

**DENKEN OVER SOLIDARITEIT***Jenny Walry*

Theo de Wit & Henk Manschot red. *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*. Meppel, Boom, Morsel, Denis, 1999, 312 blz., Hfl. 49,50 / Bfr 990,-. ISBN 90 5352 396 0.

*Solidariteit* is een verzameling van artikelen van verschillende auteurs. Allen gaan ze ervan uit dat zij de vage term 'solidariteit' kunnen bespreken zonder dat het nodig is er een eenduidige definitie van te zoeken of een consensus over te bereiken. Hoewel het boek geen herhaling of variatie vormt van vroegere debatten nemen de samenstellers zich voor "solidariteit als competentie (als deugd) en als politieke praktijk te 'redden'" (p.8). De tegenstelling tussen collectivisme (dat solidariteit vertaalt in termen van homogeniteit ("een toestand waarin een veelheid zich als eenheid gedraagt" (p.9)) en liberaal individualisme (dat over solidariteit spreekt alsof het enkel gaat over "subjectieve opwallingen en explosies van medelijden" (p.9), wordt overstegen. De auteurs pogen solidariteit te bevrijden van deze twee extremen. Het boek is een zoektocht naar invullingen van solidariteit die niet in de eerste plaats gericht zijn op 'handelingsdwang', maar die ook een zekere passiviteit inhouden. Kritiek op het autark subject zoals door extreme modernisten begrepen, is een constante in het gehele boek.

Positief aan het boek is dat waar gebruik wordt gemaakt van de postmoderne literatuur, dit gebeurt op een heldere manier (wat niet steeds evident is, gezien de omslachtige taal van vele postmodernisten). Dit is nuttig voor personen die postmoderne literatuur niet zo goed kennen en er dikwijls (zowel positieve als negatieve vooroordelen) op nahouden. Ik meen dat het boek op een moderne manier het postmodernisme behandelt.

Deze bundel is bijzonder goed gestructureerd en bestaat uit drie delen. Het eerste 'Kritiek en crisis van de solidariteit' is gewijd aan filosofische kritiek en deconstructie van verschillende noties van solidariteit. Het tweede 'Solidariteit mogelijk maken' licht in drie hoofdstukken drie mogelijkheidsvoorwaarden voor solidariteit toe en verbreedt de ethiek van solidariteit. Het derde deel 'Politiek: solidariteit uitvinden' bediscussieert solidariteit binnen de ruimte van de moderne democratie.

De auteurs kennen zowel de Franse, Engels als Duitse literatuur. Wat mij verwondert is dat de biologische benadering van solidariteit, zoals door Robert Axelrod uitgewerkt (*The Evolution of Cooperation*, 1984), nergens aan bod

komt. Dat het bijzonder rijk werk van Luc Boltanski (onder andere *L'Amour et la Justice comme compétences*, 1990) onbesproken blijft is ook jammer, vooral dan voor het artikel van Duyndam. Bij de auteurs is geen enkele vrouw te vinden. Dit lijkt me atypisch voor Nederland. Er ontbreekt een index, waardoor het boek zich niet leent tot naslagwerk.

\*

In hoofdstuk 1 'De verloren onschuld van de solidariteit.' schetst Theo W.A. de Wit, die zich vooral op het werk van Finkielkraut baseert, de genealogie en een filosofische deconstructie van het begrip 'solidariteit'. In de totalitaire regimes van de twintigste eeuw (het reëel bestaand communisme en het nationaal-socialisme), zogenaamd om de solidariteit te kunnen realiseren, zijn zoveel misdaden gepleegd dat de term niet meer naïef kan worden gebruikt. De Wit vraagt zich af of de hedendaagse rechtsstaat, waarin individualisme wordt aangevuld met sociale bescherming, wel een bevredigende invulling van solidariteit kan geven. In de negentiende eeuw stond het begrip 'sociale gerechtigheid' centraal voor solidariteit. In de toekomst zal 'culturele pluraliteit' er ook moeten worden bij betrokken.

In hoofdstuk 2, 'Solidariteit en terreur. Analyse van een verborgen samenhang', buigt Peter Jonkers zich over het probleem waarom in de menselijke geschiedenis broederlijkheid zo dikwijls overslaat in terreur. De lotgevallen van de anabaptisten (zo mooi beschreven in Yourcenars *L'oeuvre au Noir*), Hegels historische analyse van de Franse revolutie en de psychoanalyse van Lacan zijn voorbeelden van deze evolutie waar Jonkers dieper op ingaat. De auteur wijst op de ambivalentie van de relatie tussen broeders (het verhaal van Kaïn en Abel is een illustratie) en laat zien dat "Totale betrokkenheid op elkaar en even totale haat tegen elkaar twee zijden zijn van dezelfde medaille" (p.79). De identitaire relaties hebben een positieve en een negatieve kant: enerzijds het samensmelten van individuen en anderzijds "het vernietigen van het individu op het moment dat hij een onderscheid ... in die onmiddellijke eenheid binnenbrengt" (p.91). Daar waar de verbondenheid tussen mensen groot is kan de agressie ook groot zijn. Peter Jonkers is voorzichtig en wijst erop dat broederschap niet noodzakelijk overgaat in terreur. Hij meent wel dat agressie haar oorsprong heeft in onbewuste dieptestructuren van de menselijke psyche. In zijn onderzoek of er "structurele overeenkomst bestaat tussen de ambivalentie van de familiale broederlijkheid en die van de maatschappelijke broederlijkheid" (p.78) is zijn antwoord positief. Maar hij zegt zelf dat zijn analyse geen *verklarende waarde*, maar wel een *heuristische betekenis* heeft die het mogelijk maakt uit te kijken of er niet dezelfde mechanismen werkzaam zijn in de maatschappelijke relaties.

Hoofdstuk 3 is van Laurens ten Kate: 'Solidair tegen wil en dank.' Zolang men een samenleving opvat als de ruimte voor individuele ontwikkeling waarvoor men een 'prijs' moet betalen, gaan alle modellen van solidariteit uit van een calculatief schema, waarin subjecten met elkaar contracten afsluiten. Deze 'contracten' kennen verschillende gestalten. Het meest courante is het dialectisch model, waarin solidariteit tussen personen met ongelijke macht contractueel wordt vastgelegd, bijvoorbeeld werknemer en werkgever. Een ander model noemt Ten Kate 'fusioneel'. In dit model bestaat er geen verschil in macht tussen de leden van de gemeenschap en spreekt men van solidariteit tussen gelijken. Het is een solidariteit die geen verschillen toelaat, een 'totalitaire solidariteit' zegt Ten Kate. Zoals Blanchot bepleit deze auteur echter een soort solidariteit, 'solidaire betrekking', die losstaat van de bovengenoemde contracten. De menselijke verschillendheid wordt dan aanvaard als de zijnsgrond van ons bestaan (Jean-Luc Nancy). In de publieke ruimte krijgt deze solidariteit gestalte in een politiek van pluralisme, waarin de singuliere uniciteit haar plaats krijgt, zoals Hannah Arendt ze heeft geschetst. Ten Kate heeft uiteindelijk "een solidariteit op het oog die elk relativisme, elke berusting en passiviteit onmogelijk maakt" (p.119).

In 'Gehoor geven' (hoofdstuk 4) opgevat als compassie, ziet de auteur, Joachim Duyndam, een ethische bekwaamheid die "deel uitmaakt van solidariteit". Compassie is "het merkwaardige menselijke vermogen om zich in elkaars gevoelens in te leven, het weten van en reageren op wat een ander voelt" (p.141). Het is een "wenselijk en verwerfbaar vermogen" (p.131) dat Joachim Duyndam construeert vanuit emotie-theoretisch perspectief. Hij maakt een synthese van de cognitieve emotietheorieën (Wittgenstein, Frijda) en de passionele emotietheorieën (William James). Van daaruit verduidelijkt hij wat solidariteit zou kunnen betekenen. Hij geeft aan dat we betekenis geven aan onze persoonlijk emoties via de 'ander'. Indien we dat niet zouden doen, worden de emotieve ervaringen inhoudsloos. Het is door de menselijke mogelijkheid tot emoties dat er solidariteit mogelijk is: zoals emoties in relatie staan met de werkelijkheid, zo ook staat solidariteit in relatie tot de werkelijkheid. Duyndam geeft een verrijkende fenomenologische analyse van de emotionele dimensie, als noodzakelijke (maar geen voldoende) voorwaarde voor solidariteit: "solidariteit *begint* met emotioneel gehoor geven" (p.146).

Bert Blans begint zijn hoofdstuk 5 'Erbij horen', met het verhaal van Lotte (Botho Strauss) die er maar niet in slaagt contact te leggen met anderen: "Ze is op zoek naar genegenheid en vertrouwen, maar de mensen die zij aanklampt schudden haar consequent van zich af" (p.148). Lotte wil dat er naar haar geluisterd wordt, niet in de betekenis van iets akoestisch, maar in de betekenis van 'erbij horen'. Aan de hand van dit voorbeeld geeft de auteur een heldere

uiteenzetting van een centraal onderwerp in Schelers waardefilosofie (waarin persoon en gemeenschap gelijkelijk aandacht krijgen), namelijk 'solidariteit als waarde'. Scheler discussieert met Nietzsche, nuanceert diens visie op *ressentiment* en verzet zich tegen wat Nietzsche 'de slavenmoraal van het Christendom' noemt. Voor Scheler zijn "solidariteit en verantwoordelijkheid ... het wezen van de persoon" (p.152). Bert Blans toont de zwakheden in de subjectiviteitfilosofie van Scheler, die solidariteit fundeert "in het gevoel en de wil en in het aanvoelen van waarden" (p.155). Blans doet dit met behulp van Heideggers filosofie waar hij een vrij lange, maar heldere uiteenzetting van geeft. Voor de geschiedenis van Lotte lijkt het denken van Heidegger "meer aanknopingspunten te bieden" dan dat van Scheler (p.169). Daarna bespreekt Blans de vraag "wie zijn 'wij'?" aan de hand van de theorieën van Lacan. Scheler die de aanzet gaf "oog te krijgen voor ruimere verbanden van solidariteit waarin ook recht gedaan wordt aan de dieren, de planten, de dingen, en aan wie nu uitgesloten wordt" (p.169) blijft voor Blans zeer de moeite waard.

Het zesde hoofdstuk 'Getuigen. De getuige van het onzegbare', is van twee auteurs: Tom Dommissie en Laurens ten Kate. Zij tonen dat "de praktijk van het getuigen" (p.172) vele vormen kent. Van het getuigenis afleggen als religieuze belijdenis naar de getuigenissen zoals we die nu kennen in de media ('De Zeven Hoofdzonden' bijvoorbeeld). Ze concentreren zich op de politiek-ethische aspecten van het getuigenis en reconstrueren "drie gestalten van het getuigenis" (p.191) waarvoor de auteurs zich baseren op analyses uit het werk van Lyotard (vooral zijn hoofdwerk *Le différend*); tegelijk stellen ze duidelijk dat Lyotard de moderniteit niet achter zich laat, maar dat hij, zoals de meeste postmodernen, de grenzen van de moderniteit onthult.

Het eerste type is het getuigenis dat zich onttrekt 'aan een judicerend model van denken over gerechtigheid', aan rechtspraak, schuld en verantwoordelijkheid. Een tweede soort getuigenis gaat verder en vinden we terug in de 'grote verhalen' waarin 'een getuigenis van het 'andere'... het getuigen van ongehoorde stemmen' centraal staat. Hier is er een gevoeligheid voor 'onhoorbaar' lijden. Door de werking van deze twee soorten getuigenis, biedt zich een derde aan: "een opening naar grenzen overschrijdende, omvattende solidariteit" (p.191), die de auteurs de 'omvattende solidariteit' noemen. Door het accent te leggen op de veelheid van 'kleine verhalen' boort Lyotard (en Dommissie en Ten Kate) een ander aspect aan van wat solidariteit inhoudt: "Solidariteit steunt op competenties die 'hier en nu' en telkens op een andere wijze, present moeten zijn" (p.179). Dit sluit aan met wat postmodernen de 'micropolitiek' noemen. Postmodernen stellen zich "allergisch (op) jegens alle traditionele funderingen van solidariteit: naturalistische, historische, universalistische en humanistische" (p.176). Niettegenstaande Lyotard volgens

mij soms op een te extreme manier de moderniteit op de korrel neemt, blijft zijn bijdrage verrijkend (ook inzake de analyse van solidariteit).

Henk Manschot, hoofdstuk 7 'Als wereldburger leven', buigt zich over de problemen van de internationale solidariteit door het begrip 'kosmopolitisme' onder de loep te nemen. Hij traceert het begrip 'kosmopolitisme' van Diogenes tot Kant en geeft daarna zijn eigen visie. Hij pleit ervoor dat kosmopolitisme een bredere invulling zou krijgen dan de kantiaanse. Volgens Manschot concentreert Kant zich te eenzijdig op de macropolitiek en schuift hij het individu als moreel subject teveel naar de achtergrond. Het zijn Rousseau, Montesquieu en Marx die het onderscheid tussen 'l'homme' en 'le citoyen' duidelijk introduceren. Het spanningsveld tussen deze twee begrippen moet bestudeerd worden in de huidige context: "Er is kortom een nieuwe confrontatie nodig tussen het perspectief van de levensinrichting en dat van het burgerschap" (p.211). Dit kan leiden tot 'nieuwe vormen van politiek en democratie' waardoor pas dan de *internationale solidariteit* voldoende op de voorgrond zou kunnen treden. Manschot eindigt zijn artikel met een verwijzing naar de idee van een 'nationale wereldpartij' van Ulrich Beck waarin "een kosmopolitische ethiek en politiek in de nationale cultuur worden geïntroduceerd" (p.211).

In hoofdstuk 8, 'Verdragen', stelt Marin Terpstra twee soorten solidariteit tegenover elkaar: de liberale solidariteit van de verdraagzamen en de solidariteit in sommige gemeenschappen waar de leden tegelijkertijd onderling solidair zijn, maar onverdraagzaam tegenover sommige anderen. Terpstra's interpretatie van de zaak Rushdie maakt zijn betoog duidelijker. Voor 'ons', de liberale verdraagzamen, bestaat er een scheiding tussen 'leer' en 'leven': wij valoriseren niet (meer) het offer van het lichaam voor een levensideaal. Daarentegen beklemtonen we de integriteit van het lichaam als waarde. Voor 'zij', de onverdraagzamen, valt 'leer' en 'leven' samen: het offer van het eigen lichaam en het offeren van andermans lichaam, wordt in sommige omstandigheden wel gevaloriseerd. Dit soort verschil tussen culturen is vrij recent zegt Terpstra, want "wij, in het Westen, hebben na een lang en moeizaam proces leer en leven van elkaar gescheiden" (p.223). Terpstra werkt een moraal van de onschendbaarheid van het lichaam uit als een nieuwe, niet plaatsgebonden solidariteit, waarin leven zonder lijden de norm is. Het is een geïndividualiseerde 'staatsolidariteit': elk individu heeft wettelijk recht op onschendbaarheid en dit is prioritair op de 'leer'. De auteur geeft aan dat deze leer in de praktijk niet consequent wordt toegepast. Denken we maar aan de vele oorlogen tussen liberale staten, de folteringen en soms zelfs het uitvoeren van de doodstraf in liberale staten. Dit soort geïndividualiseerde solidariteit is "geen afdoende grondslag van solidariteit" (p.240). De auteur introduceert een complementaire vorm van solidariteit die hij de 'mythische solidariteit' noemt, namelijk "deelgenoot zijn in een gemeenschappelijk verhaal... Hierin vinden we alles waar mensen in hun

verbondenheid aan hechten: bepaalde waarden, rituelen, gebruiken, taaluitingen, gebaren enzovoort” (p.242). In zijn zoektocht naar antwoorden op de drie volgende vragen: “Wat *moet* men verdragen?”, “Wat *hoeft* men *niet* te verdragen?” en “Wat *mag* men *niet* verdragen?” (p.225), verwerpt hij het ethisch relativisme, want “iemand die alles kan verdragen geeft blijk niets waardevol te vinden” (p.226).

In hoofdstuk 9 ‘Opschorten, contesteren, openbreken’, overdenkt Rob Moolenaar het begrip solidariteit vanuit Derrida’s deconstructie-denken. Hij geeft een heldere en bevattelijke uiteenzetting van wat hij ‘deconstructieve solidariteit’ noemt en benadrukt dat deconstructie niet alleen ontbindt, maar ook creatief construeert. Niettegenstaande Derrida wantrouwig staat tegenover de term ‘solidariteit’ omdat die een te beladen erfenis met zich draagt en omdat die het identiteitsdenken teveel benadrukt, ontwikkelt hij de idee van een praktische solidariteit en een ‘Nieuwe Internationale’ die hij uiteenzet in zijn *Spectres de Marx*. Daarin spreekt Derrida expliciet van “een nieuwe vorm van internationale solidariteit” (p.252). Molenaar verduidelijkt dat Derrida in de ‘geest van het marxisme’ werkt, namelijk een wereldwijd perspectief waarin “de steeds weerkerende opstandigheid” (p.250) centraal staat, maar waarin ook rekening wordt gehouden met de heterogeniteit en voortdurende verandering, eigen aan iedere samenleving. Derrida kritiseert het triomfalisme van de liberale democratie en hoewel hij tot het besluit komt dat “le monde va mal” (p.251) is hij niet pessimistisch en denkt hij na over de “democratie à venir” (p.255). Het artikel van Molenaar toont dat we niet gediend zijn door postmodernisme uit te schelden, of de hemel in te prijzen. Van postmodernisme kan vruchtbaar gebruik worden gemaakt, indien men geen naloper is, maar nauwgezet en geduldig de originele teksten leest.

Rob Buitenweg vraagt zich in hoofdstuk 10 ‘Recht doen aan minderheden’ af welke rol solidariteit speelt in de aanspraken op erkenning van culturele groepen en waarom diegenen die buiten deze minderheidscultuur staan solidair zouden zijn en deze claims ondersteunen. Hij ontleent aan Charles Taylor de idee dat een mens behoefte heeft om erkend te worden als universeel mens én als bezitter van een unieke identiteit. De eerste behoefte krijgt gestalte in een politiek van gelijkheid waarin het belang van de verwantschap tussen alle mensen geaccentueerd wordt; de tweede in een politiek van verschil waarin op de eigenheid de nadruk wordt gelegd. Door het integreren van een politiek van verschil in een politiek van gelijkheid brengt Buitenweg universele solidariteit in de praktijk en bestaat de kans dat leden van culturele groepen “een affiniteit ontwikkelen met de politieke samenleving waarin recht wordt gedaan aan hun culturele particulariteit” (p.288). Will Kymlicka wees op het belang van persoonlijke autonomie in iedere multiculturele samenleving. Buitenweg gaat

verder op deze idee en ontwikkelt drie verschillende betekenissen van autonomie die belangrijk kunnen zijn in de talrijke debatten over hoe om te gaan met culturele verschillen. Door het samenbrengen van deze ideeën doet Buitenweg zowel recht aan individuele autonomie als aan culturele particulariteit en aan universele solidariteit. Oplossingen voor samenlevingsproblemen eigen aan multiculturalisme uitgaande van solidariteit, kunnen niet bereikt worden door alle culturen als gelijkwaardig in te schatten. Dit is ethisch relativisme en houdt in dat er 'geen standaarden voor waardering meer worden gehanteerd'. Daarenboven is deze stelling intern inconsistent. Buitenweg wijst er terecht op dat abstracte begrippen van solidariteit om een "concretiserende dialoog" vragen (p.281).

Het artikel is een nuttige bijdrage aan de vele discussies over rechten en plichten van culturele minderheden, die niet altijd van veel diepgang getuigen. In het laatste hoofdstuk (11) 'Voor gezichtsverlies behoeden', begint Rudi Visker met de onschuldige ervaringen van diversiteit (uiteenlopende manieren van kussen in verschillende culturen bijvoorbeeld) te onderscheiden van 'een andersheid die ons uitdaagt' en waarbij we ons afvragen of dit geen "alternatieve mogelijkheid (is) voor ons" (p.292). Die andersheid wijst ons erop dat wat 'anders' is bij de ander wij ook hadden kunnen realiseren en dat "ons bestaan rijker aan mogelijkheden is dan we tot nu toe dachten" (p.293). Dit brengt een soort solidariteit tussen ons en de ander teweeg. Een soort solidariteit die "ons verzoent met onszelf" (p.293). Visker wijst er dan op dat Rorty's theorie een volledig ander begrip van solidariteit hanteert. Een solidariteit die hem "volkomen onaanvaardbaar lijkt" (p.293). Rorty stelt een totale scheiding voor tussen publiek, waarin men loyaal staat ten opzichte van de ideologie van de samenleving waarin men zich toevallig bevindt en de minderheden die deze ideologie niet delen ('met rust laat'), en privé waarin men zichzelf kan zijn en iedereen doet en denkt wat hij wil, zonder dit "ook maar enige gevolgen dient te hebben voor de publieke ruimte" (p.297). Visker zegt dat zo'n manier van leven mensen tot een 'mentale acrobatie' brengt die solidariteit in de publieke sfeer onmogelijk maakt. Rorty verdedigt in de politieke sfeer een soort solidariteit die aansluit bij "het klassieke ideaal van een negatieve vrijheid" (p.299). Visker verdedigt de stelling dat mensen ook in het publieke domein erkenning moeten vinden van hun eigenheid. Als we, zoals Rorty voorstelt, enkel erkenning krijgen in onze privékring, dan kunnen onze 'hechtingen' omslaan in terreur. Rorty's voorstel om publiek en privé volledig van elkaar te scheiden is zowel onmogelijk als onwenselijk (en staat eveneens in tegenstelling tot Levinas). Visker bepleit dit overtuigend.

Tenslotte. *Solidariteit* is een interessant en verrijkend boek waarin de auteurs ingewikkelde kwesties op een toegankelijke manier bespreken; zij verwachten bij de lezer enige voorkennis. Ik las het met veel plezier.