

MARIEKE BORREN

Vriendschap

Vijandschap is *in* – afgaande op het oordeel van de hedendaagse smaakmakers onder de politieke filosofen, van zowel progressieve als conservatieve snit. Haar exemplarische formulering heeft de politiek van vijandschap natuurlijk evenwel gekregen in de Bushdoctrine. Deze doctrine is in de populaire cultuur al veelvuldig vrijwel letterlijk geciteerd – denk aan wat Anakin Skywalker, die langzaam is afgedolen naar de zijde van de kwade strijders, tegen het slot van het onlangs verschenen deel III van *Starwars* zijn mentor Obi Wan Kenobi toevoegt: ‘If you’re not with me, you’re my enemy.’

De vijand; inderdaad, welke politieke figuur past zozeer bij de werkelijkheid van de eenentwintigste eeuw, die er één is van permanente mondiale dreiging, conflict en oorlog? Zoals al vaak opgemerkt, is de door de neohegeliaan Fukuyama na 9 november 1989 doodverklaarde geschiedenis op 11 september 2001 weer uit haar as herrezen – en gaat weer op volle kracht vooruit na 11 maart 2003, 7 juli 2005 en hier te lande 2 november 2004. Deze kalender van islamistische terreurdaden lijkt het gelijk te bewijzen van (neo)conservatieve opiniemakers, die immers ‘altijd al’ beweerden dat vijandschap de figuur bij uitstek is die de wereldwijde politieke en maatschappelijke situatie stempelt, of daarvan zelfs de laatste grond is. In zijn vorig jaar verschenen boek *Civilization and its enemies* (met de veelzeggende ondertitel *The next stage of history*) hekelt de Amerikaanse conservatieve publicist Lee Harris de collectieve vergetelheid waaraan we al ruim een decennium zouden lijden.¹ De val van de Muur zou ons in een weldadige en zelfgenoegzame sluimer hebben gewiegd, die ons heeft doen vergeten dat niet het conflict en polariteit, maar *déze* vreedzame situatie de uitzondering is in de geschiedenis. Tot het *annus horribilis* 2001, waarin ‘alles anders’ werd en de vijand zijn *comeback* beleefde op het wereldtoneel, ditmaal niet in de vorm van het nationaalsocialisme of het rode gevaar, maar als de fundamentalisten (versus ‘wij vrijheidslievend’) en de islam (versus de ‘verlichting’). We hadden beter kunnen weten volgens Harris. De multiculturele samenleving wankelde immers al langer op het randje van faillissement, evenals de ideologie van de verzorgingsstaat; beide uitingen van het goedbedoelde, maar tegelijk naïeve adagium ‘wij zijn allemaal gelijk’ en het ideaal van universele solidariteit. De terugkeer van de vijand heeft, aldus Harris, ten minste dit ene voordeel: dat het dit idealisme dat de ogen sluit voor de werkelijkheid vervangt door het *real-politische* ‘wij versus zij’ en daarmee de kern van wat politiek is, herstelt. Zijn filosofie van de vijandschap vormt daarmee een onverhulde legitimatie van de Bushdoctrine en diens *war on terror*.

De hernieuwde belangstelling voor vijandschap is, zoals gezegd, beslist geen exclusief conservatieve aangelegenheid. Al langer het politieke streven naar pacificatie,

voortdurend overleg en de neutrale en rationele dialoog, zoals voorgestaan door het links-liberale vertoog van deliberatieve democratie, beu, omarmen ook progressieve filosofen als Žižek, Agamben, Hardt & Negri, Ranciere, Balibar en Mouffe de politieke figuur van de vijand. Chantal Mouffe, bijvoorbeeld, verwijt deliberatieve democraten onenigheid te begrijpen als een te vermijden pervertering van het politieke proces. In de praktijk worden conflicten zo alleen maar toegedekt en onzichtbaar gemaakt; strijdigheid zal er geen minder grote rol door gaan spelen. De oriëntatie op consensusvorming heeft volgens Mouffe geleid tot depolitisering: politiek is ethiek geworden.²

Genoemde progressieve filosofen beroepen zich allen op het voorheen getaboëerde denken van Carl Schmitt, één van de omstreden protagonisten van de Conservatieve Revolutie. Te midden van de politieke onlusten en tegenstellingen van Weimar en met de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog nog vers in het geheugen, formuleerde Schmitt de kern van het politieke, zoals bekend, als de onderscheiding tussen vriend en vijand.³ Het politieke is geen *inhoudelijk* domein, maar bestaat in een *spanning*, en wel die tussen twee kwalitatief onderscheiden collectiviteiten. De verhouding daartussen bevindt zich op een continuüm tussen strijd en harmonie. Deze verhouding is des te politieker naarmate ze meer doorslaat naar het eerste; dat wil zeggen: naarmate de verschillen tussen vriend en vijand sterker zijn. Hoewel ik betwijfel of Bush ooit van Schmitts definitie van het politieke heeft gehoord, is zijn doctrine er de welhaast perfecte vertaling van in hedendaagse termen: het 'wij' van de *allies*, de bondgenoten die gezamenlijk ten strijde trekken tegen 'hen', de terroristen.

De politieke figuur van de vijand is dus in de mode – en daarmee automatisch óók de vriend, als we Schmitts definitie van het politieke volgen. Vrienden en vijanden kunnen niet zonder elkaar. Vijandschap roept de vriendschap in het leven – en spiegelbeeldig organiseren vijanden zich op hun beurt als vriendengroep. De politiek van vijandschap is identiteitspolitiek, omdat zij de vijand verklaart tot 'de Andere, de vreemde, die in uiterst pregnante zin existentieel iets anders en vreemds is'.⁴ Daarmee creëert zij tegelijk een duidelijk 'wij' van vrienden. Door het delen van een bepaalde *way of life* en identiteit die hen positioneert tegenover de vijand verwerven de vrienden onderlinge gemeenschap en solidariteit.

Toch kunnen we ons afvragen of de schmittiaanse vijand eigenlijk wel *vriendschap* produceert. Zijn vriendschap heeft paradoxaal genoeg veel gemeen met de *broederschap*, zoals die onder meer door de Franse Revolutie als derde term in haar slogan werd opgenomen; paradoxaal, omdat hij vanzelfsprekend niets moest hebben van de universalistische formulering van de broederschap als ideaal van de solidariteit met de gehele mensheid. Als inclusief ideaal treffen we de broederschap ook aan in de romantische cultus van sentimentaliteit en medelijden bij onder meer Rousseau en Schiller – de laatste voegde het 'Alle Menschen werden Brüder' in 1803 toe aan zijn *Ode an die Freude*, het huidige Europese volkslied. Onder leiding van Robespierre was de droom van broederschap toen echter al uitgemond in de bloedige jakobijnse terreur. Het oorspronkelijk inclusieve en universalistische *fraternité* werd op de vlaggen van de

jacobijsen direct gevolgd door ‘*ou la mort*’. Deze toevoeging was gericht tegen de eigen leden: tussen de broeders was geen plaats voor afwijkende meningen.

De relatie tussen broederschap en dwang of zelfs geweld is méér dan een historische toevalligheid. Vanuit verschillende perspectieven hebben onder andere Hannah Arendt en recenter Jacques Derrida erop gewezen dat deze verwijst naar een principieel kenmerk van de broederschap: de logica van bloedverwantschap. Het is precies dit kenmerk dat ook het schmittiaanse vriendschapsbegrip deelt, hoe exclusief en particularistisch dit ook is. De logica van bloedverwantschap is een logica van hetzelfde omdat zij weigert de alteriteit (Derrida) of pluraliteit (Arendt) van *de vrienden onderling* te erkennen. De broederschap gaat gebukt onder een dodelijke verwarring van gelijkheid met identiteit of eenheid. De logica van broederschap eist dat ‘wij’ een homogene eenheid vormen. Strijdigheden *binnen* de gemeenschap van vrienden moeten worden opgelost omdat deze die eenheid bedreigen. Verschil en conflict zijn alleen bestaanbaar *tussen* gemeenschappen.

De ontkenning van verschil zoals zichtbaar in de broederschap, bedreigt volgens Derrida en Arendt de mogelijke politieke waarde van vriendschap. Derrida’s bezwaar geldt allereerst de patriarchale structuur van de broederschap, die de zuster als zuster ontkent – en meer in het algemeen de ander als ander.⁵ Arendt kritiseert de ‘mythe’ van een universele menselijke natuur die ten grondslag zou liggen aan de *fraternité* en haar ideaal van gelijkheid en solidariteit tussen alle mensen, vooral vanwege het uitwissen van religieuze en etnische verschillen.⁶ Zij illustreert de politieke tekortkomingen van de broederschap met een subtiële herschrijving van Lessings *Nathan der Weise*. ‘Es gnügt, ein Mensch zu heissen’, het motto waaronder de jood Nathan christenen, moslims en joden met elkaar verzoent, articuleert het hartstochtelijk geloof dat we ondanks alle pluraliteit allemaal hetzelfde zijn: namelijk mensen. Arendt stelt hier haar eigen voorbeeld van de vriendschap tussen een jood en een niet-joodse Duitser tijdens het Derde Rijk tegenover. ‘Het zou nauwelijks een teken van menselijkheid zijn geweest wanneer de vrienden tegen elkaar hadden gezegd: zijn we niet allebei mensen?’⁷, stelt Arendt, omdat dat een massieve ontkenning zou zijn van het feit dat de wereld, de politieke situatie voor de vrienden op dat moment volkomen verschillende betekenissen en consequenties had. Menselijkheid of menswaardigheid, meent Arendt, zou in dit geval alleen hebben kunnen bestaan uit een gesprek over hun zeer verschillende perspectieven, niet uit een verwijzing naar hun zogenaamd gedeelde menselijke natuur.

De ontkenning van verschil tussen broeders (en zusters), hun pluraliteit aan *ways of life* en visies op de wereld, vernietigt volgens Arendt de kern van wat zij begrijpt als het politieke: het handelen en spreken binnen een gemeenschappelijke wereld, die gemeenschappelijk wordt en blijft zolang mensen er vanuit een pluraliteit aan perspectieven betekenisvolle verhalen over vertellen aan elkaar. Een werkelijk *politiek* begrip van vriendschap moet voor Arendt recht doen aan deze pluraliteit en daarom iedere zweem van broederschap van zich af schudden. Hoewel Arendt de mogelijkheid van een strijd op leven en dood afwijst, radicaliseert zij de strijdigheid van het

schmittiaanse vriend-vijandantagonisme door deze *binnen* de vriendschap een plaats te geven. Het gesprek tussen vrienden is politiek relevant wanneer het niet gericht is op consensus, eenheid of identiteit, omdat deze de pluraliteit aan visies reduceren en daarmee de gemeenschappelijke wereld op het spel zetten.

Het 'wij zijn allemaal gelijk - want mensen' als adagium van de universele solidariteit is politiek gevaarlijk omdat het tegen elke prijs verschillen tussen 'ons' - en daarmee ook tussen 'hen' - uitwist. De droom van broederschap van alle mensen is daarmee in de kern onmenselijk; de goede bedoelingen van een progressieve humanitaire politiek van mensenrechten is menigmaal - hoewel onbedoeld - omgeslagen in (medeplichtigheid aan) genocide. Daarin hebben de filosofen gelijk die zich zorgen maken dat het einde van strijdigheid het einde van het politieke betekent. Maar wie meent dat er niets anders op zit dan de broeder te vervangen door de vijand, laat daarmee paradoxaal genoeg opnieuw de broeder binnen, via de achterdeur; een broeder die minstens zo gewelddadig is als zijn voorganger. Een politiek van vriendschap moet niet alleen op haar hoede zijn voor de vijand, maar beslist ook voor de broeder.

Noten

- 1 L. Harris (2004) *Civilization and its enemies. The next stage of history*. New York, Free Press.
- 2 C. Mouffe (1999a) Introduction: Schmitt's challenge en Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy. In: Idem (red.) *The challenge of Carl Schmitt*. Londen/New York, Verso, pp.1-6 en 38-53; C. Mouffe (1999b) Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research* 66, 3, pp.745-758.
- 3 C. Schmitt (1932) *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*. München/Leipzig, Duncker & Humblot.
- 4 Schmitt (1932), p. 27.
- 5 J. Derrida. (1997) *Politics of friendship*. Londen/New York, Verso.
- 6 Onder meer in: H. Arendt (1989 [1959]) *Über Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*. In: *Menschen in finsternen Zeiten*. München, Piper Verlag.
- 7 Arendt (1989), p. 39; mijn vertaling.