

DE PROJECTIE VAN TRADITIELOOSHEID

Peter Abspoel

Gepubliceerd in *Volkskunde*, 110^{de} jaargang, nr. 3-4, Centrum voor Studie en Documentatie v.z.w., Antwerpen, 2009

1. Inleiding

Het is een curieus feit dat moderne westerlingen, hoewel hun gedrag feitelijk door tal van tradities wordt bepaald, het idee hebben dat zij traditie achter zich hebben gelaten. Ze lijken ervan uit te gaan dat het ideaal van de radicale Verlichting, een wereld bevrijd van traditie, *Tyrant Custom*,¹ gerealiseerd is. Tradities die we als zodanig herkennen en erkennen, behoren tot het terrein van de recreatie, het esthetische, het ceremoniële; ze zijn zorgvuldig afgezonderd van het terrein van het ‘serieuze leven’, dat we beschouwen als beheerst door belangen, rationele keuzes en individuele voorkeuren. We staan er zelden bij stil dat we ‘zoals een stad bestaat uit oude en nieuwe gebouwen, gedragspatronen uitvoeren en overtuigingen koesteren die deels oud en deels nieuw zijn’.² Nu is het zo dat onze wereld grotendeels bestaat uit vrij nieuwe dingen, functies en organisaties. Het is waar dat, aangezien we ons in ons handelen en denken moeten voegen naar de eisen van de moderne technologie en rationeel gestructureerde werkprocessen, een relatief groot deel van onze gedragspatronen en manieren van denken van recente datum zijn. Wat dat betreft lijken we ons dus daadwerkelijk verwijderd te hebben van traditie. Maar dergelijke puur functionele activiteiten zijn maar een onderdeel van ons leven (en ze zijn trouwens ook maar zelden puur functioneel). We zijn ook vrienden, partners, ouders, liefhebbers van kunst, literatuur, sport, of misschien houden we ons professioneel bezig met kunst, sport of literatuur. En daarnaast: alle technologie en rationele organisatie moet tenslotte een doel buiten zichzelf dienen. We verwachten van de wetenschap dat die ons fonds van ‘nuttige’ kennis uitbreidt, we verwachten van de televisie dat die ons een voetbalwedstrijd laat volgen, enzovoorts. De vraag is: hoe benoemen we de dingen ‘waarvoor we het doen’? Wat voor zinnigs kunnen we vertellen over wat door sociologen onze ‘waarden’ worden genoemd?

Eén ding zeggen we niet. We zeggen niet: we streven deze dingen na, omdat dat onze traditie is. ‘Zo doen we het gewoon’ of ‘zo doen we het al eeuwenlang’ vinden we geen acceptabel antwoord op een vraag naar onze motieven. Dat vinden we iets voor traditionele volken,

¹ Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*, Part I, 3rd ed. (1696), geciteerd in *Questions of Tradition*, Mark Salber Phillips and Gordon Schochet (ed.), University of Toronto Press, Toronto, 2004, p.181.

² Edward Shils, *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 43.

ondergedompeld in irrationaliteit, die mechanisch hun rituelen herhalen. Wij hebben controle over ons leven, op elk vlak, willen we geloven. We zijn mondig: wij willen ons handelen voor onszelf en anderen kunnen verantwoorden, of tenminste onze drijfveren kunnen benoemen.

We houden de fictie van rationele controle in stand door wat we doen, en uiteindelijk heel ons leven, te concipiëren als een project. Het denken vanuit het perspectief van het project, het zich-vooruit-werpen, helpt ons ons te concentreren op de relatie tussen doelen en middelen, op de stappen die we moeten zetten om kansen te grijpen. We houden ons bezig met het beter maken van de toekomst, de onze of die van een bepaalde groep of van de mensheid, en als we reflecteren, ons terug-buigen, dan doen we dat voornamelijk als we het gevoel hebben dat iets in onszelf of onze omgeving de verwezenlijking van onze plannen in de weg staat. We zien heel de wereld als een terrein voor menselijke projecten, en naarmate meer projecten daadwerkelijk worden uitgevoerd, wijkt de werkelijkheid waaraan wij ons met iets anders dan onze projecten zouden kunnen conformeren terug, tot die werkelijkheid, als we er een glimp van opvangen, ons als een luchtspiegeling voorkomt. Onze wereld is in steeds hogere mate door mensen gemaakt, bedacht.

Het paradigma van het ‘projectmatig werken’ maakt het mogelijk om alle sferen van het leven in te voegen in ons project; dat wil zeggen om alle motieven te herleiden tot de rationaliteit van het project. Dat doen we ook met de tradities, die ons gevormd hebben, of die onze verbeelding en het beeld van onze mogelijkheden, kansen en doelen mede bepalen. Hierbij kunnen we denken aan artistieke, intellectuele en politieke tradities. We zien ze als een verzameling instrumenten en materialen waarmee we ‘ons eigen ding’ doen, of waarvan we ons bedienen in onze pogingen om iets te betekenen voor de wereld. We zien wel in dat we bepaalde dingen waaraan we waarde hechten – neem natuurgebieden of cultureel erfgoed – moeten beschermen tegen onze neiging om ze voor projecten te maken. Maar ze beschermen wordt dan weer een nieuw project, en de waarden waaraan we hechten operationaliseren we als functies. Zo werd iets als ‘natuurontwikkeling’ mogelijk.

Op het eerste gezicht lijkt het geen probleem dat we ons nauwelijks bewust zijn van hoe tradities ons denken, ons handelen en onze ervaring beïnvloeden. Immers, traditie kan worden beschouwd als de sfeer van het vanzelfsprekende, van *tacit knowledge*, van ‘impliciete motieven’. Het is logisch dat we er niet in slagen om de invloed ervan op ons leven te articuleren, en het zou misschien ook weinig opleveren als we het wel probeerden. Bovendien, als we succes willen hebben in onze samenleving moeten we ‘geloven in onszelf’, en teveel reflectie op onszelf en wat ons drijft, zou het beeld van onszelf maar nodeloos diffuus maken.

In het onderstaande zal ik betogen dat het wel belangrijk is om stil te staan bij de rol en betekenis van traditie, en ook bij de redenen van het feit dat we daar zo moeilijk stil bij kunnen staan. Ik wil laten zien dat de habituele afwijzing van het traditionele, en de neiging om de werkelijkheid gelijk te stellen aan wat ons begripsmatige denken ervan maakt, vergaande consequenties heeft in een dynamische samenleving die, dankzij technologische middelen en rationele organisatie, voortdurend geherstructureerd wordt op basis van expliciete argumenten. We lopen enerzijds het gevaar dat we toestaan dat de maatschappelijke biotoop van tradities waar we aan hechten ‘onherstelbaar verbeterd’ wordt, alleen maar omdat we geen argumenten kunnen bedenken om traditionele gedragspatronen te behouden. Aan de andere kant vormen de traditionele motieven, voor zover ze niet meer geënt zijn op een reëel idee van de functie van traditie, precies die donkere hoeken van onze *brain box* waarin reclamemakers en anderen die van de doelgerichte manipulatie van de menselijke geest hun werk hebben gemaakt, proberen door te dringen. Blindheid voor traditie vergroot niet onze vrijheid, maar beperkt die. Naar mijn mening moeten we tot de kern van traditie doordringen, om te begrijpen dat we niet aan traditie kunnen ontsnappen, maar dat we wel kunnen kiezen tussen tradities die ons belemmeren en tradities die ons verder brengen.³ Onze blindheid voor traditie maakt ons ook blind voor deze keuze.

2. Weerstand tegen traditie

Ons denken over traditie wordt bemoeilijkt doordat onze intellectuele traditie zichzelf voorstelt als het product van een overwinning op traditie. De vrijheden die we koesteren en de vruchten van de wetenschap zien we als verworvenheden van een breuk met de traditie. De weerstand wortelt diep. Zelfs in de sociale wetenschappen, die toch niet geneigd zijn de samenleving gelijk te stellen met een ideologisch beeld ervan, is het woord traditie beladen, zoals Edward Shils aangeeft in zijn boek *Tradition* uit 1981: ‘Tradition acquired the bad name which had become attached to dogma’. In de vuistdikke *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* uit 1996 zoekt men vergeefs het trefwoord ‘traditie’! Phillips en Schochet schrijven in *Questions of Tradition* (2004): ‘... tradition... has remained undervalued, underutilized, and certainly undertheorized’.⁴

Het is een gemeenplaats om te denken dat traditie de individuele vrijheid beperkt. Die vrijheid zien we dan vaak, à la John Stuart Mill, als de ruimte om ons individuele *plan of life*, dat als argument voor en invulling van onze vrijheid dient, vorm te geven en te realiseren.⁵ Dit

³ Zie Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984, p. 223.

⁴ Shils, *op. cit.*, p. 5. Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London, 1996. Mark Salber Phillips and Gordon Schochet (ed.), *op. cit.*, p. x.

⁵ We vinden dit idee aldus geformuleerd (als een van de beginselen van de NRC): ‘[wij zien] in de vrije ontplooiing van de gaven die in de individuele mens verborgen liggen, het hoogst bereikbare ideaal.’ (‘Onze beginselen’, www.nrc.nl/krant/article1644508.ece/Onze_beginselen.) Het ideaal is problematisch, omdat het veronderstelt dat die gaven op de een of andere manier een objectief gegeven zijn, en op een quasi-technische manier ontwikkeld kunnen worden door een educatief systeem dat zich zelf alleen op dit objectieve oriënteert.

vrijheidsideaal was vanaf het begin een moeizaam compromis tussen een in feite romantisch, idealistisch beeld van het individu en een realistisch, mechanistisch beeld van al het andere, waardoor dit andere puur als middel kon worden gebruikt. We zien in onze cultuur beide polen nog terug, en de relatie ertussen is even ongemakkelijk gebleven. We beschermen de vrijheid van elk individu om het leven naar eigen inzicht vorm te geven (binnen de grenzen van de wet), en vinden het niet gepast te vragen waar dat inzicht op berust, of er een oordeel over te vellen. We geloven in de waardigheid van iedere mens, waardoor we hem of haar fundamentele rechten toekennen. Maar als we onze blik werpen op het grotere geheel, op het universum, dan komt dit ons voor als iets dat onverschillig staat tegenover onze idealen of inspanningen, collectief of individueel. Combineren we deze visies, dan moeten we zeggen dat we in feite ruimte opeisen voor het najagen van onze illusies. En het is waar dat velen zich verheven voelen boven allen die nog het naïeve geloof koesteren dat ze hun leven in harmonie kunnen brengen met iets wat boven hen uitgaat.

De incoherentie van dit beeld van de werkelijkheid – de onoverbrugbare kloof tussen de menselijke subjectiviteit en het onverschillige universum – is vanaf het moment dat die opdoemde in het denken als onbevredigend ervaren. Het verdragen ervan werd gezien als een nieuwe vorm van morele moed, de moed om de echte werkelijkheid onder ogen te zien.⁶ En die moed werd als een waarde gezien, omdat ze ook als voorwaarde werd gezien voor het realiseren van een betere, rationeel geordende, vrijere, meer rechtvaardige wereld.

Intussen zijn we enkele eeuwen verder en koesteren we niet zulke grote dromen meer over rationaliteit: we geloven niet meer dat die al de problemen van de mensheid gaat oplossen. De grootse, technocratische idealen van een Comte of Saint-Simon komen ons als even naïef voor als welk traditioneel wereldbeeld ook. We zijn gelouterd door de lessen van de nieuwere geschiedenis: we kijken terug op het kolonialisme, op de waanzin van twee wereldoorlogen en de Koude Oorlog. We zien schrijnende ongelijkheid, de onluisterende kanten van het consumentisme, een verstoord mondiaal ecosysteem, en vragen ons af of we niet, als Goethes tovenaarsleerling, de beschikking hebben gekregen over krachten die we niet in de hand kunnen houden. En alle nuttige technologie waarover we beschikken, beschouwen we als een

En verder roept het de vraag op of dit ‘hoogst bereikbare’ niet ook zijn waarde ontleend aan iets wat de individuele bijdragen aan een geheel harmoniseert. In het liberale denken zien we pogingen om dit probleem te omzeilen, door de harmoniserende functie zo anoniem en mechanistisch mogelijk voor te stellen, als ‘een onzichtbare hand’ bijvoorbeeld. Het zou coherenter zijn om de individuele vrijheid te verdedigen met een beroep op een mechanisme dat voorziet in de verdeling van voor de gemeenschap noodzakelijke talenten; maar zo zou men het Trojaanse paard van de teleologie binnenslepen, dat in zijn sinistere buik de verdedigers van de traditie verbergt. Voor het vrijheidsbegrip van John Stuart Mill, zie diens *On Liberty*, en Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, p. 1-35.

⁶ Zie Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, p. 361-369, en ook zijn *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1989, p. 351-354.

normaal onderdeel van onze wereld; het onderhouden en verder ontwikkelen ervan zien we als een vorm van routine, niet als een heroïsche strijd die om zelfopoffering vraagt.

Onze tijd is postmodern geworden, niet omdat velen de werken van de postmodernisten hebben gelezen, maar omdat zich de tendens manifesteert – een vage echo van de morele moed van degenen die afscheid namen van een door God geordende wereld – om met het kritische denken alles te verwonden dat we lief zouden willen hebben, inclusief het vertrouwen in onze eigen rationaliteit en de waarde van onze individualiteit. In de literatuur, in de kunst, in de diverse subculturen van jongeren, in de fora op internet en op vele andere plaatsen zien we dezelfde uit een vage rancune geboren geldingsdrang, de uitingen van het gevoel bedrogen te zijn door iets – een gevoel dat alleen ondraaglijker is doordat het moeilijk is te zeggen door wie of wat. Deze uitingen worden niet alleen als zelfdestructief gezien, maar ook als expressief, als in de grond eerlijk, eerlijker dan het ‘doen alsof er niets aan de hand is’. Op intellectueel gebied zien we dat het economische en politieke systeem het moeten ontgelden, maar de aanvallen zijn des te heftiger, doordat ze gepaard gaan met een gevoel van onvermijdelijke medeplichtigheid, en het ontbreken van levensvatbare of zelfs denkbare alternatieven.

En elke weg terug is afgesloten. We denken dat voor zover men vroeger iets had waar wij nu met nostalgie naar kijken, dit onverbrekkelijk verbonden was met een maatschappelijke ordening die we nu knellend en onacceptabel zouden vinden. De moderne nostalgie dankt zijn ambivalentie aan het idee dat wij, ten opzichte van heel het verleden, een geprivilegieerde relatie hebben met de werkelijkheid. Hoe onttoverder, hoe werkelijker, is het uitgangspunt.

Deze houding tekent ook de relatie tussen Nederlanders en de groepen migranten en vluchtelingen die zich de laatste decennia in ons land hebben gevestigd. Die laatsten hebben over het algemeen een duidelijk idee van ‘het goede leven’. Ze brengen hun eigen tradities mee en gaan die soms in den vreemde bewuster koesteren (en daarmee aanpassen). Die tradities roepen tegengestelde reacties op onder autochtonen: er is een reactie van adhesie van de kant van de multiculturalisten, die het vreemde omhelzen met een merkwaardig gebrek aan kritische zin, alsof ze willen demonstreren dat hun principiële tolerantie geen grenzen kent, en er is een afstotingsreactie, deels xenofobisch gemotiveerd, maar deels ook ideologisch: minder prettige aspecten van tradities, zoals meisjesbesnijdenis en eerwraak, worden dan beschouwd als symptomatisch voor de repressiviteit of achterlijkheid van een traditionele cultuur, en dat is de opmaat voor de conclusie dat iedereen geholpen moet worden die af te schudden en zich te voegen bij de voorhoede der ‘geëmancipeerden’. In beide reacties manifesteert zich een asymmetrische verhouding: de autochtoon is geneigd zich te zien als belichaming van het universele, die de particularistische ander ofwel omarmt, ofwel afwijst, afhankelijk van het universele beginsel dat hij of zij prioriteit geeft. Het is bijna een uitgespeelde allegorie, waarin

de autochtone Nederlander laat zien hoe moeilijk het hem valt om zijn denken en tradities met elkaar in verband te brengen: ze blijven als olie en water.⁷

3. De fobie voor macht

In een artikel waarin hij beschrijft hoe men in het achttiende-eeuwse Engeland ‘traditie ontdekte’ (als sociaal mechanisme), waarmee een reeks van ontmaskeringen begon van rechtvaardigingen van de status quo die nog steeds niet is geëindigd, stelt Michael McKeon de vraag: ‘Wat “doet het werk” van traditie nadat die haar gezag verloor in de moderne samenleving?’⁸ Het antwoord dat hij geeft is tweeledig. Iets van de vanzelfsprekendheid waarmee de sociale en hiërarchische verhoudingen eerder waren bekleed, en die door het kritische denken ‘ontmaskerd’ werd als de bestaansgrond van een arbitraire ongelijkheid, bekleedde min of meer op dezelfde manier de machtsverhoudingen binnen de nieuwe, ideologisch gerechtvaardigde orde, om door nieuwe generaties critici, zoals de marxisten ‘ontmaskerd’ te worden. Een ander deel ervan vond een schuilplaats in het esthetische, waar niet te expliciteren motieven met rust gelaten werd door het kritische denken, omdat zij afstand deden van de pretentie om welke sociale orde dan ook te rechtvaardigen. Hij geeft ook aan dat de delegitimatie van traditie vanaf het begin werd ervaren als zowel een bevrijding als een verlies. Men betreurde vooral het teloorgaan van sociale cohesie. Maar men zag het verlies van de traditionele orde als onontkoombaar: de traditie was het bindmiddel van een samenleving, dat, zodra je je ervan bewust werd en er vragen over ging stellen, oploste. Vervolgens moest elke politieke orde gerechtvaardigd worden met expliciete argumenten. Deze ‘ontdekking van traditie’ vormde volgens McKeon de kiem van de sociale wetenschappen en de politicologie.

Het denken dat zich tegenover de traditie opstelde, moest een ander houvast zien te vinden. Zo’n houvast werd gevonden in de natuurwetenschappelijke kennis. (McKeon gaat op dit aspect niet in.) De natuurwetenschappen gaven het vertrouwen dat de mens *ab ovo* een nieuw beeld van het bestaande kon opbouwen door het ‘Boek der Natuur’ te lezen in plaats van de gezaghebbende boeken van de traditie.⁹ Zij verschaften niet alleen middelen om de natuur dienstbaar te maken aan de ambities van de mens, maar voorzagen ook in een behoefte om met bouwmaterialen die als tijdloos en universeel golden, een bolwerk op te trekken ter verdediging tegen al het traditionele en metafysische.

⁷ We zien dit ook in het debat over de Nederlandse identiteit en in de invulling die de overheid aan die identiteit geeft: de nationale geschiedenis wordt voorgesteld als een ontwikkeling die leidt tot de omhelzing van universele waarden, die geacht worden onze manier van samenleven te funderen en te structureren. De identificatie met bepaalde spelregels, met de rechtsorde, wordt gezien als de kern van de nationale identiteit.

⁸ Michael McKeon, ‘Tacit Knowledge: Tradition and its Aftermath’, in *Questions of Tradition*, Mark Salber Phillips and Gordon Schochet (ed.), University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 171-202.

⁹ Zie Steven Shapin, *De wetenschappelijke revolutie*, Uitgeverij Balans, 2005, p. 87-101.

De coalitie van het criticisme en de wetenschap ontketende een revolutie in het denken en in de organisatie van de samenleving die zowel een heroïsch als een tragisch karakter had. Het ter discussie stellen van de traditionele orde in het vroegmoderne tijdperk in Europa was noodzakelijk en heilzaam. We danken er religieuze tolerantie, de moderne democratie en het idee van mensenrechten aan. En wat de wetenschap ons gebracht heeft, is niet meer weg te denken.

Maar de kritiek schoot door en stelde traditie op zichzelf gelijk aan obscurantisme, aan goedgelovigheid en het misbruik daarvan, aan bijgeloof, aan irrationaliteit, aan intellectuele en sociale stagnatie.¹⁰ Zo werd het idee geboren dat de mens het zonder traditie zou kunnen stellen; nee sterker, dat alles vanzelf goed zou komen met de mensheid, als traditie maar zou worden uitgebannen. De vraag welke vitale, onontbeerlijke rol traditie speelt in het leven van de mens kon niet gesteld worden, omdat die het strijdperk waarin de voorvechters van de vooruitgang zich hadden begeven, volkomen onoverzichtelijk zou maken.¹¹

Zoals McKeon laat zien, is de ontmaskering van traditionele legitimaties van macht een recept dat, als het eenmaal is ontdekt, om eindeloze herhaling vraagt. De fata morgana waarnaar men eindeloos op weg bleef, was een samenleving waarin alle machtsverhoudingen gelegitimeerd zouden zijn op grond van objectieve, natuurlijke criteria. In de moderne, burgerlijke samenleving gelden persoonlijke competenties als zo'n vermeend objectief criterium. Maar zo'n naturalisering van competenties, die feitelijk mede een product zijn van de kansen die men heeft gekregen, en waarvan de waarde uiteindelijk door de markt wordt bepaald, is al weer als een ideologische rechtvaardiging van machtsongelijkheid 'ontmaskerd', bijvoorbeeld door de Franse socioloog Bourdieu. Deze vat in zijn werk ongeveer heel de leer van de bestrijders van de traditie samen, en met zijn typisch Franse intellectuele radicalisme legt hij ook het paradoxale karakter, en daarmee de zwakke plek, ervan bloot, ofschoon hij zich daar zelf niet van bewust lijkt. Socialisatie en onderwijs noemt hij 'symbolisch geweld' omdat er een 'culturele willekeur' wordt ingeprent via een vorm van machtsuitoefening die haar ware karakter

¹⁰ Zie ook Shils, *op cit.*, p. 5-7.

¹¹ De sociologen (neem Durkheim en Weber) hebben natuurlijk wel veel aandacht gehad voor de functionele rol van het morele en normatieve, en op de problemen die kunnen ontstaan als ze de rol van bindmiddel in de samenleving niet meer spelen – een gevaar dat in de dynamische moderne samenleving steeds op de loer ligt. Maar het hoogst haalbare was in hun ogen dat de verwachtingen van mensen werden aangepast aan objectieve omstandigheden. Het normatieve functioneerde als een soort computerprogramma, en de sociologen konden helpen bij de programmering. Deze visie heeft uiteindelijk de weerstand tegen traditie vergroot, omdat het normatieve element als manipulatief werd gezien. Shils wijst erop (*op. cit.* pp. 7-10) dat de sociologen geen oog hadden voor de tijdsdimensie in menselijk gedrag; dat ze de neiging hadden het traditionele weg te moffelen, door het te reduceren tot reflexieve handelingen, belangen, of het alleen te zien als de inhoud die via socialisatie werd overgedragen. Ze zagen het traditionele niet als een samenhangend geheel. Hij verklaart deze neiging uit een diepgeworteld antitraditionalisme: 'Progressivistic in their outlook, social scientists disliked tradition, which they associated with backwardness and reactionary beliefs. They also subscribed, indeed oversubscribed to the naive view that modern society was on the road to traditionlessness, to the domination of action by "interests" and "power".' (Shils, *op. cit.* p. 9.)

verhult, door de inhoud die overgedragen wordt als niet-arbitrair voor te stellen. Zo worden mensen zonder dat ze ergens voor gekozen hebben, voorzien van een specifieke ‘habitus’, die als sociaal kapitaal op de markt van het ‘sociale veld’ een bepaalde waarde krijgt toegekend.¹² Zijn verklaarde doel is meer helderheid te verschaffen over de mechanismen die verantwoordelijk zijn voor machtsongelijkheid en sociale uitsluiting, zodat die beter kunnen worden bestreden. Maar aangezien hij al het menselijke, het sociale zowel als het intrapsychische, het intellectuele zowel als het spontane, heeft ingelijfd in zijn model, op zodanige wijze dat het geen andere rol lijkt te spelen dan die van objectief medeplichtige aan de reproductie van arbitraire machtsverhoudingen, lijkt wat hij van de mens overhoudt alle moeite nauwelijks waard. Het kind verdrinkt in het badwater.¹³

Kenmerkend voor het universalistische, wetenschappelijke of kritische denken is dat het niet in staat is aan te geven waarom het goed is voor een bepaald wezen om te bestaan op de manier die de gegeven omstandigheden mogelijk maken. Het kan niet vatten wat het betekent voor zo’n beperkt wezen om tot een bepaalde vorm of mate van voltooiing te komen. En juist dit is het refrein dat in alle traditionele samenlevingen opklinkt, tot God, de goden, de voorouders, de geesten: ‘Help mij dit leven tot voltooiing te brengen.’ Maar al valt dit idee van een doel in het leven, of het nu gedefinieerd wordt in termen van wat iemand bereikt voor een gemeenschap, of in subjectieve termen als het vinden van een *place of fullness*,¹⁴ binnen het moderne denken niet te funderen, de vraag is niet alleen: kunnen we zonder, maar: doen we feitelijk zonder?

4. Wat is traditie?

Ik denk dat het zinvol is om te verhelderen waar ik op doel als ik traditie (enkelvoud) ten tonele voer.¹⁵ Ik wil de volgende definitie voorstellen: traditie is een vorm van collectieve

¹² Zie o.a. Pierre Bourdieu en Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Les Editions de Minuit, 1970 ; Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit, 1980, en Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Les Editions de Minuit, 1984.

¹³ Hiermee wil ik overigens geenszins suggereren dat Bourdieus benadering en begrippenkader geen waarde hebben. Een probleem blijft wel dat het erg moeilijk is deze benadering op een beargumenteerde manier te combineren met de complementen die zij veronderstelt.

¹⁴ Charles Taylor, *A Secular World*, p. 5-6.

¹⁵ Er zijn tal van definities van traditie. Sommigen stellen traditie gewoon gelijk aan de hang naar conservatisme of de behoefte aan sociale stabiliteit (Kolakowski bijvoorbeeld). In fenomenologische, hermeneutische beschouwingen komen we traditie tegen als een ‘achtergrond’ van ons denken, die wij nodig hebben om nieuwe ervaringen te kunnen incorporeren en te duiden (reden voor Gadamer om te wijzen op de constructieve rol van vooroordelen). De filosoof MacIntyre bouwt een begrip van traditie rond het idee van praktijken waarvan je de zin alleen kunt begrijpen als je je eraan overgeeft (‘goods internal to practices’), en hij noemt het evaluatieve gesprek over die praktijken ook traditie. En dan zijn er de beschouwingen die de nadruk leggen op de rol van *tacit knowledge* in tradities, zoals bij Polanyi, die het vooral heeft over traditie in de wetenschappen. Shils noemt traditie ‘het patroon dat de herhaling stuurt’ van gedragspatronen. Echt bevredigend heb ik geen van deze definities gevonden, omdat ze de neiging hebben om traditie of te breed te maken, waardoor ook alle vormen van antitraditionalisme traditioneel worden, of haar te zeer op cognitief niveau te situeren, waardoor er geen ruimte meer is voor impliciete motieven die niet vertaald kunnen worden in symbolische representaties. (Zie o.m. Kolakowski, ‘Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit’, in *Vom Sinn der Tradition*, Verlag C.H.

regie waaraan mensen zich overleveren in de overtuiging dat die hen laat kennismaken met dingen in het leven die moeite waard zijn, maar die ze op eigen kracht niet zouden kunnen vinden. Het is een milieu dat mensen het gevoel geeft dat ze gevormd zijn en gesteund worden door iets dat de wereld beter kent dan zichzelf, iets dat een mysterieuze greep heeft op het ‘geheel’ van het leven.¹⁶

Deze definitie heeft betrekking op een historische praktijk, op een vorm van waardering daarvan en ook op een specifieke wijze van zingeving aan het handelen. Ik denk dat mijn definitie nuttig is voor het formuleren van een apologie voor traditie en ook van een kritiek op traditie die niet in vooroordelen blijft steken. (Van beide kan ik hier slechts een vluchtige schets geven.) Anders dan definities die traditie zo breed maken dat alles traditioneel wordt, of die traditie zien als een historisch gevormde matrix voor het denken of voor betekenisgeving, maakt zij het mogelijk te focussen op de symbiose van traditionele en niet-traditionele elementen in een bepaalde handelingspraktijk. De wetenschappelijke traditie, de liberale traditie, of wat Shils ‘de traditie van de inventiviteit’ noemt,¹⁷ zijn als het ware geënt op traditionele mechanismen van reproductie en zingeving, zonder dat ze (volgens mijn definitie) in de grond traditioneel zijn. Het tweeledige criterium is hier dat traditie enerzijds gekenmerkt wordt door een ‘open doelgerichtheid’ (een traditie geeft geen limitatieve opsomming van wat de moeite waard is), en dat zij anderzijds de pretentie heeft dat men, wanneer men zich laat leiden door haar regie, al handelend doordringt in de dimensie van *wat is*. Traditie is daardoor strijdig met het idee dat een bepaalde discipline (zoals de fysica in veel moderne visies) het laatste woord toekomt over wat de waarheid is.¹⁸ Traditionele voorschriften en gearticuleerde visies dienen er vooral voor om de regiefunctie van traditie te ondersteunen; ze claimen geen gezag los van de ervaringen die deze regie oplevert. Dit betekent ook dat tradities zich erop kunnen beroepen dat de ervaringen die zij helpen creëren, individueel en collectief getoetst worden op hun relevantie.

Het gegeven dat tradities een diversiteit van sociale structuren en levenswerelden voorstellen als zijnde in overeenstemming met de waarheid, wordt vaak als voldoende reden gezien om te denken dat we door traditie per definitie misleid worden. Is deze pretentie om, in heel hun concreetheid, iets absoluut relevant te vertegenwoordigen niet een vorm van (zelf)bedrog, waarmee zij mensen aan zich binden en van hun vrijheid beroven?

Beck, München; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960; MacIntyre, *op. cit.*, Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Anchor Books, New York, 1967; Shils, *op. cit.*)

¹⁶ Voor een existentieel-filosofische toepassing van deze visie, in een Afrikaanse context, zie Erna Beumers en Peter Abspoel, ‘Het veelzeggende zwijgen van de huid’, in *Omtrent de huid: Cultuurhistorische verkenningen*, Boom/Belvédère, Amsterdam, 1996.

¹⁷ Shils, *op. cit.*, p. 86-89.

¹⁸ Traditie is dus strijdig met wat Richard Rorty *foundationalism* noemt, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979; zie ook Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, p. 1-19.

De theorie van het handelen van de Franse filosoof Maurice Blondel helpt ons aan een denkbare methode om de Scylla van het cynische reductionisme en de Charybdis van het totale cultuurrelativisme te omzeilen. In *L'Action* duidt hij het menselijke handelen als voortgedreven door een spanning tussen een willen waartoe we gedwongen zijn in praktische situaties (*la volonté voulue*) en een verlangen om dit willen in overeenstemming te brengen met een diepere wil (*la volonté voulante*) – het verlangen om dit gedwongen willen echt te kunnen willen. Deze spanning zet de mens ertoe aan om te proberen ‘aan zichzelf gelijk te worden’, al weet hij aanvankelijk niet wat hij is of hoe hij dat moet aanpakken. Alleen door te experimenteren, door zichzelf als een ‘levend laboratorium’ te zien, kan hij ontdekken wat hij zoekt in het leven. Hij streeft ernaar in ervaring en kennis zichzelf weerspiegeld te zien, maar wat hij vindt, voedt steeds zijn streven om verder te gaan, om meer tot zich door te laten dringen over zichzelf en de wereld, teneinde zich daar in zijn handelen weer op te kunnen oriënteren. Blondel onderzoekt alle denkbare manieren om de rekening van het leven sluitend te maken, maar geeft aan dat wie denkt hierin geslaagd te zijn, zichzelf voor de gek houdt en een aantoonbare inconsistentie in zijn handelen en willen aan de dag legt. In *La pensée* laat hij zien dat verschillende vormen van bewustzijn of kennis, die hij het concrete en begripsmatige denken noemt, niet in het denken verzoend kunnen worden. Ze worden alleen provisorisch bij elkaar gehouden door de impliciete logica van het handelen, die zich ervan bedient.¹⁹

In Blondels visie is de naar zichzelf zoekende mens niet aan zijn subjectiviteit alleen overgeleverd: hij is van meet af aan in aanraking met dingen en wezens die deel hebben aan het zijn; maar die nodigen hem ertoe uit om steeds dieper in het zijn door te dringen. Traditie heeft hierbij een rol: ‘Dat wat een mens niet geheel kan begrijpen, kan hij wel volledig doen, en het is door het te doen dat hij het bewustzijn in zichzelf levend houdt van die werkelijkheid die nog half verborgen is voor hem’.²⁰

De aanspraak van diverse tradities op een vorm van geldigheid ziet er anders uit vanuit dit perspectief. Traditionele handelingen, houdingen, rollen, instituties, visies en artefacten, kunnen alle beschouwd worden als partiële afspiegelingen en belichamingen van een

¹⁹ Maurice Blondel, *L'Action (1893)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973; idem, *La pensée*, Librairie Félix Alcan, Paris, (2 vols.), 1934. Blondel bouwt voort op het epistemologische fundament dat door Maine de Biran werd gelegd. Deze beschouwde *l'effort*, of de wil, als het meest fundamentele feit. Daarmee distantieerde hij zich enerzijds van het realisme van o.a. Locke en van het rationalisme en idealisme van Descartes en Kant. Volgens hem doen zij aan de combinatie van passiviteit en activiteit die in de meest primitieve wilsact besloten ligt geen recht met hun visie op de werking van de menselijke geest en het menselijk kenvermogen. Zie Maine de Biran, ‘Essai sur les fondements de la psychologie’, Henri Gouhier (ed.), *Oeuvres Choisies de Maine de Biran*, Aubier Montaigne, Paris, 1942, p. 87.

²⁰ Maurice Blondel, ‘Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exegese moderne’, *Oeuvres Complètes*, Tome II, p. 440. In de geciteerde zin heeft Blondel het over de katholieke religieuze traditie. Maar de strekking ervan is geheel in overeenstemming met wat hij in *L'Action* zegt over een voor iedere mens noodzakelijke ‘letterlijke praktijk’ (p. 405-413).

werkelijkheid waarin mensen al handelend in enige mate doordringen, maar die nooit in een getotaliseerde vorm voor de ogen van een beschouwer kan worden gesteld. De traditionele omgeving biedt motieven voor het handelen, ervaringen en grondstoffen voor het denken, die de mens de kans geven om stap voor stap meer met zichzelf samen te vallen, en zo dieper in een (gedeelde) werkelijkheid door te dringen. Als er iets in deze analyse zit, is het duidelijk dat mensen gebaat zijn bij een omgeving die hun ervaringen schenkt die hen doen ontdekken wat de moeite waard is en die hen niet verleidt om te snel te denken ‘dat ze er zijn’.

Het is zo’n soort omgeving die de meeste mensen spontaan aan hun kinderen willen bieden, ook in onze samenleving. Opvoeding en tot op zekere hoogte onderwijs zijn nog steeds sterk traditionele processen. We willen voor kinderen een manifestatie zijn van ‘iets dat de wereld beter kent dan zij, iets dat een mysterieuze greep heeft op het geheel van het leven’; we willen niet zelf die instantie zijn, want we willen ze het vertrouwen geven dat ze één wereld delen met anderen. We willen dat kinderen de smaak proeven van de relevantie van dingen, en geven een rooskleurig beeld van de relevantie van dat waar volwassenen zich mee bezighouden. Want we willen dat ze die relevantie blijven zoeken en voor zichzelf en anderen weten te creëren. Of in gewone woorden, we willen dat ze gelukkig worden, en dat is iets anders dan alleen succesvol. Maar we zien ook dat het zelfvertrouwen van opvoeders enigszins wankelt, deels doordat de traditionele legitimatie van hun handelen hen zelf niet overtuigt, en deels doordat kinderen op steeds jongere leeftijd kennismaken met praktijken die op gespannen voet staan met de wereld van het traditionele.

Andere terreinen van het leven, neem de kunsten, en dan vooral de muziek, hebben ook nog altijd een sterk traditioneel karakter. We vinden het de moeite waard om naar muziek te luisteren, al kunnen we niet uitleggen waarin de relevantie ervan schuilt. En als we muziek maken, kunnen we eigenlijk geen zinnig woord zeggen over wat we aan het doen zijn, wat we uitdrukken, en wat iets tot een goede uitdrukking ervan maakt. Tal van activiteiten zijn feitelijk nog gestructureerd op grond van een niet te expliciteren logica, terwijl we absoluut niet zouden zeggen dat ze irrationeel zijn.²¹

Ik wil nu de vraag van McKeon van hierboven terughalen: wat doet het werk van traditie nadat die haar gezag verloor in de moderne samenleving? En anders dan McKeon, die sterk focuste op de rol van traditie in het politieke leven, ben ik geneigd te zeggen: traditie, of

²¹ Volgens andere definities van traditie, bijvoorbeeld die van Shils, is ook de wetenschap zelf traditioneel. ‘The program of reason and scientific knowledge could never have succeeded to the extent that it did without becoming overgrown by tradition. The confidence in the powers of reason and science became a tradition accepted with the same unquestioning confidence as the belief in the Judeo-Christian accounts of the origin and meaning of human existence had been earlier’ (*op. cit.*, p. 22). Maar deze traditionaliteit moest worden ontkend, wat wel aangeeft dat traditionele middelen werden aangewend voor de overdracht van niet-traditionele of antitraditionele inhouden en handelingen.

liever, fragmenten van traditie. We ontsnappen er niet aan te geloven dat ons beperkte leven ertoe doet, tenzij we zelfmoord plegen. We moeten ons in de praktijk wel vasthouden aan traditionele ideeën over de bestaanswijze van mensen en dieren, ook al kunnen we die niet meer met ons denken funderen. We blijven ons in tal van situaties bedienen van traditionele manieren van zingeving. We zien dat echter zelden in, omdat de weg tussen de ‘praktische rede’ en de theorie, de beschouwing over het leven, zo moeilijk begaanbaar is geworden.

Tradities dragen allerlei gevaren in zich, die ik helemaal niet wil bagatelliseren. Ze kunnen niet altijd aan de verwachtingen die ze wekken voldoen: ze hebben daarom behoefte aan een verklaring voor hun falen, het meest urgent in geval van tragische gebeurtenissen als oorlogen of epidemieën. Tradities kunnen zo sofistich zijn als de meest halsstarrige verdedigers van onjuiste theorieën, om hun eigen falen maar niet te hoeven toegeven: het zondebokmechanisme is traditioneel van aard. Verder is er geen garantie dat een traditie een geest van ‘communitas’ in de hele gemeenschap bevordert.²² Traditionele collectieve regie kan zeer bevredigende resultaten hebben voor sommigen, en zeer onbevredigende voor anderen. En aangezien volgens de traditionele logica de greep op de werkelijkheid van het individu beperkt is in vergelijking met die van de traditie als geheel, is het moeilijk voor individuen om disfunctionele effecten van traditionele praktijken aan de kaak te stellen.

De wijdverbreide angst dat wie zich laat leiden door traditie ‘er zelf niet meer bij is’, en prooi is voor allerlei vormen van manipulatie en irrationaliteit, is dus niet geheel ongegrond. Maar wie zich wil behoeden voor elke neiging tot een verabsolutering van het relatieve, komt uiteindelijk uit bij een absoluut relativisme, dat even paradoxaal en volkomen onwerkbaar is. In deze *view from nowhere*,²³ blijft er niets meer over om ‘zelf bij te zijn’, of zelfs om ‘zelf te zijn’. In werkelijkheid bleven vormen van common-sense-denken, ontleend aan traditie, en de producten van de ‘zuivere rede’ van elkaar afhankelijk, in de politiek, in de wetenschap en in het dagelijks leven. Het tragische gevolg van de boedelscheiding van traditie en rede is dat dergelijke compromissen vanuit het dominante denken niet te rechtvaardigen lijken, en daarom als clandestien, of minstens ongefundeerd, door het leven moeten gaan.

5. De noodzaak van reflectie op traditie

Vraag iemand in een traditionele samenleving wat de structurerende krachten zijn in het menselijk leven, en hij zal je tal van principes opnoemen, bijvoorbeeld in de vorm van een pantheon van goden, die verschillende gedragspatronen vertegenwoordigen, die ofwel georiënteerd zijn op het verwezenlijken van (heel verschillende) dingen die de moeite waard zijn, ofwel de mens beroven van wat de moeite waard is. Stel nu dezelfde vraag aan de

²² Voor het begrip ‘communitas’, zie Victor Turner, *The Ritual Process*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

²³ Zie Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

moderne mens, en de kans is groot dat er niet veel uitkomt. Hij zal je niet-begrijpend aankijken of iets zeggen als ‘egoïsme’ of ‘het opkomen voor je belangen’. Dit wil niet zeggen dat hij die ervaringen en manieren van handelen die gethematiseerd zijn in een traditioneel pantheon niet kan benoemen, of zich niet kan realiseren dat ze ook in zijn leven een rol spelen. Maar het betekent dat de reflectie op de eigen ervaring geblokkeerd wordt door het idee dat al ons handelen uiteindelijk alleen geïntegreerd kan worden binnen een instrumenteel perspectief, in het perspectief van het op een expliciteerbaar doel gericht project. De door traditie bemiddelde ervaring maakt geen deel uit van ons beeld van ‘wat is’. Het idee dat ons spontane handelen en denken in door tradities gestructureerde contexten in staat is meer te omvatten dan ons begripsmatige denken eruit kan destilleren, botst met de moderne neiging om heel de dynamiek van het leven op het niveau van het secundaire,²⁴ van de beschouwing, te stabiliseren en transparant te maken.

Omdat de moderne samenleving in steeds hogere mate gestructureerd is op grond van een functionele logica, is die logica de sleutel tot de wereld geworden, en moeten we ons doorgaans daardoor in ons handelen laten leiden. Dit neemt niet weg dat we in tal van situaties dingen kunnen zoeken of vinden waarvan de basis zich onttrekt aan die logica. Dat is eerder regel dan uitzondering. De doelen van onze projecten bezitten ook vaak een veel traditioneler karakter dan we denken. Kenmerkend voor onze cultuur beschouw ik een onvermogen om de door de traditie bemiddelde ervaring en het door het denken bemiddelde beeld van de werkelijkheid met elkaar in overeenstemming te brengen, terwijl we in ons praktische leven er niet aan ontsnappen ons op beide te oriënteren.

Onze behoefte aan traditionele zingeving kunnen we vrijwel alleen nog spiegelen in activiteiten – in het persoonlijke leven, het informele sociale leven, de kunst en misschien religieuze praktijken – welke alle iets van vrijblijvendheid aankleeft, alsof ze het product zijn van keuzes die er niet echt toe doen. We nemen ze niet echt serieus, omdat we de wereld waarin ze zich afspelen, en die ze gestalte geven, minder werkelijk achten dan die waarop de serieuze activiteiten – de economische, de wetenschappelijke, de politieke – aangrijpen, en ook omdat we, vanwege de vrijwel ongelimiteerde vrijheid om ons leven op ‘privé-gebied’ naar eigen inzicht vorm te geven, geneigd zijn vrijheid gelijk te stellen aan willekeur. We zijn ons er bovendien van bewust dat veel van onze ervaringen mede tot stand komen door toedoen van belanghebbende partijen. We hebben het gevoel dat we de regie over traditionele feestdagen als Pasen en Kerstmis deels hebben overgelaten aan ‘de commercie’. Daardoor lijkt het nog logischer om niet te veel waarde te hechten aan wat we desalniettemin ervaren.

²⁴ Voor een beschouwing over de proliferatie van het ‘secundaire’, zie George Steiner, *Real Presences*, Faber & Faber, London, 1989.

Maar het feit dat we rondlopen met behoeften die we niet serieus nemen en niet verhelderen, brengt ernstige gevaren met zich mee. De problemen waartoe het kan leiden, zijn maar al te bekend. Om te beginnen dreigen we, in ons rusteloos streven naar het verbeteren van de wereld, die zo te veranderen dat zij zich meer en meer conformeert aan een functionele logica, en daardoor minder en minder gelegenheid geeft voor het spiegelen en verhelderen van wat ons bezielt. En dan, hoe minder gelegenheid we daartoe vinden, hoe vatbaarder we worden voor manipulatie. Dit is waar het vrijheidsdenken zichzelf in de staart bijt. Reclamemakers weten vaak feilloos hoe ze onbevredigde en vaak zelfs onbewuste verlangens moeten bespelen. Hetzelfde geldt voor politici die, zoals het heet, ‘onderbuikgevoelens aanspreken’. Ten gevolge van het gebrek aan contexten die daartoe uitnodigen, en aan denkbare criteria, kunnen velen nog maar moeilijk onderscheid maken tussen authentieke ervaringen en ervaringen die worden opgeroepen door *invented traditions*²⁵ of door de media of de commercie gecreëerde ‘hypes’. Elke vorm van beroering van onze gevoelens lijkt in principe gelijkwaardig. Maar het gevaar schuilt ook in het feit dat we geneigd zijn de incoherentie van ons beeld van de werkelijkheid als een soort nederlaag te zien. De eis van absolute transparantie die geboren werd tijdens de ‘ontdekking van traditie’ gaat zich als het ware tegen ons keren, en ondermijnt ons vertrouwen in onze drijfveren, onze morele sensibiliteit en ons denken. Dat zou ons in de armen kunnen drijven van vormen van defaitisme, die het tegendeel zijn van het ideaal om een onaanvaardbare sociale orde te hervormen: we zouden aan mensen en organisaties die schaamteloos hun eigenbelang najagen dezelfde vrijheid gunnen die ooit de machthebbers in de traditionele orde hadden, maar dan vanwege ons gebrek aan vertrouwen in ons denken en onze handelingsmotieven, in plaats van vanwege de illusie van natuurlijkheid.

De ambitie van ons denken om traditie in een houdgreep te nemen, teneinde al haar bewegingen te verijdelen, ontnemt ook ons onze bewegingsvrijheid. We kunnen tradities alleen hervormen, versterken, of er bewust mee omgaan, als we stilstaan bij hoe ze werken, wat ze met ons doen, en wat ze verhelderen. Daartoe moeten we ze een plaats en een rol geven in ons ‘levend laboratorium’ en erop vertrouwen dat we erbij kunnen blijven. Deze aanbeveling klinkt misschien als de specificatie van een nieuw project. Maar als we het zo aanpakken, zullen we, vrees ik, alleen bijdragen aan de woekering van parodieën van traditie. Als we iets nodig hebben van traditie, dan is het wel de openheid, het idee dat de wereld niet af is en dat we het laatste woord over ons bestaan niet zullen vinden door dat waarin we in het spontane leven vertrouwen overboord te zetten. Wat serieuze reflectie op traditie kan opleveren, is het inzicht dat traditie aan de basis ligt van elke vorm van zingeving, en dat rationaliteit de grenzen van haar competentie overschrijdt, als zij zich keert tegen de zingeving waarop zij

²⁵ Ik ontleen de term aan Eric Hobsbawm en Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Zij lijken er overigens niet van overtuigd dat er tegenover de gemanipuleerde traditie een meer authentieke variant zou kunnen bestaan.

zelf geënt is.²⁶ Dit inzicht botst met de wijdverbreide pretentie dat we ons dankzij het kritische denken en de wetenschap definitief hebben losgemaakt uit de greep van illusies en misvattingen die de mensheid in het verleden gevangen hielden. En het botst ook met een sociale praxis, die een instrumentele houding vereist en daarmee bekrachtigt. Wat nodig is, is een vorm van reflexiviteit die moeilijk te verwerven is, omdat het ons zoveel gemakkelijker valt, en zoveel eervoller lijkt, om een van de polemische stellingen te betrekken waarmee het landschap van onze geschiedenis en cultuur bezaaid is. Degenen die, al dan niet in de naam van traditie, het overboord gooien van de rede bepleiten, lijden aan dezelfde kwaal. We moeten de rede niet overboord zetten, maar haar aan het werk zetten in een functie die niet de bevoegdheid met zich meebrengt om *ons* overboord te zetten. Dit is niet een programma dat geïmplementeerd kan worden, het is het begin van een zoektocht.

Abstract

Wishing tradition away

Is it really irrational, as modern people tend to think, to entrust oneself to the guiding hand of tradition, which promises to help us discover what is relevant and real in a way we could never do on our own? Even scholars studying culture are not immune to an allergy to tradition (even to the word) that can be traced to the breach with tradition effected in the name of reason. Reflection on the role and function of tradition is further hindered by the fact that modern praxis corresponds more and more to an instrumental logic.

Relying on Maurice Blondels philosophy, a view is offered of tradition as an irreplaceable means for exploring and assimilating reality, including ourselves. We may be unable to stabilize or totalize the ingredients of the opaque world that tradition makes us accept as real, we may not be able to get to the bottom of what we reflect and see reflected in it; but that is no reason to exclude all this from our definition of the real.

Characteristic of our culture is the existence of a gap between the experiences mediated by tradition and the image of reality mediated by our thinking. This doesn't make us any freer, but exposes us to exploitation of our nostalgia for the traditional and to the erosion of practices which we value, but don't know how to defend rationally.

Over de auteur

Peter Abspoel (Haarlem, 1962) studeerde antropologie aan de Universiteit Utrecht. Hij publiceerde over Afrikaanse cultuur, muziek en literatuur, en leverde bijdragen aan volkenkundige tentoonstellingen. Hij was ook actief op literair gebied, als dichter, als redacteur en als vertaler van onder meer Afrikaanse romans en poëzie. Werkzaam bij een vluchtelingenorganisatie, mengde hij zich als publicist in het debat over migratie, asielbeleid en mensenrechten.

²⁶ En zingeving is iets anders dan betekenisgeving; iets wat veel hermeneutici over het hoofd hebben gezien. Humor, en met name non-verbale humor, is bijvoorbeeld veel universeler dan ideeën over wat universeel is.