

MICHIEL LEEZENBERG

Comparatieve filosofie van het koffieleuten

Ooit liet Michel Foucault zich ontvallen dat de Angelsaksische analytische filosofie zich voornamelijk beperkt tot 'de analyse van de discursieve strategieën die worden gevolgd boven een kopje thee in een salon in Oxford'.¹ Dat wil zeggen: de analytische filosofie put zich uit in de studie van heel specifieke vormen van taalgebruik, die op zich niet oninteressant zijn, maar wel buitengewoon beperkt in hun empirische bereik. Die kritiek is misschien wat bot geformuleerd, maar klopt in belangrijke mate. Britten hebben nu eenmaal iets met thee; Fransen, Italianen en Duitsers geven in de regel de voorkeur aan koffie. Het zal blijken dat dit onderscheid ook verbonden is met de ontwikkeling van de moderne publieke en privé-sferen.

Het onderscheid tussen thee en koffie duidt echter niet alleen op nationale verschillen in filosofische stijl: beide zijn immers importproducten uit de niet-westerse wereld. Ik zou deze thematiek daarom vanuit een nadrukkelijk intercultureel of vergelijkend perspectief willen benaderen, in concreto door een schets van de koffiehuis-cultuur in het moderniserende Ottomaanse rijk. Comparatieve studies kunnen misschien zelfs nog beter dan historische of conceptuele analyses onze meest vasthoudende en meest verborgen filosofische vanzelfsprekendheden blootleggen. Ik hoop dat duidelijk te maken voor enkele aannamen van de analytische taal filosofie, zoals belichaamd in Grice's werk, en voor Habermas' beroemde studie naar de structuurverandering van de publieke sfeer. Het zal blijken dat taal een belangrijkere, en andere rol in de verlichte openbaarheid speelt dan Habermas veronderstelt; en dat de publieke sfeer daardoor sterker historisch en geografisch variabel is en een complexere band met het nationalisme heeft dan zijn analyse toelaat.

Analytische versus continentale filosofie

De Angelsaksische preoccupatie met beleefde *teatime conversation* is het duidelijkst zichtbaar in H.P. Grice's beroemde theorie van de conversationele implicatuur. Die stelt dat taalgebruikers, vooral omwille van het bewaren van de sociale harmonie, doorgaans meer indirect en impliciet communiceren dan ze expliciet beweren. Wanneer bijvoorbeeld een professor in een aanbevelingsbrief over een student schrijft dat die de colleges geregeld heeft bezocht en een mooi handschrift heeft, dan maakt hij daarmee duidelijk dat hij genoemde student niet geschikt acht voor de vacature; maar hij zegt dat niet hardop. Anders gezegd: hij *beweert* niet dat student X ongeschikt is, maar *impliceert* het alleen. Hij kan dus ook altijd afstand van de implicatuur nemen met woorden als 'dat heb ik niet gezegd' of 'zo heb ik het niet bedoeld'.

Grice' implicatuurtheorie is uitgewerkt tot een invloedrijk paradigma in de empirische pragmatiek, waarvan de voornaamste tak de zogeheten *politeness theory* is. Deze heeft een ware stortvloed aan studies over vormen van beleefd taalgebruik in verschillende culturen opgeleverd.² Centraal uitgangspunt daarin is dat grenzen aan wie wat kan zeggen niet van juridische of politieke aard zijn, maar eerder een kwestie van goede omgangsvormen. Wetten, censuur of spreekverboden spelen in deze analyses doorgaans geen rol van belang; wel de als legitiem voorgestelde autoriteitsverschillen die berusten op leeftijd, sekse, beroepsmatig gezag, sociale klasse enzovoort. Anders gezegd: het Britse theetijdgesprek lijkt hier tot universeel model van rationele en coöperatieve communicatie verheven.

Hier wreekt zich het welbekende ahistorische karakter van de klassieke analytische filosofie. Het loont namelijk de moeite om de geschiedenis van zulke moderne, vermeend universele verschijnselen van beleefdheid te traceren. Specifiek Britse vormen van beleefde conversatie lijken hun oorsprong te hebben in de achttiende eeuw, toen tijdschriften als *The Spectator* en *The Guardian* een hervorming van de goede manieren propageerden, als alternatief voor de vaak weinig beleefde – om niet te zeggen bloedige – religieuze twisten van zeventiende-eeuws Engeland. Tegelijk werd de notie van de *gentleman* omgevormd van een aristocratische belichaming van macht en rijkdom naar een meer burgerlijk en commercieel ideaal van welwillendheid en attentheid tegenover de conversatiepartner.

De voornaamste plaats voor deze nieuwe vorm van beleefde conversatie was het koffiehuis. Met dit beschavings- en conversatie-ideaal namen nieuwe niet-adellijke auteurs stelling tegen de felle en vaak gewelddadige religieuze twisten die kenmerkend waren geweest voor zeventiende-eeuws Engeland.³ In de negentiende eeuw verduwen het Londense koffiehuis echter weer als institutie van deze nieuwe openbaarheid. Volgens sommige historici is dat te wijten aan de opkomst van de thee: die was goedkoper en gemakkelijker thuis te bereiden dan koffie. De opkomst van de, vandaag de dag als typisch Brits beschouwde, theetijd met bijbehorende beleefde conversatie valt dus vrijwel samen met het verval van de klassieke publieke sfeer tot een nieuwe vorm van burgerlijke huiselijkheid. De geleidelijke terugtrekking van de bourgeoisie in de privé sfeer van het huis heeft ongetwijfeld ook andere en complexere oorzaken, maar het beeld is te suggestief en aantrekkelijk om zomaar op te geven.

Zo geeft de Angelsaksische traditie van *teatime conversation* ons ook de kans om het onderscheid tussen analytische en continentale filosofie opnieuw te formuleren. Foucaults puntige en ongetwijfeld niet geheel serieus gemeende karakterisering duidt namelijk impliciet op een ander belangrijk kenmerk van de klassieke analytische taal filosofie: haar apolitieke karakter. De Duitse, Franse en Italiaanse voorkeur voor koffie wordt weerspiegeld in de doorgaans sterker sociaal- en politiek-filosofische insteek van filosofen uit die landen. Helemaal toevallig is dat niet: met name Habermas' notie van communicatief handelen als vrije uitwisseling van rationele argumenten, zonder verstoring door relaties van politieke macht of sociale klasse, gaat overduidelijk terug tot de ideaaltypische publieke sfeer in achttiende-eeuwse verlich-

te kringen in West- en Centraal-Europa die hij in zijn *Strukturwandel der Öffentlichkeit* beschrijft.⁴ En, significant genoeg, verbindt hij de vorming van die nieuwe publieke ruimte vooral met het ontstaan van de achttiende-eeuwse koffiehuisen en salons. De Britse historicus Markman Ellis verklaart Habermas' enthousiasme voor het koffiehuis uit de stormachtige opkomst van de espressobar in de jaren vijftig, die kon gelden als een nieuwe openbare ruimte voor een emanciperende jonge generatie middenklassers.⁵

Het onderscheid tussen thee en koffie kan dus een heel eind gebruikt worden als verklaring voor het verschil tussen de relatief apolitieke en consensusgerichte insteek van veel Angelsaksische analytische filosofen, en het meer op sociale en politieke vragen gerichte werk van continentale denkers. Een beschaafd gesprek boven een kopje thee is doorgaans een privé-aangelegenheid, terwijl gesprekken in het koffiehuis haast per definitie publiek zijn.

Er zijn natuurlijk grens- en probleemgevallen voor deze classificatie. Zo suggereert Rorty's beroemde beeldspraak van filosofische activiteit als 'stichtelijke conversatie' (*edifying conversation*) aan de ene kant de knusheid van een goed gesprek in leren fauteuils voor de open haard, bij een goed glas; elders suggereert Rorty dat filosofie zich voltrekt als therapeutische conversatie, of moet voltrekken in eenzelfde beslotenheid als die van een psychoanalytische praktijk; en op weer andere plaatsen duidt hij op openbare filosofische conversatie over zaken van publiek belang, die vooral het erkennen van anderen als legitieme conversatiepartner tot doel heeft.⁶

Je kunt het koffiehuis beschouwen als het zinnebeeld van een gesecculariseerde publieke sfeer die religieuze twist heeft uitgebannen ten gunste van rationele filosofische argumentatie. Hoewel de filosofie zich na de achttiende eeuw al gauw professionaliseerde tot een academische bezigheid, bleef dat beeld aanwezig. De filosofische cafés van vandaag zijn misschien minder een banalisering van de academische filosofie dan een terugkeer van het moderne filosofische denken naar de soort publieke ruimte waarin het ten dele is ontstaan. Bij figuren zo divers als Hannah Arendt en Frits Bolkestein vind je het beeld van de democratische openbaarheid als een Atheense agora, maar misschien kan dit beter vervangen worden door dat van een achttiende-eeuws Londens koffiehuis.

Een nog te onderzoeken vraag is hoe dit Britse model van beschaafde conversatie tot een soort wereldwijde norm kon worden, al ligt het natuurlijk voor de hand om hier een verband te leggen met de Britse imperiale expansie en beschavingsmissie die globaal vallen tussen het einde van de achttiende en het midden van de twintigste eeuw. Voor taalfilosofische theorievorming kan een nader onderzoek van de historische oorsprong van deze – door de volgelingen van Grice als universeel veronderstelde – beleefdheidsidealen wellicht nog verrassingen opleveren. Ook voor comparatieve doeleinden lijkt de publieke sfeer een vruchtbaarder invalshoek dan bijvoorbeeld de beladen notie van verlichting. Hieronder hoop ik zelfs duidelijk te maken dat een vergelijkende blik op publiek taalgebruik ook nieuw licht kan werpen op het vaak gemaakte onderscheid tussen verlichtingsuniversalisme en romantisch nationalisme.

De taligheid van de publieke sfeer

Koffie is dus, meer nog dan de verlichting of de kleurentelevisie, een merkteken van de moderniteit; en het klassieke koffiehuis is, meer nog dan de Atheense agora, een model of inspiratiebron voor de hedendaagse publieke sfeer. Laat ons eerst eens kijken naar de conceptuele dimensies van de oorspronkelijke publieke sfeer, zoals geformuleerd door Kant en Habermas. Zoals algemeen bekend omschrijft Kant verlichting als het publieke gebruik van de rede; maar minder bekend is dat mensen volgens hem alleen buiten werktijd publiekelijk gebruik van hun verstand mogen maken. Privé is in zijn definitie wat iemand beroepshalve doet: wie van beroep leraar, predikant of militair is, moet beroepshalve domweg doen wat hem door zijn superieuren is opgedragen (respectievelijk onderwijzen, het geloof in hel en hemel in stand houden en vechten), en die opdrachten niet door geredeneer in twijfel gaan trekken. Je maakt daarentegen publiek gebruik van je rede wanneer je je buiten werktijd richt tot een publiek van geleerden (dat wil zeggen geletterde en ontwikkelde lezers). Kants 'publiek' wordt dus impliciet voorgesteld als een groep hoger opgeleide mannen die in hun vrije tijd over literatuur, religie en politiek discussiëren, middels het gesproken en vooral geschreven woord, in wat hier en elders wel de 'republiek der letteren' wordt genoemd.

Kants onderscheid tussen publiek en privé zal eenentwintigste-eeuwse lezers aanvankelijk bizar in de oren klinken. Vandaag de dag onderscheiden we privé en publiek ruwweg als respectievelijk de huiselijke en familiale sfeer en de sfeer van werk, school, overheid en media. Anders uitgedrukt: we onderscheiden ze eerder in termen van fysiek van elkaar gescheiden ruimten. Wat voor Kant een publieke figuur is, is eerder wat we vandaag de dag als een privépersoon zouden kenmerken. Maar deze paradoxale formulering wil ik laten voor wat ze is. Hier gaat het me om een ander, volgens mij nog veel problematischer punt: de afwezigheid van de factor taal in Kants betoog over verlichting, en in Habermas' analyse van de ontwikkeling van de publieke sfeer. Verlichting behelst niet zozeer het openbare gebruik van de rede, maar veeleer het openbare gebruik van taal. Preciezer gezegd: verlichting omvat nieuwe, en heel specifieke stijlen en registers van spreken en schrijven in het openbaar.

Bij Kant is de afwezigheid van een taalthematiek al langere tijd bekend; zo wijdde Jürgen Villers een lange studie aan wat hij de *Sprachlosigkeit der Vernunft* heeft genoemd.⁷ Bij Habermas daarentegen mag zulke kritiek op het eerste gezicht nogal vergezocht lijken. Habermas omschrijft tenslotte zelf zijn theorie van het communicatieve handelen als een talige, en praktische, wending aan een transcendentiaal-normatief project dat in wezen kantiaans is. Maar het is opmerkelijk – om niet te zeggen verbazingwekkend – dat Habermas de kwestie van de taal in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* nergens thematiseert. En dat terwijl de vraag welke taal überhaupt als medium van de openbaarheid moest dienen zelfs voor zijn ideaaltypische gevallen in Duitsland en Engeland bepaald geen triviale kwestie was. In de achttiende eeuw was het Duits als taal van hoge cultuur (het hof, de literatuur en de wetenschap) namelijk nog volop in

ontwikkeling. Kenmerkend is het feit dat bijvoorbeeld de filosoof Leibniz en de Pruisische vorst Frederik de Grote vooral in het Frans schreven, en dat de in 1746 opgerichte Pruisische academie van wetenschappen een Franse naam droeg (*Académie royale des sciences et belles lettres*) en zijn zittingen in het Frans hield. Het Duits als literaire taal kreeg, ondanks zijn vroege prestigieuze formulering in de vorm van Luthers bijbelvertaling, pas gestalte in en door het werk van dichters als Goethe en Schiller. De vorming van een Duitse (of Pruisische) publieke sfeer ging dus ook gepaard met een *language shift* die grote gevolgen zou hebben.

In Habermas' latere werk komt de thematiek van taal en taalgebruik natuurlijk wel aan de orde. Hij betoogt dat Kant aan de taal geen constitutieve rol in theorie en praktijk toekent, en de taal slechts als een meer of minder transparant glas opvat waar de taalafhankelijke rede doorheen moet kijken: voor Kant is het veeleer de rede die constitutief is voor objectieve kennis en moreel handelen.⁸ In zijn theorie van het communicatieve handelen voltrekt hijzelf een talige wending in zoverre dat hij het op wederzijds begrip gerichte gebruik van taal als coördinerend, of zelfs als constitutief voor communicatief handelen opvat. Met name in recente aanvullingen op deze theorie ontwikkelt hij een 'kantiaans pragmatisme', dat de formeelpragmatische idealisering (ofwel de eisen die performatief in het communicatieve handelen worden verondersteld) presenteert als analoog aan Kants ideeën van de zuivere rede.⁹ Zoals de kantiaanse rede ideeën van bijvoorbeeld de eenheid van de wereld of de vrijheid van de menselijke wil postuleert, zo veronderstelt het communicatieve handelen performatief (dat wil zeggen door en in zijn succesvolle uitvoering) dat er een gemeenschappelijke en objectieve wereld is, dat taalgebruikers rationele en verantwoordelijke actoren zijn enzovoort.

Habermas merkt op dat deze talige wending met bijbehorende detranscendentalisering van de rede de striktheid van klassieke kantiaanse tegenstellingen als die tussen transcendentiaal en empirisch, en regulatief en constitutief verzacht, en daarmee de hele architectuur van het kantiaanse bouwwerk ondermijnt. Er zijn echter redenen te denken dat Habermas deze talige wending nog niet radicaal genoeg voltrekt. Om te beginnen veronderstelt hij een structuralistische visie die 'taal' – of beter gezegd 'talen' in meervoud – opvat als een naam voor een natuurlijke soort of categorie, die (met name in de waarheidsconditionele semantiek die hij in zijn theorie van het communicatieve handelen veronderstelt) als primaire functie het beschrijven of representeren van een wereld buiten zichzelf heeft. Ook zijn eigen pragmatische wending, die taalgebruik (of, preciezer, communicatief handelen) relatief opwaardeert ten opzichte van taalstructuur, is in dit opzicht niet radicaal genoeg.

In de tweede plaats zegt Habermas opmerkelijk weinig over het constitutieve aspect van taal. Hij behandelt taal primair als een relatief onproblematisch medium van communicatief handelen, ofwel het consensusgericht handelen dat gemodelleerd is op de beleefde en coöperatieve conversatie waar de Angelsaksische filosofen zich op hadden gericht. Weliswaar vermeldt hij herhaaldelijk het heideggeriaanse idee van het wereldontsluitende karakter van de taal als analoog aan de analytisch-filosofische notie van het performatieve karakter van taaluitingen en met een quasikantiaanse

notie van het wereldvormende of -voortbrengende vermogen van de rede,¹⁰ maar hij werkt de implicaties daarvan niet uit. In een artikel over analytische en hermeneutische filosofie (herdrukt in Habermas 1999) maakt hij duidelijk dat hij deze laatste notie vooral ontleent aan Wilhelm von Humboldts vroege talige wending aan Kants systeem; maar ook hier besteedt hij meer aandacht aan de historische dan aan de systematische aspecten van deze thematiek.

Ik geloof echter dat de constitutieve of wereldontsluitende dimensie van taal veel concreter en systematischer kan worden uitgewerkt dan Habermas doet. Taal is niet alleen maar een medium voor communicatief handelen, maar ook een vormend (zij het variabel) moment voor individuele en collectieve identiteiten en loyaliteiten. Taal kan constitutief zijn voor subjecten, samenlevingen en staten. Taal kan ook onderscheidingen, zoals tussen privé en publiek, tot stand brengen. Maar het belangrijkste punt is wellicht dat de uitdrukking 'taal' zelf allerminst een natuurlijke soortnaam of neutrale term is: ze is discursief geconstitueerd, historisch contingent en wezenlijk betwist. Taal is niet gegeven, dat zal elke filosoof beamen, en taal is ook geen transparant medium voor het communiceren van taalafhankelijke gedachten. Taal is echter nog veel sterker historisch veranderlijk dan we doorgaans vermoeden. De oude Grieken spraken helemaal niet over 'talen' als gestructureerde gehelen van regels; ze hadden het slechts over 'woorden' (*logoi*) en 'tongen' (*glóssai*) als wijzen van uitspreken. Ook kwam publiek taalgebruik in antiek Athene op iets heel anders neer dan in vroeg-modern Londen of Berlijn: taal is dus niet simpelweg een feitelijk gegeven, maar een historisch veranderlijke en betwistbare sociale praktijk. Anders gezegd: taal moet nog consequenter worden gedetranscendentaliseerd dan Habermas doet.

Deze aandacht voor de rol van taal lijkt enigszins op andere vormen van empirisch gemotiveerde kritiek op Habermas' notie van de publieke sfeer, maar moet er toch analytisch van onderscheiden worden. Zo merkt Geoff Eley op dat Habermas' discussie de opkomst van het nationalisme verwaarloost, hij benadert dit punt echter vooral vanuit de vorming van de moderne staat. En ook al zijn nationale talen en natiestaten nauw met elkaar verbonden, mij gaat het hier eerder om de nieuwe publieke rol en status van taal als wegbereider van zulke nationalismen. Anderen wijzen weer op Habermas' gebrek aan aandacht voor de rol van religieuze (als onderscheiden van literaire) debatten in de vorming van de publieke sfeer, met name in het Engeland van de zeventiende en achttiende eeuw.¹¹ Hieronder blijft discussie van religie achterwege, al heeft religie eveneens een wezenlijke invloed gehad op de vorming van nationalismen en natiestaten.

30

Slegs vir blanke?

Krisis 2007 | 2

Er is echter ook een andere manier waarop historische feiten tot een herziening van conceptuele en normatieve discussies over de publieke sfeer kunnen dwingen. Habermas' historische analyse is door geschiedwetenschappers bekritiseerd omdat ze te veel zou berusten op eenzijdige en partijdige bronnen zoals Trevelyan, Timbs en

anderen. Hier is het echter niet belangrijk of Habermas' weergave in alle details klopt; het gaat me om de verdere suggestieve mogelijkheden die het koffiehuis biedt als symbool van zowel de moderniteit als de liberale publieke sfeer. Habermas verbindt de concrete historische ontwikkeling van de openbare discussie in koffiehuizen en salons namelijk met Kants abstract-filosofische karakterisering van verlichting als het publieke gebruik van de rede. Dat maakt het des te signifikanter dat dit zinnebeeld van de Europese moderniteit een belangrijke interculturele dimensie heeft, of preciezer gezegd: zijn oorsprong vindt in de islamitische wereld.¹² Koffiehuizen waren namelijk al een eeuw eerder in het Ottomaanse rijk een rage geworden en het eerste koffiehuis in Londen werd gerund door een Ottomaans-joodse immigrant. Bovendien werd het porselein waaruit koffie en thee werden gedronken in de achttiende eeuw door de VOC uit China geïmporteerd. Zo markeert het vroegmoderne koffiehuis ook nog eens de economische en culturele verbondenheid van de verschillende delen van de wereld van die tijd.

Het belang van zo'n interculturele dimensie wordt nog duidelijker als we kijken naar Rorty's visie op filosofie als conversatie. Als bekend ziet die het voortzetten van conversaties als een belangrijker culturele taak voor de filosofie dan het vinden van laatste woorden: volgens hem is het zoeken naar ultieme rechtvaardigingen of funderingen van kennis even zinloos als het proberen de stichtelijke conversatie die filosofie moet bieden tot een einde te brengen. Dat maakt het des te opmerkelijker dat hij, in de allerlaatste zin van *Philosophy and the mirror of nature*, de taak van de filosofie in expliciet etnocentrische termen karakteriseert: 'Het moet de morele zorg van de filosofen zijn om de conversatie van het Westen voort te zetten.' Niet alleen mogen er geen pijnlijke stiltes in het filosofische koffiehuis vallen, ook biedt het blijkbaar geen plaats aan niet-westerse conversatiepartners. Dat is een opmerkelijke conclusie, niet alleen in het licht van de hedendaagse globalisering, maar ook van de niet-westerse oorsprong van dat koffiehuis. Deze oorsprong biedt dus zeker een historisch potentieel voor een verdergaande of meer omsluitende conversatie.

Ik wil natuurlijk niet suggereren dat de publieke sfeer, in de gestalte van het koffiehuis, simpelweg uit het Ottomaanse rijk is geïmporteerd. Tenslotte heeft ook dat andere roemrijke Ottomaanse importproduct, de tulp, in de loop der tijden een diepgaande gedaanteverandering tot oer-Hollands symbool ondergaan. Maar wel kun je de vraag stellen wat vroegmodern Europa met het Ottomaanse rijk gemeen had waardoor zulke nieuwe vormen van sociabiliteit zo'n hoge vlucht konden nemen. En hoe en waarom deze nieuwe publieke sferen zich vervolgens langs sterk verschillende lijnen hebben ontwikkeld. Met andere woorden: een comparatieve filosofie van het koffieleuten kan ons een andere kijk bieden op enkele centrale aspecten van de westerse moderniteit, en van de niet-westerse, in dit geval de Ottomaanse.

De verbouwing van het koffiehuis: de publieke sfeer in het Ottomaanse rijk

Habermas' notie van het communicatieve handelen als geïnformeerd door machts- en geweldsvrije, op redelijke argumenten gebaseerde en op consensus gerichte discussie

tussen gelijken is overduidelijk gemodelleerd op de beschaafde koffiehuisconversatie die hij in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* als het prototype, of zelfs het ideaaltype, van de burgerlijke publieke sfeer presenteert. Dat ideaaltype heeft zowel historisch beschrijvende als normatieve kenmerken. Habermas ziet, anders dan hegeliaanse en marxistische critici, de kantiaanse openbaarheid als meer dan een stukje bourgeoisideologie: de analyse van de verhouding tussen constitutionele normen en realiteiten in de hedendaagse massademocratie kan niet anders dan uitgaan van wat hij noemt de 'geinstitutionaliseerde fictie van de publieke opinie'.¹³ De publieke sfeer fungeert bij hem dus niet slechts als een ideaaltype in weberiaanse zin, maar ook als een regulatief ideaal in kantiaanse zin.

Voor Habermas is de laatachtende-eeuwse West-Europese openbaarheid ook een normatief ideaal van redelijk debat. Voor hem is het de ideale gesprekssituatie voor de machtsvrije uitwisseling van redelijke argumenten die hij in elk communicatief handelen veronderstelt. Dat maakt de toepassing van de notie van de publieke sfeer op een niet-westerse constellatie als die van het Ottomaanse rijk tot een interessante uitdaging. Habermas neigt tot het laten samenvallen van de descriptieve en normatieve aspecten van de burgerlijke openbaarheid, ofwel tot het vereenzelvigen van het historische ideaaltype met het normatieve ideaal van een publieke sfeer. Daardoor rijst enerzijds de vraag of feitelijke afwijkingen van dit West-Europese ideaaltype niet onvermijdelijk wijzen op een tekortschieten van andere publieke sferen ten opzichte van dit normatieve ideaal. Anderzijds rijst echter ook de vraag of afwijkende empirische en historische verschijnselen niet juist wijzen op normatieve tekortkomingen van Habermas' model. Voor we deze vraag kunnen beantwoorden moeten we eerst de feitelijke ontwikkelingen van die publieke sferen traceren. Ik beperk me daarbij tot de voornaamste Turks- en Arabischtalige culturele centra van het Ottomaanse rijk: Istanboel, Caïro en Beiroet.

De islamitische wereld kende al eerder instituties die met een beetje goede wil als publieke sfeer kunnen worden gekenmerkt.¹⁴ Zo vormde de sociale formatie, of klasse, of kaste, van de 'ulamâ (schriftgeleerden) in zekere zin een *civil society*, die op veel plaatsen onafhankelijk van, en soms ook in oppositie tegen, de wereldse heersers opereerde. Ook werden door diverse heersers openbare debatten of *moenâzarât* over theologische vragen georganiseerd. De roemruchte twistgesprekken waarin de tiende-eeuwse filosoof Aboe Bakr al-Razi openlijk de Koran afdeed als een stel oudewijvenverhalen behoren vermoedelijk ook tot dergelijke *moenâzarât*.¹⁵ In de zestiende eeuw ontstond met de opkomst van het koffiehuis echter een geheel nieuw soort publieke ruimte. Eerder werd koffie voornamelijk gedronken in Ethiopië en Jemen, maar vanaf de vijftiende eeuw begonnen sommige soefi's ook elders koffie als hulpmiddel bij hun rituele praktijken te gebruiken. Tegen het einde van de zestiende eeuw ontstonden er in de grote steden aparte ruimten waar mensen van verschillende afkomst koffie nuttigden: eerst in Caïro en de Syrische havensteden, en niet veel later ook in de Ottomaanse hoofdstad Istanboel. In Caïro bedienden deze koffiehuisen aanvankelijk vooral docenten en leerlingen van de beroemde Azhar-universiteit. Hun cliëntèle

bestond verder uit handelaren, rechters (*qadi's*) en bestuursambtenaren op zoek naar werk, of naar wat ontspanning.

Bijna onmiddellijk rezen ook bezwaren tegen koffie en koffiehuisen. Enkele schriftgeleerden deden zelfs pogingen om het gebruik van koffie op religieuze gronden te verbieden, vooral naar analogie met de consumptie van wijn. Hun redeneringen, die koffie voorstelden als bedwelmend, of als gebrand en dus verkoold, werden echter al snel weggehoond. Al gauw verschoof de aandacht naar de medische effecten van koffie: zo formuleerde de invloedrijke auteur Da'ûd al-Antaki het inzicht dat zwarte koffie een belangrijke oorzaak is van melancholie, aambeien en verlies van eetlust en seksuele aandriften, en dat met melk genuttigde koffie een sterk verhoogd risico op lepra oplevert.¹⁶ Pogingen om koffie op medische gronden te verbieden hadden echter evenmin succes. In 1633 liet de Ottomaanse sultan Murat IV op grond van de ondubbelzinniger wereldse overwegingen van brandgevaar, publieke orde en staatsveiligheid de koffiehuisen sluiten; maar zelfs dit verbod hield slechts korte tijd stand. Blijkbaar voorzagen de nieuwe plaatsen van socialiseren, als onderscheiden van het hof en de moskee, in een reële maatschappelijke en economische behoefte. Murats verbod wekt de indruk dat zijn zorg minder het gebruik van koffie op zich gold dan het bijeenkomen van mensen in koffiehuisen: hij vreesde dat die lokalen onzedelijk gedrag en vooral politieke opstandigheid in de hand konden werken.

We hebben weinig zicht op wat er precies in de koffiehuisen werd besproken, en hoe. Er is echter anekdotische informatie hoe uit deze en andere openbare ruimten de publieke sfeer ontstond van nieuwe journalistieke en literaire activiteiten. Ottomaanse en Europese reisauteurs hebben bericht over de leden van de verschillende bevolkingsgroepen en maatschappelijke lagen die in de koffiehuisen vertoefden, en over wat er daar allemaal besproken en gedaan werd. Ook werd het koffiehuis in de volksmond wel half schertsend aangeduid als *mekteb-i irfân* of 'school van kennis', wat erop duidt dat ze een alternatief oord van kennisoverdracht vormden voor de officiële *madrasas*, die vooral op het islamitisch recht (*fiqh*) geconcentreerd onderwijs verzorgden. Bronnen uit deze periode vermelden dat er werd gelezen, geschaakt of backgammon gespeeld, en dat er poëzie werd voorgedragen of gezongen, al dan niet met muzikale begeleiding; het is niet onwaarschijnlijk dat er ook openlijk over de esthetische kwaliteiten van het opgevoerde of voorgedragene werd gediscussieerd. Ook is het meer dan waarschijnlijk dat er nieuwtjes, klachten en roddels over recente benoemingen, machtswisselingen en intriges aan het hof werden uitgewisseld. Al zal dat omzichtig en minder hardop zijn gedaan: de sultans stuurden hun spionnen namelijk bij uitstek naar plaatsen waar ambitieuze of gefrustreerde, en daardoor potentieel gevaarlijke, leden en aspirant-leden van de elites vertoefden.

Het aantal koffiehuisen moet enorm geweest zijn. Vroegnegentiende-eeuwse bronnen schatten dat Istanboel er alleen al zo'n 2.500 telde. Volgens Cengiz Kırılı waren eerder deze koffiehuisen dan de gedrukte media, zoals kranten en tijdschriften, de plaats waar het grotendeels ongeletterde publiek communiceerde. Dat suggereert dat de vorming en omvorming van de Ottomaanse publieke sfeer wellicht kwalitatief

verschilt van die in West-Europa: er lijken hier wezenlijk andere verhoudingen tussen schriftelijke en mondelinge praktijken, andere noties van communicatie en redelijk debat, en andere vormen van individualiteit in het geding.¹⁷

Het is vermoedelijk vooral via politieke roddels en literaire voordrachten dat deze vroegmoderne publieke ruimte met de Ottomaanse hervormingspolitiek van de zogeheten *Tanzimat* (1839-1876) verbonden kan worden. Je kunt deze periode omschrijven als de Ottomaanse kennismaking met de verlichting; hier bekijk ik echter vooral hoe ze de vorming van een moderne publieke sfeer met zich meebracht. In de vroege negentiende eeuw leidde de Ottomaanse behoefte aan hervormingen tot een enthousiaste ontvangst van Europese, aanvankelijk vooral Franse, modellen: met name in het onderwijs en via de vertaling van moderne Franse teksten over wetenschap, filosofie, literatuur en politiek. Twee pioniers bij de vertaling van deze nieuwe begrippenkaders naar respectievelijk het Arabisch en het Ottomaans-Turks waren respectievelijk Rifa'at al-Tahtawi (1801-1873) en Ibrahim Sjinasi (1826-1871).¹⁸ Beiden werden als student naar Parijs gestuurd. De eerste schreef uitvoerig over de Franse Revolutie van 1789. Het verblijf van de laatste viel kort na de revolutie van 1848. Beiden hielden zich eerder bezig met taalkundig en literair werk dan met politiek in de strikte zin van het woord. In 1841 werd Tahtawi hoofd van het officiële Egyptische vertaalbureau; later speelde hij een leidende rol bij de staatsuitgeverij, die ook de uitgave van Arabische klassieke literaire teksten, zoals 1001 nacht en Ibn Khaldoes *Muqaddima* zou verzorgen: een corpus van 'klassieke Arabische literatuur', in nieuwe gedrukte uitgaven met een aan westerse talen ontleende interpunctie. Sjinasi was betrokken bij de eerste niet-staatsgebonden kranten die in Istanboel werden uitgegeven. Hij was ook de peetvader van de zogeheten Jonge Ottomanen (*Yeni Osmanlar*), een groep liberaal *angehauchte* hervormers die in de jaren zestig van de negentiende eeuw actief waren. Het was vooral deze groep die de Franse en liberale verlichtingsidealen van vrijheid, constitutiona- lisme en patriottisme een bredere bekendheid heeft gegeven in het Ottomaanse rijk.

De belangrijkste van deze hervormers was ongetwijfeld Sjinasi's leerling en protégé Namık Kemal (1840-1888). Hij was journalist en dichter, en behandelde als een van de eersten thema's als patriottisme en nationale heroïek in zijn gedichten. Hij vertaalde Franse verlichtingsauteurs als Montesquieu en Volney. Na de Frans-Pruisische oorlog van 1870 verving Pruisen echter Frankrijk als model van westerse beschaving. Een andere Jonge Ottomaan, Moestafa Fazıl Pasja, was de broer van de Egyptische *khedive* (of onderkoning) Isma'il en een kleinzoon van de eerste onafhankelijke Egyptische heerser Mohammed Ali. Het feit dat een zo 'Egyptische' persoonlijkheid zulke nauwe banden onderhield met een auteur die als een voorloper van het Turkse nationalisme wordt gezien is veelzeggend: 'nationale' verschillen waren nog onbelangrijk in de gemeenschappelijke Ottomaanse publieke sfeer die zich in deze tijd vormde.

Vanaf 1865 was de censuur van de pers echter steeds sterker geworden; onder sultan Abdülhamid II (1876-1908) werd zelfs een verbod uitgevaardigd op discussies van politieke thema's, met name liberalisme, nationalisme en constitutionalisme. Dat bemoeilijkte weliswaar de verspreiding van zulke nieuwe politieke noties en doctri-

nes, maar het kon ze niet meer tegenhouden. In 1867 schreef Moestafa Fazil aan de sultan een brief in het Frans die een constitutionele monarchie bepleitte. Deze werd door andere Jonge Ottomanen in het Turks vertaald en clandestien gedrukt en in de hoofdstad verspreid. Prompt werden de leiders van de groep verbannen; één van hen, Ali Suavi, werd er specifiek van beschuldigd antichristelijke praatjes in koffiehuisen te verspreiden. Na 1870 hielden de Jonge Ottomanen als groep op te bestaan, maar de nieuwe ideeën en idealen bleven circuleren. De sterk toegenomen censuur en repressie onder sultan Abdülhamid II dwong velen de wijk te nemen naar het buitenland; een belangrijk deel van de laat-Ottomaanse publieke sfeer ontwikkelde zich verder in steden als Parijs, Londen en Caïro. Oppositionele tijdschriften als *Hürriyet* (Vrijheid) werden nu gewoon per post vanuit Parijs en andere metropolen naar het Ottomaanse rijk gestuurd. Maar het was in deze periode, en ten dele vanuit deze oorden dat zich een belangrijke verschuiving voordeed: in de late negentiende eeuw werden er diverse nationalistische bewegingen gevormd onder verschillende islamitische groepen in het Ottomaanse rijk; onder christenen was deze beweging al eerder ontstaan, in het licht van de succesvolle revolutie van de jaren twintig.

Openbaarheid: verlichting of romantiek?

Een empirische vraag is nu natuurlijk in hoeverre de Ottomaanse koffiehuisen op een vergelijkbare manier als hun equivalenten in Engeland, Duitsland en Frankrijk de voorbereiders of wegbereiders waren van een publieke sfeer van niet-specialistische, niet-professionele rationele discussie over culturele en politieke aangelegenheden tussen gelijken. Op deze vraag heb ik helaas geen antwoord. Niet alleen de historische vraag is wijd open, ook filosofische vragen aangaande de conceptuele en normatieve implicaties van de manier waarop de publieke sfeer in het Ottomaanse rijk zich heeft ontwikkeld zijn nog onbeantwoord. Hier kan ik slechts een eerste schets van dit probleemgebied geven.

De vraag rijst vooral of de kwalitatieve verschillen tussen de Ottomaanse en de West-Europese publieke sfeer gezocht moeten worden in een sterkere repressie door Ottomaanse wereldse en/of religieuze gezagsdragers, in het ontbreken van een mondig middenklasse, of ergens anders. Het lijkt duidelijk dat zich in de islamitische wereld geen sterke of duurzame liberale en seculiere publieke sfeer heeft gevormd: vandaag de dag staan liberale idealen ronduit zwak ten opzichte van anti-imperialistische en islamitische massapolitiek. Dat is echter niet simpelweg te wijten aan enige onveranderlijke invloed van de islam als religie. Integendeel, het lijkt in het Ottomaanse rijk haast of eerst de nieuwe noties van publiek en politiek moesten worden gevormd voor de vraag naar de rol van religie daarin überhaupt gesteld kon worden. De publieke sfeer lijkt, zowel in Europa als in het Ottomaanse rijk, aanvankelijk juist gedreven of zelfs vrijwel gedefinieerd door verzet tegen religieuze gezagsdragers. Waarschijnlijker is dat je bronnen van hedendaagse intolerantie in de culturele, politieke en sociale ontwikkelingen van de twintigste eeuw moet zoeken; maar die vraag valt buiten het bestek van dit betoog.

Ook de strenge Ottomaanse censuur biedt geen verklaring voor de verschillen: in West-en Midden-Europa bestond evengoed een – bij tijd en wijle knap repressieve – censuur, maar waarom lijkt die dan in het Franse geval minder succesvol? Het legendarische voorbeeld is hier natuurlijk de encyclopedie van Diderot, die via allerlei kunstgrepen aan de censuur wist te ontglippen. Zijn er vergelijkbare gevallen in het Ottomaanse rijk? En zo niet, waarom niet? In de late negentiende eeuw verschenen verscheidene encyclopedieën, zoals de Arabische van Butrus Bustani (1819-1883) en de Turkse van Sami Sjemseddin Fraszjəri (1850-1904); maar die zijn beduidend minder gewaagd en radicaal dan hun Franse voorbeeld.¹⁹ Ook waren ze veel sterker dan Diderot afhankelijk van de financiële ondersteuning van de heersers.

Is dan de afwijkende *Werdegang* van de Ottomaanse publieke sfeer te wijten aan het ontbreken van een sterke en omvangrijke bourgeoisie die tegelijkertijd als voedingsbodempoderm en als patroon voor de nieuwe openbaarheid kon fungeren? Zo'n vraagstelling is zeker zinvol; maar misschien moet je de vraag ook eens omkeren, en bekijken of de feitelijke ontwikkeling van de Ottomaanse publieke sfeer misschien op tekortkomingen in Habermas' theorie duidt. Ik doel daarmee niet op het gemakzuchtige verwijt dat die, zoals zoveel andere, eurocentrisch zou zijn: je moet bij theorievorming tenslotte ergens beginnen. Belangrijker is het feit dat in het Ottomaanse geval de kwestie van taal veel problematischer is dan Habermas doet voorkomen. Vanzelfsprekend vereist een effectieve publieke sfeer een min of meer gemeenschappelijke taal als medium voor discussie en debat, maar dat is een minder triviaal punt dan het lijkt. Talen zijn niet alleen maar media voor communicatie, maar kunnen zelf ook tot symbolen van identificatie en tot objecten van verering worden.

Welke taal, of welke talen, werden gebruikt in de laat-Ottomaanse koffiehuisen? In steden als Caïro en in Libanon zal dat vooral het lokale Arabische dialect zijn geweest; maar in Istanboel lag dat waarschijnlijk ingewikkelder, gezien de sterk gemengde bevolking van de stad. Vermoedelijk waren Turks en Grieks de voornaamste 'publieke' talen. De koffiehuisen waren bij uitstek een plaats waar Ottomanen met verschillende talige en religieuze achtergronden elkaar konden ontmoeten. De belangrijkste vernieuwing is dat de koffiehuiscultuur tot een radicale herwaardering van gesproken en geschreven talen lijkt te hebben geleid. Grote delen van de traditionele Ottomaanse elites beheersten zowel Arabisch als Ottomaans Turks. Arabisch was de taal van de traditionele wetenschappen en de rechtspraak. Ottomaans Turks was de taal van het hof en de geschreven bureaucratie, en Perzisch was lange tijd het meest prestigieuze medium voor poëzie. 'Het' Turks bestond in de vroege negentiende eeuw helemaal niet. Er bestond ook niet zoiets als 'de' grammatica van 'het' Ottomaans Turks. Dit was Turks met een forse, maar variabele, dosis Arabische en Perzische leenwoorden en -constructies. Dat gold natuurlijk nog veel sterker voor de Turkse dialecten die in de steden en op het platteland werden gesproken (en in mindere mate geschreven); deze dialecten hadden weinig prestige en geen grammaticale standaard.

De centrale wijziging van de negentiende eeuw is dat er nieuwe vormen van publiek taalgebruik ontstonden. Dat was in eerste instantie een taalkundige of literair-

re kwestie, maar ze heeft verregaande sociale en zelfs politieke gevolgen gehad. Hiermee wordt gelijk de centrale zwakte in Habermas' analyse zichtbaar: ook Habermas noemt de vorming van een nieuwe literaire sfeer als voorloper van de politieke openbaarheid, maar hij miskent als gezegd de cruciale veranderende rol van taal in dit proces. Een cruciale of zelfs constitutieve factor voor zowel een verlichte publieke sfeer als een romantische nationale gemeenschap is niet zozeer een *gemeenschappelijke* taal maar wel een eigen *publieke* taal. Het Ottomaanse geval maakt het belang van zulke taalkwesties extra duidelijk: je krijgt beter zicht op deze ontwikkelingen door je stelselmatig te onttrekken aan de nationale en taalkundige grenzen die veel van de bestaande studies veronderstellen. Maar al te vaak wordt uit het oog verloren dat de Ottomaanse liberale hervormingsperiode of *Tanzimat* vrijwel samenviel met die van de *nahda*, de Arabische literair-culturele renaissance, en dat beide elkaar wederzijds gestimuleerd hebben.²⁰ Het loont de moeite om de ontwikkelingen die achteraf dikwijls als onderdeel van de Turkse en Arabische geschiedenis zijn voorgesteld te onderzoeken in hun onderlinge samenhang en wisselwerking.²¹

Als georganiseerde beweging hadden de Jonge Ottomanen slechts een kort leven. Begin jaren zeventig waren de meeste leden ervan alweer terug in Istanboel. Ze hadden echter een klimaat van publieke opinie gecreëerd waarin vrijelijk, en ondanks de toenemende censuur, over zulke nieuwe noties als vrijheid (*hürriyet*) en het vaderland (*vatan*) werd gedebatteerd. Met name Namık Kemal probeerde een synthese tot stand te brengen tussen verlichtingsideeën en islamitische principes; hij deed dat in een nieuw, eenvoudig en zelfs 'journalistiek' Turks dat ook voor minder hoog opgeleide lezers begrijpelijk was. Kenmerkend voor deze groep is dat ze niet alleen nieuwe ideeën introduceerde. Ze introduceerde ook nieuwe literaire genres, zoals het feuilleton, het opinieartikel, het korte verhaal en het toneelstuk; en ze schreven voor een nieuw en geleidelijk aan groter wordend publiek dat niet langer bestond uit religieuze specialisten maar uit legerofficieren, ingenieurs, artsen en handelaren, die hun opleidingen aan de nieuwe scholen hadden gevolgd. Als mijn argument klopt, moet je de belangrijkste veranderingen niet zoeken in nieuwe instituties zoals scholen en gedrukte media, die slechts langzamerhand grotere delen van de bevolking gingen bereiken; ze voltrokken zich al veel eerder, in de algemeen toegankelijke publieke ruimten van de koffiehuisen.²²

Het nieuwe publiek werd niet alleen tot stand gebracht door institutionele hervormingen; het werd ook performatief gevormd door de geschriften van met name de Jonge Ottomanen. Deze beïnvloedden niet alleen de openbare mening, ze introduceerden ook het begrip 'publieke opinie' (*efkâr-i umumiye*) zelf. Dat woord lijkt een duidelijke stellingname ten aanzien van de voormoderne intellectuele orde. *Umumiye* is een adjectief dat dezelfde Arabische stam heeft als *âmma* ('massa' of 'meute'), de term die traditioneel duidt op het deel van de bevolking dat juist niet geacht werd gebruik te maken van de rede, laat staan in het openbaar. Onder voormoderne islamitische denkers werd een strikt onderscheid gemaakt tussen de geletterde elite (*khâssa*) en de ongeschoolde massa (*âmma*); de laatste mocht volgens de meeste van hen beslist niet met filosofische ideeën in aanraking komen. Zo ontzegt Ibn Roesjd (Averroes) in zijn

beroemde *Fasl al-maqál* ('de definitieve verhandeling') de massa's uitdrukkelijk het recht om filosofie en andere wetenschappen te bestuderen.²³ Naar verluidt was ook het voorname bezwaar van de Ottomaanse *ulamá* tegen het in het Turks vertalen en drukken van religieuze kennis dat die daardoor toegankelijk zou worden voor een te groot publiek.²⁴ Deze tegenstelling tussen massa en elite, ofwel tussen degenen voor wie respectievelijk blinde gehoorzaamheid en het gebruik van een filosofische rede past, vertoont enige overeenkomst met zowel het kantiaanse als het hedendaagse onderscheid tussen *privé* en publiek; maar het valt er duidelijk niet mee samen.

Kortom, als er één groep of instantie in het rijk verantwoordelijk kan worden gehouden voor de verwerkelijking van zowel het ding als het woord dat we in het Nederlands met 'openbaarheid' aanduiden, dan waren het wel de Jonge Ottomanen. Een opvallend kenmerk van deze nieuwe publieke sfeer is dat ze sterk meertalig was. In de jaren twintig verschenen de eerste staatscouranten in Caïro en Istanboel; opmerkelijk genoeg werden deze vanaf het begin in zowel het Arabisch als het Turks gepubliceerd. Ook de eerste *privékranen* waren doorgaans tweetalig. Bovendien werden niet alleen dezelfde teksten uit het Frans en Italiaans vrijwel tegelijkertijd in het Arabisch en het Turks uitgegeven, ook werd nieuw werk over en weer vertaald. Zo verscheen al in 1839 een Turkse vertaling van Tahtawi's reisverslag; deze vertaling lijkt veel gelezen te zijn.²⁵

Ook ondergingen deze en andere talen in de negentiende eeuw diepgaande structurele wijzigingen, omdat ze tot medium werden van instructie op nieuwe scholen waar nieuwe vakken werden onderwezen, en van nieuwe gedrukte boeken en tijdschriften waarin nieuwe literaire genres werden beoefend, en algemener van nieuwe publieke ruimten waarin nieuwe politieke ideeën werden besproken. Het opmerkelijke feit is echter dat het Turks en Arabisch zich geruime tijd min of meer parallel aan elkaar tot zulke nieuwe publieke media ontwikkelden; je kunt dus spreken van een zekere convergentie van beide talen. Het duidelijkst blijkt dat uit het feit dat ze dezelfde, doorgaans tot Arabische vormen teruggaande neologismen introduceerden voor nieuwe wetenschappelijke, sociale en politieke noties. Zo werd het Arabische woord *madanijya* ingevoerd (naast, aanvankelijk, *tamaddun*, dat later de betekenis van 'verstedelijking' zou krijgen) als vertaling van het Franse verlichtingsbegrip *civilisation*, dat zelf pas halverwege de achttiende eeuw voor het eerst in deze betekenis geattesteerd is;²⁶ *ijtima'* voor 'samenleving', *milliya/milliyet* voor 'nationaliteit', *watan/vatan* voor 'vaderland', *majlís* voor 'parlement' enzovoort. Of de convergenties tussen moderniserend Turks en Arabisch meer te danken waren aan persoonlijke contacten zoals tussen Namik Kemal en Moestafa Fazil Pasja dan aan geschreven en gedrukte media, of zelfs aan scholen en andere instituties, is moeilijk te zeggen. Namik Kemal lijkt zich niet alleen gericht te hebben op de vorming van een specifiek Turks publiek; blijkbaar hielp hij ook algemener het nieuwe politieke en culturele vocabulaire van Arabische neologismen te verbreiden. Volgens Serif Mardin was hij zelfs de eerste die het woord *hurriyya* in de zin van 'politieke vrijheid' gebruikte.²⁷ Kemal was echter niet zozeer de eerste die deze en andere woorden gebruikte (zo is *hurriyya* in een moderne politieke

zin al geattesteerd in Tahtawi's *Takhlîs al-ibrâz*), wel gaf hij aan zulke termen een veel grotere circulatie via zijn poëzie en via zijn opinieartikelen in de krant. De term *hurriyya/hürriyet* verving al spoedig het quasi-Perzische neologisme *serbestiyya/serbestî*, dat aanvankelijk in officiële Ottomaanse teksten werd gebruikt.²⁸ Maar de vraag wie als eerste of als invloedrijkste auteur zulke woorden gebruikte is minder relevant dan het feit dat ditzelfde vocabulaire werd doorgevoerd in zowel het Arabisch als het Turks, en wat later ook in andere talen van moslims in het Ottomaanse rijk.²⁹

Het is slechts schijnbaar paradoxaal dat Namık Kemal een inspiratiebron is geweest voor zowel liberale hervormers als Turkse nationalisten, en voor zowel seculiere democraten als pan-islamisten. Al deze stromingen waren nieuw, en veronderstelden het nieuwe politiek vocabulaire dat door Kemal en zijn verwanten werd gevormd. Het feit dat deze neologismen zo aansloegen in media en onderwijs ondervangt ook in zekere zin het vaak gehoorde bezwaar dat de Tanzimathervormers en de Jonge Ottomanen slechts een numeriek verwaarloosbaar kleine elite vormden, die geen invloed zou hebben gehad op de, doorgaans als streng religieus conservatief voorgestelde, massa's. Klein waren de elite van hervormers en hun publiek aanvankelijk zeker, maar hun omvang groeide gestaag, en bovendien richtten ze zich op een publiek dat eerder gevormd was in de koffiehuisen dan in de scholen. Pas tegen het einde van de negentiende eeuw kwamen er meer nieuwe scholen, waar steeds meer Ottomaanse onderdanen leerden lezen en schrijven; daar werd dus een steeds groter publiek (of moet ik zeggen 'volk'?) opgeleid dat in toenemende mate ontvankelijk was voor de nieuwe ideeën. Bovendien hadden de hervormers van taal en literatuur een vormende invloed op latere ontwikkelingen. Wat op scholen werd onderwezen werd in belangrijke mate voorbereid door dichters en journalisten en via de koffiehuisen mondeling verbreed: dat gold niet alleen voor doctrines of ideologieën zoals nationalisme, constitutionalisme of pan-islam, maar ook voor de begrippen waarin zulke doctrines werden uitgedrukt. Van massapolitiek was in deze tijd nog geen sprake. Ook partij-organisatie en politieke propaganda wonnen pas in de loop van de twintigste eeuw aan belang.

Vandaar ook de schijnbaar tegenstrijdige receptie van Kemals ideeën. Diens introductie of popularisering van het woord *hürriyet* voor 'vrijheid' moet niet tot de conclusie leiden dat hij een gemankeerde liberaal was: deze notie is namelijk nog even ambigu als verwante begrippen zoals *millet* en *ümmet*, die op zowel een politieke als religieuze als culturele vorm van 'gemeenschap' kunnen duiden. Anders gezegd: het strikte en voor ons vanzelfsprekende onderscheid tussen religie, politiek en cultuur ligt hier nog niet eenduidig vast. Dit alles suggereert dat de openbaarheid van de Jonge Ottomanen nog ambivalenties vertoonde over waar haar grenzen lagen: moest de toekomstige samenleving een pan-Ottomaans en seculier (met name christelijke Ottomaanse onderdanen), een pan-islamitisch, een liberaal, een kosmopolitisch of een Turks-nationalistisch karakter krijgen? Kemal geeft hier geen eenduidig antwoord op, maar het is twijfelachtig of hij de vraag überhaupt zou kunnen stellen. Deze ambivalentie verklaart veel van wat door sommigen als tekortkomingen in Kemals werk wordt afge-

schilderd. Het is echter even misleidend om Kemals vertaling en rechtvaardiging van liberale noties in islamitische termen te duiden als nostalgie naar een Ottomaans-islamitisch verleden of als een tactische manoeuvre om de conservatieve *oelamaa* gerust te stellen, zoals secularistische auteurs als Mardin en Berkes doen. Kemals ambivalentie weerspiegelt de snelle en radicale veranderingen in staat, samenleving, individuen en ook überhaupt het onderscheid tussen publiek en privé in deze periode.

Taal, openbaarheid, nationalisme

Het is bekend dat zich in de late negentiende eeuw in het Ottomaanse rijk en elders allerlei nieuwe nationalismen vormden die zouden leiden tot de diverse latere natiestaten. Een wijdverbreid thema van deze periode is dat van stagnatie en wedergeboorte. Turks-Ottomaanse hervormers weten de politieke, culturele en intellectuele stagnatie van hun tijd vooral aan het bestaan van een erfelijke – en daardoor inherent conservatieve – kaste van religieuze gezagsdragers en aan de invloed van de soefi-orden of *tariqa's*. Onder Arabische modernisten (zowel christelijke en andere seculiere nationalistische intellectuelen zoals Farah Antoun als islamitische modernisten zoals Mohammed Abduh) vestigde zich daarentegen de gemeenplaats dat het juist de Ottomaanse heerschappij was geweest die de islamitisch-Arabische wereld tot een eeuwenlange stagnatie had doen vervallen. Dat dit eerder als een nationalistisch dan als een puur religieus sentiment moet worden opgevat, blijkt uit het feit dat zulke beeldspraak van een nationaal ontwaken na een eeuwenlange sluimer onder buitenlandse tirannie ook voorkomt bij nationalistische bewegingen zoals die van de Grieken en van de Italiaanse *Risorgimento*.

Er is veel geschreven over de politieke ontwikkeling van deze nationalismen. Minder bekend is dat deze nationale bewegingen deels mogelijk werden gemaakt door, en deels leidden tot de ontwikkeling van nieuwe, moderne publieke en zelfs nationale talen die konden dienen als medium van onderwijs, pers, literatuur en administratie. De pioniers van de Ottomaanse openbaarheid waren beslist geen nationalisten; maar hun verandering van taal en taalgebruik maakte wel de opkomst van nieuwe nationalismen mogelijk.³⁰

Het is geen groot nieuws dat de nieuwe nationale bewegingen vaak nog geen beroep konden doen op enige door een heel volk gedeelde taal of cultuur: een nationale taal als medium van nieuwe vormen van communicatie en als bron en symbool van nationale identiteit moest vaak nog gevormd worden. Belangrijker is dat die nationale bewegingen mogelijk werden door nieuwe vormen van publiek taalgebruik. Het geschreven Arabisch was traditioneel het voorrecht van een kleine elite, en het Ottomaans werd opzettelijk ontoegankelijk gehouden voor de massa; gesproken varianten van beide talen hadden een gering prestige. De vorming van Turks nationalisme uit deze Ottomaanse achtergrond heeft een radicale herwaardering van het Turks met zich meegebracht. Zoals de Britse oriëntalist Gibb ooit schreef: 'Sjinasi vormde de Turkstalige literatuur om van een speeltje van de elites tot een instrument voor de morele en intel-

lectuele ontwikkeling van de bevolking als geheel'.³¹ Vrijwel tegelijkertijd veranderden vocabulaire, structuur en status van het Arabisch radicaal tijdens de *nahda*.

Darmee levert nationalisme in het Ottomaanse rijk problemen op voor zowel romantische voorstellingen van gedeelde cultuur als functionalistische verklaringen die een gemeenschappelijke taal tot een voorwaarde van een efficiënt functionerende industriële samenleving maken.³² Niet alleen gaat het bestaan van nationale minderheden en afscheidingsbewegingen lijnrecht in tegen dit op industriële efficiëntie gebaseerde idee, ook vormden zulke bewegingen zich in het Ottomaanse rijk al lang voor de ontwikkeling van iets wat op een functionerende kapitalistisch-industriële samenleving leek. Nationalistische bewegingen zijn geen pogingen om een gemeenschappelijke cultuur te beschermen met een staatsapparaat, maar omgekeerd juist pogingen om een staat te mobiliseren om een gedeeld normatief ideaal van hoge, en met name literaire, beschaving überhaupt tot stand te brengen.

Ook Benedict Andersons beroemde stelling dat de kapitalistische productie van gedrukte boeken en dag- en weekbladen (het zogenaamde *print capitalism*) een belangrijke wegbereider van het nationalisme is geweest, gaat voor het Ottomaanse rijk niet of nauwelijks op.³³ Kapitalistische productieverhoudingen hadden zich nog maar nauwelijks ontwikkeld, en de gedrukte pers had een minieme oplage. Minstens zo belangrijk is de wijze waarop zulke nieuwe technologische media functioneerden in plaatselijke communicatieve praktijken; en het is wellicht hier dat de Ottomaanse koffiehuisen een rol hebben gespeeld die voorafging aan, en mogelijk belangrijker was dan, die van de nieuwe scholen en regeringsinstituten.

De pioniers van deze nieuwe nationalismen waren ongetwijfeld de Grieken, die al in de achttiende eeuw een verlichtingsnationalisme begonnen te propageren dat niet langer naar de orthodoxe kerk keek als de beste, laat staan enige, bron van onderwijs, culturele identiteit en maatschappelijk gezag. Maar hoe fascinerend hun rol voor de Europese en Ottomaanse cultuurgeschiedenis ook is, hier concentreer ik me op de ontwikkelingen onder – en tussen – Arabieren en Turken.

Als gezegd ontwikkelden Turken en Arabisch zich niet alleen parallel, maar ze bogen zich in de negentiende eeuw juist ook naar elkaar toe. Door hun nieuwe status als medium van nationale culturele traditie of erfgoed vervreemdden ze zich later weer van elkaar. Maar deze beweging was vooral verbonden met de bloedige vorming van nieuwe nationale staten. Pas ruim na de eeuwwisseling ontstond in de nieuwe republiek Turkije een effectieve tegenbeweging die de – soms net ingeburgerde – Arabische neologismen weer door Turkse, of Turken aandoende, constructies verving; zo werden de termen *tamaddun* en *madaniyya/medeniyet* ('beschaving') vervangen door *uygarlık*, *ijtimâ'* ('samenleving') door *toplum*, *efkâr-i umumiye* ('publieke opinie') door *kamuoyu*, *dustûr* ('grondwet') door *anayasa* enzovoort. In elk geval kunnen we voorlopig concluderen dat de oorsprong van de Arabische, Turkse en andere politieke nationalismen in het late Ottomaanse rijk ligt in de culturele nationalismen die langzamerhand, met het uitkristalliseren van in toenemende mate gescheiden en zelfs antagonistische publieke sferen en publieke talen, ontstonden.³⁴

Conclusie: analytische, continentale en intercontinentale filosofie

Het ontstaan van de Ottomaanse publieke sfeer plaatst Habermas' analyse voor belangwekkende taal filosofische, normatieve en vergelijkende vragen. Algemeener kan een systematischer aandacht voor niet-westerse ontwikkelingen diepliggende aannamen in zowel analytische als continentale filosofische tradities blootleggen. In de eerste plaats blijkt uit het Ottomaanse geval dat taal niet alleen een belangrijker constitutieve rol voor de publieke sfeer speelt dan Habermas onderkent; ook is die rol dikwijls conflictueuzer dan Habermas' notie van op consensus gericht communicatief handelen toelaat. Een systematischer aandacht voor taal maakt ook een spanning zichtbaar die inherent aan de verlichtingsnotie van het publieke gebruik van de rede lijkt. Algemeener bestaat er een grotere spanning in en verbondenheid tussen het verlichtingsideaal van universalisme enerzijds en het romantische idee van een nationale taal anderzijds dan vaak wordt onderkend. Als verlichting niet het publieke gebruik van de rede maar het publieke gebruik van taal behelst, rijst al snel de vraag welke taal er precies gebruikt moet, of zelfs mag, worden. Deze spanning wordt zichtbaar in onder meer Herders taalopvattingen en Rousseaus notie van volkssoevereiniteit. Taal en nationalisme waren belangrijker fenomenen tijdens, en zijn een groter probleem voor de verlichting dan doorgaans wordt onderkend. Een pioniersrol valt hier ongetwijfeld toe aan het Griekse nationalisme, dat in de achttiende eeuw is ontstaan in zowel centraal Europa als het Ottomaanse rijk, en voor beide regionen een bron van inspiratie zou gaan vormen.

In de tweede plaats roept het bovenstaande normatieve vragen op over de verhouding van de publieke sfeer tot de moderne natiestaat en al dan niet seculiere vormen van nationalisme. De opkomst van de burgerlijke publieke sfeer in de negentiende eeuw ging in Europa gepaard met nieuwe openbare rollen voor de moderne talen, en bereidde zo de weg voor de nationalistische bewegingen die later een hoofdrol zouden gaan spelen.³⁵ In het negentiende-eeuwse Ottomaanse rijk valt een soortgelijk patroon te zien, maar de ontwikkeling van nieuwe nationale en religieuze identiteiten verliep op een heel andere manier dan in West-Europa. Met name de afwijkende rol die religie in de Ottomaanse constellatie speelde (vooral door de afwezigheid van een kerk die onafhankelijk was van, en kon rivaliseren met, de macht van de staat) kan leiden tot vragen aangaande de impliciete secularistische aannamen die Habermas' en andermans analyses van de publieke sfeer lijken te maken.

En *last but not least* geeft het bovenstaande misschien aanleiding om de welbekende cultuur- en ideeënhistorische tegenstelling tussen verlichting en romantiek (of wat Isaiah Berlin de 'contraverlichting' noemt)³⁶ wat minder zwaar aan te zetten, en in plaats daarvan beide te beschouwen als momenten of aspecten van een meer continue ontwikkeling van moderne natiestaten, imperia en machtstechnieken.

Noten

- 1 In: Michel Foucault (1994) *Dits et écrits* deel II. Parijs, Gallimard, p. 631.
- 2 H.P. Grice (1989) *Logic and conversation*. In: *Studies in the way of words*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press. De canonieke tekst over beleefdheid is P. Brown & S.C. Levinson (1987) *Politeness. Some universals of language usage*. Cambridge, Cambridge University Press. Ik heb Grice' theorie vanuit een inter-cultureel perspectief bekeken in M. Leezenberg (2006) *Gricean and Confucian pragmatics. A contrastive analysis*. *Journal of Foreign Languages* 166 (november), pp. 2-21.
- 3 Voor een op Europa, en met name Engeland, gerichte cultuurgeschiedenis van het koffiehuis zie Markman Ellis (2004) *The coffee-house. A cultural history*. Londen, Weidenfeld & Nicholson, h. 12); vgl. L. Klein (1996) *Coffeehouse civility 1660-1714*. *Huntington Library Quarterly* 59, pp. 30-51.
- 4 J. Habermas (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt, Luchterhand. Zie ook: Habermas' *Further reflections on the public sphere*. In: C. Calhoun (red.) (1992) *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA), MIT Press.
- 5 Markman Ellis (2004) h. 14.
- 6 Richard Rorty (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, Princeton University Press, m.n. h. 6.
- 7 J. Villers (1997) *Kant und das Problem der Sprache*. Konstanz, Verlag am Hockgraben.
- 8 J. Habermas (2001) p. 49.
- 9 Zie J. Habermas (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, m.n. pp. 369-452; voor verdere uitwerking van deze talige en pragmatische wending, zie vooral: J. Habermas (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp en J. Habermas (2001) *Kommunikatives Handeln und detranzendentalisierte Vernunft*. Stuttgart, Reclam.
- 10 Bijvoorbeeld J. Habermas (1999) en J. Habermas (2001) p. 52.
- 11 Voor nationalisme, zie: Eley, *Nations, publics, and political cultures*; voor religie, zie: Zaret, *Religion, science, and printing in the public spheres in seventeenth-century England*, beide in Calhoun (red.) (1992).
- 12 Voor een overzicht van het gebruik en de waardering van koffie in het vroegmoderne Ottomaanse rijk zie Ralph Hattox (1985) *Coffee and coffee houses. Origins of a social beverage in the medieval Near East*. Washington, University of Washington Press.
- 13 J. Habermas (1962) p. 279.
- 14 Voor een verzameling artikelen over voormoderne publieke sferen in de islamitische wereld, vgl. M. Hoexter e.a. (red.) (2002) *The public sphere in Muslim societies*. New York, SUNY Press; de bijdragen daaraan zijn echter weinig kritisch ten opzichte van het weberiaanse en habermasiaanse begrippenapparaat dat ze hanteren. Kritischer, maar weer sterker op hedendaagse ontwikkelingen gericht, zijn de stukken in: A. Salvatore & D. Eickelman (red.) (2004) *Public Islam and the common good*. Leiden, Brill.
- 15 Voor meer over Razi en andere middeleeuwse vrijdenkers zie: S. Stroumsa (1999) *Freethinkers of medieval Islam*. Leiden, Brill. En: D. Urvoy (1996) *Les penseurs libres dans l'islam classique*. Parijs, Albin Michel.
- 16 R. Hattox (1988) p. 67.
- 17 Cengiz Kırılı (2004) *Coffeehouses. Public opinion in the nineteenth-century Ottoman Empire*. In Salvatore & Eickelman (red.) (2004). Helaas had ik geen toegang tot Kırılıs proefschrift, dat deze thematiek uitvoeriger behandelt:

- Cengiz Kırılı (1998) *The struggle over space. Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845*. New York, SUNY Binghamton.
- 18 Voor Tahtawi, zie: Hourani *Arabic thought*. h. IV, en de recente vertaling, *An imam in Paris* (Saqi Books 2004), van zijn Franse reisverslag, de *Takhlîs al-ibrîz ila talkhîs Barîz*; voor Sjinasi, zie Mardin *Genesis*. h. VIII.
- 19 Significant is overigens het feit dat Frashëri tegelijkertijd in 1879 in Istanbul een ‘Vereniging voor het drukken van Albanese geschriften’ oprichtte, waaraan zowel islamitische als katholieke en orthodoxe Albanezen deelnamen, en een van de leidende figuren was van de Rilindja *Kombëtare*, de Albanese nationale renaissance. In 1899 publiceerde hij een manifesto over heden, verleden en toekomst van Albanië.
- 20 Daarbij moet overigens wel in de gaten worden gehouden dat de term *nahda*, ‘renaissance’, zelf deel is gaan uitmaken van een Arabisch-nationalistisch discours. Het is te simpel om manifestaties van dit discours af te doen als ‘oriëntaals oriëntalisme’, zoals Mohammad Ali Khalidi (2006) doet in zijn overigens behartenswaardige: *Orientalisms in the interpretation of Islamic philosophy. Radical Philosophy* 135, maar verdere discussie van dit punt zou hier te ver voeren.
- 21 Voor de literaire dimensie van de *nahda*, zie P. Cachia (1990) *An overview of modern Arabic literature*. Edinburg, Edinburgh University Press; voor de politieke dimensie, zie Hourani *Arabic thought in the liberal age*; voor de taalkundige, zie met name J. Stetkevych (1970) *The modern Arabic literary language. Lexical and stylistic developments*. Chicago, University of Chicago Press. Voor het Turks zie o.m. Serif Mardin (1962) *The genesis of young Ottoman thought*. Princeton, Princeton University Press, U. Heyd (1954) *Language reform in modern Turkey*. Jerusalem, en D. Kushner (1977) *The rise of Turkish nationalism 1876-1908*. Londen, Cass, m.n. hoofdstuk VI: *The Turkish language and its reform*.
- 22 Voor de vernieuwingen in het laat-Ottomaanse onderwijs, zie bv. S. Somel (2001) *The modernization of public education in the Ottoman Empire, 1839-1908*. Leiden, Brill; B. Fortna (2000) *Imperial classroom. Islam, the state and education in the late Ottoman empire*. Oxford, Oxford University Press. Voor literaire ontwikkelingen, zie bv. Lewis, *Emergence*, pp. 439-442 en het nawoord bij H. v.d. Heijden en M. Dorleijn (vert.) (2005) *Moderne Turkse verhalen*. Atlas.
- 23 Zie de recente vertaling door Remke Kruk (2006) *Geloof en wetenschap in de islam. Averroes’ ‘Het beslissende woord’*. Klement.
- 24 S. Mardin (1962) p. 264.
- 25 Niyazi Berkes (1998) *The development of secularism in Turkey*. Oxford, Routledge (1963), p. 121.
- 26 Voor uitvoeriger discussie, vergelijk M. Leezenberg (2007) *Kentheoretische kanttekeningen bij Ibn Khaldoen*. Te verschijnen in: M. van Berkel & R. Künzel (red.) *Ibn Khaldoen*. Amsterdam, Bulaaq.
- 27 S. Mardin (1962) p. 326.
- 28 Vgl. Bernard Lewis, lemma ‘hurriyya’, in *Encyclopaedia of Islam* (2e druk).
- 29 Het lijkt erop dat de talen van de niet-Arabische christelijke minderheden, zoals de Grieken, Servokroaten, Bulgaren, Macedoniërs en Armeniërs, in veel mindere mate deze gemeenschappelijke Ottomaans-Arabische neologismen hebben overgenomen. Dat moet niet simpelweg verklaard worden uit etnische of sektarische tegenstellingen tussen christenen en moslims. Deels zochten de christelijke nationalistische bewegingen aansluiting bij buurlanden als Griekenland en Rusland; deels onderhielden ze hun eigen, rechtstreek-

- se contacten met Europese begrippen en ideeën, met name via missiescholen.
- 30 Hoewel deze nationalismen vooral taalkundig gedefinieerde identiteiten behelsden, speelden ook religieuze factoren er een belangrijke rol in. Daardoor kan de vorming van nationale identiteiten uit de meer religieus gedefinieerde voormoderne onderscheidingen slechts ten dele worden omschreven als ‘secularisering’. De natiestaat nam niet simpelweg de rol van de kerk of de religieuze gemeenschap over, veeleer werden er totaal nieuwe rollen gemaakt. Maar de veranderende status van religie in de ontwikkeling van nieuwe publieken en nationalismen is te complex om hier adequaat weer te kunnen geven.
- 31 Geciteerd in S. Mardin (1962) p. 265.
- 32 Zie m.n. Ernest Gellner (1993) *Nations and nationalism*. Oxford. Blackwell.
- 33 B. Anderson (1991) *Imagined communities*. Londen, Verso (2e druk).
- 34 Voor een recente studie over de ontwikkelingen kort na de eeuwwisseling, zie Hasan Kayali (1997) *Arabs and young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman empire, 1908-1918*. Berkeley, University of California Press.
- 35 Dit proces valt niet simpelweg te omschrijven als ‘secularisering’, ofwel als een simpele verschuiving van loyaliteiten en idealen van de religie naar de natie. De ontwikkeling van moderne (natie)staten bracht namelijk tegelijkertijd diepgaande veranderingen met zich mee ten aanzien van wat religie überhaupt inhield. Maar als gezegd valt religie buiten het bestek van dit artikel.
- 36 Isaiah Berlin (1981) *The counter-Enlightenment*. In: *Against the current*. Oxford, Oxford University Press.