

fries leerhuis

Olterterperkring

cursusjaar 2022-2023

leeswijzer inhaal cursus A

thema: ***‘Hoeken en gaten van vrijheid’***

cursusjaar 2022-2023

leeswijzer inhaal cursus A

thema:

‘Hoeken en gaten van vrijheid’

Woord vooraf

In deze leeswijzer vindt u achtergrondinformatie bij de verschillende onderwerpen van inhaalcurcus A | 2022-2023, met als overkoepelend thema:

Hoeken en gaten van vrijheid

De teksten zijn door de inleiders zelf geschreven of zijn door hen aanbevolen artikelen uit tijdschriften of boeken. De teksten hebben daarbij echter wel een eigen lay-out gekregen.

Voor de gezamenlijke bijeenkomsten wordt naar de annotaties in het programmaboekje verwezen.

Op de website van de Olterterperkring vindt u het programmaboekje en ook de gehele leeswijzer.

Dat de leeswijzer een goed functie mag hebben.

Piet Wouda

(voorzitter Olterterperkring)

Inhoudsopgave

6 17 oktober 2022 **'Tolerantie als deugd'**

Tekst: 'Over Tolerantie, Frank Furedi'

21 14 november 2022 **'Wees niet onverschillig: het elfde gebod'**

Tekst: David Nirenberg, Anti-Judaism: The Western Tradition
(New York/Londen 2013) 1-6

Teksten

17 oktober 2022 **‘Tolerantie als deugd’**

Prof. dr. Paul van Tongeren, emeritus hoogleraar wijsgerige ethiek aan de Radboud Universiteit te Nijmegen

Tekst: ‘Over Tolerantie, Frank Furedi’

Over tolerantie

Frank Furedi*

1. Wat is tolerantie?

Tolerantie is een belangrijk ideaal. Het is onmisbaar voor het functioneren van een werkelijk vrije en democratische samenleving. Toch is het een ideaal dat we vanzelfsprekend vinden. We nemen het niet echt ernstig. Talloze boeken en artikelen die over tolerantie handelen, vinden haar een saaie en eerder onbelangrijke idee, die niet ver genoeg gaat om een rechtvaardige samenleving te kunnen garanderen. Anderen omschrijven tolerantie als de afkeer om een oordeel te vellen of om een uitgesproken mening te hebben over het gedrag van andere mensen. Meer en meer lopen we gevaar te vergeten wat tolerantie – ten diepste verbonden met de idealen vrijheid en onafhankelijkheid – werkelijk inhoudt.

Met deze lezing¹ wil ik eraan herinneren dat tolerantie een van de kostbaarste bijdragen is die de geïnspireerde geesten van de verlichting aan de moderne maatschappij nagelaten hebben. Zonder tolerantie is er geen vrijheid. Als we niet verdraagzaam zijn, kunnen we niet in relatieve vrede met elkaar samenleven, bestaat er geen gewetensvrijheid en kunnen we niet dienovereenkomstig handelen; zonder tolerantie kunnen we onze morele autonomie niet uitoefenen en kunnen we onze eigen zoektocht naar de waarheid niet voortzetten.

Het is belangrijk in herinnering te brengen dat tolerantie, in historisch perspectief, een heel recent ideaal is. Tot de zeventiende eeuw werd verdraagzaamheid ten overstaan van andere godsdiensten, meningen of opvattingen beschouwd als een vorm van lafheid of, erger nog, als een teken van ketterij. De heksenjagers uit de middeleeuwen en de leden van de inquisitie hielden zich even druk bezig met het stigmatiseren van wie hun intolerante praktijken in vraag stelde als met de jacht op heksen en ketters zelf. De *Malleus Maleficarum*, het vijftiende-eeuwse handboek voor heksenjagers, beweerde dat wie het bestaan van heksen ontkende zich even schuldig aan ketterij maakte als wie de hekserij actief beoefende. In de daaropvolgende eeuw werd

* Frank FUREDI is hoogleraar sociologie aan de Universiteit van Kent. E-mail: f.furedi@kent.ac.uk



het scepticisme vaak beschouwd als een bijzonder gevaarlijke vorm van antichristelijke ketterij. De Franse historicus Paul Hazard merkte in zijn baanbrekend werk *La crise de la conscience européenne* op dat tot in de zeventiende eeuw tolerantie helemaal geen deugd was maar, integendeel, een teken van zwakte – om niet te zeggen van lafheid. Hij voegde eraan toe dat ‘plicht en naastenliefde’ de mensen verbood om tolerant te zijn.²

In de zeventiende eeuw begon de houding in verband met het toelaten van andere opvattingen en religies te veranderen. Dat kwam gedeeltelijk doordat de secularisatie en het rationele denken een meer sceptische houding ten aanzien van religieus dogmatisme en intolerantie in de hand werkten. Het was ook de periode waarin Europa een groot aantal religieuze conflicten kende die tot bloedige oorlogen leidden. Het waren dergelijke omstandigheden die de roep om tolerantie luider deden klinken. Pragmatisch denken wees uit dat zonder een zekere graad van religieuze verdraagzaamheid geweld en bloedvergieten onvermijdelijk waren. Dat was het moment waarop een belangrijke minderheid van de Europeanen beseftte dat verdraagzaamheid een noodzakelijke voorwaarde was voor het voortbestaan van de maatschappij. De Amerikaanse filosoof Michael Walzer benadrukt het belang van dit inzicht waar hij zegt dat tolerantie het leven zelf schraagt. Telkens opnieuw moeten wij onszelf eraan herinneren dat ‘tolerantie verschillen mogelijk maakt en verschillen tolerantie noodzakelijk maken’.³

Het opzet van de voorstanders van tolerantie uit de zeventiende eeuw, zoals John Locke, was het religieuze geloof te beschermen tegen de dwang die de staat erop kon uitoefenen. Zijn pleidooi voor tolerantie was een oproep aan de politieke machthebbers om zich niet in te laten met de burger en zijn individueel geweten. In de loop van de volgende eeuwen werd deze bevestiging van tolerantie in godsdienstige aangelegenheden ruimer opgevat en werd ook getolereerd dat mensen vrij uiting gaven aan geloofsovertuigingen, opinies en het daarmee samenhangend gedrag als dat voortvloeide uit het individueel geweten. Tolerantie is zeer nauw verweven met de meest elementaire dimensie van vrijheid – de godsdienstvrijheid en de gewetensvrijheid. Het ideaal van verdraagzaamheid eist dat wij het recht van mensen aanvaarden om te leven volgens geloofsovertuigingen en opinies die verschillend zijn van de onze, en er soms zelfs diametraal tegenover staan. Verdraagzaamheid verlangt niet van ons dat wij de gevoelens van andere mensen accepteren of toejuichen. Zij verwacht van ons dat wij met hen leven en ons niet bemoeien met hun persoonlijke overtuigingen of hen dwingen om volgens onze eigen inzichten te leven.



Tolerantie behoort tot het sociaal-politieke domein door de publieke erkenning van het principe van niet-inmenging in de geloofsovertuigingen en opinies van mensen en de manier waarop zij die verder ontwikkelen. Tolerantie bevestigt de gewetensvrijheid en de individuele autonomie. Voor zover een daad de morele autonomie van een persoon niet schendt en anderen geen schade berokkent, vereist verdraagzaamheid ook dat geen druk wordt uitgeoefend op gedrag dat voortkomt uit de uitoefening van de individuele autonomie. Vanuit dit perspectief gezien is de graadmeter voor de mate van tolerantie van een maatschappij het feit of en hoeveel druk er uitgeoefend wordt en hoe vaak er tussengekomen wordt door institutionele en politieke instanties.

Verdraagzaamheid is, ten tweede, ook een sociaal-politieke verwezenlijking. Een tolerante maatschappij is een maatschappij waar verdraagzaamheid, als culturele oriëntatie, sociale onverdraagzaamheid ontmoedigt en afremt. Dat was een bezorgdheid die op een welsprekende manier verwoord werd door de filosoof John Stuart Mill, die waarschuwde voor wat hij ‘de tirannie van de publieke opinie’ noemde, en haar neiging om afwijkende opvattingen en overtuigingen van de minderheid te stigmatiseren en het zwijgen op te leggen.

Tolerant zijn is altijd een zware opgave. De ervaring leert dat wettelijke beschermingsmechanismen niet altijd een garantie bieden als wij geconfronteerd worden met een golf van onverdraagzaamheid.

2. Wat tolerantie niet is

Wie beleidsdocumenten, opdrachtsverklaringen, schoolboeken en toespraken van politici en beleidsmensen doorbladert, zal verbaasd zijn hoe vaak de term ‘tolerantie’ erin voorkomt en opgemeld wordt. Oppervlakkig bekeken lijkt iedereen verdraagzaamheid hoog in het vaandel te voeren. Men zal zelden een oproep tot onverdraagzaamheid tegenkomen. Als we echter de teksten wat grondiger bekijken, valt het op dat ‘tolerantie’ een heel andere inhoud gekregen heeft. ‘Tolerant zijn’ staat nu voor het oppervlakkig aanvaarden en bevestigen van alles en iedereen. In officiële documenten en schoolboeken wordt verdraagzaamheid gezien als een positieve karaktertrek, eerder dan als een manier om om te gaan met conflicterende overtuigingen en gedragingen. Iemand kan dus tolerant zijn zonder dat ook maar in het minst verwezen wordt naar een geheel van overtuigingen en meningen. Daarbij komt nog dat tolerantie (opgevat als het niet tussenkomen in overtuigingen die ingaan tegen de eigen opvattingen en het niet proberen ze te onderdrukken) het idee liet ontstaan



dat verdraagzaam zijn wil zeggen dat men geen oordeel mag vellen over andere mensen en hun visies. Het zal dus duidelijk zijn dat tolerantie, van een manier om te reageren op verschillen in opvattingen, een manier geworden is om die opvattingen niet ernstig te nemen. Als tolerantie voorgesteld wordt als een vorm van afstandelijke onverschilligheid of als een beleefd gebaar dat een automatische aanvaarding van verschillen inhoudt, dan is ze duidelijk een ondeugd in plaats van een deugd geworden.

Een reden waarom tolerantie in de loop van de geschiedenis als een deugd beschouwd werd, is dat ze de bereidheid met zich meebracht om onaangename overtuigingen en meningen te tolereren in plaats van te proberen ze te bestrijden. Volgens de klassieke liberale visie impliceerde tolerantie een daad van oordelen en onderscheid maken. Maar oordelen dient niet als de eerste aanzet om de verkeerde opvattingen van andere mensen te censureren omdat tolerantie respect eist voor het recht van andere mensen om inzake geloofsovertuigingen hun geweten te volgen. De erkenning van het primaat van de deugd van de vrijheid legde inderdaad aan de waarlijk tolerante mens de verantwoordelijkheid op om geen poging te ondernemen om religieuze en politieke tegenstanders het zwijgen op te leggen. De vaak geciteerde uitspraak van Voltaire ‘Ik keur af wat u zegt, maar ik zal uw recht om het te zeggen met mijn leven verdedigen’ geeft de diepe verwevenheid aan tussen het vellen van een oordeel en de verknochtheid aan de vrijheid. In de hedendaagse publieke discussie loopt de band tussen tolerantie en oordelen gevaar verloren te gaan door de huidige culturele obsessie om vooral niet te oordelen. Een analyse van hoe ‘tolerantie’ vandaag opgevat wordt, toont aan dat de term vaak samengaat met de noties ‘inclusief’ en ‘niet-oordelend’.⁴ Een fascinerend overzicht van de Amerikaanse politieke cultuur had als besluit dat ‘Gij zult niet oordelen’ het elfde gebod is van de Amerikaanse middenklasse. Alan Wolfe, de auteur van de studie, stelde vast dat de Amerikaan uit de middenklasse weigerachtig staat tegenover het vellen van een oordeel over hoe andere mensen denken en handelen.⁵ De tegenzin om het doen en laten van andere mensen te beoordelen mag dan wel een aantrekkelijke karaktertrek zijn, maar is niet noodzakelijk een uiting van sociale verdraagzaamheid.

De verwarring tussen het begrip ‘tolerantie’ en de idee van aanvaarding van en waardering voor de overtuigingen en manier van leven van andere mensen wordt treffend geïllustreerd in de *Verklaring van de Principes van Tolerantie*, die door de Unesco opgesteld werd. Volgens deze Verklaring is tolerantie ‘respect, acceptatie en waardering



van de rijke diversiteit van culturen en expressievormen en de manier waarop we mens zijn in deze wereld'. Of nog: 'Tolerantie is harmonie in verscheidenheid'.⁶ Vanuit dit perspectief wordt tolerantie een rekbare en vage gevoeligheid die kritiekloos alle culturen waardeert. Het is een gevoeligheid die niet beoordeelt, maar automatisch andere gezichtspunten en culturen accepteert en ze onvoorwaardelijk waardeert. Deze officieel goedgekeurde retoriek over tolerantie wordt vaak in scholen onderwezen en de kinderen beschouwen het als een aanmoediging om vriendelijk te zijn tegen andere mensen.

Deze herinterpretatie van tolerantie als een psychische attitude die acceptatie, empathie en respect met zich meebrengt, houdt in dat het begrip in het publieke debat zijn ware betekenis verloren heeft. Maar het is precies de nauwe band tussen afkeuring en tolerantie die aan het begrip tolerantie zijn enorm belang verleent. Tolerant zijn vraagt dat men nadenkt, zich terughoudend opstelt en het recht van anderen respecteert om hun eigen weg naar hun waarheid te vinden. Eens dat verdraagzaamheid een soort automatische acceptatie geworden is, betekent ze niet meer dan het beantwoorden aan het gedrag dat van je verwacht wordt. Het meest onrustwekkende gevolg van deze retorische herdefiniëring van 'tolerantie' is dat het begrip losgekoppeld wordt van het kunnen onderscheiden en beoordelen. Als tolerantie het statuut krijgt van een welwillend standaardantwoord, dan hoeven mensen ook niet meer de uitdaging aan te gaan een antwoord te vinden op morele dilemma's. Voor velen zal dat een hele opluchting zijn.

De tendens om tolerantie te herdefiniëren als een gevoeligheid die inhoudt dat men zich onthoudt van een oordeel of zich onverschillig opstelt, wordt vaak voorgesteld als een positieve karaktertrek van een persoon met een open geest. Maar de bereidheid om de ander kritiekloos te affirmeren en te accepteren kan ook worden gezien als een manier om zich te onttrekken aan moeilijke morele keuzes en aan de hachelijke uitdaging om uit te leggen waarom sommige waarden zo belangrijk zijn dat ze niet kunnen worden opgegeven. Het is heel wat gemakkelijker om een moreel oordeel achterwege te laten dan uit te leggen waarom een bepaalde levenswijze te verkiezen is boven een andere, die men wel kan dulden, maar niet kan goedkeuren.

Welmenende nationale en internationale agentschappen en instituties hebben tolerantie ook gedefinieerd als een begrip dat harmonie en vrede inhoudt. Meer dan eens wordt verdraagzaamheid aangehaald als de tegenpool van conflict. De *Verklaring van de Principes van Tolerantie* is wat dat betreft paradigmatisch. De oproep van de Unesco tot verdraagzaamheid wordt voorgesteld als een antwoord op haar waarschuwing:



[Wij zijn] gealarmeerd door de huidige stijging van daden van intolerantie, geweld, terrorisme, vreemdelingenhaat, agressief nationalisme, racisme, antisemitisme, uitsluiting, marginalisatie en discriminatie gericht tegen nationale, etnische, religieuze en taalkundige minderheden, vluchtelingen, migranten, allochtonen en kwetsbare groepen binnen samenlevingen, alsook daden van geweld en intimidatie gepleegd tegen personen in de uitoefening van hun vrijheid van mening en meningsuiting – die alle een bedreiging vormen voor de consolidatie van de vrede en democratie zowel nationaal als internationaal, en die alle belemmeringen zijn voor de ontwikkeling.⁷

De voorstelling van tolerantie als een tegengif tegen een hele reeks conflicten tussen groepen is een begrijpelijke verbreding van de betekenis ervan, maar helpt niet veel. Het feit dat tolerantie nu betrekking heeft op groepsidentiteiten in plaats van op iemands persoonlijke overtuigingen is niet alleen een kwantitatieve, maar ook een kwalitatieve uitbreiding van het begrip. Tolerantie heeft een andere betekenis als ze betrekking heeft op de religieuze overtuigingen en de politieke opinies die een persoonlijke, morele overtuiging weerspiegelen dan wanneer ze betrekking heeft op attributen of identiteiten waarvan men aanneemt dat ze toegekend worden, onveranderlijk zijn en iemand er volledig in onderdompelen.⁸ De tendens om over verschillen te denken in termen van groepen en culturen neemt de aandacht weg van conflicten over overtuigingen en opinies. Zoals we nog zullen zien, is het belangrijk in te zien dat tolerantie te maken heeft met overtuigingen en met gedragingen, en niet met verschillen in culturele en nationale identiteiten. Iedereen die vrijheid hoog in het vaandel voert, zal een liberale en breeddenkende opvatting hebben over de rechten van alle mensen om te zijn wie ze zijn. Maar de erkenning van dit recht heeft weinig te maken met de klassieke opvatting over tolerantie. Tolerantie is op de eerste plaats gericht op opinies en overtuigingen, en niet op groepen en volkeren. Wat onder deze omstandigheden nodig is, is de bevestiging van het democratische recht op gelijke behandeling.

De term ‘tolerantie’ kan worden gebruikt om de houding tegenover een persoon of een groep te beschrijven, voor zover het gaat om hun overtuigingen en de gedragingen die daarmee samenhangen. Als we dus zeggen dat we tolerant zijn ten overstaan van protestanten, moslims of joden, dan gaat het niet over hun DNA, of over hun culturele en nationale identiteit, maar over hun overtuigingen en over de rituelen en praktijken die daarmee samenhangen. Helaas is het zo dat in onze moderne maatschappij verschillen in opvattingen onveranderlijk worden voorgesteld als culturele verschillen, veeleer dan dat ze in verband worden gebracht met het individuele geweten en morele reflectie. Volgens dit perspectief is geloof niet zozeer het resultaat van



reflectie, geweten, openbaring of ontdekking, maar een attribuut van iemands identiteit. Een belangrijk gevolg van deze andere nadruk die gelegd wordt, is dat geloof en overtuiging minder als een kenmerk van individuen wordt gezien dan als een onveranderlijk gegeven van de cultuur waarvan zij de vertegenwoordigers zijn. Overtuigingen die niet langer het gevolg zijn van reflectie en intellectuele overwegingen krijgen al snel het fetisjgehalte van een culturele waarde die vastgeroest is en niet langer het onderwerp kan uitmaken van een ernstig debat. In die context kan tolerantie niets anders betekenen dan de acceptatie van versteende verschillen.

Vanuit historisch oogpunt waren er eerst de wetten in verband met de godsdienstvrijheid vooraleer andere vormen van democratische vrijheden erkend werden. Het is heel belangrijk in te zien dat tolerantie niet alleen chronologisch, maar ook logisch voorafgaat aan het functioneren van noties als vrijheid en autonomie. Als mensen niet het recht krijgen om hun eigen overtuigingen te hebben en dienovereenkomstig te handelen, dan komt de mogelijkheid zelf om hun morele autonomie uit te oefenen in het gedrang.

Ogenschijnlijk leven we in een tijdperk dat veel ruimdenkender, niet-oordelend en tolerant is dan om het even welke andere periode in de geschiedenis. De term ‘intolerant’ zelf roept morele afkeuring op. Steeds opnieuw wordt de mensen voorgehouden hoe belangrijk het is om verschillende culturen en hun diversiteit te respecteren. Studenten worden er heel dikwijls aan herinnerd dat er niet zoiets is als ‘het correcte antwoord’ en dat er vele waarheden zijn. Wie er sterke overtuigingen op nahoudt, wordt dikwijls aangewreven dat hij een fundamentalist is, of een fanatiekeling. Maar de taal van het breeddenkende liberalisme staat in een ongemakkelijke relatie tot de al te kritische en intolerante attitudes ten aanzien van wie morele verontwaardiging oproept. Dat beleidsmakers en politici zo terloops nultolerantie kunnen eisen, wijst erop dat de maatschappij op zijn zachtst gezegd selectief is in het toepassen van het principe van tolerantie.

‘Nultolerantie’ kan worden opgevat als een culturele metafoor die een ongenueerde standaardreactie voorschrijft op van elkaar verschillende vormen van ongewenst gedrag. Oorspronkelijk werd nultolerantie ingeroepen als een dreigement met automatische bestraffing van bepaalde soorten crimineel gedrag en inbreuken op de wet. Vanaf de jaren negentig werd het systeem ook toegepast in een schoolcontext om op te treden tegen pestgedrag, intimidatie en het bezit van wapens of drugs. In het Verenigd Koninkrijk komt men in de openbare sector vaak bordjes tegen die ervoor waarschuwen dat er nultolerantie is voor agressief gedrag tegenover stafleden.



Recent gebruiken ook politici, opiniemakers en zakenlui de term nultolerantie om duidelijk te maken dat zij korte metten willen maken met het voorwerp van hun bezorgdheid. De terloopse manier waarop beleidsopties voor nultolerantie – de beste waarborg voor intolerantie – ingang vinden, wijst erop dat het ideaal van verdraagzaamheid maar heel ondiepe wortels heeft in de cultuur.

Alhoewel de uitdrukking ‘een politiek van nultolerantie voeren’ de gedachte oproept dat het diegene die hem in de mond neemt, menens is, roept ze ook vragen op over de culturele en menselijke kwaliteiten die gewoonlijk in verband gebracht worden met het vermogen om tolerant te zijn. Bruce Schneier, een maatschappijcriticus, merkt op dat de zogenoemde politiek van nultolerantie in feite een politiek is die niet in staat is onderscheidingen te maken.⁹ Het is een grillig beleid dat bestraffend optreedt zonder rekening te houden met de verschillende omstandigheden van de feiten. Het bespaart rechters en openbare ambtenaren de moeite om na te denken over de context van een misdrijf en om een genuanceerd oordeel uit te spreken. Het feit dat men geen gebruik meer maakt van de mogelijkheid om een eigen oordeel te vellen weerspiegelt het algemene gevoel van onbehagen als het aankomt op oordelen en daarbij onderscheidingen maken. Maar dat zijn nu ook precies de eigenschappen die essentieel zijn om de gevoeligheid voor tolerantie te ontwikkelen en tot inzicht te komen welk soort gedrag niet getolereerd kan worden. Het wijdverbreide gebruik van deze metafoer is een teken dat het niet-oordelen een waarde is die niet alleen de voorstanders van tolerantie, maar ook de verdedigers van de nultolerantie hoog in het vaandel voeren.

3. De aanval op de tolerantie

Tolerantie werd altijd zeer selectief overdacht, geconceptualiseerd en in de praktijk gebracht. Reeds vanaf het begin geloofden de verdedigers ervan in het tolereren van bepaalde opvattingen, maar niet als het om die van anderen ging. Door de hele zeventiende eeuw heen hadden religieuze en politieke leiders de neiging om zich op een opportunistische en tactische manier voor verdraagzaamheid uit te spreken. Die tendens zet zich nog altijd door. Tijdens een debat in Amsterdam heb ik mensen ontmoet die het erover eens waren dat men tolerant moet zijn tegenover mensen die bereid zijn kritiek te leveren op de islam, maar dat er nultolerantie moet zijn voor wie de holocaust ontkent. Ik heb ook het genoegen gehad om in discussie te treden met mensen die het omgekeerde beweren en volhouden dat het wel aanvaardbaar is het bestaan van de gaskamers in Auschwitz te ontkennen, maar dat godslastering ten aanzien van de koran niet geduld kan worden.



De dubbele standaarden die de discussies over de holocaust of de islam besmetten, zijn helaas maar al te duidelijk herkenbaar bij een hele reeks onderwerpen, zelfs in de ernstige academische literatuur over dat onderwerp. Op een of andere manier komt het er altijd op neer dat ook in abstracte filosofische verkenningen over de spanningen die inherent zijn aan tolerantie uiteindelijk partij gekozen wordt. Het zal snel duidelijk worden dat dergelijke filosofische beschouwingen helemaal geen neutrale studies zijn over de toepassing van de idee tolerantie op hedendaagse debatten over de politiek in verband met identiteiten, over controversies over manieren van leven, of over het recht om iemand te beledigen. Al te vaak houden zij een pleidooi in om groepen of standpunten waarin zij zich kunnen vinden, te tolereren en te respecteren terwijl ze zich onverdraagzaam opstellen ten overstaan van hetgeen zij veroordelen. Anna Galeotti bijvoorbeeld, een Italiaanse politieke filosofe, beklemtoont dat minderheden niet alleen getolereerd, maar ook gerespecteerd moeten worden terwijl wie haatdragende taal spreekt, gecensureerd en het zwijgen opgelegd mag worden. Ze betoogt dat er zeer goede redenen zijn om aan te nemen dat de inperking van de vrijheid van sommigen nodig is om werkelijk tolerant te zijn tegenover verschillen die het mikpunt zijn van discriminatie en vooroordelen.¹⁰

De regelmaat waarmee dubbele standaarden op tolerantie toegepast worden wijst erop dat inconsistentie niet alleen een symptoom is van moreel opportunisme, maar maakt ook duidelijk dat er geen fors cultureel draagvlak is voor tolerantie. Het is inderdaad opvallend hoe weinig intellectuele en morele steun de officiële aansporing om zich tolerant op te stellen echt krijgt. Alhoewel er een aantal belangrijke en respectabele uitzonderingen zijn, lijken academici en sociale commentatoren tolerantie niet echt belangrijk te vinden. Verdraagzaamheid wordt vaak weggewuifd als iets onbelangrijks, of als een ideaal dat vroeger wel belangrijk was, maar nu echt wel voorbijgestreefd is. Tolerantie wordt vaak voorgesteld als een noodzakelijke, maar passieve houding van iemand anders maar zijn gang te laten gaan. Tolerantie wordt ook vaak als iets verkeerd of iets minderwaardigs gezien, of heeft alleszins een negatieve connotatie precies omdat ze te maken heeft met iemand maar te laten betijen. Griffin, die heel wat nagedacht heeft over dit onderwerp, stelt dat tolerantie, door de negatieve connotatie die ermee samenhangt, als politiek principe de baan moet ruimen voor meer verheven ideeën als gelijkheid, vrijheid of respect.¹¹

In de laatste decennia heeft de negatieve connotatie die tolerantie gekregen heeft, duidelijk veld gewonnen. Een Australische politieke wetenschapper zegt hierover dat tolerantie in vele kringen een negatief beeld oproept. Hij voegt eraan toe dat



verdraagzaamheid geassocieerd wordt met een louter ‘laat maar betijen’ (als tegengesteld aan een enthousiast aanvaarden of respecteren) en dus met een negatieve waarde.¹² De gedachte dat ‘loutere tolerantie’ niet genoeg is, of zelfs een gebrek aan respect inhoudt, wordt versterkt door een culturele gevoeligheid die zich ongemakkelijk voelt als het aankomt op waardeoordelen of het in vraag stellen of bekritisieren van de waarheidsversie van andere mensen. Een bepaalde manier om tolerantie van haar negatief imago te ontdoen is haar inderdaad niet in verband te brengen met het uitspreken van een oordeel.

De bewering dat tolerantie niet genoeg is, steunt vaak op het argument dat zij niet echt geschikt is om in onze moderne maatschappij conflicten tussen verschillende individuen en groepen te beheersen. Tariq Ramadan, hoogleraar in islamstudies, is bereid aan te nemen dat tolerantie in een ver verleden haar waarde gehad heeft, maar hij beweert dat ze nu geen enkele positieve waarde meer heeft. Hij gelooft dat wat ooit een daad van verzet was tegen machthebbers (en dat kunnen ook de meerderheid, de elite, de rijken enzovoort zijn) en een moedige, vastberaden oproep tot hen om tolerant te zijn, van betekenis en draagwijdte verandert als we te maken hebben met gelijkwaardige relaties tussen vrije mensen, relaties tussen burgers binnen een civiele maatschappij, of zelfs relaties tussen verschillende culturen en beschavingen.¹³

Volgens dit argument heeft tolerantie haar positieve betekenis verloren omdat ze niet langer meer de macht in vraag stelt. Daarom, zo besluit Ramadan, is tolerantie niets anders dan het zich vinden in de heersende machtsverhoudingen. Ooit, zo zegt hij, betekende tolerant zijn dat men machthebbers opriep om hun machtuitoefening en hun potentieel om zware schade te berokkenen binnen bepaalde perken te houden; hij voegt eraan toe dat zulks in feite de aanvaarding met zich meebracht van een zeker machtsevenwicht dat zou kunnen bestaan tussen de staat en individuen, tussen de politie en de burgers, tussen kolonisatoren en gekoloniseerden.¹⁴

Het is belangrijk eraan te herinneren dat de oproep tot tolerantie van vroeg-liberale denkers als Locke, en later Mill, niet tot doel had machtsverhoudingen in vraag te stellen, maar dat zij de staat ervan wilden weerhouden om de mensen op te leggen wat en hoe zij mochten denken. Hun standpunt werd geïnspireerd door de vaste overtuiging dat er godsdienstvrijheid, gewetensvrijheid en vrije meningsuiting moest zijn omdat de liberalen ervan overtuigd waren dat het verkieslijker is dat mensen hun eigen weg naar de waarheid vinden dan dat de waarheid van boven af zou worden opgelegd.¹⁵ De eis tot tolerantie hield zich bezig met hoe de staat zijn macht aanwendde en niet met de verklaring van macht. Ramadans voornaamste reden om de deugd van de



verdraagzaamheid in vraag te stellen was in elk geval niet zijn kritiek op de heersende machtsverhoudingen, maar zijn kritiek op het beoordelen, evalueren en discrimineren dat intrinsiek met tolerantie verbonden is. Ramadan ziet tolerantie als paternalistisch optreden tegenover wie men tolerant is. Hij noemt het paternalisme smalend de ‘intellectuele liefdadigheid’ van de machtigen. Als men het vanuit dit standpunt bekijkt, dan is tolerantie inderdaad een belediging: als men op gelijke voet met iemand staat, dan verwacht men niet dat men louter getolereerd of met tegenzin aanvaard wordt.¹⁶ In een tijd waarin aanvaarding en affirmatie van andere mensen de gewone houding geworden zijn, kan tolerantie gemakkelijk worden gezien als betuttelend, of als gewoon onvoldoende. Vaak wordt geargumenteed dat mensen niet het voorwerp willen uitmaken van de negatieve evaluatie die tolerantie met zich mee lijkt te brengen. Volgens de filosoof John Horton willen mensen meer dan tolerantie. Hij schreef dat de eis voor meer dan tolerantie de eis is dat iemand niet langer meer het voorwerp uitmaakt van een negatieve evaluatie, die een essentieel bestanddeel is van tolerantie.¹⁷

De bewering dat andere mensen niet langer meer getolereerd willen worden, is een andere manier om te zeggen dat zij niet alleen niet meer willen worden beoordeeld, maar dat zij willen bevestigd worden in wat ze zijn. De valse bijklank die nu in de westerse cultuur aan tolerantie kleeft, wordt nog versterkt omdat de therapeutische waarde van affirmatie en zelfachting belangrijk geacht wordt. De bevestiging van individuele en groepsidentiteiten wordt nu vaak voorgesteld als een heilige plicht. Het is precies de tegenstelling tussen tolerantie en affirmatie die een ongestuurd klimaat in de hand werkt voor het beoefenen van tolerantie. Een bepaalde strategie om boven dit verschil uit te stijgen bestaat erin de betekenis van de term ‘tolerantie’ uit te breiden en er de noties ‘aanvaarding’ en ‘respect’ in op te nemen.

In de lijn van deze opvatting pleit Galeotti voor een algemene herziening van het concept ‘tolerantie’. Zij stelt voor dat ‘tolerantie’ ook de notie ‘erkenning’ inhoudt. Zij wil dat tolerantie wordt opgevat als een vorm van erkenning van verschillende identiteiten in de publieke sfeer door wat zij noemt ‘een semantische extensie van de negatieve betekenis van niet-interferentie naar de positieve betekenis van acceptatie en erkenning’.¹⁸ Deze semantische expansie van de term tolerantie door er ook de idee van onkritische erkenning in op te nemen geeft ‘tolerantie’ een heel andere betekenis. Positieve tolerantie is een *contradictio in terminis*. In feite is het een andere benaming voor onvoorwaardelijke acceptatie.

Ook Ramadan houdt het bij de waarden van erkenning en respect, maar omdat hij veel consistenter is dan Galeotti verwerpt hij het concept tolerantie in zijn geheel. In



plaats van aan het begrip een nieuwe inhoud te geven, verwijst hij het naar het domein van de culturele dominantie. Hij beklemtoont dat, als het om relaties gaat tussen vrije en gelijke mensen, tussen zelfstandige en onafhankelijke naties, tussen beschavingen, religies en culturen, oproepen tot tolerantie niet langer relevant zijn. Waarom is dat zo? Dat komt omdat, als we op gelijke voet staan, het er niet langer om gaat dat we bereid zijn tolerant te zijn, maar dat wij daarbovenuit stijgen en onszelf opvoeden tot respect voor anderen.¹⁹ Terloops gezegd, het is de moeite waard op te merken dat de liberale idee van tolerantie ook de notie respect inhoudt. Het gaat dan echter niet om de onvoorwaardelijke affirmatie die vandaag de dag doorgegeven wordt via de gedachte van het niet-oordelend zijn, maar om de liberale notie van respect te hebben voor de mogelijkheid van ieder mens om moreel autonoom te zijn.

Het is belangrijk te beseffen dat de oproep tot respect en erkenning niet gewoonweg een aansporing is om zich beleefd op te stellen en een gevoeligheid te ontwikkelen tegenover de geloofsovertuigingen, de culturen en de soms moeilijke situatie waarin andere mensen zich bevinden. Vaak betekent het ook dat men ontgoocheld is over iemands bekwaamheid om moreel te handelen. Het feit dat men anderen onvoorwaardelijk wil erkennen, berust op het geloof dat individuen en groepen geneigd zijn zichzelf psychologische schade te berokkenen tenzij ze stelselmatig bevestigd worden in hun identiteit. De overtuiging dat mensen bevestiging nodig hebben, gaat terug op de veronderstelling dat ze intellectueel en moreel niet in staat zijn om met conflicterende meningen om te gaan. Vooral diegenen die zich kritisch opstellen tegenover tolerantie staan vaak vijandig of sceptisch tegenover de uitoefening zelf van de individuele autonomie.

De tegenstanders van de liberale idee van tolerantie leggen er de nadruk op dat ze iets meer verheven of iets progressiever voorstellen dan een gebaar van loutere verdraagzaamheid. Dikwijls beklemtonen zij dat de klassieke opvatting van tolerantie te negatief is. Wat zij voorstellen is een positievere versie van dat ideaal. Garret Fitzgerald, de vroegere premier van Ierland, vertelde dat het woord ‘tolerantie’ voor hem nog altijd de bijklank heeft van in het beste geval schoorvoetende acceptatie, en in het slechtste geval nauwelijks verholen vijandigheid. Daarom wil hij ook een positievere term, die meer nadruk legt op de solidariteit tussen mensen.²⁰ De Duitse filosoof Karl-Otto Apel argumenteert dat negatieve tolerantie niet volstaat om om te gaan met de uitdagingen van de multiculturele maatschappij. Hij houdt een warm pleidooi voor positieve of affirmatieve tolerantie die een heel gamma van waarden tradities respecteert en zelfs ondersteunt.²¹



De bewering dat het klassieke ideaal van tolerantie een louter negatief ideaal is, is nochtans gebaseerd op een verkeerd begrip van de dialectiek van tolerantie en afkeuring. Een voorbeeld van deze verwarring wordt geleverd door Galeotti waar zij schrijft dat tolerante mensen liefst een einde zouden willen stellen aan het getolereerde gedrag als dat ook maar enigszins in hun macht lag.²² Het argument dat tolerante mensen opvattingen waar ze afkerig tegenover zijn eigenlijk veel liever zouden zien verdwijnen, snijdt geen hout omdat het geen juiste interpretatie geeft van het begrip ‘tolerantie’. Tolerant zijn is geen altruïstisch gebaar dat met tegenzin gesteld wordt. Het betekent ook niet dat men dan maar besluit zich neer te leggen bij gedragingen en gevoelens die men afkeurt. Tolerantie betekent dat men de noodzaak aan een veelheid aan gezichtspunten en conflicterende overtuigingen inzielt en deze noodzaak positief beoordeelt. Mill schreef reeds dat individuele autonomie slechts kan opbloeien als zij blootgesteld wordt aan een veelheid van meningen, overtuigingen en manieren van leven. Tolerantie is een positieve gerichtheid op het scheppen van de voorwaarden waaronder mensen autonoom kunnen worden door de vrijheid die ze hebben om keuzes te maken.

Critici van de zogenoemde negatieve tolerantie gaan niet alleen voorbij aan haar potentieel tot bevrijding, maar, doordat zij weigeren dat ideaal ernstig te nemen, worden zij vaak medeplichtig aan projecten van intolerantie. Eenmaal dat men tolerantie beschouwt als een instrumentele daad van onverschilligheid tegenover andere gezichtspunten en opinies, heeft het hooghouden van de godsdienstvrijheid en het recht op vrije meningsuiting geen intrinsieke waarde meer. Dat is de reden waarom Herbert Marcuse in zijn kritiek op wat hij de ‘repressieve tolerantie’ noemde, zonder enige moeite de sprong kon maken van het aan de kaak stellen van de kapitalistische culturele overheersing naar een oproep tot het onderdrukken van gezichtspunten die hij niet aanvaardbaar achtte. Hij had geen enkel probleem met zijn oproep om paal en perk te stellen aan het recht tot spreken of vergaderen van groepen of bewegingen die oproepen tot een ‘agressief beleid’ of tot ‘discriminatie op grond van ras of religie, of die gekant zijn tegen de uitbreiding van de openbare diensten, de sociale zekerheid of de gezondheidszorg’.²³

Veel hedendaagse critici van de ‘negatieve’ tolerantie volgen Marcuses pad en pleiten uiteindelijk voor een selectieve benadering van de tolerantie. Zij halen vaak heel spitsvondige argumenten aan om controle over toespraken uit te oefenen en standpunten die zij weerzinwekkend vinden, te censureren.

Op de schouders van al wie bekommerd is om de toekomst van de democratie rust dus de zware taak om onder deze omstandigheden een consistente en echt liberale benadering te ontwikkelen van het ideaal van de tolerantie.



Noten

1. Lezing die Frank Furedi op 30 Maart 2011 aan de KU Leuven hield ter gelegenheid van de Multatuli-lezing 2011. De Nederlandse vertaling is van Marie-Jeanne Bellen.
2. Paul HAZARD, *The European Mind; 1680-1715*. Harmondsworth: Penguin, 1973 [1935], p. 344.
3. Michael WALZER, *On Toleration*. New Haven (CT): Yale University Press, 1997, p. xii.
4. Zie Frank FUREDI, *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*. London/New York: Continuum Press, 2011.
5. Alan WOLFE, *One Nation, After All. What Middle-Class Americans Really Think About*. New York: Viking Penguin, 1998, p. 54.
6. <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/tolerance.pdf>
7. *Ibidem*: 'by the current rise in acts of intolerance, violence, terrorism, xenophobia, aggressive nationalism, racism, anti-Semitism, exclusion, marginalization and discrimination directed against national, ethnic, religious and linguistic minorities, refugees, migrant workers, immigrants and vulnerable groups within societies, as well as acts of violence and intimidation committed against individuals exercising their freedom of opinion and expression – all of which threaten the consolidation of peace and democracy, both nationally and internationally, and are obstacles to development'.
8. Wendy BROWN, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2006, p. 35.
9. <http://www.schneier.com/blog/archives/2009/11/zero-tolerance.html>
10. Anna E. GALEOTTI, *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 14.
11. Leslie C. GRIFFIN, 'Fighting the new wars of religion. The need for a tolerant first amendment', *Maine Law Review* 62 (2010), nr. 1, pp. 23–74, p. 27.
12. Peter BALINT, 'The practice of toleration and the attitude of tolerance', paper gepresenteerd op de *Australasian Political Studies Association conference*, University of Newcastle, p. 4.
13. Tariq RAMADAN, *The Quest For Meaning. Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane, 2010, p. 47: 'What was once an act of resistance in the face of powers (which can also be represented by the majority, the elite, the rich, and so on), and a brave, determined call inviting them to be tolerant, changes its meaning and import when we are dealing with equal relationships between free human beings, relations between the citizens of civil society, or even relations between different cultures and civilizations'.
14. *Ibidem*, p. 47: 'Calling upon powers to be tolerant once meant asking them to moderate their strength and to limit their ability to do harm: this actually implied an acceptance of a power relationship that might exist between the State and individuals, the police and citizens, or between colonizers and the colonized'.
15. Zie Susan MENDUS (ed.), *The Politics of Toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 77.
16. Tariq RAMADAN, *Op. cit.*, p. 47: 'when standing on equal footing, one does not expect to be merely tolerated or grudgingly accepted'.
17. John HORTON, 'Toleration as a Virtue', in D. HEYD (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1996, p. 35: 'the demand for more than mere tolerance is the demand that what one is or does not longer be the object of the negative valuation that is an essential ingredient of toleration'.
18. Anna E. GALEOTTI, *Op. cit.*, p. 10: 'a semantic extension from the negative meaning of non-interference to the positive sense of acceptance and recognition'.
19. Tariq RAMADAN, *Op. cit.*, p. 48: 'when we are on equal terms, it is no longer a matter of *conceding* tolerance, but of rising above that and educating ourselves to respect others'.



20. Garrett FITZGERALD, 'Toleration or Solidarity?', in S. MENDUS (ed.), *The Politics of Toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 13.

21. Karl-Otto APEL, 'Plurality of the good? The problem of affirmative tolerance in a multicultural society from an ethical point of view', *Ratio Juris* 10 (1997), nr. 2, pp. 200-201.

22. Anna E. GALEOTTI, *Op. cit.*, p. 159: 'if they could, tolerant people would wish the tolerated behaviour out of existence'.

23. Herbert MARCUSE, 'Repressive tolerance', in R. WOLFF, B. MOORE & H. MARCUSE, *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965, p. 7.

Dr. Bart Wallet, historicus bij de afdeling Geschiedenis van de Vrije Universiteit Amsterdam en bij de afdeling Hebreeuwse en Joodse Studies van de Universiteit van Amsterdam

Tekst: David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York/Londen 2013) 1-6

Introduction

Thinking about Judaism, or the Judaism of Thought

For several thousand years people have been thinking about Judaism. Ancient Egyptians spent a good deal of papyrus on the Hebrews; early (and not so early) Christians filled pages attempting to distinguish between Judaism and Christianity, the New Israel and the Old; Muhammad’s followers pondered their Prophet’s relation to Jews and “Sons of Israel”; medieval Europeans invoked Jews to explain topics as diverse as famine, plague, and the tax policies of their princes. And in the vast archives of material that survive from Early Modern and Modern Europe and its cultural colonies, it is easy enough to demonstrate that words like *Jew*, *Hebrew*, *Semite*, *Israeliite*, and *Israel* appear with a frequency stunningly disproportionate to any populations of living Jews in those societies.

We all know that there are differences as well as similarities between these words. *Jew* is not the same as *Hebrew*, *Israelites* are not *Israelis*, *Israeli* need not mean *Zionist* or *Jew* (or vice versa), and many who have been called “*Jew*” or “*Judaizer*” in no way identify with Judaism at all. Yet all of these and numerous other words exist in close proximity to each other, and have so often bled together across the long history of thought that, for the sake of simplicity, we can call our topic the history of thinking about “Judaism.”

Why did so many diverse cultures—even many cultures with no Jews living among them—think so much about Judaism? What work did thinking about Judaism do for them in their efforts to make sense of their world? Did that work in turn affect the ways in which future societies could or would think with Judaism? And how did this history of thinking about Judaism affect the future possibilities of existence for living Jews?

These are the questions I take up in this book. They are dauntingly, even laughably, large: roughly equivalent to asking how what people have thought in the past—the history of ideas—affects what and how people think in the future. That question once animated the discipline of history. It is seldom asked explicitly today, both because it is so large and because many historians, philosophers, and other students of human cognition have become (rightly) suspicious of any easy answers to it. And yet, even if such questions have no easy answers, without asking them we cannot become self-conscious about how we think, either about past worlds or about our own.

It is with that dilemma in mind that I offer you this account of the labor done by Judaism in the workshops of Western thought. (I will argue that, at least for our topic, Islam should be included within the rubric.) The book is intended above all to suggest some of the important ways in which “Jewish questions” have shaped the history of thought. But it is also, and more generally, an argument for the vital role that the history of ideas can play in making us aware of how past uses of the concepts we think with can constrain our own thought.

I am certainly not the first person to suggest that questions about Judaism are inculcated into the habits of thought with which people make sense of the world, or to ask how we can become critical of those habits. The term *Jewish question* (*Judenfrage* in German) itself was first brought into general circulation in the middle of the nineteenth century by a group of young German philosophers who imagined themselves to be the pioneers of what they called “critical critique.” The most famous participant in their discussions was Karl Marx, whose 1844 writings “On the Jewish Question” and (together with Friedrich Engels) *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism* intervened in a heated debate about whether German Jews needed to convert to Christianity in order to be emancipated from their legal disabilities and become citizens.

Marx insisted that this was the wrong question to debate. According to him, conversion could neither emancipate the Jews of Germany nor free Germany of Judaism, because Judaism is not only a religion but also an attitude, an attitude of spiritual slavery and alienation from the world. This alienation is not exclusive to the Jews. Money is the god of Judaism, but it is also the god of every man, no matter what his confessed religion, who alienates the products of his life and his labor for it. So long as money is god, which is to say so long as there is private property, neither the emancipation of the Jews nor the emancipation of society from Judaism can ever be achieved, for Christian society will continue to “produce Judaism out of its own entrails.”¹

Marx’s fundamental insight here was that the “Jewish question” is as much about the basic tools and concepts through which individuals in a society relate to the world and to each other, as it is about the presence of “real” Judaism and living Jews in that society. He understood that some of these basic tools—such as money and property—were thought of in Christian culture as “Jewish,” and that these tools therefore could potentially produce the “Jewishness” of those who used them, whether those users were Jewish or not. “Judaism,” then, is not only the religion of specific people with specific beliefs, but also a category, a set of ideas and attributes with which non-Jews can make sense of and criticize their world. Nor is “anti-Judaism” simply an attitude toward Jews and their religion, but a way of critically engaging the world. It is in this broad sense that I will use the words *Judaism* and *anti-Judaism*. And it is also for this reason that I do not use *anti-Semitism*, a word that captures only a small portion, historically and conceptually, of what this book is about.

Marx’s insight, that our concepts can themselves create the “Judaism” of the world to which they are applied, seems to me critical. It is a necessary prerequisite for any awareness of how habits of thought project figures of Judaism into the world. From this insight Marx could have proceeded to a criticism of these same habits of thought. He might, for example, have asked why it was that Christian European culture thought of capitalism as “Jewish,” and written a critical history intended to make his contemporaries more reflective about the association. Famously, he chose instead to exploit these habits, putting old ideas and fears about Jewishness to a new kind of work: that of planning a world without private property or wage labor.

We will spend more time on Marx in chapter 13. Here, I just want to suggest that both aspects of Marx’s work on the Jewish question are instructive. On the one hand, his insight that our tools of cognition, communication, and interaction project figures of Judaism into the world has provided some stimulus for reflection on the functions of Judaism in modern thought. That stimulus is obvious, for example, in the title of the Jean-Paul Sartre essay written at the very end of World War II: “Reflections on the Jewish Question” (1945). It is also obvious in the essay’s famous argument that the thinking of the anti-Semite produced the Jew, to such an extent that “if the Jew did not exist, the anti-Semite would invent him.”

On the other hand, Marx's messianic desire (itself quite "Christian") to present his own revolutionary economic and political project as a liberation of the world from Judaism set sharp limits to the depth of his Jewish questions. His writing certainly raised critical consciousness about important subjects like class and labor, but it only tended to reinforce basic conceptions about the role of Judaism in the world—for example, its alignment with money and alienation—and to confirm the sense that in a better world that role would disappear. We can see some of the more awful potential consequences of these tendencies in the actions of some later regimes that claimed to speak in Marx's name, and more subtle consequences in the difficulties Marxist critics have continued to have with Jewish questions.³

Marx's example demonstrates that these questions about the roles played by figures of Judaism in our thinking about the world have the power to stimulate the type of reflection we need in order to become conscious of some of our own habits of thought. But it also points to a real danger in asking such questions: the danger that, like Marx, we stop asking them too early, as soon as we reach an answer that harmonizes comfortably or usefully with our own view of the world. Such questioning gives us the illusion of engagement in critical thought, while in fact only confirming our prejudices, this time even more strenuously defended by the conviction of being "critical."

I have set out to write a history of how critical thought has been produced by thinking about Judaism, and has therefore also generated the "Jewishness" it criticizes in the world. But unlike Marx, I have tried not to stop this history too early, pressing instead further and further into the past until "Jewish questions" are nowhere to be found. My goal in each place and period, from ancient Egypt to the twentieth century, is to demonstrate how different people put old ideas about Judaism to new kinds of work in thinking about their world; to show how this work engaged the past and transformed it; and to ask how that work reshaped the possibilities for thought in the future.

We will begin among the pharaohs circa 700 BCE, where some Egyptians transformed traditions about Moses and the Hebrews into ways of making sense of their own history of subjection to foreign powers from Alexander the Great to the Roman Empire: a transformation with important consequences, not only for the possibilities of life for Jews in Egypt, but also for the history of thought about Jews and Judaism. Then we will cross the Sinai, to Palestine and later to Arabia, and watch first Christians and then Muslims reinterpret the history of Israel—both the kingdom and the "chosen peoples"—in order to make new sense of the cosmos and its powers, human, demonic, and divine: again, with momentous consequences, not only for the work that could be done by thinking about "Jews," but also for real Jews living in the Christian and Muslim worlds shaped by that thought.

In later chapters we will see very different societies—medieval Europe, inquisitorial Spain, Luther's Germany, Shakespeare's England, the France of Voltaire's Enlightenment and Robespierre's Terror—put these ideas to new kinds of work, using them to think about topics as diverse as politics and painting, poetry and property rights. We will see how many medieval and early modern people, on occasion, imagined their critical task as Christian or Muslim worshippers, as artists, writers, philosophers, as citizens and politicians, to be the identification and overcoming of the threat of Judaism within their ranks. We will trace the translation of this imagination into modern scientific disciplines and systems of thought—into theologies, philosophies, and political sciences, into theories about language, economics, mathematics, biology—in order to explain why so many moderns, as the philosopher Arthur Schopenhauer complained circa 1818, "equate Judaism and Reason."

We will watch these systems of thought generate so much Judaism out of their own entrails that by the twentieth century any domain of human activity could be thought of and criticized in terms of Judaism. “Culture,” as an Austrian politician quipped in 1907, “is what one Jew plagiarizes from another.” We will ask how the work done by all these figures of Judaism in the history of ideas contributed to what remains one of the darkest questions of modernity: how, in the middle of the twentieth century, an astounding number of the world’s most educated citizens were willing and able to believe that Jews and Judaism posed so grave a threat to civilization that they needed to be exterminated. And throughout all these chapters we will insist that anti-Judaism should not be understood as some archaic or irrational closet in the vast edifices of Western thought. It was rather one of the basic tools with which that edifice was constructed.⁴

I am by profession a historian, and this is a history book. This means, among other things, that I have based my arguments only on primary sources that I could consult in the original languages.⁵ Perhaps even more important, it means that in each chapter, and for each time and place, I have attempted to understand those sources as they might have been understood within the contexts in which they were produced or circulated. This historicism, as it is sometimes called, is itself a potentially powerful test of our habits of thought. It can remind us, for example, that the way believers today read Jesus’s or Saint Paul’s words was not necessarily the way that their followers in first-century Palestine, or in other times and places, might have read them.

But I do have three methodological deviations from contemporary professional history to acknowledge, and I confess them proudly because they are programmatic. The first, which will trouble historians of the Jews, is that my history of thinking about Judaism speaks scarcely at all about the thoughts and actions of people who would have identified themselves as Jews. My focus here is on how people—only a tiny minority of whom were Jews or descendants of Jews—thought with and about Judaism, and how that thinking affected (and was affected by) the possibilities of existence for Judaism in the world. Sometimes that thinking took place in interaction with living Jews, but often it did not.

The second, which will bother many social, political, and economic historians, is that mine is a history of thought, one that, while not treating ideas as protagonists of history, does grant them sufficient power to shape our perceptions of and actions in the world. And the third, which will scandalize all alike, is the three-thousand-year sweep of this history, which may wrongly suggest to some readers either that I take ideas to be eternal and unchanging or that I am engaged in a genealogy, an evolutionary history, a quest for the origin of the species.

These three deviations sin against some dearly held convictions of contemporary historians. In the mid-nineteenth century Jules Michelet, one of the founders of “professional history,” articulated the historian’s task in terms of a violent conflict: “With the world began a war which will end only with the world: the war of man against nature, of spirit against matter, of liberty against fatality. History is nothing other than the record of this interminable struggle.” There is a great deal to worry us in Michelet’s Manichaean dualism, which is itself a product of the history of thought we need to describe. (In fact, Michelet claimed that throughout this war Judaism always stood on the side of tyranny.) But his formulation had the virtue of viewing the battle as interminable, with history the chronicle of both sides. Historians of my generation, on the other hand, see history as the record of liberty (or “agency” and “contingency,” as it is called by historians nowadays). To grant any power to the past over the future (Michelet’s “fatality”) smacks today of treasonous allegiance to a toppled tyranny.⁶

The enthusiasm for liberty has yielded a rich harvest. For example, the view that power should not be thought of as monolithic or monopolized by elites, but rather as dispersed and “contested” across societies, led American historians of slavery to begin asking questions about slave strategies of resistance, and to stress processes of reciprocal influence and interpenetration as the basis for the formation of cultures both black and white. Historians of European colonialism reversed their emphasis on imperial projections of power to study how the colonized transformed the colonizers, and to demonstrate that “subalterns” could speak as well as conquerors. Scholars of Jewish history began to assign a new and positive importance to the score of centuries that Jews spent living as minorities in lands ruled by others, and demonstrated that many central aspects of Judaism emerged from relationships of imitation and rejection, acculturation and differentiation, with surrounding non-Jewish cultures. Others—myself included—dismantled historical teleologies that pointed all of the Jewish past toward the Holocaust.

But our enthusiasm for liberty has also had three significant costs. First, it has blinded us to asymmetries of power. Our eagerness to discover agency for all makes it difficult to account ethically for differences in power between master and slave, or to consider the possibility that Christian ideas about Judaism might have a greater impact on the conditions of life for real Jews than anything those Jews might actually do. Second, it has blinded us to the power of ideas. If ideas are thought of as determining or constraining freedom of action and experience, then a history that stresses liberty must minimize the place of ideas. Interests, agency, strategic action: the contemporary historian’s trinity looks almost the inverse of the one articulated by the founding father of sociology, Max Weber, in his “Introduction” to *The Economic Ethics of the World Religions*:

*Ideas, not interests (whether material or ideal) intuitively control the actions of men. But: the “worldviews” which are fashioned through ideas, these have often served as switchmen for the tracks on which the dynamics of interests have moved action.*⁷

Finally, too much “liberty” has blinded us to the power of the past, to continuity, to the possibility that we are somehow constrained by what has been done or thought before us. My three-thousand-year history will perhaps offend most against the current conviction that, as Michel Foucault famously put it in the late 1960s, “history is for cutting.” That conviction is strong among historians of ideas, some of whom go so far as to suggest that to guard against false continuities, we should treat texts and ideas—especially the most classical and seemingly enduring—as “speech-acts,” their meaning to be interpreted only within the immediate historical context of their utterance.

Certainly the task of cutting is critical: the mid-twentieth century, for example, experienced the depth of horror that can be produced when nations fantasize their ancestry in the past. But no amount of cutting can eliminate the historian’s need to generalize, that is, to create connections and continuities between nonidentical things. And cutting also has its risks. In the sixteenth century Montaigne mocked a similar tendency in his age, citing words of the ancient Roman philosopher Seneca: “Cut anything into tiny pieces and it all becomes a mass of confusion.” Nor are the risks only epistemological, for fantasies of freedom from the past can be as dangerous as fantasies of continuity with it.⁸

Friedrich Nietzsche, the nineteenth-century philosopher from whom Foucault derived his dictum, did not forget this danger. He ridiculed the tendency to fantasize certain types of identity between present and past, but he also insisted on elements of formal continuity. “All great things must first wear terrifying and monstrous masks in order to inscribe themselves on the hearts of humanity.” The forms in which ideas presented themselves were not incidental to their

future. On the contrary, great ideas impress themselves upon generations of human memory in part by concealing their transformations behind the abiding terror of their masks.⁹

My pages will treat anti-Judaism as mask, that is, as a pedagogical fear that gives enduring form to some of the key concepts and questions in the history of thought. But at the same time they will point to the constant change taking place behind the mask—that is, to the unceasing transformation of these concepts and questions, and of the figures of Judaism through which they were so often articulated. The method, like the metaphor, is intended to help us recognize the potential meaningfulness of similarities we think we see across wide swaths of time, while simultaneously protecting us against the all-too-human tendency to build bridges of causality far too heavy for the inevitably frail foundations of our knowledge.

A provocative example might help make the point. Some of the gospels characterize Jewish sects like the Pharisees as desiring empty wisdom and striving for reputation and titles, and indeed condemn the Jewish “scribbling classes” more generally: “I bless you father... for hiding these things from the learned and the clever and revealing them to little children.” Some eighteen hundred years later, on May 10, 1933, Joseph Goebbels celebrated his National Socialist Party’s rise to power with a proclamation at the Nazis’ “Burning of Un-German books”: “The age of rampant Jewish intellectualism is now at an end.”¹⁰ There may well be *some* historical relation between the gospels’ ways of representing the “Jewishness” of certain ideas (see chapter 2) and those of Germans (and many others) in the twentieth century (chapter 13), just as there may well be a relationship between the Qur’an’s worries about the Sons of Israel (discussed in chapter 4) and those of some contemporary Islamists. That relationship is not straightforward. The teachings of a Goebbels are not necessarily implied in the gospels (nor those of a Bin Laden in the Qur’an). Nor is the relation causal, clear, evolutionary, or unidirectional. “The past,” as T. S. Eliot put it, may be “altered by the present as much as the present is directed by the past.” But if there is *any* relation, we need to be able to recognize it in order to understand ourselves as well as the past.

My long view into the past is intended to make these relations visible. Each chapter therefore attempts to treat its material both in the context of its own time and with an awareness of potential futures—that is, of how that material will be put to the work of generating different worldviews in later periods and other places. I recognize, and you should too, that there is a danger here. In the words of Walter Benjamin (himself a victim of Goebbels’s and his colleagues’ efforts to end the age of “Jewish intellectualism”),

Just as a man lying sick with fever transforms all the words that he hears into the extravagant images of delirium, so it is that the spirit of the present age seizes on the manifestations of past or distant spiritual worlds, in order to take possession of them and unfeelingly incorporate them into its own self-absorbed fantasizing.

But as Benjamin himself also stressed, our study of history must be fed with the blood of the living, our questions driven by our sense of the future’s needs: “[C]riticism and prophecy must be the two categories that meet in the salvation of the past.”¹¹

It is my sense—and I do not insist that you agree—that at this particular moment, and on these particular questions, the peril of fantasizing our freedom from the past is great. The “critical thinkers” of our present age increasingly reject the possibility that history can tell us anything vital about many of the questions that seem most pressing to us. Particularly on the questions with which this book is concerned, many see the mere invocation of the past as a symptom of special pleading (as, for example, when histories of anti-Semitism or the Holocaust are invoked

to silence criticism of the State of Israel). Far too often they are right: history can easily become unreflective, pathological, impeding criticism rather than furthering it. And yet the study of the history of our ideas is also a powerful stimulus to consciousness about the ways in which we see the world. We cannot afford to live without it.

My history, perhaps like all histories, is indeed a form of special pleading. But it is not pleading on behalf of Jews, Judaism, or Israel, or for that matter against them. It is pleading for the possibility of thinking critically about our own habits of thought and the history of our ideas, for the possibility of reflection, even on “Jewish questions” that have a long history of resistance to it.

fries leehuis
Olterterperkring

redactie-adres: Braambos 3 | 9203 NA Drachten | 0512 - 519323