

Kritische bibliografie

HET ESSAY ALS FILOSOFISCH GENRE

Antoon Braeckman

Pierre Bourdieu. *Over televisie*. Vertaald door Rokus Hofstede. Amsterdam, Boom, 1998. 100 p. ISBN 90 5352 401 0

Jacques Derrida. *Over gastvrijheid*. Vertaald door Walter van der Star en Rokus Hofstede. Met een nawoord van Anne Dufourmantelle. Amsterdam, Boom, 1998. 134 p. ISBN 90 5253 399 5

Harry Kunneman, *Postmoderne moraliteit*. Amsterdam, Boom, 1998, 140 p. ISBN 90 5352 400 2

(distributie van de Boom-boeken in Vlaanderen: Firma Denis, Mortsel)

Sinds het voorjaar van 1998 is de Uitgeverij Boom van start gegaan met een nieuwe reeks 'Boom Essay'. Onder uitdrukkelijke verwijzing naar de wereldvermaarde *Essais* van Montaigne, waarvan de integrale editie onlangs nog in vertaling is verschenen bij diezelfde uitgeverij, willen de uitgevers het essay – 'het probeersel', 'de poging' – als filosofisch genre een eigen stek geven in het Nederlandstalige publicatielandschap. "Naast vertalingen van essays van belangwekkende internationale auteurs" zo vermeldt de bijhorende folder nog, zullen "ook Nederlandse en Belgische filosofen, schrijvers of critici een bijdrage" leveren. Intussen hebben de eerste acht delen van deze nieuwe reeks hun weg naar het publiek reeds gevonden: behalve de drie delen die zo meteen besproken worden, ook Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof* (1998), (Zie de recensie in 'De Uil', winter 1998/1999), William Desmond, *Het tragische en het komische* (1998), Richard Rorty, *De voltooiing van Amerika*, Samuel IJsseling, *Drie godinnen: Mnemosyne, Demeter en Moira* en Slavoj Žižek, *Pleidooi voor intolerantie*. Van bij de start oogt dit project dus méér dan veelbelovend. Ook het fysieke contact met de fraai uitgegeven teksten schept aangename verwachtingen. Maar richten we onze aandacht toch vooral op de inhoud. In wat volgt wil ik dat doen door de drie bovenvermelde essays even tegen het licht te houden en na te gaan of zij – en dus ook de reeks waarvan zij de opmaat vormen – hun beloftes waarmaken.

Het postmodernisme van Kunneman

Wie bekend is met Kunnemans laatste boek, *Van theemutscultuur naar walkman-*

ego. Contouren van postmoderne individualiteit (Boom, 1996) (cf. mijn bespreking in *UvM*, 13/1 (1996), p. 54-60) zal zich met *Postmoderne moraliteit* al gauw op vertrouwd terrein voelen. Kunnemans essay is in grote lijnen een herneming van zijn postmoderne 'geloofsbelijdenis' uit 1996. Het is dus vooral uitkijken naar eventuele nieuwe posities die de auteur sindsdien heeft ingenomen. En die zijn er, tot op zekere hoogte. Maar laat ik eerst de krachtlijnen in herinnering brengen waarop dit essay, in het spoor van het boek uit 1996, is uitgezet. Ik onderscheid er een drietal: 1) een uitdrukkelijke afstandname door Kunneman van zijn 'leermeester' Habermas, 2) het wijzen op een belangrijke dimensie die in Habermas' analytiek systematisch buiten het gezichtsveld is gebleven en die door het postmodernisme terecht onder de aandacht is gebracht: het belang van het pre-predicatieve of pre-communicatieve domein van het verlangen en de lichamelijkeheid en 3) het 'bevrijdende' effect van de erkenning van deze dimensie, waardoor Kunneman geneigd is een zeker optimisme te verbinden met het postmodernisme. Zelf zou ik daaraan nog een vierde – kritische – spoor toevoegen: 4) de tastbare schroom en vandaar ook (?) het onvermogen bij Kunneman om de habermasiaanse logica echt los te laten. Het verschil met *Van theemutscultuur naar walkman-ego* is evenwel dat de eerste drie sporen nadrukkelijker, scherper, zelfverzekerder aan de orde worden gesteld, waardoor mijn vierde, kritische spoor nog slechts sporadisch, zij het op symptomatische wijze, zichtbaar wordt.

De breuk met Habermas – als we Kunnemans kritiek zo mogen betitelen – is van meet af aan present: aan het eind van het eerste hoofdstuk 'Verlangen en eendigheid', waarin het verlangen en de (post)moderne wijzen van daarmee om te gaan geïntroduceerd worden, en in het tweede hoofdstuk 'Brief aan mijn leermeester'. Opvallend daarbij is de terminologie die Kunneman hanteert: "Habermas kritiek begon me steeds minder te overtuigen" (p. 19) en "Langzamerhand krijg ik onvrede met uw [Habermas] volslagen gebrek aan aandacht voor lichamelijkeheid, voor emoties en voor 'bestaansknopen'; voor existentiële 'klemsituaties' waarin zowel het eigen bestaan als de eigen tong in de knoop zijn geraakt" (p. 23) etc. Habermas' theorie, zo lijkt Kunneman wel te betogen, vertoont een schromelijk tekort aan existentiële geloofwaardigheid: zijn theorie snijdt in existentieel opzicht geen hout. Precies dat existentiële deficit maakt dat zijn kritiek op de postmodernen niet langer overtuigend is. Dat existentiële deficit bij Habermas schrijft Kunneman helemaal op rekening van het niet voldoende in acht nemen van de dimensie van de lichamelijkeheid, het verlangen (Irigaray), de zorg voor het zelf, de uitbouw van een individuele bestaansethiek (Foucault) – of, zoals Kunneman het liever hoort: de uitbouw van een individuele bestaansethiek. "De open, gelijkwaardige communicatieve processen, waar het [Habermas] om te doen is, vereisen", volgens Kunneman, "vormen van emotionele en existentiële zelfverheldering aan de kant van de betrokken indi-

viduen. De inzet daarvan is [...] het steeds opnieuw doorvoelen en verhelderen van datgene wat in *mijn unieke en eindige leven* het belangrijkste is, datgene wat zin, kleur, beweging en diepgang geeft, respectievelijk datgene wat zich aan mijn begrip onttrekt, wat ik niet kan bevatten, wat onrechtvaardig en absurd blijft" (p. 32). Kortom, individuen mogen dan al gesocialiseerd worden, dat alleen stelt hen nog niet in staat om op een waarachtige wijze in communicatieve interactie te treden met anderen. Individuen hebben recht op hun individualiteit, op hun uniciteit – of, zoals Kunneman het stelt: op hun 'onafgestemdheid'. En voorwaarde voor een waarachtige communicatieve interactie is dat de betrokken individuen met die individualiteit, met die onafgestemdheid 'klaar gekomen zijn': dat ze de afstand tussen henzelf en de anderen (h)erkennen en ook weten hoe ermee om te gaan. Die dimensie van de onafgestemdheid van het individu, die bij uitstek te maken heeft met de eigen lichamelijke, het verlangen, de doorleefde ervaring, persoonlijke herinneringen, kortom, met de unieke wijze waarop het leven zich in ons concrete bestaan inschrijft, heeft Habermas over het hoofd gezien, "terwijl precies de ontwikkeling van een individuele bestaansethiek, als het doorleven en articuleren van het eigen we-dervaren en het eigen verlangen van doorslaggevend belang is voor de totstandkoming van de open en gelijkwaardige communicatieve verhoudingen waar [Habermas] over spreekt" (p. 33). Daarom stelt Kunneman voor Habermas' theorie van het communicatieve handelen op drie cruciale plaatsen te wijzigen. 1) Vooreerst volstaat het door Habermas gemaakte onderscheid tussen systeem en leefwereld niet. Rekening houdend met wat zo-even is gezegd, moeten beide velden aangevuld worden met een derde veld, door Kunneman aangeduid als het veld van de lichamelijke. Het is het veld van de onafgestemdheid, waarin het individu tracht klaar te komen met zijn eigen individualiteit. 2) Deze uitbreiding van het habermasiaanse schema impliceert verder dat de hiërarchische verhouding tussen het communicatieve en het doelrationele handelen, waarbij het communicatieve handelen als het fundamentele wordt opgevoerd, niet langer houdbaar is. Het communicatieve handelen onderstelt immers op zijn beurt de dimensie van lichamelijke of onafgestemdheid, zonder dat die dimensie in aanmerking kan komen om de rol van fundament voor beide andere handelingstypes over te nemen. 3) Daarom stelt Kunneman voor om die drie dimensies te denken als een niet-gehiërarchiseerde meervoudigheid, waarvan de onderscheiden logica's meervoudige interferentiepatronen te zien geven. (p. 37-8)

Precies de aandacht voor de dimensie van onafgestemdheid en de erkenning van de complexe, meervoudige interferentiepatronen tussen voornoemde drie dimensies vindt Kunneman wél terug bij de zogenaamde postmoderne auteurs. Beide elementen stellen de postmodernen in staat om fenomenen aan het licht te brengen waarvoor Habermas blind moet blijven. Zo maakt de erkenning van de meervoudige interferentie van de drie dimensies het mogelijk om de verhouding tussen systeem

en leefwereld niet eenduidig als kolonisering te stempelen, maar oog te hebben voor het ambivalente gebeuren dat geïndividualiseerde individuen in toenemende mate hun identiteit ontlenen aan de massaconsumptiegoederen, die uitgerekend het effect zijn van genoemde kolonisering. En in die aandacht voor de dimensie van de lichamelijke en de onafgestemdheid ontwaart Kunneman dan weer mogelijkheden voor een andere moraliteit: voor een postmoderne moraliteit. In de mate dat de postmoderne gevoeligheid openstaat voor de individuele onafgestemdheid en bovendien de spanning blijkt te erkennen tussen het vrijgekomen verlangen en de onvermijdelijke eindigheid van zijn bevrediging, creëert ze de nodige ruimte voor de uitbouw van een persoonlijke bestaansethiek “zonder innerlijke politieagent” (p. 48), dit is zonder de (sociale of morele) dwang om zich te conformeren aan de bestaande orde. De vaststelling van de mogelijkheid binnen onze huidige postmoderniteit van zo'n *geïndividualiseerde* bestaansethiek brengt Kunneman ertoe een bepaald optimisme te verbinden met het postmodernisme.

Vandaar allicht de, wat mij betreft, schitterend gekozen titel van dit opstel: “postmoderne moraliteit”. Voor velen moet een dergelijke titel als een blasfemische onmogelijkheid in de oren klinken. Van het postmodernisme kan immers, zo luidt de gemeenplaats, veel gezegd worden, maar niet dat het op enigerlei wijze verbonden zou kunnen worden met moraliteit, tenzij dan met het complete ontbreken daarvan. Dat is immers het beeld dat van meet af aan van het postmodernisme is opgehangen: het postmodernisme is lichtvoetig, frivool, speels, maar daarom ook nihilistisch, amoreel en vrijblijvend. In die context is Kunnemans thesis krachtig en in zijn argumentatie – in grote lijnen – ook overtuigend. Ik deel althans zijn basale intuïtie, die hij ondermeer verwoordt in volgende passage:

In de eerste plaats wil ik het wijdverspreide idee bestrijden dat wij in onze tijd getuige zijn van een diepgaande *crisis* van de moraal, van een grootschalig verval van normen en waarden, met als gevolg een rechtstreekse bedreiging van de sociale cohesie. [...] Niet het sociale contract is aan het verpulveren, maar een specifieke vorm van sociale integratie, een specifieke *gedaante van de moraal*. Deze vormverandering, zo luidt mijn tweede stelling, wijst niet op een crisis van de moraliteit, maar biedt juist de mogelijkheid om nieuwe bedingen te ontwikkelen voor het morele verlangen, voor de emotionele betrokkenheid op een betere werkelijkheid. [...] (p. 97)

Mijn kritische bedenkingen ten aanzien van dit essay? Laat ik ze beperken tot de volgende opmerkingen. 1) In zijn afstandname van Habermas blijft Kunneman nog te zeer vastzitten aan Habermas' 'systeem'. Zo is de lezer in de 'Brief aan mijn leermeester' getuige van een onherroepelijk afscheid van Habermas, maar betreft hij er Kunneman tegelijk op Habermas' schema's en distincties te willen verfijnen,

amenderen, perfectioneren en ze in die zin op een basaal niveau 'intact' te laten. De consequente erkenning dat Habermas' analytiek van de moderniteit voor zijn diagnose van de hedendaagse postmoderne cultuur en samenleving te kort schiet, blijkt voor Kunneman vooralsnog een brug te ver. 2) Die verfijningen, amenderingen, herstructureringen die Kunneman aanbrengt compliceren bovendien Habermas' analytiek dermate, dat ze, wat mij betreft althans, niet meer in staat zijn om de postmoderne realiteit adequaat en scherp in beeld te brengen. Zeker niet, wanneer men die analytiek vergelijkt met andere, bestaande analytica's die op dat stuk minstens de indruk geven performanter te zijn. Ik denk hier in zonderheid aan Luhmanns systeemtheoretische beschrijvingen van de moderne samenleving. 3) Op sommige plaatsen heb ik ook mijn vragen over Kunnemans lectuur van postmoderne auteurs. Zo omarmt hij kennelijk de postmoderne idee van de uitbouw van een individuele bestaansethiek en verwijst daarbij geregeld naar Foucault. Nergens echter, is er in het essay sprake van de band die diezelfde Foucault altijd mee-incalculeert in zijn reconstructies van bestaansethetica's: de band met de (dwang van de) heersende moraal en de daarbijhorende *disciplinerende* van het lichaam. Met andere woorden, het lichaam wordt hier eenzijdig beschouwd als rijke, niet te verwaarlozen bron voor een individuele bestaansethiek; de dimensie dat die lichamelijke ook de plaats is van disciplinerende inscripties van de macht (Foucault, Nietzsche) vormt in Kunnemans postmodernisme een reusachtige blinde vlek. Tot slot, en ook dat moet ik toch even kwijt, was ik behoorlijk verrast in dit essay de term 'homofiele perverse' (p. 26) te lezen. Voor wie pleit voor de uitbouw van een individuele bestaansethiek uitgaande, ondermeer, van de particulariteit van de eigen lichaamservaring, lijkt me dat niet echt de geschikte term om tot een 'herrschaftsfreie Kommunikation' te komen met onze homoseksuele evenmens.

De televisie van Bourdieu

Voorliggende tekst van Bourdieu bestaat uit twee delen. Het eerste deel bestaat uit een gecorrigeerde transcriptie van twee colleges over televisie, die als televisie-uitzending zijn opgenomen op 18 maart 1996. Het tweede deel is de tekst van een artikel dat oorspronkelijk is gepubliceerd in *Actes de la recherche en sciences sociales* (maart 1994) waarin, naar Bourdieu zelf beweert, de thema's van deze twee televisie-uitzendingen in een strenger gecontroleerde vorm aan de orde komen (p. 11). Het geheel publiceert Bourdieu zelf voor het eerst in 1996 te Parijs onder de titel *Sur la télévision*. De vertaling van het artikel is al eerder onder de titel 'In de greep van de journalistiek' in *De Witte Raaf*, 66 (1997) verschenen.

Bourdieu gaat van start met het omzichtig en omstandig verzekeren van de kijker/lezer dat hij zich perfect bewust is van de vele valstrikken die het medium

televisie in zich draagt voor het soort intellectueel discours dat Bourdieu er wil houden. Maar tegelijk bezweert hij de kijker/lezer dat hij de voorwaarden voor de uitzending danig heeft doorgespraakt met de programmamakers, dat zijn vertoog op generlei wijze te lijden zal hebben onder de perfiditeit die het medium doorgaans kenmerkt. Bedoeld is dat men heeft afgesproken af te zien van de obligate beeldwisselingen, het niet laten uitspreken van de spreker, de toegevingen inzake taal en thematiek aan het veronderstelde niveau van de kijker, enzovoort.

Vervolgens lanceert Bourdieu de problematiek die hij in de komende lezingen wil behandelen. Zijn stelling luidt dat er achter het medium televisie, in de omroepwereld als geheel, een soort 'structurele corruptie' schuilgaat die zich manifesteert in bepaalde mechanismen, zoals de concurrentie om een zo groot mogelijk marktaandeel (kijkcijfers). Bourdieu wil dat soort mechanismen ontrafelen en laten zien hoe zij ervoor zorgen dat de televisie een buitengewoon verderfelijke vorm van symbolisch geweld uitoefent (p. 20). Daaronder verstaat Bourdieu, zoals bekend, die vormen van geweld waardoor mensen 'met zachte hand', dit is met de stilzwijgende instemming van zij die het ondergaan en vaak ook van zij die het uitoefenen, gedwongen worden zich te conformeren aan de heersende normen en praktijken. In dit opzicht acht Bourdieu de televisie niet alleen gevaarlijk voor de verschillende sferen van culturele productie, beeldende kunst, literatuur, wetenschap, filosofie of recht, maar ook voor het politieke leven en de democratie (p. 11). Met het blootleggen van die mechanismen van symbolisch geweld hoopt Bourdieu zijn maatschappelijke missie als socioloog te vervullen en bij te dragen tot het verminderen van dat symbolische geweld (p. 20).

De wendingen die Bourdieus betoog vervolgens maakt, zijn enigszins verrassend. Om te beginnen zoemt hij in op één, zij het allicht voor een bepaalde sociologische blik belangwekkend, aspect van het medium televisie: de nieuwsgaring en -geving. Vervolgens problematiseert hij de rol daarin van de journalist, om ten slotte vragen te stellen bij de journalistiek zonder meer. Hierbij sluit dan het tweede deel van de tekst aan waarin Bourdieu aan de hand van zijn stilaan bekende begrippenapparaat (het veldbegrip, de diverse vormen van kapitaal, enzovoort) het 'journalistische' veld aan een kritische analyse onderwerpt. Natuurlijk wijst Bourdieu in de loop van die hele beweging op een aantal karakteristiek problematische aspecten van de nieuwsgaring voor en de nieuwsverspreiding door de televisie, zoals daar zijn, de selectiecriteria (het gehalte aan sensatie, de toegankelijkheid, het niet bruuskeren van de goegemeente), de presentatie (de enscenering, de dramatisering), het creëren van werkelijkheid, van gebeurtenissen (in plaats van het registreren ervan), etcetera, maar dit kan niet beletten dat het voorwerp van Bourdieus kritische vertoog al snel verschuift van de televisie naar de journalistiek.

Op zich hoeft dat nog niet problematisch te zijn, ware het niet dat de hier geboden analyses, zowel die van de televisie als die van de journalistiek, nogal wat te

wensen overlaten. Om te beginnen zijn de zogenaamde verdorven effecten van het medium televisie die Bourdieu hier aankaart gemeenplaatsen. Bourdieu beweert wel dat hij de onderliggende mechanismen ervan bloot zal leggen, maar verder dan het verwijzen naar kijkcijfers of het reduceren van het probleem televisie naar het mijns inziens daarvan te onderscheiden probleem van de journalistiek komt hij niet. Dat brengt met zich mee dat zijn betoog in het eerste deel neerkomt op een demonisering van de televisie en op een scheldkanonade aan het adres van de journalisten, zonder dat er terzake veel wordt aangetoond. In tegendeel zelfs. Zo wordt een belangrijk stuk van zijn betoog in het eerste deel geschraagd door twee hiërarchische opposities (Derrida): de tegenstelling tussen (negatief gepercipieerde) televisie en de (positief gewaardeerde) geschreven pers en de tegenstelling tussen de (negatief gepercipieerde) journalist en de (positief gewaardeerde) wetenschapper, in casu: de socioloog. In beide gevallen wordt het vaak niet duidelijk waarom de kritiek die geformuleerd wordt aan het adres van de negatieve pool, niet ook zou gelden voor de positieve pool. Zo stelt Bourdieu: "Het simpele feit dat iets wordt gerapporteerd, dat iets wordt verslagen door een verslaggever, houdt altijd een sociale constructie van de werkelijkheid in die mensen kan mobiliseren (of demobiliseren)" (p. 25). En hij verwijt de televisie op grond daarvan werkelijkheidseffecten te kunnen genereren: werkelijkheid te kunnen creëren. Maar dat geldt toch ook voor de geschreven pers? Dat heeft het dagblad *L'équipe* indertijd toch voor eens en voor altijd bewezen door van een non-event tijdens de zomermaanden een *Tour de France* te maken, die tot op heden in die periode wekenlang het nieuws van de dag beheerst? En zo zijn er meerdere plaatsen aan te halen in het boek waar Bourdieus kritiek op de televisie bij nader toezien feitelijk neerkomt op een kritiek op de journalistiek *tout court*. Een vaststelling die spoort met de eerder gesignaleerde, verschuiving in Bourdieus betoog. Die journalistiek contrasteert Bourdieu dan bij voorkeur met het domein van de wetenschap, *in casu* met de werkwijze van de socioloog. Hij lijkt daarbij geregeld tot de hoogst eigenaardige vaststelling te komen dat sociologen de realiteit beter registreren dan de journalisten. Alsof de taak van een journalist die zou zijn van de socioloog! Bourdieu heeft met andere woorden de neiging om het veld van de journalistiek – waarvan hij nergens ook maar een poging doet om de functie te omschrijven – te beoordelen vanuit de normen en geplogenheden van het veld van de wetenschap. Maar ook tussen die velden signaleert hij tegenstellingen die onbestaand zijn. Zo wijst hij op de 'circulaire circulatie' van informatie (p. 27) in de journalistiek: op het fenomeen dat journalisten bij voorkeur elkaar lezen, waardoor nieuwsfeiten of gebeurtenissen die eigenlijk alleen van belang zijn in en voor de 'incrowd' van het journalistenwereldje, plots als groot en belangrijk nieuws de wereld worden ingestuurd. Maar kennen de wetenschappen, en inzonderheid de cultuurwetenschappen niet eenzelfde fenomeen? Hoe anders verklaren dat er 'modes' vast te stellen zijn in het wetenschappelijk onderzoek en de daarmee verbonden pu-

blicaties? Dat Bourdieu een danige naambekendheid heeft gekregen, zodat een Nederlandse uitgeverij het thans financieel voldoende veilig acht om hem te vertalen en uit te geven, is toch het resultaat van het feit dat sociologen op een bepaald moment Bourdieu 'ontdekt' hebben, over diens werk danig zijn gaan publiceren dat na verloop van tijd elke rechtgeaarde socioloog zich verplicht voelde om tegenover Bourdieu positie in te nemen, waardoor Bourdieu is kunnen uitgroeien tot een sociologisch 'event' van een voldoende omvang, zodat hij ook voor een ruimer publiek gerecycleerd kon worden? Wat is dat anders dan een effect van 'circulaire circulatie van informatie'?

Een laatste moeilijkheid binnen de tekst is, tenslotte, dat hij instabiel oscilleert tussen een deterministische en een voluntaristische inkleuring van zijn analyses. Tijdens de lectuur bekruipt de lezer steeds meer het gevoel dat de demonische trekken van de televisie en de journalistiek waarop Bourdieu niet aflat te wijzen allerlei belangen van concrete individuen en/of groepen dienen. Maar steeds weer verwerpt Bourdieu de gedachte van zo'n complottheorie, door te stellen dat de werking van achterliggende, *anonieme* organisatiestructuren de geanalyseerde praktijken induceren. Toch blijkt ook dat niet de hele waarheid te zijn. Zo schrijft hij dat het homogeniseren en banaliseren, het 'conformereren' en 'depolitiseren' van de televisie goed van pas komt, "al is niemand daar strikt genomen het subject van en al is het nooit als zodanig door iemand bedacht en gepland. Dat is iets wat je in het sociale leven vaak waarneemt: je ziet dingen gebeuren die niemand heeft bedoeld, maar die wel de indruk wekken dat ze zo zijn bedoeld (dat ze 'ergens goed voor zijn')" (p. 53). Maar nog geen halve bladzijde verder lees je dan: mocht echter de televisie op een grondig andere leest geschoeid worden "dan kan ik u verzekeren dat men zich zou haasten daar een eind aan te maken". Welnu, van twee dingen één: ofwel zijn de vastgestelde euvels door niemand bedoeld en grijpt er ook niemand in wanneer eraan wordt verholpen, ofwel grijpen sommigen wel in als er aan die euvels wordt verholpen, maar dan zijn die euvels wel degelijk bedoeld. Of niet?

Nu moet Bourdieu, bij nalezing van zijn tekst, ook begrepen hebben dat het met de argumentatie in dit boekje niet altijd snor zit. Allicht daarom heeft hij deze publicatie te elfder ure van een schaamlapje voorzien. In bedoeld postscriptum schrijft hij: "Het onthullen van de verborgen dwang waaronder journalisten gebukt gaan en waaronder zij op hun beurt alle cultuurproducenten gebukt doen gaan, is niet - ik zeg het ten overvloed - het hekelen van de verantwoordelijken of het verketteren van de schuldigen. Het is een poging om alle betrokkenen de mogelijkheid te bieden zich te bevrijden, door bewustwording van de invloed die die mechanismen op hen uitoefenen [...]". En in voetnoot vervolgt hij: "Om het schoolmeesterachtige of karikaturale effect te vermijden dat kan ontstaan zodra gesproken of gedrukte teksten *letterlijk* worden gepubliceerd, heb ik ervan afgezien hier documenten te reproduceren die kracht zouden hebben bijgezet aan mijn analyses [...]". Hij

had het beter toch gedaan, want het schoolmeesterachtige en karikaturale kwaad was toch al geschied...

De gastvrijheid van Derrida

Over gastvrijheid bestaat uit drie vrij heterogene teksten. Een eerste, met als titel 'Kosmopolieten aller landen, kop op' schreef Derrida in 1995 voor het Internationale Parlement van Schrijvers. In 1997 wordt die tekst afzonderlijk uitgegeven te Parijs bij Editions Galilée. Dan volgt de transcriptie van twee colleges van Derrida op 10 en 17 januari 1996 over het thema van de gastvrijheid aan de Parijse 'Ecole Pratiques des Hautes Etudes'. Beide colleges maken deel uit van een ruimer seminarie over gastvrijheid dat liep van december 1995 tot maart 1996. Anne Dufourmantelle heeft Derrida uitgenodigd om beide lezingen in de spontane vorm van het gesproken woord te publiceren. Zelf schreef ze daarbij een epiloog die de colleges inpast in het geheel van het seminarie. Ook die epiloog is in voorliggende publicatie in vertaling opgenomen. De originele Franse publicatie van colleges én epiloog zijn verschenen in 1997 bij Calmann-Lévy onder de titel *De l'hospitalité. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort* en in vertaling in *De Witte Raaf* 68 (1997).

De eerste tekst kan men lezen – alleen al afgaand op de titel die speels reminisceert aan de leuze van de Brusselse communistenbond uit de jaren veertig van de vorige eeuw – als een politieke interventie. Inderdaad, de tekst is geschreven voor het eerste congres van vluchtsteden, gehouden in Straatsburg in maart 1996 op initiatief van het Internationale Parlement van Schrijvers. In antwoord op het steeds schrijnender wordende probleem van de vluchtelingen in Europa, onderschrijft Derrida de idee dat het moment gekomen is om vluchtsteden in het leven te roepen. Die vluchtsteden zouden, los van de nationale overheden een eigen vluchtelingenpolitiek kunnen voeren, die een grotere gastvrijheid aan de dag zou kunnen leggen jegens de vluchtelingen. Rationale achter die demarche is een aantal interessante observaties. Vooreerst, natuurlijk, de vaststelling dat het probleem van de vluchtelingen momenteel niet langer beheersbaar is via de geldende maatregelen en procedures. Die maatregelen zijn stuk voor stuk gebonden aan het concept van de nationale soevereiniteit en de daarmee verbonden definiëring van burgerschap. Eén en ander dwingt ons dus uit te kijken naar andere oplossingsmodaliteiten, aldus Derrida. Zijn voorstel in deze is dat van de vluchtsteden. Hij voert daartoe twee argumenten aan. Een eerste, filosofische, waarin hij suggereert dat ethiek en gastvrijheid wel eens hetzelfde zouden kunnen betekenen, zo beide al niet gewoon identiek zijn. Het tweede argument is een historisch argument, waarin Derrida wijst op de traditie in de Europese cultuur om steden te zien als 'vrijplaatsen', als enclaves waar individuen bescherming konden genieten tegen de ongebreidelde

macht van koningen en heersers. Derrida wijst daarbij zowel op de Hebreeuwse, de Griekse, de christelijke en de verlichte tradities (Kant) terzake. Maar ook Kant in zijn pleidooi voor een wereldburgerschap of een wereldburgerrecht, zo merkt Derrida op, koppelt dit recht en het daarmee verbonden gastrecht aan voorwaarden die de afhankelijkheid bevestigen van dit gastrecht aan de staatsovereiniteit. Hoe een gastrecht en een recht op gastvrijheid te ontwikkelen los van het gegeven van de staatsovereiniteit is vooralsnog duister, geeft ook Derrida ruitelijk toe, maar dat veranderingen van het aloude recht op gastvrijheid in die richting dienen gezocht, staat ook als een paal boven water. De idee van vluchtsteden zou daarin een eerste stap kunnen zijn.

De transcripties van de twee colleges die daarop volgen zijn heel andere teksten. Het is alsof de lezer plots gedropt wordt in twee colleges van Derrida en 's mans stijl van lesgeven in levenden lijve kan meemaken. Als evenement en als kennismaking kan dat dienstig zijn, maar heel erg instructief is zo iets niet. En daar zijn meerdere redenen voor. Om te beginnen valt men pardoes middenin een veel wijder uitgesponnen uiteenzetting, waarbij zowel verwezen wordt naar vroeger aangehaalde ideeën of argumenten, maar ook naar nog later uit te werken gedachten of stellingen. Maar welke die vroegere argumenten zijn of hoe bepaalde stellingen later zullen uitgewerkt worden, daar heeft men het raden naar. Bovendien moet men het stellen zonder de initiële omschrijving van de problematiek die als uitgangspunt van de collegereeks diende. En dan is er nog Derrida zelf. Natuurlijk lardeert hij zijn mondelinge uiteenzettingen met interessante verbanden, doorsteekjes, analogieën – al dan niet geïmproviseerd op het moment zelf – verwerkt hij heelder stukken klassiek literair erfgoed in de uitwerking van een problematiek – de gastvrijheid ten overstaan van vluchtelingen – die we spontaan als uitsluitend van deze tijd beschouwen. Toch is het batig saldo aan wijsgerig vruchtbare problematiek eerder matig. Beide colleges draaien in wezen om de belangwekkende – dat staat buiten kijf – paradox waarin elk denken omtrent gastvrijheid, en dus omtrent het omgaan met de vluchtelingenproblematiek gevangen zit. Die paradox – Derrida gewaagt naar goede kantiaanse gewoonte van 'antinomie' – articuleert Derrida vanuit de tegenstelling tussen de absolute wet van de gastvrijheid en de vigerende wetten (meervoud) van de gastvrijheid. De paradox bestaat hierin, dat de absolute wet van de gastvrijheid ons altijd weer dwingt om de wetten van de gastvrijheid te overtreden en omgekeerd, dat wij de wetten van de gastvrijheid altijd ervaren als een overtreding van de absolute wet van de gastvrijheid (p. 68-9). Maar wie ermee vertrouwd is, hoort hier in een andere toonaard onvermijdelijk die andere grote antinomie tussen 'Gesinnungs-' en 'Verantwortungsethiek', waarop Weber ons lang geleden reeds opmerkzaam maakte.

Ongetwijfeld is de derde en laatste tekst, de epiloog, van de hand van Anne Dufourmantelle, bedoeld om het probleem van de ruimere situering van Derrida

colleges te ondervangen. Wat mij betreft, echter, slaagt die tekst daar niet echt in. Van een heldere duidingstekst is hier geen sprake: Derrida leest vlotter dan zijn inleidster. Wel slaagt ze erin aannemelijk te maken dat de latere Derrida iets heeft met 'nabijheid' en 'intimiteit', dat hij erop gebrand is – als psychoanalytica heeft zij het natuurlijk over een obsessie – om zoals zij het uitdrukt de "contouren te schetsen van een – onmogelijke en verboden – geografie van de nabijheid"(p. 108).

*

Wat nu te denken van bovenstaande teksten als essays? Zoals de lezer allicht kan vermoeden heb ik daar toch de nodige moeite mee. Kunnemans essay is een 're-make' van zijn *Theemuts*-essay. Maar goed, het blijft een essay die naam waardig. Wat de teksten van Bourdieu en Derrida betreft, liggen de zaken toch grondig anders. In beide gevallen gaat het om het bij elkaar brengen van vrij heterogene types tekst. Bij Bourdieu om een college in de vorm van een televisie-optreden (of omgekeerd) en een tijdschriftartikel; bij Derrida om pure collegeteksten, een bijdrage tot een politieke bijeenkomst en een verklarende toelichting van een studente van hem. In het geval van Bourdieu levert dit een sloganske en weinig gefundeerde tekst op, die zelf de behoefte verwoordt onderbouwd te moeten worden met meer argumenten: zijn tekst kan dus niet op zichzelf staan en is in die zin geen essay. En hetzelfde kan minstens gezegd van Derrida's collegeteksten. Besluit: transcripties van wat mondeling in colleges wordt gezegd zijn nog geen essays. Enkel het 'Kosmopolieten aller landen, kop op' zou in het geval van Derrida nog in aanmerking kunnen komen de titel essay mee te krijgen. Maar die tekst was, zoals gezegd, reeds vertaald en verschenen in *De Witte Raaf*. Dus daarvoor hoeft uitgeverij Boom haar essay-reeks niet op te starten. Globaal genomen ben ik dus op grond van deze eerste drie essay-uitgaven nogal teleurgesteld. Ik kan alleen hopen dat de lezer in de toekomst echt kennis kan maken met het essay als filosofisch genre.