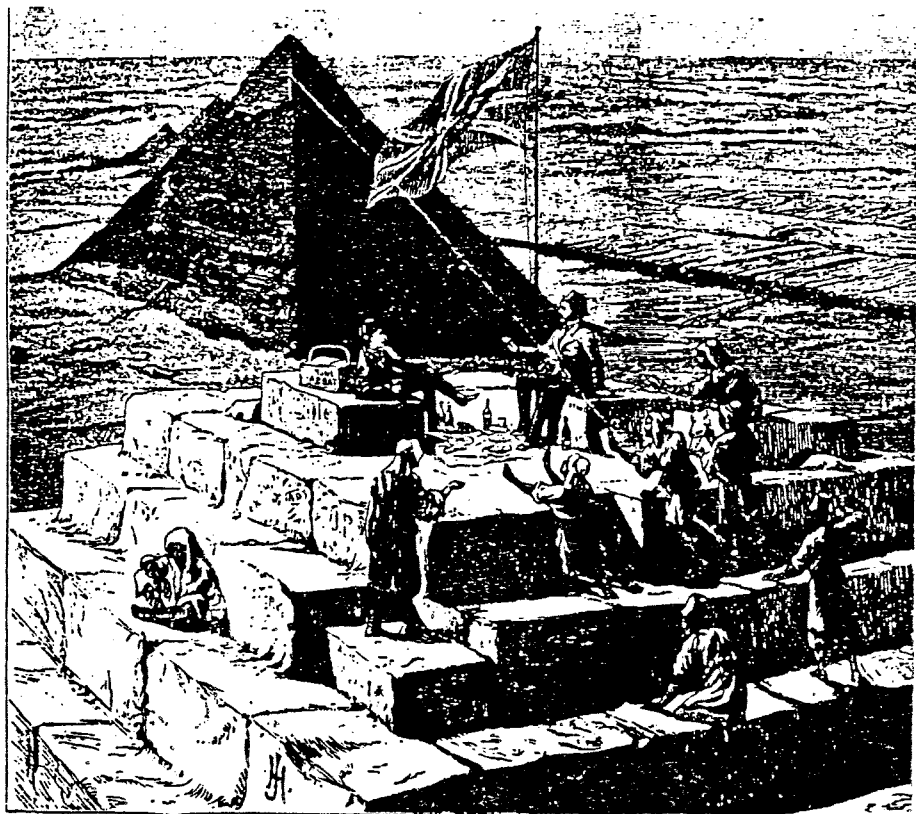


# Vervreemdingstheorie in den vreemde

naar een uitbreiding van de marxistische  
vervreemdingstheorie in het licht van ontwikkelingen  
in de Arabische wereld



Arthur Vreede

---

# DOCTORAALSRIPTIE

---

**In het kader van een Vrije Studierichting**

**Sociale Filosofie en  
Culturele Anthropologie**

**UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM**

**Met dank aan de inspirerende begeleiding van  
dr.H.P. Kunneman  
en  
drs. A.A. Hendriks**

**Arthur Vreede,  
Januari 1989**

# INHOUD

	<b>VOORWOORD</b>	<b>1</b>
<b>I</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>5</b>
I.1	Het begrip vervreemding	
I.2	Rousseau	
<b>II</b>	<b>MARX</b>	<b>12</b>
II.1	De Parijse manuscripten	
II.2	De analyse van de waar	
II.3	Kapitaal en meerwaarde	
II.4	Conclusie	
<b>III</b>	<b>HISTORISCH OVERZICHT VAN DE RELATIE TUSSEN DE ARABISCHE WERELD EN EUROPA</b>	<b>19</b>
III.1	Inleiding	
III.2	Proloog	
III.3	De moderne geschiedenis	
III.3.1	Muhammad Ali	
III.3.2	De Europese overname	
III.3.3	De schuld	
III.3.4	Sociale verandering	
III.3.5	De Britse bezetting	
III.3.6	Twee wereldoorlogen	
III.3.7	De doorbraak van het financieel kapitalisme	
III.3.8	De na-oorlogse periode	
III.3.9	Intermezzo Israël	
III.3.10	Nasser en Sadat	
<b>IV</b>	<b>HET ISLAMITISCH FUNDAMENTALISME IN EGYPTE</b>	<b>39</b>
IV.1	Inleiding	
IV.2	Geschiedenis	
IV.3	De moslim broeders	
IV.3.1	Het wereldbeeld van de moslim broeders	
IV.3.2	De oplossing	
IV.3.3	De praktijk	
IV.4	Sayyid Qutb	
IV.5	De vereniging van moslims	
IV.6	De verwijdering van de perverse prins: al-Jihad	

IV.7	Sociale achtergronden	
IV.8	Conclusie	
V	<b>KRITIEK OP MARX</b>	<b>60</b>
VI	<b>HABERMAS: DE KOLONISERING VAN DE LEEFWERELD</b>	<b>63</b>
VI.1	Het kommunikatieve handelen	
VI.2	De leefwereld	
VI.3	Rationalisering	
VI.4	De ontkoppeling van systeem en leefwereld	
VI.5	De kolonisering van de leefwereld	
VI.6	Kulturele verarming	
VI.7	Samenvatting van Habermas' vervreemdingstheorie	
VII	<b>TOEPASBAARHEID VAN DE VERFREEMDINGSTHEORIE VAN HABERMAS</b>	<b>75</b>
VII.1	Inleiding	
VII.2	Naar een uitbreiding van Habermas' vervreemdingstheorie	
VII.3	Opnieuw vervreemding	
VIII	<b>KRITIEK OP HABERMAS EN CONCLUSIE</b>	<b>83</b>
	<b>NOTEN</b>	<b>87</b>
	<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>89</b>

## VOORWOORD

Deze scriptie zal gaan over de ontwikkeling van de Marxistische vervreemdingstheorie in relatie tot vervreemding in de Arabische wereld.

Deze themakeuze is het resultaat van een tweeledige belangstelling en daarmee verbonden studie: namelijk enerzijds voor de sociale filosofie en anderzijds voor de Arabische wereld.

Het thema vervreemding vormt in deze scriptie de brug tussen beide gebieden, tussen de theorie (vervreemdingstheorie) en het empirisch materiaal (vervreemding in de Arabische wereld).

In mijn reflectie op het onderwerp heeft de verhouding tussen deze twee, theorie en empirisch materiaal, een verandering ondergaan. In eerste instantie had ik de scriptie zo willen opzetten dat ik de situatie in het Midden Oosten (1) met betrekking tot vervreemdingsfenomenen als toetssteen had willen hanteren voor de waarheid of onwaarheid van de orthodox Marxistische vervreemdingstheorie. Daarbij stuitte ik echter op twee problemen:

Ten eerste een empirisch probleem. In de boven geschetste opzet, waarbij vervreemding geformuleerd zou worden als de verdinglijking van maatschappelijke verhoudingen die het produkt is van het kapitalistisch produktie- en accumulatieproces, zou bij de bestudering van het empirisch materiaal in hoge mate de nadruk komen te liggen op het feitelijk aantonen van de existentie, dan wel non-existentie, van kapitalistische verdinglijkingprocessen; dat wil zeggen van kapitalistische sectoren in de Arabische wereld. Dit zou mijns inziens teveel een economische studie worden, hetgeen ten koste zou gaan van het sociaal-filosofische karakter van deze scriptie.

Ten tweede een cognitief probleem. Omdat het Midden Oosten in de periferie van het wereldkapitalisme ligt en omdat daar het proces van inkorporatie in de wereldmarkt nog steeds in volle gang is, kan in het Midden Oosten lang niet overal gesproken worden van een overheersend kapitalistisch systeem (hoogstens van kapitalistische sectoren, cf M. Rodinson, 1977, 54). Op veel plaatsen in het Midden Oosten doet zich nog steeds het bestaan van premoderne produktiemethoden en tradities gelden.

Marx' theorie houdt zich uitsluitend met de bestudering van het kapitalistische produktie- en accumulatieproces en de verdinglijkingverschijnselen die daaruit voortvloeien bezig. Die theorie is op zich zeer waardevol en verschaft ons ook belangrijke inzichten in vervreemdingsverschijnselen die direkt verband houden met de inkorporatie van het Midden Oosten in de kapitalistische wereldmarkt, het maakt ons echter niet wijzer omtrent vervreemdingsfenomenen die *indirekt* verband houden met het proces van modernisering zoals vervreemding ten aanzien van de traditionele achtergronden en kulturele identiteiten.

Met andere woorden het kognitieve probleem is gelegen in het feit dat de orthodox Marxistische theorie slechts gedeeltelijk vervreemdingsfenomenen in de Arabische wereld kan verklaren: wel de inkorporatie in de wereldmarkt en de verdinglijkingseffekten die daaruit voortkomen, niet het identiteitsverlies en de afbraak van tradities.

Ik wil de scriptie nu zo opzetten dat de nadruk komt te liggen op de *ontwikkeling* van de vervreemdingstheorie. In deze opzet vervult het empirisch materiaal niet langer de rol van toetssteen voor de (on)waarheid van de (orthodoxe) theorie, maar is de motor achter de ontwikkeling van een uitgebreide vervreemdingstheorie.

Die uitbreiding van de vervreemdingstheorie krijgt gestalte door middel van een konfrontatie met moderne ontwikkelingen in het Midden Oosten (om verschillende redenen heb ik gemeend mijn bespreking van ontwikkelingen in het Midden Oosten te moeten beperken tot Egypte, zie onder). Ontwikkelingen in het Midden Oosten, voorzover die mijns inziens direct of indirect gerelateerd zijn aan de vervreemdingsproblematiek, heb ik in twee hoofdstukken weergegeven. Ten eerste heb ik een hoofdstuk gewijd aan de moderne geschiedenis van met name Egypte. In dit hoofdstuk komt het proces van modernisering in Egypte en meer in het bijzonder de integratie van Egypte in de (door het Westen gedomineerde) wereldmarkt aan de orde. (2)

In de theorie van Marx gaat het kapitalistische productie- en accumulatieproces gepaard met vervreemdingsverschijnselen (de vervreemding van de arbeider en de verdinglijking van de menselijke verhoudingen). Toen het Midden Oosten te maken kreeg met de hegemonie van het Westen en de inkorporatie in de kapitalistische wereldmarkt werd het ook gekonfronteerd met de vervreemdingsprocessen waar Marx over spreekt.

Het Midden Oosten heeft echter behalve met een economische integratie in de wereldmarkt ook te maken gekregen met de import van ideeën en ideologieën uit het westen. Onder andere daardoor is er ook op cultureel nivo bij sommige groeperingen in het Midden Oosten een verwarring ontstaan die volgens mij getypeerd kan worden als een vorm van vervreemding waar Marx geen aandacht aan heeft besteed: namelijk culturele desoriëntatie.

Het tweede hoofdstuk over het Midden Oosten gaat over het islamitisch fundamentalisme in Egypte. In de Marxistische theorie vormt het bestaan van een protestbeweging als de arbeidersbeweging een empirische indikator voor het bestaan van vervreemding. In de Arabische wereld is een georganiseerde arbeidersbeweging in veel mindere mate aanwezig. Wel is daar sprake van een ander protestbeweging die van tijd tot tijd grote aanhang geniet, namelijk het islamitisch fundamentalisme. Het islamitisch fundamentalisme is een protestbeweging tegen een groot aantal facetten van het moderniseringsproces: niet alleen tegen de kapitalistische vervreemding, maar vooral ook tegen de culturele desoriëntatie.

Ik beschouw derhalve het bestaan van deze protestbeweging als een empirische indikator van vervreemdingsfenomenen in het Midden Oosten. Deze twee hoofdstukken over het Midden Oosten (voornamelijk Egypte) zijn vooral beschrijvend en informerend van aard. Op de in deze hoofdstukken gegeven informatie kom ik in de laatste hoofdstukken weer terug, alwaar ik (een deel van) die informatie in het betoog rangschik.

In aansluiting op deze empirische informatie wil ik dan een poging doen om de Marxistische vervreemdingstheorie uit te breiden tot een theorie die ook in staat is vervreemdingsfenomenen in de Arabische wereld op cultureel nivo te verklaren.

Habermas' theorie van het kommunikatieve handelen biedt daar volgens mij ruimte voor. In deze theorie wordt uitgegaan van een tweedeling tussen de leefwereld van de individuen enerzijds en de verzelfstandigde (sub)systemen economie en staat anderzijds.

Het voordeel van dit model is dat inzicht geboden kan worden in de manieren waarop de leefwereld aan de "invloeden" van economie en staat wordt onderworpen, in Habermas' terminologie de manieren waarop de leefwereld door economie en staat wordt gekoloniseerd.

Binnen de leefwereld onderscheidt Habermas tussen cultuur, maatschappij en persoonlijkheid, zodat het mogelijk wordt om aan de kolonisering van deze drie componenten afzonderlijk aandacht te besteden.

Echter ook Habermas' theorie zal niet van kritiek ontbloot blijven. Zijn vervreemdingstheorie is weliswaar in staat om vervreemdingsfenomenen op cultureel nivo te verklaren, die verklaring blijft beperkt tot de kolonisering van de leefwereld (en, zoals we zullen zien, tot de afbraak van tradities).

De specifieke situatie waarin het Midden Oosten als derde wereld regio verkeert, namelijk als een regio die niet alleen te maken heeft gekregen met de behoeften van de westerse economieën, maar ook met de *import* van westerse rationaliseringen, is niet in Habermas' theorie geïncorporeerd.

Die import van ideeën en ideologieën uit het westen is in veel Arabische landen verantwoordelijke geweest voor een vervreemdingsverschijnsel als de al eerder genoemde culturele desoriëntatie.

Daarom zal ik in het voorlaatste hoofdstuk, waar ik de toepasbaarheid van Habermas' vervreemdingstheorie op de situatie in Egypte onderzoek, een uitbreiding van Habermas' theorie voorstellen.

Aan een echte kritiek op Habermas kom ik toe in het slothoofdstuk. In dat hoofdstuk komt opnieuw het islamitisch fundamentalisme aan de orde. Als een protestbeweging tegen een aantal aspecten van het moderniseringsproces bieden de islamitische bewegingen een *bescherming* tegen vervreemding; dat protest geldt niet alleen de kapitalistische vervreemding, maar ook vervreemding op cultureel nivo.

Tegelijkertijd echter propageren islamitische bewegingen een herstel van een overkoepelend, integraal en dogmatisch wereldbeeld. Dat laatste zou binnen Habermas' theorie een teruggang in de sociale evolutie betekenen en zou een fundamentele kritiek inhouden op de manier waarop Habermas zich het proces van rationalisering voorstelt.

Ik wil er op wijzen dat deze scriptie geen Habermasstudie omvat, maar zich slechts op Habermas' vervreemdingstheorie baseert zoals die in het laatste hoofdstuk van zijn boek "Theorie des kommunikativen Handelns" gestalte heeft gekregen. Met betrekking tot andere aspecten van Habermas' theorie heb ik mij gebaseerd op Kunneman's interpretatie daarvan.

Het begrip vervreemding wordt in deze scriptie vrij ruim gehanteerd. Daarom zal ik in de inleiding ingaan op een thematische bespreking van het vervreemdingsbegrip zoals dat in de Europese filosofie gestalte heeft gekregen.

Kort gezegd zal ik vervreemding formuleren als de *terugwerking* van de verzelfstandigde objectiveringen van de subjecten op het individu, zodat deze die objectiveringen niet meer als de zijne/hare herkent, maar er integendeel door beheerst wordt.

In diezelfde inleiding ga ik tevens in op de ideeën van geestelijke voorvader van de vervreemdingstheorie J.J. Rousseau.

Tenslotte: ik wil de bespreking van het Midden Oosten voor een groot deel tot Egypte beperken, omdat over de geschiedenis van Egypte (met name de negentiende eeuw) de meeste literatuur voorhanden is. Bovendien is de bezetting van Egypte en de integratie van haar economie in de wereldmarkt een standaardvoorbeeld van de Europese expansie in de derde wereld (Owen, 1972, 197).

Nauw verbonden met dit laatste feit is dat Egypte altijd het kruispunt van de internationale handel is geweest, zowel naar Azië toe als naar Afrika.



## I. INLEIDING

### I.1 Het begrip vervreemding

Ton Lemaire heeft in zijn boek "over de waarde van kulturen" (p.380 e.v.) geprobeerd om het vervreemdingsbegrip te plaatsen binnen de kontekst van de dialektiek tussen natuur en cultuur: Alle cultuur is kultivering van de natuur; cultuur is het geheel van vormen waarin de menselijke soort zich tot de natuur verhoudt. Zowel door het gebruik van symbolen als door het gebruik van werktuigen doordringt de mens de natuur met zijn bedoelingen, past haar materieel of ideëel aan zijn bedoelingen aan, kortom vermenschlijkt haar door haar onmiddellijkheid in zijn eigen scheppingen te bemiddelen.

In dat laatste (de bemiddeling) stemmen idealisme en materialisme overeen. Beide stromingen gaan ervan uit dat natuur en cultuur niet onmiddellijk identiek zijn. Zij verschillen echter in de nadruk die zij leggen op respektievelijk de menselijke geest en de natuur.

Voor het idealisme is alle natuur door de cultuur bemiddeld; cultuur wordt gedefinieerd als het geheel van symbolen; de menselijke geest is de architect van de werkelijkheid. Alle natuur is in feite het produkt van de subjektieve geest; alle natuur is cultuur.

Voor het mechanisch materialisme vormt de natuur het overgrijpende moment: alle menselijke activiteiten en produkten verschijnen als tenslotte door de natuur bepaald, als processen en uitingen waarin de anonieme werkzaamheid van de natuur zich doorzet.

In het dialektisch materialisme verschijnt de mens als actief, creatief en konstruktief, als 'Tätigkeit'. In de lichamelijke omgang met de natuur wordt de natuur omgevormd door de vormen van produktie en arbeid. De natuur kan echter nooit geheel worden geobjektiveerd en worden beheerst. In laatste instantie blijft ze haar vreemdheid behouden.

De verhouding van de mens tot de natuur is volgens Lemaire te onderscheiden in drie momenten: objektivering, verzelfstandiging en vervreemding. Om op het komende te anticiperen: de mens is een wezen dat zich objektiveert, wiens objektiveringen zich verzelfstandigen en wiens verzelfstandigde objektivering hem van zichzelf kunnen doen vervreemden.

## Objektivering.

De mens is een wezen dat zich op een specifieke wijze uit en aan die uitingen een min of meer duurzame, objectieve vorm kan geven. Deze vormen kunnen betrekking hebben op de materiële cultuur (technologie, behuizing etc.), maar ook op de immateriële cultuur (taal, kunst, religie). Cultuur is niets anders dan het geheel van deze objectieve vormen, die de neerslag vormen van de interacties van generaties mensen. Deze duurzame vormen, waarin en van waaruit de mens zich uit, zijn evenzovele wijzen om zich met de natuur te verbinden en aan het zintuiglijke materiaal zin te geven. De kulturele wereld is in deze zin een vermenselijkte natuur.

Oskar Schatz (vrij naar H.H. Schrey, 1975, p.115 e.v.) brengt de specificiteit van de menselijke objektiveringen in verband met de biologische gesteldheid van de mens: biologisch gezien is de mens onnatuurlijk. Hij ervaart zijn lichaam als omhulling en als werktuig. Hij verschaft zich hulpmiddelen, prothesen die aanvullingen zijn voor zijn handen en benen. Uit deze 'exzentrische Positionsform' (Plessner 1966) komt volgens Schatz een instrumentaliteit voort die de mens dwingt tot veruitwendiging, objektivering (Vergegenständlichung).

## Verzelfstandiging.

De geobjektiveerde uitingen gaan een eigen leven leiden, los van de subjecten wier veruitwendigingen ze zijn, en onttrekken zich meer en meer aan hun controle. Juist omdat de objektiveringen een gezamenlijk produkt zijn van vele subjecten en omdat de mens zich daarin noodzakelijk verbindt met de natuur krijgen ze een eigen inerteheid en facticiteit, waaruit blijkt dat ze niet meer herleidbaar zijn tot de menselijke psyche, tot individuele of zelfs kollektieve bedoelingen en behoeften, maar een dimensie vertegenwoordigen met een eigen logika en een eigen objectiviteit waarover het subjekt niet direkt kan beschikken.

De zelfstandigheid van de geestelijke vormen is "die Form der Festigkeit, des Geronnenseins des festen Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele gegenüberstellt". (Schrey, 1975, 163)

Door de verzelfstandiging van de objektiveringen ontstaat er als het ware een verdubbeling van de mens in een subjectieve en een objectieve geest. Tussen beide, subjectieve en objectieve geest, bestaat een dialektische verhouding: de mens is de producent van de objektiveringen, maar op hun beurt gaan de objektiveringen

op de mens terugwerken en gaan hen beïnvloeden. De mens is niet alleen schepper van de cultuur, maar ook schepsel van de cultuur.

## Vervreemding.

Van het begrip vervreemding zijn vele definities gegeven. De typering van het begrip door Erich Fromm is verhelderend in zoverre het de kern van vele van deze definities samenvat: de mens beleeft zichzelf niet als het middelpunt van de wereld, als veroorzaker van zijn daden; veeleer zijn zijn daden zijn meester geworden, die hij gehoorzaamt en aanbidt. Daardoor is zijn verhouding tot de medemens en de wereld een verhouding als tussen dingen. Marx formulering van vervreemding als een de mens tegengestelde, vreemde en overheersende machtsverhouding is volgens Fromm in principe al in de oudheid terug te vinden; namelijk in het principe van de idolatrie. De mensen vereren een idool hetgeen niets anders is dan het bouwwerk van hun handen. De levenskrachten van de mens zijn een ding binnengestroomd dat hij niet meer als het zijne herkent. Het idool stelt zijn eigen levenskrachten in vreemde vorm voor. (Schrey, 1975, 61)

In termen van de verhouding tussen subjektieve en objectieve geest kan de vervreemding gedefinieerd worden als de toestand van de mens waarin hij de objectieve geest ervaart als een vreemde macht tegenover hem, die hem belemmert om zichzelf te zijn en waardoor hij tot een vreemde voor zichzelf wordt. De objectieve structuren gaan de mens overheersen in plaats van andersom.

Impliciet in deze redenering is de vooronderstelling dat de objectivering noodzakelijk is voor de mens om zich zijn identiteit te kunnen verwerven. Anders geformuleerd: de identiteit van de mens is noodzakelijk een zich bemiddelende, namelijk via de omweg van de cultuur (Lemaire, 1976, 391). Vervreemding blijkt dan identiteitsverlies in te houden; het is kortom de verkeerde omweg: de mens vindt en verwerft zijn identiteit niet in en door zijn eigen objectiveringen heen, maar raakt zichzelf als het ware kwijt aan, verliest zich in de zich verzelfstandigde wereld van zijn eigen produkten.

Een van de eerste filosofen in Europa die over de vervreemding heeft geschreven is J.J. Rousseau, schrijver van onder andere "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes".

Ter illustratie van de manier waarop hij de vervreemdingsproblematiek van zijn tijd analyseerde volgt hier in het kort een bespreking van zijn vertoog.

## I.2. ROUSSEAU

Rousseau wordt wel de geestelijke vader van de vervreemdingsidee genoemd. De term zelf gebruikt hij niet, maar wel spreekt hij van 'in tegenspraak met zichzelf zijn', 'buiten zichzelf leven, in de opinie van anderen', 'leven in de schijn'.

In de filosofie van Rousseau is vervreemding sterk verbonden met de breuk tussen natuur en cultuur. Hij gaat uit van een *natuurtoestand* van de mensheid; dat is een logische rekonstruktie van de mensheid zoals deze er volgens hem uitgezien zou hebben voordat er sprake was van taal of cultuur. Voor Rousseau is de mens in de natuurtoestand 'volledig één met zichzelf', dat wil zeggen in de natuurtoestand is de mens nog niet vervreemd. Pas met de ontwikkeling van de maatschappij raakt de mens zijn oorspronkelijke vrijheid kwijt en heeft hij niet meer genoeg aan zichzelf. Hij gaat leven in de opinie van anderen en de oorspronkelijke zelfliefde slaat om in eigenliefde, de 'amour de soi' slaat om in 'amour propre'. De overgang naar de maatschappij beschrijft als een proces van toenemende ongelijkheid, waarin hij verschillende fasen onderscheidt.

Ik wil dat proces nader beschrijven aan de hand van zijn opstel getiteld "discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes". Het eerste deel van het discours gaat over de beschrijving van deze natuurtoestand.

Hij vat de natuurwet samen in twee principes, die volgens hem golden voordat er sprake was van de rede ("antérieur à la raison"): zelfbehoud ("notre bien-être et conservation de nous-mêmes") en medelijden, waaronder hij verstaat 'doen wat goed is voor jezelf zonder schade aan anderen te berokkenen' ("répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible").

Rousseau's natuurmens is robuust en moedig. Hij is ongespecialiseerd en kan zich daarom in alle richtingen ontwikkelen. Jeugd, ziekte en ouderdom zijn zijn grootste vijanden. Alléén in de bossen, zijn zijn enige behoeften voedsel, slaap en af en toe een vrouw. Vooral de organen die op zelfbehoud gericht zijn ontwikkelen zich.

"Seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme sauvage doit aimer à dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux qui pensent peu, dorment pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensent point. Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles qui ont pour objet principal l'attaque et la défense" (3).

De mens onderscheidt zich van het dier door zijn keuzevrijheid ("indépendance"), maar vooral door zijn perfectioneerbaarheid ("perfectibilité"). Deze mogelijkheid om zich te vervolmaken zal blijken een centraal element in zijn betoog te zijn, aangezien het de bron van alle ellende is: "C'est elle qui le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature" (4).

Rousseau ziet een verband tussen de ontwikkeling van de rede en de mateloze toename van de behoeften: de vooruitgang in kennis zet in met de toename van de behoeften en de gelijktijdige ontwikkeling van samenlevingsvormen en taal.

Steeds weer benadrukt hij de afstand die er volgens hem bestaat tussen zintuiglijke waarneming ("pures sensations") en rationeel denken ("simples connaissances"). In de natuurtoestand is de rede nog niet actief en zijn de hartstochten nog niet opgelaaid.

Het tweede deel van het discours beschrijft de groei van de ongelijkheid onder de mensen, de ontwikkeling van de menselijke samenleving. De fatale breuk met de natuur vindt plaats doordat de mens de grond gaat verdelen en zich die gaat toeëigenen: "Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire: ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne" (5).

Rousseau voegt er echter aan toe dat de vorming van dit idee van eigendom in de menselijke geest een lange ontwikkeling veronderstelt. Als beslissende faktor die de mens noopt de behaaglijke onmiddellijkheid te verlaten voert hij externe factoren aan: concurrentie met andere soorten, bevolkingsgroei en relatieve schaarste.

De mens moet voortaan zijn relatie tot de natuur gaan bemiddelen via werktuigen, intelligentie en samenlevingsvormen. Daardoor ontwaakt zijn perfectioneerbaarheid. De mens vindt hengels uit, pijlen en boog, ontdekt het vuur, bouwt hutten en gaat zich kleden; er ontstaan families en de eerste gevoelens van liefde ontstaan. De mens ontwikkelt een soort reflexie met als gevolg een zelfbewustwording van de mens als soort. Dit alles noemt Rousseau de eerste revolutie: de overgang van de natuurtoestand naar het gezin. Daarna gaat de mens ook waren ("commodités") produceren, voorwerpen die niet direct voor de eigen instandhouding noodzakelijk zijn. Vervolgens ontstaan de sentimenten waaronder het prestige en het aanzien, die Rousseau als de meest destructieve van alle beschouwt.

Zodra het idee van achting wortel in de mensen had geschoten pretendeerde eenieder er recht op te hebben, aldus Rousseau. Desondanks meent Rousseau dat de mensheid zich nog ophoudt in het juiste midden: De sluimerende vermogens van de mens zijn geactiveerd, zijn zelfbewustzijn is opgewekt, hij heeft zich in kleine gemeenschappen gevestigd en hij zwerft niet langer eenzaam in het woud. De conflicten hebben (nog) niet geleid tot een oorlog van allen tegen allen.

Echter, wanneer arbeidsdeling en privé-bezit zich verder ontwikkelen verlaat de mens het juiste midden, Rousseau noemt dit de tweede revolutie. "Mais dès l'instant qu'un Homme eût besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes

riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons (6).

Het waren volgens Rousseau de metaalbewerking en de landbouw die deze omwenteling teweeg brachten. Hij vermoedt dat de uitvinding van het smelten en bewerken van ijzer op een toeval berust, omdat de natuur volgens hem voorzorgen heeft genomen om de mensheid dit fatale geheim te verbergen.

Dan ook ontstaan de eerste rechtsregels en het eigendomsrecht. Net als Locke legt hij een relatie tussen arbeid en eigendom: de arbeid geeft recht op het produkt van de aarde die bewerkt wordt en dus op de grond zelf. Uit ongelijke capaciteiten volgt dan een ongelijke verdeling: de sterkste produceert meer, de handigste profiteert meer van zijn werk, de slimste vindt middelen om zijn arbeid te verkorten. Met andere woorden de natuurlijke verschillen krijgen aangrijpingspunten om zich vast te zetten in verschillen in rijkdom.

Dit onderscheid tussen de natuurlijke en sociale ongelijkheid duidt Rousseau aan als het onderscheid tussen zijn en schijnen. Uit dit onderscheid ontstonden volgens hem de imponerende praal, de bedriegelijke list en alle andere ondeugden. In plaats van vrij en onafhankelijk is de mens nu door nieuwe behoeften aan heel de natuur en aan zijn medemens onderworpen. Ondeugden als concurrentie, rivaliteit gaan het leven beheersen en de vroegere samenleving wordt opgevolgd door de vreselijkste staat van oorlog. Het streven naar zelfbehoud is nu omgeslagen in wil tot macht.

De laatste fase in deze ontwikkeling bestaat in de konstituering van de politieke samenleving: aangezien de mensen geen steekhoudende argumenten hebben om hun bezit te rechtvaardigen bedenken ze het meest doordachte plan dat ooit in het menselijk brein is opgekomen, aldus Rousseau. "Unissons-nous, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce que lui appartient. (...) Au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême" (7).

De rede wordt benut als middel dat uitweg biedt uit de algemene wanorde. Dezelfde rede is door de ongelijkheid tot rechtvaardiging van de machtsverhoudingen geworden: niet alleen wordt het bezit beschermd, maar tevens wordt de ongelijkheid in bezit gelegitimeerd. Het hoogtepunt van deze ontwikkeling is bereikt wanneer de hoogste macht ("pouvoir suprême") willekeurig wordt: "C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis. C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à un nouvel état de nature" (8).

Rousseau meent hiermee de wegen te hebben aangegeven van de ontwikkeling van de natuurstaat naar de burgerlijke maatschappij.

## Conclusie

Voor Rousseau is de niet-vervreemde toestand de natuurtoestand. Dat is de toestand waarbij van objectivering nog nauwelijks sprake is; de mens kent taal nog rede, hij produceert alleen wat hij voor de directe instandhouding nodig heeft. Zijn perfektioneerbaarheid is nog latent en zijn behoeftes zijn nog beperkt. Deze laatste twee factoren vindt Rousseau het belangrijkste, omdat het ontwaken van de perfektioneerbaarheid verantwoordelijk is voor de overgang naar de maatschappij en omdat hij het opklaaien van de behoeftes beschouwt als één van de oorzaken van de vervreemding.

In de maatschappij spelen twee elementen een belangrijke rol: het privé-bezit en het aanzien. Beide elementen dragen bij aan de vervreemding, aan de toestand die Rousseau 'leven in de schijn' noemt. De ontwikkeling van het privé-bezit, evenals de daarmee gepaard gaande arbeidsdeling, zorgen voor een toenemende afhankelijkheid tussen de mensen en een hiërarchie in de burgerlijke ongelijkheid.

Het opklaaien van de behoeften, met daaronder het aanzien als de belangrijkste, is het gevolg van het ontwaken van de perfektioneerbaarheid en wordt versterkt (of versneld) door de ontwikkeling van het privé-bezit. Het vormt de psychologische zijde van de hiërarchie van de burgerlijke ongelijkheid en het versterkt de afhankelijkheid.

De vervreemding die Rousseau in de maatschappij waarneemt is vooral een sociale vervreemding en een zelfvervreemding: sociale relaties hebben zich verzelfstandigd en zijn de mens gaan overheersen: aanzien, achting, het 'leven in de opinie van anderen' zijn het leven gaan beheersen waardoor de mens zich aan zijn behoeften is gaan onderwerpen en een vreemde voor zichzelf is geworden ('hij leeft in de schijn'). Deze ontwikkeling van sociale behoeften en ondeugden wordt gestuwd door de ontwikkeling van het privé-bezit, hetgeen tenslotte uitmondt in een oorlog van allen tegen allen.

## II. MARX

Centraal in Marx geschriften staat de wetenschappelijke bestudering van de kapitalistische produktiewijze. Voorzover vervreemding aan de orde komt is dat dan ook steeds in relatie tot diezelfde produktiewijze: vervreemding betekent bij Marx steeds vervreemding binnen het kapitalistische systeem.

Daarom wil ik niet alleen ingaan op zijn verhandeling over vervreemde arbeid in de Parijse Manuscripten, maar ook een relatie leggen met zijn analyse van de kapitalistische produktiewijze.

### II.1. De Parijse Manuscripten.

In de 'ökonomisch-philosophische Manuskripte' van 1844 (de Parijse manuscripten) laat Marx zich expliciet uit over de vervreemde arbeid: "Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber" (9).

Het arbeidsproduct is niets anders dan de voorwerpelijk geworden arbeid ('Vergegenständlichung der Arbeit'); het is de verwerkelijking van de arbeid.

Volgens Marx verschijnt deze verwerkelijking in het kapitalistisch systeem als ontwerkelijking van de arbeider, de objectivering van het arbeidsvermogen ('Vergegenständlichung') verschijnt als verlies van het arbeidsvoorwerp en de toeëigening door de arbeider verschijnt als vervreemding. ("Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in den nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Enttäusserung.") (10)

Ik heb hier 'Aneignung' niet vertaald met toeëigening door de kapitalist (in de betekenis van ontvreemding), maar met toeëigening door de arbeider (in de betekenis van zich toeëigenen, zich eigen maken, omdat anders de analogie met verwerkelijking niet zou opgaan).

Immers: de verwerkelijking van de arbeider betekent produktieve activiteit ten aanzien van een objekt, dat wil zeggen hij probeert zich de buitenwereld toe te eigenen door zijn arbeid erop "uit te oefenen". Deze verwerkelijking verschijnt echter als haar tegendeel, ontwerkelijking, net zozeer als 'het zich eigen maken van de arbeid' verschijnt als haar tegendeel, vervreemding.



Marx baseert de bovenvermelde waarneming op een andere waarneming, namelijk dat hoe meer de arbeider produceert des te armer hij er zelf van wordt: "Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde gegenständliche Welt, der er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen." (11)

Blijkbaar is er meer aan de hand dan alleen maar omvorming van de natuur. De arbeider legt zijn leven in een voorwerp, probeert het zich via zijn arbeid toe te eigenen, maar het ontglipt hem steeds. Hoe meer hij produceert des te minder houdt hij er zelf aan over, aldus Marx' konstatering. Iedere poging zich het arbeidsvoorwerp toe te eigenen leidt tot vervreemding, 'Enttäusserung' (afstand doen van). Zelfs de toeëigening van de arbeid zelf lukt hem slechts met de grootste moeite.

Het raadselachtige van dit proces zit in het arbeidsvoorwerp: dat is blijkbaar meer dan de objectivatie van menselijke arbeidskracht. Het arbeidsproduct is de arbeider vreemd en schijnt een onafhankelijke, zelfstandige macht te zijn die zich aan de controle van de arbeider heeft onttrokken: "Die Enttäusserung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung nicht nur, dass seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äusseren Existenz wird, sondern dass sie ausser ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, dass das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt." (12)

Op de oorzaken van dit merkwaardige proces gaat Marx in dit artikel niet in. Wel had hij reeds in het begin van het artikel gewezen op de relatie met de waretheorie: "Die arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, im welchem sie überhaupt Waren produziert." (13)

In het vervolg van zijn manuscript gaat Marx in op de verschillende vormen van vervreemding. Volgens hem bestaat de vervreemding behalve in de verhouding tot het arbeidsvoorwerp ook in de verhouding tot de *akt van het produceren*. Het arbeidsproduct is tenslotte niets anders dan het resultaat van de akt van het produceren. Indien het arbeidsproduct 'Enttäusserung' (afstand doen van) is dan moet de arbeidsakt de 'tätige Enttäusserung' (het proces van afstand doen van) zijn.

Dit proces van 'Enttäusserung' van de arbeid betekent volgens Marx dat de arbeid niet tot het wezen van de arbeider behoort, dat de arbeider zich in de arbeid ongelukkig voelt, dat hij zijn geest en lichaam pijnigt, dat hij dwangarbeid verricht. "Der Arbeiter fühlt sich daher erst ausser der Arbeit bei sich und in der Arbeit ausser sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit." (14)

De arbeid is niet de bevrediging van een behoefte, maar een middel om andere behoeften te bevredigen. Bovendien is de arbeid hem vreemd, omdat deze aan een ander toebehoort. Kortom: de veruitwendiging van zijn eigen leven, de pro-

duktieve activiteit doet de arbeider pijn en is hem vreemd. De arbeid is zelfkastijding en *zelfvervreemding*.

Ten derde vervreemdt de mens van de menselijke soort ('Gattung'). De mens als soortwezen is volgens Marx een arbeidend, universeel en vrij wezen. De mens is universeel in zoverre de hele anorganische natuur voor hem een levensmiddel is en in zoverre zij het voorwerp en het werktuig van zijn levensactiviteit vormt. Kenmerkend voor de menselijke soort is de vrije en bewuste activiteit ('Tätigkeit'). In de vrije, bewuste en universele omvorming van de natuur verwerkelijkt de mens zich pas als soortwezen; anders geformuleerd: in het arbeidsvoorwerp wordt het soortleven van de mens voorwerpelijk: "Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen." (15)

In de vervreemde arbeid is er echter geen sprake van vrije, bewuste omvorming van de natuur. Ten eerste verliest de arbeider het voorwerp van zijn arbeid en daarmee ook zijn soortleven. Ten tweede vervreemdt hij ook van de akt van het produceren, van zijn eigen produktieve activiteit; zijn 'Lebenstätigkeit' wordt tot middel van zijn instandhouding; het leven zelf verschijnt nog slechts als levensmiddel.

Een onmiddellijk gevolg van de voorafgaande vormen van vervreemding is de vervreemding van de medemens. Indien de mens van zichzelf, van zijn produkt en van zijn arbeid is vervreemd dan is hij ook vervreemd van andermans arbeid en dus van diens persoonlijkheid.

Op de oorzaken van de vervreemding gaat Marx, zoals gezegd, in dit manuscript niet in. Wel legt hij een relatie met de kapitalistische produktiewijze. Deze laatste heeft hij uitvoerig bestudeerd in "Das Kapital", waar bovendien nog een andere, voor het thema van deze scriptie zeer belangrijke vorm van vervreemding aan de orde zal komen: verdinglijking. Deze verdinglijking is echter nauw verbonden met de vervreemde arbeid.

## II.2. De Analyse van de Waar.

Volgens Marx wordt de kapitalistische produktiewijze gekenmerkt door twee factoren: Ten eerste worden er waren geproduceerd en wel in die mate dat de produktie van waren bepalend is voor het hele produktieproces. Het 'waar'-zijn van het arbeidsprodukt betekent volgens hem dat het hele produktieproces gestuurd wordt door de onzichtbare wet van de waarde.

Ten tweede is de vorming van meerwaarde het voornaamste doeleind van de produktie.

Kwalitatief gezien is de waar een ding met een bepaalde nuttigheid hetgeen het tot gebruikswaarde maakt. Deze gebruikswaarde kan alleen in de konsumptie gerealiseerd worden. Waren zijn echter tevens de stoffelijke dragers van ruilwaarde ("Tauschwert").

De ruilwaarde is de kwantitatieve verhouding waarin gebruikswaarden tegen andere gebruikswaarden geruild worden. In de ruil worden de waarden van twee verschillende waren aan elkaar gelijkgesteld. Ze moeten dus iets gemeenschappelijk hebben dat niets van doen heeft met hun gebruikswaarden. Het is immers juist de abstraktie van hun gebruikswaarden waardoor ze aan elkaar gelijkgesteld kunnen worden.

Volgens Marx is dan het enige dat ze gemeenschappelijk hebben het feit dat ze *produkten van menselijke arbeid* zijn. Doordat in de ruil de waarden van verschillende waren aan elkaar gelijk worden gesteld wordt geabstraheerd van de specifieke functies en vormen van die waren, ja zelfs van de specifieke vormen van arbeid. Wat overblijft is abstrakt en algemeen: ophoping van menselijke arbeid überhaupt.

Zo wordt de ruilwaarde dan ook gedefinieerd. De grootte van die waarde wordt bepaald door de hoeveelheid abstrakt menselijke arbeid, i.e. de arbeidstijd.

Uit het voorafgaande blijkt dat de waar twee kenmerken vertoont: enerzijds is zij gebruikswaarde, anderzijds ruilwaarde. Dit dubbelkarakter komt voort uit de tweeslachtigheid van de arbeid; als ophoping van abstrakt menselijke arbeid vormt de arbeid waarde, als specifieke en doelgerichte arbeid produceert hij gebruikswaarden.

In hoofdstuk VI van "das Kapital" spitst Marx deze tweeslachtigheid toe op het verschil tussen overdracht van oude waarde en toevoeging van nieuwe waarde. De arbeider voegt aan het arbeidsvoorwerp nieuwe waarde toe door toevoeging van een bepaalde hoeveelheid arbeid, afgezien van de bepaalde inhoud, het doel en het technisch karakter van de arbeid. Anderzijds vinden we de waarde van de verbruikte produktiemiddelen terug als bestanddelen van de produktenwaarde, met andere woorden de waarde van de produktiemiddelen wordt in stand gehouden door de overdracht op het produkt.

Toevoeging en overdracht van waarde zijn geen resultaten van verschillende handelingen, maar zijn verschillende resultaten van één en dezelfde handeling; door het toevoegen van nieuwe waarde wordt de oude waarde overgedragen. In zijn abstrakte eigenschap, als besteding van menselijke arbeidskracht überhaupt voegt de arbeider nieuwe waarde toe. In zijn konkrete, bijzondere eigenschap, als producent van gebruikswaarden draagt de arbeider oude waarde over.

De scheiding van het arbeidsproduct in een gebruiksding en een waardeding is pas mogelijk in een economie waarin het (ruil)waardekarakter van de producten reeds bij het begin van belang wordt. In de wareneconomie wordt alleen nog voor de ruil geproduceerd met als gevolg dat de relaties tussen de dingen waardenrelaties zijn. Ogenschijnlijk echter lijken de waren op elkaar betrokken te zijn op grond van hun fysieke, natuurlijke eigenschappen. Bovendien, omdat de mensen vooral in de ruil in maatschappelijk contact treden krijgen de maatschappelijke relaties de vorm van een maatschappelijke verhouding van dingen. Dat is volgens Marx het geheim van de waar. Het lijkt alsof de relaties tussen de mensen verdinglijken, terwijl de relaties tussen de waren vermaatschappelijken.

### II.3. Kapitaal en Meerwaarde.

Het laatste produkt van de warencirculatie is het geld. Dit laatste produkt van de warencirculatie is tevens de eerste verschijningsvorm van het kapitaal. Elders in "das Kapital" had Marx het geld reeds ontmaskerd als de meest algemene en maatschappelijke verpoping van menselijke arbeid. Het is de gebruikswaarde die alleen nog als ruilwaarde een functie heeft. Het is de spiegel van de gehele warenwereld in zoverre de waren slechts nog als waarden op elkaar betrokken zijn.

Fungeert geld als kapitaal dan verkoopt men niet om te kunnen kopen (waargeld-waar, w-g-w), maar dan koopt men om te kunnen verkopen (g-w-g). De geldbezitter zal dit echter alleen doen als hij er iets aan overhoudt; dus:  $g-w-g'$  ( $g' = g + dg$ ). Delta g noemt Marx de meerwaarde en hij definieert kapitaal als geld in deze circulatieformule. Als bewuste drager van deze beweging is de geldbezitter kapitalist. Deze zal de meerwaarde weer investeren als beginkapitaal zodat de meerwaarde aangroeiende meerwaarde is en het kapitaal geakkumuleerd kan worden.

De waardevermeerdering van het geld kan niet in het geld zelf plaatsvinden; zij kan slechts voortkomen uit de gebruikswaarde van de waar als zodanig, dat wil zeggen uit haar verbruik. De kapitalist moet derhalve een waar op de markt aantreffen wiens gebruikswaarde de eigenschap heeft bron van waarde te zijn, waarvan het feitelijk gebruik dus zelf belichaming van arbeid is. De geldbezitter vindt op de markt zo'n waar, namelijk de arbeidskracht. De arbeider verkoopt het gebruik van zijn arbeidskracht voor een bepaalde tijd. De aanwending van de arbeidskracht is echter arbeid, dat wil zeggen het scheppen van waarde.

Hoe wordt nu de waarde van de waar arbeidskracht bepaald? Zoals we gezien hebben wordt de waarde van een waar bepaald door de voor de produktie noodzakelijke arbeidstijd. De produktie van de waar arbeidskracht veronderstelt slechts het bestaan van haar drager de arbeider. Als we het bestaan van de arbeider als gegeven beschouwen dan bestaat de produktie van de arbeidskracht in het onderhoud en de reproductie van de arbeider; dat wil zeggen levensmiddelen voor zichzelf, zijn vrouw en zijn kinderen. De voor de produktie van de arbeidskracht noodzakelijke arbeidstijd komt dus neer op de voor de produktie van deze levensmiddelen noodzakelijke arbeidstijd.

De kapitalist consumeert nu de gebruikswaarde van de arbeidskracht: hij laat de arbeider werken, dat wil zeggen hij laat hem waarde scheppen. Om meerwaarde te kunnen vormen is het noodzakelijk dat de arbeid meer waarde scheidt dan de arbeidskracht gekost heeft. Dus moet de arbeider langer werken dan voor zijn reproductie noodzakelijk is.

De arbeider verricht dan onbetaalde arbeid, arbeid die de kapitalist rechtens toekomt. Die onbetaalde arbeid verschijnt echter als betaalde arbeid, omdat de kapitalist het doet voorkomen alsof hij de prijs voor de arbeid heeft betaald. Volgens Marx echter heeft arbeid geen prijs; het is immers geen waar. De arbeidskracht heeft wel een prijs (een waarde) en daarvan is de hoogte eenvoudig vast te stellen.

## II.4. Conclusie:

De waarnemingen van Marx uit het eerste Parijse manuscript kunnen nu verhelderd worden door de analyses in "das Kapital". In zijn manuscript over de vervreemde arbeid had Marx gesteld dat de arbeider in de arbeid ontwerkelijk wordt en zich van zichzelf, van de arbeid, van zijn medemensen en zelfs van de menselijke soort vervreemdt doordat hij het arbeidsvoorwerp kwijtraakt, verliest. Schijnbaar is het arbeidsvoorwerp een zelfstandige macht die de arbeider tot het uiterste toe, maar tevergeefs, probeert te bemachtigen. Na lezing van "das Kapital" is het duidelijk geworden dat de wet van de waarde, die verantwoordelijk is voor het merkwaardige karakter van de waar, en de wet van de meerwaardevorming verantwoordelijk zijn voor het verlies en de verzelfstandiging van het arbeidsvoorwerp. Het arbeidsprodukt is een waar, dat wil zeggen een waarde en beantwoordt in die zin aan de waardewet die het hele produktieproces regelt. De arbeid produceert daarom in de eerste plaats ruilwaarden, dat wil zeggen een maatschappelijke verhouding tussen dingen. Het ruilwaardekarakter is het karakter van de produktie gaan beheersen. Tevens is de waar het produkt van het kapitaal: meerwaardevorming en kapitaalakkumulatie zijn voor de kapitalist het

belangrijkste motief voor produktie en investering. De kapitalist koopt de arbeidskracht, verkoopt het arbeidsprodukt en eigent zich de meerwaarde toe. Van de zijde van de arbeider gezien verschijnt het arbeidsprodukt dan als een vreemde en zelfstandige macht; het is onderworpen aan wetmatigheden die de arbeider niet kan beheersen.

Evenzo verzelfstandigen de krachten van het kapitaal zich en gaan de arbeider overheersen. Verzelfstandiging van de krachten van het kapitaal is niet meer dan een versterking van de verzelfstandigde krachten van de warenruil. De verdinglijking van de maatschappelijke relaties houdt direkt verband met deze verzelfstandigde kracht van ruilwaarde en kapitaal. Het is alleen een ruimer begrip dan de vervreemde arbeid, omdat het het geheel van de maatschappelijke relaties in de kapitalistische samenlevingen betreft.

### **III. HISTORISCH OVERZICHT VAN DE RELATIE TUSSEN DE ARABISCHE WERELD EN EUROPA**

#### **III.1. Inleiding.**

Het moderniseringsproces in het Midden Oosten bestaat voor het grootste deel uit de inkorporatie in de wereldmarkt. Het centrum van het wereldkapitalisme werd gevormd door Europa. Daarom zal ik in de loop van dit hoofdstuk de moderne geschiedenis van het Midden Oosten proberen te volgen aan de hand van de relaties die er tussen Europa en de Arabische wereld ontstaan zijn. Ik wil de beschrijving van de moderne geschiedenis in grote mate beperken tot de geschiedenis van Egypte om redenen die ik in het voorwoord heb uiteengezet.

Daarenboven heeft dit hoofdstuk vooral een informatieve bedoeling in het kader van deze scriptie en dient het vooral als illustratiemateriaal binnen het betoog. Een beschrijving van de moderne geschiedenis van de gehele Arabische wereld zou veelal een beschrijving van de geschiedenis van ieder afzonderlijk land vergen. Dat zou een opdracht zijn die mijns inziens de bedoeling en het volume van deze scriptie te buiten zou gaan. Waar ik dat nodig acht zal ik echter uitweiden over bredere regionale verbanden.

Maar allereerst wil ik in de proloog van dit hoofdstuk in het kort de Arabisch-Islamitische geschiedenis vanaf de geboorte van de profeet Muhammad bespreken om een indruk te geven van de eigen geschiedenis van de Arabische landen.

#### **III.2. Proloog.**

De geschiedenis van de Islam begint wanneer de Mekkaanse handelaar Muhammad Ibn Abdallah zijn eerste openbaringen ontvangt. De Arabische maatschappij ten tijde van Muhammad zat ingeklemd tussen twee grote wereldrijken: de Byzantijnen en het rijk van de Sassaniden.

De levenswijze in het Arabisch schiereiland werd bepaald door de woestijn. Het grootste deel daarvan was nomadisch en pastoraal. Alleen in de oases en de ste-

den was de bevolking sedentair en waren er markten. Mekka was een van de grootste van die steden. De verschillende groepen waren in clans georganiseerd. In Mekka was de grootste stam die van de Quraysh, waarvan de Hashim-clan een tak was. Tot die Hashim-clan behoorde Muhammad. In het tot stand komen van de sociale relaties speelde de moraal een belangrijke rol: dapperheid, volharding en gastvrijheid waren de hoogste deugden. De vendetta zorgde ervoor dat ieder leven duur gekocht zou worden.

Maar diezelfde Arabische maatschappij was ook in verval, iets waar Muhammad met zijn sterke persoonlijkheid en bijna neutrorische ambitie naar het ongrijpbare (Rodinson, 1971, 56) zich sterk aan stoorde. Overal om hem heen zag hij dat het liefdesleven uitbundig werd genoten via tijdelijke huwelijken en slavinnen en zag hij een uit de hand gelopen serie van vendetta's. Maar ook zag hij een verdeeld Arabië dat het zonder een eigen Arabische ideologie moest stellen. Hij had kennis genomen van de ideeën van de Christenen en Joden en was daar in zekere zin jaloers op.

De openbaringen die Muhammad ontving gaven op de vele vragen een antwoord en hij begon zijn boodschap in Mekka uit te dragen. Onderdrukt en uitgelachen in Mekka ontvluchtte hij de stad en vestigde zich met een kleine groep volgelingen in Medina. Daar lukte het hem wel een grote aanhang te verkrijgen. Volgens Maxime Rodinson (Rodinson, 1971, 142) is een mogelijke verklaring daarvoor dat de Medinezen op zoek waren naar een leider die in staat zou zijn om een einde te maken aan de politieke chaos die op dat moment in Medina heerste.

Toen Muhammad zich in Medina als geestelijk leider van de moslims had gevestigd stelde de gemeenschap van moslims een document op dat algemeen beschouwd wordt als het eerste islamitische politieke manifest. In dat manifest werd namelijk niet alleen de spirituele verbondenheid van de leden benadrukt, maar ook werd de gemeenschap van gelovigen als een politieke gemeenschap geïnstalleerd en Muhammad als diens politiek leider.

Niet lang daarna ondernamen de moslims expedities tegen de omliggende stammen en steden en daardoor werd Muhammad ook hun militair leider. Nadat eerst Mekka werd veroverd volgde de rest van het Arabisch schiereiland. Toen Muhammad stierf was geheel Arabië verenigd onder de groene vlag van de Islam. Een verenigd Arabisch rijk was ontstaan, een nieuwe religie was geboren en een rechtvaardige wetgeving en politieke samenleving was ontstaan.

Na de dood van Muhammad namen plaatsvervangers, kaliefs, de leiding van de gemeenschap van gelovigen over. Zij vervingen hem echter slechts alleen in zijn functie van geestelijk en politiek leider, niet als profeet of als wetgever. Onder leiding van de kaliefs werden de veldtochten buiten het eigenlijke Arabië ondernomen. Die veldtochten waren niet gepland, maar door de vereniging van de Arabieren was een belangrijke inkomstenbron voor de Bedouïnen weggevallen, namelijk buit uit aanvallen op naburige stammen. Daarom trokken de moslims buiten de grenzen van Arabië, alwaar bij op betrekkelijk weinig weerstand stootten, omdat de rijken van de Byzantijnen en de Sassaniden toen sterk verzwakt waren.



Ten tijde van de eerste kaliefs ontstond het eerste schisma in de Islam. In 656 werd de derde kalief Uthman vermoord. De in Medina aanwezige moslims verklaarden Ali, de schoonzoon en neef van Muhammad, tot kalief. Er gingen in het rijk echter geruchten dat Ali iets te maken zou hebben gehad met de moord op Uthman. Mu'awiya, de gouverneur van Syrië en een verwant van Uthman, tartte Ali's gezag.

Hun beider legers ontmoetten elkaar te Siffin in 658. Deze strijd eindigde onbeslist en beiden stemden in met een arbitrage door twee bemiddelaars. Hiertegen kwam een deel van de aanhang van Ali in verzet. Zij verlieten het strijdtoneel en zouden de geschiedenis ingaan als de Kharidjiten ("zij die weggingen").

Deze gebeurtenis is van belang voor de islamitische politieke theorie, zoals overigens ieder detail van de vroege islamitische geschiedenis, omdat de radicale positie die de Kharidjiten innamen in de loop van de islamitische geschiedenis steeds weer navolging heeft gevonden onder oppositionele stromingen binnen de Islam. De overige volgelingen van Ali zijn de geschiedenis ingegaan als de Shi'a (de "Shi'a Ali", i.e. de partij van Ali), terwijl de aanhang van Mu'awiya de Sunnitische richting ging vertegenwoordigen.

Een aantal jaren later stierf Ali en met zijn dood kwam er een einde aan de eerste periode in de geschiedenis van de Islam: die van de profeet en de vier rechtgeleide kaliefs. Deze periode wordt vaak beschouwd als de gouden eeuw van de Islam, omdat de Islam toen nog zuiver was en de rechtvaardige maatschappij op aarde had geïnstalleerd, zoals men pas veel later zou beweren.

Daarna kwamen erfelijke dynastieën aan de macht, eerst die van de Ommayyaden, later die der Abbassiden.

In deze tijd kwam de Islam in kultureel, economisch en wetenschappelijk opzicht tot grote bloei. Na de regering van de zesde Abbassidische kalief Harun al-Rashid begon het centralistisch bestuurde rijk te verbrekken (in politiek opzicht). In naam bleef het kalifaat echter nog lang bestaan. De kaliefs kregen in toenemende mate te maken met politieke oppositie die meestal verkleed was in de vorm van religieus faktionalisme. Vooral de verschillende fakties binnen de Shi'a hebben naam gemaakt als oppositiebewegingen tegen het centraal gezag: Aliden, Hassaniden en vooral Isma'iliten.

Vanaf de tiende eeuw zijn er verscheidene onafhankelijke dynastieën ontstaan: de Idrisiden in Noord-Afrika, de Tahiriden, Samaniden, Ghaznaviden en Buyiden in centraal-Azië. De ontwikkeling van een toenemende politieke verbrekking ging gepaard met een toenemende invloed van het leger. De legerofficieren werden betaald in de vorm van landgoederen (het "Iqta'"-systeem). Hierdoor werd ook steeds meer land aan het centraal gezag onttrokken en konden er weer nieuwe prinsdommen ontstaan.

In de elfde eeuw kreeg het rijk te maken met een economische terugval. Vooral de handel met China en Rusland nam af. Eveneens werd het rijk toen gekonfronteerd met aanvallen van buitenaf: de Christen-Franken waren in Spanje en Sici-

lië in opmars en in Centraal-Azië rukten Turkse stammen op. Een aantal van die Turkse stammen, de Seldjuq, slaagden erin een groot deel van centraal en west-Azië te veroveren. Een deel van hen vestigden zich blijvend in Klein-Azië en legden zo de (etnische) basis voor het huidige Turkije. De Turken vormden echter geen gevaar voor de Islam, zoals later de Mongolen, omdat het merendeel zich tot de Islam bekeerde.

Tegen het einde van de elfde eeuw kregen de moslims te maken met de kruisvaarders. De kruisvaarders vestigden prinsdommen als Edessa en Antiochië in west-Azië. Nur al-Din, de heerser van Mosul, heroverde Edessa en toen de Christenen Egypte aanvielen stuurde hij zijn veldheer Salah al-Din naar Egypte. Salah al-Din wist niet alleen de Christenen te verslaan, maar ook nam hij de macht over van de Fatimiden, de toenmalige heersers van Egypte. Met hem begon de heerschappij van de dynastie der Ayyubiden over Egypte. Vanuit Egypte ondernam Salah al-Din aanvallen op de Christenen in Syrië en tenslotte veroverde hij in 1178 Jeruzalem voor de Islam.

Na de kruistochten dreigde er een veel groter gevaar aan de oostgrens van het islamitische rijk: de Mongolen vielen het rijk aan en maakten in 1258 Bagdad met de grond gelijk en verdreven de Seldjuq-heersers. In tegenstelling tot voorafgaande veroveraars bekeerden de Mongolen zich (in het begin) niet tot de Islam. De enigen die de Mongolen wisten te weerstaan waren de legers van de Ayyubiden. Deze legers bestonden voor het overgrote deel uit gekochte slaven (Mamluks). Die slaven namen de macht over van de Ayyubiden en vestigden hun eigen slaven-dynastie in Egypte. In 1260 versloeg een Mamluk-leger een Mongools leger, hetgeen voor de moslims een enorme morele steun betekende. Het Mamluk-systeem bleef in Egypte lang voortbestaan, mede dankzij het feit dat de Ottomaanse Turken die Egypte in de zestiende eeuw veroverden het Mamluk-systeem intact lieten.

In 1400 had de Mongoolse bevelhebber Timor Lenk een zware slag toegebracht aan de Egyptische economie door de verovering van Syrië en bovendien werd de Egyptische economie verzwakt doordat de Europeanen de kaaprouten hadden ontdekt. Aan de overzijde van de Middellandse zee, in Europa, hadden zich vanaf de zestiende eeuw belangrijke ontwikkelingen voorgedaan: op intellectueel gebied verlichting en renaissance, op politiek terrein het ontstaan van gecentraliseerde natiestaten en op economisch gebied het begin van de kapitalistische produktiewijze en van de internationale handel.

Op zee waren de moslims in het defensief gedrongen. In 1527 werd een Ottomaanse vloot door de Spanjaarden verslagen. Alleen te lande waren de moslims nog een bedreiging voor Christelijk Europa. Dat veranderde echter in 1683, na het mislukte beleg van Wenen. Vanaf toen was de islamitische wereld definitief in het defensief. Toen de Egyptenaren ook nog een zeeoorlog tegen de Portugezen verloren leek hun rol in de internationale handel uitgespeeld.

Bernard Lewis onderscheidt drie kenmerken voor deze periode:

- 1) De transformatie van een commerciële monetaire economie naar een feodale landbouweconomie.
- 2) De overname van de leidende politieke rol van de Turken door die van de Arabieren.
- 3) De verschuiving van het kulturele centrum van de islamitische wereld van Bagdad naar Caïro.

De Ottomaanse Turken veroverden Egypte in het begin van de zestiende eeuw. Zij lieten het Mamluk-systeem, zoals gezegd, in takt en assimileerden zich gedeeltelijk met de plaatselijke bevolking.

Toen de Ottomaanse officieren in de zeventiende eeuw ook hun eigen slaven gingen kopen en hun huishoudens op basis van het Mamluk-systeem gingen inrichten herleefde de Mamluk-hiërarchie. In de achttiende eeuw was de feitelijke macht weer in handen van de Mamluks, terwijl de Ottomaanse sultan alleen in naam nog de soeverein was.

### III.3. De moderne geschiedenis.

Tot aan de Franse invasie in Egypte (1798) was er nauwelijks contact geweest tussen het christelijke westen en de islamitische wereld. De scheiding tussen Islam en Christendom scheen een onneembare hindernis. Zo wordt in historische bronnen niet een keer melding gemaakt van Egyptenaren die Europa hadden bezocht in de zestiende, zeventiende of achttiende eeuw (16).

Vanaf de Franse expeditie (1798-1801), en nog meer vanaf de Muhammad Ali-periode, kwam in deze situatie verandering.

De Franse expeditie vormde eigenlijk het voorspel van de Europese economische en kulturele penetratie in het Midden Oosten. Bonaparte had een wetenschappelijke staf met zich meegebracht (die overigens een apart legeronderdeel vormde), die de opdracht had om de Egyptische geschiedenis en cultuur in kaart te brengen. Het encyclopedische werk dat zij volbrachten, de "Description de l'Égypte", wordt veelal beschouwd als het begin van de Egyptologie.

De integratie van het Midden Oosten in het kapitalistisch wereldsysteem nam pas werkelijk een aanvang met de hervormingen van Muhammad Ali. Met zijn regeerperiode begon de inkorporatie van Egypte in de wereldmarkt, en wel als een agrarische eenheid: namelijk als een producent van grondstoffen, als een afzetmarkt

voor produkten en als een investeringsgebied voor Europees kapitaal (Roger Owen, 1972, 209).

Dat wilde echter nog niet zeggen dat de produktie in Egypte ook volgens kapitalistische patronen tot stand kwam. Verschillende factoren hebben remmend gewerkt op het tot stand komen van een lokale industrie (bijvoorbeeld de politieke onwil van de Britten en de tegenwerking van de Europese handelaren).

### III.3.1. Muhammad Ali.

In de herfst van 1801 bevonden zich in Egypte een Brits leger en twee Turkse legers. Deze legers hadden de Fransen tot de aftocht gedwongen. Nadat de Britten Egypte verlaten hadden (1803) brak er muiterij uit in het Albaanse kontingent van het Turkse leger. De opstandelingen werden geleid door Muhammad Ali, een Macedoniër van afkomst.

Deze man zou de toekomst van Egypte voor een belangrijk deel gaan bepalen. Onder zijn regering nam de opening naar Europa een aanvang, die tenslotte onder zijn opvolgers zou uitlopen op de uitverkoop aan Europa en de Britse bezetting.

Nadat hij zich van Caïro had meester gemaakt verdreef Muhammad Ali de Mamluks. Alleen in naam bleef Egypte nog onderdeel van het Ottomaanse rijk. Muhammad Ali probeerde echter een zo onafhankelijk mogelijke politiek te voeren. Van de Turkse sultan kreeg hij de titel van Vali en later die van Pasha.

Toen in Griekenland een onafhankelijkheidsoorlog uitbrak deed de sultan een beroep op de militaire kracht van Egypte. Muhammad Ali slaagde erin deze opstand te bedwingen, maar daardoor dreigde een groter gevaar. De Europese sentimenten waren sterk pro-Grieks. Frankrijk, Engeland en Rusland hadden een militair pakt gesloten en hun gezamenlijke zeemacht vernietigde de Turks-Egyptische vloot bij Navarino in 1826. Begin 1828 begon de Turks-Russische oorlog. Muhammad Ali's geduld met de zwakte van het Turkse rijk raakte echter op; hij weigerde de sultan te hulp te komen.

In plaats daarvan veroverde hij Syrië en een deel van Klein-Azië en tartte zo het gezag van de sultan. De sultan werd echter beschermd door de Europese machten die het Ottomaanse rijk koste wat kost in stand wilden houden. Britten en Fransen landden op de Syrische kust en dwongen de Egyptenaren tot een definitieve aftocht. Zo werd Muhammad Ali gedwongen zich weer aan het gezag van de sultan te onderwerpen (1841).

In Egypte zelf was Muhammad Ali de absolute baas. Onder zijn regering kende Egypte een toename van de staatskontrolle over de economische activiteiten. Die

ekonomische funkties van de staat waren vooral het gevolg van de wens van Muhammad Ali om het leger en de marine te moderniseren en te versterken.

Toen Muhammad Ali aan de macht kwam was Egypte voor het overgrote deel een agrarisch land dat voornamelijk kort-vezelig katoen produceerde. Hiervoor was een vrij uitgebreid irrigatie-systeem aangelegd om ook in de zomermaanden aan de waterbehoefte te voldoen. De belasting werd in de delta, in tegenstelling tot opper-Egypte, geldelijk geïnd, zodat de boeren gedwongen waren een deel van hun opbrengst op de markt te verkopen en zij aldus met de geldeconomie in aanraking kwamen. De steden dienden in die tijd als markten voor landbouwprodukten en als centra voor de manufactuur (onder andere linnen en zijde). In de grotere steden werden luxe goederen gekonsumeerd die hen via de internationale handel bereikten.

Op het platteland was de macht van de staat zwak. De werkelijke macht was in handen van een erfelijke kaste van belastingpachters (multazim's). Muhammad Ali maakte een einde aan de macht van de multazim's door een systeem van directe belastingheffing in te voeren. Zodoende kon hij over meer financiële middelen beschikken om zijn plannen voor modernisering van leger en marine te verwezenlijken. Een grotere bron van inkomsten vormde echter het monopoliesysteem dat hij invoerde; hij maakte zich meester van het grootste deel van de landgoederen en controleerde zowel de handel als de industrie. De toegeëigende landgoederen gaf hij aan zijn zonen, verwanten en aan officieren. De landbouwprodukten werden door de staat toegeëigend en de boeren die het land bewerkten moesten zelfs nog een arbeidsbelasting ("corvée") betalen. Het gevolg hiervan was dat vele boeren de dorpen ontvluchtten.

De handel vond alleen plaats met bepaalde, geprivilegieerde, groepen handelaren, voornamelijk Grieken en Italianen. Daartoe gaf Muhammad Ali firman's (decreten) uit die de verkoop van bepaalde waren aan bepaalde handelaren geboden. Zowel Muhammad Ali als deze handelaren en de buitenlandse consuls wisten zo goede winsten te maken. Zolang het monopoliesysteem duurde was Muhammad Ali de enige exporteur van het land en was het grootste deel van de landgoederen staatseigendom, waarbij weinig onderscheid werd gemaakt tussen staatseigendom en het privé-bezit van de Vali.

De uitgaven van de staat betroffen behalve het leger en de marine veelal projecten die direkt met de uitbreiding van de economische activiteiten waren verbonden: bijvoorbeeld modernisering van de produktiemethoden. Een nieuw landbouwgewas, het lang-vezelig katoen, werd in Egypte geïntroduceerd. Studenten werden naar Europa gezonden om de nieuwste industriële technieken te leren. Kanalen werden aangelegd, stoomboten werden geïntroduceerd en er werd een bescheiden begin gemaakt met een staatsindustrie (voornamelijk textielindustrie). Ook in het onderwijs vonden veranderingen plaats. Het traditionele Quran-onderwijs moest gedeeltelijk plaats maken voor sekulier opgezette scholen en technische fakulteiten. Muhammad Ali was daarentegen weinig gecharmeerd van

de vrijheids- en gelijkheidsidealen waar veel studenten uit Europa mee terugkwamen. Het was hem erom te doen zijn autonomie ten opzichte van de sultan te bevestigen en in Egypte zijn eigen machtspositie te konsolideren.

De economische stroomversnelling waarin Egypte (en ook andere gebieden die onder de invloedssfeer van Muhammad Ali stonden: Sudan, Syrië, Yemen) terecht was gekomen was grotendeels het gevolg van de energieën van één man: Muhammad Ali. Anderzijds waren die veranderingen niet mogelijk geweest als niet tezelfdertijd de expansiedrang van de Europese economieën en de internationale handel factoren van betekenis waren geworden. Muhammad Ali wist de invloed van Europa tot een minimum te beperken: Het was Europese handelaren verboden het binnenland in te gaan en contacten te leggen met de boeren. Ook werd de import van Europese produkten zoveel mogelijk beperkt door de lokale manufactuur aan te moedigen. Egyptische studenten werden naar Europa gezonden om zo weinig mogelijk afhankelijk te hoeven zijn van buitenlandse expertise. Muhammad Ali's monopolie politiek stuitte tenslotte op weerstand van Europa (met name Groot-Brittannië) waar men zich steeds meer ging beijveren voor vrije handel.

De 'porte' (de zetel van het Ottomaanse centrale gezag), die zich bedreigd voelde door de opbouw van het Egyptische leger, verleende de Europeanen bepaalde douane-concessies en vrijwaringen. In 1834 schafte de sultan bij decreet de monopolies in Syrië af. In 1838 werd de Anglo-Turkse konventie getekend die, althans op papier, het einde van de monopolies betekende. In dit verdrag werd vrije handel gegarandeerd.

In de praktijk wist Muhammad Ali, en ook zijn opvolgers, de nodige hindernissen op te werpen tegen een volledig vrije handel. In 1842 stemde Muhammad Ali in met de Britse verlangens en beloofde de konventie van 1838 na te leven, maar het zou tot de regeerperiode van Muhammad Sa'id (1863-1879) duren voor de laatste monopolies waren afgeschaft. Onder diens regering was pas sprake van een werkelijk vrije handel en werd de deur opengezet voor integratie in het wereldsysteem.

### III.3.2. De Europese overname.

Op het moment dat Muhammad Ali in 1841 door de Europese machten werd gedwongen zich aan het gezag van de Ottomaanse sultan te onderwerpen was een nieuwe fase ingetreden in de relatie tussen Egypte en het westen, met name Frankrijk en Engeland. Die relatie werd er steeds meer een van politieke en financiële controle door de Europese machten.

Onder Muhammad Ali's opvolgers 'Abbas Hilmi (1854-1863), Muhammad Sa'id (1863-1879) en vooral Isma'il raakte Egypte diep in de schulden. Dit zou resulteren in het opleggen van financiële controle door Frankrijk en Engeland (de "dual control"), de afzetting van Isma'il en tenslotte de Britse militaire bezetting.

Onder de regering van Sa'id werd de basis gelegd voor de Egyptische schuldenlast aan het Europese banksysteem. Er was zelfs sprake van een rivaliteit tussen Frankrijk en Engeland om Egypte geld te lenen. Tijdens diens regering werd ook een begin gemaakt met de aanleg van het Suez-kanaal.

Na de afschaffing van het monopolie-systeem was de katoenexport met 300% toegenomen. Echter ook als afzetmarkt voor Britse produkten was Egypte gestegen op de wereldranglijst (van de 26e naar de 12e plaats). Deze ontwikkeling leidde tevens tot de import van kapitaal. In de vijftiger jaren (van de negentiende eeuw) verzezen de eerste Europese banken in Alexandrië.

Maar ook namen de uitgaven van de staat toe: modernisering van het leger en burokratie, maar vooral ook de financiering van de aanleg van het Suez-kanaal. Muhammad Sa'id begon daarom van lokale handelaren geld te lenen, daarna ging hij obligaties uitgeven en tenslotte werd de eerste grote buitenlandse lening afgesloten. Deze zou worden gevolgd door vele andere leningen, zodat Egypte steeds dieper in de schulden kwam.

Tezelfdertijd werden aan de Europeanen in het Turkse rijk speciale rechtsprivileges verleend en werden Europese rechtskodes ingevoerd.

In het begin waren de Europese kolonies niet meer dan handelskolonies in de havensteden, wier leider consul werd genoemd. Toen echter de macht van het Turkse gezag afnam en die van Europa groeide nam niet alleen de handelspositie van de Europese kolonies toe, maar ook kregen zij speciale privileges toegevoegd.

Onder de regering van de opvolgers van Muhammad Ali werd misbruik de norm. De consuls zagen een markt openliggen in de diplomatieke bescherming van de Europeanen. De privileges groeiden uit tot een systeem van willekeur. Om aan die willekeur een einde te maken stelden de Egyptenaren een systeem van gemengde gerechtshoven voor, waarin ook plaats was voor Egyptische rechters.

Anderzijds ontstond er in Egypte een ontwikkeling om zich te emanciperen van de overheersing door het Turkse element. Zo werden onder andere voor het eerst Egyptische officieren in het leger benoemd.

Isma'il is in het westen vooral bekend geworden door de accumulatie van de schuldenlast en de affaires rond de "dual control", de Europese financiële controle. Daarnaast echter beijverde hij zich voor Egyptische autonomie ten opzichte van het Ottomaanse rijk. In zijn strijd voor autonomie gebruikte hij niet alleen financiële en diplomatieke middelen, maar ook militaire. Onder andere in Kreta behaalde hij voor de sultan een militair succes waardoor hij aan zijn eisen kracht kon bijzetten: de concessie voor het Suez-kanaal en successierechten voor zijn ei-

gen familie. In 1866 werden deze eisen ingewilligd en in 1867 werd hem door de sultan de eretitel van Khedive verleend.

### III.3.3. De Schuld.

Toen de katoen-"boom" in 1866 tot een einde kwam raakte de Egyptische schatkist steeds leger en begon de Egyptische regering leningen in het buitenland af te sluiten. In de tien jaren tot 1874 besteedde de Egyptische regering zo'n 158 miljoen Britse ponden tegen een inkomstenbron van nog geen 9,5 miljoen ponden. Noch de Engelsen, noch de Fransen probeerden Egypte van het sluiten van deze leningen af te houden; integendeel, de rente op de leningen was zeer winstgevend voor de Europese bankiershuizen. Ondanks de onderlinge rivaliteiten tussen de Fransen en de Britten besloten dezen toch samen te werken om hun belangen in Egypte veilig te stellen. Zij besloten tot het instellen van een gezamenlijke financiële controle (de "dual control") hetgeen neerkwam op de bestuurlijke overname van grote delen van het Egyptische regeringsapparaat.

De Europese controle in deze vorm was geen lang leven beschoren. In plaats daarvan werd er een internationale onderzoekskommissie ingesteld die aanbevelingen moest doen voor de herorganisatie van de Egyptische financiën. De belangrijkste conclusies van deze commissie hadden betrekking op de overdracht van het privé-bezit van de Khedive naar de staatskas en het opzetten van een nieuw, Europees ministerie. Een Engelsman werd minister van financiën en een Fransman minister van publieke werken. Tawfiq, de zoon van Isma'il werd eerste minister.

In die tijd begonnen zich ook de eerste tekenen van ontevredenheid af te tekenen in Egypte en ontstond er een constitutionele beweging. De Khedive wist hier handig gebruik van te maken: in aanwezigheid van het consulaire corps en de nationale raad kondigde hij aan dat Tawfiq plaats had gemaakt voor Sharif Pasha als eerste minister en dat deze een volledig Egyptisch kabinet zou vormen. Dit alles deed hij in naam van de natie.

Daarop verlieten de Britse en Franse ministers Egypte. Parijs en Londen lieten het daar echter niet bij. Zij oefenden druk uit op de sultan in Istanbul om de Khedive af te zetten. Op 26 juni 1879 stemde de sultan toe en de dag daarop verliet Isma'il Egypte.



### III.3.4. Sociale verandering.

Vanaf de tijd van de Napoleontische invasie en nog meer vanaf de tijd van de hervormingen van Muhammad Ali vonden er belangrijke wijzigingen plaats in de sociale structuren. In de tijd van Muhammad Ali hadden de dorpsgemeenschappen aanzienlijke wijzigingen ondergaan onder invloed van een toename van individueel eigendom als ook een meer individuele aansprakelijkheid ten opzichte van de belastingen.

Zo was er bijvoorbeeld een aanzienlijke groei waar te nemen van de klasse van landeigenaren. Deze groep bestond voor een groot deel uit leden van de koninklijke familie en uit hogere ambtenaren, aan wie de Vali landgoederen had geschonken. Tijdens de regering van Isma'il werd aan hogere officieren en ambtenaren land gegeven in plaats van pensioen.

De belangen van deze groep zijn moeilijk te onderscheiden van een andere groep die in omvang en betekenis is gaan toenemen: die van de staatsambtenaren. Velen van deze ambtenaren bezaten immers stukken grond. De bureaucratie was in de periode van Muhammad Ali en zijn directe opvolgers onderhevig geweest aan een proces van rationalisering (Roger Owen, 1972, 204). Er waren aparte ministeries gevormd.

Evenzo werd het gildesysteem en het ambachtswezen vernietigd. Het ambachtswezen onderging een sterke concurrentie van de Europese industrie door de toestrooming van Europese goederen.

Ook de traditioneel scherpe onderscheidingen tussen de religieuze gemeenschappen verslaptten, niet in de laatste plaats door de druk vanuit Europa. Zo werd bijvoorbeeld de jizya (de belasting voor niet-moslims) in 1855 afgeschaft. Maar ook op ethnisch gebied waren er veranderingen merkbaar. Steeds meer Egyptenaren vonden hun weg naar hoge posten in het bestuur en in het leger en ook werd het Arabisch steeds belangrijker als de officiële taal. De Turken, de vroegere overheersers werden steeds meer een ethnische minderheid.

Tijdens de Muhammad Ali-periode vonden belangrijke veranderingen plaats in het onderwijssysteem. Vele moderne, sekuliere scholen werden opgezet en studenten werden uitgestuurd naar technische en militaire fakulteiten in Europa. De afgestudeerden van deze fakulteiten kwamen niet alleen terug met hun technische kennis, maar ook waren zij bekend geraakt met de Europese filosofie en literatuur. De vrijheids- en democratieideeën die zij meebrachten vormden een stimulans voor de opkomst van de nationale beweging. Deze beweging onderging echter ook invloeden van de hervormingsbeweging binnen de Islam, geleid door mensen als Jamal al-Din al-Afghani en Muhammad Abduh.

### III.3.5. De Britse bezetting.

Na de afzetting van Isma'il werd het Egyptische politieke toneel beheerst door het opkomende Egyptische nationalisme. Tawfiq was zijn vader als khedive opgevolgd en wist zijn macht alleen te handhaven dankzij de steun van de Fransen en Engelsen.

In 1879 circuleerde het eerste manifest van de nationalisten. Daarin werd geprotesteerd tegen de Europese inmenging en de immuniteit die de Europeanen genoten ten aanzien van de Egyptische wet. Zij eisten Egyptische soevereiniteit en een parlementaire konstitutie.

Het was echter vooral in het leger dat de nationalisten zich manifesteerden. In het leger was een groep van hoge Egyptische officieren actief die werd aangevoerd door Ahmad Orabi. Orabi werd het symbool van het nationalistisch verzet tegen de Europese inmenging en tegen de klik van de Khedive. Toen de macht van de nationalisten toenam wisten zij belangrijke ministersposten af te dwingen. Orabi werd staatssecretaris van de oorlog. Onder zijn verantwoordelijkheid werd onder andere een groep van Turkse officieren terechtgesteld. Toen ook nog het konflikt met de Khedive verscherpt werd kwamen de Europese consuls in actie. Zij eisten de verbanning van Orabi en om hun woorden kracht bij te zetten stuurden Engeland en Frankrijk oorlogsschepen naar Alexandrië.

Daarop werd Orabi minister van oorlog hetgeen door de Europeanen zeer hoog werd opgevat. De Britten bombardeerden Alexandrië waarna het Egyptische kabinet Engeland de oorlog verklaarde. Toen besloten de Britten tot een militaire interventie en op 14-9-1882 werd Caïro bezet.

Evelyn Baring, inmiddels lord Cromer, arriveerde voor de tweede maal in Egypte, ditmaal echter als koloniaal regent en consul-generaal met als voornaamste opdracht om Egypte uit het bankroet te halen. Engeland slaagde erin één grote Europese lening af te sluiten met de aantekening dat het de rente voor 1887 zou hebben afbetaald. Deze race tegen het bankroet werd gewonnen zodat zowel Egypte als Engeland bevrijd waren van de financiële controle van de Fransen (die immers deelnemers waren in de "dual control").

Jacques Berque heeft beschreven wat de bezettingsperiode voor de Egyptische fallahin (boeren) heeft betekend. De Britten hadden het op zich genomen de Egyptische financiën te saneren. Het geld dat daarvoor nodig was werd voor het grootste deel door de landbelasting opgebracht. Het waren de fallahin die zowel voor de aflossing van de schuld als voor de kosten van de bezetting moesten opdraaien.

Behalve deze financiële uitbuiting was er ook nog de fysieke uitbuiting in de arbeid waaraan de fallahin waren blootgesteld. Velen werkten als corvée-arbeiders en 's-nachts werden ze opgesloten. Toen de Engelsen zich sterk gingen maken voor de afschaffing van de corvée-arbeid deed de geldeconomie zijn intrede op het platteland en werden de boeren loonarbeiders.

Veel meer dan voorheen werd land en landbouw het object van speculatie en was er een verschuiving waar te nemen van een subsistentie-ekonomie naar monokultuur. De graanproductie moest plaats maken voor de uitbreiding van de katoenproductie, zodat graan geïmporteerd moest worden. De fallahin moesten hun voedsel nu op de markt kopen in plaats van het zelf te verbouwen. Er waren echter meer vernieuwingen waardoor de gemeenschapsbanden losser werden en de dorpsolidariteit zwaar beproefd werd. Niet alleen werd het land een object van speculatie, ook de arbeidskracht was een koopwaar geworden.

### III.3.6. Twee wereldoorlogen.

Tijdens de eerste wereldoorlog waren Groot-Brittannië en Turkije in oorlog met elkaar. Daarom verbrak Groot-Brittannië de banden met het Turkse rijk (waarvan Egypte in naam een onderdeel was).

Vanuit Caïro gingen de Britten in de eerste wereldoorlog op veldtocht in Syrië-Palestina alwaar ze konden rekenen op een opstand onder de Arabische bevolking en op de militaire bijstand van de troepen van de sharif van Mekka (i.e. de afstammeling van de profeet en de hoeder van de heilige plaatsen), met wie de Britten een pakt hadden gesloten. Deze opstand is de geschiedenis ingegaan als de Arabische revolutie (zie "intermezzo Israël").

In Egypte werd de periode tussen de twee wereldoorlogen beheerst door de onderhandelingen tussen de Britten en de nationalistische beweging. Hij leidde verschillende delegaties die in Londen besprekingen voerden, reden waarom zijn beweging de naam "Wafd" (= delegatie) ging dragen. De Wafd groeide uit tot de belangrijkste massa-beweging en werd later zelfs een politieke partij.

Toen Zaghloul in 1919 gearresteerd werd brak er een rebellie uit waarbij ongeveer duizend Egyptenaren de dood vonden. Daarna werd Zaghloul vrijgelaten en begon een reeks van onderhandelingen in Londen die steeds weer werden afgebroken.

Uiteindelijk kwam, in februari 1922, het verlossende antwoord vanuit Londen: het protektoraat werd afgeschaft, de Egyptische soevereiniteit werd erkend en de sultan werd koning. Dit alles met het voorbehoud dat de Britse belangen in Egypte beschermd zouden blijven. Dat vormde het hoogtepunt van de glorie van de Wafd. Twee jaar later wonnen ze met overweldigende meerderheid de verkiezingen en vormden een regering.

1936 betekende echter een keerpunt voor de Wafd: onder druk van een mogelijke Italiaanse invasie was de Wafd bereid haar bondgenoten te zoeken bij de Britten, haar voormalige vijand. Er werd een 20-jarig militair pakt gesloten. Tijdens de tweede wereldoorlog werd de koning door de Britten gedwongen een Wafd-

regering te aanvaarden. Daarmee had de Wafd het bij velen verbruid en kwam er een einde aan haar massale aanhang.

### **III.3.7. De doorbraak van het financieel kapitalisme.**

Vanaf ongeveer 1914 begon het financieel kapitaal de wereldmarkt te domineren (Patrick Clawson, 1978, 18). Tot dan toe had het industrieel kapitalisme zich alleen in het Midden Oosten geïnteresseerd als producent van grondstoffen en als afzetmarkt voor waren.

Met de internationalisatie van het financieel kapitalisme begon een periode waarin naar produktieve investeringen in de hele wereld gezocht werd. Dit betekende, anders dan voorheen, een sterke aanmoediging voor het opzetten van lokale industrieën.

Toen in de twintiger jaren van deze eeuw de katoenprijs daalde gingen veel Egyptische grondbezitters over op industriële activiteiten. Een van de belangrijkste instituties bij het opzetten van de Egyptische industrie vormde de bank Misr, een bank die in 1920 was opgericht door Egyptische nationalistena om een tegenwicht te bieden tegen het vele buitenlandse kapitaal. De Egyptische grootgrondbezitters waren de belangrijkste investeerders, bijvoorbeeld in de katoenspinnerijen en weverijen.

Toch kon ook de bank Misr niet zonder buitenlands kapitaal en accepteerde het buitenlandse participantena. Geholpen door buitenlands kapitaal controleerde de bank Misr lange tijd (tot circa 1960) het grootste deel van de Egyptische economie: textielabrieken, drukpersen, linnen-weverijen onder andere.

In de periode van 1930 tot 1945 kende de Egyptische industrie een forse uitbreiding. Desalniettemin werden deze zogenaamde Egyptische projecten veelal geleid en beheerd door buitenlanders en was het vaak buitenlands kapitaal dat die projecten mogelijk maakte.

### **III.3.8. De na-oorlogse periode.**

De na-oorlogse periode wordt gekarakteriseerd door enerzijds de dekolonisatie van veel Arabische landen, anderzijds door de relatie met en de strijd tegen Israël. Egypte was in 1920 formeel onafhankelijk geworden, maar nog steeds waren de Britten aanwezig in de Suez-kanaal-zone. Het zou tot 1954 duren voor de laatste Britse militairen het land verlaten zouden hebben.

De Maghreb-landen werden in de vijftiger jaren onafhankelijk en voor Yemen zou het tot 1967 (Aden) duren voor het onafhankelijk werd. In Egypte vond in 1952 de coup van de vrije officieren plaats, waarna Nasser de leidende figuur zou worden. Onder Nasser's leiding werd Egypte het middelpunt van de Arabische regionale politiek. Hij zou het symbool worden van de Arabische eenheid in hun

strijd tegen de westerse dominantie in het algemeen en tegen Israël in het bijzonder. Israël werd algemeen beschouwd als het enige land dat nooit gedekoloniiseerd was en dat funktioneerde als de politieagent van het imperialisme. In Nasser's politiek werden zowel de strijd tegen Israël en tegen het imperialisme als voor het tot stand komen van de Arabische eenheid verenigd.

Vanwege het belang dat Israël inneemt in de regionale Arabische politiek wil ik eerst kort ingaan op de ontstaansgeschiedenis van de staat Israël en de internationale verwickelingen die daaraan voorafgingen alvorens nader in te gaan op de Nasser-politiek.

### **Intermezzo Israël.**

De dekolonisatie van de gehele Arabische regio begint met de Arabische opstand tegen de Turken tijdens de eerste wereldoorlog. In 1914 sloten de Turken zich bij de Duitsers aan en werden zo automatisch de vijanden van de Britten. Egypte was in Britse handen, maar Irak, het Arabisch schiereiland en Groot-Syrië (waaronder Palestina) stonden onder Turks gezag.

Hussein, de sharif van Mekka, werd door de Britten in Caïro gepolst over een Arabische revolutie tegen de Turken. De Britten konden die Arabische bijstand hard gebruiken en zodoende ontstond er een briefwisseling tussen Hussein en de Britse gouverneur Macmahon. In deze zogenaamde Macmahon-brieven werd aan de Arabieren onafhankelijkheid en soevereiniteit in de Arabische gebieden beloofd, echter met de nodige reserves. Het grote struikelblok was de westkust van Syrië (Palestina). Hussein schoof dat op de lange baan en achtte de overeenkomst gesloten.

In 1916 begon de opstand en werd aanvankelijk op het Arabisch schiereiland uitgevochten. Nadat daar de Turken verslagen waren rukten de geallieerde legers op naar Syrië alwaar vele Arabische soldaten in Turkse dienst naar hen overliepen.

De Arabieren waren hun beloften nagekomen, nu was het de beurt aan de Britten om hun beloften na te komen. De werkelijkheid was echter anders. Reeds in 1916 waren de geallieerden bijeengekomen om de Ottomaanse koek te verdelen: de Sykes-Picot-overeenkomst. In die overeenkomst was aan Palestina een aparte, internationale status toebedeeld. Alleen het oostelijke deel, voor het merendeel woestijngebied, was gereserveerd voor Arabische onafhankelijkheid. Dit was in grove tegenspraak met de beloften in de Macmahon-brieven.

In dezelfde tijd kwam onder invloed van zionistische druk in Europa de Balfour-verklaring tot stand. Dit was een verklaring van de Britse minister van buitenlandse zaken lord Balfour waarin hij uitsprak niet onwelwillend te staan tegenover de stichting van een joods nationaal tehuis in Palestina. Volgens George Antonius ("the Arab awakening") waren de Britten hiertoe bereid, omdat ze op die manier

de joden in Duitsland en Oostenrijk voor zich konden winnen en omdat de zionisten voorstanders waren van een Brits protektoraat in Palestina.

In de Balfour-verklaring was sprake van de burgerlijke en religieuze rechten van de Arabieren, terwijl aan Hussein was verzekerd dat er sprake was van de politieke en economische rechten van de Arabieren. Daarom vroeg Hussein nogmaals om uitleg en hij kreeg toen de verzekering dat de konsensus in de bevrijde gebieden bepalend zou zijn voor de toekomst.

Toen Hussein, maar half gerust, naar huis terugkeerde kreeg zijn zoon Faysal tijdens de na-oorlogse vredeskongres in Parijs te maken met de harde werkelijkheid van de Europese diplomatie. Engelsen en Fransen voerden daar onder andere overleg over de wijziging van de Sykes-Picot-overeenkomst. Engeland verklaarde zich bereid zijn troepen uit Syrië (behalve Palestina) terug te trekken. Zij oefenden sterke druk uit op Faysal om met de Fransen een vredesovereenkomst te sluiten. Tenslotte stemde Faysal toe. De Fransen konden de westkust van Syrië behouden.

In de Arabische landen echter verklaarden de nationalistische Groot-Syrië onafhankelijk met Faysal als koning. In Irak werd de broer van Faysal, Abdullah, tot koning benoemd.

Het antwoord van Europa liet niet lang op zich wachten: tijdens de San Remo konferentie besloten de Engelsen en Fransen om de Arabische regio in Britse en Franse mandaatgebieden te verdelen. Syrië werd in drieën gedeeld. Frankrijk kreeg Klein-Syrië en Libanon. Palestina werd aan Groot-Brittannië toegewezen en deze kreeg bovendien Irak toebedeeld. De San Remo konferentie vond plaats in 1920. Dit jaar werd door de Arabieren tot het jaar van de ramp uitgeroepen. Vervolgens trokken de Fransen op naar Damaskus, terwijl de Britten hun positie in Irak konsolideerden. Aan Faysal werd de troon van Irak toegewezen en Abdullah werd emir van Trans-Jordanië. Op die manier werd Trans-Jordanië van Palestina afgesneden en werd het tevens ontoegankelijk voor Joodse immigratie. In Palestina was intussen vanaf 1919 de Joodse immigratie op gang gekomen. Terwijl in de rest van de Arabische wereld de onafhankelijkheid werd bevochten, verdubbelde in Palestina de Joodse immigratie na de tweede wereldoorlog. Vele Joden, verbitterd door de beperkingen op de immigratie in een tijd dat hun broeders in Europa werden afgeslacht, namen hun toevlucht tot guerilla-acties.

Op 14-2-1947 gaven de Britten toe en droegen Palestina over aan de Verenigde Naties. Op 29-11-1947 dikteerde de V.N. de deling van Palestina, hetgeen door de Arabieren niet werd geaccepteerd.

Dit delingsplan van de V.N. vormde de aanleiding voor een verheviging van de guerillaoorlog tussen Zionisten en Palestijnen. Beide partijen wilden op de dag van de Britse evacuatie (15-5-1948) zoveel mogelijk grondgebied in handen hebben om de vijand met een 'fait accompli' te presenteren.

Op de dag van de evacuatie proklameerde David Ben Gurion de joodse staat. De volgende dag trokken de geregelde Arabische legers Palestina binnen en... werden op alle fronten verslagen.

## Nasser en Sadat.

Toen de 'vrije officieren' in 1952 hun coup pleegden was Egypte in de greep van de Britse bezettingsmacht en van de Egyptische heersende klasse die voornamelijk bestond uit grootgrondbezitters en de hogere bourgeoisie. De belangen van die heersende klasse waren nauw verbonden met die van Europa. De Arabische taal, Egyptische waarden en tradities moesten het afleggen tegen Europese talen, tegen de Europese economische en politieke belangen en tegen ingevoerde waarden en voorkeuren. De Egyptische bevolking was daarmee overgeleverd aan een algemeen gevoel van minderwaardigheid.

Aan Nasser komt de verdienste toe dat hij Egypte bevrijde van stagnatie en vernedering en aan de Egyptenaren hun gevoel van eigenwaarde teruggaf. Hij vernietigde de oude heersende klasse en verdreef het Britse bezettingsleger uit de Suez-kanaal-zone. Hij maakte een einde aan de oriëntatie op het westen en manifesteerde zich als een van de leidende personen van de derde wereld beweging. (Bandung 1955, de eerste konferentie van de derde wereld.)

Toen hij in 1956 het Suez-kanaal nationaliseerde wist hij zich de held van de gehele derde wereld. Hij haalde zich daarmee echter wel de woede van de oude koloniale grootmachten Frankrijk en Engeland op de hals. Dezen vielen gesteund door Israël Egypte aan. Dankzij de interventie van de Verenigde Staten, de Verenigde Naties en van de Sovjet Unie werd een catastrofe vermeden. Nasser behaalde een morele en politieke overwinning.

Pas toen was Egypte werkelijk onafhankelijk en kende het zelfs een grote internationale invloed. Nasser weerstond in 1957/8 Amerikaanse druk om de Eisenhower-doctrine te aanvaarden. Deze doctrine hield in dat de Verenigde Staten zich gerechtigd achtten hun strijdkrachten waar ook ter wereld in te zetten tegen wat zij beschouwden als agressie van het internationale kommunisme. (M. Rodinson, 1969, 71)

De binnenlandse politiek van Nasser werd gekarakteriseerd door agrarische hervormingen, door nationalisaties en door de bouw van de Assouan-dam. De agrarische hervormingen legden grote restrikties op aan de klasse van grootgrondbezitters en verbeterde de positie van de landarbeiders. De nationalisaties betroffen allereerst de Franse en Britse ondernemingen, maar later werden ook Egyptische banken en bedrijven genationaliseerd. Volgens Mahmoud Hussein voelden de massa's zich door die maatregelen gewroken voor de onderdrukking die ze tot dan toe hadden moeten ondergaan (Mahmoud Hussein, 1971, 37).

Dezelfde Mahmoud Hussein maakt echter de nodige amendementen bij Nasser's zogenaamde 'socialistische' politiek. Volgens hem was Nasser's regime in verschillende opzichten repressief. Ten eerste liet hij geen enkel initiatief toe dat niet door de staat gecontroleerd kon worden. Hij hield er een uitgebreid spionnennet op na en onderdrukte alle vormen van massaorganisatie die niet door de

staatsmacht gekanaliseerd konden worden (onder andere de vereniging van moslim broeders, de Ikhwan al-Muslimun).

Ten tweede gaf hij in de zestiger jaren de vrije hand aan de opkomende staatsbourgeoisie. In de jaren 1965/7 wist deze staatsbourgeoisie zich stevig te nestelen in het economische staatsapparaat en was het in staat om zich te transformeren van een kaste van hogere ambtenaren tot een kapitalistenklasse, die zich zowel juridisch wist te konsolideren als ook haar invloedssfeer tot in de hoogste regioenen van de staatsmacht wist uit te breiden, aldus Mahmoud Hussein.

In de andere Arabische landen was Nasser sinds de Suez-krisis de held geworden van de strijd tegen het imperialisme. Hij had aan de Arabieren hun eerste overwinning op het machtige westen gegeven. Nasser was het symbool geworden van Arabische eenheid en onafhankelijkheid. Dit borg het gevaar in zich dat de massa's in andere Arabische landen meer gingen vertrouwen op Nasser dan op hun eigen massa organisaties. (M. Hussein, 1971, 48)

Na 1962 was het Midden-Oosten steeds meer een brandhaard geworden in de koude oorlog tussen de supermachten. Israël was met de Verenigde Staten verbonden en Egypte werd door de leningen voor de Assouandam, door wapenleveranties vanuit Moskou en door de anti-Amerikaanse speeches van Nasser steeds meer met de Soviet Unie verbonden.

De nederlaag van 1967 (de zesdaagse oorlog) maakte een eind aan het enthousiasme voor de Arabische eenheid. De periode daarna werd beheerst door deze nederlaag. Vooral ook in intellectuele kringen laaiden de discussies hoog op over het hoe en waarom van de nederlaag en ging men zich vragen stellen over de eigen sociale en kulturele vooruitgang.

Het zou tot de tegenaanval onder leiding van Nasser's opvolger Anwar al-Sadat in 1973 duren voordat de Arabieren hun zelfvertrouwen terugwonnen. In dat jaar bestormden Egyptische kommando's de onneembaar geachte Bar Lev linie aan de oostzijde van het Suez-kanaal.

Reeds in 1972 was Sadat ervan overtuigd geraakt dat de supermachten de status quo in het Midden Oosten wilden behouden hetgeen een positie van zwakte betekende voor Egypte. Deze status quo wilde hij ten eigen voordele veranderen om daarna Israël tot onderhandelingen te dwingen (M. Rodinson, 1968, 270).

Ondanks het feit dat de Verenigde Naties wederom moesten interveniëren betekende deze oorlog een enorme morele overwinning voor de Arabieren. Het betekende het herwinnen van hun verloren gegane prestige, het terugkrijgen van hun zelfrespekt. Sadat werd een volksheld à la Nasser.



De politiek die Sadat na 1973 voerde staat bekend als de *infitah* (open deur, letterlijk opening). Deze politiek betekende zowel politiek als economisch een breuk met het Nasser-tijdperk.

Op politiek terrein wilde hij de Verenigde Staten binnenhalen als bondgenoten. Volgens hem was alleen de Verenigde Staten machtig genoeg om een oplossing voor het Israëliisch-Arabisch konflikt te bieden. Ook op economisch terrein bood de alliantie met de Verenigde Staten voordelen. Meer in het algemeen betekende de '*infitah*' het voeren van een openlijke kapitalistische politiek. De verwijdering van Russische adviseurs in 1972 was een duidelijke voorbode voor deze verandering.

In 1973 initieerde Sadat de 'demokratische dialoog', waarin hij zijn economische plannen voor de toekomst vastlegde: meer voorrang voor de privé-sektor, aanmoediging van buitenlandse investeringen en liberalisering van de economie. Om jonge ondernemingen aan te moedigen garandeerde de Egyptische regering hen onder andere vrijwaringen van belastingen en accijnzen gedurende vijf tot acht jaar. Investeringsbanken werden gevrijwaard van controles op hun administratie. Buitenlandse investeerders, gekonfronteerd met de komplikaties en de logheid van de Egyptische burokratie en met het in hun ogen nog steeds aanwezige gevaar van nationalisaties, voelden zich weinig aangetrokken om te investeren.

De publieke sektor (staatssektor), die onder Nasser grote voorrang had genoten, nam onder Sadat stap voor stap in betekenis af. In 1974 vernietigde de 'wet op de buitenlandse vertegenwoordiging' het staatsmonopolie op de importen. Ook individuen en individuele bedrijven konden van toen af vrijelijk importeren. Tezelfdertijd werden deskundigen uit de privé-sektor aangetrokken om de rijen van de publieke sektor te gaan versterken, zodat de belangen van de privé-sektor ook in de publieke sektor vertegenwoordigd waren.

Ook op landbouwgebied werden de hervormingen uit het Nasser-tijdperk teruggedraaid. Land werd teruggegeven aan het grote kapitaal. Kompetitie en een vrije geldmarkt deden opnieuw hun intrede op het platteland. Het grootste deel van de plattelandsbevolking leefde op de rand van het bestaansminimum. Bovendien had Egypte te kampen met een inflatie van 30%.

In 1977 tenslotte ondernam Sadat zijn veelbesproken reis naar Jeruzalem. Het daaruit voortvloeiende vredesverdrag met Israël kostte Egypte een isolement in de Arabische wereld. Echter ook binnen Egypte zelf was er grote oppositie tegen dit initiatief van Sadat.

Grote delen van de oppositie belandden in de gevangenissen, niet alleen de linkse oppositie, maar ook aanhangers van de islamitische bewegingen. Sadat zelf moest tenslotte zijn verharde opstelling ten opzichte van de tegenstanders van zijn politiek met de dood bekopen.

### III.3.9. Conclusie

In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat vanaf het moment dat de Europeanen zich voor het Midden Oosten gingen interesseren, en dat konden doen vanuit een positie van macht en technologische vooruitgang, er in het Midden Oosten ingrijpende veranderingen hebben plaatsgevonden.

Vanaf de Muhammad Ali-periode heeft Egypte, en eigenlijk het hele Midden Oosten, te maken gekregen met de Europese economische en politieke expansiedrang. Dat proces heb ik samengevat als de inkorporatie van het Midden Oosten in de kapitalistische wereldmarkt.

Gebleken is ook dat het proces van inkorporatie voor (o.a.) Egypte een verafhankelijking betekende, namelijk een verafhankelijking van de behoeften van de westerse economieën. Niet het opzetten van lokale industrieën was voor het centrum van het wereldkapitalisme (Europa) van belang. Egypte werd als een agrarische eenheid in de wereldmarkt geïncorporeerd. We hebben gezien welke waarde de Europeanen hechtten aan de katoenexport en de uitbreiding daarvan. Zelfs de graanproductie moest plaats maken voor de uitbreiding van de katoenexport.

Pas met de doorbraak van het financieel kapitalisme kwam er ruimte voor het opzetten van lokale industrieën door buitenlands kapitaal. Deze economische veranderingen werden begeleid door de import van ideeën en idealen uit het westen (b.v. juridische codes, democratieidealën, sekularisatie van het onderwijs), door de afbraak van het ambachtswezen en het gildesysteem, door sociaal-economische veranderingen op het platteland (loonarbeid, belasting, landspekulatie) en door modernisering in de burokratie en het leger.

In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe deze veranderingen door de islamitische bewegingen in Egypte werden geïnterpreteerd en wat hun antwoord daarop was.

## IV. HET ISLAMITISCH FUNDAMENTALISME IN EGYPTE

### IV.1. Inleiding.

De moderne opleving van het islamitisch fundamentalisme begint met de oprichting van de beweging van moslim broeders (Ikhwan al-Muslimun) door Hassan al-Banna in 1928. Deze beweging heeft een niet onaanzienlijk stempel gedrukt op de ontwikkeling van de islamitische bewegingen in de islamitische wereld, evenals op de Egyptische moderne politieke geschiedenis.

Ik wil in dit hoofdstuk beginnen met een korte schets van de geschiedenis van de islamitische bewegingen in Egypte. Daarna ga ik in op de ideologie van de Ikhwan al-Muslimun; dat wil zeggen allereerst op hun maatschappij-analyse en vervolgens op hun theoretische en praktische oplossingen.

Toen de beweging van moslim broeders officieel verboden werd en hun aanhangers gevangenen werden gezet of werden opgehangen ontstond er een nieuw soort van islamitisch aktivisme, waarvan de voormalig leider van de propagandasektie van de moslim broeders, Sayyid Qutb, de ideoloog werd.

Ik zal zijn boek "bakens op de weg" bespreken, omdat het van zoveel invloed is geweest op de na hem komende generatie van islamitische activisten. Van die nieuwe generatie activisten zal ik dan twee voorbeelden geven: ten eerste de vereniging van moslims van Shukri Mustafa en ten tweede de beweging al-Jihad.

Als afsluiting van dit hoofdstuk wil ik tenslotte ingaan op de sociale achtergronden van het islamitisch aktivisme.

### IV.2. Geschiedenis.

De beweging van moslim broeders, al-Ikhwan al-Muslimun is opgericht door één persoon: Hassan al-Banna. Hassan al-Banna werd geboren in 1906 in het plaatsje Mahmudiyya. De jonge Hassan werd daar lid van de vereniging voor moreel gedrag en was de mede-oprichter van de vereniging ter voorkoming van het verbodene. Op intellectueel gebied werd hij behalve door zijn vader beïnvloed door

het werk van Abu Hamid al-Ghazzali, waardoor hij overtuigd werd van de futiliteit van formele geleerdheid.

In 1923 begaf hij zich naar Caïro. Daar werd hij gekonfronteerd met de seculaire cultuur van de literaire salons, de nieuwe Egyptische universiteit en de politieke cultuur van de Wafd en van de liberalen. Hij sloot zich onder andere aan bij de islamitische vereniging voor de zuiverheid van karakter. Samen met andere studenten gaf hij lezingen in moskeeën en koffiehuisen.

In maart 1928, Dhu al-Qi'da 1347 (islamitische jaartelling), werd de beweging van moslim broeders opgericht te Isma'iliyya. De anekdote gaat verkort als volgt: "Zes werknemers van de British camp labour force kwamen naar Hassan al-Banna toe en zeiden: we hebben gehoord, we zijn bewust geworden en we zijn onder de indruk gekomen. We kennen niet de praktische weg om de glorie van de Islam te bereiken en het welzijn van de moslims te dienen. We zijn ons bewust van dit leven van vernedering en beperkingen. Voorwaar we zien dat de Arabieren en moslims geen status hebben en geen waardigheid. Zij zijn slechts de huurlingen van de buitenlanders. Wij bezitten niet meer dan dit bloed... en deze zielen... en deze weinige munten. We zien de weg naar actie niet zoals jij die ziet, noch kennen wij de weg om het vaderland ('watan'), de religie en de natie ('umma') te dienen zoals jij die kent. Alles wat wij verlangen is om jou alles te geven wat wij hebben, om vrijgesproken te worden van onze verantwoordelijkheid en dat jij verantwoordelijk voor ons bent ten overstaande van God. Als een groep zich voor God verplicht te leven voor zijn religie, te sterven in zijn dienst en alleen zijn voldoening te zoeken, dan zal het sukses verdienen, hoe gering ook haar aantal en hoe zwak ook haar middelen.

Banna aanvaarde deze last en samen zwoeren zij de troepen te zijn voor de boodschap van de Islam. Banna: wij zijn de broeders in dienst van de Islam, wij zijn de moslim broeders." (vrij vertaald naar Mitchell, 1969, 8)

De beweging was geboren. In korte tijd had de beweging een groot aantal vertakkingen. Zij zette scholen, clubs en kleine industrieën op. In de periode van 1932 tot 1938 groeide de beweging uit tot één van de meest belangrijke politieke organisaties in Egypte. Bijna iedere beroepsgroep was erin vertegenwoordigd: boeren, arbeiders, ambtenaren, studenten.

In het begin hield de beweging zich vooral bezig met propaganda en ledenwerving; in een later stadium werden de interne structuur en de hiërarchie nader geformuleerd en ontstonden nieuwe afdelingen: de Jawwala (letterlijk de zwervers, in de praktijk de athletiegroep van de beweging) en de kata'ib (bataillons).

Banna heeft de beweging eens gedefinieerd als een salafiyya-boodschap (17), een sunni-weg, een sufi-waarheid, een politieke organisatie, een sportgroep, een cultureel-educatieve unie, een economisch bedrijf en een sociaal idee.

Eind 1942 werd de speciale sectie van de broeders (al-Nizam al-khass) opgericht, beter bekend onder de naam het geheime apparaat (al-Jihaz al-sirri). Dit apparaat werd min of meer de militaire vleugel van de beweging en zou ook de meest militante leden gaan herbergen. De "open" beweging werd aangevuld met het systeem van de koöperatieve families, hetgeen de kern van het nieuwe systeem moest worden.

De periode na de oorlog werd gekenmerkt door de politieke strijd. Het Egyptische politieke strijdtoneel werd beheerst door de strijd tussen het paleis, de Wafd, de kommunisten en de broeders. Op de universiteiten bestreden de broeders de Wafd om de leiding van de nationale beweging. De enige keer dat de Wafd en de broeders hun krachten bundelden (bij de afbreking van de Anglo-Egyptische onderhandelingen) werden ze gezamenlijk afgeslacht (de slachting bij de 'Abbasbrug).

Vanaf toen volgden de politieke ontwikkelingen elkaar snel op. Het geweld tegen de Britten in de Suez-kanaal-zone nam toe, waaraan de broeders een grote bijdrage leverden. Eveneens werden vanaf 1948 joodse bedrijven aangevallen. Toen de broeders ook nog bataillons naar Palestina zonden om daar te gaan vechten kregen zij de Egyptische regering tegen zich. De Ikhwan werd officieel verboden en hun troepen in Palestina werden door het Egyptische leger omsingeld.

In Egypte zelf werd het geheime apparaat steeds aktiever: het vermoorde de rechter Ahmad al-Khazindar. Op het landgoed van al-Farghali, de leider van de broeders in Palestina, werden door de politie wapens gevonden. Toen tenslotte ook nog een jeep werd aangehouden die volgeladen zat met dokumenten over het geheime apparaat (de zogenaamde jeep-affaire) ging de regering zijn speciale aandacht op het geheime apparaat richten.

Laatste aktie in deze turbulente serie van gebeurtenissen was de moord op Hassan al-Banna zelf, volgens zeer vele monden een daad van de geheime politie.

Na de dood van Banna werd Hassan al-Hudaybi de nieuwe opperste gids van de beweging. De titel van imam bleef hem echter onthouden; die bleef alleen gereserveerd voor al-Banna.

Het politiek strijdtoneel werd in deze periode gekenmerkt door een verheving van de strijd tegen de Britten. Op de universiteiten werden gewapende bataillons gevormd. Toen de Britten een station van de bijstandspolitie aanvielen ontstonden er zulke hevige rellen dat Caïro letterlijk in brand stond. Daarop riep de koning het leger te hulp en kondigde de staat van beleg af.

Deze hele periode van geweld mondde tenslotte uit in de coup van de vrije officieren: 23-7-1952. In het begin was de relatie tussen het nieuwe regiem en de broeders goed. Al snel echter nam het wederzijds wantrouwen toe. Nasser ontdeed zich van Ikhwan-gelieerde leden in het revolutionaire komitee.

Op 13 januari werd de beweging officieel verboden. De feitelijke leiding van de broeders kwam nu in handen van 'Abd al-Qadir Awda. Niettegenstaande het feit dat Nasser zich korte tijd later weer met de broeders verzoende (voornamelijk met Hedaybi) broeiden er in het geheime apparaat plannen om Nasser te vermoorden. Er vond een aanslag op Nasser plaats die echter mislukte. Die aanslag betekende echter de politieke zelfmoord van de beweging. Duizenden broeders werden gearresteerd, hun hoofdkwartier werd door "woedende menigten" in brand gestoken en de regeringspers startte een maandenlange campagne tegen de broeders.

Al snel zat de voltallige leiding van de beweging achter slot en grendel. Er volgde een tribunaal waarbij het merendeel van de broeders tot levenslange zware dwangarbeid werd veroordeeld en de belangrijkste leiders werden opgehangen, onder andere 'Abd al-Qadir Awda en al-Farghali. Hedaybi bleef van de strop gespaard, maar kreeg wel levenslange dwangarbeid. Hiermee was een einde gekomen aan de organisatie van moslim broeders. Hun ideeën sluimerden voort in de gevangenkampen en zouden na hun vrijlating weer uitdrukking vinden in de vorm van de neo-Ikhwān.

Intussen radikaliseerde de islamitische beweging in Egypte echter. Sayyid Qutb, voorheen verantwoordelijk voor de propagandasectie van de broeders, schreef in gevangenschap zijn boek "bakens op de weg". In 1962 werden de eerste delen van zijn boek gelezen en een aantal islamitische groeperingen verenigden zich rond een kleine kern van moslim broeders. In 1964 voegde Sayyid Qutb, die dan is vrijgelaten, zich bij hen. Hun organisatie werd echter door de geheime politie opgerold en in 1966 werd Sayyid Qutb opgehangen.

Zijn boek leefde echter voort. In de jaren zeventig ontstonden er een aantal organisaties die we als neo-Qutbistisch zouden kunnen typeren: bijvoorbeeld de beweging van Shukri Mustafa, de vereniging van moslims (Jama'at al-Muslimin).

De eigenlijke moslim broeders, i.e. de door Sadat vrijgelaten ex-Ikhwān gingen onder leiding van Omar Talmassani een huwelijk aan met het tijdschrift al-Da'wa. Veel militanter echter waren de islamitische studenten aan de universiteiten, de Jama'at islamiyya. Zij zagen zichzelf als de voorhoede van de islamitische maatschappij. Tijdens Sadat's massale arrestatiegolf van 1981 werden ook de Jama'at islamiyya verboden en werd de islamitische pers aan banden gelegd. Een paar maanden later werd Sadat vermoord door leden van de groep al-Jihad, een radicale afsplitsing van de Jama'at islamiyya.

### IV.3. De moslim broeders.

In de volgende paragrafen wil ik ingaan op de ideologie die de moslim broeders uitdragen. Daartoe wil ik in eerste instantie nagaan welk beeld zij van de wereld hebben (respectievelijk van de Islam, van Egypte en van het westen). Daarna zal ik hun theoretische en praktische oplossingen bespreken.

#### IV.3.1. Het wereldbeeld van de moslim broeders.

##### Beeld van de Islam:

Hassan al-Banna grijpt terug op de allereerste tijd van de islamitische gemeenschap, dat wil zeggen de tijd van de profeet en van de eerste vier kaliefs. Na die tijd was volgens hem de Islam onderworpen aan verval.

In de tijd van de eerste kaliefs was de staat werkelijk representatief voor de Islam als geloof en als systeem. De heerser was afkomstig uit het volk en werd gekozen vanwege zijn kwalifikaties. Het volk was de bron van zijn autoriteit en de heerser was verantwoordelijk voor het welzijn van het volk.

Na die eerste periode kwam de macht echter in handen van een erfelijke dynastie, die der Ommayyaden. De heerschappij werd despotisch, de schatkist werd het privé-eigendom van de heerser en het tribalisme van de Arabische stammen van voor de openbaring herleefde, aldus al-Banna. Tijdens de daaropvolgende dynastie, die der Abbassiden, nam het ivoren toren karakter van de heersers alleen maar toe.

De zogenaamde grootsheid van de islamitische beschaving uit die tijd was niets meer dan een façade waarachter een bitter faktionalisme schuil ging. Intussen ging de macht in het islamitische rijk over in niet-Arabische handen, Perzen en Turken voornamelijk, volkeren die volgens al-Banna nooit de smaak van de ware Islam hadden geproefd.

Vervolgens viel het islamitische rijk uiteen en werd overgeleverd aan opeenvolgende katastrofen zoals de veroveringen door de kruisvaarders en de Mongolen. De Ottomanen tenslotte leverden het rijk uit aan de Europeanen, aldus al-Banna.

De andere objecten van al-Banna's kritiek waren de religieuze autoriteiten, de geleerden van de al-Azhar universiteit. Dezen hadden volgens hem gefaald als vertegenwoordigers van een levendige en dynamische Islam en zij hadden te weinig weerstand geboden tegen het binnendringen van vreemde ideeën en normen. Onder andere door hun toedoen was Egypte vervallen in een religieuze, kultu-

rele, politieke, economische, sociale en juridische dekadentie en onmacht. De religieuze geleerden waren volgens al-Banna geen gidsen en leraren meer, maar leidden nog slechts op tot religieuze eruditie.

Meer opvallend in de kritiek op de Azhar is echter het verwijt dat deze niet met de tijd is meegegaan en geen nieuwe disciplines heeft geïntroduceerd. Bovendien verwijt al-Banna de religieuze geleerden dat zij steeds de bestaande macht hebben gelegitimeerd en dat betekende voor hem de legitimatie van sociaal onrecht.

### **Beeld van Egypte:**

Het verval waaraan de islamitische wereld ten prooi was gevallen was volgens de broeders voor een groot deel ook te wijten aan het imperialisme. Zij onderscheidden twee soorten van imperialisme: ten eerste het buitenlands imperialisme (al-isti'mar al-khariji), ten tweede het binnenlands imperialisme (al-isti'mar al-dakhili), dat wil zeggen de binnenlandse agenten van de westerse belangen.

Tot die binnenlandse agenten rekenden zij ook de politici: dat waren geen competente moslims, zij waren opgeleid in westerse denkwijzen en werden geleid door persoonlijke belangen. De partijen hadden geen programma's, maar waren slechts het instrument van het kapitalisme. In die zin dienden zij slechts de westerse bezetters.

Bovendien was het partijisme ('hizbiyya') een bron van faktionalisme en verdeeldheid en als dus een doorn in het oog van al-Banna. De corruptie in de politieke partijen was er de oorzaak van dat het politieke systeem als geheel faalde en een dekmantel werd voor de plundering van de rechten en bezittingen van het volk. (Mitchell, 1962, 219)

Volgens Sayyid Qutb heeft deze situatie tot het volgende geleid: ...het verlamt de kracht van de natie... het vernietigt de menselijke waardigheid en rechten... het bederft het karakter en het bewustzijn... het ontkent de individuele zekerheid... en het drijft de mensen in handen van de kommunisten. (geciteerd naar Mitchell, 1962, 221)

Met betrekking tot de buitenlandse economische bezetting werd het economische aspect steeds verbonden met kulturele, sociale en religieuze factoren. De Europeanen hadden niet alleen hun wetten, scholen, talen en wetenschappen gebracht, maar ook hun "wijn, vrouwen en zonden". Zowel eerstgenoemde als laatstgenoemde zijn schadelijk voor de islamitische maatschappij. De eerste had de traditionele waarden vernietigd, de tweede had onzedelijkheid gebracht en de jeugd bedorven.

### **Beeld van het westen:**

De broeders maakten een onderscheid tussen de westerse beschaving zoals die zich in het westen heeft ontwikkeld en de westerse beschaving zoals die aan het



oosten is opgedrongen. De westerse beschaving zoals die zich op eigen terrein ontwikkelde had bepaalde positieve aspecten: de individuele vrijheid en het recht op zelforganisatie van de arbeiders, de parlementaire democratie, het verantwoordelijkheidsgevoel van de bestuurders. In de kommunistische landen waardeerden zij de zorg voor de armen, evenals broederschap en medemenselijkheid. Zij zijn echter van mening dat de islam dat alles ook bevat.

De kritiek op het westen betreft vooral de kritiek op het materialisme dat geresulteerd heeft in het verdwijnen van morele en spirituele waarden en een excessief individualisme heeft voortgebracht: degeneratie en sociale chaos, het verlagen van de vrouw en de vernietiging van het gezin waren hier de gevolgen van, aldus de schrijvers van de beweging. Banna: "De beschaving van het westen, trots op haar wetenschappelijke kracht, en voor een periode in staat de wereld te onderwerpen is nu bankroet en in verval, haar politieke beginselen zijn vernietigd door de diktatuur, haar economische systemen worden gepijnigd door crisis, haar sociale orde is verrot. Revolutie is overal in opmars."

Toen de Palestina-kwestie aktueel werd werden ook de Verenigde Staten doelwit van de kritiek van de broeders. De V.S. werden beschouwd als de nieuwe vertegenwoordiger van de heerschappij van de blanke, westerse man. De staat Israël werd beschouwd als het middel om die heerschappij in het Midden-Oosten te vestigen.

Belangrijker nog dan het politiek-economisch imperialisme is voor de broeders de (kulturele) joods-christelijke overheersing. Volgens Sayyid Qutb is het de kruisvaarders-geest die verantwoordelijk is voor alle soorten van het huidige imperialisme. Vandaar dat eerst van een sociale, kulturele en intellectuele onafhankelijkheid sprake moet zijn voor er een politieke overwinning behaald kan worden. Muhammad al-Ghazzali, één van de schrijvers van de broeders, betreurde "deze eeuw, gekreëerd door een kulturele invasie, die moslim-namen draagt, maar geen moslim-hart heeft en geen moslim-geest".

### **IV.3.2. De Oplossing.**

Voor Banna vormde de oplossing van het verval (politek-economisch, maar zeker ook kultureel en moreel) de weg van de Islam; en dat betekende voor Banna de weg van de eenheid, waarin alle aspecten van het leven geïntegreerd zijn: "Wij geloven dat de voorzieningen van de Islam alles bevatten, zowel de zaken van de mensen in deze wereld als in het hiernamaals. En degenen die denken dat deze lessen alleen met de spirituele en rituele aspecten te maken hebben hebben het mis, omdat de Islam zowel een geloof als een ritueel is, een natie en een nationaliteit, een religie en een staat, geest en daad, heilige tekst en zwaard. De roemrijke Qoran (...) beschouwt dit als de kern van haar essentie." (Banna, vertaald naar Mitchell, 1969, 233)

Tegenover de westerse ideologieën die niet alleen van vreemde origine, maar ook nog incompleet zijn staat de Islam als een eigen en totale ideologie: "waar de Franse revolutie de rechten van de mens verkondigde (...) en de Russische revolutie de klassen tot elkaar bracht en de sociale rechtvaardigheid verkondigde, deed de grote islamitische revolutie dat alles reeds 1300 jaar geleden. Het beperkte zich niet tot filosofische theorieën, maar spreidde deze principes over het dagelijks leven en voegde daaraan toe de goddelijkheid van de mensheid, de vervolmaakbaarheid van zijn deugden en de vervulling van zijn spirituele tendenzen." (Mitchell, 1969, 233)

### **De islamitische orde:**

Het uiteindelijke doel van de broeders was het creëren van een islamitische orde (al-nizam al-islami). Hiermee bedoelden zij niet een blinde terugkeer naar de politieke en sociale structuur van de zevende eeuw, maar het toepassen van een set juridische principes die als fundamenteel worden beschouwd voor de islamitische gemeenschap in welke periode dan ook.

Centraal staat de islamitische wet, de shari'a, niet zozeer de staatsvorm. De toepassing van de shari'a is volgens de broeders zowel een religieuze als een sociaal-kulturele plicht; religieus omdat het God's wet is en omdat het behalve de maatschappelijke organisatie ook de richting en bestemming van mens en maatschappij regelt; sociaal-kultureel omdat deze wet diep geworteld is in de geschiedenis en tradities van de moslims en aldus een symbool is geworden van een kulturele identiteit en nationale trots.

In het formuleren van de shari'a waren de broeders heel flexibel. In orthodoxe kringen wordt algemeen aangenomen dat die bestaat uit de 500 verzen in de Qoran die juridische aspecten behandelen, de rechtswetenschap (Fiqh) die daarop gebaseerd is en in de middeleeuwen door de verschillende wetsscholen is geformuleerd en de tradities over het leven en handelen van de profeet (Hadith).

Volgens de broeders moet aan het absoluut karakter van de fiqh niet te zwaar worden getild. De vier rechtsscholen zijn voor hen historisch interessant, maar een slaafse aanbidding daarvan is in hun ogen niet erg bevorderlijk voor een dynamische Islam. Wat betreft de Hadith waren de broeders van mening dat een grondige herstudie noodzakelijk was van de echtheid daarvan, hetgeen erop neerkwam dat slechts enkele verzen de test zouden doorstaan.

Wat resulteerde was een flexibele, zich ontwikkelende Islam die vooral actieprincipes voorschreef. Een van die principes is het openen van de poort van ijthad (het zich vormen van een mening op basis van qoranische principes). Samen met principes als qiyas (analogie) en ijma' (konsensus) (18) stelden zij de moslims in staat de Islam en de moderne tijden met elkaar in overeenstemming te brengen.

Steeds weer benadrukten de broeders de eenheid van religie en politiek. Islam is beide, in de openbaring wordt niet alleen de relatie van de mensen tot God geregeld, maar ook de relatie tussen de mensen onderling en tussen de mensen en de staat. Dat laatste is neergelegd in de shari'a. Binnen deze orde bestaat de islamitische staat. Een blauwdruk voor een islamitische staat hadden de broeders niet, maar wel een aantal principes:

- de Qoran is de fundamentele konstitutie;
- het bestuur moet gebaseerd zijn op het principe van konsultatie (shura);
- de uitvoerende macht is gebonden aan de principes van de Islam en de wil van het volk.

De vorm van de uitvoerende macht is onbelangrijk. Wel moet de heerser aan bepaalde kwalifikaties voldoen: hij moet moslim zijn, mannelijk, volwassen, gezond van geest en lichaam, kennis hebben van het islamitisch recht en hij moet vroom en rechtvaardig zijn. Daarentegen hoeft hij geen afstammeling van de profeet te zijn, dat wil zeggen een lid van de Quraysh-stam.

De autoriteit van de heerser komt van het volk. Banna beschreef de relatie tussen heerser en volk als een sociaal kontrakt ('aqd ijtimai') waarin de heerser een werker ('amil) of agent (ajir) is. Dit sluit erfelijk leiderschap uit. Hij moet door het volk worden gekozen. De heerser is zodoende verantwoordelijkheid verschuldigd tegenover het volk voor al zijn daden. Indien de heerser de wet niet uitvoert is het volk hem niet langer loyaliteit verschuldigd.

Het volk wordt vertegenwoordigd door de ahl al-shura (i.e. de mensen van de konsultatie). Volgens Banna moeten zij bestaan uit rechtskundigen en uit mensen met leiderscapaciteiten.

In de opvatting van de broeders kent de islamitische staat vijf machten:

- de uitvoerende macht; dit is de taak van de heerser.
- de wetgevende macht; die wordt gedeeld tussen heerser en ahl al-shura.
- de rechtsprekende macht; onafhankelijke rechters.
- de financiële macht; dit zijn ambtenaren, benoemd door de heerser, maar verantwoording schuldig aan het volk.
- de macht van de controle en hervorming; deze behoort aan het volk in het algemeen en aan de ahl al-shura in het bijzonder.

Het individu in de islamitische staat heeft een aantal gegarandeerde rechten: gelijkheid, vrijheid van denken, vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting (voorzover dat niet tegen de letter en geest van de shari'a ingaat, vrijheid van onderwijs, vrijheid van bezit (met de restriktie dat het proportioneel is aan de bruikbaarheid; excessieve rijkdom moet herverdeeld worden volgens de islamitische wet).

De islamitische economische theorie is voor Banna sterk verweven met de morele eenheid van de mens en derhalve met het concept van sociale rechtvaardigheid, waarschijnlijk is dat hij tot een dergelijke visie kwam onder invloed van de sekuliere cultuur die hij in Caïro aantrof.

Het belangrijkste principe van deze economische theorie betreft diens aanpasbaarheid aan de moderne tijden en levensstijlen, de belangrijkste restrictie is de morele imperatief. Alleen door moreel handelen en denken kan het leven beschouwd worden als een spirituele en morele eenheid. Het uiteindelijke doel van moreel economisch gedrag is het bewerkstelligen van sociale rechtvaardigheid. Volgens Sayyid Qutb komt in de Islam sociale rechtvaardigheid voort uit twee principes:

1. de absolute, rechtvaardige en samenhangende eenheid van het bestaan;
2. de algemene, wederzijdse verantwoordelijkheid van individuen en maatschappijen.

De belangrijkste eigenschap van sociale rechtvaardigheid is dat het alle aspecten van het leven omvat: zowel geest als lichaam, het hart en het verstand, spirituele verlangens en lichamelijke behoeften.

In de islamitische economische en politieke theorie zijn de economische en sociale stelregels steeds met deze ethiek verbonden:

Eigendom: alle rijkdom behoort aan de maatschappij en uiteindelijk aan God. De mens maakt er alleen gebruik van. De enige manier waarop de mens bezit kan verkrijgen is arbeid. Vandaar dat de Islam ook geen klasseverschillen toelaat. Ongelijkheden tussen de mensen zijn uitsluitend gebaseerd op mentale en spirituele verschillen. De Islam staat privé-bezit toe, maar stelt er tegelijkertijd grenzen aan. Het islamitisch erfrecht is één van die grenzen. Een ander voorbeeld is het verbod op oneerlijkheid, woeker en monopolie. Maar ook de zekat, de verplichte armenbelasting, kan excessieve rijkdom en armoede tegengaan.

Positie van de vrouw: volgens de broeders zijn in de Islam de vrouwen de gelijken van de mannen. De verschillen die de Islam wel toelaat zijn een gevolg van een verschil in verantwoordelijkheden en van verschillen in emotionele eigenschappen. Dat is volgens hen zuiver een kwestie van wereldlijke efficiëntie. Desalniettemin beschouwen zij het huis als de natuurlijke plaats van de vrouw.

### **IV.3.3. De praktijk.**

Zolang de islamitische orde niet was gekreëerd propageerden de broeders een islamitische hervorming zowel van boven af door het voorstellen aan de politieke leiding van hervormingsprogramma's als aan de basis door het tot stand brengen van projecten. Een eerste hervormingsprogramma betrof de konstitutie. Banna's slogan luidde: de Qoran is onze grondwet. Er zou een konventie bijeen geroepen moeten worden om een nieuwe grondwet te vervaardigen die uitdrukking zou zijn van de wil van het volk.

Een konstitutionele hervorming zou volgens de broeders automatisch leiden tot een parlementaire hervorming. De broeders waren duidelijk ontevreden met het politieke systeem in Egypte, beheerst als het werd door intriges en corruptie.

Deze praktijken werden door Banna samengevat met de term 'hizbiyya' (partijisme). Een waarlijk representatieve democratie had volgens hem geen partijen nodig. Wel waren de broeders voorstander van één-partij-systeem, waarbij die partij dan een islamitisch hervormingsprogramma zou moeten aandragen.

Zolang dat niet het geval was stelden zij de volgende hervormingen voor:

- er moest een lijst komen met de kwaliteiten waaraan de kandidaten zouden moeten voldoen;
- er moest een grens worden gesteld aan het stemmen werven;
- er moesten strenge straffen worden ingevoerd voor frauderen en het aannemen van steekpenningen bij verkiezingen.

Een ander hervormingsprogramma betrof het ambtenarenapparaat. Hier werd vooral de nadruk gelegd op de morele hervorming van de ambtenaren:

- de verspreiding van de geest van de Islam op alle departementen;
- controle op het persoonlijk gedrag van de ambtenaren;
- reorganisatie van het urenrooster, zodat ze niet 's-avonds laat op hoeven te blijven;
- het in dienst nemen van meer Azhar-geleerden.

Tegelijkertijd ondernam de beweging projecten om daadwerkelijk een begin te maken met die hervormingen. Zo werden de opleidingskosten betaald van de kinderen van de laagst betaalde ambtenaren.

Ook op economisch nivo wilden de broeders hervormingen zien, ten eerste omdat zij dat als een voorwaarde beschouwden voor politieke hervormingen, maar bovendien vonden zij een minimumgarantie voor de allerarmsten noodzakelijk om de kloof tussen de klassen (en de klassenstrijd) te vermijden. De belangrijkste hervormingsvoorstellen in deze luiden:

- afschaffing van de woekerrente in al haar vormen;
- nationalisatie van de natuurlijke bronnen van het land;
- industrialisatie waarbij de nadruk moet komen te liggen op lokale grondstoffen en oorlogsindustrie;
- de nationale bank (al-bank al-ahli) moet genationaliseerd worden om financiële onafhankelijkheid te bereiken;
- afschaffing van de beurs en hervorming van de katoen-politiek;
- de belastingpolitiek moet worden hervormd zodat de zakat (19) progressief kan worden toegepast. Ook moet de belastingpolitiek gebruikt worden om excessieve weelde en overdaad te bestrijden;
- er moet een rigoreus landhervormingsbeleid worden gevoerd;
- arbeiders en boeren moeten een minimum aan sociale zekerheid gegarandeerd krijgen.

Het was ook op economische gebied dat de broeders actief waren in het oprichten van stichtingen. Bijvoorbeeld de maatschappij voor islamitische transacties (sharika al-mu'amalat al-islamiyya), de Arabische maatschappij voor mijnen en steengroeven (al-sharika al-'arabiyya lil-manajim wal-mahajir).

Ook op journalistiek terrein werden er bedrijven opgericht: *sharika al-ikhwan lil-tiba'a* (de drukkerij van de broeders) en de *sharika al-ikhwan lil-sihafa* (de maatschappij van de broeders voor de journalistiek).

Ter bestrijding van de na-oorlogse werkeloosheid werd de maatschappij van de moslim broeders voor spinnen en weven (*sharika al-ikhwan al-muslimin lil-ghazl wal-tansih*) opgericht. In Alexandrië werd de maatschappij voor de handel en de konstruktiewerken (*sharika al-tijara wa-ashghal al-handasa*) opgericht die zich onder andere bezighield met het opleiden tot technische beroepen.

Volgens Mitchell (1969, 277) valt er veel voor te zeggen dat de opkomst van de beweging nauw gelieerd was aan de economische politiek van de broeders. De broeders wierpen zich al in een vroeg stadium op als de beschermers van de arbeiders tegen uitbuiting en met name uitbuiting door buitenlandse bedrijven. Misstanden in bedrijven werden door de broeders aangekaart bij de regering en aangeklaagd in de pers.

De meest politiek actieve sectie van de beweging werd in de na-oorlogse periode dan ook gevormd door de arbeidssectie. Deze maakte zich sterk voor een snelle industrialisatie. Tegelijkertijd nam zij actief deel aan de arbeidersstrijd, zoals bij de stakingen van 1946 en 1948. Na de ontbinding van de beweging in 1948 was het echter afgelopen met de leidende rol van de broeders in de arbeidersbeweging.

Een ander belangrijk onderwerp van de beweging was de islamisering van het onderwijs. Naast politieke pressie op het ministerie van onderwijs stichten zij ook alternatieve scholen. Een bijzondere afkeer spreidden zij ten toon ten opzichte van de christelijke zendingsscholen. Maar vooral bestreden de broeders de dualiteit in het onderwijssysteem, de scheiding tussen religieuze en sekuliere scholen. Volgens Banna moeten het religieuze en wetenschappelijke een harmonieus geheel vormen, zodat er niet twee groepen tegenover elkaar komen te staan.

Ook op medisch gebied waren de broeders actief: zij stichtten een aparte medische sectie. Deze startte een apotheek en verschillende ziekenhuizen. In 1953 hadden de broeders volgens eigen zeggen alleen al in Caïro zestien ziekenhuizen.

De voorafgaande paragrafen over de ideeën van de moslim broeders samenvattend kunnen we konstateren dat de broeders niet alleen kritiek uitoefenden op het westers materialisme, individualisme en imperialisme, maar ook eigen Egyptische instituties en ontwikkelingen bekritiseerden. Die kritiek uitte zich in de kritiek op de Azhar, op de Egyptische kapitalisten en landsadel en op de politici.

In zijn oplossing dringt Banna voornamelijk aan op een kulturele en morele regeneratie en hij beschouwde zijn beweging als de eerste stap op weg naar die kulturele en morele regeneratie: het lidmaatschap van de beweging en het aanhangen van diens ideeën, alsmede het opzetten van een groot aantal stichtingen en

instellingen (sportief, financieel, medisch, economisch enz.) betekende voor veel leden het kiezen van een nieuwe en meer authentieke levensrichting.

In de hervormingen die de moslim broeders voorstellen is het ethische element verweven met een grote bezorgdheid over de problemen waarmee Egypte kampt. Dit sociaal engagement uit zich bijvoorbeeld in de voorstellen tot nationalisatie, tot het opzetten van een eigen lokale industrie en tot de afschaffing van korrup-tie en partijisme.

#### IV.4. Sayyid Qutb

Na de hangingen van 1954 is de beweging van moslim broeders officieel dood. De meeste aanhangers verblijven nu in Nasser's gevangenkampen. En daar sluimert nu een nieuw soort islamisme, gevoed door de nieuwe realiteit van marteling en dwangarbeid. Daar ook radicaliseert de voormalige schrijver van de *ikhwan* Sayyid Qutb en schrijft in zijn ziekbed "bakens op de weg" (*ma'alim fil-tariq*), een boek dat een manifest zal worden voor de geradikaliseerde islamitische beweging.

##### Bespreking van "ma'alim fil-tariq":

Sayyid Qutb begint zijn boek met de konstatering van het bankroet van de westerse systemen (vertaald uit het frans):

"In onze dagen is de mens aan de rand van de afgrond (...). Dat komt niet zozeer door de dreiging van vernietiging die haar boven het hoofd hangt, dat is slechts een symptoom van het kwaad, niet het kwaad zelf, maar veeleer door haar failliet op het terrein van de waarden onder wier aegis de mens harmonieus zou kunnen leven en zich ontwikkelen." (p. 5)

Vervolgens stelt hij dat het nu de beurt aan de Islam is:

"Per slot van rekening zijn individualistische en kollektivistische ideologieën gedoemd te falen. Het is nu aan de Islam, aan de 'umma' haar rol te spelen op het meest kritieke uur waar de verwarring heerst. (...) De tijd van de Islam is gekomen; de Islam die niet de materiële uitvindingen in deze wereld ontkent, omdat zij ze beschouwt als de eerste funktie van de mens sinds God hem zijn plaatsvervangerschap op aarde heeft toevertrouwd en als een middel - onder bepaalde voorwaarden - om God te aanbidden en de doeleinden van het menselijk bestaan te realiseren." (p. 7)

Wanneer Sayyid Qutb het concept van de umma gaat uitwerken gaat hij een stap verder dan de oude *Ikhwan*. Volgens hem hebben de zich islamitisch noemende

landen de umma ook niet gerealiseerd, dat wil zeggen zij leven in de fase van jahiliyya (i.e. de pre-islamitische onwetendheid):

"De Islam kan zijn rol niet vervullen tenzij die geïncarneerd wordt in een gemeenschap, in een umma (...). De islamitische umma is een kollektiviteit (jama'a) van mensen wier gehele leven, in hun intellectuele, sociale, existentiële, politieke, morele en praktische aspecten, voortkomt uit de islamitische ethiek (minhaj). Deze umma, zo gekarakteriseerd, heeft opgehouden te bestaan sinds men nergens meer regeert volgens de wet van God."

Het concept 'jahiliyya' vormt de hoeksteen van de theorie van "bakens op de weg". De huidige situatie wordt vergeleken met de pre-islamitische periode en daarom moet de islamitische avant-garde dezelfde houding aannemen als de profeet en zijn metgezellen. Voor die avant-garde is het boek geschreven. Volgens Qutb vormt Nasser's Egypte het model voor de moderne jahiliyya: de perverse prins wordt het voorwerp van aanbidding in plaats van God en hij regeert het rijk naar willekeur in plaats van zich te richten naar de qoranische voorschriften.

"Het principe waarop het (de jahiliyya) gebaseerd is is de tegenstand tegen de heerschappij van God op aarde en tegen de soevereiniteit (van God) (al-hakimiyya): zij vertrouwt het (al-hakimiyya) toe aan de mensen en maakt sommigen tot goden voor de anderen. Dat gebeurt niet op de primitieve manier van de pre-islamitische jahiliyya, maar door de mens toe te staan zich het recht toe te eigenen wetten te maken, waarden te stellen, systemen te ontwikkelen, posities in te nemen en dat zonder zich rekenschap te geven van de goddelijke ethiek (minhaj allah lil-hayat, letterlijk de weg van god voor het leven), maar juist die weg te volgen die God verboden heeft." Anders gezegd: iedere maatschappij is de facto jahili (onwetend) die niet uitsluitend God aanbidt, maar ook andere goden (objecten van aanbidding) erkent; bijvoorbeeld door mensen gemaakte wetten, de partij.

Over de zogenaamde islamitische maatschappijen zegt Qutb:

"Tot de jahili-maatschappijen moeten ook die maatschappijen gerekend worden die zich islamitisch noemen. (...) Want zij wijden zich niet aan de aanbidding ('ubudiyya) van alleen God - ook al geloven zij slechts in hem - maar zij schrijven de karakteristieken die par excellence aan de goddelijkheid behoren toe aan anderen dan aan God. Zij geloven in een andere autoriteit (hakimiyya) dan de zijne. Daaraan ontleen zij hun organisatie, hun wetten, hun oordelen, hun gewoonten, hun tradities en eigenlijk alle tradities van hun existentie." (p. 98-101)

De twee termen 'al-'ubudiyya' (aanbidding) en 'al-hakimiyya' (autoriteit, van de stam hakama dat regeren betekent) zijn geen termen uit de Qoran, maar ontleent hij aan het werk van de Pakistaan Mawdudi getiteld 'al-mustalahat al-arba'a fil-qur'an, al-ilah, al-rabb, al-'ibada, al-din' (de vier termen in de Qoran, de God, de heer, de aanbidding, de religie).

In dit werk probeert Mawdudi de oorspronkelijke betekenis op te sporen van die vier termen, zoals ze verstaan werden in de zeventiende eeuw. Zo moet volgens hem de qoranische term 'ibada weergegeven worden door de begrippen 'ubudiyya (verering), ita'a (onderwerping) en ta'alluh (vergoddelijking). De term 'iba-



da slaat dan op de rebellen tegen God die zich laten vereren en de gelovigen aan zich proberen te onderwerpen evenals op de vergoddelijking van de profeten, engelen enz.

Qutb neemt dit over en past het toe op de perverse prins die zich als een idool laat vereren. Een gelijksoortig verhaal gaat op voor de soevereiniteit (hakimiyya): ook deze behoort slechts aan God. De perverse prins die zich soevereine macht aanmeet eigent zich dus goddelijke macht toe. Voor zowel Qutb als Mawdudi geldt dat de enige autoriteit de goddelijke is en dat hij (God) het enige objekt van verering kan zijn. Dit houdt in dat de macht alleen kan worden uitgeoefend in zijn naam en dat de voorschriften van zijn openbaring gevolgd moeten worden. Het principe van de goddelijke autoriteit vormt de garantie tegen willekeurige machtsuitoefening.

"Dus, een maatschappij wiens wetgeving niet gebaseerd is op de goddelijke wet is niet islamitisch hoe islamitisch de individuen ervan zich ook verklaren en ook al bidden zij, vasten zij en gaan zij op pergrimstocht." (p. 116)

Ziehier het gevaar van het boek, alleen het ten toon spreiden van uiterlijke vroomheid maakt een maatschappij nog niet islamitisch.

Na aldus het onderscheid tussen de Islam en de jahiliyya gekarakteriseerd te hebben gaat Qutb in op de oplossing van het probleem: de jahiliyya te vernietigen en op de grondvesten de islamitische maatschappij op te bouwen. Volgens hem is de tijd van handelen angebroken en moet de avant-garde van de umma, voor wie zijn boek is geschreven, daarin de leiding nemen. De metgezellen van de profeet moeten de avant-garde als model dienen.

De "unieke qoranische generatie" van de profeet en zijn metgezellen vormt het ideaalbeeld van de islamitische maatschappij. De toegang tot de vernietiging van de jahiliyya en de opbouw van de Islam is vervat in het concept jihad. Volgens Gilles Kepel verenigt dit concept zowel de innerlijke strijd tegen de jahili-vervreemding (en voor de spirituele verdieping en qoranische inspiratie) als de uiterlijke strijd tegen de jahili-maatschappij. Anders gezegd het verenigt meditatie en strijd met het zwaard.

Qutb: "de heerschappij van God op aarde instellen, die van de mensen onderdrukken, de macht ontnemen aan die van zijn aanbidders die haar zich hebben toegeëigend om haar weer aan God terug te geven, autoriteit toeschrijven aan de goddelijke wet (shari'at allah) alleen en de menselijke wetten onderdrukken... dat alles wordt niet gedaan met preken en verhalen (bayan). Want degenen die zich de macht van God op aarde hebben toegeëigend om van zijn aanbidders hun slaven te maken worden daar niet vanaf gebracht door de charme van het woord alleen." (p. 60-61)

Qutb's boek werd op verschillende wijzen ontvangen. Nasser's reactie is bekend, het boek werd onmiddellijk na uitgave verboden. Het religieuze establishment

van de Azhar beschuldigde Qutb van Kharijisme (20). Dat wil zeggen zij beschuldigden hem van het excommuniceren van mede-moslims (al-takfir). Maar ook stelden zij dat hij het concept al-hakimiyya li-llah gebruikt om zich af te zetten tegen iedere wereldlijke macht.

Ook vanuit de ikhwan kwam er kritiek. De opperste gids Hedaybi schrijft "du'ah la qudah" (predikers, geen rechters), een kritiek op Mawdudi, maar indirect is Qutb bedoeld. Hedaybi stelt daarin dat het onjuist is om moslims te excommuniceren alleen omdat ze zouden zondigen. Ze leven in een toestand van 'juhl' (onwetendheid), niet van 'jahiliyya' (onbekendheid met de openbaring).

Bovendien is al-'hakimiyya li-llah geen term uit de Qoran en aldus onderhevig aan menselijke dwaling, aldus Hedaybi.

In de volgende twee paragrafen zal ik ingaan op twee bewegingen die zich door het werk van Qutb hebben laten inspireren.

#### IV.5. De vereniging van moslims.

De vereniging van moslims stond onder leiding van Shukri Mustafa. Deze beweging is bekend geworden door de ontvoering van en moord op de ex-minister van waqf's Muhammad al-Dhahabi ('waqf' is het creëren van opbrengsten uit landgoederen ten bate van goede doelen. Tegenwoordig wordt er ook die opbrengst zelf onder verstaan. Anders geformuleerd geïnstitutionaliseerde charitas).

Shukri las "bakens op de weg" in het gevangenenkamp. Daar al ontstonden verschillende interpretaties van het boek. De oude garde schaarde zich rond Hedaybi's "du'ah la qudah", terwijl de jongeren zich in verschillende facties splitsten.

Een factie vond dat men de maatschappij weliswaar als jahili moet bestempelen en haar van de Islam moet uitsluiten, maar zij beschouwde zichzelf in een toestand van zwakte en wilde haar ideeën in het geheim verspreiden tot ze vanuit een positie van kracht kon opereren. Deze factie werd genoemd de jama'a al-'uzla al-shu'uriyya (de maatschappij van de geestelijke terugtrekking).

Een andere factie predikte de totale afscheiding van de maatschappij (mufasila kamila). Deze factie wilde in de marge van de maatschappij de islamitische maatschappij opbouwen. Tot deze laatste groep rekende Shukri zich.

Shukri werd in 1971 vrijgelaten en probeerde zich vervolgens in opper-Egypte te organiseren. Een tijd lang trok zijn groep zich in grotten terug. Na de moord op

al-Dhahabi werden de meeste aanhangers gearresteerd. Shukri werd met nog vier anderen geëxecuteerd.

### **Ideologie:**

Voor Shukri, aldus zijn getuigenis voor de rechtbank, bestaat er geen kennis buiten God. Dat houdt in dat er geen legitieme kennis is dan die welke is neergelegd in Qoran en hadith (overleveringen met betrekking tot de zegswijzen en handelswijzen van de profeet).

Net als Banna is voor hem de tijd na de eerste kaliefs oninteressant. Shukri: "Wij willen uw aandacht vestigen op het volgende: sinds men gestopt is de informatie rechtstreeks uit de Qoran en de sunna van de profeet te betrekken, maar uit de traditie van de mensen, die mensen die zich imam noemen, is de islam in verval geraakt." (21)

Volgens Shukri is het enige dat we nodig hebben om de Qoran te begrijpen een goed woordenboek en niet de kommentaren van de middeleeuwse scholastici. Volgens hem hebben de imams de poort van ijtihad gesloten opdat hun teksten objecten van verering worden en van hen idolen (asnam) maken.

Voor de heersers is de poort van ijtihad echter nooit gesloten geweest. Voortdurend werden door de 'ulama' (geleerden) fatwa's (bindende meningen) uitgevaardigd "om de zonde te verspreiden, het onwettige wettig te verklaren in naam van de Islam". Kortom: sinds het sluiten van de poort van ijtihad is de geschiedenis van de Islam die van de hielenlikkerij van de 'ulama' geweest.

Ook valt Shukri de symbolen van de officiële Islam aan zoals de moskeeën. "Ik zeg dat er enkele private moskeeën zijn die niet aan politieke invloed onderhevig zijn, die niet onder controle staan van de vier sunnitische wetsscholen van de jahiliyya en ik verbiedt daar het gebed niet.

Nadat hij de religieuze legitimatie van de staat heeft aangevallen valt hij ook de militaire en civiele aan. Zijn beweging weigert absoluut wat dan ook met de staat van doen te hebben. Shukri ziet geen enkel verschil tussen de externe vijand (Israël) en de interne. Daarom verbiedt hij zijn volgelingen in dienst te gaan, zowel in militaire als civiele dienst.

Uit de documenten die ter rechtszitting werden gepresenteerd is ook gebleken dat de ware 'hijra', de retraite, en het opzetten van de islamitische maatschappij in de marge niet zozeer het verblijf in de grotten was, maar plaats vond in de achterbuurten van Caïro waar de beweging appartementen huurde temidden van de allerarmsten. Daar werd de ideale samenleving opgezet. Daar werden ook islamitische huwelijken gesloten tussen leden onderling, ongeacht of de leden in de jahili-maatschappij waren getrouwd of niet.

Behalve deze interne hijra (letterlijk emigratie) bestond er ook een externe, naar de golfstaten om de noodzakelijke fondsen bijeen te brengen voor de huur van de appartementen.

### **Conclusie:**

De vereniging van moslims was een beweging die vooral de armen en wanhopigen organiseerde, die een op Qutb's boek gebaseerde utopie konden uitleven in hun appartementen in de achterbuurten van Caïro. Zij voerden de jahiliyya-conceptie van Qutb in extremo door en weigerden dienovereenkomstig iedere samenwerking met de staat.

Volgens Gilles Kepel betekent dit extremisme en de anarchistisch aandoende praktijken in de achterbuurten van Caïro geen radikale breuk met de andere moslims. Veeleer raakte Shukri een gevoelige snaar door de verloren kinderen van het onderontwikkelde en toch onafhankelijke derde wereld land Egypte een spiegel voor te houden van de ellende waarin ze waren terecht gekomen.

## **IV.6. De verwijdering van de perverse prins: al-jihad.**

Na de executie van Shukri was de islamitische beweging in Egypte geenszins dood, maar leefde voort in de studentenbeweging alwaar islamitische verenigingen (jama'at islamiyya) vooral sinds de oorlog van 1973 hun controle over de studenten hadden herwonnen. Door in te spelen op de problemen van de studenten en door ook buiten de campus activiteiten te ontplooiën wisten zij velen te interesseren voor de islamitische zaak, waardoor zij een politieke kracht van betekenis werden. Er vonden verschillende interkonfessionele rellen plaats waar zij bij betrokken waren. Die rellen vonden hun dramatisch hoogtepunt in Zawiya al-Hamra 1981. September daarop werden zij ontbonden en samen met vele anderen gearresteerd.

Een maand later werd Sadat vermoord door de groep al-jihad onder leiding van Khalid al-Islambuli, wiens broer, leider van de jama'at islamiyya in Assiout was mishandeld door de politie. De groep al-jihad komt voort uit de geradikaliseerde elementen van de jama'at islamiyya. De ideoloog van de beweging 'Abd al-Salam Faraj beschrijft in zijn geschrift "al-farida al-gha'iba" (de verborgen plicht) dat de pogingen van alle voorafgaande bewegingen op niets waren uitgelopen omdat ze niet eerst de perverse prins hadden verwijderd. Zolang dat niet gebeurd is stelt de islamisatie van de maatschappij niets voor, aldus Faraj.

Hij schenkt zijn aandacht dan ook niet zozeer aan de maatschappij, maar uitsluitend aan de staatsmacht. In tegenstelling tot Shukri mustafa die de gehele traditie verwerpt zoekt Faraj in de traditie aanknopingspunten voor zijn ideeën. Die vindt hij bij Ibn Taymiyya. Volgens zijn interpretatie van de Ibn Taymiyya roepen de heersers de naam van God alleen maar om beter tegen de regels van de Islam te kunnen zondigen.

Ibn Taymiyya vergeleek de regering van de perverse prins met die van de Mongolen en riep op tot de heilige oorlog (jihad) tegen hem. Datzelfde wil ook Faraj. "Er is geen twijfel aan mogelijk dat de valse goden van deze aarde slechts kunnen verdwijnen door de kracht van het zwaard. Daarom heeft de profeet gezegd: ik ben gezond met het zwaard in de hand opdat men uitsluitend God aanbidt. De profeet heeft de oprichting van de islamitische staat aangekondigd evenals de instelling van het kalifaat. Het is een gebod van God en een plicht van iedere moslim zich niet te sparen om dat te bewerkstelligen. (...) De wetten die nu heersen zijn de wetten van de ongelovigen. (...) De heersers van nu zijn apostaten van de Islam, gevoed aan de tafels van de kolonisatie of het nu is van de kruisvaarders, de kommunisten of de zionisten. Zij hebben van de Islam alleen de naam genomen." (G. Kepel, 1984, 188)

Is Faraj voorstander van de jihad in de zin van de gewapende strijd tegen de politieke macht, hij is tevens van mening dat het de enig mogelijke weg is. Daarom kritiseert hij de voorafgaande pogingen om de islamitische staat te bereiken: de charitas, de islamisatie van de maatschappij via de beroepen (islamitische dokters, ingenieurs enz.), de verspreiding van de boodschap via het woord, de islamitische politieke partij, de hijra, de studie van de islam. Geen van deze pogingen zijn volgens hem uitgegaan van de kern van het probleem: de overname van de macht.

Het onderscheid tussen de toestand van zwakte en de toestand van kracht is voor Faraj oninteressant geworden, omdat alle pogingen steeds op de gevangenkampen uitdraaiden. De jihad tegen de politieke macht acht hij zelfs belangrijker dan de strijd tegen Israël. "Voer het gebod van God uit, i.e. het bouwen van de islamitische staat. (...) eenvoudigweg door de val van de goddeloze macht zal alles in handen van de moslims vallen." (G. Kepel, 1984, 195)

#### **IV.7. Sociale achtergronden.**

De moderne opleving van het islamitisch fundamentalisme heeft te maken met een legitimiteitskrisis. Die legitimiteitskrisis heeft weer alles te maken met de modernisatie: het samengaan van westerse ideologieën met de sociale en kulturele achtergesteldheid die het gevolg is van de westerse overheersing en de traditio-

nele instelling van de massa's en met de economische veranderingen en afhankelijkheid. Aldus P.J. Vatikiotis. Volgens hem bestaat de aanhang van de islamitische groeperingen vooral uit de nieuwe urbane bevolking: afkomstig van het platteland vertalen zij de nieuwe ellende in traditionele vormen en wisselen zij de sufi-orde in voor de gepolitiseerde islamitische bewegingen.

Gegevens uit het boek van Mitchell, als ook het onderzoek van Sa'd al-Din Ibrahim en het artikel van Nazih N.M. Ayyubi (zie literatuuropgave) bevestigen de indruk dat de aanhang vooral bestaat uit eerste-generatie emigranten naar de stad die zich daar vestigen als studenten van technische beroepen. De aanhang van Azhar-studenten is veel minder. Ook de ambtenaren zijn goed vertegenwoordigd. De Islam vertegenwoordigt voor hen de basis van legitimiteit en is de bron van kulturele identiteit. Daar komt bij dat er veelal geen andere politieke uitlaten zijn. De Egyptische socioloog dr. Sayyid Uways heeft een typologie opgesteld van de verschillende soorten uitlaten waarvan de Egyptische maatschappij zich bedient om te reageren op ellende en onderdrukking, vanaf onverschilligheid, hypokrisie tot en met rebellie en revolutie. Volgens Gilles Kepel zijn de eerste, de zogenaamde kleine uitlaten uitermate belangrijk in Egypte: "Nul pays arabe où le langage, les attitudes sont d'avantage codés, sur un mode plus dérisoire: on donne du 'bey' ou du 'pasha' au plus humble des fonctionnaires dès lors qu'on se trouve face à lui derrière un guichet, on esquisse un mouvement de garde-à-vous ponctué d'un 'hadir' (à vos ordres) chaque fois qu'un supérieur vous demande quelque chose, et après avoir exécuté toute cette gesticulation d'homme-machine, avoir joué le soldat Chveik, on brocarde à l'envie des mêmes fonctionnaires surnommés 'Abd al-Rutin (adorateurs de la routine), on ridiculise les petits et grands Pharaons qui, depuis cinq millénaires, méprisent et exploitent semblablement le peuple." (Kepel, 1984, 222)

Dit type van uitlaten verzorgt volgens Kepel ook een sociaal equilibrium die samen te vatten is als de dialektiek tussen 'ma'alesh' (niets aan te doen) en 'baqshish' (fooi): "Le ma'alich, c'est cette nonchalance qui mesure la différence entre le prix et le coût, entre le salaire et le travail: à salaire de misère, travail de ma'alich. L'annulation de cette différence se nomme baqshish, se nomme corruption." (id. 223)

Degenen nu voor wie deze dialektiek niet (meer) voldoet richten zich op andere uitlaten zoals emigratie en rebellie. De islamitische bewegingen herinvesteren deze energie in een anti-staat strategie, aldus Kepel. De islamitische groeperingen presenteren de Islam als het eigene en authentieke tegenover het vreemde. Vandaar ook de aantrekkingskracht op de mensen met een traditionele achtergrond die gekonfronteerd worden met de realiteit van de modernisatie. En die kennismaking kan soms hard aankomen: (...) just imagine a recent immigrant from a village or a small town who has to cope with the dismal problems of a city like Cairo (the crowding, the noise, the crumbling, decayed, and moribund infrastructure, etc.) and who would on top of all that suspect that, under all kinds of pressures, his father might not be so correct (financially) and his sister might not be so correct (sexually); is not this the kind of situation that would lead people to

search for a simple, strong, and clear-cut formula that would answer their many disturbing questions, and provide them with certainty and assurance?" (Nazih N.M. Ayyubi, 1980, 495)

## IV.8. Conclusie.

De ontwikkeling van het islamitisch fundamentalisme in Egypte overziende kan ik drie fasen onderscheiden.

Ten eerste de beweging van Hassan al-Banna. Deze zette zich in voor de islamisering van de maatschappij, waarbij ethische en politiek-ekonomische elementen sterk verweven waren. De beweging van moslimbroeders was dan ook niet alleen een politieke lobby, maar ook een sociale en kulturele vereniging.

Ten tweede de radikalisering van de islamitische beweging in de gevangenkampen van het Nasser-regiem. Sayyid Qutb's boek hield de moslims voor dat het ten toon spreiden van uiterlijke vroomheid nog geen Islam betekent. Voor Qutb betekent Islam de totale overgave aan de autoriteit van God. Het onderwerpen van de mensen aan andere wetten dan aan God's wetten beschouwde hij als een vorm van polytheïsme. Shukri Mustafa probeerde deze redenering in praktijk te brengen en trok zich terug uit de maatschappij en stelde zijn eigen (islamitische) wetten op.

Ten derde is er de jihad-beweging die uitsluitend de revolutie van boven predikt, en wel gewapenderhand.

In de paragraaf over de sociale achtergronden werd gesteld dat het islamitisch fundamentalisme voortkomt uit een legitimeitskrisis. Mensen met een traditionele achtergrond komen in de grote stad in aanraking met een sekuliere kultuur die bovendien gepaard gaat met de problemen die zich moderniserende landen in de derde wereld kenmerken: overbevolking, sloppenwijken, een groot verschil tussen rijk en arm, corruptie en bureaucratie.

Daarom kan het islamitisch fundamentalisme beschouwd worden als een reactie op die legitimeitskrisis. De islamitische bewegingen proberen immers om aan de moslims de Islam terug te geven als een richtsnoer voor een authentieke en niet-vervreemde levenswijze.

## V. KRITIEK OP MARX

Na de uiteenzettingen in de vorige twee hoofdstukken over het Midden Oosten (toegesplitst op Egypte) is het nu mogelijk kritische kanttekeningen te plaatsen bij Marx' vervreemdingstheorie.

Herinneren we ons de kern van Marx' betoog: In de Parijse manuscripten had Marx gekonstateerd dat de verwerkelijking van de arbeider verschijnt als zijn ontwerkelijking, dat de objektivatie van het arbeidsvermogen ('Vergegenständlichung') verschijnt als verlies en dat de toeëigening door de arbeider verschijnt als vervreemding, als Entäusserung.

Marx stelt vervreemding op een lijn met Entäusserung. Het betekent dat het arbeidsprodukt de arbeider een vreemde en vijandige macht wordt.

Na lezing van het kapitaal kan het eigenaardige karakter van het arbeidsprodukt verklaard worden. Het arbeidsprodukt is een waar. Dat wil zeggen dat het zowel een gebruikswaarde als een ruilwaarde heeft.

De verwerkelijking van de arbeid verschijnt als ontwerkelijking, de objektivering verschijnt als verlies en de toeëigening door de arbeider verschijnt als vervreemding, omdat in het kapitalistisch proces het waarde karakter van de arbeidsprodukten het gebruikswaarde karakter is gaan overstemmen. Kortom er wordt voor de ruil geproduceerd waardoor specifieke arbeid wordt omgevormd tot abstracte arbeid, tot waardevorming an sich. Kapitaalakkumulatie en meerwaardevorming zijn de vormen waarin de waardewet zich manifesteert. Deze laten de arbeider als het ware achter als de bezitsloze drager van de waar arbeidskracht die uitsluitend wordt betaald voor de instandhouding van die waar.

Er zijn dus vier elementen die bepalend zijn voor de vervreemde arbeid.

1. De arbeider produceert voor de ruil.
2. Er wordt geabstraheerd van de specifieke vormen van de arbeid.
3. De arbeider fungeert slechts als de drager van de waar arbeidskracht, en wordt daarvoor gekompenseerd in de vorm van de instandhouding van die waar.
4. De arbeidsprodukten worden hem onteigend.

Daarom wordt de akt van het produceren een de arbeider vreemde handeling. De arbeidsprodukten worden een hem vreemde, zelfs vijandige macht die de arbeider overheerst in plaats van andersom. De intermenselijke relaties lijken dan



ook beheerst te worden door de relaties tussen de waren. Dat vat Marx samen als de verdinglijking van de menselijke verhoudingen.

Voor de bestudering van vervreemding in het Midden Oosten is Marx' theorie mijns inziens waardevol in zoverre het de westerse economische expansiedrang kan verklaren en de vervreemdings- en verdinglijgingsverschijnselen in verband brengt met het kapitalistische karakter van de economische activiteiten.

Met betrekking tot het Midden Oosten schiet Marx' vervreemdingstheorie echter ook in een aantal opzichten tekort. Het moderniseringsproces in het Midden Oosten hield niet in dat de lokale economieën tot kapitalistische economieën werden omgevormd. Veeleer was er sprake van een proces van verafhankelijkijking van de Arabische landen ten opzichte van het kapitalistische westen.

We hebben bijvoorbeeld in hoofdstuk III kunnen zien dat de pogingen van Muhammad Ali om van Egypte een moderne industriële natie te maken gefrustreerd werden door de tegenwerking van Europeanen. Wat Europa wilde was een vrije handel, niet een zelfstandige, industriële Egyptische natie. In dezelfde redenering past de gretigheid van de Europese bankiershuizen om Egypte geld te lenen. Er werden in het Midden Oosten namelijk zeer hoge rentes berekend.

Het gevolg van deze ontwikkeling is geweest dat in veel Arabische landen moderne en pre-moderne produktiewijzen naast elkaar zijn blijven voortbestaan.

Deze situatie heeft een tweetal consequenties. Ten eerste: weliswaar worden ook niet-kapitalistische economische sectoren beïnvloed door de kapitalistische markt en krijgen deze te maken met de verdinglijgingsverschijnselen waar Marx over spreekt (cf. onder andere de invloed van de intrede van de geldeconomie op het platteland), de categorie van de vervreemde arbeid is alleen van toepassing in kapitalistische sectoren van het economisch leven.

Ten tweede is vervreemding in de Arabische landen volgens mij meer dan alleen van economische aard. Ik denk dat juist in de Arabische wereld, waar traditie en modernisering naast (of tegenover) elkaar bestaan, meer aandacht besteed moet worden aan de kulturele komponent van vervreemding. De ideeën van de islamitische bewegingen geven ook alle aanleiding tot deze zienswijze: zij spreken over het verlies aan kulturele identiteit en de morele degeneratie die het proces van modernisering hebben begeleid.

In de vervreemdingstheorie van Jürgen Habermas ("Theorie des kommunikativen Handelns", slotbeschouwing) is aan dat kulturele element wel aandacht besteed. Ik zal daarom in de komende hoofdstukken dieper ingaan op zijn vervreemdingstheorie en nagaan in hoeverre zijn vervreemdingstheorie toepasbaar is op de vervreemding in de Arabische wereld.

Ik wil erop wijzen dat Habermas voortbouwt op Marx' theorie en dat in die zin Habermas' vervreemdingstheorie een uitbreiding is van de orthodox Marxistische

sche, omdat ook voor Habermas de processen van meerwaardevorming en kapitaalakkumulatie de basis vormen van de kapitalistische produktiewijze.

## **VI. HABERMAS: DE KOLONISERING VAN DE LEEFWERELD**

In de slotbeschouwing van de "Theorie des kommunikativen Handelns" ontwikkelt Habermas een vervreemdingstheorie die gebaseerd is op de onderscheiding tussen leefwereld en systeem.

In dit model begrijpt hij 'vervreemding'<sup>\*</sup> als de kolonisering van de leefwereld door het systeem. Aan het begrip leefwereld en, daarmee verbonden, het communicatieve handelen heeft Habermas uitvoerig aandacht besteed. Daarom is hij veel beter dan Marx in staat om te beschrijven wat er in de leefwereld gebeurt wanneer dat gekoloniseerd wordt.

Ik wil daarom allereerst uitleg geven aan de begrippen het communicatieve handelen en de leefwereld. Daarna ga ik over op de bespreking van de kolonisering van de leefwereld.

### **VI.1. Het communicatieve handelen.**

In Habermas' theorie wordt het communicatieve handelen geformuleerd als het tot stand brengen van gedeeld begrip, op basis waarvan sociale actoren hun handelingsplannen kunnen koördineren.

Dit tot stand brengen van gedeeld begrip analyseert hij in een discussie met Mead via de ontstaansgeschiedenis van symbolische interactie. Mead had volgens Habermas onderscheiden tussen vier nivo's in het ontstaansproces van symbolische interactie:

1. Het nivo van de dierlijke gebarentaal; dit is instinktmatig gedrag.
2. Het nivo van symbolen; de mogelijke reacties van de ander worden verinnerlijkt.

\* De term vervreemding gebruikt Habermas in dit verband niet. Ik denk echter dat de begripsbepaling van het begrip vervreemding in de Inleiding overeenkomt met Habermas' begrip kolonisering van de leefwereld.

3. Het nivo van kommunikatierollen; aktoren gaan elkaar als interpreet beschouwen. Nu kunnen de mogelijke kommunikatieve bedoelingen van de ander worden verinnerlijkt.
4. Het laatste nivo van symbolische interaktie wordt bereikt wanneer aktoren ook nog in staat zijn tot een kritische interpretatie van elkaars handelingen of uitlatingen. Dan wordt de mogelijkheid van wederzijdse kritiek verinnerlijkt.

Pas op dit laatste nivo is volgens Habermas sprake van symbolische interaktie. Er is dan echter nog geen sprake van normatief gestructureerde interaktie, omdat de symbolische uitingen nog steeds het karakter van een prikkel hebben en omdat de gedrag patronen uiteindelijk nog instinktmatig verankerd zijn.

Het is er Habermas om te doen te laten zien dat de taal een zodanige ontwikkeling heeft doorgemaakt dat het tenslotte de aard van de gedrag patronen is gaan beïnvloeden. Habermas spreekt in dit geval van het "sprachlich durchdrungen" zijn van de gedrag patronen. De gedrag patronen zijn dan niet langer instinktmatig gefundeerd, maar volgen intersubjektief geldende normen.

Het tot stand komen van een normatieve konsensus acht Habermas van centraal belang voor het kommunikatieve handelen, omdat pas dan sociale aktoren op een rationele manier tot een gemeenschappelijke werkelijkheidsdefinitie kunnen komen en op grond daarvan hun onderlinge handelingsplannen kunnen koördineren. Worden sociale aktoren het niet eens dan stelt de (inmiddels propositioneel uitgedifferentieerde) taal hen in staat om hun aanspraken op geldigheid te berde te brengen. Dat betreft niet alleen aanspraken op de waarheid van beweringen, maar ook op de juistheid van gehanteerde normen en de waarachtigheid van de uitingen van de deelnemers.

Het grondmodel voor de normatieve konsensus ziet Habermas analoog aan Durkheim in de sfeer van het heilige. De energieën die instinktief verworteld zijn kunnen via religieuze symbolen en riten omgevormd worden tot een normatieve konsensus. In Durkheim's analyse wordt de gemeenschappelijkheid voltrokken doordat het heilige voor alle betrokkenen tegelijkertijd aanwezig is. Dit vormt de bron van de juistheidsaanspraak en zelfs van de geldigheidsaanspraken überhaupt. De gemeenschappelijkheid is namelijk verbonden met geboden en verboden die voor alle betrokkenen verplichtend zijn.

We kunnen thans de definitie van het kommunikatief handelen uitbreiden met de begrippen 'konsensus' en 'geldigheidsaanspraken'. In het kommunikatieve handelen streven sociale aktoren een gemeenschappelijke definitie van de werkelijkheid na door het wederzijds aanbieden van kritiseerbare geldigheidsaanspraken. Zo kan een konsensus worden bereikt op basis waarvan men handelingsplannen kan koördineren. Wordt men het niet eens over de werkelijkheidsdefinities, dan kan men overgaan op het zogenaamde 'discours', dit houdt in dat de geldigheids-

aanspraken gethematiseerd worden en dat de argumenten op hun houdbaarheid worden beproefd.

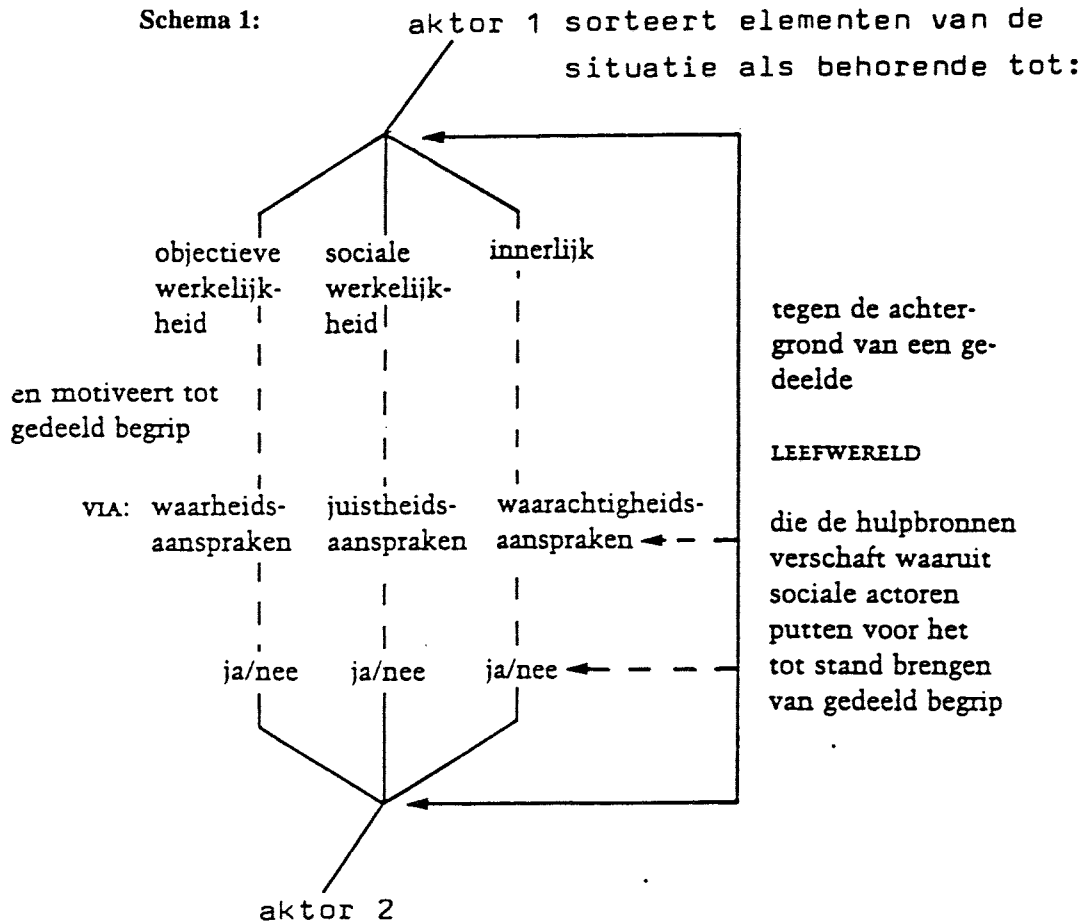
Habermas laat het hier echter niet bij; hij wil zijn theorie onderbouwen met een theorie van de taalhandeling. Zodra kommunikatieve handelingen het karakter van taalhandelingen aannemen brengen zij volgens Habermas niet alleen gedeeld begrip tot stand, maar ook de onderlinge koördinatie van handelingen en de vorming van persoonlijkheden via respectievelijk het propositionele, het illocutionaire en het expressieve gedeelte van taalhandelingen. Het propositionele gedeelte legt een bewering over de objektieve wereld vast. Het illocutionaire gedeelte geeft aan hoe een uitspraak moet worden opgevat; als een wens, een bevel, een verbod enz. (ik beloof je vaker af te wassen). Het expressieve gedeelte tenslotte maakt iets kenbaar over het innerlijk van personen.

Dit zijn de drie wortels van het kommunikatieve handelen die volgens Habermas een samenhangend geheel vormen. Hij vindt echter de illocutionaire component vanuit maatschappijtheoretisch perspectief het belangrijkste. Doordat de illocutionaire component is toegesneden op de reacties van anderen (daardoor worden toehoorders namelijk gemotiveerd een bepaalde situatiedefinitie te accepteren) brengt het als het ware de oerkoncensus opnieuw tot stand. Maar dan in een nieuwe vorm, op basis van goede redenen en met behulp van kritiseerbare geldigheidsaanspraken.

Anders geformuleerd: het illocutionaire gedeelte van de taal geeft aan hoe een taaluiting moet worden opgevat en met welke geldigheidsaanspraak zij moet worden verbonden. Daardoor worden de toehoorders gemotiveerd om stelling te nemen ten opzichte van de bewering. Bijvoorbeeld via de illocutionaire component geeft een spreker aan hoe de inhoud van zijn bewering moet worden opgevat:

1. als een beweging over de objektieve werkelijkheid (dan moet de taaluiting verbonden worden met de waarheidsaanspraak);
2. als een beroep op een norm (dan wordt de taaluiting verbonden met de juistheidsaanspraak);
3. als een uiting van het innerlijk (dan wordt de taaluiting verbonden met een waarachtigheidsaanspraak).

Op die manier kunnen sociale aktoren tot een gemeenschappelijke situatiedefinitie, tot gedeeld begrip komen.



## VI.2. De leefwereld.

De leefwereld is de achtergrond waartegen kommunikatieve processen zich afspelen. Het verschaft de hulpbronnen voor het tot stand brengen van gedeeld begrip. Zij bevat het geheel van cultureel doorgegeven interpretatiekaders dat talig is georganiseerd; dat wil zeggen de ervaringen van voorafgaande generaties met betrekking tot de objectieve, de sociale en de subjektieve wereld liggen erin opgeslagen in de vorm van werkelijkheidsinterpretaties (objectieve wereld), verplichtende normen (sociale wereld) en behoeften en identiteiten (subjektieve wereld). Dit vormt de cultuur. Behalve op de cultuur heeft het begrip leefwereld echter ook betrekking op maatschappij en persoonlijkheid, dat wil zeggen op so-

lidaire groepen en toerekeningsvatbare individuen. Belangrijker echter dan deze onderscheidingen is het feit dat het kommunikatieve handelen in de leefwereld actief is, dat de kommunikatieve rationaliteit het karakter van de leefwereld beïnvloedt. Leefwereld en kommunikatief handelen zijn dan ook komplementair.

Het kommunikatief handelen reproduceert de leefwereld via drie processen, namelijk kulturele reproductie, sociale integratie en socialisatie. Kulturele reproductie wil zeggen dat er op kultureel nivo zingevende kaders beschikbaar zijn; sociale integratie wil zeggen dat op sociaal nivo stabiele instituties aanwezig zijn en socialisatie wil zeggen dat op persoonlijkheidsnivo toerekeningsvatbare individuen aanwezig zijn.

Bij een leefwereld in deze vorm wordt ervan uitgegaan dat deze al in hoge mate is generationaliseerd. Dat wil zeggen dat de leefwereld voor kommunikatief handelende aktoren transparant is in die zin dat in principe iedere overtuiging, iedere institutionele regeling en ieder persoonlijkheidskenmerk dat als onproblematisch wordt ervaren ter discussie kan worden gesteld en argumentatief op zijn houdbaarheid kan worden beproefd.

Op dat proces van rationalisering ga ik de komende paragraaf in.

### VI.3. Rationalisering.

In de loop van de sociale evolutie heeft de leefwereld een veranderingsproces ondergaan in die zin dat de mogelijkheden om kritisch stelling te nemen ten opzichte van heersende interpretatiekaders zijn toegenomen. De verschillende componenten van de leefwereld zijn ten opzichte van elkaar uitgedifferentieerd en datzelfde is gebeurd met de verschillende geldigheidsaanspraken.

In pre-moderne maatschappijen werd de eenheid van de leefwereld veilig gesteld door mythische of religieus-metafysische wereldbeelden. Daarbinnen vormden de drie formele wereldconcepten (objektieve, sociale en innerlijke wereld) nog een eenheid. Toen de drie formele wereldperspektieven werden uitgedifferentieerd ging die eenheid verloren. De bijbehorende handelsoriënteringen (kognitief-instrumenteel, moreel-praktisch en esthetisch-expressief) waren toen niet langer in een geïntegreerd geheel verbonden.

De bindende kracht van de wereldbeelden heeft in de moderne maatschappijen plaats gemaakt voor diskursieve wilsvorming, dat wil zeggen dat onderscheiden wordt tussen de wereldperspektieven (en geldigheidsaanspraken) en dat steeds naar redenen gevraagd kan worden.

De uitdifferentiëring van de formele wereldperspektieven beschrijft Habermas in een dialoog met Durkheim als volgt: Wanneer het rationaliteitspotentieel dat besloten ligt in het op gedeeld begrip gericht handelen vrij spel krijgt ontstaat er een structurele dwang de verschillende wereldperspektieven te onderscheiden (evenals de geldigheidsaanspraken). Wereldbeelden worden dan steeds abstrakter en algemener. Morele normen en juridische uitgangspunten worden steeds universeler en identiteiten worden steeds autonomer.

De drie structurele componenten van de grammatikale taal leveren volgens Habermas ieder hun eigen bijdrage aan deze ontwikkeling:

1. Het propositionele gedeelte is verantwoordelijk voor de omvorming van normatieve en expressieve ervaringsinhouden in kulturele kennis, omdat deze ervaringsinhouden nu beschreven en daarom 'overgeleverd' worden. Ook de religie gaat nu tot de kulturele overlevering behoren.
2. Het illocutionaire gedeelte is verantwoordelijk voor het feit dat het tot stand komen van gedeeld begrip gebonden raakt aan de acceptatie van geldigheidsaanspraken. De sociale integratie komt dat niet langer tot stand via de sakrale autorisering van heersende normen, maar via gemeenschappelijke situatiedefinities.
3. De expressieve component is verantwoordelijk voor een structurele individueringsdwang, dat wil zeggen de vorming van individuele identiteiten. (Kunneman, 1983, 96/97).

#### VI.4. De ontkoppeling van systeem en leefwereld.

De voorafgaande paragrafen vormden een zeer beknopte aanloop voor de bespreking van de kolonisering van de leefwereld. Toch is die aanloop mijns inziens onontbeerlijk voor een goed begrip van de kolonisering van de leefwereld.

De fysieke instandhouding van de leefwereld beantwoordt tegenwoordig aan een andere logika dan de symbolische reproductie. Lange tijd is de materiële reproductie onderdeel van de leefwereld geweest. Pas in de moderne klassenmaatschappijen hebben economie en staat zich ten opzichte van de leefwereld verzelfstandigd en hebben zich tot aparte subsystemen ontwikkeld, alwaar de handelingscoördinatie niet meer op kommunikatieve wijze tot stand komt, maar via empirische middelen. De relaties tussen systeem en leefwereld vinden plaats via de media geld en macht die in de leefwereld verankerd zijn.

Volgens Habermas is de verzelfstandiging van de subsystemen het resultaat van de rationalisering van de leefwereld. Dat rationaliseringsproces heeft immers



geleid, aldus Habermas, tot de inkorporatie van rationaliteitsstructuren in nieuwe instituties, waardoor een nieuw leernivo is ontstaan dat een hoger moreel bewustzijn vertegenwoordigt. Zo'n nieuw leernivo stuwt de maatschappijen tot steeds hogere vormen van systeemcomplexiteit.

De steeds complexere subsystemen dringen nu via de media geld en macht steeds dieper door in de symbolische reproductie van de leefwereld hetgeen volgens Habermas niet mogelijk is zonder het optreden van pathologische verschijnselen.

## **VI.5. De kolonisering van de leefwereld.**

Volgens Max Weber gaat het rationaliseringsproces en meer in het bijzonder de verzelfstandiging van bureaucratische organisaties onvermijdelijk gepaard met vrijheidsverlies. Volgens Habermas is dat geen noodzakelijkheid en hij probeert in een dialoog met Weber zijn eigen verklaringsmodel te ontwikkelen.

Habermas spreekt van burokratisering en meer in het algemeen van systeemverzelfstandiging wanneer handelingsgebieden formeel, via juridische vastgelegde normen, zijn georganiseerd (ook op marktnivo is volgens Habermas sprake van formele organisatie, kijk bijvoorbeeld naar juridisch gedefinieerd werknemerschap): het formele recht heeft in deze gebieden de talige communicatie vervangen. De formele organisaties worden zodoende normvrije domeinen die zich hebben verzelfstandigd ten opzichte van de werkelijkheidsopvattingen, normen en persoonlijkheden van sociale actoren. Dit heeft tot gevolg dat delen van de leefwereld tot systeemomgeving worden gereduceerd.

Kortom: de formele organisaties worden ten opzichte van de leefwereld verzelfstandigde en normvrije domeinen die als een externe macht op de leefwereld terugwerken. De sociale realiteit wordt in feite in tweeën gesplitst, in een communicatief gedeelte en in een formeel georganiseerd gedeelte.

Burokratisering leidt echter op zich nog niet tot vrijheidsverlies, aldus Habermas. Voor een adequate verklaring van het vrijheidsverlies moet volgens hem uitgegaan worden van de kolonisering van de leefwereld. De rationalisering van de leefwereld heeft de basis verschaft voor de institutionalisering van de media geld en macht. Daardoor werd een efficiëntere organisatie van de materiële reproductie mogelijk.

Vervolgens verzelfstandigden de subsystemen staat en economie zich ten opzichte van de leefwereld. Sociale integratie werd omgepoold tot systeemintegratie; de leefwereld werd gemediatiseerd. Mediatisering is echter nog geen kolonisering. Van kolonisering is pas sprake wanneer de subsystemen via de media geld en

macht ingrijpen in de kern van de symbolische reproductie. Dan ontstaan er pathologische verschijnselen. Zolang zij ingrijpen in handelingsdomeinen die politieke en economische functies vervullen is daar nog geen sprake van.

Habermas werkt de kolonisering van de leefwereld uit aan de hand van de uitwisselingsrelaties die er zijn ontstaan tussen systeem en leefwereld. In de loop van de sociale evolutie heeft de leefwereld zich volgens hem getransformeerd tot de sfeer van de kulturele en politieke openbaarheid en tot de privé-sfeer. Privé-sfeer en openbaarheid zijn relaties aangegaan met de subsystemen.

Rond deze uitwisselingsrelaties hebben zich vier rollen gekristalliseerd, respectievelijk die van werknemer, konsument, staatsburger en cliënt. De rollen van konsument en cliënt beschouwt Habermas als compensatierollen. Volgens hem worden de directe gevolgen van het klassenconflict (zoals vervreemde arbeid en het gebrek aan reële politieke participatie, verbonden met respectievelijk de rollen van werknemer en staatsburger) uit de leefwereld weggefilterd via afwentelingsprocessen.

Via de rol van konsument wordt men gekompenseerd voor deelname aan het kapitalistische accumulatieproces en via de rol van cliënt van de staatsapparaten wordt het gebrek aan politieke deelname acceptabel gemaakt. Zodoende verzekeren staat en economie zich respectievelijk van massaloyaliteit en arbeidsprestaties, elementen die onmisbaar zijn voor het voortbestaan van het kapitalistisch productieproces.

Het zijn met name deze compensatierollen die verantwoordelijk zijn voor de kolonisering van de leefwereld, of anders geformuleerd voor de verdinglijking van post-traditionele levensverhoudingen. (De afbraak van *traditionele* levensverhoudingen is volgens Habermas een proces dat so wie so met het moderniseringsproces gepaard gaat). Via de compensatierollen wordt de verdringing van kommunikatie (die samenhangt met de andere twee rollen, bijvoorbeeld de vervreemde arbeid) gekompenseerd. Dat gebeurt echter niet met kommunikatieve middelen, maar met empirische middelen (via de media geld en macht). Zodoende vindt er een verdinglijking van kommunikatieve verhoudingen in de leefwereld plaats. Habermas noemt die verdinglijgingsprocessen respectievelijk monetarisering en burokratisering.

Echter ook de andere twee rollen hebben hun plaats in het systeemgeweld dat op de leefwereld wordt uitgeoefend. Ik heb reeds vermeld dat ze (in de hedendaagse westerse kapitalistische maatschappijen) verband houden met de vervreemde arbeid en het gebrek aan politieke participatie. Kunneman (1988, 3) gaat een stap verder: via deze twee rollen worden respectievelijk werkwillige werknemers (via het onderwijs) en passieve staatsburgers (via met name de massamedia) geproduceerd.

Schema 2:

institutionele domeinen van de leefwereld	uitwisselingsrelaties	media-gestuurde subsystemen
privésfeer	1) arbeidskracht → ← arbeidsinkomen  2) goederen en diensten → ← consumptieve vraag	economisch systeem
openbaarheid	3) belastingen → ← bestuur  4) politieke beslissingen → ← massaloyaliteit	de staat

### Kulturele verarming:

Naast vrijheidsverlies had Weber ook betekenisverlies gekonstateerd. Dit kan volgens Habermas echter niet door de kolonisering van de leefwereld verklaard worden. Dit betekenisverlies moet volgens hem verklaard worden uit de verzelfstandiging van wetenschap, moraal en kunst ten opzichte van de dagelijkse communicatieve praktijk.

Ten gevolge van de rationalisering van de wereldbeelden zijn het theoretische, het moreel-praktische en het esthetische discours uitgedifferentieerd in wetenschap, moraal en kunst. Doordat bovendien wereldbeelden hun bindende kracht hebben verloren zijn intern gestuurde leerprocessen ontstaan op alle drie de gebieden waardoor zich elitaire specialismen, of deskundologische subkulturen (Kunneman, 1983, 134) konden ontwikkelen. Daardoor ging echter ook de eenheid van kulturele overleveringen verloren waarin immers werkelijkheidsopvattingen, normatieve uitgangspunten en identiteitsmodellen tot een eenheid waren verbonden.

Volgens Habermas woekeren resten van kulturele overleveringen op niet-argumentatieve wijze voort in het alledaagse bewustzijn.

Habermas formuleert kulturele verarming nu als de afstand die er is ontstaan tussen enerzijds de elitaire specialismen en anderzijds het alledaagse kommunikatieve handelen. Habermas spreekt in dat geval van de fragmentering van het alledaagse bewustzijn.

Schema 3: Pathologische verschijnselen

structurele componenten storingsgebied van:	cultuur	maatschappij	persoon	beoordelingsmaatstaven
culturele reproductie	betekenisverlies	legitimatieproblemen	oriëntatie- en opvoedings crisis	rationaliteit van kennis
sociale integratie	onzeker worden van de collectieve identiteit	anomie	vervreemding	solidariteit van de betrokkenen
socialisatie	afbreken van tradities	motivatieproblemen	psychische pathologieën	toerekeningsvatbaarheid

## VI.7. Samenvatting van Habermas' vervreemdingstheorie.

Zoals in het voorafgaande hoofdstuk is uiteengezet begrijpt Habermas vervreemding als het gevolg van de kolonisering van de leefwereld, dat wil zeggen als verdringing van kommunikatieve verhoudingen. Die kolonisering is het verdringen en blokkeren van kommunikatie in handelingsdomeinen waar die kommunikatie onontbeerlijk is; dat wil zeggen in de structurele componenten van de leefwereld: cultuur, maatschappij en persoonlijkheid. Deze drie handelingsdomeinen dienen volgens Habermas in stand te worden gehouden via reproductieprocessen die symbolisch van aard zijn, namelijk kulturele reproductie, sociale integratie en socialisatie.

Indien er sprake is van kolonisering van de leefwereld dan treden er storingen op in de reproductieprocessen, zodat pathologische verschijnselen, vervreemdingsverschijnselen ontstaan. De belangrijkste van die verschijnselen zijn het verloren gaan van zingevende kaders ("Sinnverlust"), het desintegreren van heersende normen en daarmee verbonden instituties ("Anomie") en het optreden van psychische problemen.

Als oorzaak van de vervorming van en verdringing van de kommunikatie wijst Habermas het systeemgeweld aan dat wordt uitgeoefend door de handelingsdomeinen die zich hebben verzelfstandigd ten opzichte van de leefwereld, namelijk economie en staat, en die via de media geld en macht met empirische middelen terugwerken op de leefwereld.

Het losmaken van economie en staat uit de kommunikatieve praktijken van de leefwereld komt voort uit het proces van rationalisering, anderzijds is de geweldadige terugwerking van de subsystemen het gevolg van de kapitalistische dynamiek. De stabilisering van de bestaande produktiewijze kan slechts plaatsvinden ten koste van een "technisering" van de leefwereld.

De kolonisering van de leefwereld werkt Habermas nader uit aan de hand van de uitwisselingsrelaties die er volgens hem in de moderne tijd zijn ontstaan tussen systeem en leefwereld.

In de loop van de sociale evolutie heeft de leefwereld zich "verdicht" tot de privé-sfeer en de sfeer van de politieke en kulturele openbaarheid. Deze zijn specifieke relaties aangegaan met de subsystemen staat en economie. Op die manier kan onderscheiden worden tussen twee kanalen, vier rollen en acht uitwisselingsrelaties.

Via de rollen van werknemer en staatsburger zijn volgens Habermas de verwachtingen ten aanzien van zelfverwerkelijking via de arbeid en die van politieke participatie, die in de negentiende eeuw nog levendig waren vervaagd. Kunneman zegt het sterker (Kunneman, 1988, 3): via deze twee rollen worden respectievelijk werkwillige werknemers en passieve staatsburgers geproduceerd.

De rollen van konsument en die van cliënt van de staatsapparaten zijn compensatierollen. Via de rol van konsument wordt men gekompenseerd voor deelname aan het kapitalistisch accumulatieproces (dus voor de rol van werknemer) en via de rol van cliënt van de staatsapparaten wordt men gekompenseerd voor het gebrek aan politieke participatie (dus voor de rol van staatsburger). Echter: deze compensaties worden verstrekt in de vorm van geld en goederen (door het economisch systeem) en in de vorm van bureaucratische regelingen en beslissingen (door het politieke systeem).

De sociale actoren die deze compensaties ontvangen zijn echter afhankelijk van communicatieve processen. De mate nu waarin deze communicatieve processen worden vervangen door deze compensaties is bepalend voor de mate waarin de leefwereld wordt gekoloniseerd; dat wil zeggen de mate waarin de leefwereld via het medium geld wordt gemonetariseerd en via het medium macht wordt geburokratiseerd.

Behalve over de kolonisering van de leefwereld spreekt Habermas ook over de afbraak van traditionele levensvormen die noodzakelijk gepaard gaat met het proces van modernisering. Die afbraak is volgens Habermas de prijs die betaald moet worden voor de vooruitgang. Hij is vrij van een nostalgische veroordeling van de afbraak van tradities, omdat volgens hem vooruitgang vooral een toename van de kritiekmogelijkheden betekent, hetgeen hij positief beoordeelt.

## **VII. TOEPASBAARHEID VAN DE VERVREEMDINGSTHEORIE VAN HABERMAS**

### **VII.1. Inleiding.**

In dit hoofdstuk wordt de vraag gesteld naar de toepasbaarheid van de Habermasiaanse vervreemdingstheorie. Zijn vervreemdingsverschijnselen in het Midden Oosten verklaarbaar vanuit Habermas theorie?

Om die vraag te beantwoorden wil ik proberen om het moderniseringsproces in het Midden Oosten te vertalen in leefwereld-systeem-termen. Daarna ga ik over tot een nadere conceptualisering van het moderniseringsproces, waarbij zal blijken dan een uitbreiding van Habermas theorie noodzakelijk is om recht te doen aan de specifieke situatie waarin het Midden Oosten zich bevindt.

### **VII.2. Naar een uitbreiding van Habermas' vervreemdingstheorie.**

In de voorafgaande hoofdstukken (voorwoord, kritiek op Marx, de hoofdstukken over het Midden Oosten) heb ik de situatie in het Midden Oosten, voorzover die mijns inziens met vervreemdingsverschijnselen te maken hebben, beschreven als een situatie waarin het Midden Oosten te maken heeft gekregen met het proces van modernisering in het algemeen en met de inkorporatie in de kapitalistische wereldmarkt in het bijzonder.

De gevolgen van dit proces zijn tweeledig: enerzijds heeft het Midden Oosten te maken gekregen met verdinglijkingseffekten die gepaard gaan met de inkorporatie in de wereldmarkt, anderzijds heeft het moderniseringsproces traditionele levensvormen vernietigd en vormt het een bedreiging voor de kulturele identiteit van sommige groepen en individuen.

We hebben gezien dat Marx' theorie alleen in staat is het eerste aspect, de verdinglijkingprocessen en de inkorporatie in de wereldmarkt, te verklaren; Habermas theorie biedt veel meer ruimte om ook het tweede aspect, het kulturele element, te verklaren.

Als een eerste aanzet om tot een conceptualisering van vervreemdingsfenomenen in het Midden Oosten te komen, of anders geformuleerd om de vraag naar de toepasbaarheid van Habermas theorie te kunnen beantwoorden, zal ik proberen om de sociale evolutie in het Midden Oosten te vertalen in een Habermasi-aanse terminologie, dat wil zeggen in leefwereld-systeem-termen.

Toen het Midden Oosten te maken kreeg met de economische en politieke expansiedrang vanuit Europa, die bovendien met militaire macht werd ondersteund, ontstond er een ontwikkeling van verzelfstandiging van de materiële reproductie ten opzichte van de leefwereld(en).

Dat wil niet zeggen dat voor die tijd geen sprake was van een in hoge mate verzelfstandigde materiële (re)productie, maar in Habermas theorie is kenmerkend voor de verzelfstandiging van het economisch systeem dat daar de sociale relaties worden beheersd door het medium geld en niet door talige communicatie. In die zin was er in de pre-Napoleontische tijd nog geen sprake van een verzelfstandigd economisch systeem in het Midden Oosten.

Vanaf de Napoleontische invasie in Egypte werd het Midden Oosten in de wereld-economie geïncorporeerd. Dat wilde echter nog niet zeggen dat de Arabische landen nu ook van nieuwe rijkdommen konden profiteren; integendeel: hun economieën werden geleidelijk afgestemd op de behoeften van de westerse economieën, zodat er vooral een afhankelijkheidsrelatie ontstond.

De nadruk kwam te liggen op de export van grondstoffen (cf. de katoenexport). Daardoor ontstond er ook op het platteland een geldeconomie. Rationalisatie en mechanisatie van de landbouw leidden tot een trek naar de steden, alwaar te weinig industrie was om de nieuwkomers aan werk te helpen.

Net als het economische systeem kende ook het politieke systeem een ontwikkeling van verzelfstandiging. Dat is begonnen met de moderniseringspogingen van Mohammed Ali. Daarna, tijdens de koloniale bezetting van Egypte werden belangrijke bestuursfuncties overgenomen door de Britten. In meer recente tijden zijn bovendien in Egypte een groot aantal nieuwe staatsapparaten en staatsfuncties ontstaan die naar Europees voorbeeld zijn opgezet. Eveneens vonden met betrekking tot de wetgeving belangrijke veranderingen plaats.

Reeds in de Muhammad Ali-periode werden, in navolging van Turkije, in Egypte Europese rechtskodes ingevoerd, zodat de islamitische wetgeving en rechtspraak verdrongen werden.

In het onderwijs werd een sekulier systeem ingevoerd, waardoor het klassieke Quran-onderwijs op de achtergrond geraakte.

Studenten die door Muhammad Ali naar Europa werden gestuurd kwamen bovendien terug met westerse vrijheids- en democratieidealen. Zij werden de dragers van een op het westen georiënteerde kulturele en economische elite.

Om het hierboven beschreven proces van modernisering goed te begrijpen zijn de conceptuele onderscheidingen die Habermas maakt waardevol. Ik denk daarbij met name aan het onderscheid dat Habermas maakt tussen enerzijds de ko-



lonisering van de leefwereld en anderzijds de afbraak van traditionele levensvormen die het gevolg is van evolutionaire modernisering.

Indien we er echter rekening mee houden dat het moderniseringsproces zich in het Midden Oosten grotendeels heeft voltrokken onder invloed van externe factoren (de Europese invloeden) dan zijn mijns inziens meer onderscheidingen noodzakelijk.

Ik stel de volgende drie conceptuele onderscheidingen met betrekking tot de gevolgen van het moderniseringsproces voor:

1. **Kolonisering van de leefwereld en afbraak van tradities die gevolg zijn van evolutionaire modernisering.**
2. **De geïmporteerde rationalisering van de leefwereld.**  
De import van ideeën uit Europa zoals vrijheids- en democratieidealen kan beschouwd worden als een voorbeeld van geïmporteerde rationalisering van de leefwereld. Binnen deze onderscheiding heerst een zekere ambivalentie tussen enerzijds de toename van kritiekmogelijkheden (volgens Habermas het positieve element van het westerse rationaliseringsproces) en anderzijds het scheppen van de kulturele voorwaarden voor de inkorporatie van het Midden Oosten in het wereldsysteem.
3. **De blokkering van eigen rationaliseringsmogelijkheden in de Arabische wereld.**  
Doordat westerse rationalisering aan de Arabische wereld worden opgelegd wordt een eigen rationaliseringsproces gedeeltelijk geblokkeerd. Zo'n eigen rationaliseringsproces zou bijvoorbeeld betrekking kunnen hebben op de uitwerking van een eigen politieke theorie.

**Ad 1:**

De kolonisering van de leefwereld beschrijft Habermas, zoals gezegd, aan de hand van de uitwisselingsrelaties die er tussen systeem en leefwereld zijn ontstaan. Van die uitwisselingsrelaties beschouwt hij de bureaucratie en de monetaarisering van de leefwereld, dus de relaties die met de compensatie rollen zijn verbonden, als konstitutief voor de kolonisering van de leefwereld.

Onder bureaucratie verstaat Habermas het formeel georganiseerd zijn van handeldingsdomeinen; de talige kommunikatie is in die handeldingsdomeinen vervangen door formele regels. Bureaucratie kan daarom mijns inziens het beste omschreven worden als de formalisering van handeldingskoördinatie.

Het specifieke van de bureaucratie als onderdeel van de kolonisering van de leefwereld bestaat nu juist hierin dat niet alleen in formeel georganiseerde handeldingsgebieden de talige kommunikatie wordt geblokkeerd, maar dat ook in de kern van de leefwereld de kommunikatie door die formalisering van handeldings-

koördinatie wordt aangetast. Bij monetaarisering worden via het medium geld behoeften uit de leefwereld gemanipuleerd en getransformeerd tot voor de markt "beschikbare" behoeften.

Beide processen (burokratisering en monetaarisering) hebben gemeenschappelijk dat delen van de leefwereld tot systeemomgeving worden omgevormd. Echter ook de andere twee rollen, die van werknemer en staatsburger, spelen een rol bij de kolonisering van de leefwereld via het onderwijs en de massamedia.

We hebben in het voorgaande gezien dat sekulier onderwijs werd ingevoerd door Muhammad Ali. Dergelijke veranderingen hebben konsekventies voor de maatschappij als geheel. Op de moderne scholen worden de mensen o.a. voorbereid op nieuwe vormen van werknemerschap.

Via de massamedia worden de burgers met westerse massakultuur overspoeld, maar tevens worden zij via de massamedia "opgevoed" tot staatsburgers. Het idee van staatsburger en daarmee verbonden het idee van de natiestaat is betrekkelijk nieuw in de Arabische wereld. Voordat de Arabische regio door de Europese mogendheden in mandaatgebieden werd verdeeld waren de Arabische gebieden formeel provincies van het Ottomaanse rijk. De relatie tussen staat en burgers wordt gekenmerkt door een absoluut wantrouwen in de politiek. De staat wordt algemeen beschouwd als de grote tegenstander. Het Arabische woord voor staat is dan ook hetzelfde als dat voor politie ("Hukuma").

Nasser leunde sterk op de massamedia, met name op de transistorradio. De ontwikkeling van goedkope transistors had een ware kommunikatiereductie in het Midden Oosten teweeggebracht. In een gebied waar het analfabetisme zo wijd verbreid was werd de radio het belangrijkste kommunikatiemiddel (Hamid Mawlana, 1971).

Het overspoeld worden door westerse massakultuur is een belangrijk element van monetaarisering; daardoor worden de behoeften van konsumenten gemanipuleerd. Dat kan bijvoorbeeld geïllustreerd worden aan het straatbeeld van de moderne centra van veel Arabische hoofdsteden: via winketalages en bordreklame wordt men geattendeerd op het bestaan van de allernieuwste luxe artikelen, die overigens voor velen onbetaalbaar zijn.

De burokratisering in Egypte kan toegelicht worden aan de hand van het bestaan van een wijd vertakt net van staatsapparaten. Vanaf de revolutie van 1952 is er een opmerkelijke groei waar te nemen van staatsapparaten doordat het bewind de nadruk ging leggen op industriële activiteiten, sociale zekerheden en gratis onderwijs. Aan alle afgestudeerden werd een baan beloofd. Het merendeel daarvan kwam terecht in het ambtelijk apparaat, in totaal 3.200.000 werknemers, en ieder jaar kwamen daar 100.000 afgestudeerden bij (Nazih M. Ayubi, 1982, 289). Sinds de open-deur politiek van Sadat zijn de economische activiteiten van de staat niet sterk genoeg gegroeid om die uitbreiding in personeel financieel bij te benen. Overbezetting en onderbetaling hebben geleid tot een sterke kwaliteits-

vermindering; die uitte zich onder andere in inefficiëntie, langzaam werk, een minimum aan werkuren, onverschilligheid en corruptie.

Vertaald in een Habermasiaanse terminologie betekent dit dat de formalisering van de handelingskoördinatie via contractuele regels nog niet volledig is, maar dat integendeel de kwaliteit van de bureaucratie beïnvloed wordt door leefwereldperspektieven.

Dat blijkt nog meer uit het bestaan van vele informele contacten tussen enerzijds cliënten van de staatsapparaten en anderzijds invloedrijke personen binnen de staatsapparaten. Voor vele Egyptenaren is de lange mars door het ambtelijk apparaat om aan de vereiste papieren en stempels te komen ondoenlijk zonder de hulp van invloedrijke kennissen of verwanten of zonder de hulp van speciale agenten. Zo is er naast het officiële circuit een tweede circuit ontstaan waar de zaken geregeld worden via netwerken van informele contacten.

De inefficiëntie van het systeem laat zich onder andere bemeten aan de werktijden van de ambtenaren: Om tien uur of half elf zijn velen nog bezig om naar hun werk te gaan, terwijl nog geen twee uur later een aantal ambtenaren zich klaar maken om weer op te stappen. Het is berekend dat ongeveer 2,5 miljoen werkuren per dag verloren gaan. De effectieve werktijd van de gemiddelde Egyptische ambtenaar is berekend op tussen de twintig minuten en twee uren. (De cijfers zijn afkomstig van N.M. Ayubi, 1982.)

Met betrekking tot de corruptie is het volgende bericht illustratief: "*Zonder steekpenningen bereik je in dit land niets, aldus een belangrijk Egyptisch voedselimporteur. Als ik het hoofd van de douane in Alexandrië niet van tijd tot tijd wat toestop worden mijn bullen niet ingeklaard en liggen ze op de kade te rotten. Als ik een minister niet van tijd tot tijd wat geef komen mijn vergunningen nooit los en als ik de ambtenaren van de gemeente Kaïro niet van tijd tot tijd verwen kan ik mijn zaken niet aan de winkels kwijt*" (N.R.C.-Handelsblad, 22-09-1982).

Behalve van kolonisering van de leefwereld was in deze eerste onderscheiding ook sprake van de afbraak van traditionele levensvormen die het gevolg zijn van evolutionaire modernisering. Habermas beschouwt die afbraak als de prijs die nu eenmaal betaald moet worden voor het moderniseringsproces.

Voorbeelden hiervan zijn het verdwijnen van het traditionele ambacht, het verdrongen worden van het islamitisch recht in de wetgeving en van de islamitische rechtspraak, het losser worden van gemeenschapsbanden op het platteland en de gedeeltelijke vervanging van het traditionele Quran-onderwijs door sekuliere onderwijsvormen.

#### Ad 2:

De geïmporteerde rationalisering; hierbij is sprake van een zekere ambivalentie. Enerzijds is het rationaliseringsproces in Europa een langdurig en geleidelijk proces geweest en is het gepaard gegaan met het toenemen van kritiekmogelijkheden, anderzijds heeft het rationaliseringsproces in het Midden Oosten vooral

de kulturele voorwaarden geschapen voor de acceptatie van de inkorporatie in het wereldsysteem (bijvoorbeeld het aannemen van een konsumptiementaliteit die open staat voor het westen). De inkorporatie in de wereldmarkt en de westerse hegemonie zijn het kader waarbinnen die geïmporteerde rationalisering heeft plaatsgevonden.

De invoer van westerse ideologieën, en in het bijzonder ideeën met betrekking tot kritische stellingnamen en symmetrische communicatie, hebben die ontwikkeling alleen maar begeleid. Ze hebben met andere woorden bijna uitsluitend een rol gespeeld voorzover ze zijn gematerialiseerd in een op westerse leest geschoeid politiek en juridisch systeem (cf. de overname van Europese rechtskodes en bestuursinstellingen).

#### **Ad 3:**

De blokkering van rationaliseringsmogelijkheden in de Arabische wereld. De import van rationaliseringsmogelijkheden uit het westen roept de vraag op in hoeverre deze de rationaliseringsmogelijkheden in de Arabische wereld hebben geblokkeerd. Met name de verbondenheid van de geïmporteerde rationaliseringsmogelijkheden met het proces van inkorporatie in de wereldmarkt en het tot stand komen van de westerse hegemonie heeft aan het kulturele aspect van de integratie in de wereldmarkt (de kulturele konditionering) een zekere materiële basis gegeven. (Zie onder andere het sekuliere onderwijs, het rechtssysteem, "moderne" leefgewoonten en consumptiepatronen enz.)

Daardoor is het zeer moeilijk voor een "eigen" rationaliseringsproces in het Midden Oosten om zich te ontwikkelen. Gezien de mate waarin veel Arabische landen niet alleen economisch, maar ook politiek en juridisch door het westen zijn beïnvloed (of: ingekapseld) lijkt het mij aannemelijk om van een blokkering van een "eigen" rationaliseringsproces te spreken.

### **VII.3. Opnieuw vervreemding.**

Verveemdingsverschijnselen in het Midden Oosten kunnen mijns inziens het beste begrepen worden als ze beschouwd worden als het effect van de gevolgen van het moderniseringsproces.

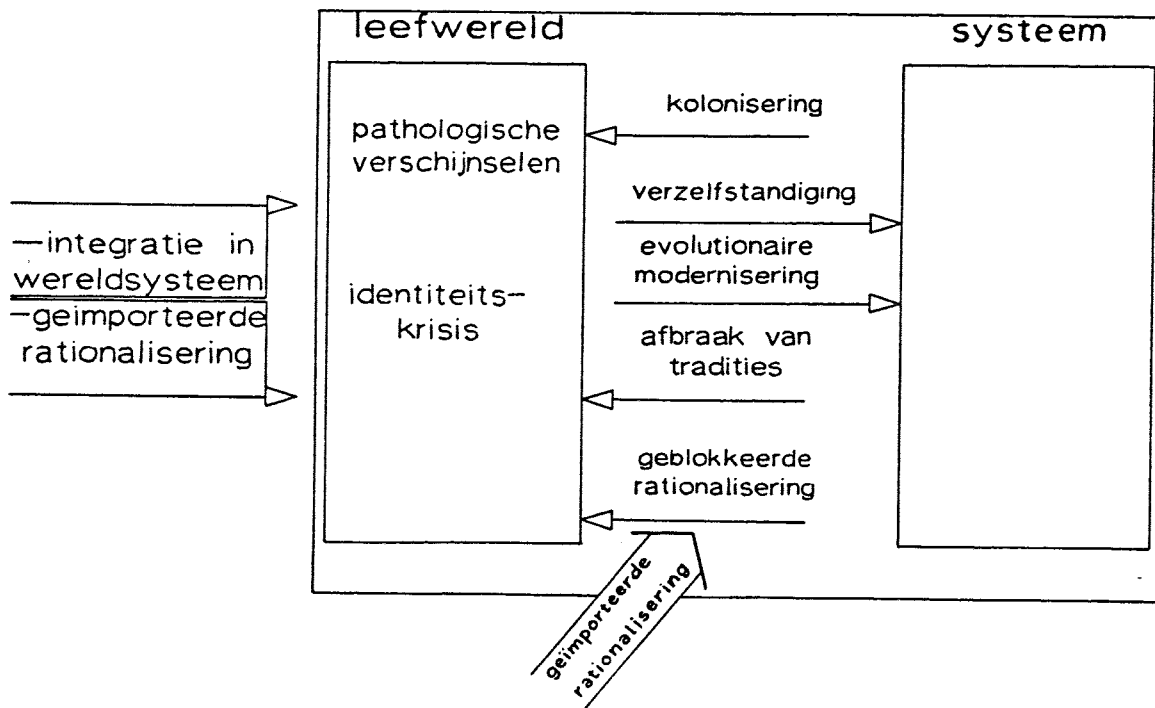
In Habermas' theorie is de afbraak van traditionele levensvormen het (neven-)effect van evolutionaire moderniseringsprocessen en is het optreden van pathologische verschijnselen het gevolg van de kolonisering van de leefwereld. De geïmporteerde rationalisering, hetgeen een aanvulling betekent op Habermas' theorie, heeft een kulturele konditionering voor het moderniseringsproces voortgebracht. Deze kulturele konditionering heeft islamitische waarden en idealen verdrongen.

Van afbraak van waarden en idealen is ook sprake bij de kolonisering van de leefwereld: het betekenisverlies in Habermas' schema van pathologische verschijnselen; daar worden storingen in de kulturele reproductie echter veroorzaakt door systeemimperatieven. Bovendien vormt de geïmporteerde rationalisering door haar specifieke verbondenheid met het proces van modernisering en de westerse hegemonie een rem op het "eigen" rationaliseringsproces in de Arabische wereld. Het verdrongen zijn van islamitische waarden en idealen door geïmporteerde rationaliseringen, alsmede de blokkering van een "eigen" rationaliseringsproces heeft voor grote aantallen mensen in de Arabische wereld, vooral voor diegenen met een traditionele achtergrond, een identiteitskrisis voortgebracht. Cf. de konklusie die Vatikiotis trekt bij zijn bespreking van de achtergronden van het islamitisch fundamentalisme: hij spreekt van een legitimiteitskrisis die het gevolg is van het samengaan van sociaal-ekonomische veranderingen, westerse ideologieën en traditionele achtergronden.

De verschillende vormen van vervreemding en de relaties daarvan tot het proces van modernisering kunnen volgens mij als volgt schematisch worden weergegeven.

Schema 4:

## MIDDEN OOSTEN



Dit hoofdstuk besluitend meen ik dat Habermas' theorie nog steeds van toepassing is, mits we de these van de geïmporteerde en geblokkeerde rationalisering toevoegen. Zijn koloniseringstheorie is en blijft mijns inziens een belangrijk onderdeel uitmaken van de verklaring van vervreemdingsverschijnselen in het Midden oosten.

Een andere vraag betreft de waardering die Habermas geeft, of zou geven, aan de verschillende elementen uit het vervreemdingsschema. In die waardering (bijvoorbeeld van het proces van rationalisering) vindt hij islamitische fundamentalisten tegenover zich.

Indien we bovendien Habermas' theorie confronteren met het antwoord van islamitische fundamentalisten op vervreemdingsfenomenen in het Midden Oosten, dan raken we aan de grenzen van Habermas' theorie. Op deze Habermaskritiek ga ik in het slothoofdstuk in.

## VIII. KRITIEK HABERMAS EN CONCLUSIE

Habermas beschouwt het rationaliseringsproces als een vooruitgang in de zin dat hij het toenemen van kritiekmogelijkheden en het kunnen onderscheiden tussen cultuur, maatschappij en persoonlijkheid positief waardeert.

Hij ziet weliswaar in dat een gerationaliseerde leefwereld gepaard kan gaan met vervreemdingsverschijnselen, maar dat schrijft hij toe aan de kolonisering van de leefwereld. Die kolonisering van de leefwereld is volgens hem niet noodzakelijk en kan worden opgeheven mits aan de normatieve controle door de leefwereld de voorrang wordt gegeven.

Indien we Habermas' vervreemdingstheorie op het Midden Oosten proberen toe te passen, dan kan die theorie grotendeels gehandhaafd blijven met als belangrijkste toevoeging de geïmporteerde rationalisering. Die geïmporteerde rationalisering is van groot belang, omdat het enerzijds staat voor zowel positieve elementen (toename van kritiekmogelijkheden volgens Habermas) als negatieve elementen (kulturele konditionering voor de integratie in de wereldmarkt, waaronder de overname van rechtskodes uit Europa). Anderzijds is het aannemelijk dat onder andere daardoor "eigen" rationaliseringsmogelijkheden in de Arabische wereld geblokkeerd zijn.

De import van rationalisering in het Midden Oosten is daarom zo belangrijk, omdat het grotendeels neerkomt op een schijnrationalisering(sproces). In Europa was het rationaliseringsproces een geleidelijk proces en vormde het de basis voor de verzelfstandiging van staat en economie, waardoor weer andere processen in werking werden gesteld (de kolonisering van de leefwereld bijvoorbeeld). In Arabische landen ontbreekt die basis, maar is integendeel sprake van een geïmporteerde situatie. Mits we die geïmporteerde basis in het Midden Oosten erkennen is de uitgebreide vervreemdingstheorie à la Habermas nog steeds houdbaar, alleen zijn vooruitgangsidee krijgt met betrekking tot het Midden Oosten een wat wrange klank.

Toename van kritiekmogelijkheden en het kunnen onderscheiden tussen de structurele componenten van de leefwereld zijn uit het westen afkomstige ideeën, waarvan de Arabische wereld kennis heeft genomen, terwijl het gekonfronteerd werd met de harde werkelijkheid van economische en politieke overheersing. Met andere woorden de import van westerse ideologieën heeft het moderniseringsproces (i.e. vooral en met name de integratie in de wereldmarkt) slechts begeleid.

Primair was steeds de integratie in het wereldsysteem binnen het kader van de westerse hegemonie. Daarom hebben zich ook die aspecten van de geïmporteerde rationalisering een plaats veroverd die konstitutief zijn voor de integratie in het wereldsysteem, namelijk de kulturele konditionering voor de integratie in het

mondiale kapitalisme en de overname van Europese rechtskodes. Westerse ideologieën, en in het bijzonder de toename van kritiekmogelijkheden, hebben vooral binnen dat kader een rol gespeeld.

De maatschappijvisies van islamitische bewegingen zetten zich daarentegen in voor een herstel, of een versterking, van een overkoepelend, traditioneel en bovendien dogmatisch wereldbeeld. Het predikaat traditioneel is één van de weinige kenmerken in de Islam, waar de meerderheid van de moslims het over eens is. De Islam wordt algemeen beschouwd als de beschermer van de traditionele moraliteit (Rodinson, 1979, 8).

Zeker wanneer men gekonfronteerd wordt met vernieuwingen die qua origine uit het buitenland komen en bovendien nog sekulier en niet-islamitisch van aard zijn wordt de Islam als de beschermer van een traditionele moraliteit als een edelsteen gekoesterd. Het islamitisch fundamentalisme heeft die koestering weten te versterken tot een vorm van "islamitisch nationalisme", hetgeen werd vergemakkelijkt door het feit dat de "vijand" christelijk was. De Christenen zijn een oude bekende (vijand) van de Moslims, niet alleen vanwege de kruistochten, maar ook vanwege het feit dat binnen het huis van de Islam altijd christelijke minderheden aanwezig waren.

Volgens Rodinson is de aanwezigheid van niet-islamitische minderheden in het Midden Oosten één van de oorzaken geweest van de angst voor bekering tot andere religies en aldus van een bijna paranoïde identifikatie van moslims als moslims. (Rodinson, 1979, 4)

Het predikaat overkoepelend (in 'overkoepelend wereldbeeld') heeft in de ogen van de massa's en in de praktijk van de tradities altijd bestaan (Rodinson noemt het "intégriste"), maar is in politiek en juridisch opzicht uit het gezichtsveld verdwenen. We hebben bijvoorbeeld gezien dat het proces van modernisering op politiek en juridisch gebied door een sterke sekularisering werd begeleid.

Het herstel van een overkoepelend, integraal wereldbeeld is één van de kernthema's van de meeste islamitische bewegingen. Met de term "intégriste" wordt bedoeld dat de wet van de Islam verantwoordelijk is (of moet zijn) voor alle aspecten van het sociale en politieke leven. Die wet, de shari'a, heeft in de negende eeuw gestalte gekregen op basis van de konsensus onder de islamitische geleerden over de mondelinge overleveringen met betrekking tot de Quran (de openbaringen van de profeet) en de Hadith (de uitspraken en het gedrag van Muhammad).

Het dogmatische karakter van het wereldbeeld van islamitisch fundamentalistische bewegingen komt enerzijds voort uit het feit dat het wereldbeeld een religieus wereldbeeld is (de woorden van God zijn onweerlegbaar), anderzijds uit de fundamentalistische interpretatie van de voorschriften van de Islam (de woorden van God zijn onbespreekbaar).

Op dat laatste element (de onbespreekbaarheid) wil ik hier de nadruk leggen.



De maatschappijvisie van het islamitisch fundamentalisme raakt aan de grenzen van Habermas' theorie. De visie van het islamitisch fundamentalisme biedt namelijk enerzijds een bescherming tegen de vervreemdingsverschijnselen die gepaard gaan met het proces van modernisering (in Habermas' theorie de kolonisering van de leefwereld, in mijn uitbreiding daarvan ook de kulturele konditionering voor de integratie in de wereldmarkt), anderzijds staat het islamitisch fundamentalisme een herstel voor van een overkoepelend, dogmatisch en traditioneel wereldbeeld.

Dat laatste staat in fel contrast met de manier waarop Habermas het proces van rationalisering beschouwt. Het zou binnen zijn theorie een terugkeer betekenen naar een *lager* evolutionair nivo en naar een *afname* van kritiekmogelijkheden in plaats van een toename daarvan. Omdat echter het islamitisch fundamentalisme tevens een bescherming biedt tegen vervreemdende invloeden meen ik dat het gerechtvaardigd is de kritiek van het islamitisch fundamentalisme op het moderniseringsproces in de theorievorming rond de vervreemdingsproblematiek te betrekken.

Bovendien zijn er empirische gronden om aan de kritiek van het islamitisch fundamentalisme aandacht te besteden: het geniet een aanzienlijke aanhang. Blijkbaar voelen grote aantallen mensen in de Arabische en islamitische wereld zich aangetrokken tot een ideologische beweging die de sentimenten van ontevredenheid weet te verenigen onder de banier van een integraal wereldbeeld.

Die bescherming tegen vervreemdingsfenomenen bestaat inhoudelijk uit de benadrukking van het eigene en authentieke: de eigen religie, de eigen geschiedenis en tradities, de eigen identiteit als muslim. Kortom het vertrouwde wordt benadrukt ten opzichte van het vreemde en geïmporteerde. Behalve in deze nadruk op het eigene manifesteren islamitische bewegingen zich ook als een politieke protestbeweging: men gaat de straat op, houdt bijeenkomsten en gaat af en toe over tot gewelddadige klandestiene acties.

Bovendien bieden veel islamitische bewegingen, met name de Ikhwan al-Muslimun, hun aanhang sociale alternatieven in microformaat aan zoals islamitische banken, islamitische ziekenhuizen, islamitische scholen enz. Op die manier wordt aan de aanhangers van deze bewegingen zowel een aantal mogelijkheden geboden om de vervreemding op te heffen en ook worden zij gemotiveerd tot een geëngageerde stellingname ten aanzien van de problemen waardoor zij omringd worden. Een dergelijke sociaal engagement is in een land als Egypte geen overbodige luxe waar veel organisatievormen (bijvoorbeeld de bureaucratie) geteisterd worden door corruptie en onverschilligheid.

Het protest dat islamitisch fundamentalistische bewegingen uiten tegen de verschillende aspecten van het moderniseringsproces (de kolonisering van de leefwereld, de afbraak van tradities op zowel materieel als kultureel nivo; of in een andere formulering: uitbuiting en "ethische verloedering") wil niet zeggen dat zij zich tegen alle aspecten van moderniteit verzetten. Zij hebben bijvoorbeeld wel waardering voor technische en wetenschappelijke vooruitgang zoals die zich in

het westen hebben gemanifesteerd en maken ook veelvuldig gebruik van moderne communicatiemiddelen zoals de radio.

Vanuit het perspectief van de bescherming van de leefwereld verrijst er een positief beeld van het islamitisch fundamentalisme: het herstel van een traditioneel en integraal wereldbeeld beschermt de leefwereld tegen vervreemdingsprocessen. Deze bescherming kan samengevat worden in de slogan "beter een traditionele leefwereld dan een gekoloniseerde leefwereld".

In Habermas' theorie vormt deze oplossing van de vervreemding een schrikbeeld en staat loodrecht op zijn waardering voor de toename van kritiekmogelijkheden die het proces van rationalisering heeft begeleid. Zijn oplossing van de vervreemdingsproblemen bestaat juist in de werkelijke realisatie van de kritiekmogelijkheden die mogelijk wordt wanneer de leefwereld een normatieve controle kan uitoefenen op het geweld van de subsystemen staat en economie: dan kunnen individuen volgens hem via machtsvrije argumentatie tot een consensus komen over de coördinatie van handelingsplannen.

Habermas heeft zich echter meer met de diagnose van de vervreemding beziggehouden dan met het uitwerken van een oplossing van de vervreemding; hij geeft met andere woorden niet duidelijk aan hoe de normatieve controle van de leefwereld op het systeem verwezenlijkt moet worden. In dat opzicht zou hij het islamitisch fundamentalisme kunnen benijden, omdat dat wel een duidelijk antwoord heeft op de vervreemding. Islamitische fundamentalisten hebben daarentegen een minder doorwrochte maatschappijanalyse.

Het is mijns inziens niet aan Habermas of andere westerse onderzoekers om de vervreemding in de Arabische wereld op te heffen. De Habermasiaanse theorie is tot nu toe voor het Midden Oosten interessant geweest, omdat Habermas' onderscheiding tussen systeem en leefwereld en zijn analyse van de kolonisering van de leefwereld hebben geholpen om de oorzaken van de vervreemding te ontrafelen en aan de culturele aspecten van vervreemding aandacht te besteden. In die zin zou de vervreemdingstheorie voor Arabische intellectuelen waardevol kunnen zijn en misschien een stimulans kunnen betekenen voor het verder ontwikkelen van een eigen rationaliseringsproces. Rationalisering van Arabische bodem die de vervreemdingsproblematiek te lijf willen gaan krijgen onvermijdelijk te maken met dezelfde ambivalentie als die dit hoofdstuk heeft beheerst: bescherming tegen vervreemding vanuit een traditioneel en religieus wereldbeeld versus het dogmatisch karakter van zo'n wereldbeeld.

Het zou een interessant thema voor nader onderzoek zijn om de verschillende soorten van oplossingen voor vervreemdingsproblemen (herstel van een integraal wereldbeeld en toename van kritiekmogelijkheden) tegen elkaar af te zetten en vervolgens te kijken of het niet mogelijk is om een niet-dogmatische interpretatie van de Islam te geven die zowel een bescherming tegen vervreemding biedt als ruimte laat aan een kritische en normatieve controle op de systeemontwikkeling.

## NOTEN

1. De begrippen 'Midden Oosten' en 'Arabische wereld' gebruik ik afwisselend. Dat is alleen om stylistische redenen gedaan.
2. Volgens Weber bestaat het proces van modernisering uit het ontstaan van de kapitalistische maatschappij en het Europees staatsysteem (Habermas, deel I, 1981, p.300). Volgens hem is modernisering het maatschappelijk worden van het cognitief potentieel dat is ontstaan door het proces van rationalisering en uitdifferentiëring van de wereldbeelden. De twee institutionele complexen waarin volgens Weber de moderne bewustzijnsstructuren vooral belichaamd zijn zijn de kapitalistische economie en de moderne staat.  
In het Midden Oosten is in hoge mate sprake van een geïmporteerde situatie. Daarom wil ik met betrekking tot het Midden Oosten onder het proces van modernisering zowel verstaan de 'beïnvloeding' door Europa op het nivo van markt en staat als de import van westerse rationalisering.
3. Rousseau, 1971, p. 15.
4. Idem, p. 16.
5. Idem, p. 18.
6. Idem, p. 20.
7. Idem, p. 22.
8. Idem, p. 23.
9. Marx, K.: *Okonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, p. 511.
10. Idem, p. 512.
11. Idem, p. 512.
12. Idem, p. 512.
13. Idem, p. 511.
14. Idem, p. 514.
15. Idem, p. 517.
16. Issawi, Ch., 1968, p. 389.
17. Salafiyya: al-Salaf zijn de voorvaders uit de allereerste tijd van de Islam. Met de salafiyya beweging wordt een hervormingsbeweging bedoeld die zich laat inspireren door de eenvoud van de eerste tijden.
18. Ijtihad, ijma', qiyas: dit zijn technische begrippen uit de islamitische jurisdictie. In de eerste eeuw van het Abbassidische rijk ontstond er de behoefte om de voorschriften uit Qoran en hadith aan te passen aan de nieuwe behoeften. Zo ontstond een elite van geleerden. Zij kwamen op het idee van een consensus (ijma') van deskundigen daar waar de Qoran vragen openliet.

Er ontstonden verschillende konsensae en dus verschillende scholen. Een van de principes die men toepaste was Qiyas: uit een overlevering worden konklusies getrokken voor een analoog geval.

Uiteindelijk ontstonden er vier rechtsscholen die in de hele umma vertegenwoordigd waren en men beschouwde de juridische inspanningen volbracht, dat wil zeggen zij verklaarden de poort van ijtihad gesloten.

19. Zakat: dit is het geven van een aalmoes aan de armen; in de loop der tijden is het de verplichte armenbelasting die alle moslims moeten voldoen gaan betekenen.
20. Kharijisme: dit woord is afgeleid van de "Kharijiten", de stroming binnen de islam die een guerilla-oorlog voerde tegen de overige moslims.
21. Kepel, C., 1984, p. 188.

## BIBLIOGRAFIE

- Ajami**, F. *The Arab predicament*, Cambridge, 1981.
- Antonius, G.** *The Arab awakening*, London, 1938.
- Aulas, M.C.** "Sadat's Egypt", *new left review*, nr. 98, 1976, p. 84-95.
- Ayubi, N.M.** "The political revival of Islam: the case of Egypt", *international journal of Middle East studies*, nr. 12, 1980, p. 481-499.  
"Bureaucratic inflation and administrative inefficiency: the deadlock in Egyptian administration", *Middle Eastern studies*, volume 18, nr. 3, 1982, p. 287-300.
- Bayat, M.** "The Iranian Revolution of 1978/79: fundamentalist or modern?", *the Middle East journal*, volume 37, nr. 1, 1983, p. 30-43.
- Berque, J.** *L'Égypte, impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris 1967.  
*Histoire sociale d'un village égyptien au XXIème siècle*, Mouton, Paris, 1957.  
"The establishment of the colonial economy", in P.M. Holt ed. *Political and social change in modern Egypt*, Oxford U.P., 1968, p. 223-243.
- Binder, L.** "Ali 'Abd al-Raziq and islamic liberalism", *Asian and African studies*, nr. 16, 1982, p. 31-57.
- Cahen, C.** *L'Islam, dès origines au début de l'empire Ottoman*, Bordas, Paris, 1970.
- Carré, O. en Michaud** *Les frères musulmans; Égypte et Syrie 1928-1982*, Gallimard, Paris, 1983.
- Clawson, P.** "Egypt's industrialization: a critique of dependency theory", *Merip reports*, nr. 72, 1978, p. 17-23.
- Gibb, H.A.R. en Kramers, J.H.** *Shorter encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1974.
- Habermas, J.** *Theorie des kommunikativen Handelns*, slotbeschouwing, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1981.
- Hopwood, D.** *Egypt, politics and society, 1945-1981*, George Allen and Unwin, London 1982.
- Hourani, A.** *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Oxford U.P., 1970.
- Hussein, M.** *Class conflict in Egypt, 1945-1970*, Monthly Review Press, London, 1973.  
"Nasserism in perspective", *Monthly Review*, volume 23, nr. 6, 1971, p. 34-54.
- Ibrahim, S.** "Anatomy of Egypt's militant Islamic groups: methodological and preliminary findings", *International Journal of Middle East Studies*, volume 12, nr. 4, 1981, p. 423-453.

- Issawi, Ch. "Asymmetrical development and transport in Egypt, 1800-1914", in: *Beginnings of modernization in the Middle East*, Polk, William and Chambers ed., University of Chicago Press, 1968, p. 383-400.
- Jomier, J. *Introduction à l'Islam actuel*, Les éditions du CERF, Paris, 1964.
- Kepel, G. *Le profète et pharaon, les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporain*, la Découverte, Paris, 1984.
- Kunneman, H. en Keulartz *Rondom Habermas*, Boom, Meppel, 1985.
- Kunneman, H. *Habermas' theorie van het communicatieve handelen*, Boom, Meppel, 1983.  
*De waarheidstrechter*, academisch proefschrift, Universiteit van Amsterdam, 1986.  
 "Communicatietheorie en praktijk I", Universiteit van Amsterdam, vakgroep wijsbegeerte, Amsterdam, 1988.
- Lemaire, T. *Over de waarde van kulturen*, Ambo, Baarn, 1976.  
*Het vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*, Ambo, Baarn 1980.
- Lewis, B. *The Arabs in history*, Hutchinson's University Library, London 1954.
- Marx, K. *Okonomisch-philosophische Manuskripte* (1844). M.E.W., Ergänzungsband I, 1974  
*Die deutsche Ideologie*, deel I (1845-46). M.E.W., Band 24, 1960  
*Zur Kritik der politischen Okonomie, Vorwort*. M.E.W. Band 13, 1968  
*Das Kapital*, deel I en III (1980), Marx-Engels Werke, Band 23, 1974, Dietzverlag, Berlin.
- Martin, M. en Massad, R.M. "Al-Takfir wa'l-Hijra, a study in sectarian protest", Arab culture 1977, p. 481-499.
- Mawlana, H. "Mass media systems and communication behaviour", *the Middle East, a handbook*, Michael Adams ed., Anthony Blond Ltd., 1971.
- Merad, A. "The ideologization of Islam in the contemporary muslim world", in: *Islam and power*, Cudsi and Dessouki ed., London, 1981, p. 37-48.
- Mitchell, R.P. *The society of the muslim brothers*, Oxford University Press, 1969.
- Mortimer, E. *Faith and power, the politics of Islam*, Random House, New York, 1982.
- Müller, F. *Entfremdung*, Berlin, 1970.
- Mustafa, A.A. "The breakdown of the monopolysystem in Egypt after 1940", in: *Political and sociale change in Egypt*, P.M. Holt ed., Oxford University Press 1968, p. 291-307.
- Owen, R. "Egypt and Europe: from French expedition to British occupation", in: *Studies in the theory of imperialism*, Owen & Sutcliffe ed., Longman, London, 1972, p. 195-207.

- Peters, R. "De geborgenheid van de islamitische staat", N.R.C.-Handelsblad, 14-11-1981.
- Piscatori, J.P. ed. *Islam in the political process*, Cambridge University Press, 1983.
- Plessner, H. *Der Mensch als Lebewesen*, in H.Schrey, 1975, 161.
- Qutb, Sayyid *Jalons sur la route*, I.I.F.S.O., 1977.
- Richmond, J.B. *Egypt, 1798-1952*, Methuen, London, 1977.
- Rodinson, M. *Israel and the Arabs*, Penguin books 1968, vertaald uit het Frans. *Muhammad*, Pantheon Books, New York, 1971, vertaald uit het Frans.  
"Islam resurgent", *Gazelle Review*, London, 1979, p. 1-18.
- Rousseau, J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.
- Rühle, O. *Het kapitaal*, Van Gennep, Amsterdam, 1971.
- Schrey, H. *Entfremdung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Stuurman, S. *Kapitalisme en burgerlijke staat*, SUA, Amsterdam, 1978.
- Turner, B.S. *Marx and the end of orientalism*, George Allen and Unwin, London, 1978.
- Vatikiotis, P.J. "Islamic resurgence, a critical view", in: *Islam and power*, Cudsi & Dessouki ed., London 1981, p. 169-196.
- Watt, M. *Islamic political thought*, Edinburgh University Press, 1968.
- White, S.K. *The recent work of Jürgen Habermas, reason, justice and modernity*, Cambridge University Press, 1988.
- Youssef, M. "Revolt against modernity", Brill, Leiden, 1985.