

# eutopia



## DE TERREUR VAN ONZE TIJD

Samantha Power

## EUROPA EN HAAR ANDEREN

Fredric Jameson

## GOD SAVE AMERICA!

Ziauddin Sardar

**VALSE AANSPRAAK OP UNIVERSALISME - Ali A. Mazrui**

VERDER MET BIJDRAGEN VAN Carlos Fuentes, Edward Said, Jean Tillie e.a.,  
Erwin Jans, Henk Oosterling, Marja Vuijsje en Karen Isaksen Leonard

# De prijs van de vrijheid

*Kruisbestuiving der fundamentalismen: over de verborgen tegenstanders van het moslimfundamentalisme*

---

Henk Oosterling

Als het succes van Huntington's veel aangehaalde – maar opportuun geïnterpreteerde – *Botsing der beschavingen*' (1993) ergens een uitdrukking van is, dan is het de angst die het Westen na 9/11 om het hart is geslagen. In een paniecreactie op de uiterst gewelddadige aanslagen in New York, Madrid en Beslan is de westerse wereld aanvankelijk geneigd een 'clash' waar te nemen. De concrete clash die in Rusland real time via de media te volgen was, werd na de aanslagen op de Twin Towers pas manifest in de reactie op de 'oorlogsverklaring' aan Al Qaida en Irak. Is dit een botsing tussen seculiere staten en extreme politieke, fundamentalistische molingroeperingen? In de aangevallen landen is er weliswaar sprake van een dominante geloofscultuur (protestant, katholiek en Russisch-orthodox), maar die zijn niet de tegenstanders van de terreurgroepen, ook al willen ze dat geloven getuige hun middeleeuwse retoriek over kruistochten en kruisvaarders. In de geschiedenis zijn wereldwijd vele vormen van tolerant samenleven van deze geloofsculturen geweest. Als daarbinnen al sprake was van fundamentalismen dan heeft Karin Armstrong in haar boek *De strijd om God. De geschiedenis van het fundamentalisme* (2000) duidelijk uiteengezet; het fundamentalisme dat zich vanaf de Reconquista in 1492 in alle monotheïstische geloven doet gelden.

Eerder in dit tijdschrift heb ik aandacht geschonken aan *The Clash of Fundamentalisms* (2002) van Tariq Ali. Vanuit de politiek-economische situering van fundamentalismen die Ali uiteenzet van de monotheïstische en niet-monotheïstische religies (hindoeïsme, boeddhisme en confucianisme), ontvouwt hij zijn analyse nog binnen het perspectief van de vergelijkende godsdienstwetenschappen. Zijn invulling van fundamentalisme blijft strict religieus. Wanneer hij naar aanleiding van een gesprek met Fukuyama in een voetnoot verwijst naar de brief die deze samen met anderen direct na 9/11 naar Bush had gestuurd, verandert echter zijn perspectief. Bush wordt expliciet aangespoord Irak binnen te vallen 'even if evidence does not link Iraq directly to the attack'. Deze aansporing noemt Ali 'the purest expression of imperialist fundamentalism, or patriotism as it is known in the United States'. Deze vorm van fundamentalisme tekent zich af tegen 'the mother of all fundamentalisms: American imperialism'. En het Amerikaans imperialisme verhoudt zich tot een – met andere westerse mogendheden

---

Henk Oosterling is filosoof en werkzaam bij de Erasmus Universiteit.



gedeeld – economisch ‘neo-liberale fundamentalisme’. Het fundamentalisme waar de wereld nu mee te kampen heeft, is een reactie op de modernisering na de Verlichting. Zij is deel van een modernisering zoals Ian Buruma en Avisha Margalit in *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies* (2004) betogen, als gevolg van ‘cross-contamination, the spread of bad ideas’, die voornamelijk wortelen in de Duitse Romantiek.

Het huidige extreem-politieke islamfundamentalisme borst dus indirect op een ander fundamentalisme dan de religieuze waar Armstrong en Ali op doelen: een verlichtingsfundamentalisme. Is dit een te retorische uitdrukking uit de pen van een voormalige linkse radicaal? Is het wel verhelderend om zo over politiek-economische processen te spreken? Kunnen we ‘fundamentalisme’ als een niet-religieuze term gebruiken in een wereld waarin ondertussen ‘crossbreeding’, interferentie en interdisciplinariteit gemeengoed zijn geworden? Zodra we deze term op

---

Bush wordt expliciet aangespoord

Irak binnen te vallen

zijn merites beschouwen en de historische context van de huidige mondiale vrije markt analyseren, blijkt deze in een ideologische context – die van het patriottisme – aan de formele criteria van de vergelijkende godsdienstwetenschappen te voldoen. Dat is volgens de Britse historicus John Gray het geval. In het volgende hoofdstuk poog ik de door Gray – en andere gezaghebbende critici gehanteerde – negatieve kwalificaties als *wetenschapsfundamentalisme*, *verlichtingsfundamentalisme* en *marktfundamentalisme* in verband te brengen met het recente extreem-politieke verschijnsel dat Olivier Roy in *De globalisering van de Islam* (2003) tot *neofundamentalisme* doopt.

### *John Gray's kritiek op het marktfundamentalisme*

‘Behoed de zorg voor marktfundamentalisme’ luidt de vertwijfelde kop van een ingezonden stuk in *NRC Handelsblad* van 24 juni 2004. Maar de recente discussie over de no-claim clause bij huisartsen toont dat ‘survival of the fittest’ de gezondheidszorg al volledig in zijn greep heeft. Hoewel het hier om een nationale kwestie gaat, is de reikwijdte van de oproep mondiaal: de transformatie van de zorg voltrekt zich volgens – naar Amerikaans voorbeeld – gemodelleerde assurantie-juridische imperatieven. Deze zijn verankerd in een neo-liberale vrije marktdenken waaraan Europese politici, beleidsmakers en managers steeds meer geloof hechten. In de reacties op het opiniestuk ontbrandt er een klein dispuut over de term ‘marktfundamentalisme’. Vooral het retorische aspect wordt bekritiseerd. Waar hebben de schrijvers het over? Is de term ‘fundamentalisme’ niet gereserveerd voor godsdienstfanatici? En gaat het in het marktdenken niet juist om harde wetenschap? Sluiten geloof en weten elkaar niet uit? De verwarring

over deze hybride term wordt nog groter als in andere debatten termen als *verlichtingsfundamentalisme* en *wetenschapsfundamentalisme* vallen.

In het werk van de Britse historicus John Gray komen deze drie termen samen. Gray heeft zijn bekendheid in Nederland vooral te danken aan een drietal vertalingen: *Strohonden* (2003), *Al-Qaida en de moderniteit* (2003), *Vals ochtendlicht* en *'De keerzijde van de globalisering'* (2004). Deze studies sluiten nagenoeg naadloos op elkaar aan. In *'Vals ochtendlicht'* rectificeert Gray een wijdverbreid, maar slecht geïnformeerde opvatting over globalisering als een gelijkschakelingsproces van een diversiteit van culturen: iedereen koopt dezelfde producten en zal derhalve op den duur dezelfde universele waarden delen. Hij beargumenteert dat de vrijmarkteconomie een fictieve constructie is dat niettemin als 'mondiaal laissez faire in armere landen fundamentalistische regimes in de hand werkt en de desintegratie van de moderne staat versnelt'. Het boek *Strohonden* neemt de exclusieve, geprivilegieerde aanwezigheid van de mens op aarde en daarmee de kern van het humanisme op de korrel. Met het oog op diens vernietigende krachten typeert Gray de homo sapiens liever als 'homo rapiens' (verkrachtend).

Hoewel de homo sapiens het overgrote deel van zijn genen met de huisrat deelt, voelt dit wezen zich niettemin ver boven alle andere schepsels verheven. Na de dood van God heeft hij diens troon bestegen. Maar toch vreest hij de door hem zelf gecreëerde robot, omdat deze wel eens de macht zou kunnen overnemen. Gray kritiseert beide evolutionaire preoccupaties als uitdrukkingen van een vooruitgangsgeloof dat bovendien voorziet dat wetenschap en moraal uiteindelijk zullen convergeren: hoe meer we over de wereld te weten komen, hoe beter we ons gaan gedragen. Deze hoop vervluchtigt in ieder geval het gebruik van militaire technologie. Gray zet vraagtekens bij deze veronderstelde convergentie en toont aan dat onder deze humanistische vooronderstelling een mythe schuilgaat. In *'Al-Qaida en de moderniteit'* werkt hij dit anti-humanisme politiek-economisch uit in de stelling dat 'tegenwoordig het (politiek beleid, HO) wordt beheerst door een gedateerde religie'. Dit geloof is een moderne uitvinding die samen met de negentiende-eeuwse natiestaat opkomt. Willen we begrijpen hoe deze combinatie de vrije markteconomie legitimeert, dan vereist dat een historische analyse, een genealogie van de wetenschap. Want de mythe van de vrije markt 'is het kind van een huwelijk tussen positivistische economie en het Amerikaanse geloof in een universele missie'.

## I *Fundamentalisme(n)*

Wat houdt dit fundamentalisme in? Weinig mensen beseffen waar de term vandaan komt. Pas in 1909 is deze in *The Fundamentals* gebruikt. Dit boek werd gefinancierd door de gebroeders Stewart, 'christen-fundamentalistische' Amerikanen, rijk geworden in de olie-industrie. Tegenstanders kritiseren het verschijnsel dat een conservatief anti-modernisme inhoudt. Wetenschappers nemen deze kritiek over en herschrijven de westerse godsdienstgeschiedenis.

Zo ziet Karin Armstrong in *De strijd om God. Een geschiedenis van het fundamentalisme* (2000) het fundamentalisme in alle monotheïstische godsdien-



sten – islam, jodendom en christendom – opkomen vanaf de Reconquista in 1492, het jaar waarin de Spaanse vorsten moslims en joden uit Andalusië verdrijven. De daaropvolgende eeuwen voeren barbarijse (van: Berbers) kapersvloeden, gestationeerd in het huidige Marokko, een jihad tegen Spanje. De verschillende fundamentalismen omarmen elkaar kortstondig om deze gemeenschappelijke vijand te bestrijden. Wanneer de tachtigjarige oorlog van de Nederlanden tegen de Spaanse jaarden uitbreekt sluiten de eersten, via bemiddeling van joodse ballingen in Amsterdam, een verbond met de moslimkapers. Ze bouwen niet alleen vele schepen, de jihad ter zee wordt tot twee keer toe door een Zeeuwse admiraal geleid. Wat niemand beseft is dat Nederland ooit de grootste moslimnatie was. Alleen zagen 'we' het huidige Indonesië toen als een te kerstenen kolonie. Natuurlijk kennen de door Al Qaida aangevallen staten een overheersende geloofscultuur: protestant (vs), katholiek (Spanje), Russisch-orthodox (Rusland) en joods (Israël).

Maar ook al bedienden de strijdende partijen zich aanvankelijk van een kruisvaardersretoriek, achter wat Tariq Ali de 'clash of fundamentalisms' noemt, blijken toch altijd economische belangen te liggen. De verdediging van het geloof is maar al te vaak een dekmantel voor expansieve handel en militair-strategische invloed. Nog steeds is godsdienstige integriteit en orthodoxie doorspekt met politiek-economische en militair-strategische belangen. Daarom verschuift in Ali's politiek-economische analyse van monotheïstische en niet-monotheïstische fundamentalismen het godsdienstige perspectief soms naar een politiek-economisch vlak. Dat gebeurt bijvoorbeeld in een voetnoot naar aanleiding van een gesprek met Francis Fukuyama. Samen met neo-cons stuurde Fukuyama direct na 9/11 een brief aan Bush waarin deze werd aangespoord om onverwijd Irak binnen te vallen 'zelfs als er geen direct bewijs is van Iraks bemoeienis met de aanval'. Dit noemt Ali 'de zuiverste uitdrukking van imperialistisch fundamentalisme, of patriottisme, zoals het in de vs heet'. Dit patriottisme voedt 'de moeder van alle fundamentalismen: Amerikaans imperialisme' dat zich politiek-economisch manifesteert als 'neo-liberaal fundamentalisme'. Er is dus sprake van een 'clash'. Niet tussen natiestaten of beschavingen, zoals Huntington beweert, maar tussen transnationale handelsnetwerken en de netwerken van extreem politieke moslimgroepen die Olivier Roy in *De globalisering van de Islam* (2003) *neofundamentalisten* noemt.

## 2 *Transnationale netwerken: voorbij de natiestaat*

In de globale *networksociety* is McWorld in oorlog met McJihad. In wat inmiddels zonder terughoudendheid een globale burgeroorlog genoemd mag worden, is niet *natiestaat*, maar *netwerk* het sleutelwoord. De natiestaat is allang geen soeverein eiland meer, als dat al ooit het geval was. Het is een knooppunt, in internationale coöperatieve verbanden ingebed, dat zich nog ideologisch als soevereine rechtsstaat profileert. De werkelijke (geo)politieke belangen liggen elders. Deze netwerkenbelangen doorkruisen de soevereine beslissingen voortdurend. Op witte wijze gebeurt dat in supranationale samenwerkingsverbanden zoals de VN en de EU, wit-grijs in (trans)nationale *corporate power* netwerken

waarvan CEO's regelmatig tegen de lamp lopen en inktzwart in criminele netwerken. Deze transnationale netwerken hebben de natiestaat 'verduisterd' en in de uitverkoop gegoooid, dat wil zeggen: 'vermarkt'. In een verwijzing naar Bobbitts *The Shield of Achilles. War, Peace and the Course of History* (2002) kritiseert Gray de marktstaat (die volgt na de natiestaat) als een typisch Amerikaanse illusie, waarin 'mondiale kapitaalmarkten en een universele cultuur van mensenrechten de natiestaat afslachten'.

Hij erkent dus wel de slagkracht van de transnationale netwerkmacht die Antonio Negri en Michael Hardt in het in 2000 gepubliceerde boek met de gelijknamige titel negatief-kritisch *Empire* noemen: 'Het Empire kan alleen als een universele republiek beschouwd worden, als een netwerk van machten en tegenmachten, gestructureerd in een grenzenloze en inclusieve architectuur. Deze imperiale expansie heeft niets te maken met imperialisme noch met deze staatsorga-

---

## 'Fundamentalisme' als een

### niet-religieuze term

nismen ontworpen voor verovering, plundering, genocide, kolonisatie en slavernij. Het Empire breidt zich uit en consolideert zijn model van netwerkmacht tegenover dergelijke imperialismen'. In Grays kritiek op Hardt als zou deze evenals Fukuyama 'het Amerikaanse wereldrijk proclameren' worden de overeenkomsten tussen beide posities onderbelicht. Want ook voor Negri en Hardt zijn huidige fundamentalismen 'symptomen van de overgang naar het Empire'. De afwijzing van de moderniteit door fundamentalisten is volgens hen echter eerder postmodern dan premodern gemotiveerd. Het is een reactie op de westerse pogingen om de globe op de maat van een technologisch gefundeerde, vrije markteconomie te snijden. Fundamentalistisch anti-modernisme zoekt een fictieve identiteit in het verleden om de geschonden gemeenschap in het heden te helen. Groepen en individuen identificeren zich met deze verloren eenheid waardoor deze letterlijk wordt herinnerd. In het geval van de islam wordt voor een kalifaat met een sharia geopteerd. Maar het kan evenzogoed een door bloed en bodem verbonden volk, een op de toekomst gerichte seculiere geloofsgemeenschap zijn of een verlicht kerngezin met familiale waarden.

Toch is Hardt en Negri's gelijkstelling van postmodernisten met fundamentalisten contra-intuïtief: postmodernisme wordt immers geassocieerd met hybriditeit, verschil en mobiliteit, terwijl fundamentalisme zuiverheid, identiteit en stilstand voorstaat. Met hun conclusie dat postmodernisten tot de schuldbewuste winnaars van de globalisering behoren en fundamentalisten tot de wraakzuchtige verliezers verklaren zij weinig over hoe in beide reacties geloof en weten met elkaar verbonden worden. Anders dan het fundamentalisme wijst de postmoderne reactie iedere nieuwe totalisering af en pleit het voor het doorstaan van het ongeloof bij gebrek aan een laatste waarheid. Die leegte kan niet worden opge-



vuld door een illusoire projectie vanuit het verleden of naar de toekomst. Postmodernisme en fundamentalisme zijn wellicht twee kanten van de medaille: beide expliciteren het ongedachte in het moderne gedachtegoed.

### 3 *Spanning tussen weten en geloof: religieus positivisme*

De relatie tussen weten en geloof wordt door postmodernistische denkers niet tot een van de twee gereduceerd. De onlangs overleden Jacques Derrida (1930-2004) meent in *God en de godsdienst* (1997) dat geloof niet zonder weten en weten niet buiten geloof kan. Het hedendaagse 'ietsisme' – ik geloof niet echt, maar er is wel iets – is daar een pseudo-religieuze variant van. Ietsisten geloven vooral in de openheid die het doorstaan van de spanning garandeert. Deze spanning bespookt de westerse wereld overigens al vanaf het eind van de 18e eeuw. Terwijl het weten zich van het geloof probeert te ontdoen, probeert het geloof zichzelf voortdurend te bewijzen: 'fundamentalisten hebben de mythes van hun religie veranderd in logo's, hetzij door met klem te stellen dat hun dogma's wetenschappelijk aantoonbaar zijn, hetzij door hun complexe mythologie te veranderen in een gestroomlijnde ideologie', betoogt Armstrong in haar nawoord. In een ideologie vallen geloof en weten samen.

Kennis en geloof spiegelen zich in elkaar. Het moderne atheïsmedebat richt zich nog in zijn universalistische claims naar de gekritiseerde christelijke dogmatiek. Voor Gray beweegt het seculiere vooruitgangdenken zich nog steeds binnen de coördinaten van het christelijk geloof. Het humanisme was ook voor Nietzsche nog een christologisch project. Hegels geschiedsopvatting is een burgerlijke en rechtstatelijke vertaling van christelijke motieven, waarvan de moderne stalinistische staat een zelfdestructieve variant en de door Fukuyama geviseerde post-historische marktdemocratie een triomfalistische variant is. Christelijke motieven blijven het humanistisch universalisme aankleven, zolang de mens zich tot beheerder en beheersers van de aarde opwerpt.

Recentelijk zijn de columnfilosofen Paul Cliteur en Herman Philipse door hun critici voor 'verlichtingsfundamentalisten' uitgemaakt. De crux in Philipse's *Atheïstisch manifest* en *De onredelijkheid van de religie* (2004) die als een soort deus ex machina in het boek geheel onvoorbereid opduikt, is 'de institutie van de vrije markt'. Ad Verbrugge wijst er in *Tijd van onbehagen* (2004) op dat Philipse zijn 'liberaal persoonsbegrip' slechts als een experiment van het westen kan opvatten: 'Hij is zelf "toevallig" aanhanger van dit westerse experiment dat bijzonder succesvol lijkt, maar daarmee is dan ook alles gezegd'. Het is precies dat 'wishful thinking' dat Philipse 'religieuze' filosofen als Derrida aanwrijft, dat nu zijn eigen atheïstische positie onderuit haalt: 'Daarmee is echter wel aangetoond dat ook dit standpunt niet in staat is om zichzelf absoluut te funderen en in de grond dus ook "irrationeel" is, oftewel moet worden geloofd'.

Verbrugge, die zelf overigens vanuit een christologisch perspectief redeneert, stelt in feite dat Philipse een verlichtingsfundamentalist is. Uit de extreem-beschaafde tirades van Cliteur en Philipse tegen de multiculturele samenleving en het moslimgeloof en hun pleidooien voor een humanistisch universalisme spreekt

een nauwelijks verhuld wetenschappelijk reductionisme. Hun onbetwistbaar geloof in een universalistisch humanisme dekken ze wetenschappelijk af met een op evolutietheoretische premisse, die ze echter niet radicaal durven doordenken. De door hen voorgestane remedie zou wel eens even problematisch kunnen zijn als de ziekte die ze wensen te bestrijden. De stelling van Gray dat de mens in het licht van de evolutie te vergelijken is met de strohond is consequenter. Chinese boeren plachten deze strohonden aan hun goden te offeren om een gunstige oogst af te smeken. Daarna werden ze achterloos ter zijde geschoven.

De mens is een mythe en 'het humanisme is een verlossingsleer', heet het in *Strohonden*. Hierin onderbouwt Gray de kritiek van de Franse filosoof Michel Foucault dat het moderne rationele individu met zijn autonome wilsbeschikkingen een moderne uitvinding is, van wie Foucault in *De woorden en de dingen* (1966) eveneens beweert dat deze ' bezig is te verdwijnen'. Gray's reële humanisme is evenmin als dat van Foucault een anti-humanisme. Het staat wel haaks op het triomfantelijke humanisme van Cliteur en Philipse.

In *Al-Qaida en de moderniteit* herneemt Gray zijn kritiek op de meest hardnekkige westerse mythe: de post-christelijke mythe van de moderniteit als het diepgewortelde geloof in een gestage vooruitgang. Hij laat zien hoe de wetenschappelijke onderbouwing van het negentiende-eeuwse positivisme, later verwerkt in economische theorieën, theoretisch en praktisch ingebed ligt in religieuze praktijken. Ondanks het feit dat de eerste moderne socialist, graaf Henri de Saint-Simon (1760-1826), een criticus was van het toenmalige vrije-marktkapitalisme – zijn werk had invloed op Marx – beoogde deze met zijn wetenschapsmodel een seculiere religie. Wetenschap is bij Saint-Simon omringd met aan het katholicisme ontleende rituelen en paraferalia. Zijn toekomstvisie is vervuld van messianisme. Hij ontwierp zelfs een kalender met rationalistische heiligen als Archimedes en Descartes. Geïnspireerd door dit seculiere geloof bouwde de vader van het positivisme Auguste Comte (1798-1857) vervolgens deze positivistische religie verder uit. Door zijn correspondentie met John Stuart Mill, naast Adam Smith een van de belangrijkste inspiraties van het liberale denken, werken diens opvattingen over de vrijheid door in zijn visie, waarvan *social engineering* van een technocratische elite samen met noties als maakbaarheid, vrijheid en vooruitgang de crux vormt. Een op wiskundige modellen gebaseerde techn(olog)isch denken schraagt Comtes' vooruitgangdenken. Volgens Gray 'lijkt het verbinden van exotische figuren als Saint-Simon en Comte met de geesteloze bureaucraten van het Internationaal Monetair Fonds misschien erg ver gezocht, maar het door het IMF aangehangen idee van modernisatie is een erfenis van het positivisme'. Door het erin verdisconteerde reductionisme enerzijds en het uitgesproken religieuze karakter van het vooruitgangsgeloof anderzijds krijgt dit seculiere geloof in de vrijheid van individuen binnen de werkingen van de vrije markt een fundamentalistische kwaliteit, evenals dit bij Cliteur en Philipse het geval is.



#### 4 *Marktfundamentalisme: Markt als Messias?*

Huntington noemt in *Wie zijn wij? Over de Amerikaanse identiteit* (2004) het Amerikaanse credo met de kernprincipes vrijheid, gelijkheid en individualisme – broederschap is nooit echt een issue geweest – ‘een politiek geloof’, dat verankerd is in de Amerikaanse WASP cultuur (white, anglo-saxon, protestant). Evenals de gebroeders Steward wil Huntington ‘de deconstructie van Amerika’ pareren met het ‘kettens protestantisme’ dat volgens hem het politieke neoliberalisme inspireert: ‘het Amerikaanse credo is protestanisme zonder God, het seculiere credo van “de natie met de ziel van een kerk”’. Herkent Gray in de aandrang van de vs om het Midden-Oosten te transformeren dit ‘christelijk-fundamentalistisch geloof’? Het vs beleid bestaat uit een ‘vluchtig mengsel van geopolitieke bere-



CO DE KRUIJF / HH

kening en messiaans enthousiasme’. De oplossing van alle problemen ligt in de marktwerking.

Dat neofundamentalisten een politiek-economische verborgen agenda hebben, is een open deur. Dat de seculiere politiek-economische netwerk macht er een fundamentalistische leer op nahoudt, blijft echter voor velen ongeloofwaardig. Toch stelt Benjamin Barber in *Het rijk van de angst* (2003) dat ‘vrije-marktfundamentalisten gemene zaak hebben gemaakt met de democratie’ die ze uiteindelijk weinig te bieden hebben, omdat ‘ze op hun eigen manier evenzeer gecharmeerd zijn van mondiale anarchie als de misdada syndicaten en terroristische groeperingen die tegenover hen staan’. De ‘zwarte’ kant van de laissez faire ideologie blijft even onbelicht als de christelijke inbedding ongedacht blijft. Immers, zo’n politiek-economisch fundamentalisme kent in strikte zin geen heilig boek of orthodoxie,

geen overgeleverde kerkleer met dogma's en er is evenmin sprake van een 'clerus' die periodiek deze orthodoxie bijstelt en maatregelen treft om de macht van het geloof veilig te stellen. Niettemin dringen zich analogieën op. Om Greenspan tot paus van een politiek-economisch fundamentalisme uit te roepen gaat wellicht wat ver, maar er kan in de jaarlijkse topbijeenkomsten van de transnationale netwerken makkelijk een 'synodisch' momentum worden onderkend. Er is wel degelijk een corpus van economische theorieën, die zich vanuit het bovengenoemde 'religieuze' positivisme legitimeert. Dit exclusieve model gaat terug op Adam Smiths geloof in 'een onzichtbare hand' die als vanzelf de markt reguleert. Dit inzicht heeft inmiddels canonieke waarde. Economen zoals Hayek en Friedman nemen in de 20ste eeuw het stokje over en geven het door aan huidige generaties economen en managers. Smiths inzicht blijft zo een neo- en ultraliberaal denken ondersteunen, waarin het nastreven van eigen belang noodzakelijk het algemeen

---

## Karl Popper heeft zo z'n

### voordelen boven Mohammed

welzijn tot gevolg heeft. In deze traditie hangt de vrijheid van individuen samen met een vrije markt ideologie.

De gedachte dat ook het seculiere Westen zijn eigen fundamentalismen kent, hoeft zich dus niet te beperken tot de godsdienstige varianten die Armstrong aan-draagt. In zijn typering van dit seculiere geloof als marktfundamentalisme staat Gray niet alleen. Voor zijn typering van de politiek-economische netwerk-macht krijgt hij uit even onverwachte als onverdachte hock steun. Nobelprijswinnaar voor economie in 2001 en chef-econoom bij de Wereldbank Joseph Stiglitz hanteert in *Perverse globalisering* (2002) dezelfde terminologie. Hij noemt marktfundamentalisme 'een ideologie' waarin er vanuit wordt gegaan dat 'markten per definitie perfect werken'. De term is in eerste instantie geoormerkt door voormalig hedgefund-beheerder George Soros. Deze lanceert hem in *De crisis van het mondiale kapitalisme* (1998) als een betere benaming voor de laissez-faire ideologie: 'Het is een geloof in volmaaktheid, in absolute waarheden, in het idee dat er voor elk probleem een oplossing bestaat'. Dit geloof in vooruitgang en maakbaarheid stroken niet met de door Soros' aan Popper ontleende economische principes van reflexiviteit en feilbaarheid. Popper is in. Zelfs Ayaan Hirsi Ali verklaart in *Filosofie magazine* van mei 2004 dat 'Karl Popper zo zijn voordelen heeft boven Mohammed'. Het hanteren van deze principes zouden volgens Soros vooral moeten voorkomen dat marktwaarden in alle domeinen van de samenleving, dus ook in de zorg, maatgevend worden. En het zijn deze principes die de spanning tussen weten en geloof in stand houden en tot uitgangspunt van handelen en denken maken.



## 5 *Occidentalisme: het ongedachte van het marktfundamentalisme*

In ieder weten, in iedere kennisaanspraak speelt in eerste en laatste instantie geloof mee. Of dat nu een geloof in de mens, de vooruitgang of de rationaliteit is, doet er niet zoveel toe. Net als iedere gelovige de aangedragen argumenten als bewijzen voor zijn geloof wil zien, zo gelooft iedere wetenschapper in de verlossende werking van de waarheid. Geloof en weten zijn elkaars ongedachte supplement. Als laissez-faire-denken geen ruimte meer laat voor twijfel wordt het een ideologie, waarin het retorisch gebruik van noties als vrijemarktdenken, wetenschap en verlichting fundamentalistische trekken vertoont.

De ongedachte manifesteert zich ook nog anders op geopolitiek vlak: marktfundamentalisme en neofundamentalisme spiegelen zich in elkaar. Derrida wijst op de 'hyperkritische' kwaliteit van het moslimextremisme: 'het ontwikkelt tevens een radicale kritiek op wat de democratie vandaag de dag in haar begrip en effectieve macht bindt aan de markt en aan de tele-techno-wetenschappelijke ratio die haar overheerst'.

De mislukking van de globaliserende democratie spiegelt zich in het neofundamentalisme. In de neofundamentalistische ideologie wordt een onderstroom van het westerse denken manifest. Ian Buruma en Avishai Margalit dopen dit fenomeen in het gelijknamige boek *Occidentalisme*. Occidentalisme is niet het tegenovergestelde van Saïds oriëntalisme. Het is de spiegeling in het Oosten van wat aan de schoot van het Westen – aan de westerse droom van de rede – is ontsproten. De ideologen van het neofundamentalisme hebben aan de westerse kritiek op de verlichting hun gedachtegoed ontleend, met name van Duitse romantici als Herder en Fichte. Dit gedachtegoed is geadopteerd om het vervolgens aan de eigen koloniale situatie aan te passen. Door deze 'cross-contamination' worden het Westen als in een *loop* via het neofundamentalisme met zijn eigen zelfkritiek geconfronteerd. Het is te vergelijken met wat er nu in Afghanistan gebeurt: Amerikaanse helikopterpiloten worden nu met de Stingerraketten neergeschoten die een decennia terug door de vs en masse aan de Talibaan zijn geleverd om het Russische luchtoverwicht te breken.

## 6 *De prijs van de vrijheid: totale afhankelijkheid*

Laten we de inzichten van Gray eens concreet enten op wat ik elders de 'radicale middelmatigheid' van ons dagelijks bestaan heb genoemd. Hoe verhouden geloof en weten zich tot onze hedendaagse vrijheid? Zij vallen samen in onze dagelijkse routines. Om ons vrij te voelen geloven we in de ons omringende media, ook al weten we doorgaans niet echt hoe ze werken. Ze werken. Efficiency en resultaat gerichte output volstaan. Doorgelinkt en ingebed binnen het 'wrijvingsloze kapitalisme', zoals Bill Gates zijn ideaal ooit verwoordde, waken we ons, de emancipatie en het leren voorbij, goddelijk verlicht. Pas als de server down, het beltegoed op, de auto stuk en de chipcard leeg is, voelen we ons gevangene van het systeem. Deze ongewenste onafhankelijkheid voelt merkwaardig genoeg aan als

onvrijheid. En sinds kort ook als onveiligheid. Inmiddels verkiezen we het te worden gadeslagen boven onbespied te blijven. Bezien vanuit de moderne vrijheidervaring duidt deze *cocooning* op een hoogst paradoxale vrijheid: we voelen ons optimaal vrij in de volledige afhankelijkheid van de nieuwe media omdat deze ons over de hele wereld met iedereen verbinden. In de moderniteit lijken vrijheid en religie tegengestelde posities. In het marktfundamentalisme schuiven ze weer in elkaar. Marktfundamentalisme blijkt een dogmatisch post-seculier, westerse antwoord op de vraag wat ons op de globe nog bindt, als gevestigde godsdiensten geen soelaas meer bieden. Het wordt geschraagd door een onkritisch geloof in de Informatie- en Communicatie Technologie (ICT). Deze homogeniseert een door technologie gereguleerde markt, maakt culturen gelijk en is door zijn succes zijn eigen legitimatie.

Vivian Forrester stelt in *De terreur van de nieuwe economie* (2001) dat 'de globalisering (...) wordt geleid vanuit deze politieke keuze voor een ultraliberale ideologie'. Als het moderne revolutionaire credo van vrijheid, gelijkheid en broederschap/individualisme hedendaags ideologisch vertaald wordt, zou de nieuwe drie-eenheid wel eens de volgende kunnen zijn: ultraliberalisme, marktfundamentalisme en het absolute geloof in ICT oftewel ICTheologie. Daarbinnen is vrijheid als eindterm slechts een marktwaarde die zich naar de imperatieven van de technocratische flexibiliteit richt.