

Moraliteit en het kwaad zijn de belangrijkste onderwerpen in dit nummer van *In de Marge*. De verhouding tussen deze twee zal in de diverse stukken zowel theoretisch als empirisch benaderd worden.

Wat zegt het kwaad uit de Tweede Wereldoorlog over ‘de’ mens en diens moraliteit? *Anton van Harskamp* gaat op die vraag in aan de hand van twee auteurs: Robert Antelme en Primo Levi. Beiden kwamen na hun kampervaringen tot verschillende conclusies. Waar Antelme moraliteit, maar ook het kwaad, zag als diep in de mens gewortelde fenomenen – die het wezen van de mens uitmaken en onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn –, meende Levi dat de Shoah duidelijk heeft gemaakt dat moraliteit en beschaving slechts een dun en kwetsbaar laagje aan de oppervlakte van die mens vormen en dat onze moraliteit slechts gelegen is in onze zoektocht ernaar, zonder dat wij het gezochte ooit volledig zullen kunnen vinden en realiseren.

Filosoof *Hendrik Hutter* zoekt in zijn bijdrage naar het verband tussen moraliteit en liefde. Daartoe worden eerst tentatieve definities van deze twee zaken voorgesteld. Deze definities suggereren dat dit verband, zeker waar het de omgang met nabije anderen betreft, sterk is. Wanneer voor waarachtige moraliteit in deze situatie vereist is dat men tracht andermans welzijn te bewaken dan wel te vergroten, is respect, zonder met de ander begaan te zijn, niet voldoende.

Naar aanleiding van het kwaad van 11 september 2001 heeft het Bezinningscentrum een drietal lunch-/discussie-bijeenkomsten georganiseerd. Hierin kwamen steeds eerst twee deskundigen te spreken over een tweetal te-gengestelde stellingen, waarna het publiek de gelegenheid kreeg zijn mening over de gebeurtenissen en de stellingen te ventileren. De stellingen en de teksten die de sprekers hebben gebruikt zijn in bewerkte vorm in een speciaal katern in deze *In de Marge* opgenomen.

Tot slot treft u een aankondiging aan, namelijk van het verschijnen van de bundel naar aanleiding van het afscheid van de VU van cultureel antropoloog Hans Tennekes, voormalig voorzitter van het bestuur van het Bezinningscentrum. De bijdragen in de bundel handelen over het begrip ‘cultuur’, een van Tennekes’ aandachtspunten bij zijn werk als hoogleraar aan de faculteit Sociaal-Culturele Wetenschappen.

VERONTRUSTEND HUMANISME

Over Primo Levi en Robert Antelme

Anton van Harskamp

In 1947 verschijnen er twee indrukwekkende, maar verontrustende boeken over ‘het Duitse concentratiekamp’, beide geschreven door ex-gevangenen: *Se questo è un uomo* van Primo Levi, letterlijk *Als dit een mens is*, en *L’Espèce humain* van Robert Antelme, *De menselijke soort*. Beide auteurs stellen de vraag naar wat ‘het kamp’ onthult over ‘de’ mens en diens moraal. Het verontrustende is dat de één, Levi, fundamentele twijfels verwoordt en de ander, Antelme, een visie ontwikkelt die onze vanzelfsprekendheden over goed en kwaad onderuit haalt. Beiden doen dat in een humane, waardige en, in het geval van Levi, lucide toon en stijl, zonder een spoor van haat.

Ik vermoed dat het juist die combinatie is, een verontrustende boodschap, waardig en humaan verwoord, die maakte dat beide boeken aanvankelijk nauwelijks opgemerkt werden. 1947 stond meer in het teken van vergeten en opnieuw beginnen. Levi’s boek kreeg pas echt aandacht vanaf einde jaren ‘70. In Nederland duurde het zelfs tot 1987 voordat er een vertaling van zijn eerste boek verscheen.

Met Antelme’s boek was het nog treuri-ger gesteld. Het werd in Parijs wel onmiddellijk als een meesterwerk gezien, maar alleen door een klein groepje intellectuelen. Dat was ook het geval toen het boek in 1957 opnieuw uitkwam. En midden jaren ‘80 trok het boek weliswaar enige publiciteit dankzij een schokkende novelle die Marguerite Duras publiceerde over Antel-

me’s terugkeer uit het kamp naar Frankrijk én naar het leven: *La douleur (De pijn)*. Zij was, dit terzijde, van 1939 tot 1946 de echtgenote van Antelme. Maar ook toen, midden jaren ‘80 dus, betrof het alleen belangstelling van een relatief kleine, culturele elite. Pas in de jaren ‘90 bereikte het boek in Frankrijk een groter publiek, ook in vertaling in de Angelsaksische wereld. En Nederland was weer laat, te laat. Pas voorjaar 2001 verscheen er hier een vertaling.

Het gaat me hier vooral om Antelme’s *De menselijke soort*. Ik hoop mij zelf duidelijk te maken waarom het lezen van dit boek zo verontrustend is. Omdat dit boek nogal eens in één adem genoemd wordt met het eerste boek van Primo Levi, zal ik zo nu en dan ook naar hem verwijzen. Daarom begin ik met een aanduiding van wat volgens mij de kern is van Levi’s *Se questo è un uomo*, zodat we enig vergelijkingsmateriaal hebben.

ALS DIT EEN MENS IS ...?

Primo Levi, gevangene in Auschwitz, besefte dáár al, dat verhalen van overlevenden, áls die er zouden zijn, niet gehoord zouden worden, nooit echt begrepen (*Mens*, 68). Toch voelt hij, terug in Turijn, een sterke behoefte om te getuigen. Tot in zijn laatste publicatie vertelt hij daarvan. En rekening houdend met zijn latere boeken lijkt het achteraf wel of hij daartoe bewust

een heldere, uitgebalanceerde toon kiest, en zijn beschrijvingen en beschouwingen met opzet in een rustig beschouwend-analytische stijl giet, zonder al te beeldend en al te direct op de verschrikkingen in te gaan. Alsof hij, om toch maar *éets* duidelijk te maken aan ons, die nooit echt zijn getuigenis zullen horen, dan maar zo gewóón mogelijk over wil komen, bijna koel en rationeel.

Hier zou een deel van het misverstand kunnen liggen dat aanvankelijk meespeelde in de ontvangst van de eerste boeken van Levi. Dat misverstand kwam neer op de veronderstelling dat de gebeurtenissen door Levi verwerkt zouden zijn, in de zin van gladjes opgenomen, en dat het kamp voor ons, zijn lezers, tot het voorgoed voorbije verleden van anderen behoort. Want het zijn Levi's prachtige toon en stijl, de balans die zijn teksten vertonen, en niet te vergeten de levensvreugde van direct na de bevrijding, waarvan zijn latere werk óók getuigt, die velen over het hoofd deden zien dat al in zijn eerste boek op de achtergrond de twijfel aanwezig is. Misschien heeft die optimistisch-naïeve perceptie van zijn eerste boek meegespeeld bij de Nederlandse vertaling van de titel. In de Nederlandse uitgave luidt die titel *Is dit een mens*. Dat is uiteraard niet fout, maar deze woorden missen de gespannenheid van de letterlijke vertaling: *Als dit een mens is*. We moeten bij deze betere vertaling het accent op het eerste woord leggen, maar ... vooral op de leegte en het zwijgen die na de vraag komen, de vraag die deze titel in wezen is.

Om dat in te zien, en om de inzet van Levi's boek een beetje aan te kunnen voelen, moeten we ons realiseren dat het Lager volgens hem als een experimenteel laboratorium beschouwd kan worden, een laboratorium waarin de SS 'onderzocht' wie 'de'

mens in zijn oerstaat was. De kwellende vragen die het experiment oplevert, stipt hij aan in het middelste hoofdstuk van het boek, in alle opzichten 'het midden' van zijn werk, het hoofdstuk *I sommersi e i salvati*, vertaald als *De verlorenen en de geredden*. Het belang van dit hoofdstuk blijkt vooral wanneer hij titel ervan veel later, in 1986, ook tot titel van zijn laatste boek maakt. In dit hoofdstuk schrijft hij dat het kamp laat zien dat er slechts twee duidelijk te onderscheiden mensengroepen bestaan, de verlorenen en de geredden. Alle andere onderscheidingen zijn minder scherp. De verlorenen waren de mensen van wie datgene wat het unieke leven van hun persoon uitmaakte, ondergegaan is in de vernederingen, de honger, de slaag en de andere gruwelen van het kamp. Het waren de mensen in ontbinding, degenen die alleen nog een lichaam waren, een lichaam dat letterlijk zó dood kon vallen. Levi's beschrijvingen van deze verdoofde, zwijgende, eenzame '*Muselmänner*', voor hem het beeld van het kwaad van onze tijd, kan ik hier zelfs niet bij benadering samenvatten. Maar dit is wel te zeggen: het meest verontrustende is, dat hij feitelijk aangeeft dat hij zelf in het *Lager* bij die andere groep hoorde, bij hen die op één of andere manier een baantje gekregen hadden, ergens een plaatsje hadden in de kamphiërarchie en die, juist *omdat* ze de geredden waren, die verdronkenen ontweken, hen niet waarnamen. Sterker nog, deze groep vormde de geredden mede dankzij de omstandigheid dat die anderen al in de afgrond gestort waren. Want de geredden waren de meer of minder 'prominenten' onder de gevangenen, zij die feitelijk door hun overlevingsdrift deelden in de macht en de meedogenloosheid van de SS en die daarmee dus die macht en meedogenloosheid ook in stand hielpen houden. Levi beschrijft deze groep

aanvankelijk van enige afstand, wel met invoelingsvermogen, nooit moreel veroordelend, eerder begripvol, maar toch ook met verbijstering over de combinatie van gewone menselijkheid en feitelijke meedogenloosheid, het laatste vooral jegens die anderen, de verlorenen. De geredden, dat blijken uiteindelijk dus zij te zijn die in moreel opzicht ten diepste *óók* hun persoon-zijn kwijt zijn, ziel- en geesteloos, want *óók* onmenselijk konden zijn. Hierbij moeten we dan bedenken dat het voor Levi vanzelfsprekend is – en trouwens ook voor Antelme – dat het vermogen om een unieke persoonlijkheid te zijn, het vermogen om én lichaam én ziel én geest te zijn, onmiddellijk verbonden is met het vermogen een moreel mens te zijn: waar één van beide vermogens aangetast wordt, verschrompelt ook het andere.

En dan kondigen zich in dit boek uit 1947 de vragen aan waarmee hij in vrijwel al zijn boeken meer of minder uitdrukkelijk bezig zal zijn, vooral in zijn laatste boek uit 1986. Het zijn vooral existentiële vragen rond schuld- en schaamtegevoelens. Gevoelens waarvan hij wel wéét dat ze voor het zogeheten gezonde verstand niet rationeel, maar wel zeer reëel zijn; vooral in het licht van het feit dat hij bij de ‘geredden’ hoorde, *dus*, geeft hij aan – zo pijnlijk – bij ‘de slechtsten, de egoïsten’, de lafhartigen (*Verdronkenen*, 79, vgl. *Mens*, 171).

En dan is er de meer oppervlakkige, want levensbeschouwelijke vraag. Die kunnen we nu zo omschrijven: *Als* het laboratorium van het Lager het resultaat oplevert dat we hier als de twee wezenlijke manifestaties van mens-zijn aantreffen, wat dan? *Als* ieder mens kan verworden, hetzij tot een in eenzame doofheid opgesloten levende dode, hetzij tot een wezen dat, indien het toeval hem toestaat om te overle-

ven, tot meedogenloosheid in staat is, ook al is het alleen maar in de vorm van niet-zien en niet-helpen van de verlorenen, wat dan te denken van ‘de’ mens? Wat bijvoorbeeld van het oervertrouwen, die *basic trust* die elk mens zou verzekeren dat de wereld ten diepste op orde is, dat de medemens in beginsel te vertrouwen is? En wat te denken van de instituties en instellingen die deze mens construeert?

Een antwoord heeft Levi zich zelf nooit kunnen geven. Religieus geloof zou dat misschien kunnen doen, maar religie was voor hem uitgesloten. “Het kamp” schrijft hij, “versterkte alleen maar mijn ongelooft”. Wat na zijn vraag blijft, is zwijgen, én: twijfel.

ROBERT ANTELME

En dan nu *De menselijke soort*. Eerst iets over de auteur.

Robert Antelme (1917-1995) studeert voor de oorlog rechten in Parijs, maar zijn hart ligt bij de literatuur, bij het toneel en de filosofie. Hij beweegt zich in het wat geëxalteerde wereldje van Parijse intellectuelen en kunstenaars. Het is een wereldje waarin men destijds niets wilde weten van de machteloze parlementaire democratie, maar evenmin van de grote alternatieven van toen, communisme en nazisme. Alles wordt op de a-politieke kaart van de ‘Cultuur’ gezet. Het is ook een wereldje waarin de latere collaborateurs en verzetsstrijders nog de beste vrienden zijn. Niettegenstaande zijn a-politieke houding neemt Antelme in 1938, tijdens de mobilisatie, toch vrijwillig dienst in het Franse leger. Daar leert hij een bijzondere medestudent kennen, François Mitterand, de latere president. Deze zal tijdens de oorlogsjaren één van zijn vrienden worden, én ... één

van zijn grootste bewonderaars. Want 'bewondering', dat is het woord dat altijd valt wanneer mensen over Antelme spreken: een man die in alles briljant was, zelfs in bescheidenheid.

In de jaren van de bezetting werkt hij in Parijs op relatief hoge posten bij, nota bene, de prefectuur van de politie, later bij het ministerie van Industrie en weer later bij Binnenlandse Zaken. Een enkeling verdenkt hem dan ook zelfs van collaboratie. Maar feitelijk gebruikt hij zijn positie voor het verzet. Hij maakt deel uit van de verzetskring rond, onder anderen, Mitterand en Camus. In juni 1944 wordt hij echter gearresteerd en in augustus als politieke gevangene op transport gesteld naar het SS-concentratiekamp Buchenwald bij Weimar. Na drie maanden wordt hij in een grote groep naar een 'Aussenstelle' van Buchenwald gestuurd, de fabriek van Heinkel in Gandersheim (tussen Hannover en Kassel), waar vliegtuigcabines gemaakt worden. Als intellectueel komt hij op vrijwel de laagste trap van de gevangenenhiërarchie terecht en wordt hij regelmatig geslagen, de vrieskou ingestuurd, uitgehongerd. De 'daders' zijn vooral de burgeropzichters, de 'Meister', en ook de kapo's. Die laatsten zijn de doorgaans criminele gevangenen die leiding moeten geven. Zij zouden de gewone gevangenen moeten vertegenwoordigen bij de SS. Maar, schrijft Antelme, feitelijk waren ze de vijanden van de gewone, politieke gevangenen omdat ze belang hadden bij afwezigheid van orde, gemeenschap of simpelweg solidariteit onder gevangenen. Ze hadden belang bij wetteloosheid en redeloosheid, zodat ze met geweld en onderdrukking hun eigen voordeel, via deelname aan de vernietigende macht van de SS, kunnen dienen (Soort, 11, 140). Net als Levi beschrijft Antelme in zijn boek hoe moeilijk het was

om zich te realiseren dat hij in een tegenwereld terecht is gekomen, een wereld zonder wet, regel of rede, een wereld waarin ook gevangenen elkaar vaak naar het leven staan (Mens, 31-40; Soort, 17-22).

Begin april '45 wordt Gandersheim gesloten en begint een tocht van 23 dagen door het ineens stortende Duitsland, op de vlucht voor het Rode Leger. De SS en de kapo's moorden, vrijwel alle spoortjes van medemenselijkheid tussen de gevangenen verdwijnen. De tocht eindigt in Dachau bij München, twee dagen voor de bevrijding van dat kamp op 29 april 1945. Maar Antelme is dan bijna een 'muzelman' geworden, letterlijk doodziek, niet meer dan 35 kilo. Bij toeval ontdekken zijn vrienden dat hij nog leeft. Drie van hen, onder wie Mitterand, smokkelen hem het kamp uit dat vanwege tyfusgevaar gesloten is. In drie dagen rijden ze naar Parijs. De vrienden vertellen later hoe Antelme, in de zekerheid dat hij gaat sterven, tijdens die tocht slechts één ding wil: toch nog de waarheid vertellen, eindelijk gehoord worden, voor het eerst en het voor het laatst. In een delirium van woorden en zinnen vertelt en vertelt hij, maar de vrienden begrijpen het meeste niet, lijden alleen maar onder zijn bezetenheid die hem lijkt te verstikken. Pas maanden na zijn nauwelijks nog verwachte herstel – waarin zijn echtgenote, de schrijfster Marguerite Duras een grote rol heeft gespeeld – beseft hij dat er geen taal bestaat voor wat hij en die anderen hebben meegemaakt. Maar hij beseft ook, dat het woord 'onvoorstelbaar' een gevaarlijk excuus kan zijn, en dat hij toch een taal moet vinden, een taal die niet zozeer direct het gebeurde afbeeldt, maar die als het ware tussen de woorden ruimte schept voor een woordeloos aanvoelen van wat het kamp over 'de' mens zegt (vgl. Soort 10; Blanchot 1969: 199).

Die taal vindt hij in *De menselijke soort*. En juist dát maakt het boek zo moeilijk te verdragen. Dat is niet omdat de tekst niet helder is, integendeel. De beschrijvingen van ‘het leven’ in Gandersheim zijn uiterst helder. Maar het is vermoedelijk het staccato en de herhaling van de vaak korte zinnestelsels die de lezer aanpakken, en waarmee Antelme afstandelijk, meestal zonder uitdrukking van emotie, bijvoorbeeld de obsessie van de honger schetst. De honger die de gevangenen innerlijk opsluit en ze van elkaar isoleert. Er zijn de korte beschrijvingen van de jacht op luizen, waarvan hij de eindeloosheid en smerigheid uitdrukt door telkens weer de manieren te beschrijven waarop ze gezocht en doodgedrukt worden. En er is de suggestie, ook weer in staccatostijl, van de stokslagen van de kapo's, en van de hel die er ontstaat, wanneer gevangenen elkaar onderling beschimpen, alle woorden uitspuwen die uitgespuwd kunnen worden. Nauwelijks te verdragen is ook het verslag van het bezoek aan een stervende vriend in de ziekenboeg, de vriend die hij niet kan vinden omdat hij hem niet tussen de andere zieken en stervenden herkent. En dan is er het effect van de gedistantieerde waarneming van Antelme, juist ook waar hij zelf direct slachtoffer is, bijvoorbeeld wanneer hij de kleding en de blik beschrijft van de ‘Meister’ die hem neerslaat en zijn bril verbrijzelt, en die dan rustig gaat zitten om een boterham te eten. Antelme's tekst moet het hebben van de cadans van telkens nieuwe, eenvoudige zinnestelsels, die de sfeer van gruwel oproepen. Zelf heb ik geen boek gelezen over ‘het kamp’ dat je na afloop zó stil en verslagen maakt, enigszins vergelijkbaar met het effect van de verhalen die de Pool Tadeusz Borowski ook in de jaren na het

kamp schreef: *Hierheen naar de gaskamer, dames en heren*.

POSITIEVE BOODSCHAP?

En toch ... de boodschap van het boek, als je die zo mag noemen, is op het eerste gezicht positief, positiever dan bijvoorbeeld die van Levi. Dat wil Antelme ons ook verzekeren. Want Levi kan bijvoorbeeld aangeven dat het experiment van de SS op zekere momenten in Auschwitz geslaagd was, dat toen ‘de’ mens kapot werd gemaakt. Bijvoorbeeld toen de gevangenen zo geslagen en uitgeblust waren, dat er bij een executie door ophanging waarbij allen aanwezig moesten zijn geen enkel woord, zelfs geen gemurmur of een blik van verontwaardiging meer was: de geest- en zielloosheid was totaal (*Mens*, 171). Maar Antelme schrijft dat het experiment van de SS niet gelukt is, ja nooit kán lukken, dat het zelfs tot de ondergang van de SS zal leiden (*Soort*, 84, 88, 98v., 237v.). Dát is zijn boodschap!

Opvallend genoeg gebruikt Antelme óók het beeld van het laboratorium. Alleen is het bij hem niet zozeer een onderzoekslaboratorium, maar eerder een industrieel laboratorium, één waarvan de inzet van de SS is om werkelijk een ander mensensoort te maken. Want de droom van de SS is om mensen, in de eerste plaats joodse mensen door arrestatie, kaalscheren, kampkleding, vernedering, honger en wederzijdse marteling zo te ontmenselijken, zeg maar van hun menselijke ‘zelf’ te ontdoen, dat er een andere soort zal ontstaan. Die strijd om de eenheid van de soort versus de veelheid binnen de soort, dat is waar het volgens Antelme in het kamp ten diepste om ging. Hij suggereert dat de vele onderscheidingen die er überhaupt binnen en buiten het

kamp tussen mensen bestaan, in kleur, culturele gewoonten, klassen etc., uiteraard wel een zekere realiteit hebben, maar uiteindelijk toch secundair zijn ten opzichte van de primaire eenheid van de menselijke soort. Sterker nog, die onderscheidingen tussen mensen zijn maskeringen van een onuitroeibare eenheid van de menselijke soort. De inzet van de SS is dan om die eenheid te breken, een nieuwe, andere soort te scheppen. En indien dat zou lukken, zo is de impliciete gedachte van Antelme, dan is moreel gezien letterlijk alles toegestaan, bestaat er zelfs geen moraal meer. Dan kan de SS met die andere soort doen en laten wat ze wil, bij voorkeur: doden. De dood, dat is dan ook het ware einddoel van de SS. Maar Antelme's raadselachtige boodschap is dus, dat zelfs waar de SS mensen vermoordt, ze er niet in slaagt het menselijke, 'de' mens te vernietigen: *mensen zijn vernietigbaar, de mensheid, dat is 'de' mens, niet!* Die boodschap is voor hem zo wezenlijk, dat hij zelfs kan ontkennen dat de SS niet-menselijk is: *"de SS'ers zijn slechts mensen zoals wij"!* (Soort, 238).

GEEN RELIGIE!

Met name dat laatste is een ongewoon moeilijke, 'metafysische' boodschap. 'Metafysisch', omdat ze een scheiding maakt tussen fysiek waarneembare daden van de SS en het er achter of er onder liggende subject, 'de' mens als representant van de soort dus. Ik zal zo direct proberen nog wat dichterbij die boodschap te komen. Laat ik eerst twee mogelijke misverstanden wegnemen.

Eén is dat Antelme's boodschap op een verborgen religieuze overtuiging zou berusten. Immers, juist voor de grote religies

is de gedachte van de eenheid van alle mensen wezenlijk. Maar Antelme is niet religieus. Hij was van oorsprong katholiek, maar verliest elk religieus geloof tijdens zijn gevangenschap. Hij wordt in het kamp als vanzelf een atheïstisch humanist. "Als iemand christelijke naastenliefde zegt, zeg ik Auschwitz", zal hij later zeggen. En uitgesprokener nog dan Levi, keert hij zich in *De menselijke soort* tegen religie, schokkender ook. Dat laatste komt bijvoorbeeld tot uiting in zijn visie op de houding van gevangenen tegenover de dood. Het traditionele katholicisme waarin hij is opgevoed, heeft hem geleerd dat het leven ten diepste gezien mag worden als een voorbereiding op de dood. In het ideale gevalervaart de traditionele christen immers nu al dat de dood de weg naar God kan zijn, een bevrijding van het zondige bestaan. Maar in Gandersheim, waar de dood hét einddoel van de SS is, is dat ideaal door en door verkeerd. Hier is de redding van de mens juist de terugkeer naar het leven, het niet-aanvaarden van de dood, want dat is verzet tegen de SS! (*Soort*, 47v.). Het appèl dat Antelme's boek uit doet gaan, is het appèl om hoe dan ook niet toe te geven aan de SS, dus aan de dood.

MORAAL OF METAFYSICA?

Een ander mogelijk misverstand is dat de op het eerste gezicht optimistische boodschap van Antelme – de SS faalt, want 'de' mens is niet vernietigbaar – berust op en dus afhankelijk is van de goede, de menselijke momenten die ook in het kamp voorkwamen. Daarop zou Antelme de morele boodschap baseren die hij verkondigt, de boodschap waarvan we hierboven al één uiting zagen: verzet je! Die opvatting is niet juist.

Antelme's humanisme wordt meestal in verband gebracht met de ontroerende aandacht die hij in *De menselijke soort* juist ook aan bijzondere, zeg maar 'morele' momenten in het kamp schenkt. Zijn beschrijvingen daarvan zijn ook voor de lezer een verlichting. Zo'n moment is er bijvoorbeeld wanneer Antelme de enige schuchtere Duitse '*Meister*' beschrijft, die het absolute verbod van de SS op menselijk contact overtreedt door hem en zijn vriend Jacques in het geheim één keer aan te spreken en te zeggen dat ze '*langsam*' moeten werken. Een tijd later zal hij hen zelfs een hand geven. Een ander moment is wanneer één van de Duitse vrouwen in de fabriek hen een stuk brood geeft, omdat haar man ook gevangene is. Of wanneer Antelme de uitroeibare zorg beschrijft van een gevangen zoon voor zijn gevangen vader. Of wanneer hij die ene zondag beschrijft waarop de gevangenen hun haat voor de SS en hun onderlinge strijd opgeven, doordat zij voor één keer in staat zijn een bijeenkomst te organiseren, liedjes te zingen en gedichten op te zeggen, één keer een gemeenschap te zijn. Want haat en wraakgevoelens, dat is de directe morele boodschap, vormen de afgrond waarin de gevangenen, en via het beeld van hen *alle* mensen, kunnen vallen.

Hoe indrukwekkend en 'waar' deze momenten van menselijkheid in het kamp ook zijn, indien we de aard van Antelme's boodschap willen begrijpen, zijn hier twee observaties van belang.

De eerste: vrijwel alle voorbeelden die hij van deze momenten geeft, zijn illustraties van de centrale boodschap van de eenheid van de menselijke soort. Die ene menselijke '*Meister*' bijvoorbeeld en die ene Duitse vrouw geven voor Antelme in hun moment van menselijkheid aan, dat het hele apparaat van "ovens, honden en prik-

keldraad, de honger of de luizen" niets uitmaakten, dus dat *de idee* van de eenheid van de soort toch aan een of andere diepste realiteit beantwoordde. (vgl. *Soort*, 84). En die bijeenkomst waarin de gevangenen hun individuele isolement en hun onderlinge strijd vergaten, is eveneens teken van het feit, dat de gevangenen zich niet tot een andere soort hebben laten maken (*Soort*, 212). En de haat en de wraakgevoelens die de gevangenen volgens Antelme vooral niet zouden moeten koesteren, zelfs niet jegens de SS, zijn juist zo zelfvernietigend omdat dit type emoties de drijvende krachten zijn achter de wil van diezelfde SS om de soort te verdelen. Zodat, wanneer men haat, men zich ongewild bij dat streven van de SS aansluit!

De tweede observatie: zelfs wanneer Antelme de vele momenten beschrijft waarop de gevangenen feitelijk wél het laatste spoortje van de menselijke moraal hebben verloren, houdt hij tóch vast aan de idee van de eenheid van menselijke soort. Het zijn momenten waarin hij stilzwijgend toegeeft dat ook hij zijn 'zelf' is kwijt geraakt – denk aan Levi, wiens grote angstbeeld niet de fysieke dood, maar het verlies van het persoonlijke en morele 'zelf' is. Het zijn de meest gruwelijke momenten uit Antelme's boek, in het bijzonder in het laatste, het derde deel. Bijvoorbeeld wanneer hij beschrijft, hoe na tien dagen 'dodenmars', teveel Häftlinge in een treinwagon gestouwd worden, hoe ze elkaar daar voortdurend bijna letterlijk naar het leven staan, of 'vijandig en boven op elkaar berusten', en hoe ze zelfs een stervende gevangene geen ruimte of rust geven (*Soort* 282v., 290v.). Of wanneer hij, aangekomen in Dachau, beschrijft hoe de Fransen voedselpakketten van het Rode Kruis ontvangen, en hoe ze al etend de kwelling van de Russische krijgsgevangenen

die met holle ogen om hen heen cirkelen – en die zo mogelijk nog dichterbij de dood staan – eenvoudigweg niet opmerken, hen negeren: “We gaan volkomen op in ons eten” (*Soort*, 300).

Waar het me om gaat, is vast te stellen, dat de goede, de ‘morele’ momenten in het kamp, weliswaar uitdrukkingen kunnen zijn van de metafysische idee van de eenheid van de menselijke soort, maar dat die idee volgens Antelme ook onafhankelijk van ‘het morele’ kan bestaan. *De idee* blijft voor hem reëel, zelfs op het moment dat de SS moordt bijvoorbeeld, of op het moment dat mensen hun ‘mens-zijn’ verliezen, ook de gevangene Antelme zelf.

L’AUTRUI/ HET ‘ANDERE’

Maar nu krijgt de centrale boodschap van Antelme, de idee van de eenheid van alle mensen, niet alleen iets raadselachtigs, het geheel wordt ook verontrustend. Vooral wanneer we bedenken dat de SS óók bij die eenheid hoort, kennelijk zelfs *in* het doen van het kwaad! Hoe is die eenheid te denken? Hoe kan de SS bij die eenheid horen, terwijl men zich toch juist tegen de inzet van de SS moet keren? Want het is evident dat Antelme’s boek één grote daad van verzet is tegen de SS, een poging om het eigen ‘zelf’ te herwinnen, in zijn geval kennelijk een geslaagde poging.

Het zal me niet lukken dit raadsel geheel op te lossen en daarmee het verontrustende van Antelme’s boodschap weg te nemen, maar ik kan iets dichterbij het raadsel komen met behulp van een enkel inzicht van Maurice Blanchot. Blanchot (1907), literair criticus, filosoof, vriend van onder anderen Marguerite Duras, en één van de ‘godfathers’ van het literaire postmodernisme, publiceerde in 1962 een

duistere tekst over *De menselijke soort*. Voor zover ik Blanchot begrijp, is Antelme in zijn boek bezig het waarlijk ‘andere’ van het leven in het kamp, en daarin van het menselijk leven in het algemeen, door zijn woorden en beelden te laten klinken, het ‘andere’ dat tegelijk dat leven mogelijk maakt. Dit moet uitgelegd.

Een hoofdpunt in het denken van postmoderne auteurs is te voorzien dat onze taal en ons denken ons de neiging opdringen om te menen dat we de wereld, de dingen, de gebeurtenissen, de mensen, kunnen identificeren. Identificeren betekent hier vastleggen. Door die neiging kunnen we niet voorzien dat taal en begrippen nooit verder reiken dan wat door eigen betekenisgeving geconstrueerd wordt, een betekenisgeving die altijd binnen sociale, conventionele kaders tot stand komt. Daardoor bestaat het gevaar dat we steeds binnen de kring van het altijd conventioneel-menselijke en gelijke blijven; anders gezegd, dat we altijd het klein-menselijke, zeg maar ‘het gezellige’, nooit het ‘andere’, het shockerende ontdekken. Terwijl juist dat ‘andere’ het meest wezenlijke is. Het zou ons juist moeten gáán om datgene wat niet direct aan te wijzen is met taal en begrippen, datgene wat alleen vanuit de ooghoeken waargenomen wordt en verdwijnt zodra we er ons direct op richten. Daarom hebben mensen als Blanchot belangstelling voor filosofie, proza en niet te vergeten poëzie waarin de grenzen van de taal en het denken worden verkend. En waar grenzen zijn, daar is ook de mogelijkheid om over die grenzen heen te kijken, naar ‘het andere’. De veronderstelling gaat nog wat verder. In filosofische termen: de gedachte is ook, dat ‘het andere’, dat in sommige geschriften wel wordt opgeroepen, maar nooit geïdentificeerd/vastgelegd kan worden, een moreel-transcendentale voor-

waarde is voor datgene waarvan getuigenis wordt afgelegd. ‘Moreel-transcendentiaal’ betekent in dit geval zoiets als datgene wat aan de ene kant wel een voorwaarde is voor de handelingen die beschreven worden, maar wat tevens zich onttrekt aan adequate menselijke beschrijving en deze als het ware innerlijk overschrijdt.

Welnu, Blanchot volgend, is de gedachte van de eenheid van de menselijke soort zo’n moreel-transcendentale voorwaarde van datgene wat Antelme in betrekkelijk gewone taal en beelden beschrijft. Blanchot maakt duidelijk – of beter, hij lijkt te suggereren – dat waar in de gruwelijke momenten in *De menselijke soort* de ervaring van ontmenselijking en van het verlies van het ‘zelf’ beschreven wordt, er ook een nauwelijks in taal uitdrukbare gewaarwording komt van de onderliggende voorwaarde van dat lijden: de eenheid van de menselijke soort, die zich ten allen tijde zal handhaven. Waarbij, en nu wordt het pas echt complex, we die eenheid ‘dialectisch’ moeten opvatten. Dat wil hier zeggen dat de eenheid van de menselijke soort door de geschiedenis heen als het ware juist ook door aanvallen op die eenheid geconstitueerd en gecontinueerd wordt. En zo kunnen we iets beter Antelme’s moeilijke gedachte begrijpen dat de SS bestreden moet worden én toch bij de menselijke soort hoort. Want het verzet tegen de SS, en daarmee tegen alle andere gewelddenaren, is nodig, juist omdat zij de eenheid van de soort willen breken, en daarmee iets onmogelijks willen doen, iets wat altijd zal mislukken. Maar de SS hoort er tegelijkertijd toch ook weer bij, omdat Antelme beseft dat de aanvallen op de eenheid van de soort er altijd ook zullen zijn!

Is dit alles ‘logisch’, zeg maar, rationeel verantwoord? Nee, zeker niet! Het is ‘dialectisch’, dus alleen aan te voelen voor

hen die daarvoor een zintuig hebben. En het is tegelijk uiterst verontrustend. Waarom? Vooral om een zinsnede die Blanchot aan het slot van zijn tekst vermeldt, en die voor mijn gevoel de uiterste, pessimistische consequentie trekt uit Antelme’s zo optimistisch klinkende boodschap. Want Blanchot concludeert op grond van Antelme’s boodschap: “*de mens is het onvernietigbare, en dat betekent dat er geen einde is aan de vernietiging van de mens*” (Blanchot 1969: 200)! De wereld die Antelme daarmee schetst is er één waarin het kwaad kennelijk een zekere, onvermijdelijke plaats heeft, een wereld waar altijd vernietiging zal zijn. Maar, we moeten tegelijkertijd beseffen, dat dit inzicht geen aanvaarding van het kwaad inhoudt, althans, *niet voor Antelme zelf*. Hij meent dat juist omdat het kwaad óók het onmogelijke, het ten diepste niet-reële wil, het ook bestreden moet worden! De vraag is natuurlijk: is deze persoonlijke, ‘dialectische’ overtuiging van Antelme voor anderen aanvaardbaar?

SLOT

Wat levert deze beschouwing van de twee boeken nu op? Laat ik deze vraag omzetten in een andere, die moraalfilosofen ook wel eens stellen: “Wáárom zouden we eigenlijk moreel zijn?” Ofschoon deze formulering in de teksten van Levi en Antelme niet zo te vinden is, meen ik dat we beide boeken toch via deze vraag kunnen benaderen. Beide gaan immers in op de kwestie wat ‘het kamp’ hen zegt over ‘de’ mens en zijn moraliteit.

Ter vermindering van misverstanden: voor het gezonde, alledaagse verstand is dit geen reële vraag. Vermoedelijk was dat meestentijds ook niet voor Levi het geval, nog minder voor Antelme (de reden van dit

verschil zal ik zo direct aanduiden). Levi, chemicus, echtgenoot, vader, schrijver, dus een volop in de maatschappij verkerend mens, leefde eenvoudigweg vanuit de noodzaak en de vanzelfsprekendheid om ‘domweg’ moreel te zijn. En Antelme? Ieder die hem gekend heeft, getuigt van zijn integriteit, zijn eerlijkheid, zijn engagement in vele politieke activiteiten en bewegingen, kortom, van zijn moraliteit. Bovendien, we hoorden al dat beiden er van uitgingen dat echt ‘mens-zijn’ als vanzelf ook ‘moreel-zijn’ inhoudt. De vraag “waarom moreel zijn?” is dan ook meer een levensbeschouwelijke vraag, vooral voor Antelme, bovendien één met een existentiële dimensie, vooral voor Levi. Het is een vraag die te maken heeft met de zin *ván*, uiteindelijk ook met de zin *ín* het leven. En ... degenen die niets met dit soort vragen op hebben, hebben in ieder geval gelijk wanneer ze vinden dat het nadenken er over gemakkelijk in absurde diepzinnigheden of pedanterie onttaardt. Laat ik dat risico nu maar even lopen.

Maar eerst is er nog een specificering nodig van die fundamentele vraag. Want ‘waarom?’ kan betekenen: op welke grond, dan wel: ‘waartoe?’. Het ‘waartoe?’ laat ik hier buiten beschouwing. Want al te gauw krijgen we dan antwoorden als: “omdat moraal goed is voor het geluk van de meeste mensen”. Dat soort antwoorden is onder grote druk komen te staan, ook door de literatuur over de Shoah. Want wát, als ik het als mijn belang of mijn geluk beschouw om anderen te schaden? Dus de vraag aan het slot is: op welke grond zouden we moreel moeten zijn? Denkend aan Levi en Antelme: hebben we in onszelf voldoende grond om moreel te zijn? In onszelf dus, want dát de samenleving ons die gronden continu aanbiedt, ons via opvoeding, onderwijs en langs vele andere

wegen voorhoudt dat we ‘moreel’ moeten zijn, ons moraal probeert in te prenten dat is bekend.

Dan is er aan de ene kant Levi. Levi, die heel anders dan Antelme, niet zo veel aandrang vertoont om de gruwelen direct op te roepen. Maar die toch op grond van zijn ervaringen in het kamp tot de ontdekking kwam dat de moraal niet echt diep verankerd zat in ‘de’ mens. Hij zag in dat de val in de morele en persoonlijke leegte, in het ‘niets’, van het ene op het andere moment kon geschieden. Denk aan de zielen geestloosheid van zowel de verdrinkende als van de geredde. En onder ‘de’ mens, daar verstond hij kennelijk ook zichzelf onder (een weliswaar logische conclusie, maar één die in de praktijk intellectuele moed vereist en die lang niet door ieder getrokken wordt die het over ‘de’ mens heeft). Levi blééf daarom denken, schrijven, publiceren, omdat hij door twijfel gepijnigd werd door de vraag naar de zwakte, al te zwakke grond van de menselijke persoonlijkheid en de moraal. Juist in dat denken, schrijven en publiceren bleef hij zoeken naar die grond of gronden. Waarschijnlijk werd de kwestie “Waarom moreel zijn?” voor hem een allengs dringender existentiële kwestie. Of zijn vermoedelijke zelfmoord met die kwestie te maken heeft, en of dus het kamp alsnog in die zelfmoord een slachtoffer maakte, dat kan niemand zeggen. Alleen, als dát het geval zou zijn, geeft het onder meer aan, hoe risikant de zoektocht naar ‘de’ mens kan zijn, en bovenal natuurlijk, hoe tragisch het lot van de getuige Levi aan het einde van zijn leven was.

Aan de andere kant is er Antelme. Hij die wel de gruwelen indringend beschrijft, maar eigenlijk direct al het antwoord weet, waarnaar Levi zijn hele leven na het kamp zocht. Dat antwoord is, dat ‘de’ mens uit-

eindelijk op vaste grond staat, op moreel-transcendentale, uiteindelijk niet meer verder uit te diepen grond. Moreel-zijn kán volgens hem niet anders. Want hij wéét dat de soort niet uit zal sterven, dat ‘het morele’ onvermijdelijk en noodzakelijk is, en dat moraal er dus altijd weer zal zijn, zelfs wanneer waarin ‘het morele’ voor enige tijd en op bepaalde plaatsen – in ‘het kamp’ – geheel ondergegaan is! Want zó loopt de geschiedenis van de menselijke soort, via die negativiteit! Vandaar dat Antelme na zijn eerste boek nooit meer over het kamp geschreven, volgens zijn vrienden er ook zelden meer over gesproken heeft! Radicaal anders dan Levi.

Maar wie heeft er gelijk? Een onzinnige vraag! We zouden nu immers, na kennisname van de twee boeken, moeten beseffen dat we ver weg zijn van het niveau van wie gelijk, wie ongelijk heeft. Beter is te vragen: naar wie gaat *úw*, naar wie gaat *mijn* voorkeur uit? *Mijn* voorkeur ligt bij Levi. Waarom? Omdat ik meen dat vandaag de dag, na de Shoah en de andere gruwelen van onze vorige eeuw, alleen *het zoeken* naar de grond van mens-zijn en de moraal in zichzelf nog een grond van menselijk ‘moreel-zijn’ kan zijn. Het is geen sterke grond, want zoeken maakt onzeker, het kan ook tragisch eindigen. Maar een andere grond dan dat het zoeken, dat zelf getuigt van de hoop dat ‘het morele’ ‘ergens’ toch een grond moet hebben, is er niet. *Mijn* voorkeur ligt dus niet bij de visie Antelme. Niet omdat Antelme een minder indrukwekkend auteur dan Levi zou zijn, zeker niet; zelfs niet, omdat hij, heel anders dan Levi, uiteindelijk het kwaad een zekere plaats geeft in zijn denken; en kwaad, dat weten we, kan nu eenmaal nooit een zinvolle plaats in het denken gegeven worden. Maar de reden is dat zijn zekerheid dat de ‘negativiteit’ er altijd zal zijn, zodat er dus

ook altijd opvolgers van de SS zullen zijn, mij zo ín en ín pessimistisch maakt. Levi dus! Primo Levi.

Literatuur

- Laure Adler, *Marguerite Duras*, Breda: De Geus 1999 (uit het Frans, *Marguerite Duras*, Parijs: Gallimard 1998).
- Robert Antelme, *De menselijke soort*, Nijmegen: SUN/Stichting Kunstenaarsverzet 1942-1945 (uit het Frans, *L'Espèce humaine*, Parijs: Gallimard 1957).
- Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Parijs: Gallimard 1969, 191-200.
- Tadeusz Borowski, *Hierheen naar de gaskamer, dames en heren*, Amsterdam: Arbeiderspers 1979.
- S. Dresden, *Vervolging, vernietiging, literatuur*, Amsterdam: Meulenhoff 1991.
- Marguerite Duras, *La Douleur*, Parijs: P.O.L. 1985 (in Ned. vert. *De Pijn*, Amsterdam: Van Gennep 1985).
- Anton van Harskamp, ‘Primo Levi: “Wij die reeds verdronken waren”’, in: E. Schillebeeckx e.a. red., *Breuklijnen: Grenservaringen en zoektochten, 14 essays voor Ted Schoof*, Baarn: Nelissen 1994, 213-227.
- Abel J. Herzberg, *Amor Fati: Zeven opstellen over Bergen Belsen*, Amsterdam: Querido 1987 (oorspr. 1946).
- Primo Levi, *Is dit een mens*, Amsterdam: Meulenhoff 1987 (uit het Italiaans, *Se questo è un uomo*, Turijn: Einaudi 1958).
- Id., *De verdronkenen en geredden*, Amsterdam: Meulenhoff 1991 (uit het Italiaans, *I sommersi e i salvati*, Turijn: Einaudi 1986).
- Etty Mulder, *Fuga uit Buchenwald*, Nijmegen: SUN/Stichting Kunstenaarsverzet 1942-1945.

LIEFDE VOOR ETHIEK

Hendrik Hutter

In ethische theorievorming zijn er grofweg drie hoofdstromingen aan te wijzen. Ten eerste is er de deugdenethiek; deze gaat terug op Aristoteles. Deze theorie stelt dat men moet trachten een deugdzaam karakter te ontwikkelen. Als men zich afvraagt wat te doen in een bepaalde situatie, moet men bekijken wat een deugdzaam mens zou doen. Men wordt zelf deugdzaam door deugdzaam mensen na te volgen. Probleem met deze theorie is dat er verder geen inhoudelijke omschrijving wordt gegeven over wat ethische handelingen precies moeten beogen. Centraal staat de mens die handelt.

Deze vraag naar inhoudelijke, objectieve richtlijnen wordt expliciet beantwoord door de tweede hoofdstroming: het consequentialisme, waarvan het utilisme de bekendste vorm van is. Het consequentialisme stelt dat wij, wanneer wij ons afvragen wat te doen, slechts naar de consequenties van de handeling hoeven te kijken. Indien deze goed zijn, is de handeling zelf goed. Het utilisme, dat teruggaat op de negentiende-eeuwse Engelse filosofen Jeremy Bentham en J.S. Mill, beweert dat de ethisch beste handeling die handeling is die het meeste welzijn oplevert voor de meeste mensen. Probleem bij deze theorie is dat zij niet kijkt naar de intenties van de handelende persoon. Deze persoon kan bijvoorbeeld een slecht karakter hebben en toch een in utilistische zin goede handeling uitvoeren. Deze mogelijkheid weerspreekt onze intuïtie dat goede handelingen slechts uitgevoerd kunnen worden door goede mensen, wanneer zij zijn uitgevoerd met

een goed hart.

De derde grote hoofdstroming binnen de ethiek is de deontologie. Hiermee is vooral de naam van de achttiende-eeuwse Duits-idealistische filosoof Immanuel Kant verbonden. Deze stroming stelt dat er slechts sprake kan zijn van een ethische handeling indien deze handeling als een plicht gezien wordt. Wat betreft het ethische gehalte van een handeling is dus doorslaggevend wat voor soort handeling het is: een plicht of niet. Bovendien moet de handeling voltrokken worden vanuit plichtsbesef en niet bijvoorbeeld uit opportunisme. De intentie achter de handeling is dus belangrijk. Kant stelt zelfs dat het enige dat onvoorwaardelijk goed genoemd kan worden, een goede wil is. Een plicht dient bovendien te voldoen aan het principe van universaliseerbaarheid: een handeling kan slechts een plicht zijn wanneer zij als een universeel principe kan worden gedacht. Volgens Kant is het bijvoorbeeld een plicht om niet te liegen, omdat wij ons geen samenleving kunnen voorstellen waarin liegen regel in plaats van uitzondering is. Probleem bij deze theorie is dat wij situaties kunnen bedenken waarin het niet ethisch zou zijn om een universaliseerbare stelregel te volgen. Het is bijvoorbeeld soms niet ethisch om niet te liegen. Er dient ook naar de consequenties van de handeling te worden gekeken. Wanneer bijvoorbeeld iemand zeer gekwetst zou worden door de waarheid, of bijvoorbeeld wanneer sommige mensen het slachtoffer kunnen worden van waarheidsliefde (men denke aan oorlogssituaties), is het soms beter

deze door middel van een leugen te verbergen.

Dit korte overzicht laat zien dat in alle drie de theorieën een zekere waarheid zit, maar dat zij strikt toegepast tot onjuistheden kunnen leiden. Een adequate ethische theorie dient dus aspecten van al deze grote theorieën in zich op te nemen (dus een gerichtheid op het karakter van de mens achter handelingen, de consequenties van die handelingen, de categorie waartoe die handelingen behoren en de intenties achter de handelingen).

In het nu volgende wil ik, het voorgaande in gedachten houdend, ingaan op de rol van liefde in de ethiek. Ethiek heeft te maken met de manier waarop men met zijn medemens omgaat. Daarbij gaat het, zoals gezegd, om de intentie waarmee men handelingen uitvoert die consequenties voor anderen hebben. Een handeling kan slechts 'ethisch' heten, als deze wordt uitgevoerd vanuit de intentie dat deze consequenties voor de ander positief zijn, of in ieder geval niet negatief. Twee voorbeelden van zulk soort handelingen zijn handelingen die vanuit een gevoel van liefde voortkomen – normaalgesproken betreft dit de houding ten opzichte van de nabije ander – of een gevoel van respect – normaalgesproken de ethische houding ten opzichte van vreemden.

LIEFDE

Wat is eigenlijk liefde? Er wordt veel over de liefde gesproken en ze wordt zeker veel bezongen, maar wat houdt ze precies in? Volgens Plato is liefde uiteindelijk liefde voor de idee van de schoonheid als zodanig. Plato's ideeënleer stelt dat de concrete werkelijkheid in wezen een illusie is, een afschaduwing van de eeuwige en onveranderlijke werkelijkheid der algemene ideeën. Wanneer wij van iemand houden, hou-

den wij eigenlijk, wanneer er werkelijk sprake van liefde is, van dat wat er aan de idee van schoonheid in hem of haar verwezenlijkt is. In de platoonse terminologie: we houden van de ander vanwege diens 'deelname' aan de idee van de schoonheid. Plato schrijft in zijn *Symposium*:

Want *dat* is de juiste manier om tot de liefde te komen of door een ander gebracht te worden: beginnen met de mooie dingen hier om ons heen en dan ter wille van *die* schoonheid steeds verder omhooggaan, als het ware langs de treden van een trap, van één naar twee en van twee naar alle mooie lichamen, en van die mooie lichamen naar mooie maatschappelijke activiteiten en van die activiteiten naar mooi wetenschappelijk werk om van dat wetenschappelijk werk dan eindelijk terecht te komen bij die wetenschap die niets anders dan die schoonheid op zichzelf bestudeert, zodat je uiteindelijk de eigenlijke schoonheid leert kennen. (p.57-8)

Nu is het probleem met deze definitie van liefde dat deze onze intuïtie weerspreekt dat liefde iets van doen heeft met onvoorwaardelijkheid, niet slechts gebaseerd is op andermans eigenschappen of gedragingen. Als mensen zeggen dat ze van iemand houden, valt het ze vaak zwaar om precies uit te leggen waarom dat zo is. Ze houden gewoon van de ander, zullen ze zeggen, en je vertellen dat de liefde iets mysterieus is dat verder niet zoveel verklaring heeft of behoeft. Wanneer Plato stelt dat wij liefde opvatten voor een ander op basis van zijn eigenschap van 'deelname' aan de algemene idee van de schoonheid, zullen deze mensen stellen dat het hen niet alleen gaat om andermans eigenschappen, maar eerst en vooral om de ander in diens concrete bijzonderheid en individualiteit. Bijvoorbeeld wanneer wij onze partner zomaar gedachtenloos zouden inruilen voor een ander, omdat die ander in bepaalde opzichten geslaagder, 'schoner' vinden, zullen wij over het algemeen als harteloos worden

omschreven. Het gaat dus niet alleen om andermans eigenschappen, maar ook om de ander in diens concrete zijn.

Een definitie van de liefde die beter bij deze intuïties past, wordt gegeven door de Spaanse fenomenoloog José Ortega y Gasset (zijn geschriften zijn uit de eerste helft van de twintigste eeuw). Hij omschrijft de liefde als een transcenderen naar het object van die liefde, waarbij dat object niet imperialistisch door het subject wordt toegeëigend, maar de eigenheid ervan juist door dat subject wordt bevestigd. Het liefhebbende subject tracht het geliefde object niet te veranderen, maar laat het juist zijn in zijn op-zich-zijn. Van het object wordt in zekere zin gesteld dat het goed is zoals het (op-zich, onafhankelijk van onszelf) is, het wordt als het ware geaffirmeerd in zijn van het liefhebbende subject onafhankelijke bestaan. Het object van de liefde is dus een soort doel waar het subject naar transcendeert, het voortbestaan van dat object motiveert het handelen van dat subject. Dit in tegenstelling tot het verlangen, waarin het verlangende subject zelf belangrijk is, het wil immers voor zichzelf iets verkrijgen. Liefde is bovendien iets anders dan nodig hebben: het komt voort vanuit iets positiefs in jezelf, niet vanuit een gemis in jezelf. Ortega y Gasset schrijft in zijn *Estudios sobre el amor* (een essaybundel die verscheen in 1939):

Amor es gravitación hacia lo amado.
en el amor nos sentimos unidos al objeto.
El amor [...] se ocupa en afirmar su objeto.
Amar una cosa es estar empeñado en que exista
diremos que es un acto centrífugo del alma que
va hacia el objeto en flujo constante y lo
envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a
él y afirmando ejecutivamente su ser (p.15-21)

Liefde is gravitatie richting het geliefde.
in de liefde voelen we ons verenigd met het object.

De liefde houdt zich bezig met het affirmeren van haar object.

Van een ding houden is zich er voor inzetten dat het bestaat
we zullen zeggen dat het een centrifugale act van de ziel is die richting het object gaat in een constante stroom, waarbij het het omvat in warme corroboratie, ons ermee verenigend en daadwerkelijk het zijn ervan bevestigend (eigen vertaling)

De conclusie moet, denk ik, zijn dat het bij liefde gaat om zowel eigenschappen – bij Plato: ‘deelname’ aan de idee van de schoonheid – als op-zich-zijn van de ander – waar Ortega y Gasset de nadruk op legt. Het ideaal van onvoorwaardelijkheid in de liefde – liefde voor de ander, ongeacht diens eigenschappen en diens handelingen – is op zich een te sterk criterium. Indien wij erachter komen dat het toekennen van positieve eigenschappen aan onze geliefde op een misvatting berust, is het niet zo gek dat wij niet meer zoveel liefde voelen (al is ook dat niet noodzakelijk zo). Liefde voor de ander is meestal gebaseerd op een combinatie van diens eigenschappen (een ervaring van andermans schoonheid) en een besef van diens concrete op-zich-zijn, diens concrete ander-zijn.

ETHIEK

Het primaire doel van de ethiek, van de ethische handeling, is net als bij de liefde de ander. Het bestaan van de ander (voor mij) is daarmee constitutief voor de ethiek. Net als liefde en vriendschap impliceert ethiek een bepaalde welwillendheid ten opzichte van de ander. Zoals Kant al stelde middels zijn tweede versie van de categorische imperatief: voor een ethische omgang met de ander moet ik die ander niet slechts als middel, maar ook als doel beschouwen. Dit representeert een ideaal van onbaat- of onzelfzuchtigheid dat in de ethiek (en in

liefde en vriendschap) voorondersteld is (erin werkzaam is als betekenis-horizon).

Wanneer mensen bijvoorbeeld stellen dat je vrienden uiteindelijk alleen maar hebt om er zelf beter van te worden, hebben ze op een concreet niveau misschien wel grotendeels gelijk (zo werkt het over het algemeen), maar op een ideëel niveau niet. Aan de primaire inzet van vriendschap gaat men dan voorbij (vriendschap verwijst in eerste instantie naar een ethische persoonlijke houding ten opzichte van de ander, met Aristoteles: naar een soort deugd). Reciprociteit is hierbij secundair (alhoewel over het algemeen praktisch gezien wel een voorwaarde voor een blijvende band).

Om het met de twintigste-eeuwse Joodse filosoof Levinas uit te drukken: de ander roept mij op om niet slechts instrumenteel met hem om te gaan (om hem niet slechts als een deel van mijn zelfgenoegzame subjectiviteit, mijn project, mijn 'totaliteit' te zien). Het gaat bij de ethische omgang met de ander niet primair om mezelf (waarbij de ander een middel is), maar om die ander als doel (vandaar dat ethische en politieke of economische omgang met mensen elkaar over het algemeen niet verdragen). Levinas stelt dan dat ethische handelingen die handelingen zijn die gericht zijn op het herstellen van de autonome subjectiviteit van de subject-loze, het behuizen van de thuis-loze.

Een adequate definitie van de ethische handeling is mijns inziens een handeling met de intentie met andermans welzijn rekening te houden. Andermans welzijn moet als van waarde voor het handelende subject worden ervaren. Nu is 'rekening houden met' een enigszins onderbepaalde notie (men kan op vele manieren rekening houden met). Men zou het in het geval van onze definitie kunnen invullen als het niet willen schaden van andermans welzijn. Dit zou men een liberale definitie van ethische

handelingen kunnen noemen, een definitie die we kunnen verbinden met een ethiek van respect. Een meer positieve invulling zou zijn de intentie om andermans welzijn te willen bewaken en eventueel te vergroten. Deze definitie is te verbinden met wat we een ethiek van liefde kunnen noemen. Ik denk dat voor beide definities een plaats moet zijn. In de meeste gevallen, en zeker in de omgang met vreemden, is een respect-ethische handeling het maximaal haalbare. In de omgang met naasten (geliefden, vrienden, familie, etc.) is echter respect niet voldoende. In deze omgang wordt verwacht dat de invloed van mijn handelingen een meer positieve is, meer ingegeven door liefde dan door het liberale principe van *no interference*.

LIEFDE EN ETHIEK

Richard Taylor, een hedendaagse Amerikaanse filosoof, schrijft in *Good and Evil* over de verhouding van liefde en ethiek:

Love is a passion that cannot be commanded, and hence cannot be represented as a duty, but because it is, nevertheless, a virtue and the noblest incentive to action, then, to that extent, the concept of duty has no place in the moral life. Kant, with perfect consistency, could have developed his insight in that direction. The insight that love, as a feeling, is incompatible with the incentive of duty, is plainly correct. In the light of it one can expunge feelings of love from theoretical ethics, or one can expunge the incentive of duty. Kant took the former course, and I take the latter (p.248).

Taylor zegt hiermee dat zowel een plichtenethiek als een ethiek van liefde consistent kan zijn. Hij heeft echter een voorkeur voor een de laatste en ik denk dat hij daarmee uitdrukking geeft aan een verschuiving die heeft plaatsgevonden in de laatste eeuwen met betrekking tot onze kijk op ethiek. Steeds minder wordt ethiek

gezien als een kwestie van gewoon je plicht doen en steeds meer als een uitdrukking van een meer positief beeld van onszelf en van onze omgang met anderen. Ethiek moet 'van binnenuit' komen, als iets positiefs worden ervaren, en niet meer als een plicht 'van buitenaf' worden opgelegd, slechts als een inperking van de eigen handelingsvrijheid worden beschouwd. En dat wat van binnenuit dient te komen is een houding van welwillendheid ten opzichte van anderen. Bijvoorbeeld kinderen nemen steeds minder genoegen met het antwoord 'omdat het zo hoort' op de vraag waarom iets zus of zo gedaan moet worden. Ook de opvoeders hebben steeds meer de neiging dingen uit te leggen, met verwijzing naar wat de gevolgen van handelingen zijn voor anderen en met welke intenties ze moeten worden voltrokken.

Pauline Chazan, een Australische ethica, neemt in haar *The Moral Self* stelling tegen sociaal-constructivistische ethische theorieën, die stellen dat ethische waarden vooral een sociale basis hebben, en rationalistische theorieën, die stellen dat ethiek rationeel beargumenteerd kan worden. Volgens haar is *love of self* een noodzakelijke voorwaarde om ethisch te kunnen zijn: iemand kan slechts ethisch zijn moet noodzakelijk van zichzelf houden als iemand die ethisch wil zijn. Indien deze liefde afwezig is, kan iemand niet waarlijk ethisch zijn. Een dergelijk persoon kan niet de juiste motivatie hebben, omdat hij of zij niet van zijn of haar eigen morele wil houdt, deze wil niet affirmeert als de juiste, als de zijne of hare. Hij of zij identificeert zich niet op een fundamenteel niveau met zijn of haar eigen ethische verlangen. Iemand die echt van zichzelf houdt, kan niet voor het slechte kiezen, omdat dit zou betekenen dat hij zichzelf niet het (ethisch) beste gunt. Afwezigheid van zelfliefde leidt tot egocentrische preoccupaties en

blokkeert een ethische benadering van de ander als een uniek, op-zichzelf-staand individu. Op de moreel juiste manier op zichzelf gericht zijn en op anderen gericht zijn impliceren elkaar wederzijds: indien men ethisch, liefdevol of respectvol, met anderen wil omgaan, vooronderstelt dit noodzakelijk liefde voor zichzelf als ethische persoon en vice versa. Chazan:

the right kind of self-love enables a person to relate to and value others in a way that treats those others as whole, complete individuals, instead of needing to relate to and value those aspects of others that fulfil his own needs or desires. (p.69)

Love of self enables a person to act morally well, since she can focus exclusively on what is before her, self-centred needs being far less likely to dominate or take over consciousness and life. (p.151)

Volgens Chazan is liefde, voor zichzelf als iemand die ethisch wil zijn, een noodzakelijke voorwaarde om ethisch met anderen om te kunnen gaan, liefdevol of respectvol. In het geval van de omgang met nabije anderen kan pas dan op de juiste, ethische wijze het positief transcenderen naar de ander in zijn individualiteit en ander-zijn plaatshebben. En ook pas dan kan respect voor anderen, waarbij een zekere afstand ten opzichte van die anderen wordt betracht, zodanig dat men de ander laat zijn in zijn eigenheid, op de ethisch juiste manier gerealiseerd worden. Voorwaar geen eenvoudige taken voor hen die deze op zich willen nemen.

Literatuur

- Chazan, P., *The Moral Self*, London 1998.
Ortega y Gasset, J., *Estudios sobre el amor*, Madrid 1995.
Plato, *Symposium*, vert. Gerard Koolschijn, Amsterdam 1980.
Taylor, R., *Good and Evil. A new direction*, New York 1984.

11 september 2001 was de dag waarop de wereld stilstond, of volgens velen de dag die haar zo heeft veranderd dat ze nooit meer dezelfde zal zijn. Wij zijn nu officieel 'erna', om met Sartre te spreken. Is dit juist of niet juist? Over die vraag werden door het Bezinningscentrum onlangs drie lunchbijeenkomsten georganiseerd, waarbij de mogelijkheid werd geboden te discussiëren over de diverse meningen die over de gebeurtenissen en hun consequenties naar voren zijn gebracht. Iedere bijeenkomst werd ingeleid door twee sprekers die steeds elk een stelling als uitgangspunt voor hun lezingen namen. De teksten van de diverse 'voorgangers' zijn, in meer of minder bewerkte vorm, in dit speciale katern opgenomen.

Theoloog *Anton Wessels* bespreekt de stelling *"Islamitisch radicalisme is in de komende jaren de belangrijkste bedreiging voor de wereldvrede"*. Hij valt deze stelling aan door te laten zien dat juist het christelijke geloof in de geschiedenis een belangrijke bron van geweld is geweest. Econoom *Jan Willem Gunning* behandelt de stelling *"De opmars van de vrije markteconomie – met in haar kielzog de god-loze, westerse consumptiecultuur – vormt een wezenlijke bedreiging voor landen die hun samenleving op de islam willen baseren"*. Gunning zal deze stelling bestrijden door op te merken dat de vrije markteconomie qua vrij nu juist geen druk uitoefent op welke cultuur dan ook.

In een tweede ronde wordt begonnen met de stelling *"Een democratische 'open society' kan en mag geen toegang en ruimte bieden aan hen die haar grondprincipes ter discussie stellen en zo haar legitimiteit van binnenuit ondergraven"*. Rechtsgeleerde *Arend Soeteman* brengt tegen deze stelling in dat het recht uitgangspunt en criterium moet blijven bij ons doen en laten; geen inperking dus van de rechten van het individu. Ethicus *Bert Musschenga* verdedigt vervolgens de stelling *"Wat een democratische open society kenmerkt is dat zij niet ver genoeg kan gaan in het bieden van toegang en ruimte aan allen die van haar vrijheden gebruik willen maken"*. Hij waarschuwt tegen de aantasting van onze democratische waarden door een streven naar veiligheid tegen elke prijs.

In de derde ronde nuanceert historicus *Gjalt Zondergeld* de stelling *"De aanval óp Amerika - en de vermoedelijke aanval ván Amerika en de 'grote coalitie' - veranderen de grondstemming in de westerse wereld. Gevoelens van onveiligheid en achterdocht alsmede een groter collectief egoïsme zullen die grondstemming meer gaan bepalen"*. Hij benadrukt dat oorlog in den vreemde juist altijd al een middel van Westerse mogendheden is geweest om vrede voor zichzelf te bereiken. Ethicus *Pieter Pekelharing* tenslotte gaat in op de stelling *"De waarden van de westerse democratie zijn zo sterk verworteld in onze cultuur dat de werkzaamheid van deugden als redelijkheid, tolerantie en humaniteit niet wezenlijk aangetast zal worden"*. Hij zal betogen dat wij consequenter naar deze waarden dienen te leven, de dialoog met de 'andere' wereld moeten zoeken en ons niet defensief voor die wereld mogen afsluiten.

'CHRISTELIJK' GEWELD

Anton Wessels

De stelling waarover ik gevraagd wordt iets te zeggen luidt: “Islamitisch radicalisme is in de komende jaren de belangrijkste bedreiging van de wereldvrede.”

Stel voor een moment dat ik gevraagd was te spreken over de stelling “Christelijk radicalisme is in de komende jaren de belangrijkste bedreiging voor de wereldvrede”. Willen wij hier in het Westen iets zinnigs over de eerste stelling zeggen, dan is het goed er een moment bij stil te staan welke bedreiging het westers christendom in het verleden voor de wereldvrede heeft ingehouden. En dat is niet alleen bij een bedreiging gebleven.

Toen de christenen aankwamen in de Latijns Amerika – genoemd naar een landgenoot van Berlusconi, de Italiaan Amerigo de Vespucci – zorgden zij dat er een begin gemaakt werd wat G. Galeano ‘de aderlating van een continent’ noemde: miljoenen en miljoenen Indianen kwamen om. Omdat de overgebleven Indianen niet zo geschikt bleken te zijn voor werk op de plantages, gingen christenen miljoenen en miljoenen zwarte slaven uit Afrika verslepen. Christenen uit Engeland en Nederland waren de absolute toppers onder de slavenhandelaars. Op de Keizersgracht 514 in Amsterdam kun je twee zwarte hoofdjes aan weerszijde van de voordeur aantreffen die herinneren aan het beroep van de vroegere bewoner van dit pand. Er kleeft ‘rood’ en ‘zwart’ bloed aan onze grachtenhuizen. Misschien kan minister Van Boxtel voor de inburgeringscursus van autochtone Nederlanders er eens met groepen langstrekken

en de uitleg laten geven door Surinaamse Amsterdammers wier voorouders wij inder tijd uit de Goudkust (Ghana) wegsleepten.

Tot de laatste jaren van de twintigste eeuw toe hadden blanke christenen in Zuid Afrika de macht in handen. Werd hun blank racisme toevallig aangeduid met een Nederlands woord: apartheid? Zij beriepen zich op hun Heilig Boek, de Bijbel. Immers, Cham werd door Noach vervloekt en die was ongetwijfeld zwart?!

Maar christenen hadden het niet alleen op rode en zwarte mensen voorzien, zij hadden ook iets tegen de joden. Onderweg naar het Oosten doodden zij deze ‘vijanden van het kruis’ in het Rijnland en staken hun synagogen in de brand. Hun Reformatoren, zoals Maarten Luther, sprak over ‘de joden en hun leugens’, uitspraken die door de katholieke Goebbels eeuwen later dankbaar gebruikt konden worden. Zes miljoen joden werden omgebracht in de holocaust. De vernietigingskampen lagen in het christelijke Oostenrijk en Duitsland; Auschwitz in het zeer katholieke Polen.

Christenen trokken naar het Oosten. Zij gingen op kruistocht, omdat de paus daartoe opriep. “God wilde het” (Deus le volt). Het kruis, weliswaar symbool voor het geven van het leven voor de ander (“Niemand heeft groter liefde dan die zijn leven inzet voor zijn vrienden”; Johannes 15:3), werd met gemak in zijn tegendeel omgekeerd. Je hoeft het kruis alleen maar om te draaien en je hebt een zwaard. En je kunt altijd wel teksten vinden. Heilige boeken zijn geduldig. Zegt Jezus zelf niet: “Ik ben niet geko-

men om vrede te brengen maar het zwaard?” (Mattheüs 10:34). Spreekt het Heilige boek niet van de oorlogen des Heren en over het slaan van het land met de ban? Moeten niet zowel man als vrouw, zowel jong als oud, runderen, schapen en ja tot ezels toe, met de scherpte des zwaard getroffen worden? (Jozua 6:21.) Staat er niet in de Psalm: “Gelukkig is hij, die uw kinderen zal grijpen en tegen de rots verpletteren” (Psalm 137:9).

Lieten de christenen in Engeland, toen zij hun gevangenen kwijt moesten, ze niet dumpen in Australië, wat de ondergang en voor de rest eeuwige onderwerping van de rest van de aboriginals leidde?

Maar, zal men zeggen, dat was het verleden. Is dat zo? Werden niet in het christelijke Europa twee grote oorlogen ontkend in de twintigste eeuw, waarin de rest van de wereld werd meegesleept? Voerden de Orthodoxe christenen in Rusland in de negentiger jaren van de vorige eeuw geen bloedige strijd tegen de moslimse Tsetsjenen? Werd het symbool van het kruis dat staat op de halve maan (symbool voor Jezus én Maria) niet geherinterpreteerd als het kruis dat gepland wordt in de halve maan, die nu staat voor de Islam?

Is het geen Christelijke dictator in het katholieke Argentinië die zijn tegenstanders uit vliegtuigen gooide, waar alleen dwaze moeders nog zo dom zijn om daarom te blijven huilen? Zijn het geen overtuigde protestanten die jaarlijks hun Oranjemarsen houden en niet toelaten dat katholieke kleine meisjes door hun protestantse straten lopen.

Misschien heeft de Italiaanse premier Berlusconi toch gelijk en is de westerse beschaving superieur aan de Islam en loopt die honderden jaren bij de westerse beschaving achter. Er zullen in de islamitische wereld nog heel wat Bin Ladens moe-

ten ontstaan om superieur te worden aan het Westen in het uitoefenen van geweld over Indianen, zwarten en joden, medemensen...

In februari jongstleden lanceerde de Wereldraad van Kerken een decade om geweld te overwinnen. Onlangs schreef de Secretaris Generaal van de Wereldraad van Kerken in Genève, Konrad Raiser, een brief aan de Kofy Annan, secretaris generaal van de Verenigde Naties. Hij verwees naar deze decade en bekende eerlijk: “Christenen hebben vaak bijgedragen aan de vorming van een cultuur van geweld”. Door deze vergelijking te trekken met het christendom wil ik laten zien dat in de allereerste plaats zelf-analyse noodzakelijk is.

Zeker, bepaalde interpretaties van religie kunnen zeer schadelijk zijn. Dat is met het christendom geschied en dat gebeurt ook met het Hindoeïsme (Ayodhya, waar in 1992 in de naam van de God Rama een eeuwenoude moskee moest worden vernietigd).

Dergelijk soort kwalijke interpretatie geschiedt ook in de naam van de Islam. De stelling zoals die is geformuleerd, refereert aan de islamofobie. Volgens Pim Fortuyn dreigen de moslims ons de verworvenheden van ons joods, christelijke en humanistische erfgoed af te nemen. Soms wordt een dergelijke mening ook in kerkelijke kring aangetroffen onderbouwd met een quasi-theologische redenering alsof “de Islam aan de deur staat”, om een titel aan te halen van een boek waarvan het eerste exemplaar vrijdag vijf oktober in de Dom werd gepresenteerd.

Als iemand de stelling zou aanhangen vertoont hij een totaal gebrek aan inzicht in de Islam. Het gaat hier om een gevaarlijke vorm van vijandsdenken die het zicht op de werkelijkheid ernstig vertroebelt en tot desastreuze beslissingen zou kunnen leiden. De multi-godsdiensige samenle-

ving, ook in Nederland, wordt daarmee een zeer slechte dienst bewezen. Straffeloos kan men anti-islamitisch zijn, zoals velen indertijd in Nederland anti-semitisch waren. Verhoudingsgewijs zijn er nergens in Europa zoveel joden weggevoerd als juist uit deze stad Amsterdam! Is het toevallig dat er in geen ander land in Europa zoveel anti-moslimse incidenten zijn geweest als juist in Nederland (tot eergisteren werden er zestig geteld)?! Moskeeën branden in Nederland. Zesduizend mensen kwamen om door een verschrikkelijke terreurdaden in New York en Washington. Hebben Nederlanders ook een minuut stil gestaan bij de zeventuizend mannen die in Srebrenica werden afgevoerd? Wij stonden erbij, keken ernaar, en zorgden dat de foto's ervan verdwenen. De eerste genocide in Europa sinds de Tweede Wereldoorlog (BBC).

Sinds de val van de Berlijnse muur (1989) bestaat een bijna cynische behoefte aan een nieuwe vijand. Die nieuwe vijand zou dan dé Islam zijn. Bin Laden werd onmiddellijk als zondebok aangewezen, en ras werd de schuld uitgebreid tot dé Islam en alle moslims. Het is gevaarlijk dat er een soort nieuwe kruistocht gepredikt wordt. De Taliban roepen op hun beurt op tot een heilige oorlog, daarbij misbruik makend van de Islam. Natuurlijk bestaan er afschuwelijk gevaarlijke terroristische groepen als die van Bin Laden.

Doch het gaat vandaag niet om een botsing van de beschavingen zoals Samuel Huntington ons wil doen geloven en dezer dagen weer velen hem na-orakelen. Het woord 'djihad' dat de Taliban of wie dan ook verder in de mond neemt, is een verloochening van de Islam, zoals de kruistocht in strijd is met het christendom. 'Djihad' betekent heilig noch oorlog. Islam staat voor en betekent vrede, salam=shalom. Voor de overgrote meerderheid van de

moslims is de Islam voor hun een godsdienst waarin zij – in hun 'human predicament' – hun inspiratie en troost zoeken die vrede biedt met God en met de medemens.

Het is het gebrek aan inzicht in de oorzaken van terreur en conflicten die een grote bedreiging voor de wereldvrede vormen. We zullen nauwkeurig moeten nagaan welke invloeden ook wij hier in het Westen uitoefenen die tot dit klimaat leiden waarin terreur welig kan tieren.

Natuurlijk moet er naar wegen en middelen gezocht worden om terrorisme te bestrijden. Maar de duivel van het terrorisme kan niet worden uitgedreven door de Beëlzebub van het anti-islamisme. De oorzaken van deze uitingen van haat die in het Midden Oosten en in Azië worden aangetroffen, moeten niet in de godsdienst gezocht worden, maar in de miskenning van de reeds lang bestaande en voortdurend groeiende politieke, economische en sociale ongelijkheid. De Zuid-Afrikaanse woordvoester zei aan het einde van de conferentie in Durban in verband met de blanke schuld over de slavernij: "het gaat ons niet om geld, maar om (menselijke) waardigheid". Talloze mensen in de Arabische en de islamitische wereld voelen zich door de prioriteiten van ons 'christelijke' Westen in hun hart getroffen. Er zal geen vrede komen zonder dat gerechtigheid wordt gedaan aan de verdrukten. Zolang als de roep van degenen die vernederd zijn door niet-aflatend onrecht door de systematische beroving van hun rechten en door de arrogantie van de macht van diegenen die onbetwiste militaire macht bezitten, wordt genegeerd of verwaarloosd door een schijnbaar onverschillige en gevoelloze wereld, zal terrorisme niet overwonnen worden. Het antwoord op terrorisme moet gevonden worden in het weer rechtzetten

van dit onrecht dat geweld kweekt tussen en binnen naties.

Ik sluit af met een citaat uit de brief van Konrad Raiser aan Kofy Annan:

Dus deze decade vertegenwoordigt een roep om berouw en roept de kerken en individuele chris-

tenen op diep na te denken over het geweld dat wij in ons zelf dragen. Het roept ook om de dialoog tussen beschavingen voort te zetten en godsdienstige dialoog met allen die geloven dat God gerechtigheid wil en vrede voor alle mensen.

TERRORISME EN GLOBALISERING

Jan Willem Gunning

Stelling:

De opmars van de vrije markteconomie – met in haar kielzog de god-loze, westerse consumptie-cultuur – vormt een wezenlijke bedreiging voor landen die hun samenleving op de islam willen baseren.

Om misverstanden te voorkomen: dit is niet mijn stelling. Strikt genomen zegt de stelling niets over de vreselijke gebeurtenissen van 11 september. Dat is merkwaardig. Anderen hebben wel een verband gelegd tussen ‘globalisering’ (want dat zal wel bedoeld zijn met ‘de opmars van de vrije markteconomie’) en de aanslagen:

The richest states have acted on the assumption that people everywhere want to live as they do. As a result they failed to recognise the deadly mixture of emotions – cultural resentment, the sense of injustice and a genuine rejection of western modernity - that lies behind the attacks on New York and Washington.

(John Gray, LSE; geciteerd in *The Economist*)

Vrij vertaald: het Westen heeft zijn cultuur aan de rest van de wereld opgedrongen en daarmee het verzet en de frustratie opgeroepen waaruit het terrorisme is voortgekomen. De stelling is in zekere zin tautologisch (en dus leeg): uiteraard kan het con-

tact met een god-loze cultuur bedreigend zijn voor een samenleving die zich op de Islam wil baseren, dus voor een god-vreuzende cultuur. Maar daarmee is heel weinig gezegd: elk land ondergaat de culturele invloed van andere landen en vaak leidt dat tot culturele veranderingen. Dat proces mogen we toejuichen, mits er sprake is van vrijwilligheid. De Nederlandse cultuur is – tijdens eerdere perioden van globalisering – zo ontstaan: onder druk van externe invloeden.

Maar de stelling suggereert dwang: de inheemse cultuur wordt ‘bedreigd’ door de ‘opmars’ van de vrije markt. Globalisering wordt hier kennelijk gezien als cultureel imperialisme, als een kruistocht in nieuwe vorm. In deze visie leidt extern contact wel tot culturele verandering, maar niet op basis van vrijwillige keuzen, maar door dwang, overmacht, hegemonie. Dat lijkt me moeilijk te verdedigen. Er valt veel af te dingen op de zegeningen van de vrije markteconomie, maar de kern ervan is nu juist vrijwillige ruil. Dat er in Vietnam Amerikaanse T-shirts worden gedragen, of dat veel Franse gezinnen vaak bij McDonald’s gaan eten, of dat in islamitische landen westerse video’s circuleren, heeft niets

met dwang te maken.

Wie de stelling plaatst in de context van de aanslagen van 11 september (zoals John Gray), suggereert dat globalisering die aanslagen kan verklaren. De diagnose is dan “het komt door de globalisering”. Dat past in een (mijns inziens heel gevaarlijk) patroon: allerlei mensen grijpen de vreselijke gebeurtenissen in de VS aan als bevestiging van hun wereldvisie. We begrijpen nog heel slecht wat er gebeurd is, maar toch wordt er van alles geroepen: “Amerikaanse arrogantie bedreigt de wereldvrede”; of “Islamitisch fundamentalisme bedreigt het westen”; of “Armoede in ontwikkelingslanden leidt tot terrorisme”. De stelligheid waarmee die uitspraken worden gedaan, getuigt van buitengewoon gevaarlijke hoogmoed: we weten nog bitter weinig over de achtergronden van de aanslagen. Er is nog geen behoorlijke diagnose gesteld, maar allerlei mensen staan al klaar met een medicijn: “bombardeer Afghanistan”, “leg de markteconomie aan banden”, “pas op voor moslims”. Het past een universiteit om daartegen te waarschuwen.

De stelling over globalisering kun je op drie manieren lezen, al naar gelang je die ‘bedreiging’ van de islamitische cultuur door het westen ziet als feit, als perceptie of (in de meest extreme vorm) als rechtvaardiging van terrorisme. In het eerste geval zijn de aanslagen een reactie op een werkelijke culturele bedreiging. Dat is niet overtuigend: de westerse consumptiemaatschappij is niet opvallend ver opgerukt in Afghanistan en ook niet in de landen die ervan worden verdacht Bin Laden te steunen, maar juist wel in een aantal Arabische landen die niets met hem te maken willen hebben. Maar belangrijker is het eerder genoemde punt van vrijwilligheid: globalisering is geen culturele kruistocht. Om het wat platvloers te zeggen: niemand dwingt je om Nike schoenen te kopen. Dat het idee

van een culturele kruistocht niet deugt, blijkt al uit de culturele diversiteit in het westen zelf: er is hier geen sprake van culturele eenheidsworst. Marktintegratie heeft niet verschrikkelijk veel invloed gehad op de culturele verschillen tussen de VS en Japan, tussen Duitsland en Portugal, of (dichter bij huis) tussen Limburg en Groningen.

Kortom: de vrije markteconomie is (juist door de vrijheid die zij biedt om het aangeboden af te wijzen) geen bedreiging. Maar uiteraard wordt globalisering door velen (ook op de universiteit) wel zo gezien. Dat is de tweede interpretatie van de stelling. We moeten die heel serieus nemen, ook als we die perceptie afwijzen als rechtvaardiging voor terroristische aanslagen. Die redenering (dus de derde interpretatie) is uiteraard nonsens, gruwelijke nonsens.

Over globalisering wordt veel onzin gezegd en geschreven. Dat is zeker niet alleen de schuld van de anti-globalisten. Regeringen (ook de Nederlandse) hebben veel te weinig gedaan om uit te leggen wat wel en niet van globalisering kan worden verwacht. Anti-globalisten zijn afgeschilderd als warhoofden zonder dat politici de moeite hebben genomen om helder te betogen dat de wereld met internationale handel beter af is. Vooral (en daarin ben ik het hartgrondig eens met het artikel over globalisering in *The Economist*) hebben zij veel te weinig uitgelegd dat het afremmen van globalisering een ramp zou zijn voor de armsten in de wereld. Voor hen (de 1 miljard mensen die in diepe armoede leven in Afrika en Zuid-Azië) is er zonder globalisering weinig hoop. Het zou wel heel erg wrang zijn als de aanslagen zouden leiden tot een terugdringen van die globalisering waardoor die hoop verloren zou gaan.

Arend Soeteman

Omdat het hem in Afghanistan te benauwd wordt, vlucht Osama bin Laden naar Europa. Uiteraard onder schuilnaam, maar dat mag hem niet baten: op Schiphol wordt hij gearresteerd. De VS eisen zijn uitlevering. Wanneer we niet meewerken worden we beschouwd als een staat die terroristen huisvest: "wie niet voor ons is is tegen ons." Maar wij hebben een wet en wij hebben een grondwet. Art. 114 van de grondwet bepaalt dat de doodstraf niet kan worden opgelegd. De doodstraf wordt in Europa beschouwd als in strijd met fundamentele rechten van de mens. Art. 8 van onze Uitleveringswet verbiedt daarom uitlevering wanneer en voor zover het gaat om delicten waar de ontvangende staat de doodstraf op heeft gesteld, tenzij voldoende is gewaarborgd dat die straf niet ten uitvoer zal worden gelegd. De terrorist loopt echter wel degelijk het risico in de VS ter dood te worden gebracht. En de VS zijn helemaal niet bereid ons enige inspraak te gunnen in de straf die zij hun terrorist willen opleggen.

Varianten van dit voorbeeld zouden zich vrij gemakkelijk voor kunnen doen: nogal wat terroristen schuilen in Europa. Dat heeft te maken met onze open democratie. "Europa is zo democratisch," zei een linkse Turkse terrorist onlangs in de *NRC*, "dat legt ons geen duimbreed in de weg." In Turkije worden vergaderingen van zijn organisatie onmogelijk gemaakt, maar hier mag en kan bijna alles. Moeten wij niet ook wat minder democratisch worden?

Op verschillende manieren kan terro-

risme onze rechtsstaat onder druk zetten. Angst voor terreur doet de vraag rijzen of we niet wat ver doorgeschoten zijn in de bescherming van individuele rechten en vrijheden. Moeten we niet, zoals minister Borst al direct na de aanslagen in Amerika suggereerde, vrijheid offeren voor veiligheid? Moeten we niet met name mensen die er Arabisch uitzien aan extra controles onderwerpen? Het zouden terroristen kunnen zijn. Moeten we niet onze opsporingsinstanties meer de vrije hand geven bij het tegengaan van allerlei terreur? Als terroristen zich niet aan de rechtsstaat houden, waarom zouden wij dat dan wel moeten? Moeten we niet wat soepeler omgaan met de doodstraf wanneer het gaat om terroristen?

HET ANDERE GEVAAR VAN TERRORISME

De vragen laten zich vermenigvuldigen. Voor we daar verder over nadenken is het goed om ons eerst te realiseren dat democratie niet opgaat in de regel dat de meerderheid beslist. Wanneer we in een democratie besluitvorming bij meerderheid kennen, dan is dat omdat wij ervan uitgaan dat ieders mening telt omdat ieder mens telt. Fundamenteel voor de democratische rechtsstaat is het respect voor ieder individu. Tolerantie en openheid zijn daarom niet zo maar een aardige luxe, die onze democratie ook heeft en die we bij meerderheid kunnen afschaffen wanneer zij eens wat minder uitkomen. Tolerantie en open-

heid hangen direct samen met respect voor de menselijke persoon en de unieke waardigheid van ieder individu, die de kern vormen van het democratisch ideaal. Niet alleen aan de wijze van besluitvorming, ook aan de kwaliteit daarvan stelt de democratie eisen: wij horen minderheden te respecteren en rechten van individuen te waarborgen.

Terrorisme is gevaarlijk omdat het mensenlevens kost: dat hebben we op dramatische manier gezien. Terrorisme is ook gevaarlijk omdat het de democratie in de kern aanvalt: het probeert ons te dwingen onze democratische principes af te zwakken.

We moeten ons niet zomaar even onze rechten en fundamentele vrijheden door terroristen laten afpakken. Dat geldt voor vrijheid van meningsuiting (waar Muschenga over schrijft), voor vrijheid van vereniging en vergadering, voor privacy, voor recht op vrijheid, voor recht op leven, enz. Aan de andere kant echter betekent dit niet dat wij ons weerloos zouden moeten maken tegen allerlei kwaadwillenden die de dekmantel van onze rechten, onze openheid en vrijheid, misbruiken voor misdadige doeleinden, zoals terroristische aanslagen. In het EVRM, het Europees Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens en de fundamentele vrijheden, zijn alle rechten en vrijheden, die daar gegarandeerd worden, voorzien van uitzonderingen, wanneer die in een democratische samenleving noodzakelijk zijn voor de bescherming van de nationale veiligheid, de openbare orde e.d.

VERDEDIGING VAN DE RECHTSSTAAT

Stelling 2b zegt dat een democratische *open society* niet ver genoeg kan gaan in het bieden van toegang en ruimte aan allen

die van haar vrijheden gebruik willen maken. Ik vind dat een wat rare stelling, die ook geen steun vindt in het positieve recht. In ieder geval staat de democratie vijandig tegenover allerlei stromingen, van politieke of religieuze aard, die de samenleving gesloten proberen te maken. Principieel heeft zij het recht *free riders*, die haar openheid alleen willen gebruiken om daar zo gauw mogelijk een eind aan te maken, tegen te houden. Antidemocratische politieke partijen en discriminerende organisaties hoeven wij niet te dulden: wij mogen hen verbieden. Zij kunnen hard roepen dat dat in strijd is met hun rechten, maar zij hebben geen recht om te proberen de democratie om zeep te helpen of minderheden te discrimineren. Het is wrang wanneer mensen die aan de vrijheden van anderen liefst zo gauw mogelijk een eind zouden willen maken zich op hun vrijheden beroepen.

Bij dergelijke verboden dienen wij wel terughoudend te zijn: van het EVRM mogen ze alleen wanneer ze noodzakelijk zijn. Het is lang niet altijd wijs om het recht te hulp te roepen bij het tegengaan van ondemocratisch kwaad. We hebben soms andere middelen ter beschikking om duidelijk te maken wat er loos is aan dit kwaad of om de voedingsbodem ervan wat minder vruchtbaar te maken. Bovendien moeten we alert zijn op misbruik: niet alles wat een meerderheid of een regering als anti-democratisch aanduidt is dat ook.

“Er is iets mis met de Islam,” riep Paul Frentrop in *HP/De Tijd* en hij opperde dat we de opvattingen van de Islam wellicht zouden moeten verbieden. Als er al iets mis zou zijn wat zo’n verbod zou rechtvaardigen (wat Frentrop hoogstens suggereert), dan is dit dus het omgekeerde van de door mij bepleite terughoudendheid. Je zou eerst eens een echte dialoog moeten aangaan en bijvoorbeeld vragen hoe men

binnen de Nederlandse Islam denkt over de scheiding moskee/staat, hoe men denkt over godsdienstvrijheid, en met name of men daar ook voor is in een situatie waarin de meerderheid Islamiët is.

Maar we mogen in een democratie anti-democratische organisaties tegengaan en dat geldt, a fortiori, ook voor terroristische organisaties. En even vanzelfsprekend mogen we terroristen opsporen, proberen terroristische activiteiten te voorkomen en anders straffen. Dat is geen probleem¹. Maar hoe mogen we dit?

Er wordt op het ogenblik van alles geroepen. Ik citeerde al dat we vrijheid zouden moeten opgeven ten gunste van veiligheid. Een identificatieplicht voor iedereen zou ingevoerd moeten worden. We moeten de uitleveringsprocedures binnen Europa versoepelen: daar zou geen rechterlijke toestemming meer voor nodig moeten zijn want dat kost maar tijd. Terroristen houden zich ook niet aan de wet, dus waarom zou de overheid dat wel moeten doen.

GEEIGENDE MIDDELEN

Ik denk dat we terrorisme serieus moeten bestrijden, met alle middelen die we hebben, maar ook dat we moeten uitkijken voor allerlei valse retoriek en paniekvoetbal. De wereld wordt nooit meer wat hij was: als dat zo is, dan hoeft dat nog niet te betekenen dat wij terroristen ter wille zijn door onze rechtsstaat in te leveren. We hebben in ons land geleerd van de IRT-affaire. Het doorvoeren van drugs en het inzetten van undercoveragenten om dieper de criminele organisaties binnen te dringen en de grote vissen te kunnen pakken bleek niet zonder risico. Het probleem daarbij was dat de overheid die dat soort

middelen gebruikt, zeker wanneer zij de controle erover verliest, zichzelf corrupteert. De overheid die zich niet aan de normen van de rechtsstaat houdt, wordt zelf een bedreiging voor de rechtsstaat.

Vrijheid voor veiligheid is rijkelijk vaag. Als we beter gecontroleerd worden voor wij vliegtuigen instappen, hebben weinigen daar echt moeite mee. Maar als het betekent dat we zonder redelijk vermoeden van schuld mensen langdurig in gevangenis kunnen stoppen omdat ze eruit zien als mensen die wel eens terrorist zouden kunnen zijn, wordt het minder vanzelfsprekend. De identificatieplicht is al langer in discussie: het lijkt erop dat de aanslagen in New York en Washington hier gewoon misbruikt worden om een al bestaand gelijk binnen te halen: het is niet waarschijnlijk dat terroristische acties hierdoor relevant bemoeilijkt worden. De organisatie van Bin Laden kan heus wel aan valse papieren komen. Een soepeler uitleveringsprocedure is niet idioot, maar dan moeten er wel waarborgen zijn dat wij niet gedwongen worden mensen uit te leveren voor zaken die hier geen misdrijven zijn: ik denk aan abortus en euthanasie.

Natuurlijk moeten we terrorisme bestrijden – en goed ook. We kunnen ook niet onze oude procedures op alle punten voor heilig verklaren: nieuwe situaties, in dit geval nieuwe dreigingen, vragen nieuwe maatregelen. Maar we moeten die nemen op de wijze van het recht: via de juiste procedure om te voorkomen dat de overheid of dienaars van de overheid zelf terrorist worden, bij of krachtens wet geregeld, proportioneel, effectief. Want we moeten voor alles, juist tegenover terrorisme, onze democratische standaard handhaven.

Noot

1. Toen ik dit uitsprak waren de bombardementen in Afghanistan net begonnen. Het is daarom goed te zeggen dat ik niet daarop doelde, maar op acties van veiligheidsdiensten, politie en wat dies meer zij binnen de eigen rechtsorde (zo mogelijk in samen-

werking met andere landen). Overigens ben ik wel van mening dat de VS het recht hebben te trachten Bin Laden en zijn makkers te arresteren en zo daartoe nodig geweld te gebruiken tegen het regime dat hem daartegen beschermt. Onderbouwing van dit standpunt vraagt een volgende lezing.

DE DEMOCRATIE TEGEN ONSZELF BESCHERMEN!

Bert Musschenga

Dit is echter niet alleen de strijd van Amerika. En wat op het spel staat is niet alleen de vrijheid van Amerika. Dit is de strijd van de wereld. Dit is de strijd van de beschaving. Dit is de strijd van iedereen die gelooft in vooruitgang en pluralisme, tolerantie en vrijheid.

George W. Bush Jr. in zijn tv-toespraak van 21/22 september 2001.

Hoe minder er bekend is over een daad, des te groter het aantal interpretaties van de achtergronden en de intenties van de daders. Als het dan ook nog om een gruwelijke daad gaat, zoals de aanslagen van 11 september op Amerika, dan wordt de drang om een of meerdere interpretaties te geven, onweerstaanbaar. Wie dat niet doet, kan alleen maar zwijgen.

Omdat ik ervoor gekozen heb iets te zeggen, ontkom ik er ook niet aan een interpretatie van de gebeurtenissen te geven. Met nadruk zeg ik: *een* interpretatie, namelijk een waarvan ik vind dat die ook in de discussie betrokken moet worden. In die interpretatie zijn de aanslagen *geen* aanval van islamitische fundamentalistische theocraten op de *westerse democratie* met haar

vrijheden. Het is een aanval op de *welverende grootmacht* Amerika die economisch en militair haar wil oplegt vooral aan kleine, arme landen die haar belangen dreigen te schaden (olie) en haar sympathieën niet delen (Israël). Min of meer toevallig zijn dat islamitische landen. De reactie – de haat – die het optreden van Amerika oproept in die landen is natuurlijk niet los te zien van hun zelfverstaan als islamitische landen en van het gewicht dat waarden als respect en eer in hun cultuur hebben. En de terroristen zouden hoogstwaarschijnlijk nooit zo veel mensen bereid vinden tot zelfmoordaanvallen als de islam geen aanknopingspunt zou bieden om te denken dat het offeren van je leven je de gegarandeerde toegang tot het paradijs zou bieden.

Toevallig is de grootmacht Amerika een democratie. Maar het had ook de Sovjetunie kunnen zijn, als die de Koude Oorlog gewonnen had en op dezelfde manier was omgesprongen met die islamitische landen in het Midden-Oosten. *De aanslagen raken ons niet alleen omdat we een bondgenoot van Amerika zijn en niet omdat wij ook een*

democratie zijn, maar omdat we niet kunnen toestaan dat terroristen van welke snit dan ook uit haat- en wraakgevoelens dit soort aanslagen plegen tegen wie dan ook.

Onze kwetsbaarheid heeft zowel te maken met het open karakter van onze samenleving als met het hoogtechnologisch karakter daarvan. Het probleem waarvoor wij staan is niet zozeer dat we onze *democratie* moeten beschermen tegen aanvallen die (mede) van binnen uit worden voorbereid en door mensen binnen onze muren worden gepleegd. Het probleem is dat we een antwoord moeten zoeken op bedreigingen van binnenuit dat past bij de democratische waarden die we hoog willen houden. Het probleem is dat we moeten proberen de waarden van democratie, tolerantie en allerlei vrijheden niet op te offeren aan ons gerechtvaardigde streven naar veiligheid. We moeten als het ware die door ons als universeel beschouwde waarden tegen onszelf beschermen.

Daarom wil ik een lans breken voor deze stelling: *Wat een democratische open society kenmerkt is dat zij niet ver genoeg kan gaan in het bieden van toegang en ruimte aan allen die van haar vrijheden gebruik willen maken.*

TOLERANTIE ALS DEMOCRATISCH PRINCIPE

Ik wil het niet hebben over maatregelen, nodig om ons te beschermen tegen terroristen, die een inperking van vrijheden met zich mee kunnen brengen. Daarover gaat de bijdrage van Soeteman. Ik richt me op de vraag of we de vrijheden van die mensen binnen onze samenleving mogen beperken die begrip, ja zelfs sympathie hebben voor de terroristen – maar niet noodzakelijk voor het karakter van hun daden.

Ik citeer Ahmed Aboutaleb, in zijn bijdrage aan de Podiumpagina van *Trouw* van 2 oktober jl. waarin hij ingaat op een reactie van Sylvain Ephimenco op een eerder door hem gedane uitspraak:

Ephimenco stoort zich aan een uitspraak waarin ik het feit dat sommige moslims in Nederland begrip zeggen te hebben voor de aanslagen in de VS classificeer onder de vrijheid van meningsuiting. Ephimenco tuchtigt mij met de woorden: “dat u het toejuichen van de moord op burgers onder de vrijheid van meningsuiting rangschikt en op één lijn zet met het afkeuren van die aanslagen is schandelijk en inhumain”. Aan het einde van zijn betoog schrijft Ephimenco: “Wat is de volgende stap? In alle vrijheid de Holocaust mogen ontkennen en verheerlijken en deze een groot goed noemen”. Het is op zijn minst merkwaardig dat een journalist als Ephimenco kennelijk voorstander is van het selectief omgaan met de vrijheid van meningsuiting. Het is juist dat recht dat hem de afgelopen jaren in staat heeft gesteld minderheden, allochtonen en moslims op allerlei manieren negatief te benaderen.

Natuurlijk, de vrijheid van meningsuiting is nooit absoluut, maar het is fout van andersdenkenden op voorhand te verlangen dat ze hun mening voor zich houden. Het debat wordt zo in de kiem gesmoord, waardoor verschillen onder groepen mensen onzichtbaar blijven.

De huidige toestand is in mijn ogen een belangrijke test voor de democratie in het Westen. Immers, de kracht van de democratie wordt niet alleen gesymboliseerd door het bestaan van de democratische instituties, maar zeker ook door het respecteren van minderheden en het verdragen van verschillen.

Ephimenco is kennelijk net als vele andere Europeanen niet bereid in te zien dat het continent inmiddels onderdak biedt aan relatief nieuwe burgers met opinies die niet altijd door de meerderheid gewaardeerd worden. Die opinies – hoe verwerpelijk ze in zijn ogen ook mogen zijn – moeten een plaats hebben in het publieke domein. De roep van de meerderheid om moslims uit te wijzen, getuigt daarom van een selectieve perceptie van democratie.

Ik ben het eens met wat Aboutaleb over democratie zegt. Een van de centrale waarden van democratie is tolerantie. In de gangbare definitie noemt men iemand tolerant als hij geen actie onderneemt tegen, zich mengt in, gedragingen en praktijken die hij afkeurt, terwijl hij wel de macht en de gelegenheid heeft dat te doen. Tolerantie is iets anders dan *berusting*. Berusten in gedragingen doe je als je niet de macht hebt daartegen iets te ondernemen of als volgens je inschatting de kosten van ingrijpen niet tegen de baten opwegen. Zo berust ik meestal in het feit dat mensen in de bus met hun benen op de bank tegenover gaan liggen. Tolerantie als *principe* is het dulden van gedrag dat men afkeurt, ook als men de macht zou hebben dat te verbieden of zich er in te mengen. Het is je niet inmengen, vanuit een bepaalde dispositie van respect voor de persoon van de ander. Tolerantie als *deugd* is echter niet per definitie zich onthouden van actie. Die dispositie kan ook geactiveerd worden wanneer de tolerante persoon waarneemt dat anderen bepaalde gedragingen van derden niet dulden. Tolerantie is dan meer dan een negatieve plicht (om bepaalde dingen niet te doen), ook een positieve plicht (om in te grijpen als mensen het slachtoffer worden van de intolerantie van derden).¹

BEGRIJP VERBIEDEN?

Tolerantie als *negatieve* plicht houdt, in de situatie waarin we zijn komen te verkeren na 11 september, voor mij in dat wat we *niet* moeten doen is roepen dat iedereen die zegt begrip op te brengen voor de terroristen de mond gesnoerd moet worden.

Het voormalig lid van de Tweede Kamer voor het CDA, de staatsrechtgeleerde en hoogleraar aan de KUB prof. mr A. Koekoek vond dat het uiten van sympathie

met de plegers van de aanslagen verboden moest worden omdat dat kwetsend is voor een groot deel van de Nederlandse bevolking. De korpschef van de politie Haaglanden heeft een medewerkster van de vreemdelingendienst geschorst die niet mee wilde doen aan de drie minuten stilte voor de herdenking van de slachtoffers van de aanslagen in Amerika. Zij steunde de aanslagen niet, maar vond dat er zo váák verschrikkelijke dingen gebeurden – bijvoorbeeld in de Palestijnse gebieden en in Irak – die zo'n herdenking rechtvaardigden. Zij had bezwaar tegen het selectieve karakter van de herdenking.

Opnieuw een citaat, nu van iemand die z'n mening heeft geuit op www.maghreb.nl een discussieplatform. Een enigszins bekorte weergave van de bijdragen van dinsdag 11 september 22.25u tot donderdag 13 september 15.18u. is opgenomen op de Podiumpagina van *Trouw* van zaterdag 15 september j.l.:

Dat het Westen verkeerd bezig is is gewoon een feit, en daar mag ik mijn mening over hebben. En als ik een bepaalde mening heb, dan hoef ik daar niet voor te verhuizen. Is dat jullie democratie? Wat je niet aanstaat wegdoen? O ik had het verkeerd begrepen, sorry ik zal in het vervolg eerst aan de heilige westerse maatschappij toestemming vragen om mijn mening te uiten. Democratie in het Westen bestaat niet, in ieder geval niet zoals het bedoeld is. Want als het wel bestond waarom ben ik me hier dan aan het verdedigen verdomme.

De discussiant heeft mijns inziens meer gelijk dan prof. Koekoek. Natuurlijk moeten we alert zijn op mensen en groepen die oproepen tot haat en gewelddaden tegen anderen. De UvA-jurist mr Afshin Ellian wil dat aanzetten tot haat als strafbaar feit in het Wetboek van Strafrecht moet worden opgenomen. Maar we hebben al een artikel 137d in het Wetboek van Strafrecht, dat

luidt:

Hij die in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding, aanzet tot haat tegen of discriminatie van mensen of gewelddadig optreden tegen persoon of goed van mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging, wordt gestraft [...].

Uitingen van begrip of sympathie zijn echter nog geen oproepen tot haat en geweld-daden. Als we uitingen van sympathie met de plegers van de aanslagen – of van een in onze ogen tekort aan mededogen met de slachtoffers van de aanslagen – gaan verbieden of bestraffen omdat die mensen kwetsen – en dan doet het er niet toe dat het om de meerderheid van de bevolking gaat – dan treden we niet alleen onze democratische idealen met de voeten, we zijn ook contraproductief bezig. Want die gevoelens leven onder een deel van onze bevolking. En dit soort vuur moet je nooit de kans geven ondergronds te gaan smeulen.²

MOTIEVEN VOOR DE SYMPATHIE

Dat we deze geluiden de ruimte moeten geven betekent niet dat we er aan voorbij moeten gaan of kunnen volstaan met te zeggen er alle begrip voor te hebben. In beide gevallen neem je mensen niet serieus. In het ene geval laat je ze onverschillig links liggen, in het andere geval knuffel je ze met begrip dood. Maar begrip hebben voor het feit dat Nederlandse moslims na de aanslagen juichen is iets anders dan willen begrijpen hoe mensen ertoe komen om na zo'n gebeurtenis te gaan juichen. En voor dat laatste pleit ik. Het is te gemakkelijk om de wereld te verdelen in terroristen, handlangers van terroristen, slachtoffers van terroristen en bestrijders van terroristen. Terroristen als Osama bin Laden en zijn Al-Qaida netwerk kunnen hun werk

doen dankzij de brede steun en sympathie die zij in vele islamitische landen genieten. Veel belangrijker dan de vraag hoe deze terroristen tot hun daden komen vind ik de vraag hoe zoveel over het algemeen wel-denkende mensen sympathie voor hun daden kunnen hebben.

Twee dingen moeten dan genoemd worden. Allereerst de betrokkenheid van moslims wereldwijd bij de Palestijnse kwestie. In de meeste islamitische landen worden mensen dagelijks – en waarschijnlijk nog meer dan wij – geconfronteerd met beelden van wat de Israëli's de Palestijnen aandoen: niet alleen de doden, maar ook de afzettingen, vernederende controles, de nederzettingenpolitiek, het met veel machtsvertoon binnentrekken van 'autonome' gebieden etc. De journalist Eildert Mulder laat in een artikel in *Trouw* van 12 november de Egyptenaar Nabil, eigenaar van een leerfabriek aan het woord:

“Vandaag hebben de Israëliërs weer twee Palestijnen doodgeschoten,” zegt hij. “Gisteren zes. Ik kon niet rouwen om New York. Het was zoiets als dat je op een schoolplein een grote jongen voortdurend een klein jochie ziet treiteren. En ineens geeft dat jochie hem een trap in zijn kruis. Dan heb je toch geen medelijden met die vent?” , “Oorlog is vreselijk,” vervolgt hij, “en het is al helemaal niet in mijn belang, want de export ligt stil. Maar als je dag in dag uit die beelden ziet van Israëliërs die op Palestijnen schieten dan maakt dat je gek. Alles lossen jullie op: Bosnië, Kosovo, Cambodja. Maar de Palestijnen laten jullie stikken. En dan moet ik huilen om New York?”

Natuurlijk moet je je afvragen hoe sterk Bin Laden & Co. werkelijk gemotiveerd worden door betrokkenheid bij de Palestijnse zaak. En natuurlijk moet je de vraag stellen in hoeverre men de VS verantwoordelijk mag houden voor de daden van de regering-Sharon. Maar gegeven het feit dat de betrokkenheid onder de gewone mos-

lims bij de Palestijnse zaak zo groot is, lijkt het me onmogelijk om Bin Laden & Co. de wind uit de zeilen te nemen zonder een oplossing te vinden voor de Palestijnse kwestie.

Het tweede punt dat ik wil noemen heeft betrekking op de pure machts- en belangenpolitiek die de VS – en misschien geldt dat breder voor alle rijke westerse landen – ten aanzien van het Midden-Oosten voeren. De VS zijn afhankelijk van de Arabische olie. In de ogen van veel moslims voeren de VS vanwege het veilig stellen van de aanvoer van olie oorlogen, houden ze repressieve regimes in het zadel en ondersteunen ze kwestieuze groeperingen. “Jullie hebben Bin Laden opgeleid en groot gemaakt”, wordt nu tegen de VS gezegd. Gewone mensen in islamitische landen voelen zich een speelbal op het veld van de (internationale) politiek, tussen de VS en de corrupte leiders van hun eigen land.

Maar, zo kan men tegenwerpen, we hebben het niet over moslims in het Midden-Oosten, maar over mensen in Nederland die sympathie hebben voor Bin Laden & Co. Ik denk dat je de mate waarin moslims hier zich identificeren met wat moslims elders in de wereld wordt aangedaan, niet moet onderschatten. Voor mensen in het gesecculariseerde Westen lijkt een gedeelde religie nauwelijks nog een factor die tot identificatie met een groep elders in de wereld bijdraagt. Maar voor moslims ligt dat (nog) anders. Lijkt, zeg ik, want wat is het verschil tussen moslims die sympathie hebben voor Bin Laden en de katholieke Ieren in de VS die de IRA financieel ondersteun(d)en?

HET BEGRIP BEGRIJPEN

Begrip hebben voor een daad is iets anders dan een daad willen begrijpen. Ik pleit niet

voor begrip voor moslims in Nederland die begrip hebben voor de aanslagen in de VS. Ik pleit ervoor te pogen ze te begrijpen. Ik verwacht ook van moslims in Nederland dat ze pogen te begrijpen dat anderen geen begrip hebben voor het begrip dat sommige moslims hebben voor de aanslagen. Moslims in Nederland – en in andere democratische landen – verkeren in een lastig parket. Ze voelen zich verbonden met moslims elders in de wereld. Maar ze hebben er ook voor gekozen hier te (blijven) wonen, te werken, hun kinderen op te laten groeien en gebruik te maken van de burgerlijke vrijheden die de democratie hun biedt. Bij hen moet het inzicht rijpen dat hun loyaliteit ten opzichte van hun geloofsgenoten niet ten koste mag gaan van hun loyaliteit ten opzichte van de democratie. Wie de aanslagen in de VS voorstelt als een aanslag op de democratie plaatst iedereen die sympathie heeft voor de aanslagen in de hoek van de antidemocraten. En dat maakt het voor deze mensen alleen maar moeilijker om een stevige loyaliteit ten opzichte van die democratie te ontwikkelen. Democratie is iets voor volwassen mensen, wordt wel gezegd. Daarmee ben ik het volkomen eens. Volwassen mensen mogen bang en boos zijn, maar ze moeten zich door die gevoelens niet laten meeslepen. En dat geldt zowel voor de moslims als voor anderen

Noten

1. Mijn ideeën over tolerantie heb ik breder uitgewerkt in mijn: ‘Tolerantie, onverschilligheid en sociale erkenning’, *In de Marge* 6 (1997), no. 3, pp. 21-28.
2. Zie over de reikwijdte van en de grenzen aan de vrijheid van meningsuiting: Theo Rosier, *Vrijheid van meningsuiting en discriminatie*, Nijmegen (Arsqui Libri) 1997.

Gjalt R. Zondergeld

Zo is de titel van dit stuk: Oorlog is Vrede! De oplettende lezertjes zullen meteen weten aan welke schrijver ik deze uitspraak heb ontleend: inderdaad Orwell. Wij leven namelijk helemaal niet in 2001, zoals iedereen beweert. Was het maar waar, want dan konden we menen dat we leefden in de wereld van de uiteindelijk goed aflopende film van Stanley Kubrick (*2001: A Space Odyssey*) of in het tweede jaar van de wereld van het boek *In het jaar 2000* (*Looking Backward*) uit 1888 van de utopist Edward Bellamy.

In beide werelden geldt: vrede is vrede en oorlog bestaat niet meer! Maar helaas, we leven al vele, vele jaren altijd maar door in dat ene jaar 1984. Het jaar van Orwell. Het lijkt of er veel is veranderd sinds 1948, het jaar waarin Orwell zijn beroemde dystopie schreef. Dat is echter maar schijn. Er is niets *wezenlijk* veranderd. We zouden kunnen zeggen dat we steeds opnieuw 1914 herbeleven, als we de aanslag in Sarajevo vergelijken met de aanslagen op de *Twin Towers* en het Pentagon (over onschuldige slachtoffers gesproken: niemand noemt ooit de aanslag op het Pentagon; zou men de Pentagon-slachtoffers wel als schuldig zien?).

Orwell beschrijft in zijn roman een politiek uitzichtloze *status quo*, waarin drie grootmachten permanent met elkaar in oorlog zijn: de ene keer is het Oceanië samen met Eurazië tegen Oost-Azië, de andere keer Oceanië met Oost-Azië tegen Eurazië, in een voortdurend '*Renversement des Alliances*' (vergelijk de wisseling van vij-

andschappen in de 18e eeuw: eerst Engeland en Oostenrijk tegen Frankrijk en Pruisen, dan Engeland en Pruisen tegen Frankrijk en Oostenrijk; of in de twintigste eeuw: het Molotov-Ribbentrop Pact, vervolgens wordt de Sovjet Unie bondgenoot van Engeland en de VS en na 1945 ontstaat de Koude Oorlog tussen de VS en de Sovjet Unie).

De ideologie in de wereld van Orwell lijkt een andere dan de onze, maar in wezen zijn ze hetzelfde. De bevolkingen van de drie staten worden voortdurend tegen elkaar opgehitst met propaganda in '*Newspeak*', de geschiedenis wordt voortdurend vervalst. De oorlog wordt geheel gevoerd in de geest, niet in de praktijk. Alleen in de periferie van de verschillende rijken wordt gevochten (slagen op grote schaal, die via radio en beeldschermen worden vertoond): in het Midden-Oosten, Afghanistan, Pakistan, India, Afrika, Zuid-Amerika. Daar sneuvelen voornamelijk gekleurde soldaten en burgers, daar zijn de hongerenden en de vluchtelingen. Het gaat in Orwells boek dus niet slechts over onderdrukking van het individu door de eigen dictatuur; er is ook steeds een oorlog aan de gang, vooral in de propaganda-media, om de massa bezig te houden en te 'integreren'.

Om de mensen in de kerngebieden, de hoofdsteden, te laten geloven dat zij voortdurend in oorlog zijn en in angst leven, wordt zo nu en dan een bom afgeworpen of een raket afgeschoten op het centrum, liefst een arbeiderswijk, van de hoofdstede

den. Misschien gebeurt dat wel door de eigen regering, zo meent de tragische hoofdfiguur Smith in Orwells boek. Bewapening en oorlog zijn altijd nodig, omdat er altijd gevaar dreigt, ook van binnenuit door verraders, dissidenten, overlopers, terroristen. Iedereen moet voortdurend in de gaten worden gehouden. De vijand wordt steeds in Haatseances als de duivel voorgesteld. Precies zoals Bin Laden nu bij ons en Bush bij de Taliban en Bin Laden. De bekende schrijver van spionageboeken, John le Carré, wees ook in een recent artikel (NRC-Handelsblad 29/10/01) op het Orwelliaanse karakter van de huidige oorlogspropaganda: wie niet voor ons is, is tegen ons. Onze betrouwbaarheid als bondgenoot wordt thans door Bush c.s. beoordeeld op basis van onze pogingen het heden uit het verleden te verklaren. Wie suggereert dat er een historische context bestaat voor de aanslagen, praat ze impliciet goed en is dus tegen ons. Philip Knightley, kenner van oorlogspropaganda (auteur van *The First Casualty*), wees er in dezelfde krant (NRC-Handelsblad 20/10/01) op dat de oorlogsverslaggeving nu weer terug is bij de tijd van Napoleon, waarin generaals de oorlogsberichten doorgaven en er geen vrije pers bestond.

De oorlog garandeert vrede in de wereld van Orwell. De bewapeningsindustrie, het militair-industrieel complex, heeft oorlog nodig, of beter oorlogssituaties, spanningen, want een totale oorlog zou het hele rijk kunnen vernietigen en dat moet vermeden worden. Een leuke periferie-oorlog is nuttig voor de economie. Dat doet de inzakkende economie goed en daarmee wordt de elite, de klasse der machthebbers, in stand gehouden. Het kapitalistische stelsel is bij uitstek een antagonistisch systeem: niet alle bedrijfstakken hebben direct baat bij een oorlog of oorlogsdreiging, dat zien

we momenteel heel duidelijk. Maar de wapenindustrie met zijn vele toeleveringsbedrijven en het hele militaire apparaat profiteren daar natuurlijk wel van en maken een belangrijk deel van de economisch bedrijvigheid uit.

Tot zover Orwell. U voelt al wel de overeenkomst met onze wereld. Lang heeft men gemeend dat Orwell slechts een anti-communistische roman had geschreven. Het tegendeel is waar: Orwell laat ons naar onszelf kijken, naar onze eigen wereld en onze eigen ideologische oogkleppen. In de jaren zestig zou de filosoof Herbert Marcuse in feite hetzelfde beeld schetsen in zijn *One-dimensional Man*. Hij wees erop dat ook wij in een totalitaire wereld leven, die wij niet waarnemen zolang we onze oogkleppen ophouden.

Na de Tweede Wereldoorlog stonden de VS en hun vazalstaten lange tijd tegenover de Sovjet Unie en haar vazallen en werd er oorlogje gespeeld in Griekenland, Iran, Indonesië, China, Korea, Vietnam, Maleisië, Algerije, Palestina-Israël, Egypte, Jordanië, Libanon, Ethiopië, Somalië, Angola, Mozambique, Kongo, Pakistan-India, Sri Lanka, Argentinië, Cuba, Afghanistan, Iran-Irak, om de voornaamste conflictgebieden te noemen. Koude Oorlog en Dekolonisatieproces (Koloniale Oorlogen) vielen hierbij meestal samen. Daarbij kwam uiteraard als spanningshaard de ideologisch-economische fronten in Europa langs het zogenaamde IJzeren Gordijn (deze term is oorspronkelijk van de superpropagandist Goebbels!). En niet te vergeten de hoofdspijs: de gigantische wapenwedloop! Kortom: Oorlog was Vrede!

Helaas kwam in 1989 en 1990 de val van de Muur en de gedeeltelijke instorting van het communisme. Wat nu? Gauw een nieuwe vijand vinden! Nationalisme, fundamentalisme, Islam! Voor het eerst

sinds het einde van de Griekse Burgeroorlog in 1949 werd Europa weer militair gevechtsterrein. En weer was het goed vechten op de Balkan, net als in de negentiende eeuw, in 1914 en in 1940. Ook in Afrika en het Midden-Oosten ging het weer goed: Kongo, Ethiopië, Ruanda-Burundi, Sierra Leone, Soedan, Irak en nog altijd Israël-Palestina en Pakistan-India.

Oorlog is gelukkig weer vrede! En deze keer werd zelfs het overgrote deel van de toch al zwakke vredesbeweging (alleen maar sterk toen in de eerste helft van de jaren tachtig de atoomoorlog dreigender werd dan ooit) geïntegreerd in het militaire kamp, zoals de volksmassa's allang geïntegreerd waren tijdens de eerste en tweede wereldoorlog. Een belangrijk aspect van iedere oorlog is het integratieproces onder de bevolking. Dit proces wordt door de oorlogspropaganda op gang gebracht en uiteraard door de gezamenlijk beleefde oorlogservaringen. Volgens de Duitse historicus H.U. Wehler was de eerste wereldoorlog in de eerste plaats voor de Duitse keizerlijke regering van belang voor de integratie van de socialistische arbeidersbeweging. Hierdoor zou het gevaar van een revolutie kunnen worden afgewend. De revolutie kwam toch, maar pas na de verloren oorlog. Het merendeel van de socialisten had in die oorlog de regering gesteund.

Pacifisten en radicale anti-militaristen zitten op dit moment in Duitsland en Frankrijk in de regering en zijn enthousiast voor de oorlog! Zelfs vroegere terroristen als Fischer en Schily! In ons eigen land is de Groenlinkse Rosenmöller al sinds de Golfoorlog een verdediger van de oorlog geworden. Het gaat nu weer, zoals altijd, om 'Justice', om het straffen van misdadigers, en niet om wraak. Maar sinds wanneer wordt de uitlevering van een verdachte (meer is Bin Laden niet) met bombarde-

menten afgedwongen?

Gelukkig maar dat de Amerikaanse president Wilson in 1918 niet inging op het verzoek van Frankrijk en België ons land aan te vallen, omdat wij weigerden Keizer Wilhelm II uit te leveren. Een andere vergelijking: hadden wij Bonn moeten bombarderen toen Duitsland tientallen Nederlandse oorlogsmisdadigers weigerde uit te leveren in de jaren vijftig en zestig?

Kort samengevat: Er is geen nieuwe situatie sinds 1914 (om maar een jaartal te noemen). Ook geen reden tot paniek: het is heel gewoon: Oorlog is Vrede!

De huidige oorlog in Afghanistan vormt in feite een onderdeel van de al heel lang aan de gang zijnde koloniale oorlog van het westen tegen de rest van de wereld. Al in de jaren tachtig van de negentiende eeuw streden Engeland en Rusland om het bezit van deze bufferstaat, eerst vanwege de doorgang naar de Indische oceaan, later vanwege een olielijprijn; als de *Great Game* stond het indertijd bekend. Sinds 1973 streden Russen en Amerikanen, eerst politiek, later militair om het land dat vanaf de jaren twintig steeds een neutrale buffer is geweest.

Maar zijn de aanslagen niet vreselijk? Natuurlijk, maar dat waren en zijn al die andere gewelddadigheden ook. Alleen het geweld heeft nu voor het eerst de VS in het hart getroffen, dat is het nieuwe. En wat dan met Bin Laden? Natuurlijk moeten we hem niet gebruiken als voorwendsel om Afghanistan te veroveren! Dat was overigens gebruikelijk in de hoogtijdagen van het moderne imperialisme rond 1900: iedere aanslag in een nog niet bezet buiten-Europees land werd dankbaar aangegrepen om dat land of een deel daarvan te onderwerpen. Een goed voorbeeld biedt de moord op twee Duitse zendelingen in 1897 in het Chinese Kiautsjou. Na de aanslag

stuurde Duitsland direct een vloot en bezette Kiautsjou en de wijde omgeving om zo voet aan de grond in China te krijgen. Een jaar later werd een aanslag op een Amerikaans schip in de haven van Havana in de pers zo opgeblazen, dat het de aanleiding kon worden voor een oorlog tussen de VS en Spanje en de verovering van Cuba door de Amerikanen.

Bin Laden is zelf nota bene door de VS (middels de CIA) gesteund in de strijd tegen de Sovjet Unie. Als hij schuldig is, dan zou hij een normaal proces moeten krijgen, het liefst in Den Haag, eventueel in een neutraal moslimland, zoals de Taliban

heeft voorgesteld. Maar een dergelijke oplossing willen de VS helemaal niet, die voeren veel liever oorlog, want: Oorlog is Vrede.

De Oostenrijkse regering slaagde er in 1914 gemakkelijk in zijn bevolking ten strijde te laten trekken tegen Servië, omdat zij beweerde dat de Servische regering achter de aanslag in Serajevo op kroonprins Frans Ferdinand en zijn vrouw zat. Toen enkele jaren later het tegendeel waar bleek te zijn (de aanslag was door Bosnische Oostenrijkers gepleegd), was de Eerste Wereldoorlog met zijn miljoenen doden al een feit...

OORLOG, GEWELD EN TERRORISME

Pieter Pekelharing

In New York zijn twee keer zoveel mensen omgekomen als in Pearl Harbour en het waren allemaal burgers, burgers uit 63 verschillende landen. De aanval op Pearl Harbour geschiedde in Hawaï, aan de rand van de Amerikaanse samenleving. De aanslag op de Twin Towers voltrok zich in het hart van de VS, het centrum van de financiële en, volgens sommigen, de beschaafde wereld. Voor het eerst overkwam bewoners van New York wat burgers in steden als Kabul, Belfast, San Sebastian, Bogota, Tel Aviv of Bethlehem al jaren regelmatig meemaken. Timothy Garton Ash beschreef de *impact* van de aanval in de VS als volgt:

Europeans, faced with a terrorist campaign, typically ask, "Why does this happen?" Every

American I have spoken to or heard on television in the immediate aftermath of the catastrophe has demanded "How could this happen?" – i.e., "who let this happen?" – as though the default position in modern life were 100 percent personal and collective security. Will this now change? Are we, after Pearl Harbor and the assassination of JFK, watching the end of American innocence – so often announced, so long postponed?

Het Amerikaanse buitenlandse beleid is altijd gebaseerd geweest op de premisse dat het Amerikaanse grondgebied een veilig toevluchtsoord bood. De gewone gang van zaken was dat de VS de voors en tegens van interventie in andere landen afwogen, maar nooit te maken kregen met interventie van andere landen in de VS. Dat is nu ver-

anderd. De Amerikanen zullen er voortaan rekening mee moeten houden dat hun optreden onmiddellijk een prijs kan hebben. *The age of American innocence* is voorbij. Sinds 11 september zijn de VS, in de woorden van Francis Fukuyama, een gewoon land geworden, “een land met concrete belangen en heuse zwakke plekken, in plaats van een land dat denkt in zijn eentje te kunnen uitmaken in wat voor wereld het leeft.”

AANSLAG WAAROP?

In de eerste dagen na de terreurdaad werden drie soorten scheidslijnen getrokken: tussen ‘het Westen’ en ‘de Islam’, tussen de ‘vrije wereld’ en ‘het terrorisme’, en tussen het rijke Noorden en het arme Zuiden. Alledrie de onderscheidingen werden spoedig daarna bekritiseerd door Susan Sontag en William Pfaff. Volgens Sontag was de aanval “geen aanval op de ‘beschaving’, de ‘vrijheid’, de ‘menschheid’ of de ‘vrije wereld’, maar een aanval op het land dat zich heeft uitgeroepen tot supermoogendheid, een aanval die werd uitgevoerd als gevolg van bepaalde Amerikaanse belangen en daden.” Ook William Pfaff meende dat de daden een vergelding waren “voor speciale dingen die door de VS zijn gedaan, en voor speciale onderdelen van het beleid dat de VS de afgelopen jaren heeft gevoerd.” De aanslagen waren dus gericht op de suprematie van Amerika, niet op universele waarden.

De leider van de Taliban, Mullah Mohammed Omar, en de hoofdverdachte van de aanslag, Osama Bin Laden, zijn het geheel met deze lezing eens. In een boodschap aan het Amerikaanse volk stelde Omar, dat “u er van doordrongen dient te zijn dat de incidenten en pijn die u hebben getroffen het resultaat zijn van het ver-

keerde beleid van uw regering.” En in een interview stelde Bin Laden vast, dat “de huidige VS een dubbele moraal hebben. Ieder die zich tegen hun onrechtvaardigheden verzet wordt een terrorist genoemd. De VS willen onze landen bezetten, onze grondstoffen plunderen, agenten van hen aanstellen, die over ons moeten regeren [...] en ze willen dat we daarmee instemmen.” Kortom, de aanslag was een vergelding voor arrogante Amerikaanse machtspolitiek. Eigen schuld dikke bult.

Zoals Elsbeth Etty in haar kolom in het NRC schreef, gaan degenen die dit standpunt huldigen veel te makkelijk voorbij aan het feit dat het om een afschuwelijke terreurdaad ging, een massamoord die als massamoord ieder beschaafd land treft. Er zijn in Amerika rond de zesduizend mensen gedood, die nietsvermoedend op het vliegtuig stapten of naar hun werk gingen. Zelfs al zou het zo zijn dat Amerika nu de rekening betaalt voor een arrogante politiek, dan nog is de leus dat wij sinds de aanslag ‘allemaal Amerikanen’ zijn volkomen terecht. De terreurdaad tast niet alleen Amerikaanse belangen aan, maar het wesen van ieder zich ‘beschaafd’ noemend land.

De reden daarvoor is door niemand beter onder woorden gebracht dan door Thomas Hobbes aan het einde van de zestiende eeuw. Beschavingen, zegt Hobbes, zijn verenigbaar met oorlogen, maar niet met een toestand waarin mensen dag in dag uit met oorlog worden bedreigd. Een klimaat waarin mensen constant op hun hoede moeten zijn voor geweld scheidt angst. Angst ondermijnt het vertrouwen. De economische gevolgen van de aanslag laten wat dat betreft aan duidelijkheid niets te wensen over. In dat opzicht vormt het terrorisme van vandaag een bedreiging voor iedere samenleving en ieder volk. Dat geldt overi-

gens ook voor de kleine terreur jegens moslims in Nederland. Ook die moet buitengewoon serieus worden genomen en hard worden bestreden.

DE WAARDE VAN HET LIBERALISME

De onlangs overleden filosofe Judith Shklar heeft het liberalisme ooit verdedigd als een politiek regime dat één hoofdvijand kent: de angst. Ook al acht men de liberale levensbeschouwing nog zo verwerpelijk en decadent, dat hoeft voor andersdenkenden geen beletsel te vormen de politieke beginselen van het liberalisme met hand en tand te verdedigen. Het enige dat men daartoe nodig heeft, is besef van wat het is om onder een regime van angst te leven. Het politieke liberalisme, zegt Shklar, is uit de “angst voor angst” geboren. In een maatschappij van bange mensen kunnen ondeden als wreedheid, verraad, wantrouwen, lafheid en kruiperigheid welig tieren. Regeringen die liberale verdraagzaamheid prediken, kunnen volgens Shklar bijdragen aan het ontstaan van een klimaat waarin er minder kans op terreur is. En inderdaad, naar het zich laat aanzien komen van de landen in het Midden-Oosten minder terroristen uit Jordanië dan uit Afghanistan, Algerije of Saoedi-Arabië.

Dat laat echter onverlet dat veel van de terreurdaden die op het ogenblik door extremisten worden gepleegd, uit haat tegen precies dat liberalisme – of breder: de moderniteit – zijn voortgekomen. Zo wees Ian Buruma onlangs in *The Guardian* op de parallellen tussen het moslimextremisme en het nazisme. De nazi’s hekelden Amerika als een ziellose materialistische cultuur, waarin alles om geld draait. Extremistische moslims denken daar net zo over. De gierige jood in de nazi-propaganda verschilt volgens Buruma niet zoveel van de jood in

de antisemitische retoriek van sommige radicale moslims. We zijn om zo te zeggen weer terug in Duitsland aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog: terug bij *Männerphantasien* en de wrok jegens gemancipeerde, in spijkerbroek over straat lopende vrouwen, terug bij de oude grieven jegens het parlementarisme, terug bij de haat tegen burgerlijk geneuzel, terug bij het ongeduld over liberale vrijblijvendheid en de woede over de vernederingen, aangedaan door ‘Westerse mogendheden’. En we zijn weer terug, tenslotte, bij de bitterheid over het stomme geweld van de markt, die veel mensen in diepe ellende stort.

Opnieuw doemt daarmee de vraag op, of en hoe voorstanders van liberale, op verdraagzaamheid en pluralisme gerichte marktsamenlevingen op deze aantijgingen moeten reageren. Economische analyses die armoede als belangrijkste oorzaak van terrorisme beschouwen, schieten te kort. Ten eerste komen gevoelens van bitterheid en wrok, net zoals destijds in Duitsland, vooral bij hoger opgeleiden voor. Ten tweede bezit geweld zijn eigen aantrekkingskracht. Geweld heeft niet alleen met armoede en haat te maken. Het is verboden met een ideaal van gemeenschap, met specifieke opvattingen over de dood en onsterfelijkheid, met ideeën over mannelijkheid en het belang van het offer, en met noties van wat een goed leven is. Voor de haters van Westerse hypocrisie, bijvoorbeeld, is geweld eerder vergeeflijk dan voor degenen die wreedheid, in wat voor vorm dan ook, de ergste ondeugd vinden. Geweld herleidt de levens die we leiden tot een paar grootse, sublieme momenten en beschouwt de rest als onbelangrijk.

Wie het geweld wil bestrijden, moet dan ook meer dan de bestaande armoede en ongelijkheid bestrijden. Men zal ook de levenswijzen moeten bekritisieren, waarin ge-

weld verheerlijkt of al snel vergeven wordt. De fascinatie voor geweld doet zich in het Westen of Noorden niet minder frequent voor dan in het Oosten of Zuiden. Ze duikt zowel in religieuze als in seculiere contexten op. En het zijn vaak niet militairen, maar burgers die er warm voor lopen: “In the twentieth century”, aldus Tony Judt, “war was made on civilians. In the twenty-first century, war will be made by civilians.” Er is bijna geen Hollywoodfilm over geweld waarin de burger niet een eenzame krijger wordt die het recht in eigen hand neemt – en nog gelijk krijgt ook.

Zoals Thomas Mann en onlangs weer Hans Magnus Enzensberger opmerkten, vormen cultuur of beschaving niet alleen een buffer tegen het geweld, maar bevatten ze er ook aansporingen toe. In het Duitsland van voor de Tweede Wereldoorlog waren het vooral de kinderen van de bourgeoisie die nog het meest van haat voor de bourgeoisie vervuld waren. Naar het zich laat aanzien geldt dat nu ook voor degenen die de aanslag in New York gepleegd en gesteund hebben.

HET BELANG VAN HOOP.

Het belangrijkste kenmerk van terroristen is dat ze hun geloof in de politiek hebben verloren. Ze geloven niet langer in de macht van het woord. Hun voornaamste macht komt uit de loop van een geweer. Zoals Annelies Moors in de Volkskrant opmerkte, wordt de politieke invloed van het fundamentalisme zwaar overschat. Er is zeker politieke steun onder de bevolking voor fundamentalistische bewegingen, maar dat deze bij vrije verkiezingen in elk Arabisch land zouden kunnen winnen, berust volgens Moors op pure speculatie. Als democratische waarden niet onverenigbaar zijn met die van Japan, Thailand of India, waar zou

ze dan onverenigbaar zijn met die van de islamitische landen?

Tot nu toe hebben de leiders van staten in naam van de nieuwe oorlog tegen het terrorisme vooral voor uitbreiding van de politie en veiligheidsdiensten en voor een verhoging van de defensie-uitgaven gepleit. Wat dat betreft houdt de retoriek van de oorlog hen volledig in de greep. In de strijd tegen het terrorisme gaat het echter om meer dan veiligheid en defensie. Het gaat wel degelijk ook om centrale waarden: de waarde van de rechtsstaat, van mensenrechten en democratie. En het gaat vooral om de manier waarop men die verbreidt. Te vaak heeft men anderen het gevoel gegeven dat ze er voor spek en bonen bij zitten. Het conflict tussen Israël en de Palestijnen biedt een tragisch voorbeeld voor hoe het niet moet. Niemand in Israël of Palestina lijkt nog te geloven in de mogelijkheid van een politieke oplossing van het conflict. Niemand blikkt vooruit. Men kijkt slecht naar wat de ene partij de andere de dag daarvoor heeft aangedaan en vergeldt dat. Men vecht er geen politieke strijd uit, maar een middeleeuwse vete. Vetes leiden tot fatalisme en fatalisme leidt tot bijna religieuze steun aan degenen die louter aan vergelding denken. In tijden van oorlog kijken mensen om: “Wie ben ik?”, “Waar hoor ik bij?”, “Wat is ons aangedaan?”. In tijden van vrede kijk je vooruit: “Wie wil ik zijn?”, “Waar gaan we heen?”, enzovoort.

Wat we nodig hebben is hoop. Hoop op de mogelijkheid van een politieke oplossing van het conflict. Politiek houdt op als mensen, uit gevoelens van haat, gekwetste eer, bitterheid of machteloosheid, niet langer in de zin van onderhandelingen geloven. Politiek houdt ook op als de machtingen zo machtig zijn, dat ze het zich kunnen permitteren de stemmen van de machte-

lozen te negeren. Politiek is fundamenteel afhankelijk van sociale en economische gelijkheid. Hoe groter de machtsverschillen binnen en tussen landen, hoe groter de kans dat iemand de noodzaak tot politieke overeenstemming te komen aan zijn laars lapt. Wie niet in onderhandelingen gelooft, heeft zijn vertrouwen in het woord en daarmee in de gemeenschap van mensen verloren. Op dat moment dreigt men zijn toevlucht te nemen tot barbaarse middelen. Zeker, de alliantie moet *inzoomen* op terroristen en hun netwerken ontmantelen. Maar ze moet ook de moed hebben haar perspectief te verbreden tot een ontzagwekkende, bijna onbevattelijke ambitie: de situatie in de arme, chaotische, voor religieus fanatisme vatbare landen van de wereld leren kennen en er de economische en sociale toestand helpen verbeteren. Het zou mooi zijn als de alliantie bij haar politieke beleid wat vaker aan de dialoog in plaats van defensie dacht.

BIBLIOGRAFISCHE NOOT

De artikelen van Timothy Garton Ash en Tony Judt zijn te vinden op internet onder www.openDemocracy.net, een nieuw *online* tijdschrift en discussieforum. De tekst van Francis Fukuyama verscheen in het NRC op dinsdag 18 september, onder de titel: 'Amerika moet een gewoon land worden'. De bijdrage van Susan Sontag, 'Aanval op Amerika was niet laf', stond in het NRC van 19 september. Susan Sonntag heeft haar commentaar inmiddels aanmerkelijk verfijnd en bijgesteld: zie het NRC van zaterdag 13 oktober. Het stuk van William Pfaff stond in de Volkskrant van dinsdag 25 september. Het citaat van Osama Bin Laden komt uit Steve Clemons, 'Washington is blind voor zelfgekweekte haat tegen Amerika' in het NRC van 3 ok-

tober. De column van Elsbet Etty waaraan ik refereer stond in het NRC van 29 september. Voor de filosofie van Shklar, zie haar 'The Liberalism of Fear', in *Liberalism and the Moral Life*, geredigeerd door Nancy L. Rosenblum (Harvard University Press, 1989, pp. 21-39). Zie ook de bundel *Liberalism without Illusions*, geredigeerd door Bernard Yack (University of Chicago Press, 1996), dat geheel aan haar werk gewijd is. Mijn opmerkingen over Ian Buruma ontleen ik aan 'Extremisten koesteren hun satans' in de Volkskrant van 27 september en aan zijn werk *Het Loon van de Schuld* (Atlas, 1994). Zie als aanvulling op Buruma ook het interessante review-artikel van Hubert Smeets, waarin hij een aantal recent verschenen werken over het terrorisme bespreekt: 'Satan schuilt in de stad', NRC boekenbijlage, 21 september. Voor de houding van Duitse intellectuelen tegenover het westen aan de vooravond van de tweede Wereldoorlog zie Bedrich Loewenstein, *Problemfelder der Moderne* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990). Wat de verwijzing naar Hans Magnus Enzensber betreft, zie zijn *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Suhrkamp, 1993) en zijn artikel 'De terugkeer van het mensenoffer' in de zaterdageditie van het NRC van 22 september. Tenslotte is Annelies Moors' bijdrage te vinden in de Volkskrant van 27 september: 'Invloed fundamentalisme wordt zwaar overschat.'

Op 7 december 2001 nam prof.dr. J. (Hans) Tennekes afscheid van de Vrije Universiteit. Ruim 39 jaar lang was hij als cultureel antropoloog verbonden aan de VU, vanaf 1979 als hoogleraar aan de faculteit Sociaal Culturele Wetenschappen. Vrienden en collega's schreven een bundel voor hem: *Cultuur maken, cultuur breken: Essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, onder redactie van Edien Bartels, Anton van Harskamp en Harry Wels, uitgegeven bij uitgeverij Eburon te Delft (ISBN 90 516 8759).

De bijdragen in de bundel draaien om het begrip 'cultuur'. En het is bekend: weinig begrippen worden vandaag de dag zó vaak gebruikt en zijn tegelijkertijd zó omstreken als dit begrip, niet alleen in de media en in de politiek, maar ook op straat en in het café, zelfs in de wetenschappen die cultuur bestuderen, als bijvoorbeeld de culturele antropologie. Eén van de belangrijkste oorzaken van de onduidelijkheden rond dit begrip heeft er mee te maken dat cultuur aan de ene kant een door mensen gemaakte werkelijkheid is, een menselijk product, en aan de andere kant een zelfstandige werkelijkheid met een heel eigen dynamiek. Dat levert de vraag op of cultuur zó menselijk is dat ze maakbaar is, dan wel zo zelfstandig is dat ze altijd haar eigen, onbeïnvloedbare gang gaat.

Deze vraag is niet in z'n algemeenheid te beantwoorden. Voor een antwoord moet rekening gehouden worden met het terrein waarop men over cultuur spreekt. Dat gebeurt in deze bundel. De thematiek van de mogelijkheden of onmogelijkheden van beïnvloeding van cultuur wordt opgepakt op drie terreinen waarop 'cultuur' een centraal begrip is. *Anton van Harskamp* opent de bundel met een schets van enkele momenten uit de intellectuele biografie van Hans Tennekes. Vervolgens komt de kwestie van maakbaarheid dan wel onbeïnvloedbaarheid van cultuur op drie terreinen aan de orde. Allereerst is er het terrein van interculturaliteit en etniciteit. Ethicus *Bert Musschenga* stelt de vraag of de multiculturele samenleving wel altijd onverkort een ideaal moet zijn. Cultureel-antropologe *Lenie*

Brouwer schrijft over de betekenis van internet voor allochtone jongeren, terwijl haar collega, *Edien Bartels*, ingaat op de betekenis van 'de hoofddoek'. Vervolgens zijn er drie essays over organisaties en cultuur, alle drie van de hand van antropologen die culturen van organisaties bestuderen. *Willem Koot* spreekt de vraag of de cultuur van organisaties wel zo veranderlijk is als we vaak denken, *Harry Wels* beschrijft de pogingen in Zuidelijk Afrika om een cultuur van van conflict en geweld te veranderen, en *Frans Kamsteeg* gaat in op cultuurverandering die veroorzaakt wordt door de fusie van enkele organisaties op het gebied van ontwikkelingshulp. De laatste drie essays betreffen de verhouding tussen cultuur aan de ene en levensbeschouwing en christelijke godsdienst aan de andere kant. Sociaal-filosoof *Sander Griffioen* signaleert de tekortkomingen van ons huidige begrip 'cultuur'. Godsdienstsocioloog *Gerard Dekker* vraagt zich af welke sociaal-culturele betekenis het christelijk geloof vandaag de dag zou kunnen hebben. En cultureel-antropoloog *André Droogers* tenslotte ontwikkelt een genuanceerder visie op cultuur aan de hand van de visies van wetenschapper Hans Tennekes op het christelijk geloof.

N.B. De bundel kan nog bij het Bezinningscentrum besteld worden. Prijs: f 49,50 (inclusief verzendkosten). Opgave van bestellingen: Secretariaat Bezinningscentrum, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, tel. 020 44 45 670, email: nyc.eikelboom@mdw.vu.nl