

‘ANDERSHEID’ EN VREEMDHEID

Rudi Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam, SUN, 2005, 348 p. – ISBN 90 8506 049 4

In deze tijden is het verschijnen van een academisch boek over filosofie telkens weer een heuglijk gebeuren. Zeker wanneer, zoals de omslag vermeldt, het om een heldere en eigenzinnige uiteenzetting gaat. Hoewel de titel wat ongelukkig overkomt (de auteur geeft dat zelf toe), betreft het hier een studie waarin belangrijke levensvragen aan de orde komen: hoe vreemd blijven we ten opzichte van onszelf, hoe vreemd is de ander (en de Ander), in welke mate speelt vreemdheid een rol in ons bestaan en hoe gaan we daar in een multiculturele samenleving mee om? (Toegegeven dat het veelgebruikte begrip ‘multiculturele samenleving’ op zich al vreemd is voor wie niet echt weet waar ‘monoculturele samenleving’ op slaat).

Vreemd gaan en vreemd blijven is voor twee derden samengesteld uit een uitstekende weergave van de filosofie van Levinas, waarop vervolgens een aantal auteurs bij de discussie betrokken worden: Freud, Finkielkraut, Kierkegaard, Heidegger, Habermas, Rorty, Arendt. Aangezien het om een bundeling van reeds verschenen teksten handelt, vertoont het boek de gebreken van het ‘postmoderne’ boek. De lezer krijgt de vage indruk dat de oorspronkelijke opzet een studie over Levinas betrof (mede ook omwille van de afkortingen van de werken van Levinas, vooraan in het boek). Door de toevoeging van een aantal aanverwante artikelen, werden vervolgens de hoofdstukken samengevoegd tot een geheel, waarschijnlijk in de hoop dat de lezer - mede dankzij de ondertitel - er de rode draad in kan terugvinden. Bij wie het evenwel niet eens is met de epiloog ‘The road is more important than the inn’, duiken de bekende vragen over het reeds zo lang aangekondigde ‘einde van het boek’ en het ‘begin van de schriftuur’ opnieuw op. Hoe moet het eigenlijk verder met het boek?

De vraagstelling van dit boek is evenwel: hoe moet het eigenlijk verder met de multiculturele samenleving? Eén van Viskers antwoorden op deze vraag (die de lezer evenwel niet zo rechtstreeks zal terugvinden) luidt: *onze (westerse) geslotenheid ten opzichte van de (allochtone) ander is geen onwil*. Hiermee lijkt hij een (Iacaniaanse) snaar te willen raken in de levinassiaanse alteriteitsmelodie.

Het is bekend dat de ander (die bewoond is door de totaal Andere) mij onteigent: nog vóór er van een relatie sprake kan zijn, word ik al door de ander in beslag genomen. Inderdaad, mensen staan niet alleen in relatie met elkaar in de bewuste act van de relaties die ze met elkaar onderhouden. Ze worden door een niet te verklaren verbondenheid voor elkaar verantwoordelijk gesteld. Dat feit dat ze er zijn, en dat anderen er met hen zijn, brengt hen met elkaar in verband. Dat verklaart hoe het kan dat zelfs de ander die mij onbekend is, een soort van impact heeft op mij: zonder hem of haar voorheen ooit gezien te hebben of weet te hebben gehad van zijn of haar bestaan, kan hij of zij mij in de plotse ontmoeting toch raken en mij van mijn stuk brengen.

Op die manier kun je volgens Levinas stellen dat wie onbekend, of zelfs onbemind is, mij toch niet onbewogen laat. Vooral de ellende van de ander laat me niet gerust, zelfs al kan ik met woorden beweren dat die ellende me koud laat. Niemand ontkomt aan de verantwoordelijkheid voor de ander, die zelfs geldt zonder mijn goed-of afkeuring. In die

zin is het zich inlaten met de ellende van de ander een kwestie van tijd; vroeg of laat word je met je neus op die verantwoordelijkheid gedrukt, zelfs wanneer het te laat is om ernaar te handelen.

In welke mate biedt de filosofie van Levinas een antwoord voor de problemen die optreden in een multiculturele samenleving, die per definitie samengesteld is uit mensen die voortkomen uit verschillende culturen? Dat is de lastige vraag waar Rudi Visker zich mee inlaat. Hij heeft het, enerzijds, moeilijk met de levinassiaanse ontvankelijkheid die aan de activiteit voorafgaat, en anderzijds, gaat hij akkoord met de wonde ten opzichte van de alteriteit die nooit meer dichtgaat. De ontvankelijkheid voor de ander moet niet buitensporig groot zijn, enerzijds, terwijl de openheid van diezelfde ontvankelijkheid niet door onszelf, en volgens willekeur, bepaald kan worden, anderzijds. Met andere woorden, de liefde voor de medemens - dat is de wet van de liefde - dient zo groot mogelijk te zijn (we houden van de ander op een onvoorwaardelijke manier), en tegelijk is niemand van ons in staat om zich aan de menselijke bestaansvoorwaarden te onttrekken, om dat onmenselijke project uit te voeren. De wet van de liefde gebiedt dus eigenlijk iets dat onmogelijk of onuitvoerbaar is.

Visker stoot daarmee op één van de meest interessante thema's uit de filosofie: de mens is diep verbonden met iets dat zich absoluut van hem losmaakt. Het is dat enigma, mysterie, of intrige dat niet alleen filosofen, maar ook theologen en dichters, met spanning vasthoudt. Niet om een relatie met een enigma, mysterie of intrige handelt het, maar om het feit dat het bestaan zelf zich afspeelt als enigma, mysterie of intrige. En juist omdat we dat als mens zo moeilijk aanvaarden, of daar zo moeilijk in berusten, laten we onze beheersingsdrang zo graag zijn gang gaan; bouwen we een beheersbare wereld op die ons de indruk geeft dat we over de dingen beschikken; maken we elkaar tot heerszuchtige wezens.

Dat de wereld maakbaar of aanpasbaar is aan onze wensen - of liever aan de wensen van machthebbers die juist om die reden in (politieke) macht geïnteresseerd zijn - omhelst, anders gezegd, een zekere sluiting van de ontvankelijkheid. De gevolgde redenering komt hierop neer. De onvoorwaardelijke liefde voor de medemens is een onhaalbaar project, zeker wanneer die medemens niet alleen onbekend en onbemind is, maar vooral wanneer hij ook nog vreemd aanvoelt en vreemd handelt (weigert zich te integreren). Onvoorwaardelijke liefde dienen we dus aan te passen tot voorwaardelijke liefde: ik hou van de medemens die ik kies; dat is mijn vrijheid.

Daarmee komen we terecht in een aanpasbare ontvankelijkheid, die zich volgens de situatie kan openen of sluiten, volgens het inzicht van het ogenblik (zelfs al kan ik bijvoorbeeld achteraf menen dat mijn reactie op angst gestoeld was). Zo'n ontvankelijkheid die steeds tot sluiting paraat staat, vertoont daarmee eerder de neiging tot sluiting dan tot opening. De symptomen van die onderliggende neiging tot sluiting zijn op ontelbare wijzen terug te vinden in onze maatschappij. Zich afsluiten van een (gevaarlijk aandoende) buitenwereld lijkt het meest zinnige antwoord te zijn in een multiculturele samenleving (wat het volk redelijk vindt, bevat wellicht een redelijkheid).

Dat verklaart misschien waarom Rudi Visker toehoorders probeert te winnen voor eerder genoemde gedachte: onze geslotenheid ten opzichte van de ander is geen onwil. Dit begrip voor (ongewilde) geslotenheid komt voort uit Viskers analyse van de notie 'eigenheid'. Eigenheid is geen bezit en kan ik mij niet toe-eigenen. Toch is het eigen aan ieder van ons dat we ons wensen te beroepen op een eigenheid en uniciteit. Omdat ik die

niet in woorden kan vatten, kan ik teruggrijpen naar eenvoudige formules waarin ik mezelf herken. Maar eigenlijk moet ik toegeven dat mijn eigenheid mij even vreemd is als die van de ander vreemd is voor hem of haar. Visker stelt: "Het is een vergissing te denken dat ik wortels 'heb' en dat eigenheid betekent dat ik, in tegenstelling tot anderen, een toegang tot die wortels heb die hun, omdat zij niet mij zijn, ontzegd is". En hij voegt daaraan toe: "Maar het is een even grote vergissing daaruit te concluderen dat er geen eigenheid is en dat de mens een wezen is dat iedere vorm van verworteling achter zich moet laten, om tot zichzelf te komen" (p. 25).

Zelfs al zou ik willen loskomen van mijn wortels, ik zou er hoegenaamd niet in slagen. Want de wortels bepalen wie ik ben. Het is verloren moeite om iemand te vragen zich van zijn wortels te ontdoen, wat volgens Visker niet betekent dat we andersom in individualisme en fundamentalisme moeten vervallen. Veeleer dienen we in te zien dat "onze wortels liggen in een ontworteling" (p. 76). Wanneer ook de ander dat gaat doen, dan vinden we allemaal een 'vreemdeling in onszelf'. Visker schrijft: "Ik respecteer de humaniteit van de ander pas wanneer ik aanvaard dat hij, net als ik, drager is van een tekort". En verder: "Niet een tekort dat ik kan aanvullen of dat het mijne zou aanvullen, en niet een tekort dat het mijne veroorzaakt. Maar een tekort dat ik laat zijn" (p. 78). De lezer begrijpt dat de lacaniaanse melodie hier de boventoon neemt.

Verdraagzaamheid en begrip voor een zekere onmacht zijn, nogmaals, begrijpelijk, maar het is zeer de vraag of ze de neiging tot geslotenheid, weliswaar niet aanmoedigen, maar dan toch rechtvaardigen, en dus onrechtstreeks een laksheid voeden. Visker ziet in het narcistische individualisme niet zomaar een kwaal, maar vooral een genezingsproces. En wie ziek is, moet men vooral de rust en de tijd geven om beter te worden. Hoe ernstiger de ziekte, hoe geduldiger we dienen te staan ten opzichte van een helend rijpingsproces. Begrip voor de situatie van de zieke, de gedachte dat hij of zij ziek mag zijn, kan op zich immers al helend werken.

Toch stelt Visker zelf de vraag of, in dit geval Rorty, "ons niet zeker maakt dan we zijn?" (p. 300). Rorty is, kort gesteld, voorstander van een vrijheid die met rust gelaten wil worden, terwijl Visker meer gewonnen is voor een iets minder arme vrijheid, die mensen in staat stelt de onzekerheid te dragen die hen overvalt (p. 299). Hij wenst de zieke niet te bed te houden, en evenmin wenst hij hem met (valse) hoop of beloften te overstelpen. Hij is eerder gewonnen voor een proces van laten zijn dat samengaat met een openheid waar hij niet toe aanspoort, maar die voortkomt uit de aanvaarding van het genoemde tekort. Met andere woorden, vrijheid is geen recht (bijvoorbeeld een recht op verschil) dat we kunnen opeisen, maar eerder een kwetsbaarheid en iets waaraan we blootgesteld worden, iets waar we per definitie in tekortkomen, maar dat we toch niet laten schieten. En wanneer we die tekortkoming beschouwen als iets dat ons allen treft, iets dat ons bindt en dat we gemeen hebben, dan kunnen we des te meer voor elkaar openstaan, want de ander wordt door mij niet als bedreigend aanvoeld.

Het is niet geheel duidelijk of dit alles Viskers slotsom is. Wie het laatste hoofdstuk over de 'transcendentie die zwijgt' in zich opneemt (samen met dezelfde problematiek in hoofdstuk 9), wie er ook de suggestie op de laatste drie bladzijden van het boek herhaaldelijk op naleest, komt er niet echt achter wat Visker voor de multiculturele samenleving suggereert. Het woord 'vrijheid' is het laatste woord op de laatste bladzijde. Vandaar de hier gewaagde poging tot slotsom, in acht genomen dat geen lezer ooit weet in welke mate de auteur geweld wordt aangedaan. Gemakkelijkheidshalve wordt hiertoe een

beroep gedaan op twee hypothetische groepen van mensen (ook wel realisten en idealisten genoemd). Er zijn diegenen die menen dat men zich met waarden als vrijheid, liefde en rechtvaardigheid, omdat ze onuitvoerbaar zijn, niet ernstig kan inlaten: het is irrationeel om zijn leven te zetten op iets dat onhaalbaar is en dat zich nooit echt volledig laat verwerkelijken. Daarnaast zijn er diegenen die zich daar niet bij neerleggen: juist omdat vrijheid, liefde, rechtvaardigheid zo onuitvoerbaar lijken, trekken ze en spreken ze ons aan; juist omdat ze enerzijds ons verstand te boven gaan, maar anderzijds ook daadwerkelijk plaatsvinden, houden ze ons zo passioneel bezig en komen we ervoor op.

Eerstgenoemde groep lijkt een neiging tot geslotenheid te vertonen, en enigszins zelfs te vergoelijken. Immers, wat zal de nuchtere realisten nog tot openheid stimuleren, wanneer zij telkens opnieuw (want dat is eigen aan een samenleving) geconfronteerd worden met misdaad en ongenoegen? Wanneer zij zich telkens opnieuw gedwongen voelen om de (zelfs ongewilde) neiging tot geslotenheid te bevestigen? Laatstgenoemde groep (deze tweedeling komt voort uit de noodzaak aan een denkoefening en veronderstelt uiteraard geen verdeling van de bevolking in twee groepen), daarentegen, ondergaat evenzeer de neiging tot geslotenheid, maar geeft daar niet aan toe. Het gevecht tegen de neiging tot geslotenheid, tegen afzondering en onvrijheid, tegen wat als onrechtvaardig moet geduid worden, staat daarbij voorop. Een onverklaarbare bewogenheid - noem het een gevoel van rechtvaardigheid, liefde of bevrijding - komt daarbij op gang.

Vooraf wanneer het onrecht een geliefde persoon treft: dan lijkt het alsof we onszelf niet langer in de hand hebben. We worden inderdaad ontgengend zodra aan de waardigheid van de geliefde ander geraakt wordt. Op dat punt gekomen lijken we zelfs geen keuzevrijheid meer te ontwaren. We zijn als het ware bezeten om in de onrechtvaardige situatie tussen te komen (zonder te vergeten dat we onszelf moeten intomen). In de meest extreme vorm doet zich dat voor als iets dat heel dicht aanleunt bij wat men onvoorwaardelijke liefde noemt (ik wens te sterven voor mijn geliefde), niet te verwarren, het dient gezegd, met terroristische zelfmoordacties die wel onvoorwaardelijkheid opeisen, maar niet gericht zijn op het welzijn en voortbestaan van de ander. De hamvraag luidt dus: kan die liefde even onzelfzuchtig zijn voor de onbekende ander, of beter nog, voor de onbeminde ander, of voor wie voor die liefde niet openstaat?

Het zou niet van idealisme, maar van kortzichtigheid getuigen om onvoorwaardelijke liefde op te vatten in termen van blinde naastenliefde en die als richtlijn voor ons handelen te nemen. Hoewel, tot voor kort werd onvoorwaardelijkheid nog geïnterpreteerd als iets dat op zich staat, dat losstaat van de situatie, dat zelfs uitnodigt tot martelaarschap of zelfopoffering (wat een irrationele houding is, zelfs al draait het om een onzelfzuchtige offering uit liefde voor de ander, waarbij te weinig plaats is voor zelfbehoud en de daarmee gepaarde verantwoordelijkheid). Vandaag wordt onvoorwaardelijkheid niet gezien als iets dat op zich staat, maar als iets dat in betrekking tot iets anders staat. Dat wil niet zeggen dat onvoorwaardelijkheid daarmee betrekkelijk wordt, maar wel dat ze in betrekking staat tot iets, tot een situatie. Alleen in betrekking tot een situatie (die per definitie voorwaarden veronderstelt) kan ze zich als onvoorwaardelijkheid voordoen. Niet een zich onttrekken aan voorwaarden wordt hiermee gesuggereerd, maar veeleer andersom, iets dat in staat is de bestaande omstandigheden te openen voor een mogelijke oriëntatie.

Voorwaarden die aan voorwaarden gebonden zijn, leiden tot opgeslotenheid en immobiliteit. Vandaar dat Viskers begrip voor bezetting en geslotenheid - hoewel begrip voor onmacht op zich al bevrijdend kan werken - niet kan volstaan, zelfs al is het een

geslotenheid die hoopt en dus passief voor openheid openstaat. Alleen wie daadwerkelijk tot openheid beweegt en aanzet, die stimuleert tot het vrijkomen van openheid, en actief vecht tegen geslotenheid, draagt ertoe bij dat voorwaarden kunnen gesteld worden aan de voorwaarden. Openheid krijgt alleen een kans wanneer we ons ertoe verbinden, telkens opnieuw, vooral als de neiging tot opsluiting (omwille van angst) zijn opgang maakt. Vooral ook wanneer de ander rond mij geslotenheid en eigenbelang nastreeft. Want in de grond zijn we onvoorwaardelijk aan openheid uitgeleverd, en misschien is dat een andere definitie voor vrijheid (een woord dat zo moeilijk in de mond ligt), voor het loskomen uit de greep van de zeer aanstekelijke neiging tot immobiliteit en geslotenheid. En we dienen daar met Visker aan toe te voegen: een vrijheid die we niet bezitten, maar die ons bezet. Met dank aan de auteur.

Ann VAN SEVENANT (Meise)