UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Smile or Die!

Over de toekomst van de cultuurwetenschappen

Boomkens, R.

Publication date
2015

Document Version
Final published version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Boomkens, R. (2015). *Smile or Die! Over de toekomst van de cultuurwetenschappen*. (Oratiereeks; No. 552). Universiteit van Amsterdam.

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:10 Oct 2026

Smile or Die!

Smile or Die!

Over de toekomst van de cultuurwetenschappen

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
hoogleraar Algemene Cultuurwetenschappen,
in het bijzonder cultuurgeschiedenis en -beschouwing,
aan de Faculteit der Geesteswetenschappen
van de Universiteit van Amsterdam
op vrijdag 16 oktober 2015

door

René Boomkens

Dit is oratie 552, verschenen in de oratiereeks van de Universiteit van Amsterdam.

Opmaak: JAPES, Amsterdam
Foto auteur: Jeroen Oerlemans

© Universiteit van Amsterdam, 2015

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Geachte aanwezigen,

Een inaugurele rede biedt in vele gevallen een inkijkje in het onderzoek van de spreker, of een vooruitblik op een ambitieus onderzoeksprogramma-inwording. Omdat ik mij sinds mijn benoeming bij Algemene Cultuurwetenschappen aan de UvA in eerste instantie vooral heb beziggehouden met het onderwijs in de cultuurwetenschappen, leek het me belangrijker om deze oratie niet zozeer te wijden aan mijn eigen onderzoek, maar aan dat vakgebied van de cultuurwetenschappen als zodanig. Wat zijn cultuurwetenschappen, of culturele studies, zoals deze relatief nieuwe discipline aanvankelijk heette, en: hoe kan de toekomst van dat vak er zo ongeveer uitzien? Beschouwt u wat ik de komende vijfenveertig minuten ga zeggen als mijn persoonlijke, door mijn professie als filosoof besmette invalshoek op wat cultuurwetenschappen zijn en ook zijn kunnen.

Ik herinner me een lezing van de schrijver Koos van Zomeren tijdens een jubileum, eind jaren negentig, van de Arnhemse hogeschool voor de kunsten, tegenwoordig Artez geheten. Jubileum en lezing stonden in het teken van kunst in de publieke ruimte, één van de paradepaardjes van de school door de jaren heen. Toen de hogeschool haar jubileum vierde, leek het met het aanzien van kunst in de publieke ruimte, ook wel 1%-kunst genoemd, niet al te best gesteld. Een groot deel van het Nederlandse publiek leek deze kunst te beschouwen als overbodige, betekenisloze, lelijke of onbegrijpelijke toevoegingen aan de eigen woon- en werkomgeving. Van Zomeren leek dit onderwerp uit de weg te gaan en trakteerde de zaal in plaats daarvan op een gedetailleerde verhandeling over de braakballen van uilen en de keutels van marmotten en marterachtigen. Al snel werd echter duidelijk dat hij het wel degelijk over kunst in de publieke ruimte wilde hebben, waarbij de braakballen vooral een uitweg, een ontsnappingsroute vormden: wat viel er immers nog te zeggen over al dat roestend staal en al die vreemde stenen spiralen in stille buitenwijken en aan de randen van snelwegen? Wat hij wilde aangeven met zijn verwijzing naar de uitwerpselen die hij als volleerd vogelaar in de Spaanse Pyreneeën aantrof, was dat zij in feite beschouwd konden worden als *tekens*, als manifeste getuigen van een bepaalde dierlijke cultuur. Het ging met andere woorden niet om willekeurig afval dat op even willekeurige plekken

was achtergelaten. Zowel het afval zelf als de plek waar het werd gevonden waren van groot belang. Een braakbal is een ware *Fundgrube*. Het ding zit vol met aanwijzingen, geen braakbal is gelijk. Iedere bioloog zal dat bevestigen. Maar dan de plek. Ook die zegt van alles over de biotoop van de uilen. Die biotoop, de plekken waar de braakballen gevonden worden, dat is werk voor ecologen. Zijn de biologen objectgericht en duiken zij als het ware de braakbal zelf binnen, daar zoeken de ecologen juist uit waarom juist die ene plek de plek moest zijn waar de braakbal werd achtergelaten. Misschien wilde Van Zoomeren wel iets zeggen over de vraag waarom bepaalde zwaar roestende kunstvoorwerpen terecht waren gekomen op juist die plekken. We weten het niet[1].

Wat we wel weten, en daarom begon ik met deze anekdote, is dat cultuurwetenschappers altijd heen en weer slingeren tussen de inhoud en samenstelling van de braakbal enerzijds en de plek waar hij is achtergelaten anderzijds. Cultuurwetenschappers zijn geen kunstwetenschappers, geen kunsthistorici, theater- of filmwetenschappers, mediakundigen of musicologen, hoeveel ze ook delen met deze collega-wetenschappers. Al die collega's zullen hun metier steevast verdedigen met een beroep op de braakballen en hun inhoud: zij bestuderen het *object* braakbal, d.w.z. het kunstwerk, het medium, de compositie, terwijl de cultuurwetenschapper zichzelf de taak stelt een betekenisvol verband te leggen tussen de inhoud van de braakbal, te weten de diverse botjes, haartjes en andere onderdelen van de bal, *en* de plek waar de bal werd aangetroffen. Vrij snel kan de cultuurwetenschapper vaststellen dat die plek (de *context*) minstens zo veelzeggend is als de inhoud van de braakbal zelf (het *object*), zonder ooit definitief te kunnen beslissen wat nu precies doorslaggevend was. Het is van belang hier heel precies te zijn: aandacht voor de context staat niet diametraal tegenover studie van het object, en in menig opzicht is het een zonder het ander niet mogelijk. Kunstwetenschappers ontkomen er evenmin aan de context bij hun onderzoek te betrekken, maar voor hen is het object (een kunstwerk, een oeuvre, een stroming of periode) cruciaal. De cultuurwetenschapper op zijn beurt is hopeloos verloren zonder aandacht voor uiteenlopende objecten, ook voor hem zijn de details van de braakbal net zo veelzeggend als ze voor Koos van Zomeren waren. De inzet van zijn onderzoek betreft echter uiteindelijk de context, dat wil zeggen de cultuur in bredere zin en de samenleving waartoe die cultuur zich verhoudt. Om die reden wil ik om te beginnen meer reliëf geven aan dat ongrijpbare begrip 'cultuur' dat we zo makkelijk in de mond nemen zonder te beseffen wat we daar allemaal mee aanrichten. In een tweede stap wil ik kort schetsen met welke dominante tendensen in de cultuur wij op dit moment te doen hebben, om tot slot mijn betoog terug te buigen naar de braakballen en uit-

werpselen – naar de kunsten kortom, waarvan we allemaal zoveel verwachten zonder dat we daar nog echt in lijken te geloven. Drie stappen: wat moeten we met dat hele begrip 'cultuur', in welke cultuur lopen we rond, en wat hebben de kunsten daar aan toe te voegen? Van context naar de objecten, zonder te weten of we eigenlijk nog wel op een identificeerbaar object zullen stuiten – dat is de route van mijn betoog.

De culturele wending

Het is wellicht ironisch om vast te stellen dat het beste wat de sociale en de geesteswetenschappen de laatste decennia is overkomen de zogeheten *cultural turn* ofwel de culturele wending[2] is geweest, terwijl tegelijkertijd de samenleving gedomineerd wordt door wat sinds de recente Maagdenhuisbezetting het rendementsdenken wordt genoemd, maar wat we even makkelijk kunnen aanduiden als marktlogica, economisme of in meer ideologische termen als neoliberalisme. Ik kom op dit paradoxale gegeven nog terug. Hier gaat het me om de *cultural turn* zelf. Een interdisciplinair vakgebied als cultuurwetenschappen, maar ook verwante disciplines als mediastudies of *science and technology* studies, zijn het product van die ingrijpende omslag in het wetenschappelijke denken over samenleving en cultuur. Het is allereerst een omslag die nog lang niet is verwerkt en vaak ook compleet verkeerd wordt begrepen. En dat is niet vreemd, want de boodschap die de culturele wending ons te bieden heeft is complex en zeker niet alleen aangenaam. De culturele wending werd voorbereid door de *linguistic turn,* de wending naar de taal, die we ook kunnen beschrijven als een afscheid van de ratio of de menselijke geest als verklaringsgrond voor de historische ontwikkeling van de mensheid of de menselijke beschaving[3]. Onze taal, beter: onze talen, werden aangewezen als niet zozeer de oorzaak, maar wel als de drager van dat beschavingsproces. Als sprekers van een taal zijn we enerzijds de toevallige slachtoffers van die ene taal, die we nu eenmaal moeten spreken, maar tegelijk zijn wij het die die taal in leven houden door haar te spreken, en hem zelfs veranderen zonder dat we daarbij nadenken. De taal vormt ons collectieve geheugen en dan is de stap naar die tweede wending, de *cultural turn,* snel gemaakt. Het begrip 'cultuur' is een uitbreiding en een diversificatie van het begrip 'taal'. Het omvat, naast woorden, zinnen en een syntaxis, ook zaken als manieren van doen, gebruiken, rituelen, waarden en vooral ook allerlei materiële manifestaties, gebouwen, wegen, voorwerpen, en tenslotte ook zoiets als gevoelens, affecten, et cetera. Op de *cultural turn* volgden dan ook snel een zogeheten 'material turn'

en een 'affective turn', maar dat zijn eigenlijk niet veel meer dan bevestigingen van diezelfde culturele wending.

Wat is nu precies zo cruciaal aan de culturele wending? Voor de kunstwetenschappen heb ik dat zojuist summier omschreven: een verschuiving van de nadruk op het object (het kunstwerk) naar grotere aandacht voor de context, d.i. de cultuur in bredere zin, het publieke domein dan wel de samenleving in het algemeen. Ik heb ook al betoogd dat dit niet hetzelfde was als een *reductie* van de betekenis van een kunstwerk tot zijn publieke, sociale of politieke functie. Maar de culturele wending voltrok zich vooral ook op andere wetenschappelijke terreinen, te weten in de sociale wetenschappen en de geschiedschrijving, waar sociaal-economische en/of politieke factoren tot ver in de twintigste eeuw van doorslaggevend belang werden geacht. Het waren dan ook historici als Hayden White, Carlo Ginzburg of Michel de Certeau, antropologen als Clifford Geertz en James Clifford, en sociologen als Pierre Bourdieu, die als voornaamste dragers van de culturele wending worden beschouwd. Maar wat zeggen we precies wanneer we stellen dat sociaaleconomische of politieke factoren plaatsmaken voor culturele verklaringsgronden? Die eerste twee factoren voelen vertrouwd aan: zij trachten maatschappelijke processen en verhoudingen en collectief of individueel gedrag van mensen te verklaren uit economische verhoudingen of motieven, laten we zeggen uit klasse- of eigendomsverhoudingen of marktrelaties, *dan wel* uit de invloed of macht van politieke instituties en praktijken. Eigendom, markt of politieke macht zijn dan *in laatste instantie* beslissend in de verklaring van sociale praktijken en processen.

Maar wat zeggen we precies wanneer we aan cultuur een dergelijke beslissende rol toekennen? Die vraag is niet zo makkelijk te beantwoorden, en het meest voor de hand liggende antwoord, namelijk dat niet eigendom of politieke macht de onderliggende verklaringsgrond voor maatschappelijke processen is, maar cultuur, is evident onjuist. Eigendom en macht zijn op zich al behoorlijk *slippery* begrippen, cultuur is dat helemaal. De kern van de *cultural turn* bestaat er nu juist in dat aan het zoeken naar eenduidige verklaringsgronden tendentieel een einde wordt gemaakt. De *cultural turn* is een afscheid van monocausale verklaringen, en een overgang naar meer complexe, holistische en dialectische analyses. Ze zijn complex omdat ze principieel zoveel mogelijk factoren in de analyse willen toelaten, holistisch omdat ze sociale praktijken consequent zien als onderdeel van en effectief ten opzichte van een overkoepelend geheel, en dialectisch omdat zij sociale ontwikkelingen en hun geschiedenis begrijpen als het resultaat van conflicten of tegenstellingen en de pogingen die te slechten, te dempen of te overwinnen. In deze betekenis is de *cultural turn* een verschuiving op ontologisch vlak: ze betreft zelf een

complexe en gelaagde verandering in de wijze waarop sociale en geesteswetenschappers naar de samenleving en de wereld kijken. Als de culturele wending ooit werkelijk succesvol is en dat is pas het geval wanneer de ontologie die zij vertegenwoordigt dominant is geworden in de menswetenschappen, dan heeft dat uiteenlopende gevolgen voor diverse wetenschappelijke disciplines en kennisdomeinen. Enkele voorbeelden: boektitels van natuurwetenschappers of biologen die momenteel veel indruk maken, zoals *Wij zijn ons brein* of *The Selfish Gene* zouden nog slechts de lachlust opwekken als voorbeelden van achterhaald determinisme of reductionisme. Het methodologisch individualisme in de sociale wetenschappen, dat maatschappelijke processen begrijpt als het product van individuele gedragingen, keuzes of motieven, zou minzaam worden weggewuifd als anachronisme, wat vooral gevolgen zou hebben voor de wetenschappelijke status van de economie. Dit zijn misschien grove of simpele voorbeelden, maar ze geven naar mijn mening wel degelijk aan hoe ingrijpend de *cultural turn* uiteindelijk zou kunnen zijn.

Wat op dit moment echter belangrijker is, is te bepalen of en in hoeverre de culturele wending een zuiver interne aangelegenheid is, een controverse op ontologisch en methodologisch terrein die zich beperkt tot de academische wereld, of dat zij uitdrukking is van een veel breder proces. Ontwikkelingen in de wetenschappen staan vanzelfsprekend nooit compleet los van bredere maatschappelijke of politieke processen, maar in het geval van de culturele wending zijn de parallellen tussen de paradigmatische verschuivingen in de wetenschap en de maatschappelijke dynamiek wel erg pregnant. Om dit nader te plaatsen maak ik een kleine omweg via discussies in de politieke theorie, in het bijzonder in de zogeheten 'kritische theorie'.

Kritische theorie en cultuur

Wanneer we 'kritische theorie' losjes definiëren als een positie of stellingname in de sociale en geesteswetenschappen die ervan uitgaat dat menswetenschappelijke kennis altijd waardegeladen is en dat de wetenschapper zijn eigen normatieve positie altijd dient te verantwoorden, niet alleen ten overstaan van collega-wetenschappers, maar vooral tegenover de actoren in de maatschappelijke processen die hij onderzoekt, dan zouden we ook de opkomst van de *cultural studies* of cultuurwetenschappen kunnen zien als onderdeel van die kritische theorie. Belangrijker is echter dat kritisch-theoretische sociologen en politicologen, mede onder invloed van de opkomst van *cultural studies* of cultuurwetenschappen hun eigen object van onderzoek, te weten maatschappelijke en politieke processen, praktijken en instituties de laatste decennia

meer en meer *als* culturele processen en praktijken zijn gaan analyseren. Tot de jaren zestig van de 20ste eeuw vormden sociaal-economische en politieke thema's het geprivilegieerde werkterrein van de kritische theorie. Onder invloed van de dekolonisatie, het feminisme en diverse andere nieuwe sociale bewegingen werd de aandacht allengs verlegd naar meer culturele onderwerpen. In de dominante discussies binnen de kritische theorie werd deze ontwikkeling aangeduid als een verschuiving van distributievraagstukken (zoals gelijke of rechtvaardige verdeling van de maatschappelijke rijkdom) naar erkenningsvraagstukken (zoals de rechten van etnische, regionale, raciale, religieuze of genderminderheden). Die verschuiving houdt echter in zekere zin vast aan het klassieke, achttiende-eeuwse Verlichtingsideaal van een universele emancipatie. Dit klassiek-burgerlijke ideaal van menselijke rationaliteit en gelijkheid veronderstelt nu juist dat culturele (etnische, religieuze of gender-) verschillen er *niet* toe doen, en dat er in de loop van het emancipatieproces van zelf een einde aan zal komen. Erkenning van verschil moet paradoxaal genoeg tot gelijkheid leiden. De *cultural turn* lost die paradox niet op, maar verscherpt haar in zekere zin: minderheden die opkomen voor erkenning van hun culturele identiteit, voor hun afwijkende culturele positie met andere woorden, eisen geen gelijkheid, maar gelijke waardering voor onreduceerbare ongelijkheid. Natuurlijk doet elke eis van erkenning van andersheid een beroep op een universeel gedeelde norm, maar het doel is en blijft particularistisch: een bepaalde identiteit, een bepaalde afwijking of vorm van andersheid eist het principiële recht op te bestaan en te blijven bestaan. Dat is waar het in de culturele wending om draait, en het kan niet anders dan dat dit niet alleen de klassieke Verlichtingsidealen van emancipatie, beschaving en *Bildung* voor voorlopig onopgeloste problemen plaatst, maar ook de huidige geesteswetenschappelijke praktijk een niet te missen uitdaging biedt. Ik wil dit met behulp van drie voorbeelden toelichten: het nationalisme, de consumptiecultuur en de media.

In zijn invloedrijke studie naar de opkomst van het nationalisme uit 1983, *Imagined Communities,* laat Benedict Anderson overtuigend zien dat een bevredigende wetenschappelijke verklaring voor de opkomst en kracht van het nationalisme als moderne ideologie in feite altijd heeft ontbroken (Anderson, 2000 [1983], 5). In feite wordt het nationalisme vrij algemeen beschouwd als een moderne anomalie. En ja, het is een moderne paradox: enerzijds een typisch modern fenomeen, opgekomen in de 19e eeuw, maar cultureel verbonden met een eeuwenoude voorgeschiedenis, in het geval van het Nederlandse nationalisme met het verzet tegen de Spaanse overheersing, de Gouden Eeuw, de VOC, het Huis van Oranje en Sinterklaas. Om die reden stelt Anderson voor om nationalisme niet te zien als een *ideologisch,* maar als een *cultureel*

fenomeen. Het is kortom beter nationalisme te vergelijken met zaken als verwantschap of religie dan met moderne ideologieën als socialisme of liberalisme. Net als verwantschap en religie beantwoordt nationalisme existentiële vragen omtrent dood en leven, over eindigheid en lot, kwesties die grote Verlichtingsideologieën als liberalisme en socialisme uit de weg gaan. Ook belangrijk is dat het nationalisme de natie voorstelt als begrensd, wat haar in zekere zin onderscheidt van de wereldgodsdiensten die potentieel de gehele mensheid aanspraken – of laten we zeggen dat dit in ieder geval gold voor het christendom en de islam. Juist deze beperking of begrenzing maakt het nationalisme tot een anomalie in de moderniteit, maar het verklaart tegelijk zijn kracht – in de begrenzing immers vormt het nationalisme precies die (verbeelde) gemeenschap die ondanks alle interne tegenstellingen en ongelijkheden begrepen kan worden als een vorm van diepe, gelijkwaardige kameraadschap. Die vorm van collectiviteit of solidariteit heeft de moderniteit niet zozeer overleefd, ze werd juist door de moderniteit mogelijk gemaakt. Op de natie zijn alle liberale en socialistische universele pretenties stuk gelopen, beter: alle liberale en socialistische idealen zijn alleen in nationale vorm gerealiseerd. Een betere manier om zichtbaar te maken dat cultuur naast economie en politiek een cruciale factor in maatschappelijke processen is, valt haast niet te verzinnen. Een natie is, zoals de titel van Andersons boek al aangeeft, een *imagined community,* een 'verbeelde gemeenschap'. Die verbeelding staat niet tegenover de een of andere ware of echte gemeenschap, afgezien van de meest kleinschalige variant van het dorp waar iedereen elkaar kent en elke dag tegenkomt. Wat Anderson probeert duidelijk te maken is dat alle gemeenschappen het product van verbeelding zijn, dat wil zeggen van collectief gedeelde voorstellingen, *anders gezegd:* de imaginaire werkelijkheid van de natie is een bewijs van de kracht of het belang van cultuur als factor in de manier waarop de samenleving zich ontwikkelt. Nationalisme is geen achterlijke ideologie, geen *Fremdkörper* in de moderne geschiedenis – het is veeleer één van de motoren van de modernisering geweest. Tot nog toe is dit niet meer dan een feitelijke vaststelling, eenvoudig omdat een normatief oordeel hierover te complex is. Tegelijkertijd mag duidelijk zijn dat de huidige mondiale constellatie bewijst dat het nationalisme vermoedelijk de meest krachtige politieke, ideologische en culturele factor in de wereldpolitiek is en allesbehalve beschouwd kan worden als een anachronisme. Anderson lijkt te suggereren dat dat niet verwonderlijk is, aangezien het nationalisme iets te bieden heeft dat alle moderne ideologieën die wortelen in het Verlichtingsdenken systematisch hebben genegeerd. Dat 'iets' werd onlangs mooi verwoord door een journaliste die reageerde op de vraag wie het Westen nu diende te steunen in de oorlog in Syrië, Assad of IS. Haar antwoord was duidelijk: die vraag is alleen

te beantwoorden door onze Westerse blik los te laten. De Westerse blik ziet slechts vrijheid of bevrijding als relevant ideaal. Voor Syriërs bestaat dat ideaal in het geheel niet, althans niet op de wijze waarop daaraan in het westen vorm wordt gegeven. Vrijheid is geen optie – het concept bestaat niet eens in de alledaagse culturele werkelijkheid van de Syriër. Daarmee wil niet gezegd zijn dat de Syriërs, evenals alle andere volkeren, niet het recht hebben om zich te verzetten tegen het onderdrukkende en misdadige regiem van Assad of dat andere naties de Syriërs op dat punt niet te hulp hoeven te schieten. Dat recht laat zich echter niet automatisch en rechtlijnig vertalen met behulp van de Westerse notie van bevrijding of emancipatie zoals die is geworteld in de 18e eeuwse Verlichting. Veiligheid is waar het hier veeleer om gaat, en – zo betoogde de journaliste – op dat punt heeft IS eigenlijk betere kaarten dan Assad en Al-qaida. Anders dan Al-qaida heeft IS een culturele gemeenschap in de aanbieding en gokt ze in zekere zin op erkenning van haar identiteit door de wereldgemeenschap. Bin Ladens programma was louter negatief: de vernietiging van de westerse moderniteit; IS presenteert op een uiterst gruwelijke manier een positief programma in de vorm van de verbeelding van het kalifaat – een verbeelding die op zichzelf genomen niet vreemder is dan die van het koninkrijk der Nederlanden.

In recente discussies en onderzoeken van sociaal-politieke wetenschappers die zichzelf tot de kritische theorie rekenen, is de aandacht voor het belang en de blijvende betekenis van culturele krachten zoals het nationalisme, maar ook religie of regionale identiteit, alleen maar toegenomen, en is bovendien de poging ondernomen om die betekenis te verzoenen met de blijvend universele pretenties van een nu sterk geamendeerd verlichtingsdenken. Dit geldt onder meer voor de belangrijkste representanten van de kritische theorie, van Jürgen Habermas en Axel Honneth tot Nancy Fraser en Sheila Benhabib. Zo stelt Habermas dat "a correctly understood theory of rights [laten we zeggen de idee van universele mensenrechten, RB] requires a politics of recognition that protects the integrity of the individual in the life contexts in which his or her identity is formed." (Rockhill & Gomez Muller, 15) De factor cultuur, hier begrepen als een autonome kracht die werkzaam is in de context van de levenssfeer waar persoonlijke en collectieve identiteiten gevormd worden, wordt hier weliswaar erkend, maar dan wel in het kader van een hoger politiek-juridisch ideaal, dat van een adequate theorie van burgerrechten of mensenrechten. De culturele wending lijkt echter een stap verder te gaan: zij is niet alleen een theoretische operatie die meer recht wil doen aan culturele praktijken, noch slechts een incorporatie van culturele eisen en belangen in een reeds bestaand politiek project, zij betreft ook de empirische vaststelling van het toegenomen belang van culturele dimensies en praktijken in de alle-

daagse leefwereld. Dat toegenomen belang van cultuur manifesteert zich op tweeërlei wijze: allereerst als een uitbreiding van het culturele domein in de samenleving, en in het verlengde daarvan als de tendens, vooral manifest in de wetenschappen en soms ook in het publieke debat, om praktijken die traditioneel werden beschreven in politieke, economische of technologische termen, nu op te vatten als (ook) *culturele* praktijken, anders gezegd als praktijken van collectieve betekenisgeving. Als we, enigszins simplificerend, stellen dat bestaan en ontwikkeling van samenlevingen tot voor kort gevangen werden met behulp van drie 'masterconcepts' of meestertermen, te weten economie, politiek en cultuur, dan heeft de *cultural turn* tot inzet dat de meestertermen economie en politiek ondergeschikt zijn aan de meesterterm 'cultuur'. Anders: ook politieke en economische praktijken en processen zijn culturele praktijken en processen, of praktijken en processen van collectieve betekenisgeving. Weer anders uitgedrukt: lag de nadruk bij theorievorming over politiek en economie op hun institutionele en functionele rol, nu wordt vooral gekeken naar hun betekenisgevende rol. Dat betekent niet dat onderzoek naar de institutionele dynamiek van de staat of de functionaliteit van bijvoorbeeld marktrelaties of eigendomsverhoudingen nu niet meer plaatsvindt of zou hoeven te vinden, wel dat ook politieke en economische praktijken bestudeerd worden voor zoverre zij van invloed zijn op de manier waarop wij collectief betekenis geven aan de wereld waarin wij leven[4].

Dasein als *Design:* de esthetisering van de alledaagse leefwereld

De toegenomen rol van cultuur in die alledaagse leefwereld is door uiteenlopende theoretici wel omschreven als een vorm van esthetisering of culturalisering van die leefwereld. Zo stelt Fredric Jameson dat "(T)he very sphere of culture itself has expanded, becoming coterminous with market society in such a way that the cultural is no longer limited to its earlier, traditional or experimental forms [en hier doelt Jameson op de wereld van de kunsten, RB], but it is consumed throughout daily life itself, in shopping, in professional activities, in the various often televisual forms of leisure, in production for the market and in the consumption of those market products, indeed in the most secret folds and corners of the quotidian." [Jameson, 1998, 111] Dat was 1998. Elf jaar later houdt de Rotterdamse filosoof Henk Oosterling de Premselalezing onder de intrigerende titel *Dasein is Design* [Oosterling, 2009], waarin hij betoogt dat ons dagelijks leven inderdaad tot in de kleinste hoeken en gaten is 'gedesigned'; niets onttrekt zich aan de reflexieve en creatieve blik van

de ontwerper. Niet langer echter geldt dat 'form follows function', zoals de Nieuwe Zakelijkheid dat nog in de eerste helft van de 20ste eeuw wilde, maar eerder 'form hides pure functionality': het hedendaagse design heeft de taak om – hoe vreemd dat ook moge klinken – schaarste te creëren in overvloed. Ik citeer:

> "Het moderne begrip schaarste is in de loop van de afgelopen twee eeuwen binnenstebuiten gekeerd. Net als vrijheid en autonomie. Ooit was vrijheid onafhankelijke zelfbepaling maar inmiddels claimt vrijheid 'het recht op onbegrensde mobiliteit en op feestelijke verspilling van energie'" [Oosterling, 2009, 4].

Van schaarste (een economische categorie) en vrijheid en autonomie (politieke categorieën) naar het design, het ontwerpen van het eigen leven (een culturele categorie): zo ziet de culturalisering van het alledaagse bestaan eruit. De designer bevindt zich precies op het snijpunt van overvloed en schaarste, aldus Oosterling: hij leeft praktisch van de overvloed (de serieproductie), maar parasiteert ideologisch op de schaarste (de uniciteit). Anders gesteld: wij zijn als consumenten steeds minder geneigd onze eigen authenticiteit af te zetten tegen een gestandaardiseerde consumptiecultuur, en steeds meer gewend om die authenticiteit juist van die consumptiecultuur zelf te verwachten. Daarom is het niet vreemd dat ontwerper Piet Hein Eek, bekend van zijn kasten van sloophout, juist voor IKEA gaat werken. Theodor Adorno noemde dit een halve eeuw geleden nog de creatie van pseudo-individualiteit of een vorm van 'goldplating': het verkopen van een gestandaardiseerd massaproduct door het een zweem van uniciteit of een gevoel van authenticiteit mee te geven. Voor Adorno was dat niet meer dan een vorm van 'massabedrog', dat in zijn ogen vooral werd gedragen door de 'cultuurindustrie', oftewel de moderne massamedia (Adorno, 1991, 61-97; Horkheimer & Adorno, 2007). Maar dat suggereert enerzijds dat industriële technologieën en moderne media een soort vreemde macht van buiten representeren die ons dagelijks leven koloniseert, en anderzijds dat wij zelf een soort hersenloze plofkippen zijn die ons gewillig laten volproppen met genetisch gemanipuleerde maïs. *Dat* Piet Hein Eek voor IKEA gaat ontwerpen bewijst echter dat het hedendaagse industriële design tot op zekere hoogte *reflexief* is, en dat het verlangen naar een bepaald soort schaarste of uniciteit steeds dringender wordt verwoord. "Media (en andere technologieën, RB) scheppen hun eigen werelden en wij leren daar in leven", aldus Oosterling, "(Z)e worden van vorm/functie tot content/message. De tv is van een informatiemedium, via een genotsmiddel, een bestaansmiddel geworden. Het mobieltje is niet louter communicatie- en informatiemedi-

um, het is een bestaansmiddel." (Oosterling, 2009, 6) Dit gegeven is echter zo vanzelfsprekend, zo alledaags letterlijk, dat die reflexiviteit van de manier waarop die wereld wordt vormgegeven, keer op keer opnieuw bevochten moet worden. Zij ligt besloten in de formule 'Dasein is Design', maar moet daar nog wel aan ontstolen worden.

Mediascapes: verbeelding als sociale praktijk

Het mobieltje als bestaansmiddel, sterker misschien nog: als nieuwe, technologische biotoop, die gedachte was in 2009 niet eens zo nieuw meer. In 1996, toen het mobieltje net bestond en niet meer dan een telefoon was, introduceerde de antropoloog Arjun Appadurai al de notie van *mediascapes,* culturele landschappen op een soms mondiale schaal, die in en door met name beeldende communicatiemedia bestaan, van satelliettelevisie tot internet, maar ook van de mondiale en soms juist uiterst lokale distributie van video's en computerspelen tot email en de belofte van beeldtelefoon (Appadurai, 1996). Deze mediascapes vormen het landschap van een nieuwe individuele en collectieve verbeelding. Appadurai was en is daarbij vooral geïnteresseerd in de verbeelding als eigenschap van collectieven, in de imaginaire gemeenschappen waar Anderson het over had. Die gemeenschappen hebben dankzij de nieuwe mediascapes de neiging om zich te onttrekken aan de traditionele tijdruimtelijke coördinaten van de natiestaten, van overzichtelijke verhoudingen tussen centrum en periferie, tussen 'the West' en 'the rest', en van de geruststellende lineariteit van de moderne geschiedenis. De tijdruimtelijke eenheid van de natie werd gedragen door media als de krant, een nationale literatuur en later de nationale radio en televisie, die een min of meer overzichtelijke, duidelijk begrensde culturele eenheid vormden, die politiek werd gelegitimeerd door de nationale staat. Daaraan kwam vanaf de roerige jaren zestig tendentieel een einde, en dat verklaart ook de diep gewortelde nostalgie naar de jaren vijftig als het summum van nationale eenheid in dit land. Sindsdien is er sprake van wat Appadurai een "unyoking of imagination from place" (Appadurai, 1996, 58) noemt, een loskoppeling van de culturele verbeelding van haar tijdruimtelijke begrenzingen. Dat proces is op zich niet radicaal nieuw, maar voltrekt zich sinds de introductie van digitale media sinds kort niet alleen veel sneller, maar ook steeds ongerichter en onvoorspelbaarder. Als Appadurai spreekt van een post- of transnationale verbeeldingswereld, dan schetst hij ook allesbehalve een rooskleurig beeld van een aanstaande kosmopolitische gemeenschap, maar eerder dat van een min of meer ongerichte culturele flux. Cultuur wordt steeds minder een *habitus,* en steeds

meer een arena voor bewuste keuzes, rechtvaardigingen en representaties. Soms raakt culturele reproductie gepolitiseerd, tot en met de mogelijkheid van een expliciet gewelddadige identiteitspolitiek, die zich overal kan voordoen. Alqaida en IS opereren op uiteenlopende plaatsen en onvoorspelbare momenten, terwijl schijnbaar strikt gelokaliseerde bewegingen als de nationalistische populisten in Europa juist voor de eigen natiestaten het grootste probleem vormen. De transgenerationele stabiliteit van culturen kan niet langer worden gegarandeerd, generaties raken makkelijker los van elkaar, en ook het gezag van nationale culturele elites staat in toenemende mate onder druk[5].

Samenvattend kunnen we stellen dat de culturele wending bij Appadurai vooral betekent dat de collectieve verbeeldingswereld (of -werelden) van de samenleving zich meer dan ooit heeft losgemaakt van de macht en overtuigingskracht van de staat en van het dominante nationale politieke discours. Verbeelding is meer dan ooit een autonome en vooral ook onvoorspelbare maatschappelijke factor geworden. Dat staat haaks op het vertrouwde beeld dat we van de relatie staat-samenleving hebben, waarbij de staat de actieve hamer en de samenleving het passieve aambeeld is. En het zijn de massamedia en het domein van de consumptie die aan die collectieve verbeelding vorm geven, of om een andere antropoloog, Nestor Garcia Canclini, aan te halen:

> "Men and women increasingly feel that many of the questions proper to citizenship – where do I belong, what rights accrue to me, how can I get information, who represents my interests? – are being answered in the private realm of commodity consumption and the mass media more than in the abstract rules of democracy or collective participation in public spaces." [Garcia Canclini, 2001, 15]

Deze constatering van Garcia Canclini sluit naadloos aan op de eerder aangehaalde vaststelling van Jameson, namelijk dat "social space is now completely saturated with the image of culture", en dat "(T)he very sphere of culture itself has expanded, becoming coterminous with market society (..)." (Jameson, 1998, 111) Iedereen, vrijwel iedereen participeert op actieve wijze in uiteenlopende culturele praktijken, en iedereen doet dat in de eerste plaats als consument van een eindeloze serie producten, praktijken en goederen die naast functioneel vooral ook semiotisch van aard zijn, d.i. als tekens fungeren die mede vorm geven aan collectieve identiteiten, van sportschoenen tot facebook-likes, van muziekscenes tot reclameboodschappen, van mode tot mindfulness, en van televisieseries tot selfies. Consumptie is werk geworden, en als zodanig vooral ook werk van de culturele verbeelding. Dat betekent drie dingen:

1. Dit werk van de culturele verbeelding verdringt of bedreigt de aloude werkzaamheid van de grote verhalen van de moderne politiek en de verlichtingsideologie, die individuen allereerst aanspraken als rationele burgers van een natiestaat;
2. Dit werk van de culturele verbeelding vertegenwoordigt een enorm democratisch potentieel, alsook de groeiende vanzelfsprekendheid en aantrekkelijkheid van culturele verschillen;
3. Tegelijkertijd valt de culturele sfeer in hoge mate samen met wat een mondiale marktsamenleving wordt genoemd of daar voor doorgaat, wat nieuwe vormen van post-politieke machtsvorming en controle met zich meeneemt, die niet langer door de nationale politiek getemperd kunnen worden.

Om met dat laatste te beginnen: die nieuwe vormen van post-politieke machtsvorming worden doorgaans in economische termen begrepen, namelijk als de macht van moeilijk te controleren economische kartels en financiële conglomeraten. Kortom, het is verleidelijk de twee oude meestertermen, eigendom en (politieke) macht, weer uit de kast te halen en vast te stellen dat het nu weer eens "the economy (is), stupid", om Bill Clinton fout te citeren. Ik zou hier echter opnieuw willen volhouden dat die nieuwe, post-politieke machtsvorming een sterk culturele dimensie kent, die door de meeste theoretici van dat economische systeem, ook door zijn critici, nauwelijks wordt aangeroerd.

Smile or Die! Barbara Ehrenreich en 'the power of positive thinking'

In 2009 publiceerde de Amerikaanse wetenschapper en journaliste Barbara Ehrenreich een woedend boek, als je dat zo mag zeggen, met de al even woedende titel *Smile Or Die. How Positive Thinking Fooled America and the World* (Ehrenreich, 2009). Toen zij enkele jaren daarvoor borstkanker bleek te hebben, werd ze in de wachtkamer van haar arts geconfronteerd met het fenomeen 'Pink Ribbon', een organisatie die zich het lot van borstkankerpatiënten leek te hebben aangetrokken en patiënten in een soort zelfhulp- of counselinggroepen bij elkaar bracht. Al snel werd duidelijk dat Pink Ribbon niet alleen een gigantische organisatie met winstoogmerk was, maar vooral dat haar ideologie was gestoeld op wat wel 'the power of positive thinking' wordt genoemd. Toegepast op borstkankerpatiënten betekende dit dat het er vooral om ging met zijn allen zo hard mogelijk te geloven dat je, dat 'we' de

kanker wel de baas zouden worden. In de praktijk betekende dat onder andere dat als bij jou de kanker toch weer toesloeg, je het risico liep uit de Pink Ribbon gemeenschap verstoten te worden, simpelweg omdat je niet genoeg je best had gedaan. Je was gaan twijfelen aan je eigen kracht, je had verzaakt echt 'positief te denken' – en dat je dan dus dood gaat, is helemaal alleen aan jou zelf te wijten.

Barbara Ehrenreich overleefde de kanker, maar niet dankzij 'positive thinking' – ze heeft zelfs een genootschap voor 'negative thinking' opgericht, dat eens per jaar bijeenkomt in uiterst zwartgallige sessies. In haar boek beperkt ze zich echter niet tot de nogal corrupte, maar uiteindelijk toch marginale Pink Ribbon beweging, maar laat ze zien hoe diezelfde 'power of positive thinking' is doorgedrongen in uiteenlopende sectoren van de samenleving, van het bedrijfsleven tot de academische wereld. 'Positive thinking' beperkt zich niet tot het individuele niveau en tot zelfhulpachtige organisaties, maar is uitgegroeid tot de dominante ideologie in uiteenlopende sectoren van de samenleving – het gaat kortom niet alleen om 'geloven in jezelf', maar vooral ook 'geloven in het bedrijf, de organisatie of de samenleving waar jij als individu deel van uitmaakt'. Wat ze eigenlijk laat zien is dat de aloude protestantse ethiek met zijn goddelijke voorbestemming, spaarzaamheid en arbeidsethos, die volgens de socioloog Max Weber het moderne kapitalisme mogelijk heeft gemaakt, inmiddels is afgelost door de ethiek van het seculiere positieve denken – net zozeer een plichtethiek als het calvinisme, maar heftiger, wreder en nog eenzamer. Kon de calvinist zijn eigen schuldigheid nog afwentelen op de hogere wreedheid van een niets ontziende God, de moderne positivist is geheel en al aan zichzelf overgeleverd. Borstkanker is geen product van goddelijke voorzienigheid, maar geheel en al je eigen schuld. Niemand kan je nog helpen, als je blijkbaar niet in staat bent voldoende wees-gegroetjes aan jezelf te richten, jezelf als de godheid die nu alles in zijn zielige eentje dient op te lossen.

The power of positive thinking was de titel van een zeer invloedrijk boek uit 1952 van de Amerikaanse dominee Norman Vincent Peale en sluit als een gemoderniseerde versie van de aloude plichtethiek aan bij een meritocratische cultuur van seculiere individualisten en houdt ons voor dat wij allemaal gelijk zijn in de ogen van God, ofwel in de seculiere variant: dat we leven in een wereld van gelijke kansen, *a level playing field,* een wereld die ons voortdurend uitdaagt het beste uit onszelf te halen en waar voor iedereen dezelfde regels gelden. Dit 'level playing field' is natuurlijk niets anders dan een utopische versie van de marktsamenleving, of beter: de utopische voorstelling van de samenleving als een markt. De performatieve kracht van deze utopie is neergeslagen in de overvloed aan technologische *devices* en media waarmee

consumenten de wereld tegemoet treden en het spel meespelen, en aan het gevoel van autonomie en eigenmacht die die media en apparaten bij consumenten teweegbrengen. En hier wordt nogmaals duidelijk wat de culturele wending behelst: zij behelst allesbehalve de ontkenning van de reële maatschappelijke macht van economische verhoudingen, van eigendoms- en marktverhoudingen, noch van de reële invloed van politiek, te weten van cruciale politieke instituties, in het bijzonder die van de natiestaat. De culturele wending benadrukt echter dat die macht en invloed niet bestaan zonder de culturele definitiemacht, zonder de culturele zeggingskracht van de producten, praktijken en vertogen die mede dankzij politieke en economische instituties in circulatie worden gehouden. Die definitiemacht en zeggingskracht heb ik eerder postpolitiek genoemd, en wel om twee redenen: zij worden om te beginnen in het bijzonder gedragen en vorm gegeven door een betrekkelijk beperkt aantal *major players* in het internationale bedrijfsleven, *players* die zichzelf graag omschrijven als 'martkpartijen'. En daarnaast is die zeggingskracht postpolitiek omdat zij de wereld ook tracht weer te geven *als* niets anders dan een *markt,* ongeveer zoals in de Nederlandse vertaling van de titel van de eerste roman van Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte,* 'Een wereld van markt en strijd'. Dat is inderdaad een wereld van strijd, maar één waarin elk individu geheel en al op zichzelf is teruggeworpen – en waarin, zoals bij Houellebecq continu het geval is, alles in hoge mate betekenisloos lijkt te zijn geworden.

De postpolitieke zeggingskracht van het positieve denken is vergelijkbaar met de culturele definitiemacht van de katholieke kerk in premoderne tijden. Dit instituut was ontegenzeggelijk een politiek machtsbolwerk zonder weerga, en ook een cruciaal economisch instituut, maar zij kon dit slechts zijn dankzij haar ongekende culturele impact, haar rol als mondiaal communicatie- en informatiemedium, als centrum ook van wat Michel Foucault *pastorale macht* noemde – de macht om individuen op een specifieke wijze te subjectiveren, ofwel hen een identiteit te verlenen en tegelijkertijd te onderwerpen (Foucault, 1982, 208-226). En die pastorale macht bestaat niet zonder de betrokkenheid of de instemming van die individuen zelf. In een ongepubliceerd fragment noemde de filosoof Walter Benjamin het kapitalisme een vorm van religie, maar dan een religie zonder aflaten en zonder zondagen (Benjamin, 1991, 100-102). Het hedendaagse puriteinse 'positive thinking' is zo'n religie zonder mededogen: het is 'Smile or Die' – en wie niet glimlacht, wie niet meedoet, wie niet integreert, die kan wel gaan[6].

De taak van de cultuurwetenschapper

Hiermee, zo zouden we kunnen zeggen, is het algemene kader gegeven van de vraagstukken waarmee cultuurwetenschappers dagelijks te maken hebben. Zij houden zich niet bezig met de complexe verhoudingen tussen de financiële en de 'echte' economie, of tussen nationale en mondiale economie, noch met de al even complexe relaties tussen nationale, supranationale en mondiale politieke instituties, maar met het mogelijk nog complexere vraagstuk hoe wij collectief betekenis verlenen aan die economische en politieke praktijken en instituties. Wij doen dat doorgaans op een indirecte wijze, dat wil zeggen: wij handelen en spreken nooit in directe zin als consument op de markt of als burger van een natiestaat, maar altijd al als individuele deelgenoot aan een betekenisvol collectief verband, een gezin, familie, *ethnos,* lokaliteit, *scene,* stam, et cetera. Voor we ons als zelfbewuste subjecten op de markt begeven of onze rol als burger op ons nemen, ligt onze individuele identiteit al ingebed in een bepaalde collectieve betekenissamenhang. Of zoals Gaston Bachelard het in zijn *La poétique de l'espace* noemde: we hebben onze eigen plek in de wereld al ingenomen voordat we ons daar subjectief bewust van worden (Bachelard, 1958). Dat is wat in de antropologie de primordiale kant van het cultuurbegrip wordt genoemd: deel hebben aan een cultuur is op zichzelf een activiteit van de eerste orde, en in die zin vanzelfsprekend en essentieel. Economische en politieke activiteiten geven nadere invulling aan dit primordiale gegeven. Het zijn tweede-orde-activiteiten. Als eerste-orde-wezens, als vanzelfsprekend lid van een gezin, een stam of een gemeenschap, spreken we daar echter niet in culturele termen over. Gezinslid of stamgenoot zijn is geen culturele praktijk in de sterke zin van het woord: zo doen we het nu eenmaal, de grenzen van het gezin, van de gemeenschap, van onze taal zijn tevens de grenzen van onze wereld, om een formulering van Wittgenstein te parafraseren. Het begrip 'cultuur' duikt pas op op het moment waarop we die vanzelfsprekende grenzen plots ervaren als contingent, als helemaal niet zo vanzelfsprekend. Om die reden noemde de Duitse systeemtheoreticus Dirk Baecker het cultuurbegrip een metaconcept. Het cultuurbegrip is het product, zo stelt hij, van wat hij enigszins paradoxaal 'cultuurcontacten' noemt, preciezer: door de blootstelling van de eigen primordiale identiteit aan vreemde, barbaarse identiteiten groeit schoorvoetend het besef van de contingentie van de eigen identiteit, zonder dat dit tot cultuurrelativisme hoeft te leiden. Het cultuurbegrip wortelt met andere woorden in een nieuwe, reflexieve vanzelfsprekendheid, die van verschil – en dus potentieel ook van conflict (Baecker, 2000, 11-18). De vroegste manifestatie van iets dat op een reflexief of metabegrip van cultuur leek wees Siep Stuurman in zijn *De uitvinding van de*

mensheid aan in het feit dat in de Griekse oudheid naast het absolute onderscheid tussen Grieken en barbaren, of tussen mensen en wilden, bepaalde volkeren, zoals de Skyten, in diverse geschriften een soort tussenpositie innamen. Simpel gezegd: Skyten waren geen Grieken, maar ook geen barbaren of wilden. Baecker zou dit een manifestatie van cultuurcontact noemen, Stuurman spreekt hier van het prille begin van een gelijktijdige erkenning van gelijkheid en cultuurverschil (Stuurman, 2009, 58-74).

Als we het hedendaagse gebruik van het cultuurbegrip terug kunnen traceren naar de achttiende eeuw, dan mogen we de opkomst van de cultuurwetenschap, van culturele studies, begrijpen als een wel erg late nageboorte van de Europese Verlichting. In zijn oratie 'Europese Cultuur. Geschiedenis van een bewustwording' uit 1989 spreekt mijn illustere voorganger op deze leerstoel, Pim den Boer, over zijn eigen vakgebied nog als dat van de cultuurgeschiedenis. Vanzelfsprekend, want hij was en is historicus, maar daarnaast heeft hij ook mede vormgegeven aan de nieuwe opleiding 'Culturele Studies', nu Algemene Cultuurwetenschappen. Dat betekende dat hij het nodig achtte de grenzen van de historische discipline te overschrijden en de samenwerking te zoeken met sociologen, antropologen, kunstwetenschappers en filosofen. Tegelijkertijd onderscheidde hij in de cultuurgeschiedenis zelf tussen een ideeëngeschiedenis die soms neigde naar esoterische *Schöngeisterei* en een mentaliteitsgeschiedenis die soms verslaafd was geraakt aan kwantificering en modieuze kwezelarij (Den Boer, 1989, 31-32). Het optimisme waarmee het nieuwe vakgebied Culturele Studies zichzelf inaugureerde wortelde zo ten dele in paradigmatische tegenstellingen en methodologische onenigheid en zelftwijfel. Zo zijn Cultuurwetenschappen zelf het product van cultuurcontact en cultuurconflict. Pim den Boer liet zien hoe de Europese cultuur zich ooit triomfalistisch kon identificeren met beschaving tout court om vrijwel tegelijkertijd of niet lang daarna te verpulveren tot een archipel van nationale culturen en bijbehorende conflicten.

Een kwart eeuw later kunnen we zonder aarzeling vaststellen dat de primordiale of essentialistische dimensie van zoiets als een Europese cultuur meer dan ooit is uitgeleverd aan de voortgaande verpulvering door mondialisering en digitalisering van cultuurcontacten, om de term van Baecker nog een keer te lenen. Dat is een tegelijk horizontaal én verticaal proces. Horizontaal, omdat we naast Nederlander of Europeaan allemaal wereldburger zijn geworden, maar niet heus: wel zijn we meer dan ooit allemaal mondiaal toerist geworden, en mondiaal consument en soms ook producent van allerlei culturele artefacten en praktijken. Dat zien we overigens ook terug in diverse onderwerpen van het onderzoek van de vakgroep Algemene Cultuurwetenschappen: aandacht voor de dynamiek van het internationale cultuurbeleid

sinds de Tweede Wereldoorlog, voor mode en globalisering, voor de betekenis van 'terrorscapes' (terreurlandschappen) voor het collectieve geheugen en cultureel erfgoed, of voor de manier waarop de islam museaal gerepresenteerd wordt.

Van even groot belang is de verticale dimensie, anders gezegd: de verpulvering van traditionele centra en bronnen van culturele autoriteit, van de kerken en de natiestaten tot de continuïteit van de burgerlijke cultuur. Hier komen drie onderzoekstradities samen rondom iets dat ik niet meer dan een vermoeden, *a hunch,* een stilzwijgende indicatie zou willen noemen. Het gaat om de traditie van de antropologie en het etnografische veldonderzoek die zich traditioneel verdiepten in de primitieve andersheid van niet-westerse culturen, maar die de laatste decennia de focus steeds meer hebben gericht op de vreemde vanzelfsprekendheden van de eigen alledaagse cultuur en die juist daarin verrassende continuïteiten wisten te ontdekken. Daarnaast gaat het om de al door Pim den Boer gememoreerde *mentaliteitsgeschiedenis*, die met dank aan het brede, antropologische cultuurbegrip nieuw licht wierp op de al even geruststellende historische continuïteiten op het niveau van het alledaagse leven, de gezinscultuur, het privéleven, de stadscultuur of de regionale cultuur. En tenslotte gaat het dan om de relatief jonge traditie van met name de Britse *cultural studies* die op strijdbare en kritische wijze aandacht vroeg voor de betekenis van marginale *subculturen* van o.a. jongeren, vrouwen, etnische minderheden en anderen, en voor de kracht en betekenis van *populaire cultuur* in het algemeen. Achter deze drie tradities ligt het vermoeden, die *hunch,* verborgen dat de kracht en continuïteit van culturen wellicht meer gelegen is op dat niveau van alledaagse en populaire praktijken en rituelen dan op het vlak van het gezag en zelfvertrouwen van culturele elites, woordvoerders en de artistieke genieën waar het jonge, Romantische Europa van droomde.

Een mooi voorbeeld van de manier waarop horizontale en verticale processen op cultureel gebied op elkaar botsen en tot verhitte discussies aanleiding geven, zeker ook op het vlak van cultuurpolitiek en -beleid, staat centraal in het nieuwe vak 'I Amsterdam', waarmee de bachelor ACW afsluit, en in recent gestart promotieonderzoek naar de rol van betrokken stedelingen, zogeheten 'burger-professionals', op het gebied van stedelijke vernieuwing en stedelijke cultuur. In het werkcollege 'I Amsterdam' staat de dynamiek van de hoofdstedelijke cultuur en de invloed daarop van gemeentelijk beleid, bedrijfsleven en allerlei burgerinitiatieven centraal. Enerzijds spelen hier cultuurpolitieke programma's op de langere termijn een rol, van de vernieuwing van het museumkwartier, de campagne 'I Amsterdam' of het 1012-beleid rond de Wallen; anderzijds gaat het hier om de spectaculaire groei van het mondi-

ale toerisme, maar ook om meer alledaagse en lokale processen als de renovatie en transformatie van oude wijken, haven- en industriegebieden, waar bewonersgroepen, kunstenaars en andere betrokkenen in toenemende mate een eigen stempel op de ontwikkelingen trachten te drukken. Eén van de meest intrigerende en ook problematische ontwikkelingen daarbij is het proces van zogeheten *gentrification* dat uiteenlopende wereldsteden treft, van Londen tot Tokyo, en van New York tot Berlijn… en Amsterdam. Het voert te ver om hier nu dieper op in te gaan, maar het gaat hier om een soms diepgaande transformatie van de alledaagse cultuur van stadswijken en soms hele steden, deels gedragen door officieel beleid, deels spontaan gegroeid en nooit zonder consequenties voor grote groepen bewoners. Het promotieonderzoek naar de burger-professionals, uitgevoerd door Karin Christof aan de UvA en de Open University Milton Keynes, concentreert zich met name op de rol van kunstenaars, ontwerpers en andere leden van de zogeheten 'creative class' in deze ontwikkeling.

Het publieke domein en de esthetische ervaring

Hiermee ben ik bijna aan het slot van mijn betoog en weer terug bij waar ik begon: bij de braakballen van Koos van Zomeren en bij het publieke domein en de rol die kunst en cultuur daarin spelen. Ik wil daar nog een paar woorden aan wijden in de vorm van een zelfkritiek of zelfreflectie als cultuurwetenschapper. Want wie de woorden kunst en cultuur nevenschikkend in één zin gebruikt, maakt zich eigenlijk schuldig aan een vorm van theoretische gemakzucht. Die gemakzucht uit zich onder cultuurwetenschappers, in het bijzonder ook bij de vertegenwoordigers van de Britse en Amerikaanse *cultural studies* op verschillende manieren. De twee belangrijkste vormen van gemakzucht hebben te maken met de eerder besproken algehele esthetisering van de alledaagse leefwereld, met het *Dasein* als *design*. Daaruit wordt al te snel opgemaakt dat elk hoog-laag-onderscheid oplost in een diffuus cultuurbegrip en een simpel 'smaken verschillen', in relativisme en willekeurig pluralisme. Of om de Vlaamse cultuurwetenschapper Jan Baetens te citeren: "Het feit dat meer en meer mensen een steeds 'bredere' smaak hebben, is iets anders dan het feit dat smaakoordelen geen rol meer zouden spelen." (Baetens, 2002, 58) De tweede vorm van gemakzucht bestaat in zekere zin in een omkering van het traditionele waardeoordeel: culturele studies ontwikkelt dan zoiets als een 'tegenverhaal' tegenover de overgeleverde artistieke canon. Zo wordt het oude hoog-laag-onderscheid bijvoorbeeld vervangen door het onderscheid tussen 'authentiek' en 'artificieel'. Maar dat is niet veel meer dan een herhaling van

de dichotomieën van de gewraakte dominante esthetica – Baetens ziet in deze vorm van politieke correctheid van cultural studies niet veel meer dan een bevestiging van het aloude burgerlijke cultuurideaal van de *Bildung,* dat natuurlijk in schoonheid sterft in een wereld waarin elke voetballer of rapper beschikt over hetzelfde of zelfs meer cultureel kapitaal dan een literator, een docent of een theatermaker [Baetens, 2002,62]. Relativisme of een simpele omkering van de canon negeren het gegeven dat in een situatie van algehele esthetisering nadenken over kunst, bepalen wat het predicaat 'kunst' verdient en op welke manier dat het geval is, complexer dan ooit is geworden. Cultuurwetenschappers wordt niet gevraagd om een esthetisch oordeel, maar wel om rekenschap af te leggen van wat een esthetische ervaring is en hoe zij op historisch variabele wijze tot stand komt. De kracht van de Amsterdamse cultuurwetenschappen was en is gelegen in een sterke nadruk op die historische ontwikkelingsgang van kunst en cultuur. Maar ook een historisch perspectief ontkomt uiteindelijk niet aan de vraag naar de esthetische ervaring zelf. En al in 1934 stelde John Dewey dat "(T)he arts which today have most vitality for the average person are things he does not take to be arts: the movie, jazzed music, the comic strip", et cetera (Dewey, 1934, 4). Misschien moeten we wel stellen dat de esthetica al te makkelijk tot kunsttheorie is ingeperkt, een theorie met een sterk oordelend karakter, een theorie waaruit de zintuiglijkheid waar het in de esthetische ervaring uiteindelijk om gaat, vrijwel geheel verdwenen is. De traditionele esthetica, als onderdeel van het cultuurwetenschappelijk onderzoek, is volgens Gernot Böhme in een studie uit 2013 niet opgewassen tegen de toenemende esthetisering van de wereld. Haar afwijzende houding tegenover dat gegeven is slechts het "Dégout des Bildungsbürgertums, ihre Kritik ist die Kritik des Gesmacks." De nieuwe esthetiek waar Böhme voor pleit is er een die zulke oordelen en veroordelingen opschort, althans voorlopig. Deze esthetiek komt op voor een "gleichberechtigte Anerkennung aller Produkte ästhetischer Arbeit (..), Rehabilitierung des Kitsches und eine Befreiung der ästhetischen Gestaltung der Lebenswelt aus dem Verdikt des 'Kunstgewerbes'" (Böhme, 2013, 41).

Böhme's esthetica wil ons in wezen bevrijden van 'de kunst' – iets waarin Dewey hem in feite voorging – door de esthetische ervaring en de esthetische arbeid centraal te stellen. In de esthetische ervaring gaat het om wat hij 'atmosferen' noemt, de lichamelijke, zintuiglijke ervaring van de ruimte tussen subjecten en objecten, tussen mensen en dingen, of in de bewoordingen van Gaston Bachelard, om de vraag "hoe we dag in dag uit wortel schieten in een hoekje van de wereld" (Bachelard, 1969, 11). De beweging van een oordeelsesthetica naar een esthetica van atmosferen is in wezen dezelfde als de beweging van kunstwetenschappen naar cultuurwetenschappen – niet zomaar een

beweging van object naar context, maar een beweging waarin het object, de esthetische ervaring, altijd al een ervaring van een bepaalde context is: de atmosfeer waarin wij zouden willen leven omdat we ons woordloos herinneren hoe we ooit de atmosfeer binnentraden. In het beste geval is die ervaring ook de grondslag voor een kritische houding, op het punt namelijk waarop de esthetisering van het alledaagse leven omslaat in een kritiek van de verhoudingen waarin we leven. Zo lieten de braakballen van Van Zomeren niet zozeer zien hoe de kunst in de publieke ruimte er voor stond, maar wierpen zij nieuw licht op die publieke ruimte zelf. Dat is waar het in de cultuurwetenschappen volgens mij om gaat.

Dankwoord

Tot slot. Ik begon mijn werkzame leven dertig jaar geleden als stafmedewerker Studium Generale bij CREA, op het Binnengasthuisterrein, en ben nu teruggekeerd naar exact hetzelfde gebouw waar ik toen werkte. Dat klinkt als een cirkelgang, maar in feite voelt het, net als het prachtig gerenoveerde gebouw, als het begin van iets heel nieuws. En toch vertrouwd. CREA of ACW: het draait altijd weer om cultuur. Het waren geen makkelijke tijden voor ACW toen ik hier aankwam, en het was dan ook des te aangenamer dat ik uiterst gastvrij welkom werd geheten door mijn voorganger op deze leerstoel Pim de Boer, met wie ik de afgelopen tijd ook nog een dakpan heb gedeeld, en door mijn voorganger als voorzitter van de vakgroep, Bram Kempers, die mij genereus zijn kamer schonk, waarvoor veel dank, ook aan decaan Frank van Vree en het College van Bestuur voor het in mij gestelde vertrouwen. Belangrijk, soms moeilijk, maar ook zeer inspirerend was het om met de gehele staf van ACW een half jaar lang te werken aan een nieuw profiel voor de bacheloropleiding, een profiel waar we nu, sinds september mee werken. Ik dank iedereen voor het enthousiasme en de grote inzet om gezamenlijk er iets moois van te maken. Ik geloof dat het gelukt is. Dank in het bijzonder hier aan Arno Witte, Mirjam Hoijtink, Hanneke Ronnes en Bert van de Roemer die mij als leden van het dagelijks bestuur inwijdden in de ACW-cultuur, en Christine Delhaye die me bij wijze van vuurdoop genereus haar colleges binnensleepte. En tot de studenten en ook de verschillende promovendi die het afgelopen jaar bij me binnen zijn gelopen kan ik alleen maar zeggen: we gaan er iets moois van maken.

Voor ik hier kwam heb ik vijftien jaar als cultuurfilosoof kunnen oefenen in Groningen en zo heel langzaam kunnen wennen aan de gedachte dat er ook buiten de filosofie in strikte zin heel boeiend werk te doen was. De leden

van de vakgroep Praktische Filosofie dank ik hierbij in het bijzonder voor de samenwerking, de lol en de filosofische inspiratie. Dank ook aan Saskia en mijn dochters Mali en Tal die al dat gefilosofeer vanaf de zijlijn moesten aanschouwen. Mali en Tal, als respectievelijk toekomstboer-in-wording en migrantenactivist leveren jullie nu al een bijdrage aan de vernieuwing van de Europese cultuur. Het intussen twintig jaar oude hedonautengenootschap dank ik voor hun niet aflatende en soms vermakelijk voorspelbare bijdrage aan de voortgang van het kritische denken en voor hun vriendschap.

Drie personen wil ik in het bijzonder noemen. Allereerst wil ik graag mijn oud-studiegenoot Antoine Verbij herdenken, die vorige week plotseling overleed in zijn woonplaats Berlijn. Hij was als filosoof en journalist een typische kritische theoreticus en pleitbezorger van de publieke taak van de filosofie.

Mijn moeder, Henny Kemper, kon er vandaag helaas niet bij zijn, maar haar manier van leven en haar moed zijn voor mij altijd een voorbeeld en inspiratiebron gebleven.

En Renée, dank je dat we nu al enkele jaren druk bezig zijn er over te denken om eens te beginnen aan dat boek dat we altijd al geschreven lijken te hebben. Daar gaan we mee door.

Ik heb gezegd.

Noten

1. Koos van Zomeren is een Nederlandse schrijver van o.a. thrillers, romans, columns, essays en natuurbeschrijvingen. Veel van zijn boeken handelen over de relatie mens-natuur en mens-dier. Daarin beschrijft hij zijn vele wandelingen (meestal met hond) door het Nederlandse polderlandschap, de bergen, bosgebieden, et cetera. Zijn werk sluit aan bij de 'esthetica van atmosferen' van Gernot Böhme, waaraan aan het slot van deze oratie wordt gerefereerd. Van Zomeren werd in de jaren negentig landelijk bekend door zijn cursiefjes op de voorpagina van *NRC Handelsblad,* die zich altijd verre hielden van het dagelijkse nieuws en handelden over grutto's, varkens, koeien en zijn hond Rekel. Een selectie van deze cursiefjes verscheen als *Het eeuwige leven* in 1994 (Amsterdam, De Arbeiderspers).
2. Zie o.a. Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998.* Verso, New York 1998.
3. Zie o.a. Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method.* University of Chicago Press, Chicago & London 1967.
4. In die zin gaat de zelfkritiek van sommige economen op de beperkingen en blinde vlekken van de dominante vorm van economisch onderzoek lang niet ver genoeg. Die kritiek luidt doorgaans dat economen ten onrechte uitgaan van de mogelijkheid economische ontwikkelingen te formaliseren in een universeel model dat is gebaseerd op de rationele keuzes van individuen, waarbij 'rationeel' kan worden geoperationaliseerd als 'welbegrepen eigenbelang'. Hierbij zou worden veronachtzaamd dat individuen doorgaans helemaal niet rationeel handelen, maar zich vaker laten beïnvloeden door *irrationele* motieven. Wat 'irrationeel' wordt genoemd, betreft echter het resultaat van contingente vormen van culturele (collectieve) betekenisvorming, en ook de zogeheten 'rationele keuzes' en het 'welbegrepen eigenbelang' zijn niets meer dan het product van contingente collectieve betekenisvorming.
5. Over de opkomst van populistische bewegingen in uiteenlopende delen van de wereld als uitdrukking van de *culturalisering* van de politiek: René Boomkens, 'Designing Identities. The politics of artificiality and authenticity in contemporary culture', in: *Krisis. Journal for contemporary philosophy,* 2013, nr. 1, 50-59. [www.krisis.eu]
6. Het postpolitieke karakter van deze pastorale macht, die het individu aanspreekt op zijn hoogstpersoonlijke verantwoordelijkheid en een beroep doet op zijn vermogen het beste uit zichzelf te halen, positief te denken, ja, te excelleren, zich als ondernemer of als klant rücksichtlos in de concurrentieslag van de marktsamenleving te storten, wordt regelmatig geïdentificeerd met het *neoliberalisme.* Het is echter de vraag waarnaar dit begrip precies verwijst. Als stroming in de economische theorie verwijst de term doorgaans ofwel naar de Duitse school van het *Ordoliberalismus* of naar het werk van de 'Chicago boys' rond Milton Friedman, als politieke praktijk naar het beleid van Ronald Reagan en Margareth Thatcher, een beleid dat onder een andere politiek-ideologische vlag werd voortgezet door Bill Clinton en de 'derde weg' van Tony Blair, en in Nederland door de paarse coali-

ties. Kern van dit beleid werd en wordt gevormd door een soms verregaande privatisering van overheidsinstellingen en deregulering van de marktverhoudingen. De 'collectieve sector' (onderwijs, (medische) zorg, politie, openbaar vervoer, sociale woonvoorzieningen, energievoorziening, lokale overheden) wordt of wel letterlijk geprivatiseerd ofwel gereorganiseerd als was zij een bedrijf met winstoogmerk. Bedrijfsmatigheid, efficiency, winst en concurrentiekracht worden de bepalende waarden voor deze nieuwe (quasi-)marktpartijen, gedragen door de ideologie van het 'New Public Management'. De tendens om allerlei publieke of collectieve taken te 'vermarkten' en sociale relaties te 'economiseren' kan in die zin *neo*liberaal genoemd worden, dat het klassieke liberalisme een veel groter belang hechtte aan de rol van de overheid en aan het belang van de publieke sector. Zo kon premier Mark Rutte weliswaar trots verklaren de eerste liberale minister-president te zijn sinds Cort van der Linden (1913-1918), maar hij vergat daarbij te melden dat het beleid van diezelfde Cort van der Linden tegenwoordig bijna voor socialistisch zou kunnen doorgaan. Desondanks publiceerden drie liberale politieke theoretici recent een boekje onder de titel 'Neoliberalisme. Een politieke fictie' (Martin van Hees, Patrick van Schie & Mark van de Velde, 2014), waarin zij stellen dat het neoliberalisme niet bestaat, aangezien niemand zich neoliberaal noemt en omdat het een containerbegrip is waarmee antiliberale auteurs de meest uiteenlopende processen op een hoop gooien. Door te betogen dat het neoliberalisme als consistente (politieke) ideologie of theorie niet bestaat en dat de term naar uiteenlopende processen verwijst, maken de auteurs echter onbedoeld de weg vrij voor een geheel nieuwe kijk op het complex van praktijken en processen dat doorgaans 'neoliberaal' wordt genoemd: het neoliberalisme als een omvattende, haast mondiale collectieve betekenissamenhang, kortom: het neoliberalisme als *cultureel fenomeen*. Een auteur die het dichtst in de buurt komt van een analyse van het neoliberalisme als cultuur is Wendy Brown. In haar 'Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution' stelt zij het volgende: "'Neoliberalism' (..) is a loose and shifting signifier. It is a scholarly commonplace that neoliberalism has no fixed or settled coordinates, that there is temporal and geographical variety in its discursive formulations, policy entailments, and material practices. This commonplace exceeds recognition of neoliberalism's multiple and diverse origins or the recognition that neoliberalism is a term mainly deployed by its critics, and hence its very existence is questionable." En verderop: "Neoliberalism is a distinctive mode of reason, of the production of subjects, a 'conduct of conduct', and a scheme of valuation. It names a historically specific economic and political reaction against Keynesianism and democratic socialism, as well as a more generalized practice of 'economizing' spheres and activities heretofore governed by other tables of value. Yet in its differential instantiations across countries, regions and sectors (...) neoliberalism takes diverse shapes and spawns diverse content and normative details, even different idioms. It is globally ubiquitous, yet disunified and nonidentical with itself in space and over time." (Brown, 2015, 20-21)

Bibliografie

Adorno, Theodor, *The Culture Industry.* Routledge, London & New York 1991.

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1996.

Appadurai, Arjun, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition.* Verso, London & New York 2013.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Verso, London & New York 1991 (1983).

Bachelard, Gaston, *The Poetics of Space.* Beacon Press, Boston 1969.

Baecker, Dirk, *Wozu Kultur?* Kadmos, Berlin 2012.

Baetens, Jan, 'Realiteit en fictie in het debat over hoge en lage cultuur binnen *cultural studies*', in: *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie,* 2002, nr. 4, pp. 58-66.

Benjamin, Walter, 'Kapitalismus als Religion', in: dez., *Gesammelte Schriften, Bd. VI,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, pp. 100-102.

Boer, Pim den, *Europese Cultuur. Geschiedenis van een bewustwording.* SUN, Nijmegen 1989.

Böhme, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.

Boomkens, René, 'Designing Identities. The Politics of Artificiality and Authenticity in Contemporary Culture', in: *Krisis. Journal for contemporary philosophy,* 2013, nr. 1, pp. 50-59. (www.krisis.eu)

Brown, Wendy, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution.* Zone Books, New York 2015.

Dewey, John, *Art as Experience.* Berkley Publishing Group, New York 2005 (1934).

Ehrenreich, Barbara, *Smile or Die! How Positive Thinking Fooled America and the World.* Granta, London 2009.

Foucault, Michel, 'The Subject and Power', in: Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Harvester Press, Brighton 1982, pp. 208-226.

García Canclini, Nestor, *Consumers and Citizens. Globalization and Multicultural Conflicts.* University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2001.

Hees, Martin van, Patrick van Schie & Mark van der Velde, *Neoliberalisme. Een politieke fictie.* Boom, Amsterdam 2014.

Jameson, Fredric, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998.* Verso, New York 1998.

Oosterling, Henk, *Dasein als design. Of: moet design de wereld redden?* Premsela, Amsterdam 2009.

Rockhill, Gabriel & Alfredo Gomez-Muller, *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues.* Columbia University Press, New York 2011.

Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method.* University of Chicago Press, Chicago & London 1967.

Stuurman, Siep, *De uitvinding van de mensheid. Korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil.* Bert Bakker, Amsterdam 2009.

Zomeren, Koos van, *Het eeuwige leven.* De Arbeiderspers, Amsterdam & Antwerpen 1994.