

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE

Krisis



Vreemdelingen

№ 54 maart 1994

WACHTEN OP DE BARBAREN

Over liberalen en vreemdelingen

René Boomkens

De vrees van Ortega

In 1930 publiceerde de Spaanse liberale filosoof José Ortega y Gasset zijn beroemde essay *La rebelión de las masas*, waarin hij zijn grote zorg over de toekomst van het Europese liberalisme en de modernisering van de politieke verhoudingen uiteenzet. Het essay werd vooral bekend vanwege Ortega's resolute verdediging van de noodzaak van een geestelijke elite als de enig denkbare creatieve factor in de politiek van moderne liberale democratieën en vanwege zijn vrees voor een dreigende dictatuur van 'het gemiddelde', van wat hij doorsneemensen of zelfs nieuwe barbaren noemde. De argumenten die Ortega aanvoert om zijn vrees te rechtvaardigen zijn interessant genoeg, maar ik wil zijn betoog hier om een andere reden aan de orde stellen. Het essay bevat twee elementen, waarnaar weinig wordt verwezen en die onder de huidige politieke omstandigheden m.i. een hernieuwde actualiteit hebben verworven: Ortega's definitie van liberalisme en de relatie tussen liberalisme en nationalisme enerzijds, en het gebruik dat hij maakt van het begrip 'barbaren' anderzijds.

Om met het laatste te beginnen: traditioneel waren *barbaren* de ongecultiveerde volkeren rondom een beschaving die zichzelf als superieur of uitverkoren beschouwde. Sinds de explosieve bevolkingsgroei, de industrialisatie en de geleidelijke democratisering van de politiek in Europa werd het echter gebruikelijk om de term 'barbaren' ook toe te passen op de eigen bevolking. En dat is wat ook Ortega deed. De moderne massapolitiek, d.i. de toegenomen rol van de massa's in de politiek, was in zijn ogen een beschavingsziekte: de macht van het getal, van de gemiddelden overvleugelde de macht van de geest, van het kwalitatieve, het creatieve in de politiek. Deze nieuwe barbarij was werkelijk een interne aangelegenheid: de snelle technologische vooruitgang en het liberalisme waren zelf schuld aan deze ziekte van de Europese cultuur. Zij maakten een ongehoorde distributie van welvaart en cultuur mogelijk: miljoenen mensen kregen zo plotsklaps de verworvenheden van enkele eeuwen beschavingsarbeid in de schoot geworpen. En dat maakt lui. Ortega typeert de nieuwe, 'beschaafde' barbaren dan ook als een soort rijkeluiiskinderen, 'jonge heertjes' noemt hij hen, verwend en gemakzuchtig en vooral zonder besef van de enorme inspanningen en creativiteit die aan al die nieuwe verworvenheden ten grondslag lagen. Het grootste probleem is echter dat de barbaren onder ons zijn, en dat ze product zijn van onze eigen beschaving. Het zijn niet langer vreemdelingen die 'barbar' zeggen en die 'elders' zijn, ze wonen en werken onder ons.

Het tweede element in Ortega's essay dat opnieuw aandacht verdient is zijn definitie van *liberalisme*. Ortega definieert liberalisme als *de wil en het vermogen met de zwakke vijand samen te leven*. Hij werkt deze definitie helaas niet verder uit, dat wil zeggen het blijft onduidelijk wat hij precies verstaat onder 'zwakke vijanden' en onder 'samenleven'.

Toch is het niet moeilijk je een voorstelling te maken van wat hij ongeveer bedoelt: zwakke vijanden zijn volkeren waarvan de cultuur of de belangen op de één of andere wijze zowel strijdig met als inferieur aan de eigen, liberale samenleving zijn. Die inferioriteit kan louter een kwestie van machtsmiddelen zijn, maar kan zich ook uitstrekken tot meer inhoudelijke dimensies. Voorheen, d.i. voor de opkomst van het liberalisme, werden dergelijke zwakke vijanden onder de voet gelopen, met hand en tand bevochten, gekoloniseerd en onderworpen. Dat gold zowel in Europa zelf, waar de sterkeren de zwakkeren voortdurend met geweld te lijf gingen, als in de relatie tussen Europese staten en volkeren in andere werelddelen. Het liberalisme breekt volgens Ortega met deze prioriteit van het geweld en de onderwerping. Hij laat dit zien aan de hand van de geschiedenis van het *nationalisme*. Dat is volgens hem inmiddels een anachronisme geworden. Ortega baseert deze gedachte op de historische dynamiek die zijns inziens eigen is aan de opkomst van de natie-staat. Deze is, als produkt van het negentiende eeuwse burgerlijke liberalisme, de eerste staatsvorm waarvoor de instemming van de bevolking van wezenlijk belang is. In die zin is de natie-staat, net als de natie zelf, nooit 'af'. Zij verkeert altijd in opbouw of verval. De eerste twee historische niveau's van de vorming van nationale staten liggen achter ons: allereerst de verbinding van de meest nabijwonnende volkeren in een nieuwe politieke en zedelijke gemeenschap, gevolgd door de fase van verzekering, waarbij andere volkeren als vreemd en deels als vijandig worden aangemerkt, het nationalisme kortweg. Vervolgens stelt zich een nieuwe zedelijke taak: de volkeren te verbinden, die tot nog toe vijanden waren; voor het Europese continent breekt volgens Ortega een tijd aan, waarin Europa zelf tot nationale idee kan worden. Maar dan dient het verval waarin de natie-staten zich dankzij de dictatuur van de doorsneemensen bevinden, wel te worden gekeerd.

Zestig jaar later

Ik breng Ortega hier niet ter sprake om geschiedkundige behoeften te bevredigen, maar omdat hij kwesties verwoordt die opnieuw op de politieke agenda lijken te staan. Hij doet dat bovendien op een manier die verrassende parallellen vertoont met de toon en de inzet van actuele politieke discussies. Ten dele ook klinkt Ortega's problematiek door in recente filosofische debatten. Het is mijn bedoeling de thema's uit die politieke en filosofische discussies hier, mede met behulp van Ortega, met elkaar te verbinden en mogelijksterwijs op een vruchtbare wijze te confronteren. Op het spel staan problemen en dilemma's van geheel verschillend gehalte, net als bij Ortega overigens, ook al dacht deze er niet zo over. Op een heel concreet niveau spelen twee kwesties een rol: de legitimatiecrisis van het huidige politieke bedrijf (op diverse manieren beschreven, maar vooral als de kloof tussen burger en politiek) en het vraagstuk van de toegenomen migratie (economische migratie, migratie van oorlogsslachtoffers en van politieke asielzoekers). Iets structureler en minder alledaags is het vraagstuk van het nationalisme, d.i. de kwestie van de levensvatbaarheid van de bestaande natie-staten, in Europa maar ook daarbuiten. Ik zal deze kwestie, analoog aan Ortega's zienswijze, bespreken als een vraagstuk binnen de traditie van het liberale politieke denken. Daarmee suggereer ik geen principiële relatie tussen nationalisme en liberalisme. Er zijn, wellicht enigszins in tegenspraak met Ortega, ook natie-staten en nationalismen buiten het liberalisme.

Maar andersom is er geen politieke praktijk van liberale snit buiten de realiteit van moderne natie-staten. De natie-staat is de meest gangbare en wellicht enige vorm waarin de liberale conceptie van gemeenschap (een liberaal 'wij') historisch kan worden aangetroffen. Desondanks wordt aan deze historische verbondenheid van liberalisme en nationalisme in de politieke filosofie verhoudingsgewijs weinig aandacht geschonken. En dan resteert tenslotte de meest omvattende kwestie: de conditie waarin het liberale westen of het westerse liberalisme zich in algemene zin bevindt.

Auteurs die menen dat er sprake is van een algemene cultuurcrisis of van een geleidelijk verval van de moderne, liberale politiek, zullen licht geneigd zijn de gebeurtenissen van de eerste twee niveau's door te verwijzen naar het laatste, zoals huisartsen of specialisten die er met een bepaalde patiënt niet meer uitkomen dan maar besluiten dat 'het' zeker wel psycho-somatisch zal zijn. Dat kan in een enkel geval nuttig zijn, het kan ook tot een verdergaande spraakverwarring leiden. Het is mijn bedoeling dergelijke spraakverwarringen in de huidige discussies aan te wijzen en zo naar ik hoop nieuw licht te werpen op in ieder geval het meest concrete niveau, dat van de legitimatiecrisis van de politiek en van het migrantenvraagstuk, vaak mooi maar verhullend omschreven als problematiek van een 'multiculturele samenleving', maar momenteel vooral een kwestie van... wachten op de barbaren. Ik ben niet op voorhand van mening dat algemeen-filosofische beschouwingen alleen maar in de weg staan bij het oplossen van concrete kwesties. Wel wantrouw ik het gemak waarmee de niveaus bij tijd en wijle worden verschoven en onderling verward. Ik begin hier op het algemene niveau, om vervolgens via enkele broodnodige specificaties (onder andere aangaande het nationalisme) uit te monden op het concrete niveau van de alledaagse politiek.

Wij liberalen

Zij die graag spreken van een algemene cultuur- of beschavingscrisis wijzen vaak het progressieve cultuurrelativisme van de jaren zeventig als bewijsplaats aan. Toen leek het alsof de Westerse cultuur zichzelf in de historische beklagdenbank plaatste en schuldbewust incenkromp voor elke boze beschuldiging van de kant van haar slachtoffers. Althans volgens sommigen, die in de democratisering van de cultuur, in het bijzonder van de universiteiten, en in allerlei emancipatiebewegingen de concrete manifestaties zagen van een zichzelf kleinerende Westerse beschaving. Op het cultuurrelativisme kwamen grofweg twee relevante antwoorden: een geharnast, conservatief antwoord, dat inderdaad van een totale crisis spreekt, èn een ironisch, pragmatisch antwoord, dat zich evenzeer tegen het relativisme afzet, maar juist vanuit een optimistische optiek op de eigen cultuur.

Allereerst de geharnaste versie: tegen elke nivelleringsdrang en elk cultuurrelativisme dient de Westerse beschaving te allen tijde verdedigd te worden als enige en hoogste maatstaf. Deze versie doet doorgaans een beroep op wat zij 'het erfgoed' van onze beschaving noemt. Zonder de nachtzijde van die beschaving te negeren wordt gewezen op de exclusief 'Westerse' waarden en verworvenheden, die worden gedragen door zulke individuen als Shakespeare, Plato, Dante, Mozart of Kant of door filosofische stromingen als de Verlichting of het humanisme. Dit alles wordt koste wat kost verdedigd vanuit een ongebroken vertrouwen in de eigen kracht. Een dergelijk standpunt (met de nodige

varianten) wordt verdedigd door erudiete geesteswetenschappers als George Steiner, Allan Bloom en Alain Finkielkraut. Het gaat hier niet om obscurantisten of etnische zuiveraars, hier telt slechts de Geest. Barbaren zijn al diegenen die de werking van deze geest ontkennen; de eigen gemeenschap of identiteit wordt voor alles gedefinieerd als een ideële gemeenschap, een historische continuïteit van hogere geestelijke waarden, die het waard is om zonder enig compromis te worden verdedigd.

Daarnaast is er de ironische variant. Zij wordt verwoord in het adagium van de socioloog-econoom Joseph Schumpeter, dat luidt dat beschaafde mensen zich onderscheiden van barbaren omdat zij de beperkte geldigheid van hun overtuigingen inzien en die toch resoluut verdedigen. Deze versie erkent de waarheid van het cultuurrelativisme tot op zekere hoogte: zij legt zich neer bij de bestaande multiculturaliteit of diversiteit van de mondiale gemeenschap en geeft toe dat het onmogelijk en ook gevaarlijk is alle bestaande culturen te reduceren tot één ware, echte of moeder-cultuur, één beschaving met een hoofdletter. Zij begrijpt ook dat andere, vreemde culturen evenzeer geneigd zijn zichzelf tot het uiterste te handhaven en verdedigen als zijzelf geneigd is. Zij aanvaardt zodoende de onreducbaarheid van vreemde culturen en de onfundeerbaarheid van de eigen cultuur. Tegelijkertijd vertrouwt ze erop dat er altijd voldoende argumenten voorhanden zijn om de eigen cultuur waar nodig te verdedigen. Die argumenten worden gevonden in de eigen contingente historie. Het zal duidelijk zijn dat alleen een beschaving of cultuur die gedurende langere tijd zowel materieel als moreel succesvol genoemd kan worden, tot een dergelijke opvatting over zichzelf en de 'rest van de wereld' in staat kan zijn. Ironisch aan deze variant is het feit dat het vermogen afstand te nemen ten opzichte van zichzelf of de eigen cultuur altijd gepaard gaat aan een ongeschokt vertrouwen in zichzelf, soms zelfs aan een duidelijk gevoel van superioriteit. Het is het ironische zelfvertrouwen van een cultuur die altijd in staat is argumenten voor haar eigen voortbestaan te vinden, ook als de zaken er minder rooskleurig voorstaan. Als geen ander heeft de Amerikaanse filosoof Richard Rorty dit standpunt de laatste jaren met verve verdedigd. Zijn ongeschokte vertrouwen in 'het Westen' is minder zuiver ideeel, valt niet terug op een strikt geestelijke continuïteit, zoals het geval was bij Steiner, Bloom, e.a., en doet dan ook geen beroep op een 'hogere' orde. Rorty verdedigt slechts de toevallig, of althans niet wetmatig gegroeide reeks van familieverbanden, die tot de succesformule 'het Westen' leidde. En dat vanuit het volle besef dat animisten, moslims of boeddhisten bijna zeker geen enkele boodschap aan die formule zullen hebben.

Wij en de barbaren

Beide varianten van een herwaardering van de Westerse beschaving na de 'barre winter' van het radicale cultuurrelativisme passen in de wereldbeschouwing van Ortega; het zijn er opsplittingsen van. Bij beide bestaat de neiging concrete kwesties en dilemma's op een zeer algemeen niveau 'op te lossen'. Voor filosofen is dat helaas gebruikelijk, maar als ook politici op een dergelijk reductionisme terugvallen, zou er wel echt eens iets mis kunnen zijn. En het is opvallend dat politici de laatste jaren steeds 'filosofischer' worden in deze, slechte, zin van het woord. Ik zal hier laten zien hoe beide filosofische 'antwoorden' op het cultuurrelativisme nader worden uitgewerkt en door de politiek worden overgenomen.

De geharnaste variant verdedigt onomwonden de principiële scheiding tussen elite en massa, en in het verlengde daarvan tussen beschaving en barbarij. Zij gaat uit van het absolute recht van een geestelijke elite de massa's zo niet politiek dan toch in ieder geval moreel de wet voor te schrijven. Er is echter iets vreemds met deze variant. Zo lang ze bestaat is ze in feite in de verdediging geweest. Een zekere kloostermentaliteit is deze traditie van Gebildeten niet vreemd. Zij lijkt ook de eigen cultuur, d.i. de haar omringende cultuur, te zien als vijandelijk gebied, als gebied dat al aan het verval is prijsgegeven. Zelf verschanst de intellectuele elite zich achter dikke kloostermuren, waarachter ook het geestelijke erfgoed nauwlettend wordt bewaakt en gekoesterd. De leden van deze elite moeten zich voelen als de boekmensen in de science fiction-film *Fahrenheit 451* (1966) van François Truffaut, ballingen in een interactieve televisie-dictatuur waar het schrift verboden is, die de bossen zijn ingevlucht en daar voortleven als boek, de hele dag hardop reciterend uit het boek dat zij uit het hoofd hebben geleerd, zo het erfgoed veilig stellend. Op een dergelijke wijze lijkt de geestelijke elite, zowel bij Ortega als bij bijvoorbeeld Bloom en Steiner, een balling in de eigen cultuur. Zowel Steiner als Bloom stellen de teloorgang van de geestelijke elite, d.i. de ondergang van de superieure Westerse Geest, gelijk aan het cultuurrelativisme en aan het oprukken op alle gebieden, maar vooral aan de universiteiten, van vreemde culturen. Beiden denken daarbij vooral aan etnische studies, culturele antropologie, Afro-American studies, en aan allerlei nivellerende emancipatiebewegingen (feminisme, antiracisme, etc.). Een cultuur van massamensen zonder geestelijke leiding is uiteindelijk een promiscue cultuur, zonder leidende Idee, een cultuur die wagenwijd open staat voor de meest uiteenlopende vreemde (barbaarse) invloeden en niet langer over krachtige grenzen en verdedigingsmiddelen beschikt waarmee de eigenheid kan worden veilig gesteld.

Een politicus die zich duidelijk tot spreekbuis van een dergelijk geharnast intellectuaalisme heeft gemaakt, is de liberaal Frits Bolkestein. Hij houdt ervan Shakespeare te citeren en profileerde zich aanvankelijk geheel langs Ortegaïaanse lijnen als representant van een geestelijke elite, die de zware taak van volksvertegenwoordiger op zich neemt. Wat hem bijzonder maakt is dat hij de kloostermentaliteit van een intellectuele elite bij tijd en wijle weet te vertalen in een meer populistisch getinte defensieve houding: als bijna geen ander verdedigt hij de zuivere grenzen van het koninkrijk tegen illegale binnendringers. Toch is Bolkestein geen echte populist. Hij is vooral druk doende als liberaal een ideologisch gevecht te voeren met anti-liberale wereldbeschouwingen. Pijnlijk nog is het te moeten aanzien hoe vele politici zichzelf benoemen tot een nieuwe elite die twee vraagstukken tegelijk wenst op te lossen: dat van de interne barbaren, en dat van de externe. De ware Ortegaïanen bevinden zich in het CDA en de PvdA. Hun interne barbaren, hun doorsneemensen heten nu 'calculerende burgers'. Hun externe barbaren zijn al diegenen die de maatschappelijke veiligheid en stabiliteit in gevaar brengen. Niet voor niets zijn veiligheid en (goed) burgerschap de begrippen die het hoogst scoren in de programma's en praatjes van beide partijen. Zowel PvdA als CDA *behandelen* hun electoraat als ware het het rijkelui-kind van Ortega: altijd ondankbaar en ontevreden, lui, onopgevoed, egoïstisch, terwijl zij datzelfde electoraat *aanspreken* als verantwoordelijk staatsburger. Een dergelijke houding is tekenend voor de kloostermentaliteit van de huidige politicus: wij doen belangrijk werk, waarvan de rest van de wereld

geen weet heeft, maar wij zullen die heidenen eens de waarheid zeggen! Zo'n houding leidt in de politiek tot mannetjesmakerij, tot de roep om een nieuwe elite van 'denkende' managers en 'handelende' mannetjesputters. Dat is bijvoorbeeld het geval met de zogeheten revolutie van Rottenberg in de PvdA: een revolutie die bestaat in het vervangen van 'kneuzen' door 'kanjers', zonder dat ooit één enkel ogenblik de gekneusde inhoud van het sociaaldemocratisch gedachtegoed aan de orde hoefde te komen. Ook hier zegeviert Ortega's elite-principe, maar wel op een wijze waarvoor Ortega zichzelf zou schamen: geestelijk leiderschap bewijst zichzelf middels de inhoud van zijn leidende beginselen. Die leidende beginselen blijken vervolgens louter defensief van aard te zijn: onze 'veiligheid' is in het geding. De barbaren staan voor de deur van de 'beschaafde barbaren', c.q. de calculerende burgers, c.q. de 'gewone' Nederlanders, die hun interesse in de politiek, c.q. de PvdA, hebben verloren. Het (sociaal-)liberalisme van politici als Bolkestein of Rottenberg groeit zo meer en meer uit tot het praktisch-politieke program dat hoort bij het wereldbeeld van verontruste kloosterintellectuelen als Steiner en Bloom. De politici verschijnen meer en meer als ordehandhavers met vooral politionele taken, die de calculerende barbaren tegen zichzelf en tegen de barbaren van buiten moeten beschermen. Dat 'calculerende burgers' niet meer of minder dan het resultaat zijn van de door liberalen en sociaaldemocraten zelf principieel nagestreefde 'individualisering', hoor je hier niemand zeggen. Wel worden algemene, vage crisisgevoelens uitgebuit door thema's als veiligheid en de oprukkende migratie centraal te stellen en zo de legitiematiecrisis van de politiek zelf te verhullen.

De ironische variant heeft minder last van een kloostermentaliteit. Zij is dan ook ondenkbaar als houding in een cultuur die in de verdediging is gedrongen. Zoals ik al aangaf veronderstelt zij een situatie van langdurige materiële en culturele, zedelijke voorspoed: alleen van daaruit lijkt die zo kenmerkende en unieke mengeling van zelfvertrouwen en zelfrelativering denkbaar. De ironici, Rorty voorop, sluiten aldus aan bij Ortega's liberalisme, bij de wil en het vermogen met de zwakke vijand samen te leven. Bovendien zijn zij genereuzer dan Ortega: anders dan hij passen ze deze omschrijving ook op 'binnenlandse vijanden' toe, d.i. op de massa 'doorsneemensen' die Ortega beschouwt als bedreiging van de beschaving. Sterker: Rorty en de Rortyanen zijn radicale democraten en staan zeer wantrouwig tegenover noties als 'geestelijke elite'. Niet omdat zij naïeve egalitaristen zijn of het vraagstuk van machtsuitoefening miskennen (zij zijn te weinig politieke theoretici om zich daarmee bezig te houden), maar omdat zij politiek en cultuur als gescheiden werelden beschouwen. De representatieve democratie staat haaks op elke vorm van geestelijk (priesterlijk) leiderschap. In zo'n democratie zijn geestelijke elite's dan ook per definitie eilandjes van zelfstilering - en dat is goed zo: het streven naar zelfvervolmaking is een privézaak, iets heel moois dat echter niet mag worden verward met politiek, met vraagstukken van collectieve aard.

Terug nu naar de zwakke vijand. De definitie van liberalisme van Ortega mag mooi klinken, we weten nog niet of zij historisch of actueel enige betekenis heeft. Is zij, kortom, meer dan een maxime voor een niet-bestaande liberale politiek? Rorty antwoordt hier met een ondubbelzinnig 'ja'. Ortega's definitie en Schumpeters adagium keren vrijwel letterlijk terug in Rorty's definitie van solidariteit. Alledrie zien af van elk

universalisme: Schumpeter erkent de beperkte geldigheid van de eigen overtuiging. Ortega ziet ervan af zwakke vijanden te overheersen en beperkt zich ertoe met hen samen te leven, Rorty tenslotte baseert zijn begrip 'solidariteit' op een strikt ethnocentrisme: "We have to start from where we are", zo stelt hij op de laatste bladzijde van zijn *Contingency, irony and solidarity* (1989). "What takes the curse off this ethnocentrism is not that the largest such group is 'humanity' or 'all rational beings' - no one, I have been claiming, can make *that* identification - but, rather, that it is the ethnocentrism of a 'we' ('we liberals') which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated *ethnos*. It is the 'we' of the people who have been brought up to distrust ethnocentrism."

Het is het betrekkelijke en betrekkelijk duurzame succes van de traditie van het Westerse liberalisme om zichzelf allengs uit te breiden, nieuwe 'leden' te adopteren, dat de enige (contingente) garantie vormt voor de betekenis van deze vorm van solidariteit. Alleen een gemeenschap, een 'wij', dat heeft geleerd wantrouwig te staan tegenover ethnocentrisme, zal bereid zijn zichzelf voortdurend uit te breiden, d.i. open te staan voor 'vreemde' invloeden, in staat zijn onverschillig te staan tegenover de eigenaardigheden van anderen, vreemden, ze m.a.w. als 'privézaak' te beschouwen. Solidariteit op grond van zelfrelativering (selfdoubt, zegt Rorty), relativering van de universalistische pretenities die het Westen tot voor zeer kort wel degelijk nog koesterde. Die relativering, dat moge duidelijk zijn, is iets geheel anders dan het relativisme waar Bloom en Steiner zo bang voor zijn. Het leidt eerder tot een hernieuwd zelfvertrouwen. Solidariteit is niet iets dat vervat ligt in de menselijke natuur, het is iets dat gemaakt wordt, en wij maken deel uit van een traditie die een dergelijke maakbaarheid met (wisselend) succes heeft weten te praktiseren. Maar anders dan het defensieve elitedenken van Steiner c.s. lijkt Rorty's kritische ethnocentrisme op (partij)politiek vlak onvindbaar. Het is eerder andersom: Rorty's 'wij' en zijn liberale solidariteit worden momenteel op radicale wijze op de proef gesteld. Dat geldt voor zijn Verenigde Staten, het geldt wellicht nog sterker voor 'ons' Europa. Zozeer als Rorty een beroep doet op een zich uitbreidend 'wij', zo stelde Ortega zijn vertrouwen in een geleidelijke uitbreiding van de sfeer van de 'natie-staat', een opname van steeds meer 'zwakke vijanden' binnen het domein van een politieke eenheid die gestoeld is op de instemming van de bevolking. De ondergang van het communisme leek aanvankelijk vooral nieuwe kandidaten op te leveren voor het zich uitbreidende liberale 'wij' van Rorty, inmiddels is wel duidelijk dat de meeste kandidaten een eerdere fase van de ontwikkeling van de natie-staat, die van het nationalisme, eerst nog te boven moeten komen. Maar ook in de landen van de Europese Gemeenschap (of: Unie, zoals zij sinds kort heet) stekt het eenwordingsproces en lijkt zelfs sprake van een hernieuwd nationalisme met sterk defensieve trekken. Ortega's zwakke vijanden worden door heel Europa van hot naar her gejaagd en Rorty's liberale 'wij' verliest zijn laatste liberale trekjes. Dat kunnen we Ortega en Rorty niet verwijten, wel vraagt het om een nadere beschouwing van het kritische zelfvertrouwen dat Rorty in de eigen, liberale traditie stelt. Anders gezegd: is er wel zoiets als een liberaal *wij*?

Natie, gemeenschap en vreemdheid

Wie de geschiedenis van de laatste twee (liberale) eeuwen eens goed bestudeert, komt al gauw meerdere voorbeelden tegen van politieke ideologieën, die in staat waren om van interne chaos iets als een externe dreiging te fabriceren. Wie langer studeert ontkomt er niet aan om haast psycho-analytische termen te gaan hanteren. De westerse liberale cultuur wordt sinds jaar en dag geteisterd door een soort ondergronds vertoog, dat makkelijk als een 'onbewuste' kan worden geportretteerd en dat de continuïteit en eenheid van wat Rorty ons liberale 'wij' noemt keer op keer openbreekt of doorkruist. Zonder begrip van die 'onderwereld' blijft Rorty's solidariteit, zijn hoop op een zich uitbreidend liberaal 'wij', een loze geste. Het liberale verhaal heeft m.a.w. meerdere niveaus.

De liberale maatschappijopvatting is allereerst op radicale wijze open van aard, zij wenst zo min mogelijk vast te leggen en gaat uit van een zo vergaand mogelijke onderlinge onverschilligheid van de burgers. Historisch levert dit het verhaal op van de losmaking of bevrijding van individuen uit traditionele afhankelijkheidsrelaties, uit de traditionele, besloten gemeenschap. Het verhaal van een politieke en zedelijke vrijmaking. Ruimtelijk en demografisch is het daarnaast het verhaal van de urbanisatie en industrialisatie. In de recente politiek-filosofische debatten, waarin communitaristen, republikeinen e.a. pogen de erfenis van liberalisme en utilitarisme te verwerken, bestaat opvallend weinig aandacht voor deze specifiek-ruimtelijke dimensies van het vraagstuk van de plaats van de gemeenschap in een maatschappij die intussen al post-industrieel heet te zijn. De gevolgen van urbanisatie en industrialisatie lijken in veel filosofische debatten slechts afgeleide problemen, m.i. zijn ze echter onlosmakelijk verbonden met de centrale, cruciale problematiek van gemeenschap onder liberale condities. Die gevolgen zouden verkort kunnen worden aangeduid met de termen 'grootschaligheid', 'snelheid en versnelling', 'fragmentering', 'verdichting en distantie' en 'decontextualisering'. Deze en verwante begrippen zouden het politiek-filosofische debat over de erfenis van het liberalisme uit kunnen tillen boven een uiterst algemene gedachtewisseling over het goede leven, vrijheid, solidariteit, rechtvaardigheid en gemeenschap. Nadere beschouwing van de betekenis van noties als snelheid en decontextualisering bijvoorbeeld zou opleveren dat elk debat over solidariteit en gemeenschap, dat in de verste verte nog refereert aan *face-to-face*-relaties, een anachronisme is. Het politieke subject van de tweede helft van deze eeuw vervult vele politieke en maatschappelijke rollen tegelijk, en naast elkaar, op uiteenlopende plaatsen en als lid van heel verschillende, losse vormen van gemeenschap. Sociologen spreken hier van 'netwerken'. Die sociaal-culturele realiteit stelt hele nieuwe eisen aan traditionele begrippen als solidariteit en gemeenschap, en daarmee aan Rorty's 'wij'. Dat 'wij' is veel fragmentarischer en discontinuer dan Rorty lijkt te veronderstellen.

Dat alles wordt pas echt duidelijk als we naast de ruimtelijke specificatie die we reeds maakten bij de liberale traditie als een proces van vrijmaking uit besloten gemeenschappen, nog een tweede specificatie aanbrengen. Ook die heeft ruimtelijke dimensies, maar op een meer complexe wijze. Het betreft hier de ingewikkelde samenhang tussen de vorming van moderne natie-staten of nationaliteiten en de mondialisering van de economische verhoudingen. Het verhaal van het liberalisme is in meer politieke zin wel-

licht vooral het verhaal van de bevrijding uit de beslotenheid van traditionele gemeenschapsbanden, in economische zin is het een verhaal van globalisering van *afhankelijkheidsverhoudingen*. En net zo min als de politieke bevrijding een louter geleidelijk cumulatief proces was, is die globalisering een kwestie van simpel uitbreiden van het liberaal-economische 'wij' geweest. Ik wil hier niet de imperialismekritiek uit de jaren zestig en zeventig herhalen, maar wijzen op het gegeven dat die globalisering of mondialisering gepaard ging met, of zelfs geëffectueerd werd als een vorm van politiek-economische machtsuitoefening door *natie*-staten, door nationale economieën en door corporaties en kartels onder bepaalde nationale vlaggen. Deze verbondenheid van de opkomst van een mondiaal economisch netwerk en de opkomst van moderne natie-staten vond een politiek-culturele uitdrukking in het nationalisme, beter: in de verschillende nationalismen van de 19e en 20e eeuw.

En hier kunnen we uitzonderlijk veel vinden van de meer ondergrondse of onbewuste dimensies van de liberale identiteit en gemeenschapsconceptie, waarover ik hierboven sprak. Ik gebruik de term 'onbewust' hier in allegorische zin. Een allegorie van het liberalisme toont hoe en hoe sterk het liberale politieke subject heen en weer wordt getrokken tussen de radicale vrijheid/afhankelijkheid van globale marktverhoudingen en de radicale geborgenheid/afhankelijkheid van locale, traditionele gemeenschapsrelaties. Het nationalisme is een specifieke, historische pacificatie of 'stilzetting' van deze pendule. Ortega had het dan ook helemaal bij het rechte eind toen hij stelde dat naties altijd in opbouw of in verval zijn. Zij zijn geen definitief resultaat, ook geen 'tijdelijk definitief' resultaat, omdat zij middentermen zijn, pacificaties, bemiddelingen of compromissen, en zij kunnen dit slechts zijn door de beide polen (de verloren gemeenschap en de realiteit van de globale markt) te ontkennen in een proces van culturele verschuiving en verhulling. Op die manier zijn 'de' Fransen boos als Volvo ('de' Zweden) Renault ('de' Fransen) blijkbaar te min vinden om mee te fuseren. Dat zijn spelletjes, maar het zijn reële spelletjes, en ze zijn niet minder economisch-rationeel dan verwijzingen naar de werkelijkheid van de wereldeconomie. Die laatste bestaat immers als een verzameling nationale, internationale en supranationale spelletjes. Er is niet zo iets als de *zuiverheid* van een kosmopolitische wereldeconomie en -politiek (als een soort 'conversation of mankind') enerzijds en de *onzuiverheid* (want het anachronisme) van allerlei private, nationale, etnocentrische volkshuishoudingen, die de geleidelijke uitbreiding van het economisch-liberale wij in de weg staan. Zij zijn beide identiek, of beter: twee deels verenigbare, deels onverenigbare verhalen over het leven onder moderne politieke en economische verhoudingen. Er is geen a priori beoordeling mogelijk van de relevantie van deze verhalen, noch is de één reduceerbaar tot de ander, onder andere omdat ze elkaar op een ingewikkelde manier in leven houden. Dat blijkt bij diverse concrete voorbeelden: hoe te oordelen over de onderwijsbezuinigingen van de huidige Nederlandse regering tegen het licht van het argument dat zij vooral bedoeld zijn om meer internationale gelijkwaardigheid op onderwijsgebied te scheppen? Wat te denken van de Franse pogingen de ongekennde proliferatie van Amerikaanse soap-series een halt toe te roepen door ofwel Franse soap te produceren ofwel te wijzen op het unieke, hoogstaande niveau van de Europese cultuur? Kunnen we hier enerzijds spreken van misplaatst internationalisme

of globalisme en anderzijds van misplaatst chauvinisme of nationalisme? Of doet iedereen hier op bepaalde wijze een beroep op kosmopolitisme?

Samenvattend: een eenduidig politiek subject van het liberalisme lijkt niet te bestaan. De liberale burger is een (krachtige en belangrijke) fictie, die keer op keer opnieuw verwerkelijk lijkt te moeten worden in de context van ruimtelijke fragmentering en decontextualisering en van onderling concurrerende natie-staten.

De vreemdeling. Of over het belang van zwakte.

We zijn kortom weer onder ons. Zoals Rorty al wilde. Maar dan anders. 'Wij' zijn niet langer de leden van een zich allengs uitbreidend liberaal gespreksgroepje, maar leden van uiteenlopende, in kennelijke staat verkerende nationaliteiten die eigenlijk bezig zijn hogere vormen van versmelting aan te gaan zonder enig uitzicht op een duidelijk resultaat, en die zichzelf dus intussen een nationalistisch delirium zuipen. Dat lijkt soms de angstaanjagende realiteit: van de autoritaire tendenzen in Rusland via de etnische zuiveringen op de Balkan tot reactionair-nationalisme in West-Europa en isolationistische neigingen in de VS. We zijn weer onder ons.

Maar in plaats van deze inderdaad soms angstaanjagende ontwikkeling te begrijpen als iets nieuws en uitzonderlijks, als een plotselinge en onverklaarbare afwijking van de normale marsroute van het liberalisme - en dus bijvoorbeeld in paniek de trom te roeren van het gevaar, van de verloedering, was het beter geweest ons eerst eens af te vragen of deze nieuwe ontwikkeling niet gewoon onderdeel is van de normale marsroute, van de veelkoppige geschiedenis van het liberalisme zelf. Als we, kortom, in staat zouden zijn tot een meer omvattend, breder en diverser zelfbeeld, of beeld van het 'wij' waartoe wij behoren, dan zou wel eens kunnen blijken dat het altijd zo was, of dat zich heel vaak situaties voordeden die lijken op hetgeen waarmee we nu worden geconfronteerd. Een liberalisme zonder nationalisme heeft nooit bestaan. Een liberalisme zonder barbaren is er nooit geweest. Maar er is geen politieke of culturele houding die er groter moeite mee heeft gehad om dit van zichzelf te erkennen dan juist het liberalisme, en die term gebruik ik hier in brede, normatieve zin: zij omvat liberale socialisten of sociaal-democraten, liberale christenen, etc. Het liberalisme is naar zijn aard geneigd tot kosmopolitisme, zelfs universalisme - en mondt zo nogal eens uit in een vals of hypocriet soort universalisme. Dat betekent tevens dat liberalen een weinig affectieve relatie hebben met bestaande, niet-universele of zelfs anti-universele vormen van gemeenschap, van een 'wij'. Het kost hun eenvoudig moeite de eigen identiteit van grenzen te voorzien. Anders gezegd: het liberalisme lijdt aan een zeker onvermogen het begrip *identiteit* zelf een positieve, c.q. differentiele betekenis te verlenen, de betekenis namelijk die identiteit ziet als datgene wat wordt bepaald in de verhouding met andere identiteiten, zowel extern als intern: in de verhouding met een vreemde 'buitenwereld', maar ook met 'andere', vreemde, contradictoire elementen in de eigen identiteit.

Het lijkt erop dat de enige uitweg uit dit liberale dilemma nu juist bestaat in het bevestigen van zo'n positieve identiteit, hoe provisorisch, gebrekkig, riskant en onelegant en vooral onkosmopolitisch die ook moge uitpakken. Die positieve identiteit, dat 'wij' dat wij zijn in onderscheid van anderen, bestaat op minstens drie niveau's. Zij is allereerst

'Westers', en die uiterst vage term verwijst naar o.a. noties als democratie, technologie en markt, op een -ik zei het al- nogal diffuse wijze. Op dit niveau is ons 'wij' geheel contextloos, of bijna. Hier zijn de gesprekspartners in de *conversation of mankind* alle vliegtuighoogleraar. Juist op dit globale niveau is het het makkelijkst een historische continuïteit van een zich uitbreidend liberaal 'wij' aan te wijzen. Hier verplicht de liberale identiteit tot weinig.

Vervolgens is die positieve identiteit *nationaal*. Rorty's liberalisme is anders dan dat van Ortega, of dat van Habermas. Maar bovenal biedt de nationale identiteit bescherming tegen allerlei mondiale realiteiten, zoals de chaos van de wereldmarkt, de anonimiteit van marktrelaties, van technologische verbanden, etcetera, niet door zich tegen die realiteiten af te schermen, maar door ze, gebrekkig en gekunsteld, handen en voeten te geven. Die handen en voeten zijn doorgaans gekneveld door die mondiale economische realiteit, maar we lopen er nog op en gebaren er nog mee, ze zijn ons historische kapitaal, geen 'geestelijk erfgoed', maar een collectief geheugen dat is neergeslagen in een 'eigen' taal, gebruiken, talenten, gebreken, en dergelijke. Een uiterst wankel geheel, voortdurend in opbouw of verval, om Ortega nog eens aan te halen, en voortdurend bezig in grotere verbanden op te gaan. Zo heeft de Nederlandse liberale democratie een aantal tradities die haar duidelijk onderscheiden van andere Europese democratieën of van de VS. Vergeleken met bijvoorbeeld Groot-Brittannië, de VS of België is het Nederlandse liberalisme op economisch vlak veel sterker gecompenseerd door een interveniërende overheid met wat in politiek bargoens een uitgebreid 'sociaal vangnet' heet. Juridisch onderscheidt Nederland zich door een veel minder repressief beleid dan bijvoorbeeld gangbaar is in de VS of in Duitsland. Dat geldt voor de behandeling van criminelen, voor de gehanteerde strafmaten, en ook voor het zo omstreden coulante softdrugsbeleid. Met Denemarken geldt Nederland daarnaast als zeer liberaal op het vlak van de zedelijkheidswetgeving. Meer in het algemeen onderscheidt Nederland zich van diverse andere nationale democratieën via zijn lange en uitgebreide planningstraditie, in het bijzonder op het gebied van ruimtelijke ordening, waterhuishouding, en dergelijke. Al deze 'nationale' kwaliteiten, die vaker een positieve dan een negatieve betekenis hebben, lijken op het spel te staan in een nieuwe politieke conjunctuur, waarin enerzijds gestreefd wordt naar Europese eenwording en anderzijds een steeds grotere nadruk is komen te liggen op de eigen, nationale veiligheid en identiteit. En terwijl de Nederlandse staat zo allengs wordt 'genormaliseerd' naar internationaal voorbeeld, krijgen de nationale barbaren, de liberaal calculerende burgers, het verwijt van de politiek dat zij geen 'wij'-gevoel meer hebben en lustig frauderend en bijklussend slechts opkomen voor hun hoogst individuele eigenbelang. In plaats van de nationale eigenwaarde van 'ons' sociaal-liberalisme te benadrukken, wordt Nederlandse burgers een nationaal schuldgevoel aangepraat.

Het derde niveau waarop een positieve identiteit tot ontplooiing kan komen is gelegen binnen de ruimtelijke grenzen van onze *alledaagse leefomgeving*. Hier zijn enerzijds de meest concrete historisch gegroeide gemeenschapsvormen in het geding, maar is tevens de decontextualisering ervan het duidelijkst voelbaar. De strijd om het 'wij' wordt het hevigst gevoerd in de stadswijken, de groeikernen en de tuindorpen. Hier maken we de transformatie mee van de buurtbewoner in de telewerker, de slaapstedening en de forens.

Hier raken historie en toekomst van het wijgevoel elkaar op een uiterst pregnante manier en krijgt 'liberaal zijn' een levensechte betekenis. Maar hier verliezen tevens alle romantische en nostalgische referenties aan een overgeleverd gemeenschapsgevoel (de christendemocratische zorgzame samenleving of de sociaaldemocratische wijkgedachte) langzaam aan elke concrete betekenis.

Liberaal zijn op het eerste niveau is geen kunst. Op het tweede niveau wordt het al veel moeilijker, maar op het derde niveau wordt het pas echt spannend. Op dat niveau doemt de andere, meer verborgen kant van onze identiteit namelijk pas echt op als de zwakke vijand van Ortega. Maar hier ook is die eigen identiteit het meest voelbaar vlottend. Op dit zeer alledaagse en banale niveau wordt eigenlijk elk 'wij' nogal brokkelig. Veel concreets heeft het liberale denken hier echter niet te bieden. Wel denk ik dat Ortega's formulering dichterbij de alledaagse realiteit van identiteit en vreemdheid, c.q. vijandschap staat dan Rorty's beroep op een zich uitbreidend wij. Veel verschil tussen beide houdingen is er op het eerste gezicht niet. Laat ik daarom tot slot trachten dat verschil iets scherper te profileren.

Zowel Ortega als Rorty zijn allesbehalve gemakzuchtig: hun beider liberale 'wij' is iets waaraan gewerkt moet worden. Zij vallen zeker niet gemakzuchtig terug op wat de liberale traditie allemaal al heeft verwerkelijkt, maar putten beiden op hun manier wel degelijk moed en zelfvertrouwen uit die traditie. Toch neigt van hun beiden Rorty het meest naar zelfgenoegzaamheid. Dat blijkt uit de wijze waarop beiden een naam geven aan dat wat vreemd is aan de liberale traditie. Ortega spreekt hier van 'zwakke vijanden', bij Rorty blijft het het vreemde of de buitenwereld een vacuum. Het lijkt er enigszins op alsof hij het niet nodig acht om hetgeen anders of vreemd is aan het eigen liberalisme een naam te geven. Of het zou het begrip 'wreedheid' moeten zijn - dat vormt volgens Rorty de absolute grens van het liberale wereldbeeld. Maar wreedheid is meer het logisch negativum van het deliberatieve liberale wereldbeeld, niet zijn concrete 'ander'. Die ander duikt op wanneer nu juist onze deliberatieve vermogens het begeven, wanneer het gesprek stopt omdat de gesprekspartner allerlei onvertaalbare resten in zijn betoog achterlaat, bijvoorbeeld omdat hij een andere definitie van 'wreed' blijkt te hanteren dan wij liberalen gewend zijn. Op dat moment krijgt die gesprekspartner iets van een vijand. Het is mij totaal onduidelijk wat Rorty's notie van solidariteit op dat moment te bieden heeft.

In het geval van een machtige en dreigende vijand valt elk begrip van solidariteit weg, maar wat in Ortega's optie: de alomtegenwoordigheid van 'zwakke vijanden'? Sterker nog: hoe maak je van een potentieel bedreigende vijand een zwakke vijand? Dat zijn kwesties die in extremo spelen in nationalistische patstellingen als het Israëliësch-Palestijnse conflict, maar ook in de etnisch-sociale brandhaarden in de grote Amerikaanse steden. Evenzo het Balkanconflict, de Somalische burgeroorlog, de fragmentering van de voormalige Sovjet-Unie, maar ook de etnische en sociale spanningen in Duitsland en de andere landen van de Europese Unie. Allemaal kwesties van zwakke vijanden, allemaal kwesties waar wreedheid geen grens is, maar deel uit maakt van de sociaal-economische en politieke realiteit. Anders gezegd: wreedheid bevindt zich hier binnen de grenzen van de liberale identiteit. De erkenning van dat gegeven levert wellicht een moge-

lijkheid op het liberalisme te vernieuwen of verder te ontwikkelen. Want het zou wel eens zo kunnen zijn dat het liberalisme als politiek gedachtengoed veel te onuitgesproken, veel te onuitgewerkt is om zich werkelijk rekenschap te kunnen geven van de wreedheid die binnen de eigen grenzen en soms ook onder de eigen vlag wordt bedreven.

Ortega's definitie kan dienen als een soort tussenstand, een voorlopige uitgangspositie: liberalen zijn niet zozeer degenen die genereus en welopgevoed samen willen leven met hun zwakke vijanden, maar zij zijn liberaal omdat zij inzien dat in een wereld vol (zwakke) vijanden van alle beschaafde varianten van omgang met vreemden of barbaren het trachten met ze samen te leven de enig haalbare is. Om dat te kunnen doen, moet je je vijanden leren kennen, en dat betekent weer dat je jezelf dient te kennen. Ortega was daar in zekere zin beter in dan Rorty nu is. Hij beseftte dat er iets barbaars of vreemds in het liberalisme zelf zat: het succes van het liberalisme als gemeenschapsideaal riep een gemakzuchtig, zelfgenoegzaam, doorsnee-burgerschap op, een vals en leeg kosmopolitisme ook. De echte zwakke vijanden van Ortega zouden wel eens die doorsnee-wereldburgers kunnen zijn, de calculerende burgers van een *global village*. Het is echter onzinnig deze burgers hun calculerende houding moreel aan te rekenen: zij zijn geen degeneratieverschijnsel van liberale democratieën, maar hun logische consequentie. De calculerende burger is het vanzelfsprekende resultaat van de aan het liberalisme eigen onverschilligheid, die John Stuart Mill juist als een voorwaarde voor vrijheid beschouwde. Georg Simmel formuleerde het iets voorzichtiger en mijns inziens realistischer: een zekere mate van onverschilligheid, een blasé-houding, zoals hij het noemde, is een noodzakelijke voorwaarde om als individuele burger in evenwicht te blijven en te overleven in een samenleving die is gebaseerd op anonieme (markt-)relaties en op een ongekende opeenhoping en circulatie van mensenmassa's en -stromen. Het komt er kortom op aan de ander(en) niet ogenblikkelijk de christelijke andere wang toe te keren, dat zou je in een liberale samenleving onmiddellijk betaald gezet worden. De anderen zijn altijd al ook potentiële vijanden. Solidariteit onder liberale condities is dan inderdaad de wil en het vermogen met de zwakke vijanden samen te leven.

Rorty slaagt er maar niet in die vijanden te vinden, en dus ook niet de vijand in het liberalisme zelf. Zijn zoeken naar de hoeveelheid 'wij' in de ander, de vreemde, lijkt uiteindelijk toch teveel op een poging iets Amerikaans of Westers te onderscheiden in de barbaren aan de poort of in het getto. Waar het nu juist om gaat is uit te vinden wat er niet-Amerikaans aan ze is, en vooral ook wat er niet-Amerikaans, of niet-Westers aan onszelf is. En dat is onder andere onze zwakte. Daar moet een kracht van worden gemaakt. Erkenning van de eigen zwakte is het tegendeel van een defensief teruggrijpen op een gevestigd 'wij'. Het vereist juist een offensieve politiek van *zwakke grenzen* (een term van de stadssocioloog Richard Sennett): grenzen niet als middeleeuwse stadswallen maar als plaatsen van confrontatie, plaatsen waar een veelheid aan bestaande en mogelijke identiteiten op elkaar kunnen botsen. Geen flauw (en uiteindelijk paternalistisch) cultuurrelativisme, ook geen zelfgenoegzaam (en uiteindelijk quasi-universalistisch) etnocentrisme, maar een houding die bereid is de eigen identiteit op het spel te zetten door haar in het spel te brengen. Dat betekent concreet onder andere ophouden met het verspreiden van de patente leugen dat Nederland (of Europa) vol is (als Nederland was ingericht als Manhattan, dan pasten alle Nederlanders precies in de open ruimte tussen

Amsterdam, Rotterdam en Den Haag). Vervolgens impliceert het het stoppen met de passieve politiek van ruimtelijke segregatie (het laten ontstaan van geïsoleerde etnische achterstandswijken) middels een actieve politiek van ruimtelijke menging. Daarmee doel ik niet op een beleid van gedwongen spreiding van etnische minderheden, maar een beleid van sociaal-economische differentiatie van stadswijken en regio's. Het betekent ook een harder verzet tegen de dubbele moraal van het economisch liberalisme: dat laatste scheidt of tolereert de uitbreiding van een zwarte of grijze arbeidsmarkt en bevordert zo het ontstaan van een onderklasse van (vaak illegale, dus rechteloze) vreemdelingen.

Tenslotte betekent het de erkenning van het ontstaan van een minder voorspelbare, minder op continuïteit gestoelde samenleving, die zich niet zozeer voor doet als een zich allengs uitbreidend wij, maar als een verzameling min of meer ontwortelde, uiterst mobiele deelgemeenschappen en individualiteiten. Die verkeren niet altijd in een onderhandelingshuishouding met elkaar, maar verhouden zich onderling vaak ook conflictueus. Hier raken Ortega's zwakke vijanden en Sennetts zwakke grenzen elkaar: het inzicht dat een liberale democratie zelf in principe een verzameling zwakke vijanden is (dat zou een definitie van het liberale 'wij' kunnen zijn), maakt het mogelijk het hameren op thema's als nationale veiligheid en eigenheid als regressief en anti-liberaal af te wijzen, zonder dat we vervolgens gedwongen zijn om op te gaan in een grote, gelukkige supranationale familie. We kunnen nu grenzen stellen zonder ze meteen te sluiten. Alleen degenen die hun eigen zwakte ook als een relatieve kracht kunnen zien (het liberale onvermogen tot een 'wij' zien als een nieuwe definitie van gemeenschap, een open en veranderlijke vorm van gemeenschap), kunnen het stellen met zwakke grenzen. En juist hier is het zinloos al te veel van de politiek te verwachten. Hier betreden allerlei idiosyncratische stileringen het maatschappelijke podium, van moslimfundamentalisme tot zwartekousen-christendom tot New Age-zingeving en burgerlijk-liberaal elitisme. Dat zijn geen geprivatiseerde gektes, maar nog steeds alternatieve opties op een wij-gevoel. Er is geen neutraal politiek vocabulaire waarin deze eigennuttige, vreemde en soms ook zelfs wrede vocabulaires restloos kunnen opgaan. De staat staat hier relatief machteloos, het woord is aan de (privé)burgers, die allang de cruciale zwakte van het liberale 'wij' kennen, namelijk dat het geen 'wij' is. De legitimatiecrisis van de politiek is pas voorbij op het moment waarop politici deze kracht en dit inzicht van hun calculerende burgers erkennen. Niets wijst erop dat de politici hiertoe in staat zijn. Zij lijken meer en meer vreemdelingen in hun eigen liberale universum.