

Recht, pluralisme en fenomenologie. Kritische studie over twee boeken van Rudi Visker

Bert van Roermund*

Recht is een cultuurverschijnsel, daaraan twijfelt niemand. Maar wat als het recht zich moet doen gelden in conflicterende verhoudingen tussen culturen? Bij rituele slachtingen vinden we nog wel een oplossing, maar wat te doen bij eerwraak, ongelijkwaardige behandeling van vrouwen of geloofsvervolging? Brengt elke cultuur dan haar eigen recht mee zodat het conflict onoplosbaar wordt? Of is er een cultuur die bestaat in de doorsnede van (alle) culturen, zodat het daaruit voortkomende recht interculturele conflicten kan oplossen? Anders gevraagd: is een 'overlapping consensus' van culturen zelf weer een cultuur? En als dat niet het geval is, kan ze dan een rechtsorde dragen? Het antwoord op zulke vragen is eerst en vooral afhankelijk van een fundamentele filosofische keuze: wie filosofie beschouwt als een wetenschap die het menselijk handelen 'van bovenaf' bestudeert, ziet overlapping als consensus, dus oplossing van conflict. Voor wie haar ziet als een vorm van 'meedenken' vanuit het standpunt van een handelend persoon, houdt overlapping altijd de kern van een conflict in. Heel wat herderlijke pleidooien voor 'het voortzetten van de dialoog' berusten op de wisseltruc tussen deze twee keuzes: men doet alsof men het standpunt van de strijdende partijen probleemloos kan inwisselen tegen het standpunt boven de partijen, om het vervolgens weer aan de actoren beschikbaar te stellen. Het simpele, maar klassieke voorbeeld is het pleidooi voor de dialoog tussen de monotheïstische godsdiensten, die gebaseerd zou moeten zijn op het inzicht 'dat men toch allemaal in dezelfde ene God gelooft'. Daarmee wordt in feite de oplossing een herhaling van het probleem: die ene God wordt immers niet in geloof aanbeden, tenzij ... hij van meet af aan de favoriete God van één der strijdende partijen was; waardoor het conflict opnieuw voedsel krijgt. Of anders gezegd: die ene God is juist niet dezelfde voor de strijdende partijen, maar blijft een radicaal vreemde. Hetzelfde probleem

* Hoogleraar rechtsfilosofie Universiteit van Tilburg.

stelt zich als men de democratie bij voorbaat verheven acht boven elk ander regime, omdat ze zogenaamd de betrekkelijkheid van elk regime vooropstelt en zo metterdaad de vrijheid gestalte geeft die elk regime zegt te willen verwezenlijken.¹ Ook die redenering berust op een wisseltruc: slechts vanuit een standpunt dat de politiek ontstijgt, is 'vrijheid' in de politiek overal hetzelfde. De kern van het conflict is juist dat de verschillende regimes vormen van vrijheid propageren die voor elkaar radicaal vreemd blijven, en dat het kwadrateren van de vrijheid niets oplevert waarvoor men politiek zou willen strijden, tenzij ... men zijn eigen vrijheidsopvatting allang heeft binnengesmokkeld. Welnu, met weglating van allerlei ingewikkeldheden zou men de fenomenologie kunnen omschrijven als een filosofische keuze om mee te denken vanuit het perspectief van de handelende persoon en het pastorale standpunt buiten de deur te houden. Wat overigens niet wil zeggen dat binnen het perspectief van de handelende persoon geen andere perspectieven kunnen verschijnen. Ze zijn alleen niet, zoals de pastor denkt, bij voorbaat *gegeven*.

Ik had deze aanloop nodig om baan te maken voor enkele boeken die duidelijk in de traditie van de fenomenologie staan en die ik rechtsfilosofisch bijzonder relevant vind. Niet dat ze rechtstreeks een filosofie van het recht bieden. Maar ze wortelen wel in het besef van soortgelijke problemen als Rawls sinds *Political Liberalism* cruciaal acht voor het recht, ja zelfs in een radicale vorm² van dat besef: welke grond is er voor samenleven met degenen die ons vreemd zijn en vreemd blijven? Ik herhaal dan ook de poging die ik enkele jaren geleden elders heb gedaan voor een rechtsfilosofische lectuur van Viskers indringende monografie *Truth and Singularity*, en wel naar aanleiding van twee andere boeken van Visker die intussen zijn verschenen. Ik zal mij vooral richten op het Engelstalige *The Inhuman Condition* (Visker 2004; hierna: IHC), af en toe verwijzend naar het Nederlandstalige *Vreemd gaan en vreemd blijven* (Visker 2005; hierna VGB), dat hoofdstukken uit de beide andere boeken bevat. Rechtsfilosofisch geïnteresseerde lezers zullen eerder gewonnen worden door hoofdstuk 1 dan door de inleiding van IHC te lezen. Want recht gaat over de verhouding tussen individu en samenleving, tussen singulariteit en universaliteit van normen, tussen vrijheid en gezag. Daarin staat tegenwoordig precies datgene centraal wat Visker wijsgerig problematiseert: multiculturalisme. Ik zal de kern van die problematisering blootleggen met weglating van bijna alle discussies die Visker voert, om ten slotte enkele vragen op te werpen vanuit de rechtsfilosofie. Ter inleiding enkele preciseringen inzake de benaderingswijze die 'fenomenologie' heet.

1 Voor een grondige analyse van deze 'paradox van de democratie' zie Hong (2005).

2 Radicaal, omdat het conflict niet beperkt wordt tot opvattingen die in ieder geval 'redelijk' zijn – alsof 'redelijkheid' een criterium zou zijn dat aan de belangenstrijd voorafgaat.

1 Fenomenologie: een nieuwe ronde?

Hoewel het woord niet altijd gebruikt wordt, duiken op tal van plaatsen in de hedendaagse politieke filosofie stellingen en ‘belang-stellingen’ op, die opvallende gelijkenis vertonen met klassieke fenomenologische benaderingen. Kern daarvan is de analyse van problemen vanuit ‘de ervaring’. Die term is ambivalent, omdat hij enerzijds geassocieerd wordt met een volstrekt individuele, dus willekeurige bepaling van de werkelijkheid (‘zo ervaar ik dat nu eenmaal ...’), anderzijds met een sterk methodisch gecontroleerde verzameling van empirische gegevens (‘uit onderzoek blijkt dat ...’). Fenomenologie bedoelt met ‘ervaring’ iets anders, namelijk de wijze waarop de werkelijkheid verschijnt in het perspectief van de eerste persoon (enkelvoud of meervoud) – een ‘ik’ of een ‘wij’. Onvermijdelijk neemt die eerste persoon daarbij zichzelf *als* subject *tot* object.³ Het vertrekpunt van deze filosofie is dan ook een subtiele middenpositie tussen louter subjectieve ‘*sense data*’ en louter objectieve ‘*data sets*’. Het gaat niet om het verheffen van subjectieve indrukken tot werkelijkheid, noch om het objectiveren van het subject als een object onder andere objecten, maar om het objectiveren van wat subject-zijn heet, juist als een *zich*-verhouden tot de werkelijkheid.

Heel uitdrukkelijk gebeurt dat in het werk van Charles Taylor⁴ in het bijzonder met zijn begrip ‘*radical reflexivity*’, en daarop aansluitende studies over (politieke) identiteit. Minder nadrukkelijk, maar daarom niet minder tekenend, zijn de discussies die momenteel gevoerd worden over collectieve intentionaliteit⁵ en de politiek-filosofische uitwerking daarvan via collectie

3 Anders gezegd, deze benadering is ‘autoreferentieel’, maar niet in de zin van de systeemtheorie. Voor de systeemtheorie betekent *autos* ‘hetzelfde’, voor de fenomenologie betekent het ‘zichzelf’. Fenomenologie is dus ‘reflexief’. Sommige talen hebben daarvoor een apart genus naast de bedrijvende en de lijdende vorm: het medium in het (oud-)Grieks bijvoorbeeld. Het predikaat ‘reflexief’ schept nieuwe verwarring: reflexief betekent niet ‘weerkaatsing van hetzelfde’, maar betekent ook niet ‘bewust’, of ook ‘zelfbewust’, of algemener ‘op het bewustzijn betrekking hebbend’ (reflectief). Dit is een belangrijk onderscheid. Een groep, bijvoorbeeld, heeft geen bewustzijn dat op een neurologisch systeem is geënt. Maar ze kan wel via andere dan neurologische causale structuren naar zichzelf verwijzen en zich tot zichzelf verhouden (bijv. spreken van haar collectieve verantwoordelijkheid, haar algemeen belang, enz.).

4 Taylor (1989).

5 Voor uitgebreide literatuur zie de website <<http://www.helsinki.fi/%7Epylikosk/collint/>>. Voor zover Michael Bratman (zie bijv. Bratman (1999)) daarin een belangrijke rol speelt en Bratman een leerling is van Castañeda, is de term ‘phenomenology’ (in overigens zeer analytische zin) ook hier niet zonder zin. Zie Castañeda (1968) (a); Castañeda (1989) en voor verdere toelichting Van Roermund (1989). Woorden als ‘zich’ of ‘samen’ zijn ‘quasi-indicators’, wier functie het is eerstpersoonsverwijzingen aan een kennend of handelend subject toe te schrijven, in dit geval een meervoudig subject.

schuld, verantwoordelijkheid, keuze, handelen en – *last but not least* – zelfbestuur⁶ en zelfregulering⁷. Verder valt bijvoorbeeld te wijzen op de brede interesse in het werk van Hannah Arendt, en op de meer beperkte, maar toch duidelijke belangstelling voor een aantal denkers voor wie de fenomenologie nooit ver weg geweest is: Claude Lefort, Paul Ricoeur, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Bernhard Waldenfels, om er een paar te noemen. Zelfs in Nederland kan men weer steun vinden voor politiek-filosofisch onderzoek naar Sartre⁸ en Merleau-Ponty.⁹ Opmerkelijk is ook dat Habermas onlangs heeft toegegeven dat zijn grondbegrip 'Diskurs' uiteindelijk een reflexieve structuur heeft.¹⁰ In hetzelfde rijtje past ten slotte een verwijzing naar het onderscheid in de analytisch georiënteerde rechtsfilosofie tussen extern en intern gezichtspunt. De enige stap die nog gezet moet worden om dit onderscheid binnen de fenomenologie te trekken, is de ontdekking dat het onderscheid tussen extern en intern gezichtspunt vanuit het interne gezichtspunt wordt gemaakt.¹¹

Uiteraard is deze herontdekking, als er al sprake van is, ook een vernieuwing. Een filosofie die opnieuw terechtkomt bij 'het subject dat zichzelf als subject tot object neemt', kan dat niet meer doen zonder daarin ten minste twee andere grote filosofische projecten te verrekenen. Ik duid ze voor het gemak aan met de ongelukkige etiketten die gangbaar zijn. (i) Ook al is verwijzing naar zichzelf niet reduceerbaar tot verwijzing naar een 'objectieve buitenwereld', zij is er wel systematisch mee verbonden. Dat heeft de analytische filosofie ons geleerd.¹² (ii) Ook al neemt het subject zichzelf tot object qua subject, het slaagt daarin nooit volledig en blijft zitten met een onverwerkte feitelijkheid waarin het zichzelf ziet oplichten en verdwijnen. Dat heeft de differentie-filosofie ons geleerd.¹³ Wellicht moet (daarom) nog een derde project worden verdisconteerd: (iii) het subject dat zichzelf denkt, hoeft niet bij voorbaat te worden opgenomen in de sfeer van de

6 Zie Bratman (2004) en de discussies in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 30 (2006).

7 Zie Lindahl (2006).

8 VENI-project van Bart van Leeuwen (UvA).

9 PhD project van Luigi Corrias (UvT).

10 Vgl. Habermas (2001) zie m.n. p 773-775 (met dank aan Hans Lindahl).

11 Of, om met Waldenfels (1994): 212 te spreken: er is een preferentie in de differentie.

12 Zeer helder op dit punt zijn de eerste hoofdstukken van Ricoeur (1990), aansluitend op Strawson (1959). Een ander voorbeeld is Perry's betoog over 'agent-relative knowledge', 'self-knowledge' en 'knowledge of the person you happen to be'. Zie Perry (1998).

13 Teruggrijpend op de 'maitres de soupçon' (Ricoeur): Marz, Nietzsche, Freud en Heidegger. In een 'knappe' formulering: 'Das Selbst, das sich – wie auch immer – mit sich selbst in Beziehung setzt, entstammt nicht selbst dieser Bezugsetzung.', Waldenfels (1994): 212.

algemeenheid. Dat heeft zowel de archeologie van Foucault als (op een andere manier) de *Diskurstheorie* van Habermas ons geleerd.

2 Het eigene dat vreemd blijft

Wat is de inzet van Viskers betoog, in het bijzonder vanuit een rechtsfilosofische optiek? Visker tekent in de eerste plaats verzet aan tegen de gedachte dat de vragen van de praktische filosofie onmiddellijk óf tot ethische óf tot wetenschappelijke vragen herleid moeten worden om onze gebondenheid aan normen te begrijpen. De eeuwige strijd tussen natuurrecht en rechtspositivisme levert dan ook een handzaam paradigma om IHC (straks) te situeren. In de tweede plaats gaat het boek over de sociale relatie: de relatie tussen ik en de ander. Recht gaat over niets anders dan die relatie en heeft zelfs een toverwoord paraat telkens wanneer die relatie problematisch dreigt te worden: wederkerigheid.¹⁴ Dat begrip wordt door Visker grondig geproblematiseerd. In de derde plaats biedt het boek stof tot nadenken voor diegenen (en dat zijn er velen), die menen dat die wederkerigheid 'communicatief' kan worden verwerkt en dat juist de rechtsorde geroepen is om die communicatie te faciliteren door soepel en overdacht te reageren op telkens verschuivende maatschappelijke ontwikkelingen.¹⁵ De vraag wordt of het recht in deze zin 'responsief' kan zijn?¹⁶ In de vierde plaats leidt dit ons naar een discussie over het recht als 'ruimte', met name als 'publieke ruimte'.¹⁷ Enkele van deze thema's keren hierna terug.

Ik vermoed dat rechtsfilosofisch geïnteresseerde lezers het gemakkelijkst voor IHC en VGB gewonnen zullen worden wanneer ze kennismaken van de kritische vragen die Visker ter opening aan het adres van Kymlicka stelt.¹⁸ Want Kymlicka schrijft in een eigentijdse toonaard over datgene waar recht altijd over gaat: de verhouding tussen individu en samenleving, singulariteit en universaliteit, vrijheid en gezag. Die verhouding wordt tegenwoordig immers sterk gekleurd door het verschijnsel van de multiculturele

14 Een sprekend voorbeeld: Pessers (2000).

15 Men denke aan pleidooien voor 'reflexief recht' en de (deels kritische) beschouwingen in: Van Klink and Witteveen (2000).

16 In die zin reeds, in aansluiting op Teubner, Van Seters (1981).

17 Vgl. reeds Foqué (1992). In meer indringende zin n.a.v. de nieuwe Europese frase 'area of freedom, security and justice', Lindahl (2004); Lindahl (2004b).

18 Een referent was van mening dat een uiteenzetting van Kymlicka's werk hier aangewezen zou zijn. Ik schat het lezerspubliek van *R&R* iets hoger in dan deze ongetwijfeld deskundige collega. Ik verwijs slechts naar beschouwingen van (ten onzent) Van de Putte, Pierik, Van Leeuwen, De Schutter, De Haan en Verhaar, Logister e.v.a. over boeken als Kymlicka (1989); Kymlicka (1995); Kymlicka (2001).

samenleving. Want laten we wel wezen: was het niet vanwege de multiculturele kleuring, dan zou het tegenwoordig alom gestelde probleem van de 'elkaar kruisende rechtsordes' ons toch maar al te bekend voorkomen: hebben Europeanen ooit wel eens *niet* op een kruispunt van rechtsordes gestaan?¹⁹ Tegenwoordig echter lijkt die pluraliteit van culturen zich terug te trekken in iets dat nauwelijks meer te objectiveren valt en waar we dan maar een woord als 'ethniciteit' voor gebruiken²⁰ Dat is een eerste observatie. Vervolgens richt Visker zijn aandacht op de wijze waarop wij dat verschijnsel steevast tegemoet treden: als iets dat ons aangaat voor zover het onze verantwoordelijkheid betreft jegens 'de ander'. Visker noemt dat een ethische of politieke benadering, of ook wel 'een orthopedagogiek van het subject, waarbij dit subject wordt gemaand alles uit zich te weren wat niet verteerbaar is door het louter intersubjectieve.'²¹ Maar '(...) *multiculturalism is perhaps not only an ethical or a political phenomenon; it should also be recognized in its metaphysical dimensions*'(28). Daarmee doelt hij op een ongebruikelijke manier om onze subjectiviteit te doorgronden – volledig anders met name dan die welke we aanduiden met het begrip 'verantwoordelijkheid'. De kern van onze subjectiviteit is gelegen in 'iets dat niet kan antwoorden'.

Dat verklaart de titel van IHC, althans ten dele: wij mensen zijn 'on-menselijk', niet in de zin natuurlijk dat wij op een nietsontziende manier met de wereld omgaan, maar eerst en vooral in de zin dat wij geen toegang hebben tot wat ons ten diepste eigen is. Datgene wat uiteindelijk onze eigenheid uitmaakt – ik herinner eraan dat dit de kern is van wat Locke '*property*' noemt – wordt ons nooit eigen. Onze naam, ons man- of vrouw-zijn, onze huidskleur, onze 'nationaliteit' wellicht ook, is iets dat zich opdringt met een positiviteit waar het recht niet omheen kan en waar het onvermijdelijk in deelt. De gebruikelijke reactie – met name in allerlei vormen van '*recognition theory*' – is dat mij die identiteit geleidelijk duidelijk wordt in de confrontatie met de spiegel die de ander, de vreemde, mij voorhoudt. Maar die reactie gaat voorbij aan het feit dat op een dieper niveau juist het omgekeerde gebeurt in die confrontatie: hoe krampachtiger ik mijzelf tot antwoorden dwing (de soms vertwijfelde oproep tot 'respect voor de ander'), hoe verder ik verwijderd raak van een kern die ik niet kan verantwoorden en die mij toch drijft. Ik begrijp dan namelijk dat ik datgene wat ik van de ander begrijp, uiteindelijk niet begrijp, omdat er *in mij* iets is dat ik niet begrijp en

19 Daaraan herinneren tal van gegevens, waaronder in de eerste plaats de geschiedenis van de academische titels die men de jurist toedacht: meester in de rechten (de beide rechten; LL.M).

20 Ik heb op dat verschijnsel gewezen in de context van het Rwanda-tribunaal in Van Roermund (2004).

21 Visker (2005) 19.

dat niettemin samenvalt met wat ik ten diepste ben. Tegelijk weet ik dat de ander van zichzelf hetzelfde zal moeten zeggen, en dat ik hem dus uiteindelijk niets zeg. Levert dit dan een soort solipsisme op? Het antwoord is nee, maar dat antwoord is alleen mogelijk als we aandacht hebben voor nog iets anders.

Het on-menselijke van de menselijke conditie zit hem niet alleen in die ontoegankelijkheid van wat ons het meest tot dit of dat singuliere individu maakt. Visker wil ook – of liever: vooral – een filosofie van de on-menselijkheid ontwikkelen in antwoord op Levinas. Zoals bekend heeft Levinas het project van Heideggers *Sein und Zeit* radicaal ter discussie gesteld in zover dat project een metafysica van het subject-zijn (*Dasein*) was. Dat project vindt hij uiteindelijk totalitair, omdat het de hele werkelijkheid definieert vanuit de eerste persoon – de positie van het ik – nog voordat het andere (en het andere bij uitstek, de ander) daarin zeggenschap heeft gehad. Dit besef, gedagvaard te zijn voor ‘het naakte gelaat’ van de ander en een nimmer eindigende verantwoordelijkheid voor diens weerloosheid te hebben, betekent voor Levinas het primaat van de ethiek boven de metafysica als ‘eerste filosofie’. Welnu, Viskers boeken zijn een poging om mét Levinas tegen Levinas in te denken. Hij aanvaardt het primaat van de ethiek niet, maar hij wil zeker ook niet terug naar een ontologische metafysica, zelfs niet naar die van *Sein und Zeit*. Vandaar de opschriften boven het tweede en derde deel van IHC: ‘After Levinas’ en ‘After Heidegger’, die natuurlijk in hun tweevoudige betekenis gelezen moeten worden: na en achterna, en dat laatste opnieuw in een dubbele zin: navolgend en achtervolgend.

Laten we die indeling tot uitgangspunt nemen. De kritiek op Levinas wordt het meest uitdrukkelijk uiteengezet vanaf p. 157, hoewel hij op vele andere plaatsen doorgewerkt en gemoduleerd wordt. De kern daarvan is dat verantwoordelijkheid en onverantwoordelijkheid geen privatieve, maar relatieve termen zijn. Zij vormen niet elkaars tegendelen, maar elkaars voorwaarden. Vóórdat ik het met een ander kan hebben over wederkerige verantwoordelijkheid, ben ik al gestoten op de ‘on-verantwoordelijkheid’ van de ander jegens mij en van mij jegens de ander. Er is iets ‘in’ de ander dat niet op hem of haar, laat staan op mij antwoordt; iets dat zo’n ander tot iets anders dan zichzelf maakt en waardoor zijn of haar diepste kern ook voor hem of haar ontoegankelijk blijft. Het is onmogelijk dat ik zou kunnen vaststellen dat dit ‘iets’ zou overlappen met wat mijn diepste kern uitmaakt, want die blijft voor mij weer ontoegankelijk. Dus kan de ander mij in die zin ook geen spiegel voorhouden waarin ik mij schaamtevol herken en gedagvaard weet. (vgl. 171-172):

‘(T)here would rather be an unease, a discomfort between us – an affect – that is not *eo ipso* ethical. There would be between us an irresponsibility that is not the absence of an ethical responsibility – not a manco or a lack

of, but something sui generis that complicates ontology (i.e. this something is not a thing, an *on* and it escapes *logos*) without giving ethics pride of place. For this some 'thing' is not *the Good*. (...) The Good, as it were, has exploded, and all that is left of it is a plurality of inscriptions that complicate the relations between us and force us to come to terms with the whole problem of human rootedness (which is also uprootedness, and not its opposite), the whole 'enigma' of the Place (on which Heidegger, by the way, was perhaps a bit more subtle than Levinas seems to think – and above all a bit braver).'(172)

Bij die laatste zin staat dan de verwijzing waar ik op hoopte; de verwijzing naar de vroege kritiek van Derrida op Levinas – een kritiek die op zichzelf bekend was, maar waaraan Visker op meesterlijke wijze uitwerking geeft.²² Dat echter is uiteraard niet het belangrijkste. Belangrijker is dat wij hier een verklaring (zonder ook maar een enkele rechtvaardiging!) vinden voor de ongemakkelijke gevoelens waarmee de multiculturele samenleving ons opzadelt. Gevoelens die een des te brutere uitweg zoeken naarmate men minder oog heeft voor de hopeloosheid van zowel de pleidooien om haar op ethische gronden te omarmen als om haar op politieke gronden op te heffen. In dat troebele water vissen nationaal-rechtse partijen, terwijl (en omdat!) links ontkent dat er van troebel water sprake is.

En wat komt er na (in de navolging en de achtervolging) van Heidegger (IHC, deel III)? Zoals na Levinas Heidegger kwam, zo komt na Heidegger Levinas. Natuurlijk moet het dan gaan over de betekenis van facticiteit – een term die sinds Habermas (1992) ook in de rechtsfilosofie weer gebruikt mag worden. In de vorm van 'een vraag aan Heidegger' betoogt Visker dat facticiteit uiteindelijk staat voor de 'onovergankelijkheid' van het 'er-zijn' (Dasein). 'Er-zijn' heeft geen accusatief, zelfs geen interne accusatief (zoals in 'men leeft zijn leven'). Er is eerder sprake van een mediale of reflexieve vorm (in het Frans: 'on s'est') tussen een puur actieve en een puur passieve verhouding tot de werkelijkheid in. Daarmee bedoelt hij dat 'bestaan', voor zover het altijd al verweekeld is in de wereld,²³ niet volledig valt op te nemen in het ontwerpen van het bestaan, in het bijzonder in de vrijheid van de mens (222v). Ook hier blijft er een 'rest' die tegelijk vreemd en onvervreemdbaar is, en die daarom rust én onrust veroorzaakt. Opnieuw moet dat niet als een tekort worden opgevat of als verlies van authenticiteit worden geïdentificeerd. De 'onrust' is ook – Visker buit de metafoer bepaald uit – de Nederlandse naam

22 Vgl. Derrida (1979 [1967]). Mijn hoop – gerezen naar aanleiding van Visker (1999) – was in alle bescheidenheid gebaseerd op een enigszins vergelijkbare kritiek op Levinas in Van Roermund (1990): 60-62, inclusief de vraag of het primaat van de ethiek wel volgehouden kan worden.

23 Wat Heidegger 'geworpenheid' noemt.

voor dat onderdeel van een uurwerk dat de spanning van de veer omzet in een gelijkmatige beweging (vgl. 173n). Maar dat zal alleen gebeuren wanneer de 'onrust' voortkomt uit een vorm van berusting in plaats van een vlucht voor de eenzaamheid van het ik met zichzelf. Uiteindelijk betekent facticiteit dat het ik zich verliest in de wereld, eerder dan dat het zich vindt: het 'is' zonder 'iets' te kunnen zijn. Of met een oude slagzin die Visker niet gebruikt: de existentie gaat aan de essentie vooraf.

Het fenomeen van de multiculturaliteit leidt dan ook tot een metafysica van de pluraliteit. Arendt heeft pluraliteit ooit tot sleutelwoord van het politieke verklaart.²⁴ In die lijn ontwikkelt Visker een metafysica van een samenleven in meervoud dat geen staat kan maken op gemeenschappelijkheid. Die metafysica behelst een ontologie onder een negatief voorteken, een me-ontologie (292) die alle predicaten waarin het menszijn wordt uitgezegd, van een schaduwkant voorziet. Als we zeggen wat we zijn, zeggen we het uiteindelijk toch weer net niet, en juist die mislukking bindt ons. Er is niet alleen sprake van een '*Mitsagen des Sagens im Gesagten*' (zoals één van Viskers leermeesters, Bernhard Waldenfels, het pleegt uit te drukken)²⁵, maar ook van een '*Versagen des Sagens im Gesagten*'. Hoe meer we ons verdiepen in elkaars cultuur, hoe meer we er (uiteindelijk) niet van begrijpen *doordat* we er steeds meer van begrijpen. Het niet-begrijpen levert op deze wijze geen reden op om de poging tot begrijpen, tot kritisch zelf-verstaan maar op te geven en terug te vallen op vooroordelen en uitsluiting. Integendeel, pas in zulke pogingen openbaart zich de afgrond tussen de één en de ander, het tekort aan een gemeenschappelijke noemer, de vreemdheid die onherleikbaar is. Juist daarin realiseren we veelheid. Arendt is dan ook, na Heidegger en Levinas, de derde auteur met wie Visker in discussie is, een plaats die zij blijkens de titel deelt met Lyotard.²⁶

Op een merkwaardige manier bijt Viskers boek zich daarmee in de staart. Als veelheid het sleutelwoord is van het enig mogelijke metafysische project, zou men dat project dan niet een 'politieke metafysica' moeten noemen?²⁷ Gezien de probleemstelling aan het begin van IHC zou dat natuurlijk een opmerkelijk stelling zijn: de diagnose van een politieke versmalling van het verschijnsel 'multiculturalisme' maakt het antwoord van een politieke metafysica niet direct geloofwaardig. Tenzij men natuurlijk 'politiek' in verschillende betekenissen gebruikt bij de diagnose en bij de therapie. En dat is

24 Arendt (2003 [1993]): 9.

25 Waldenfels (1994): 201ff; 212-213.

26 Visker speelt met de titels van Arendt (1958) en Lyotard (1988). Maar tal van andere auteurs zijn min of meer prominent aanwezig, onder wie (hoofdstuk 8) Kierkegaard.

27 De term is niet van Visker, die overigens wel in Visker (2005): 13 van een 'metafysica van de multiculturaliteit' spreekt (beter: had willen spreken).

naar mijn smaak precies wat er in IHC gebeurt. In de sfeer van de probleemstelling betekent 'politiek': de institutioneel gevestigde en constitutioneel afgehechte politiek, dat wil zeggen de ordening van de samenleving met haar grote en kleine problemen. Geen wonder dat daarin de morele aspiratie van het recht meeklinkt, dus de vraag naar de verantwoordelijkheid jegens 'de vreemde'. Maar in de Conclusion van IHC (284vv) – die men het best in samenhang met het Nederlandse boek leest – klinkt een diepere laag van politiek door: politiek als de worsteling met wat ons scheidt als we beweren 'samen te leven', en wat ons juist daarin bindt. Onder de titel 'In Search of Visibility' probeert Visker hier datgene te begrijpen wat Arendt de publieke ruimte noemt: namelijk '(...) een sfeer die (...) het subject zou kunnen ontlasten van een last die het niet aankan en het zou kunnen beschermen tegen een terreur die niet zozeer intiem is, maar naar een woord van Lacan ex-tiem.' Dat neologisme wil opnieuw uitdrukken dat in het hart van wat mij het meest eigen is (intimior intimo meo, om met Augustinus²⁸ te spreken), iets mij niet eigen is. De publieke sfeer bindt datgene wat subjecten verdeeld houdt (onderling en in zichzelf) door een *format* van transcendentie voor te stellen – aanduiding van iets waar niemand belang bij heeft, waar niemand tegen kan zijn, waar niemand patent op heeft en waar toch iedereen naar verwijst: 'algemeen belang'. In die verwijzingen (bijvoorbeeld bij verkiezingen) wordt de leegte niet zozeer gevuld als wel bezworen, vlak voordat ze volstrekt vernietigend zou gaan werken. Het algemeen belang bestaat slechts in die verwijzingen, in de meervoudigheid van de performatieven die eraan besteed worden. In die zin kan men zeggen dat de metafysica zelf 'has gone political'.

3 Publieke ruimte, politiek en recht

Visker maakt ons nieuwsgierig naar de verdere articulatie van die ontlastende zichtbaarheid, die niet alleen maar democratie heet, maar ook, ja eerst en vooral, recht. Habermas, van wie Visker weinig wil weten, heeft recht ooit een vorm van 'solidariteit onder vreemden' genoemd – vreemden die voor elkaar vreemden wensen te blijven. Het zou de titel van Viskers volgende boek kunnen zijn om heel andere redenen dan Habermas zou geven. Maar voor dat boek ('(...) waarvan ik soms denk dat het zich in mij schrijft') ligt al een titel te wachten: *Het onzichtbare en het zichtbare*. Die titel verwonderde mij niet, na alle nauwelijks verholten verwijzingen naar Merleau-Ponty, die ik op het einde van zowel IHC als VGB meende aan te treffen. Visker heeft mij laten weten dat ik dat helemaal verkeerd zie: hij gaat hele-

²⁸ *Confessiones*, 3, 6, 11.

maal niet bij Merleau-Ponty terechtkomen. Maar ik kan mij niet voorstellen dat hij niet op zijn minst een stevige discussie zal willen aangaan met '*visible et l'invisible*'. Wat daar ook van zij, vooralsnog moeten we het wat Visker betreft doen met een herhaling van wat we al van Lefort weten: de democratie als institutionele visualisering van 'de lege plaats van de macht', tegenover het totalitarisme, dat die leegte niet verdraagt en dat de macht zonder voorbehoud geïncorporeerd wil zien.

'Dat heeft als consequentie dat de democratie zich niet begrijpt als één lichaam met één hoofd (één vorst), maar dat ze voortaan de samenleving zal begrijpen vanuit een wezenlijke meervoudigheid. Het conflict wordt legitiem normaal, het is geen aanslag op het lichaam van de samenleving. Het is datgene wat gebeurt op de plaats van de macht waar die plaats leeg geworden is.'

Volgens Visker betekent democratisering ook een radicale depolitisering van de samenleving: niemand kan het geheel meer overzien, zoals de vorst in het *ancien régime*, en de politiek wordt een sector naast andere sectoren. Ik vind deze politiek-filosofische aanzetten niet in alle opzichten overtuigend. De metafoor van 'de lege plaats van de macht' ter karakterisering van de democratie is wat mij betreft toe aan een stevige analyse. Nu weten we van Lefort dat het niet gaat om een 'vacante' plaats; dat zou immers de strijd om de eenhoofdige macht precies aanwakkeren, zoals Freuds mythe van de oerstam duidelijk maakt. Het gaat ook niet om een plaats die net zo goed opgeheven kan worden, alsof er geen behoefte aan zou zijn. Want ook in een democratie moeten gezagvolle besluiten genomen worden, om niet in een even eindeloos als machteloos debat te blijven steken. Het zou erom gaan, zo licht men gewoonlijk toe, dat de plaats van de macht vormloos is geworden, zodat niemand meer kan zeggen dat er een bepaalde identiteit (een 'zus-of-zo-zijn') aan beantwoordt waar hij of zij mee samenvalt (op wiens lijf de macht is geschreven). Alles goed en wel, maar we moeten niet uit het oog verliezen dat Lefort, wellicht zonder opzet, met 'de plaats van de macht' niets anders bedoelt dan 'de *rechtsgrond* van de macht'. Natuurlijk legt hij de nadruk op de symbolische *mise-en-scène* en de *mise-en-forme*, maar wat gesymboliseerd wordt, is niet de macht maar de plaats van de macht, datgene 'waar de macht vandaan komt', waar hij 'thuis' is en waar hij zijn recht vandaan haalt. Het gaat dus eerder om symbolisering van rechtsmacht dan van macht. De symbolische act van encenering zelf echter is reeds politiek. Ze ontsnapt noodzakelijkerwijs aan de scène die erdoor wordt geconstitueerd, terwijl ze er óók op is aangewezen. 'De' samenleving begrijpen vanuit haar wezenlijke meervoudigheid, zoals Visker suggereert, is pas mogelijk wanneer het bepalend lidwoord zinvol kan worden gebruikt en de bepaling

die in dat simpele lidwoord schuilgaat, is een politieke bepaling. Ik geef natuurlijk graag toe dat die laatste bepaling meervoudig is, maar dat is nooit anders geweest, ook niet onder het *ancien régime*. Ook toen was 'de almachtige vorst' een encenering van de rechtsmacht temidden van de politieke realiteit die qua 'meervoudigheid' nauwelijks te bezweren was. Eenvoudiger gezegd: ook in de democratie gaat het om een symbolische voorstelling van de verhouding van de macht tot *zichzelf* als legitieme macht, en dus om de symbolische voorstelling van de verhouding van veelheid tot eenheid. Dat is een complexe zaak, omdat de constitutie van rechtsmacht in de politieke realiteit geschiedt vanuit een veelheid van machtsdaden die in allerlei richtingen kunnen divergeren en convergeren. Die hebben weinig met democratie te maken, maar alles met politiek. Tegelijk worden zij elk afzonderlijk genoopt en genood om te anticiperen op reeds geconstitueerde macht, dat wil zeggen rechtsmacht. Er is immers maar één manier om de macht over het recht symbolisch te enceneren en dat is als een recht op de macht. Vervolgens is dat recht op de macht alleen symbolisch te enceneren als betrokkenheid op de veelheid van singuliere, dus ook particuliere belangen en aanspraken in de samenleving. Het is dus niet eenvoudig zo, dat eenheid noodzakelijk met geconstitueerde (constitutionele) macht verweven is, veelheid met constituerende macht. Er is altijd sprake van een 'chiasme' tussen constituerende en geconstitueerde macht. Die verhouding is het kernprobleem van het begrip soevereiniteit, ook en juist in een democratie. Zij komt bij Visker mijns inziens nauwelijks aan de orde. Met een analyse van alleen het geconstitueerde moment is men er niet.

Er is nog een ander probleem. Een metafoor wordt geacht vanuit een bekende betekenisgeving een nieuwe in te leiden. Maar is het wel zo duidelijk wat 'een lege plaats' in de zin van 'een onbepaalde plaats' is? Vanuit een antieke, aristotelische opvatting van plaats en ruimte is het nagenoeg een pleonasme. Vanuit een moderne, newtoniaanse opvatting is het een contradictie. Aristoteles²⁹ definieert plaats als 'de randen van het omsluitende lichaam' (*to peras tou perichontos soomatos*) die dus onmiddellijk aansluiten tegen het omsloten lichaam. Plaats is een soort schil waardoor iets omgeven wordt. We zeggen bijvoorbeeld dat het water in de vaas is. En hoewel de vaas dan zelf weer op allerlei plaatsen kan zijn, is daarmee de plaats van een bepaalde hoeveelheid water bepaald. Zoals een vaas een bewegende plaats is, zo is plaats 'een vaas die niet bewogen kan worden'. Een plaats is dus per definitie 'leeg': een soort holte die wel of niet gevuld kan zijn. Het is duidelijk dat het hier gaat om een begrip 'plaats' binnen een relatieve opvatting van ruimte. Dus de plaats van A is het geheel van de onmiddellijke, onbeweeg-

29 In Boek IV van de *Physica*.

lijke oppervlakken die A omringen, dus *wat door andere zijnden dan A wordt opengelaten*. Aan het begin van de moderne tijd, al vóór Newton, vindt de overgang plaats naar een absolute opvatting van ruimte. Het is niet meer 'dat wat omgeven wordt', maar 'dat wat omgeeft'. De ruimte is absoluut in die zin dat alles wat is, zijn plaats daarin heeft op basis van een aantal dimensies die oneindig zijn en die men oneindig kan onderverdelen. Voortaan kan men plaatsen, en wel alle denkbare plaatsen, aanduiden met een stel coördinaten. Lege plaatsen in de zin van onbepaalde of onbepaalbare plaatsen zijn er niet: een lege plaats is per definitie een vacante plaats.

Voor auteurs als Arendt, Lefort en in hun voetspoor Visker brengt dit enige moeilijkheden met zich mee. Welk ruimtebegrip heeft men voor ogen als het gaat om 'de publieke ruimte' en wat voor plaatsbegrip als het gaat om 'de lege plaats van de macht'? Welke betekenis van ruimte en plaats wordt in deze metafoor overgedragen naar het terrein van de politiek? Als het die van de absolute ruimte is, is er geen onbepaalde plaats, als het die van de relatieve ruimte is, is elke plaats slechts door zijn omgeving bepaald. Intuïtief zou ik de stelling aandurven, dat in de politiek nog altijd de klassieke, relatieve opvatting van ruimte heerst, en ik zou naar Foucaults analyse van de macht verwijzen om die stelling te ondersteunen. Maar daarmee blijft precies datgene onverklaard waarvoor Lefort aandacht vraagt: de noodzaak om elke vorm van politiek, dus van machtspluraliteit en strijd om de macht, te beginnen met de *mise-en-scène* van 'de publieke macht', 'de rechtmatige macht', de macht 'over het geheel'. In feite is dit opnieuw het soevereiniteitsprobleem – een probleem dat Foucault min of meer afdoet als een louter juridische, niet alleen achterhaalde maar ook innerlijk tegenstrijdige conceptie van politieke macht. Binnen Viskers eerdere project '*Taking Foucault Into Phenomenology*'³⁰ is dat geen aanvaardbare stelling, en ik denk dat hij daarin overschot van gelijk heeft. Maar dan hoort een analyse van de soevereiniteitsproblematiek vooraf te gaan aan (of het centrum te vormen van) een overdenking van de betekenis van de publieke ruimte in een democratie.

Dat is (ten slotte) nog om een andere reden gewenst. Moet men, om het perspectief van Visker trouw te blijven, niet de mogelijkheid openhouden dat juist in de symbolische verwijzing naar de bron van legitieme macht een politieke orde 'vreemd gaat'? Moet men niet vermoeden dat ook zij in de bepaling van haar politieke identiteit zichzelf als collectief 'vreemd blijft'? Is dat niet wat ons beangstigt in het spreken over 'nationaliteit', zodat rechts zich gaat overschreeuwen en links de kop in het zand steekt, bijvoorbeeld in de discussie over meervoudig staatsburgerschap? Is dat wellicht wat Europa verlamt, telkens wanneer de identiteitsdiscussie expliciet dreigt te worden,

30 De ondertitel van Visker (1999).

bijvoorbeeld in de voorbereiding van het grondwettelijk verdrag? Ik weet dan ook niet zeker of het de logica van Viskers project dient, wanneer de publieke ruimte in de democratie wordt voorgesteld als een soort correctie, ontlasting, compensatie of complement van de onherleidbare vreemdheid van het subject. Want dat zou betekenen dat er toch een vorm van publieke responsiviteit is gevonden om het probleem van de onderlinge en innerlijke vreemdheid in ieder geval binnen zekere grenzen te houden. Het zou bijzonder merkwaardig zijn wanneer die responsiviteit zich pas op het politieke niveau zou voordoen. En bovendien komen met de introductie van dergelijke 'zekere grenzen' weer alle vragen terug die aan de orde waren. Er is dus alle reden om uit te zien naar dat volgende boek dat Visser ons in het vooruitzicht stelt: dat over het chiasme tussen het zichtbare en het zichtbare.³¹

Literatuur

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago – London, University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003 [1993]). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München – Zürich, Piper.
- Bratman, M.E. (1999). *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bratman, M.E. (2004). 'Three theories of self-governance'. *Philosophical Topics* 32(1-2): 21-46.
- Castañeda, H.-N. (1968 (a)). 'On the phenomeno-logic of the "I"'. In: *Proceedings of the XIVth. Intern. Congr. Philos., vol. III*, Wien, p. 260-265.
- Castañeda, H.-N. (1989). *Thinking, Language and Experience*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1979 [1967]). 'Violence et Métaphysique'. In: *L'Écriture et la différence*. Paris, Du Seuil: 117-228.
- Foqué, R. (1992). *De ruimte van het recht*. Arnhem, Gouda Quint.
- Habermas, J. (1992 [1992]). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2. Aufl., Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). 'Constitutional Democracy. A Paradoxical Union of Contradictory Principles?'. *Political Theory* 29(6): 766-781.
- Hong, Q.L. (2005). *The Legal Inclusion of Extremist Speech*. Nijmegen, Wolf Legal Publishers.

31 Dank aan mijn collega's Hans Lindahl en Nanda Oudejans voor waardevolle kritische opmerkingen.

- Lindahl, H.K. (2004). 'Finding a Place for Freedom, Security and Justice: the EU's Claim to Territorial Unity'. *European Law Review* 29(4): 461-484.
- Lindahl, H.K. (2004b). 'Inside and Outside the EU's "Area of Freedom, Security and Justice": Reflexive Identity and the Unity of Legal Space'. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 90: 478-497.
- Lindahl, H.K. (2006). 'Zelfregulering: rechtsvorming, democratie en reflexieve identiteit'. In: *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 167, 2006, nr. 2, 39-48.
- Lyotard, J.-F. (1988). *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Paris, Galilée.
- Perry, J. (1998). 'Myself and I' In: M. Stamm (ed.), *Philosophie in synthetischer Absicht. Festschrift Dieter Henrich*. Stuttgart, Klett-Cotta: 83-103.
- Pessers, D. (2000). *Wederkerigheid als structuurprincipe van rechtsbetrekkingen*. J.M. Barendrecht e.a. (red.), *Beginselen van contractenrecht (Nieskens-bundel)*. Deventer, Tjeenk Willink: 103-112.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Du Seuil.
- Strawson, P.F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Methuen.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Klink, B. van and W.J.E. Witteveen, eds. (2000). *De overtuigende wetgever*. Deventer, Tjeenk Willink.
- Roermund, B. van (1989). *Hector-Neri Castañeda: een geschreven portret*. Tilburg, Tilburg University Press, 54 p.
- Roermund, B. van (1990). *Themis' terzijde. Omtrekken van rechtsfilosofie*. Nijmegen, Ars Aequi Libri, IV – 257 p.
- Roermund, B. van (2001). 'Truth, Discourse and the Subject'. *International Journal for the Semiotics of Law / Revue Internationale de Sémiotique Juridique* 14(3): 263-268.
- Roermund, B. van (2004). 'Wetgeving in de eerste persoon meervoud: identiteit, representatie en reflexiviteit'. *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 33(2): 159-188.
- Seters, P. van (1981). *Ander recht*. Zwolle, Tjeenk Willink.
- Visker, R. (1999). *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers.
- Visker, R. (2004). *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Visker, R. (2005). *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam, SUN.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.