

Geachte rector, dames en heren,

Historische veranderingsprocessen hebben de neiging in een steeds sneller tempo te verlopen – dit wordt in ieder geval als zodanig ervaren. De ontwikkelingen, die zich sinds 1989 - het jaar van de *bicentenaire* van de Franse Revolutie - hebben voorgedaan zijn hiervan een voorbeeld. Het uiteenvallen van het Sovjet-imperium en van de Sovjetunie zelf, de deconfiture van het communisme en het uiteenvallen van Joegoslavië, het zijn alle ontwikkelingen die zich in slechts enkele jaren hebben afgespeeld. Dat het hier gebeurtenissen betreft die volstrekt onvoorzien waren geeft te denken en is er een illustratie van dat een onvoorzien en steeds sneller op ons afkomende toekomst deel uitmaakt van het sneller verlopende geschiedproces.

De laatste jaren zijn wij met het geheel nieuwe probleem geconfronteerd van het moslim-fundamentalisme en het hieraan gerelateerde terrorisme, dat op internationaal en nationaal niveau de gemoederen in de ban houdt. Maar er is meer aan de hand, want deze ontwikkelingen hebben er mede toe geleid dat de lang gekoesterde idee van een multiculturele samenleving onder druk is komen te staan. Speelt dit op nationaal niveau een rol, ook internationaal gezien gaat het bij voor- en tegenstanders van de zogeheten *global society* om de verhouding tussen culturen en beschavingen, waarbij met name de positie van de westerse beschaving in het geding is.

Het gaat hierbij om belangrijke vragen en problemen, die het verdienen om niet met slogans te worden afgedaan. Omdat culturen en beschavingen in het geding zijn, en met name de relatie tussen hen, is een cultuurwetenschappelijke beschouwing over deze problematiek op zijn plaats. In het volgende wil ik mij daar dan ook op richten. Hierbij wil ik een in eerste instantie misschien weinig voor de hand liggend boek als uitgangspunt nemen, de in 1978 verschenen studie *Orientalism* van Edward Said. Dit doe ik om verschillende redenen. In de eerste plaats staat het thema van de interculturele contacten en de positie van het Westen hierin centraal. Verder concentreert het boek zich op de arabische wereld en de islam, en de rol van de westerse wetenschap en cultuur in deze. Tenslotte is het boek van belang vanwege de discussies waartoe het aanleiding heeft gegeven. Deze hebben zich afgespeeld toen het moslimfundamentalisme en zeker het hieraan gerelateerde terrorisme nog niet de alles overheersende rol speelden waarvan thans sprake is. In de huidige tijd zouden deze discussies hierdoor zeker worden vertroebeld. Dat wil zeggen, de verschijning van het boek van Said en de discussies waartoe het aanleiding heeft gegeven speelden zich in een relatief rustige tijd af, maar het betreft wel een thema dat uitermate relevant is voor de huidige meer woelige tijden.

### **Opzet en inhoud van *Orientalism***

Edward Said (1935-2003) was een in Jerusalem geboren christelijke Palestijn, in Cairo grootgebracht, en in 1950 naar de Verenigde Staten geëmigreerd, waar hij aan de universiteiten van Princeton en Harvard heeft gestudeerd. Sinds 1963 doceerde hij Engels en vergelijkende literatuurwetenschap aan de Columbia University. Hij heeft een omvangrijk oeuvre nagelaten, waarvan zijn boek *Orientalism* ongetwijfeld het meest bekend is geworden.<sup>1</sup>

Het voert te ver hier een overzicht te geven van de inhoud van Suids *Orientalism*, en ik volsta dan ook met het aangeven van enkele hoofdlijnen. In het begin van zijn boek omschrijft Said oriëntalisme als 'a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience'.<sup>2</sup> Hij maakt in dit verband een onderscheid tussen een drietal vormen van oriëntalisme:

1) De academische, dat wil zeggen de oosterse studies in het onderzoek en onderwijs.

2) Een vorm van oriëntalisme in meer algemene zin, waarbij het een wijze van denken betreft, die is gebaseerd op een ontologisch en epistemologisch onderscheid tussen het Oosten, de 'oriënt', en het Westen. Deze denkwijze wordt volgens Said aangetroffen bij talloze schrijvers en dichters, filosofen, politieke theoretici, economen en overheidsambtenaren.

3) De vorm van oriëntalisme die zich sinds het einde van de achttiende eeuw heeft ontwikkeld, en die Said omschrijft als 'the corporate institution for dealing with the Orient' en als 'a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient'.<sup>3</sup>

Deze drie vormen van oriëntalisme zijn volgens Said afhankelijk van elkaar en op elkaar betrokken. Dat moet echter als een *understatement* worden begrepen, want uit de rest van het boek blijkt maar al te duidelijk dat het oriëntalisme door Said vooral als een uniform fenomeen wordt voorgesteld.

Het hele boek is in feite één grote aanklacht tegen het oriëntalisme, en Said steekt niet onder stoelen of banken dat het is geschreven vanuit een duidelijk engagement, een engagement dat wordt gevoed door de idee dat door de eeuwen heen de Europese cultuur een vals en niet met de werkelijkheid overeenkomend beeld van de oriënt heeft gegeven. In dat beeld is sprake van een dichotomische en essentialistische tegenstelling tussen het Westen en het Oosten. Dit beeld heeft met name in de negentiende en twintigste eeuw als legitimatie gediend voor de koloniale overheersing van het Oosten. Volgens Said heeft de dekolonisatie van na de Tweede Wereldoorlog hierin nauwelijks verandering gebracht, omdat de traditionele rol van de Europese grootmachten door het imperialisme van de Verenigde Staten is overgenomen.

Said richt zijn pijlen bijna uitsluitend op het oriëntalisme dat op de islam en de Arabische wereld is gericht. Beide zijn volgens hem nauw aan elkaar gerelateerd, en hij noemt niet zonder reden het jaar 1312 als het formele begin van de Europese oriëntalistiek, omdat toen door het Concilie van Vienne het besluit is genomen om aan diverse Europese universiteiten leerstoelen voor onder meer het Arabisch in te stellen. De achtergrond hiervan was dat de islam als een dreiging voor het Westen werd gezien, en volgens Said is de islam een blijvend trauma voor Europa gebleven.<sup>4</sup>

De academische oriëntalistiek, die vooral filologisch van aard was, werd eeuwenlang aan talloze Europese universiteiten beoefend en heeft een belangrijke traditie opgebouwd. Zij het niet van harte, ook Said moet erkennen dat zij veel tot stand heeft gebracht ('Orientalism did a great many things'), en met name in de negentiende eeuw tot grote bloei is gekomen.<sup>5</sup> Rond 1800 was er volgens hem echter in die zin van een omslag sprake dat deze academische kennis in de politieke en koloniale praktijk werd gebracht, hetgeen door Said een '*preposterous transition*' wordt genoemd.<sup>6</sup> De grote omslag in dit verband is de expeditie van Napoleon naar Egypte in 1798 geweest. Deze had in zoverre een symbolisch karakter voor het samengaan van de academische oriëntalistiek en de praktische politiek dat Napoleon zijn invasieleger liet vergezellen door enkele tientallen geleerden. Deze hebben niet alleen Egypte letterlijk en figuurlijk in kaart gebracht in de monumentale *Description de l'Égypte*, maar ook aan de basis gestaan van de nieuwe wetenschap van de egyptologie. In de loop van de negentiende eeuw heeft wat Said de metamorfose van het oriëntalisme 'from a scholarly discourse to an imperial institution' noemt verder gestalte gekregen, niet alleen in de Franse koloniale politiek, maar vooral in die van Engeland. Beide aspecten van het oriëntalisme zijn in de loop der tijd als het ware in elkaar geschoven. Said spreekt in dit verband van een latent en manifest oriëntalisme. Tot het eerste rekent hij geleerden als De Sacy, Renan en Lane, maar ook schrijvers als Nerval, Chateaubriand en Flaubert, die het Midden-Oosten uit persoonlijke ervaring kenden. Het manifeste oriëntalisme komt tot uitdrukking bij oriëntalisten als Gertrude Bell, T.E. Lawrence ('Lawrence of Arabia') en John Philby, die als agenten van de overheid met name tijdens en na de Eerste Wereldoorlog een

rol hebben gespeeld in de Engelse koloniale politiek bij het uiteenvallen van het Ottomaanse rijk.

De kern van het oriëntalisme houdt in, zo laat Said niet na te benadrukken, dat hierin sprake is van een bepaald beeld dat het Westen zich van het Oosten vormt. Dit Oosten wordt voorgesteld als wezenlijk statisch, irrationeel, mysterieus, vrouwelijk en met een zekere sexuele geladenheid (de wereld van Duizend en één Nacht en van harems). Met dit beeld wordt de Ander als het 'zij' gepositioneerd, dat tegenover het 'wij' van het Westen wordt geplaatst, dat dynamisch, rationeel en mannelijk is. In het westelijke beeld van het zo andere Oosten wordt dat Oosten tot een object gereduceerd, een object dat het vermogen tot zelfreflectie mist en daardoor door het Westen beter wordt begrepen dan het zichzelf kan begrijpen. Om deze reden heeft Said een uitspraak van Marx in diens *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* (1852) als motto aan zijn boek gegeven: 'They cannot represent themselves; they must be represented'.

Said geeft in zijn boek een voorstelling van het oriëntalisme als een monolitische entiteit, een manier van denken over het Oosten, die de Europese cultuur eeuwenlang heeft beheerst. De vermeende superioriteit van het Westen tegenover een inferieur Oosten staat volgens hem hierbij centraal. Omdat het oriëntalisme door Said als een soort concrete entiteit met bepaalde wezenlijke kenmerken wordt voorgesteld, hebben verschillende commentatoren er terecht op gewezen dat Saids constructie van dit begrip in feite mank gaat aan dezelfde categorisering van stereotypen die hij het oriëntalisme verwijt. Zo merkt de antropoloog Richardson op dat 'his own critique relies on just as much misrepresentation of Orientalists as he accuses them of making in their representations of the Orient. In Said's terms, in fact, his own conceptualization of "Orientalists" is as pure an example of "Orientalism" as one could wish for!'.<sup>7</sup>

### **Het omgekeerde oriëntalisme en occidentalisme**

Er is echter ook een andere context waarin sprake is van het oriëntalisme als een spiegelbeeld van zichzelf, waarop de Syrische filosoof Sadik Jalal al-'Azm heeft gewezen. Hij signaleert namelijk het opvallende verschijnsel dat het ontologische onderscheid dat volgens Said door het oriëntalisme wordt gemaakt tussen het Westen en het wezenlijk andere Oosten, door hetzelfde Oosten in de context van het Arabisch nationalisme en de islam wordt overgenomen. Dat wil zeggen, in de karakterisering hiervan wordt in termen gesproken die in feite uit het oriëntalisme zoals beschreven door Said zijn overgenomen. Zo haalt al-'Azm een publikatie aan van het Syrische ministerie van Cultuur, waarin wordt gesteld dat 'the essence of the Arab nation enjoys certain absolute and essential characteristics which are: theism, spiritualism, idealism, humanism and civilisationism'.<sup>8</sup> Er is zelfs sprake van een heuse *mission civilisatrice*, die de wereld moet redden van het loutere materialisme, dat het Westen eigen zou zijn.

Dit oriëntalisme 'in reverse', zoals al-'Azm het noemt, komt ook tot uitdrukking in de visie op de islam. Volgens hem is binnen de Arabische wereld veelvuldig het standpunt te beluisteren dat de islam als de alles bepalende factor voor deze wereld moet worden gezien, een visie die in feite een kopie is van het Europese oriëntalisme, zoals geschetst door Said. Voor het ontologisch oriëntalisme, in zowel zijn omgekeerde als de originele vorm, 'it really makes no sense to talk about classical, medieval or modern Islam; because Islam is always Islam', aldus al-'Azm: volgens het omgekeerde ontologische oriëntalisme is de nieuwe islam niet meer dan een herbevestiging van de oude islam.<sup>9</sup> Zijn conclusie is dan ook dat 'Ontological Orientalism in Reverse is, in the end, no less reactionary, mystifying, ahistorical and anti-human than Ontological Orientalism proper'.<sup>10</sup>

Ook Said heeft het verschijnsel van het omgekeerde oriëntalisme in de Arabische wereld onderkend. Hij gaat hierop in in een artikel in *The Times Literary Supplement* van 1995, waarin hij zijn ongenoegen en teleurstelling uit over het feit dat zijn boek door zowel voor- als tegenstanders als anti-Westers is opgevat.<sup>11</sup> Deze interpretatie bestaat volgens hem uit twee argumenten, die soms allebei en soms afzonderlijk naar voren worden gebracht. Het eerste stelt dat het oriëntalisme gezien moet worden als een synecdoche, dat wil zeggen een omschrijving in miniatuur, van het gehele Westen. Het Westen zou in zijn totaliteit niet alleen als een vijand van de Arabieren en de islam moeten worden gezien, maar ook van de andere niet-Europese volkeren, die onder het kolonialisme en de vooroordelen van het Westen hebben geleden. Volgens het tweede argument wordt de negatieve beeldvorming van het Westen en het oriëntalisme ten aanzien van de islam en de Arabieren aangegrepen om het omgekeerde naar voren te brengen, namelijk dat de islam volmaakt is, dat het de enige weg is, enzovoorts. Het gevolg hiervan is, zegt Said met de nodige teleurstelling, dat 'to criticize Orientalism, as I did in my book is in effect to be a supporter of Islamism or Muslim fundamentalism'.

Said zegt erg ongelukkig te zijn met deze 'karikaturale herschikkingen' van zijn boek, omdat hij zich juist expliciet in anti-essentialistische zin over begrippen als de 'oriënt' en het Westen zou hebben uitgelaten. Deze reactie is echter weinig overtuigend, omdat, zoals hiervoor is aangegeven, Said juist is bekritiseerd om het essentialistische beeld dat hij van het oriëntalisme heeft gegeven. Hoe het ook zij, Said is zich duidelijk bewust van het verschijnsel van het 'orientalism in reverse', waarop al-'Azm eerder had gewezen, en hij spreekt in dit verband zelfs van de 'opvallende overeenkomst' tussen de gemeenschap van gelovige moslims en die van oriëntalisten.

De principiële afwijzing van het Westen door de niet-westerse wereld is recentelijk door Ian Buruma en Avishai Margalit aan de orde gesteld in hun boek *Occidentalisme*, dat de veelzeggende ondertitel 'Het Westen in de ogen van zijn vijanden' heeft.<sup>12</sup> Hoewel Buruma en Margalit op één plaats van het occidentalisme spreken als een tegenhanger van het oriëntalisme<sup>13</sup> dekt deze omschrijving toch niet de lading van hun argumentatie. In ieder geval gaat het in hun voorstelling van het occidentalisme niet om het verschijnsel van het omgekeerde oriëntalisme waarop al-'Azm en Said hebben gewezen (er wordt in het boek ook nergens naar Said verwezen). Het occidentalisme in de niet-westerse wereld, dat Buruma en Margalit aan de orde stellen, baseert zich immers, zo benadrukken zij, op bepaalde uit het Westen zelf overgewaaide ideeën. Het betreft hier een op de Romantiek gebaseerd verzet tegen de Verlichting en het moderniseringsproces, met zijn fascistische en nationaal-socialistische perversies. Zij zeggen dan ook terecht dat 'de eerste occidentalisten zelf Europeanen waren',<sup>14</sup> en dat in bijvoorbeeld het Japanse nationalistische militarisme het Westen met het Westen werd bestreden.<sup>15</sup>

Het door Buruma en Margalit aan de orde gestelde occidentalisme komt in feite neer op de idee van een gesloten maatschappij, zoals deze door Karl Popper in 1945 in zijn bekende boek *The open society and its enemies* tegenover de open maatschappij wordt geplaatst. Volgens Popper gaat het hierbij om een eeuwenlang binnen Europa gevoerde strijd tussen de open en gesloten maatschappijvorm, die teruggaat tot de tegenstelling tussen Athene en Sparta. De term 'occidentalisme' voor een door de niet-westerse wereld van het Westen overgenomen idee van de gesloten maatschappijvorm is dus in zoverre misleidend, dat hiermee wordt gesuggereerd dat het hierbij om een verzet tegen het Westen als zodanig gaat, terwijl het in feite alleen de westerse idee van een open maatschappij betreft. Het omgekeerde oriëntalisme waarop al-'Azm heeft gewezen en dat door Said zozeer wordt betreurd is daarentegen in een fundamentele zin anti-westers, omdat ook het westerse ideeëngoed van de gesloten maatschappijvorm wordt verworpen. Het moslimfundamentalisme althans verzet zich scherp tegen de seculiere regimes, die in de Arabische wereld veelal

het karakter hebben van een staats-socialisme met fascistoïde trekken, en het zijn met name het communisme, fascisme en nazisme die door Popper als moderne vormen van een gesloten maatschappij worden beschouwd.

Terugkomend op Saïd's boek *Orientalism*, zal het niet verbazen dat de kritiek erop vooral afkomstig is van arabisten en islamologen. Het belangrijkste verwijt dat Saïd wordt gemaakt is dat hij het oriëntalisme als een monolithische entiteit voorstelt, met bepaalde door de eeuwen heen identieke kenmerken, zonder rekening te houden met de wisselende historische omstandigheden waarin het zich heeft voorgedaan, en met verwaarlozing van de diversiteit in verschijningsvormen ervan.

Het boek heeft echter een ander tekort, dat in de commentaren nauwelijks aan de orde wordt gesteld, maar dat naar mijn mening niet zonder belang is. Saïd doet namelijk geen poging een verklaring te geven van de inhoudelijke aspecten van het verschijnsel van het oriëntalisme. Hij volstaat met een beschrijving van de ideeën die eraan ten grondslag liggen en de wijze waarop deze een rol hebben gespeeld in de westerse koloniale politiek. De vraag naar de historische context van deze ideeën en met name de vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen wordt door hem echter niet aan de orde gesteld. Vanwege het belang van deze vraag, maar ook omdat het hier een thema betreft dat op zich belangwekkend is, zou ik daar in het volgende aandacht aan willen besteden. Uitgangspunt hierbij is het gegeven dat het oriëntalisme in de zin van Saïd niet los kan worden gezien van het beeld dat men zich in Europa in de loop der tijden van niet-westerse volkeren en culturen heeft gevormd.

### ***The West and the rest tot de negentiende eeuw***

Het ligt voor de hand dat door de ontdekkingsreizen sinds het einde van de vijftiende eeuw in Europa de informatie over andere culturen en volkeren een nieuwe impuls heeft gekregen. In dit verband is sinds Columbus vooral het beeld dat men van de indianen in Amerika had van grote invloed geweest. Het betrof hier immers een 'primitief' natuervolk, waarmee men voor het eerst in intensief contact kwam. Het beeld van dit natuervolk heeft in talloze politiek-theoretische vertogen een rol gespeeld in de constructie van een natuurstaat waarin de mensheid eens zou hebben verkeerd. 'Thus in the beginning all the World was *America*, and more so than that is now', aldus John Locke in zijn *Second treatise of government*.<sup>16</sup>

In de tweede helft van de achttiende eeuw vond echter een ontwikkeling plaats in het denken over de geschiedenis, die ook van invloed was op het Europese beeld van andere volkeren en culturen. In deze periode brak namelijk een historisch besef door, hetgeen gepaard ging met een secularisering van het geschiedbeeld, waarin afstand werd genomen van het traditionele bijbelse kader. In dit geschiedbeeld werd de geschiedenis als een ontwikkelingsproces gezien en vormde zich zo de idee van een vooruitgang, waarin het begrip beschaving centraal stond.

Dit alles is terug te vinden in de in 1767 verschenen *An essay on the history of civil society* van de Schotse verlichtingsdenker Adam Ferguson (1723-1816).<sup>17</sup> Zijn uitgangspunt geeft Ferguson op de eerste bladzijde van zijn boek weer, als hij van de mens zegt: 'Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization'.<sup>18</sup> Volgens hem hebben niet alleen beschaafde landen de potentie zich te ontwikkelen, maar ook primitieve maatschappijen: 'in either is not any permanent situation'.<sup>19</sup> Ferguson had een scherp oog voor het feit dat in zijn tijd primitieve en ontwikkelde maatschappijen naast elkaar bestonden, en omdat hij deze situaties in historisch perspectief zag, was hij zich bewust van wat wel de gelijktijdigheid van het ongelijktijdige wordt genoemd. In dit verband wijst hij erop dat huidige primitieve maatschappijen een beeld

geven van ons eigen verleden. 'It is in their present condition, that we are to behold, as in a mirror, the features of our own progenitors', aldus Ferguson.<sup>20</sup>

Primitieve en ontwikkelde maatschappijen ziet Ferguson dus niet als statische entiteiten, maar in historisch perspectief als voortdurend in ontwikkeling. Ten aanzien van beschaafde landen neemt hij een opvallend afstandelijk en relativerend standpunt in. 'No nation is so unfortunate', zo merkt hij op, 'as to think itself inferior to the rest of mankind', vervolgens wijzend op de Russen en Chinezen die zich superieur achten aan het Westen. De termen 'alien' of 'foreigner' worden gewoonlijk in verwijtende zin gehanteerd, aldus Ferguson, om eraan toe te voegen: 'That of *barbarian*, in use with one arrogant people, and that of *gentil*, with another, only served to distinguish the stranger, whose language and pedigree differed from theirs'.<sup>21</sup>

Fergusons *Essay* wordt hier naar voren gehaald, omdat de toonzetting ervan opvallend verschilt van de uitgangspunten van het oriëntalisme, zoals deze door Said worden beschreven. Over het westers superioriteitsbesef laat hij zich in ieder geval in relativerende zin uit, als hij zegt dat 'we are ourselves the supposed standards of politeness and civilization; and where our own features do not appear, we apprehend, that there is nothing which deserves to be known'.<sup>22</sup>

Dat de visie van Ferguson ten aanzien van andere volkeren en culturen nadien geen navolging heeft gehad heeft tweeërlei oorzaken. Enerzijds was er in zijn tijd nog geen sprake van een Europees kolonialisme, maar wat relevanter is voor Suids conceptie van het oriëntalisme, Ferguson heeft geen omvattende theorie ontwikkeld omtrent de ontwikkeling van culturen en beschavingen. Dat is na hem wel gedaan, en wel door niemand minder dan Hegel. In zijn omvangrijke *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, die bestaan uit postuum uitgegeven colleges, wordt, uitgaande van zijn filosofische systeem, een allesomvattende wereldgeschiedenis ontwikkeld. De invloed van Hegels filosofie is, met name in de negentiende eeuw, groot geweest, en zijn filosofie van de geschiedenis is hierop geen uitzondering. Deze ging zo ver dat hiervan ook sprake was waar men zich er niet van bewust was. Omdat aan de moderne vorm van oriëntalisme zoals beschreven door Said een geschiedfilosofie met duidelijk Hegeliaanse trekken ten grondslag ligt, zal ik de hoofdlijnen hiervan in het kort weer geven.

## Hegels filosofie van de geschiedenis

Om de kern van zijn filosofie van de geschiedenis te verduidelijken, gebruikt Hegel de volgende beeldspraak. Als iemand 's morgens de zon ziet opgaan kijkt hij in bewonderende vervoering naar het heldere licht en vergeet hierbij zichzelf. Bij het rijzen van de zon zal de verwondering echter afnemen en wordt de blik meer op de natuur en op zichzelf gericht. Dit brengt een bewustzijn van zichzelf mee en een overgang van een passieve bewondering tot daden en een vorming van zichzelf. Uiteindelijk zal hij 's avonds een bouwwerk hebben voltooid, dat hij uit zijn innerlijke en geestelijke zon heeft opgebouwd. Hij staat nu tot de geest op soortgelijke wijze in relatie als aanvankelijk tot de uitwendige zon, maar zal de eerste meer waarderen dan de tweede, omdat het object in dit geval zijn eigen geest is en hiermee in een meer vrije verhouding staat. Vervolgens doet Hegel een verrassende uitspraak: 'Hierin ligt eigenlijk enthalten der Gang der ganzen Weltgeschichte, der grosse Tag des Geistes, sein Tagewerk, das er in der Weltgeschichte vollbringt'.<sup>23</sup>

Vasthoudend aan zijn beeldspraak van de zon die in de morgen opgaat en na een welbestede dag 's avonds weer ondergaat, stelt Hegel dat de wereldgeschiedenis van het Oosten naar het Westen verloopt. De fysieke zon gaat weliswaar in het Oosten op en in het Westen onder, maar in het Westen komt de inwendige zon van het zelfbewustzijn op en deze straalt een grotere glans uit. Volgens Hegel geeft de wereldgeschiedenis een

voortgaande ontwikkeling te zien van het bewustzijn van vrijheid en dit verloopt van Oost naar West. In het Oosten is in de vorm van de despotie slechts één vrij, bij de Grieken en Romeinen enkelen, en in wat Hegel de germaanse wereld noemt zijn allen vrij. Dienovereenkomstig kwalificeert Hegel de oriënt als de kinderleeftijd van de geschiedenis, de wereld van de Grieken als de jongelingsjaren, het Romeinse Rijk als de mannelijke leeftijd, en de wereld van de Germanen als die van de ouderdom.

Hegel geeft een uitvoerige beschrijving van deze fasen van de wereldgeschiedenis, waarbij zijn filosofische uitgangspunt van een voortgaand vrijheidsbewustzijn als leidraad wordt gehanteerd. Van de oriëntaalse wereld ('hier ist die Morgenröte des Geistes im Aufgange')<sup>24</sup> komen China, India, Perzië, West-Azië en Egypte aan de orde. Er worden hier talloze stereotypen over het Oosten ten beste gegeven, waarmee Said zijn voordeel had kunnen doen. Zo wordt van China gezegd dat aldaar 'der phantasielose Verstand' heerst, terwijl in India 'es (...) keinen Gegenstand [gibt], der gegen Poesie und Phantasie fest wäre'. 'Die eigentümliche Schönheit des Indischen', merkt hij op, 'kann nur mit der Schönheit der Frauen verglichen werden, die rein mild und sanft ist in allen Zügen'.<sup>25</sup> De islam onder het hoofd 'Der Mohammedanismus' ter sprake brengend wordt gezegd dat de mens hier alleen als gelovige waarde heeft. In dit verband blijft het fanatisme niet onvermeld: "La religion et la terreur" war hier das Prinzip, wie bei Robespierre "la liberté et la terreur".<sup>26</sup>

Waarom is Hegels filosofie van de wereldgeschiedenis van belang voor een beter begrip van het verschijnsel van het oriëntalisme? Niet zozeer vanwege de stereotypen die erin zijn terug te vinden, als wel de filosofische visie op de geschiedenis die erin tot uitdrukking wordt gebracht. Het Oosten wordt hierin voorgesteld als het begin van het beschavingsproces, als de kinderjaren ervan. Dat wil zeggen, het heeft weliswaar een eigen bloeitijd gehad met zijn typische kenmerken, zoals hiervan bij kinderen sprake is, maar het heeft zijn tijd gehad. Wij zijn nu echter vele fasen verder en hebben de oosterse kinderjaren achter ons gelaten. Hegel drukt deze visie kernachtig uit als hij van de islam zegt dat hij 'schon längst von dem Boden der Weltgeschichte [ist] verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten'.<sup>27</sup>

### ***The West and the rest in de negentiende en twintigste eeuw***

Deze visie op het historisch proces is niet alleen kenmerkend voor het oriëntalisme, maar voor het standpunt dat het Westen in het algemeen in de negentiende en tot ver in de twintigste eeuw tegenover de niet-westerse wereld heeft ingenomen: deze wereld bestond hetzij uit primitieve volkeren, hetzij uit volkeren die ooit een beschaving hadden gekend, maar in verval waren geraakt. Het Westen bedacht zichzelf in dit verband de niet geringe taak toe hierin verandering te brengen en de niet-westerse wereld tot beschaving te brengen naar zijn eigen beeld en gelijkenis. Het is de *mission civilisatrice* waarin het kolonialisme oprecht heeft geloofd en die zo bloemrijk is verwoord in Rudyard Kiplings beroemde gedicht 'The White Man's burden' (1899), waarvan de eerste strofe luidt:

Take up the White Man's burden  
Send forth the best ye breed  
Go, bind your sons to exile  
To serve your captives' need;  
To wait, in heavy harness,  
On fluttered folk and wild  
Your new-caught sullen peoples,  
Half devil and half child.

Ook de Nederlandse koloniale politiek werd graag omschreven als een roeping die in het verre Indië moest worden vervuld, en deze werd in de zogeheten 'ethische politiek' officieel beleden. In de troonrede van 1901 (het kabinet Kuyper) wordt deze treffend onder woorden gebracht: 'Als Christelijke Mogendheid is Nederland verplicht (...) geheel het regeeringsbeleid te doordringen van het besef, dat Nederland tegenover de bevolking dezer gewesten een zedelijke roeping heeft te vervullen'.<sup>28</sup> De zogeheten voorgedijgedachte stond hierbij centraal, waarbij, zoals omschreven in het eerste beginselprogramma van de antirevolutionaire partij van 1878, 'Nederland (...) Indië [zou] moeten opvoeden en ontwikkelen, zoals een voogd het hem toevertrouwde kind behoorde te doen, totdat het op eigen benen kon staan'.<sup>29</sup>

Aan het de koloniale politiek zo eigen superioriteitsbesef, waarvan het paternalisme slechts één van de uitingsvormen was, lag een uitgesproken eurocentrisme ten grondslag, dat wil zeggen de idee dat de Europese beschaving als enige deze naam waardig was. Of liever, dat de wereldhistorische ontwikkeling, geheel in overeenstemming met Hegels visie, tot deze centrale positie van Europa had geleid. Zij vormde ook de grondslag waarop het oriëntalisme in de zin van Said kon gedijen.

Said beperkt zich tot de uitingsvormen van het oriëntalisme, en benadrukt hoe deze werden ondermijnd vanuit het anti-koloniale verzet - het 'writing-back', zoals hij het noemt. Het is echter interessant om aandacht te besteden - hetgeen door Said niet wordt gedaan - aan de kritiek die op de grondslag ervan, dat wil zeggen het eurocentrisme, binnen Europa zelf is geleverd.

## Spengler en Toynbee

Eén van de eersten die bewust afstand heeft genomen van het eurocentrische wereldbeeld is Oswald Spengler geweest in zijn *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922). Dat Spenglers boek niet meer zo serieus wordt genomen als destijds, toen na de Eerste Wereldoorlog in Europa een ondergangsstemming heerste, ligt vooral aan het feit dat er een nogal merkwaardige theorie in wordt ontwikkeld van een vergelijkende morfologie van culturen, waarin ervan wordt uitgegaan dat deze volgens een strikte wetmatigheid en gescheiden van elkaar doelloos opkomen, bloeien en vervallen.

Waar bij alle commentaren op Spenglers theorie gewoonlijk echter aan wordt voorbijgegaan, is zijn voor die tijd ongebruikelijke principiële verwerping van het eurocentrische wereldbeeld. Hij verzet zich in dit verband tegen de idee als zou Europa het centrale punt zijn waarom 'fernab gelagerte ungeheure Kulturen in aller Bescheidenheit drehen'. Hij noemt dit 'ein Planetensystem von höchst eigenartiger Erfindung', dat hij als 'ptolemeïsch' kwalificeert. Hier plaatst hij zijn 'copernicaanse' standpunt tegenover, waarin de westerse cultuur geen bevoorrechte positie inneemt naast culturen als de Arabische, Indische, Chinese en Egyptische.<sup>30</sup> Al deze culturen volgen hetzelfde schema van opkomst, bloei en verval, en volgens Spengler bevindt de westerse cultuur zich in de fase van verval.

Naast Spenglers *Untergang des Abendlandes* is in de vorige eeuw met *A study of history* van de Engelse historicus Arnold Toynbee een andere groots opgezette studie over de wereldgeschiedenis verschenen. Dit magistrale tiendelige werk dat met tussenposen tussen 1934 en 1954 is verschenen en niet minder dan ruim 6000 bladzijden beslaat, heeft destijds veel stof doen oplaaien. Het is tegenwoordig echter min of meer in vergetelheid geraakt. Ik kan hier niet ingaan op de opzet en inhoud ervan.<sup>31</sup> Maar het is wel interessant in het kort aandacht te besteden aan zijn visie op het thema van *the West and the rest*, dat het uitgangspunt van zijn studie vormt.

Toynbee zet zich af tegen de traditie van de westerse geschiedwetenschap zich te concentreren op de geschiedenis van afzonderlijke naties. Deze kan volgens hem alleen



worden begrepen als zij als onderdeel wordt gezien van het ruimere begrip beschaving, in dit geval de westerse beschaving. Zo komt hij tot zijn stelling dat alleen beschavingen als 'intelligible fields of historical study' kunnen worden beschouwd. Toynbee wil zich bewust niet beperken tot de westerse beschaving, en in zijn *Study of history* doet hij een vergelijkend onderzoek naar de ontwikkeling van de beschavingen in de wereldgeschiedenis. Hij behandelt niet minder dan 21 beschavingen, waarvan er naast de westerse nog vier bestaan: de orthodox-christelijke, de islamitische, de hindubeschaving, en die van het Verre Oosten.

Toynbee verzet zich niet alleen tegen de nationale geschiedschrijving, die hij een vorm van parochialisme noemt, maar ook tegen de idee van 'the Unity of History', waarbij de geschiedenis van het Westen centraal wordt gesteld. Hij spreekt in dit verband van 'a violent distortion of historical facts and a drastic limitation of the historian's field of vision'.<sup>32</sup> Dit standpunt, dat hij als een 'egocentric illusion' kwalificeert, is volgens Toynbee daarom misplaatst omdat het alleen is gebaseerd op de huidige overheersende positie van het Westen op het politieke en economische vlak, die op het verleden wordt geprojecteerd en niet opgaat voor dat van de cultuur, dat volgens hem van fundamenteeler aard is.

Het centraal stellen van het Westen en zijn geschiedenis 'means that we are no longer conscious of the presence in the World of other societies of equal standing'.<sup>33</sup> Wij zien onze maatschappij als identiek aan de 'beschaafde' mensheid, terwijl andere volkeren als 'natives' worden gekwalificeerd. Toynbee verzet zich in scherpe bewoordingen tegen deze kwalificatie. Door mensen 'natives' te noemen 'we implicitly take the cultural colour out of our perceptions of them', zo stelt hij.<sup>34</sup>

Toynbee verzet zich ook tegen 'the catchword of "the Unchanging East"', die de drie bestaande beschavingen van de islam, het hinduïsme en die van het Verre Oosten op één hoop gooit 'under the nondescript epithet "Oriental"'.<sup>35</sup>

### ***The West and the rest in wisselend perspectief***

Als wij de vooronderstellingen ten aanzien van de relatie tussen het Westen en de niet-Westerse wereld nader bezien, dan blijkt dat deze in de korte periode, waarin het historisch besef voor het eerst expliciet tot uitdrukking werd gebracht en die samenviel met de pre-koloniale fase, dat wil zeggen in de tweede helft van de achttiende eeuw, opvallend verschillen van de periode erna. Wat in dit verband in Fergusons *Essay on the history of civil society* met name opvalt is zijn openheid van geest en, in de context van zijn visie op de historische ontwikkeling, zijn relativiserende instelling. Zo ziet hij ook primitieve maatschappijen in historisch perspectief en laat hij zich in relativiserende zin uit over culturen en beschavingen en hun pretenties, waarbij hij de westerse geen bevoorrechte positie toekent.<sup>36</sup>

Met de filosofie van de geschiedenis van Hegel ligt dat heel anders, en we hebben gezien hoe hij de geschiedenis voorstelt als in progressieve zin van Oost naar West verlopend, met de westerse beschaving als culminatiepunt. Hiermee heeft hij de filosofische grondslag en legitimatie gegeven voor de visie op de relatie tussen het Westen en de niet-westerse wereld, zoals deze in de negentiende eeuw en de eerste decennia van de twintigste eeuw gestalte heeft gekregen, en in het kolonialisme in praktijk is gebracht. Omdat voor Said deze periode model staat voor zijn conceptie van het oriëntalisme, is Hegels filosofie van de geschiedenis er bij uitstek de vooronderstelling en grondslag van.

Door Spengler en Toynbee zijn echter nieuwe geschiedfilosofische visies ontwikkeld met betrekking tot de verhouding tussen het Westen en de niet-westerse wereld. Spengler spreekt in dit verband van een copernicaanse wending, waarbij de westerse cultuur geen bevoorrechte positie inneemt naast de andere culturen en net als deze gedoemd is ten onder te gaan, terwijl Toynbee zich scherp verzet tegen de idee van 'the unity of history' naar

westers model. Als we zien hoe Toynbee zich in even bloemrijke als felle bewoordingen uitlaat over de gewoonte mensen behorend tot niet-westerse beschavingen als 'natives' te kwalificeren en over het 'onveranderlijke Oosten' te spreken, dan doet hij hierin niet onder voor de kritiek van Said. De kritiek van Toynbee gaat zelfs verder en is fundamenteleler dan die van Said, omdat de laatste zich tot het oriëntalisme beperkt en Toynbee de pretenties van de westerse beschaving in het algemeen op de korrel neemt.

Hoe komt het dat noch door Said, noch in de commentaren op zijn boek, aandacht wordt besteed aan deze doorbreking van het eurocentrische wereldbeeld? De verklaring dat – om dit modieuze begrip te hanteren – de paradigma-wisseling van Spengler en Toynbee in vergetelheid is geraakt, is gelegen in het feit dat beide geschiedfilosofen in vergetelheid zijn geraakt. Weliswaar is Spenglers *Untergang des Abendlandes* in wetenschapskringen – en zeker door historici – nooit erg serieus genomen, maar van Toynbees *A study of history* kan dat niet worden gezegd. Zijn omvangrijke studie is destijds het onderwerp geweest van omvangrijke en serieuze discussies. Uiteindelijk is het oordeel echter negatief geweest, en werd Toynbee als speculatieve geschiedfilosoof afgedaan, omdat diens werk te weinig empirisch gefundeerd zou zijn. In zijn inleidende boekje over Toynbee spaart ook de Leidse historicus Th.J.G. Locher niet zijn kritiek. Maar het is veelzeggend dat hij eindigt met de woorden: 'dat hij [Toynbee] zich boven een eenzijdig westers of europeocentrisch standpunt heeft weten te verheffen, blijft een van zijn grote verdiensten'.<sup>37</sup>

## De huidige situatie

Het is bijna 50 jaar geleden dat Locher op deze verdienste van Toynbee heeft gewezen. Inmiddels heeft Toynbee de status van een min of meer tot historie geworden figuur. Dat geldt ook voor zijn verdienste van het doorbreken van het eurocentrische standpunt. Het is te betreuren dat dit belangwekkende kind met het geschiedfilosofische badwater is weggegooid.

Dit is vooral te betreuren omdat de kwestie van het eurocentrisme – een begrip dat in feite naar het gehele Westen verwijst - in de huidige tijd actueler is dan ooit, met name in de vorm van discussies over de rol van het Westen en de westerse beschaving in de huidige wereld. Het gaat hierbij echter niet zozeer om een historische of geschiedfilosofische discussie, zoals vroeger het geval was, maar vooral om een vraagstuk waarin de praktische politiek en machtsverhoudingen centraal staan. Voor zover er in dit verband van een theoretische reflectie sprake is, is deze vrijwel geheel aan de laatste dienstbaar.

Het is vooral sinds 11 september 2001 dat de vraag naar de plaats van de westerse beschaving in de huidige wereld weer actueel is geworden. Het Westen voelt zich na deze fatale datum bedreigd en zoekt op internationaal en nationaal niveau naarstig naar de eigen identiteit. Een markant voorbeeld hiervan is te vinden in *The national security strategy of the United States* van september 2002, waarin de grondslag voor de buitenlandse politiek van de Verenigde Staten wordt vastgelegd. Het document geeft onverbloemd uitdrukking aan zowel gevoelens van triomfalisme als het universeel verklaren van bepaalde elementen van de westerse beschaving. Zo staat in de eerste alinea te lezen:

The great struggles of the twentieth century between liberty and totalitarianism ended with a decisive victory for the forces of freedom and a single sustainable model for national success: freedom, democracy, and free enterprise (...) These values of freedom are right and true for every person, in every society and the duty of protecting these values against their enemies is the common calling of freedom-loving people across the globe and across the ages.

De wijze waarop hier de 'unity of history' naar westers model centraal wordt gesteld, en die door Toynbee destijds zo scherp op de korrel is genomen, is bepaald opmerkelijk te noemen. Hegels visie op de wereldgeschiedenis is hiermee vergeleken een wonder van historisch inzicht. Is bij hem sprake van een ontwikkeling van het Oosten naar het Westen, in de nieuwe visie verloopt deze van het Westen naar het Westen. Een theoretische uitwerking van deze simpelweg geponeerde visie zou overigens geen geringe opgave zijn, omdat in feite de gehele wereldgeschiedenis herschreven zou moeten worden.

Wordt in het rapport van *The national security strategy of the United States* de mondiale positie van het Westen in heden en verleden op een weinig genuanceerde wijze verwoord, ook in andere kringen wordt dit thema, zij het in meer genuanceerde termen, aan de orde gesteld. Zoals gezegd, gaat het hierbij om de positie van een zich sinds september 2001 bedreigd voelend Westen. In dit verband speelt onder meer de vraag een rol in hoeverre het Westen het recht, en in de ogen van sommigen, de plicht heeft zich in te laten met onder meer het democratiseringsproces en het naleven van de mensenrechten in de rest van de wereld. In dit verband wordt er wel op gewezen dat er in deze sprake is van een zekere verwantschap met de periode van het kolonialisme. De publicist Paul Scheffer, die de tijdgeest vaak treffend weet te verwoorden, stelt in een artikel in *NRC/Handelsblad* zelfs dat er 'in onze dagen (...) sprake [is] van een herwaardering van het kolonialisme'.<sup>38</sup> Hij spreekt in dit verband van een 'democratisch imperialisme', dat hij tegenover de idee van een multiculturele tolerantie plaatst. Wie denkt dat hij in deze weinig gelukkige dichotomie zal kiezen voor een multiculturele tolerantie heeft het mis, want deze wordt gekoppeld aan een multicultureel relativisme en dat gaat bepaald in tegen de tijdgeest. 'Het relativisme kan geen stand houden in een wereld die in toenemende mate vervlochten is', aldus Scheffer. 'Het zou een passende leer zijn als culturen geïsoleerd naast en los van elkaar zouden leven. Maar in een wereld die door de modernisering diepgaand is beïnvloed kan die gesloten voorstelling van culturen niet meer opgaan.'

Het is volkomen juist, en zelfs een open deur, dat culturen niet geïsoleerd naast en los van elkaar leven. Dat is in de geschiedenis nooit zo geweest en in de huidige wereld minder het geval dan ooit. De fout in de argumentatie van Scheffer is echter daarin gelegen dat hij impliciet het moderniseringsproces gelijk stelt aan verwestering, een fout die overigens meer wordt gemaakt. Met name in Azië kan immers op talloze landen worden gewezen die een moderniseringsproces hebben doorgemaakt en nog doormaken, waarin dit proces niet gelijk staat aan een vorm van verwestering, maar waarbij wordt aangesloten bij een eigen culturele achtergrond en traditie.

Er is in het mondiale moderniseringsproces dus sprake van een interactie tussen verschillende culturen en niet van een westers monopolie, dat zich in de vorm van een 'democratisch imperialisme' of wat dies meer zij aan de wereld zou moeten opdringen. Of er in dit verband van een cultuurrelativisme moet worden gesproken is minder relevant dan de simpele constatering dat er op mondiaal niveau sprake is van een cultuurpluralisme. Het is het centrale thema van de Amerikaan Samuel Huntington in zijn bekende boek *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Huntington benadrukt het aspect van de cultuur in de huidige wereldorde en kent het een centrale rol toe in de identiteitsvorming van landen en volkeren. Het is dan ook niet toevallig dat hij zich verzet tegen de idee als zou het moderniseringsproces met verwestering samenvallen.<sup>39</sup>

We hebben gezien dat Toynbee in de huidige wereld naast de westerse van vier beschavingen spreekt: de orthodox-christelijke, de islamitische, de hindubeschaving, en die van het Verre Oosten. Deze worden ook door Huntington genoemd, maar hij voegt er de Latijns-Amerikaanse aan toe. De relatie van het Westen tot deze beschavingen is nogal problematisch. Na de ineenstorting van het sovjet-imperium en de teloorgang van het

communisme kan met betrekking tot de orthodox-christelijke beschaving van een vorm van westers 'democratisch imperialisme' worden gesproken. De problematiek van het moslim-fundamentalisme en het hiermee verband houdende internationale terrorisme, maar ook de diverse problemen in de arabische wereld, hebben tot gevolg dat de verhouding van het Westen tot de islamitische wereld onder druk is komen te staan. Maar het Westen is zich ook in toenemende mate bewust van een uit Azië komende dreiging in de vorm van een explosieve economische groei van landen als China en India. De gevolgen hiervan zullen niet alleen van economische aard zijn, met alle gevolgen voor de schaarse grondstoffen en het milieu, maar ook leiden tot nieuwe machtsverhoudingen.

Het moge duidelijk zijn dat deze ontwikkelingen weinig ruimte laten voor het eurocentrische wereldbeeld, dat ooit door het Westen werd beleden, vervolgens op theoretisch niveau is verworpen, maar recentelijk een opvallende comeback heeft gemaakt. Deze comeback kan als een reactie worden beschouwd op bepaalde als bedreigend ervaren ontwikkelingen, waarbij nadrukkelijk wordt gewezen op de typische kenmerken van de westerse beschaving. In dit verband pleegt alle nadruk te worden gelegd op de kroonjuwelen van deze beschaving, zoals de democratie, de idee van de rechtsstaat, de scheiding tussen kerk en staat, en natuurlijk niet te vergeten de Verlichting. Daar is niets op tegen, en ik ben wel de laatste die het tegendeel zou willen beweren, al is het alleen maar omdat hiermee het belang van de cultuurwetenschappen wordt benadrukt, die zich met dit soort onderwerpen plegen bezig te houden. Maar het mag geen reden zijn hiermee het achterhaalde eurocentrisme weer van stal te halen. De betekenis van de westerse beschaving ligt niet zozeer in haar universaliteit, zegt Huntington enigszins provocerend, maar daarom niet minder terecht, maar in haar uniciteit.<sup>40</sup>

Eén van de kenmerken van de westerse beschaving sinds Herodotus is de traditie om zich niet alleen te verdiepen in andere culturen en beschavingen, maar ook te proberen deze te begrijpen. Daar hoort een zekere relativiserende instelling bij, die overigens niet samenvalt met het beladen begrip cultuurrelativisme. Een dergelijke instelling hoeft immers niet strijdig te zijn met de idee dat de eigen cultuur of beschaving zeer wezenlijke en misschien wel de beste waarden vertegenwoordigt, en dat deze ook dienen te worden uitgedragen. Waar het echter om draait is hoe het laatste vorm wordt gegeven. Een zekere relativiserende instelling is hierbij alleen al daardoor op haar plaats omdat een universalistische pretentie nu eenmaal niet uniek is voor het Westen, en ook andere beschavingen met een dergelijke pretentie behept zijn. Het bewustzijn hiervan is kernachtig verwoord door R.G. Collingwood in een onlangs gepubliceerd manuscript van 1937:

Every civilization is called uncivilized by every other; and when we have agreed to extend the term civilized to a group of peoples (with ourselves, of course, in the centre) whose civilization is a good deal like our own, we use the word savage as a general name for others outside that charmed circle. But there is not necessarily anything common to these except their unlikeness to ourselves.<sup>41</sup>

Ferguson, een typische vertegenwoordiger van de Verlichting, heeft zich overigens al in 1767 in soortgelijke bewoordingen over de verhouding tussen beschavingen uitgelaten. Er is sindsdien heel wat gebeurd in de verhouding tussen het Westen en de rest van de wereld. In de toekomst zal het niet anders zijn. In tegendeel, het ligt eerder voor de hand dat met de opkomst van landen als China en India deze verhouding in een nieuw perspectief zal komen te staan. Wat het Westen betreft zal in dit verband een beroep moeten worden gedaan op wat de historicus Pieter Geyl de vitaliteit van de westerse beschaving heeft genoemd.<sup>42</sup>

Staat u mij toe, dames en heren, dat ik, sprekend over de vitaliteit van de westerse beschaving, op het eind van mijn afscheidsrede een verband leg met de Open Universiteit. U kijkt hier misschien van op, en ik moet toegeven dat het ook weinig past in het zelfbeeld van de Open Universiteit. Dit beeld wordt traditioneel immers vooral bepaald door de idee van tweede-kans onderwijs, alsmede ontwikkelingen op het terrein van de ICT en hiermee verband houdende onderwijskundige noties. Ten aanzien van het tweede-kans onderwijs is echter sprake van een omslag in de richting van de idee van *life-long learning*. Het is maar een idee, maar wel een idee waarmee cultuurwetenschappers zeer bekend zijn. Kunstenaars, schrijvers en filosofen hebben het immers altijd al in praktijk gebracht, omdat zij hun vak nu eenmaal levenslang plegen te beoefenen en hierbij voortdurend leren, zonder zich veel gelegen te laten liggen aan VUT-, FPU- of pensioenregelingen. Zij hebben hiermee een wezenlijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de westerse beschaving. Maar de idee van *life-long learning* die zij belichamen kan ook zonder terughoudendheid aanspraak maken op een universele pretentie.

In de zeventien jaar dat ik aan de Open Universiteit verbonden ben geweest heeft deze instelling zich getransformeerd van een producent van cursussen naar een instelling die een aantal gedegen opleidingen heeft ontwikkeld. Onder deze valt die van cultuurwetenschappen op door de unieke combinatie van disciplines waaruit zij is opgebouwd. Het is voor mij een bijzondere ervaring geweest in twee ervan te mogen werken, hetgeen op een reguliere universiteit niet mogelijk zou zijn geweest.

Waar ik met plezier aan terugdenk is mijn betrokkenheid bij de ontwikkeling van twee cursussen: de cursus 'What is Europe', het produkt van een internationale samenwerking in het kader van de EADTU (University Association of Distance Teaching Universities) en de cursus 'Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven'. De laatste cursus is tot stand gekomen onder de bekwame leiding van Edith Brugmans, die namens de Radboudstichting en onder de neutrale paraplu van de Open Universiteit kans heeft gezien vijf levensbeschouwelijke zuilen tot samenwerking te brengen, hetgeen heeft geresulteerd in een prachtig boek. Als agnosticus was dit voor mij een interessante ervaring.

Het laatste waaraan ik heb mogen werken is een boek van eigen makelij, waarin artikelen zijn opgenomen die de laatste ruim twintig jaar zijn verschenen. Een mooier afscheid is nauwelijks denkbaar. Bepaalde personen zou ik in dit verband bijzonder willen bedanken. In de eerste plaats mijn collega's Leo Wessels en Herman Simissen, die als redactieleden de artikelen hebben geselecteerd en een wezenlijke bijdrage hebben geleverd aan de kritische verwerking ervan. Maar ook Kees Schuyt, die als redactielid zijn creatieve licht heeft laten schijnen op de nogal bonte verscheidenheid van onderwerpen en voor een ordening ervan heeft gezorgd. De faculteit Cultuurwetenschappen heeft met name in de persoon van Paul van den Boorn, om wie letterlijk alles in de faculteit draait, alle medewerking verleend aan de uitgave van het boek. Niet alleen hem, maar ook het secretariaat ben ik zeer erkentelijk. Zonder de instemming van het College van bestuur en de decaan Jaap van Marle was dit alles niet mogelijk geweest. Het is nogal wat als de leiding van een instelling die bij uitstek op de wereld van de ICT is gericht zich inlaat met de uitgave van een ouderwets uitgegeven boek. Ik ben zo vrij dat zeer te waarderen, niet in de laatste plaats omdat in de cultuurwetenschappen boeken nu eenmaal een centrale plaats innemen en niet door een beeldscherm kunnen worden vervangen.

Dat ik in de opleiding cultuurwetenschappen heb mogen werken heb ik als een voorrecht beschouwd, niet alleen vanwege het unieke karakter ervan, maar ook omdat ik met studenten heb kunnen werken die een even unieke inzet en betrokkenheid aan de dag leggen. Zij hebben op een geheel eigen wijze altijd al inhoud gegeven aan de idee van levenslang leren. Deze idee is het waard op nationaal en internationaal niveau verspreid te worden. De Open Universiteit staat nog een grote toekomst te wachten.

- 
- <sup>1</sup> Edward Said, *Orientalism* (New York 1979; oorspr. uitg. 1978).
- <sup>2</sup> Ibidem, 1.
- <sup>3</sup> Ibidem, 3.
- <sup>4</sup> Ibidem, 59.
- <sup>5</sup> Ibidem, 96.
- <sup>6</sup> Ibidem.
- <sup>7</sup> M. Richardson, 'Enough Said', *Anthropology Today* 6, nr. 4 (1990) 16-19; herdrukt in: A.L. Macfie ed., *Orientalism. A reader* (Edinburgh 2000) 208-216, aldaar 211.
- <sup>8</sup> Sadik Jalal al-'Azm, 'Orientalism and orientalism in reverse', *Khamsin* 8 (1981) 5-26; herdrukt in: A.L. Macfie, *Orientalism*, 217-238, aldaar 233.
- <sup>9</sup> Ibidem, 236.
- <sup>10</sup> Ibidem, 237.
- <sup>11</sup> Edward Said, 'East isn't East. The impending end of the age of orientalism', *The Times Literary Supplement*, 3 februari 1995.
- <sup>12</sup> Ian Buruma en Avishai Margalit, *Occidentalisme. Het Westen in de ogen van zijn vijanden* (Amsterdam en Antwerpen 2004).
- <sup>13</sup> Ibidem 16.
- <sup>14</sup> Ibidem 26.
- <sup>15</sup> Ibidem 63.
- <sup>16</sup> John Locke, *Two treatises of government*. P. Laslett ed. (Cambridge 1965) 343 (par. 49).  
Over de geschiedenis van de beeldvorming omtrent de indianen, zie: Ton Lemaire, *De indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld* (Baarn 1986).
- <sup>17</sup> Adam Ferguson, *An essay on the history of civil society* (Cambridge 1995; oorspr. uitg 1767).
- <sup>18</sup> Ibidem, 7.
- <sup>19</sup> Ibidem, 14.
- <sup>20</sup> Ibidem, 80.
- <sup>21</sup> Ibidem, 194-195.
- <sup>22</sup> Ibidem, 75.
- <sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Die Vernunft in der Geschichte*. J. Hoffmeister ed. (5<sup>e</sup> druk; Hamburg 1970) 242.
- <sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II-IV*. G. Lasson ed. (2<sup>e</sup> druk; Hamburg 1976) 267.
- <sup>25</sup> Ibidem, 349-350.
- <sup>26</sup> Ibidem, 792.
- <sup>27</sup> Ibidem, 797.
- <sup>28</sup> Aangehaald in: C. Fasseur, *De weg naar het paradijs en andere Indische geschiedenissen* (Amsterdam 1995) 29.
- <sup>29</sup> Ibidem, 40.
- <sup>30</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (München 1963; oorspr. uitg. 1918-1922) 22-24.
- <sup>31</sup> Zie hiervoor: Jan van der Dussen, 'Toynbee en zijn critici' in: Idem, *Geschiedenis en beschaving. Kritische opstellen over verleden, heden en toekomst* (Hilversum 2005) 31-46.
- <sup>32</sup> A.J. Toynbee, *A Study of History I* (Oxford 1934) 151.
- <sup>33</sup> Ibidem, 33.
- <sup>34</sup> Ibidem, 152.
- <sup>35</sup> Ibidem, 164.
- <sup>36</sup> Een ander voorbeeld van het verlichtingsdenken dat over de verhouding tussen *the West and the rest* in geheel andere termen dacht dan in de periode erna, is te vinden in Kants *Zum ewigen Frieden* (1795). Kant spreekt in dit verband van 'het ongestuurd gedrag van de beschaafde, voornamelijk handeldrijvende staten van ons werelddeel'. 'De onrechtvaardigheid die zij ten toon spreiden bij hun bezoek aan vreemde landen en volkeren (voor hen staat dat gelijk met veroveren), [is] schrikbarend groot', zo vervolgt hij. 'Amerika, de negerlanden, de specerij-eilanden, de Kaap enz. beschouwden zij bij hun ontdekking als landen die aan niemand toebehoorden, want voor hen telden de inwoners ervan helemaal niet'. (Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede. Een filosofisch ontwerp*, vert. Th. Mertens en E. van Elden, Th. Mertens ed. (Amsterdam 2004) 75).
- <sup>37</sup> Th.J.G. Locher, *Inleiding tot het denken van Toynbee* (Assen en Amsterdam z.j. (1957)) 51.

---

<sup>38</sup> Paul Scheffer, 'De koloniale fuik', *NRC/Handelsblad*, 23 mei 2003.

<sup>39</sup> Samuel Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order* (New York 1996) 76-78.

<sup>40</sup> Ibidem, 311.

<sup>41</sup> R.G. Collingwood, *The philosophy of enchantment. Studies in folktale, cultural criticism, and anthropology*. David Boucher, Wendy James en Philip Smallwood ed. (Oxford 2005) 158.

<sup>42</sup> P. Geyl, 'De vitaliteit van de Westerse beschaving' in: Idem, *Geschiedenis als medespeler* (Utrecht en Antwerpen 1958) 194-208.