

Krisis

*De afscheidswaarde
van Lollo Nauta*

Filosofen over politiek

*Michel Foucault over
Verlichting en kritiek*

N°56 september 1994

Vorbij de mythe van de vreemdeling

Rein de Wilde

Lolle Nauta's afscheidscollege kan gelezen worden als vervolg op één van de mooiste essays die hij ooit heeft geschreven: 'De mythe van het andere Afrika'. Nauta stelt zich daarin te weer tegen een lange traditie van mythevorming over het Afrikaanse continent en haar bewoners. Niet slechts de koloniaal die Afrika als 'duister' bestempelde of de moderne toerist die zo van het 'exotische' Afrika houdt, ook de linkse westerse intellectueel die vindt dat Afrika wel economische steun behoeft, maar bij het opzetten van filosofische instituten geen baat heeft, houdt de mythe in stand dat Afrika vooral anders is dan Europa, dat Afrikanen in een andere wereld leven dan westerlingen. Nauta's ontmanteling van deze mythe wordt gevoed door een politiek sentiment dat ook in zijn afscheidrede te vinden is. Oplossingen voor problemen van economische afhankelijkheid en sociale ongelijkheid kunnen nooit worden gezocht in een politiek van culturele apartheid, in het opwerpen van grenzen tussen continenten, naties, volkeren en culturen. Nauta is een kosmopoliet, iemand die verschillen in culturele achtergrond niet ziet als een barrière, maar als een aanleiding voor communicatie.

Nauta's stellingname impliceert dat ieder spreken over 'de' Afrikaan moet worden gewantwoord. 'De' Afrikaan bestaat niet, dat wil zeggen de miljoenen bewoners van Afrika bezitten niet een gezamenlijke identiteit die hen 'in wezen' anders zou maken dan de bewoners van andere continenten. Wie Nauta's opstel over Afrika kent, zou daarom verwachten dat hij in z'n afscheidscollege op een analoge manier ook ieder spreken over 'de' vreemdeling als een praktijk van mythevorming van de hand zou wijzen. Maar die stap zet hij nu net niet! Zijn afscheidrede stoelt juist op de gedachte dat het nog altijd mogelijk is een algemene definitie van 'de' vreemdeling te formuleren. Ik heb me afgevraagd waar dit verschil in zit. Het heeft er mee te maken, zo hoop ik aan te tonen, dat Nauta zich in zijn afscheidscollege blijft bewegen binnen de grenzen van de moderne filosofie. Nauta's analyse van het debat over vreemdelingen zou echter kunnen worden aangescherpt door enkele van zijn modernistische veronderstellingen ter discussie te stellen.

Dat Nauta het taalspel van de moderne filosofie in zijn afscheidscollege niet verlaten wil, blijkt al dadelijk in het begin. Het debat over vreemdelingen is volgens hem een modern debat; discussies over de vreemdeling worden dan ook meteen verbonden met het

debat over de moderne tijd. Onvermeld blijft zo dat beschouwingen over de vreemdeling een veel langere traditie kennen. Het Hebreeuwse, het Griekse en het vroeg-christelijke denken hebben gestalten als 'de wilde' en 'de barbaar' gecreëerd die een zekere familiege-lijkenis kennen met de moderne vreemdeling: steeds betreft het mythische figuren die een bedreiging voor de sociale orde vormen. Doordat Nauta deze voor-moderne mythologie geheel links laat liggen, wekt hij de schijn een typische Verlichtingsdenker te zijn. Je kunt je beperken tot 'de moderne tijd'; ja, je kunt zelfs zonder problemen van zoiets als 'de moderne tijd' spreken, omdat in deze periode alle oudere debatten worden ingeruild voor een samenhangend geheel van nieuwe discussies, zo neemt dit type filosoof aan.

Een meer 'archeologische' benadering van de geschiedenis, dat wil zeggen een aanpak waarin periodes niet als afgesloten eenheden worden opgevat, maar waarin wordt onderzocht hoe elementen uit vroegere tijden zich met nieuwe thema's verbinden, is Nauta niet onbekend. In 'De mythe van het andere Afrika' doorbreekt hij bijvoorbeeld de gewoonte om de koloniale tijd als een culturele eenheid tegenover de postkoloniale tijd of het heden te plaatsen. Hij laat juist zien hoe een bepaalde mythe steeds weer nieuw leven wordt ingeblazen, hoe elementen uit een vroegere periode nog altijd present zijn in het heden, zij het in een getransformeerde vorm. Wat voor een verschil zou het hebben gemaakt wanneer Nauta ook in z'n afscheidscollege voor deze archeologische aanpak had gekozen? In dat geval zou hij niet hebben gesproken van twee tegenover elkaar staande 'vertogen', maar van transformaties in de manieren waarop 'de' vreemdeling is gerepresenteerd in de westerse traditie. Dit verschil zal ik in een aantal stappen nader uitwerken. Ik begin waar ook Nauta begint, in de tijd van de grote ontdekkingsreizen.

Aan de bron van wat Nauta het "afstands-vertoo" noemt, ligt volgens hem de empirische ontdekking van 'naakte' vreemdelingen, "waarvan het bestaan voorheen onbekend was". De verhalen van ontdekkingsreizigers over "op mensen gelijkende wezens" zouden voor filosofen aanleiding zijn geweest zich te verdiepen in het probleem van de vreemdeling, betoogt Nauta. Een archeologische lezing van de geschiedenis legt hier andere accenten. De 'ontdekking' van Amerika is geen beslissend nieuw feit dat verantwoordelijk kan worden gesteld voor de geboorte van een geheel nieuw vertoo; nee, wat we zien is dat de middeleeuwse figuur van 'de wilde' wordt gerehabiliteerd in vroeg-moderne vormen van maatschappijkritiek: opgetuigd met allerlei 'edele' karaktertrekken krijgt hij een rol te vervullen in reflecties op de eigen civilisatie. Dat hij op die manier te gebruiken is, wordt mogelijk gemaakt door een transformatie in het denken over 'wilden'. Bij Shakespeare of Montaigne bevindt 'de wilde' zich niet langer in onze onmiddellijke nabijheid, zoals in de middeleeuwen. En omdat hij nu niet meer onder ons leeft, maar ver bij ons vandaan, kan men er ook een minder bedreigende figuur van maken.

Op grond van deze lezing van de geschiedenis kunnen we Nauta's claim dat debatten over vreemdelingen altijd verweven zijn met debatten over moderniteit, allereerst verbreden. Sinds de Oudheid heeft de beeldvorming van vreemdelingen een centrale rol gespeeld in discussies over de eigen civilisatie. Tussen Tacitus die ver weg wonende Germaanse stammen ten voorbeeld stelde aan z'n mede-Romeinen en Montaigne die zijn tijdgenoten het leven van kannibalen voorhield, bestaat weinig verschil. Bij het benadrukken van deze continuïteit wordt het belang van de verhalen van Columbus c.s. niet ontkend. Hun effect wordt alleen anders begrepen. Deze verhalen zetten weinigen aan om na

te gaan denken over 'reëel bestaande' vreemdelingen, ze gaven filosofen vooral nieuwe munitie voor het nadenken over de eigen samenleving. Naast verbreed kan Nauta's claim dan ook gepreciseerd worden: westerse filosofen, modern of niet, zijn nooit geïnteresseerd geweest in het spreken of denken over 'reëel bestaande' vreemdelingen; om te kunnen spreken over wat hun echt bezig hield, de geschiedenis en status van de eigen civilisatie, hadden ze genoeg aan de mythische figuur van 'de' vreemdeling. Het voordeel van zo'n abstractie is immers dat je hem vrijelijk kan modelleren naar de functie die hij in het eigen betoog vervullen moet.

De traditie van de moderne filosofie opvatten als een praktijk waarin de figuur van de vreemdeling steeds mythische proporties aanneemt, leidt ook tot een wat andere kijk op het meer recente verleden. Simmel blijkt bijvoorbeeld minder radicaal te zijn dan Nauta doet voorkomen. Simmel situeert de vreemdeling weliswaar in de eigen samenleving, maar die plaatsbepaling is niet nieuw: Simmel borduurt veeleer voort op een oud joods-christelijk motief. De vreemdeling blijft bij Simmel daarom uiteindelijk ook een metafoor, al kan men twisten over de inhoud ervan: anders dan Nauta zie ik Simmels vreemdeling vooral als een metafoor voor de moderne intellectueel. Terwijl de vreemdeling bij 18e eeuwse filosofen 'natuurlijkheid' verbeelden moet, wordt hem bij Simmel immers een relatief objectieve geest toegedicht.

Wordt de ontmythologisering van 'de' vreemdeling, oftewel het ontmaskeren van positieve dan wel negatieve stereotypen, dan pas echt mogelijk in de context van wat Nauta het nabijheids-vertooog noemt? In dit vertooog, dat volgens Nauta pas na de Tweede Wereldoorlog gestalte krijgt, valt aan de vreemdeling niets onbekends of vreemds meer te ontdekken; vreemdelingen worden slechts beschreven in relatie tot de nationale staat. Ook in dit geval legt een archeologische lezing van de geschiedenis andere accenten. Om te beginnen kan worden opgemerkt dat een juridische benadering van vreemdelingen, een praktijk waarin het alleen gaat om de verlening van bepaalde rechten, al veel ouder is. Het asielrecht is bepaald geen moderne uitvinding. Sinds de Verlichting kennen het volkerenrecht en het vreemdelingenrecht bovendien geen verwijzingen meer naar wat Nauta culturele termen noemt; het al dan niet 'anders zijn' van vreemdelingen is in deze manier van representeren niet relevant.

Desondanks is het asielbeleid nooit een puur juridische aangelegenheid geworden. In de praktijk blijkt, om in Nauta's termen te spreken, het probleem van juridische erkenning altijd nauw verweven te zijn met het probleem van culturele herkenning. Als ik Nauta goed begrijp dan wil hij juist aan deze situatie een einde maken: het juridische vertooog zou eindelijk van culturele termen gezuiverd moeten worden. Een archeologische lezing van de geschiedenis doet ons echter twee redenen aan de hand om deze oplossing met de nodige scepsis tegemoet te treden.

Ten eerste kan men vraagtekens zetten bij Nauta's modernistische gewoonte een juridisch vocabulaire tegen een culturalistisch vocabulaire uit te spelen. We zouden eerder het omgekeerde moeten doen: in het ogenschijnlijk cultuur-neutrale juridische vertooog de sporen zichtbaar maken van culturele mythes en stereotypen. Dan blijkt bijvoorbeeld dat ook Nauta's spreken over vreemdelingen niet vrij is van mythologisering: zijn stelling dat tegenwoordig aan vreemdelingen niets onbekends of vreemds meer te ontdekken valt, lijkt me tenminste in empirische zin onhoudbaar. We hebben hier veel meer van doen met

een aan het gedachtengoed van de Verlichting ontleende tegen-mythe, die Nauta inzet tegen antropologische en racistische mythes.

Er is nog een tweede reden om een zuiver juridische benadering van vreemdelingen als een fictie te betitelen. Asielzoekers kloppen sinds de 18e eeuw niet meer aan bij de kerk of bij een vorst, maar bij de staat. Hoe hij door die staat wordt bejegend, of, om Nauta's uitdrukking te gebruiken, hoe die staat hem definieert, hangt echter niet uitsluitend af van de termen waarin over hem gesproken wordt. Van minstens even groot belang is de vraag hoe die staat zelf wordt gedefinieerd, een kwestie die Nauta laat liggen omdat hij er vanuit lijkt te gaan dat de staat een soort cultuur-neutrale instantie is. De ironie van de geschiedenis wil echter dat in dezelfde tijd dat de wereld kleiner en de mensheid mobieler werd, de grenzen tussen staten juist minder poreus werden. De moderne staat is een natie-staat geworden, dat wil zeggen, ze wordt niet alleen meer gedefinieerd door het feit dat ze de jurisprudentie over een bepaald grondgebied bezit. Sinds de negentiende eeuw is het concept 'staat' verbonden geraakt met de mythe dat staten ook een eigen culturele identiteit zouden bezitten. Het Nederlands staatsburgerschap is sedertdien meer gaan betekenen dan het hebben van een paspoort; het betekent ook dat men deel uit maakt van een natie, dat men een bepaalde cultuur, een taal en een geschiedenis deelt. Formeel-juridische categorieën zijn kortom ook nog eens een keer nauwer met culturele categorieën verbonden geraakt.

Mijn historische uitweidingen ontkrachten niet Nauta's claim dat zich sinds de jaren zestig een ingrijpende verandering heeft voorgedaan in het intellectuele debat over vreemdelingen. Op grond van het voorgaande zou ik deze verandering echter anders typeren dan hij doet. Wat bij alle transformaties in de manieren van representeren van 'de' vreemdeling opvalt, is dat het steeds westerse overheden en intellectuelen zijn geweest die hem van de één of andere definitie hebben voorzien. Het debat over vreemdelingen is sinds de Griekse oudheid een spreken over derden geweest die zelf niet werden gehoord. Op dit vlak is er echter iets beslissends veranderd. De figuren die in de westerse traditie eeuwenlang allerlei definities kregen opgeplakt, hebben eindelijk de gelegenheid gegrepen terug te praten. Die wending is vrij recent. Pas sinds de jaren vijftig, toen de dekolonisatie opgang kwam, kennen we naast het spreken over 'de' vreemdeling, ook het spreken (en schrijven) van vreemdelingen zelf.

Deze wending heeft politieke en filosofische consequenties gehad. Vanaf het moment dat vreemdelingen zijn gaan doordringen in het nationale politieke debat, is de moderne relatie tussen burgerschap, staat en nationale identiteit weer onderwerp van discussie geworden. Veel vreemdelingen stellen zich niet langer tevreden met de juridische mythe dat ze 'eigenlijk' helemaal niet vreemd zijn, dat het hebben van een paspoort het enige relevante verschil tussen ons en hen zou zijn. Ze willen, anders gezegd, niet langer uitsluitend door de staat waar ze bij aankloppen gedefinieerd worden. Zij willen op hun beurt ook die staat mede gaan definiëren.

Deze politieke wending heeft filosofen er op z'n minst toe gedwongen voorzichtig te zijn in hun pogingen 'de' vreemdeling een algemene definitie op te plakken. Vreemdelingen willen niet langer door niet-vreemdelingen gedefinieerd worden, zelfs niet door een goedbedoelende Nauta die hen allemaal de titel 'aspirant-burger' verschafft. Net zoals 'de' Afrikaan niet bestaat, zo onthult zich ook 'de' vreemdeling als een fictief of mythisch wezen zodra politieke vluchtelingen, gastarbeiders, immigranten, Chinezen, zigeuners of

Zuidmolukkers zelf het woord nemen. Dan blijkt bijvoorbeeld, zoals in het geval van Zuidmolukkers, dat sommigen van hen helemaal niet als Nederlandse 'aspirant-burgers' getypeerd willen worden! Veel anderen zijn, zoals gezegd, met het verkrijgen van een gelijke civiele status juist niet langer tevreden; zij willen deelhebben aan het politieke en culturele proces van nationale identiteitsvorming.

Kortom, niet een nieuw feit, i.c. de opkomst van vreemdelingen-nieuwe-stijl, maar de opkomst van zulke nieuwe stemgeluiden, heeft een proces van ontmythologisering mogelijk gemaakt. We kunnen hier een parallel trekken met de lotgevallen van die andere mythische vreemdeling uit de geschiedenis van de filosofie: de vrouw. 'Reëel bestaande' vrouwen zijn nooit een 'ongewoon element' in onze samenleving geweest, maar dat heeft mythevorming nimmer in de weg gestaan. Een echte wending vond pas plaats toen steeds meer vrouwen zelf een stem kregen in (onder meer) het filosofische debat.

Toch is het niet alleen een andere lezing van de recente geschiedenis die verklaart waarom Nauta aan het ontstaan van een nieuw type vreemdeling meer gewicht toekent dan ik geneigd ben te doen. Hij heeft dit feit ook hard nodig, niet eens zozeer om het ontstaan van wat hij het 'nabijheidsvertoog' noemt, te kunnen verklaren, maar vooral omdat hij z'n beide vertogen wenst te beoordelen op hun waarheidsgehalte. Cruciaal voor de beoordeling van het oude afstandsvertoog is bij Nauta immers de vraag of het ook echt zo is dat vreemdelingen-oude-stijl niet meer bestaan. Feiten maken Nauta's 'vertogen' kortom al dan niet 'waar', al dan niet achterhaald. Nauta is hier onverbetterlijk 'modern', als een goede oude positivist meet hij de maat van z'n vertogen door ze naast 'de' werkelijkheid te leggen.

Dat Nauta's begrip 'vertoog' in dit opzicht haaks staat op de door Foucault gemunte term, zal duidelijk zijn. Dat is op zich geen punt: Nauta hoeft Foucault niet te volgen. Wel leidt zijn 'moderne' gebruik van dit begrip er toe dat de kennistheoretische problematiek die in Foucaults betekenis van het woord verscholen lag, geheel onbesproken blijft. Dat is jammer omdat nu net dat thema tegenwoordig zo nauw verbonden is geraakt met de vraag hoe je op een niet-mythologiserende manier over culturele verschillen kunt praten. Als immers het spreken over 'de' vreemdeling of over 'de' vrouw wordt ingeruild voor een veelheid van stemmen en verhalen, dan dient zich bijvoorbeeld het probleem aan hoe we nog buiten 'de orde van het vertoog' kunnen treden.

Voor dit kennistheoretische probleem doet Nauta's essay 'De mythe van het andere Afrika' ons een originele oplossing aan de hand. Allereerst maakt Nauta hierin beter dan in z'n afscheidscollege duidelijk dat wie over 'de' Afrikaan (of andere abstracties) spreekt, bewust of onbewust deelneemt aan een taalspel waarin mensen bij voorbaat één of ander stereotyp krijgen opgeplakt. Men spreekt over 'de' Afrikaan en vraagt zich vervolgens af: is hij geheel anders, of is hij 'in wezen' precies zoals wij? Dat de problematiek van 'de' vreemdeling in Nauta's eerdere opstel in het geheel niet aan de orde is, komt doordat hij hierin resoluut weigert op dit soort vragen een antwoord te geven. Tegenover de aanhangers van het cultureel relativisme brengt hij, anders gezegd, niet één of andere universalistische doctrine in stelling. Al deze posities veronderstellen dat we eerst klaarheid dienen te hebben over wat 'de' Afrikaan is (of wat 'de' vreemdeling is), alvorens we een bepaalde gedragslijn jegens hen kunnen uitstippelen. De radicale wending die in 'De mythe van het andere Afrika' verborgen ligt (en die je bijna post-modern zou kunnen noemen), is dat

Nauta geheel en al breekt met deze modernistische gewoonte om eerst naar juiste definities te zoeken. Ook Nauta heeft opvattingen over hoe een westerling zich in Afrika dient te gedragen, maar in dit geval speelt hij racisme en culturalisme niet louter uit tegen het abstract-juridische principe dat alle mensen in wezen gelijk zijn. Zo raakt de door Nauta bepleite houding om niet met twee maten te meten, om bij de beoordeling van gedrag 'in den vreemde' dezelfde criteria te hanteren als thuis, in het geheel niet de kwestie of Afrikanen nu wel of in geen enkel opzicht 'vreemd' zijn. Het is een houding die primair wordt ingegeven door een politiek en sociologisch argument: de 'realiteit' van een toenemende interdependentie tussen continenten en culturen kan beter worden vervolmaakt, dan ontkend. Aldus verruimt Nauta een manier van praten waarin vragen naar kenmerken en eigenschappen van continenten, culturen of volkeren voorop staan, voor een taalspel waarin het uitsluitend gaat om interacties tussen mensen en hun wederzijdse afhankelijkheden.

Binnen dit nieuwe taalspel kunnen argumenten die verwijzen naar een veranderde politieke en sociale realiteit best worden ingezet. Niet alles is 'vertoog', zo blijkt. Maar dit neemt niet weg dat in filosofisch-systematische zin de wending naar die nieuwe niet-mythologiserende manier van spreken vooraf gaat aan ontwikkelingen in de werkelijkheid. Alleen in het door Nauta geïntroduceerde taalspel krijgt het gegeven van toenemende economische, politieke en culturele interdependentie een specifieke pointe. Die pointe luidt dat in de huidige wereld iedere poging om een nieuw 'vertoog' te introduceren over 'de' Afrikaan of 'de' vreemdeling, misplaatst is. De Nederlandse burger Nauta mag die boodschap even vergeten zijn, de kosmopoliet Nauta zou niemand bij voorbaat een identiteit of rol toekennen, zelfs niet die van aspirant-burger.