

B O E K E N



Holocaust, schaamte, hoop en socialisme

Hans Blokland bespreekt:

Norman Geras, *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy after the Holocaust*, London & New York: Verso, 1998.

In de nabijheid van gruwelijke onrechtvaardigheid zijn de meeste mensen geneigd om de andere kant op te kijken. Wij wenden onze ogen af, en verdringen of rationaliseren datgene wat wij onverhoopt toch nog hebben gezien. Alsof het ons niet aangaat.

Een schokkend en onverdraaglijk feit van de massavernietiging van de Joden is, dat zovelen het niet hebben willen weten en zovelen het zo snel mogelijk hebben willen vergeten. Terwijl mensen uit hun huizen werden gehaald, door de straten werden afgevoerd, op pleinen en perrons werden verzameld alvorens te worden afgevoerd, keken andere mensen – burens, kennissen, collega's, vrienden – zwijgzaam en naar het lijkt onverschillig toe. Sommigen, zo leren de getuigenissen van slachtoffers en toeschouwers, sloten gehaast de luiken, anderen gingen onverstoort en onbewogen door met het bewateren van hun bloembakken. Weer anderen scholden en spuwden naar de slachtoffers. En toen de weinige overlevenden terugkwamen, werden zij genegeerd. Dit gebeurde niet alleen in Duitsland, maar ook in Polen, Frankrijk, Hongarije, Nederland. En ook vandaag denken wij bij voorkeur dat de ellende van anderen ons niet aangaat.

In zijn *The Contract of Mutual*

Indifference: Political Philosophy after the Holocaust tracht de politicoloog Norman Geras deze onverschilligheid onder ogen te zien. Hoe valt te verklaren dat mensen anderen die in hoge nood verkeren, niet te hulp komen? Geras vreest het antwoord te moeten zoeken in een contract dat mensen impliciet met elkaar hebben afgesloten, een contract van wederzijdse onverschilligheid: wij sluiten de ogen voor de ellende van anderen, maar ontslaan anderen tevens van iedere verplichting ons hulp te bieden, wanneer wij in een vergelijkbare ellendige situatie zouden verkeren. Ik help jou niet, ook al wordt je opgesloten, gemarteld, vernederd, uit je huis verjaagd, van je naasten gescheiden, ook al sterf je de hongerdood, maar ik zal er ook niet op rekenen dat jij mij te hulp zal komen, mocht mij zoiets overkomen. U bent verexcuseerd. Maar ik ook.

Te ver van het bed?

Het is een onplezierige gedachte. Een ieder die zich evenwel de gruwelen van onze tijd voor ogen haalt, alsmede de onverschilligheid van hun toeschouwers, zal moeite hebben haar te onderdrukken. 'The state of affairs described by this contract of mutual indifference', oordeelt Geras, 'is close enough to the actual state of affairs in our world as to portray accurately the relations generally prevailing between most of the people in it.' (1998: 29) Maar, zal iemand tegenwerpen, is het niet zo dat wij weinig tegen de gruwelen kunnen doen? Zijn zij niet te ver weg? Zijn de betreffende onrechtvaardigheden niet teveel een geïnstitutionaliseerd onderdeel van een niet

B O E K E N

of nauwelijks te beïnvloeden geheel? Onzin, vindt Geras: mensen kunnen elk voor zich kleine zaken doen, die tezamen en op de langere termijn een groot verschil kunnen uitmaken. Individuele protesten nodigen ook uit tot het protest van anderen, 'while conversely silence, unconcern, complicity and the like feed upon themselves, they feed the same dispositions in others.' (1998: 30) Wanneer wij maar bereid zouden zijn, zeg, tien, vijf of desnoods twee per cent van onze vrije tijd te besteden aan het verlichten van het leed van anderen, zou dit een enorm bevrijdende macht scheppen. Feit is echter dat dit teveel is gevraagd.¹

Informatieovervloed

Gaat het model niet te veel uit van geïnformeerde en *bewuste* keuzen tot onverschilligheid? Mensen weten toch vaak niet wat anderen overkomt? Wanneer men onwetend is van de ellende van anderen, dan kan men toch ook niet verantwoordelijk worden gesteld voor de eigen inertie? Flauwekul, oordeelt Geras. Hoe kan men zich vandaag nog verschuilen achter een gebrek aan informatie? Het bewijs van menselijke rampen schreeuwt ons dagelijks van alle kanten tegemoet. Er niet van op de hoogte zijn moet het resultaat zijn van de *keuze* het niet te willen weten. Op dezelfde wijze wisten de Duitsers genoeg om te beslissen er niet verder naar te vragen.

Is het actief bieden van hulp niet te veel gevraagd van de solidariteit van mensen en zouden wij ons niet tevreden kunnen en moeten stellen met een liberaal non-interventiebeginsel? Er is toch al een hoop

gewonnen wanneer mensen elkaar met rust laten? Geras vindt dit een schijn tegenstelling. Niet alleen positieve, maar ook negatieve rechten verliezen door het contract van wederzijdse onverschilligheid iedere betekenis. Het recht op non-interventie, op het hebben van een privé domein waarin men dat kan doen wat in zijn vermogen ligt, krijgt immers eerst praktische betekenis wanneer anderen te hulp komen als dit recht wordt geschonden. Wanneer wij anderen niet terzijde staan wanneer zij zonder proces gevangen worden gezet, wanneer hun huizen worden verbrand en wanneer zij van hun land worden verjaagd, kunnen wij dan nog verwachten dat anderen te hulp schieten wanneer ons hetzelfde overkomt? Wanneer wij de rechten van anderen niet beschermen, hebben wij zelf ook geen rechten. Wanneer wij ons moreel niet verplicht voelen om mensen in nood terzijde te staan, verliezen wij onze eigen rechten. Wij zijn dan allemaal alleen. Ieder voor zich (1998: 40).

Altruïsme bestaat

Niettemin ziet Geras enige lichtpunten in de duisternis. Het contract kan worden gekwalificeerd. In de eerste plaats, bestaan er ontegenzeggelijk individuen die zich opofferen voor anderen of die ten minste een niet te verwaarlozen deel van hun tijd en energie besteden aan het verlichten van het leed van anderen. Op geen enkele wijze, haast Geras zich te benadrukken, wil hij de, soms heroïsche, inspanningen en offers van deze mensen ontkennen of bagatelliseren. Integendeel, deze be-

horen stuk voor stuk te worden gevierd en ten voorbeeld te worden gesteld als een mogelijk begin van een alternatieve wereld. In de tweede plaats, moet niet worden geabstraheerd van de omstandigheden waarin mensen verkeren. Sommigen zijn meer in de positie om anderen te helpen, dan anderen en van hen kan het om deze reden eerder worden verwacht en gevraagd. En, vooruitlopend, de bestaande maatschappelijke structuren en processen kunnen onverschilligheid of juist goedertierenheid bevorderen.

De positieve kant van schaamte

In zijn algemeenheid ontleent Geras hoop aan het gegeven dat mensen die geen hulp bieden, vaak last krijgen van schaamte en wroeging. Zelfs wanneer hen absoluut niets valt te verwijten. Zo heeft Primo Levi in *The Drowned and the Saved* beschreven hoezeer hij iedere keer door schaamte werd overvallen wanneer hij in Auschwitz gedwongen was toe te zien hoe anderen werden gemarteld en vermoord. Hij voelde schaamte, denkt hij, omdat de misdaad onherroepelijk in de werkelijkheid werd gebeiteld en omdat zijn wil onmachtig bleek dit te voorkomen. Wie of wat deze schaamte ingeeft, is niet van primair belang. Zij is er. Evenzo verklaren degenen die in de oorlog anderen te hulp zijn gekomen, hun gedrag vaak met de simpele vaststelling: wat moest ik anders? Ik voelde mij aangesproken en verantwoordelijk. Dus ik had eigenlijk geen keus.

De vraag is nu voor Geras of er een cultuur denkbaar is waarin

B O E K E N

deze gevoelens van schaamte en verantwoordelijkheid dermate wijdverspreid zijn, dat mensen het als een vanzelfsprekendheid ervaren anderen bij te staan ten tijde van nood. Alleen zo kan het contract van wederzijdse onverschilligheid worden opgezegd. Een cultuur van rechten en plichten die hoofdzakelijk is gebouwd rond de notie dat men anderen geen schade mag berokkenen en dat ieder verder maar voor zich moet bepalen of hij daarnaast anderen wil helpen, voldoet hier niet. Deze morele cultuur kenmerkt evenwel volgens Geras de samenlevingen die wij met 'liberaal' aanduiden. In deze samenlevingen 'practical indifference to the calamities and sufferings of others is taken to be a legitimate mode of personal conduct. Living side by side with them, not regarding them as one's own responsibility – to try to mitigate or to seek to end – is not widely seen as a form of moral depravity.' (1998: 58) Men mag anderen uiteraard helpen, men zal hiervoor mogelijk zelfs worden geprezen, maar men is hier toe geenszins moreel verplicht. Deze liberale cultuur 'underwrites moral indifference. It makes much room for the bystander to suffering.' (1998: 59) Dit is volgens Geras ook niet verbazend: in het economisch systeem dat liberalen traditioneel hebben verdedigd, wordt de rijkdom van de één verworven door de inspanningen en de armoede van de ander. En niemand wordt geacht dit verband te leggen. Is het vreemd dat deze houding zich verbreidt en ontwikkelt tot een morele cultuur?

Socialistisch alternatief

Een alternatieve cultuur is de laatste twee eeuwen voorgesteld door het socialisme. Volgens Geras is een expliciet of impliciet onderdeel van de socialistische idee een notie van wederzijdse zorg en onderlinge hulp. Deze notie is ook noodzakelijk wil de idee consistent zijn: wanneer men het uitgangspunt koestert dat mensen sociale wezens zijn die eerst in interactie met anderen, in een gemeenschap, tot ontplooiing komen, dan moet men tevens onze onderlinge afhankelijkheid en verantwoordelijkheid erkennen. Doet men dit niet, dan is het belang dat men hecht aan zelfontplooiing en aan de waarden die deze ontplooiing mogelijk maken (zoals vrijheid en zelfbepaling), betekenisloos.²

De vergeten ethiek van het socialisme

Hoe een socialistische samenleving er precies uitziet en hoe zij kan worden geschapen, zijn vragen waarop Geras niet ingaat. Hij richt zich op de socialistische ethiek. Dit mede omdat naar zijn overtuiging de maatschappelijke structuren niet volledig bepalend zijn voor de moraliteit van een samenleving en omdat alternatieve structuren eerst tot stand kunnen worden gebracht door mensen, die worden voortbewogen door een alternatieve ethiek. Ten onrechte zijn socialisten er daarom volgens hem doorgaans vanuit gegaan dat de vraag naar de socialistische ethiek niet hoeft te worden beantwoord en dat calamiteiten als de holocaust enkel het product kunnen zijn van niet-socialistische samenlevingen.

Geras denkt overigens geenszins dat een socialistische maatschappelijke structuur, wat dat ook moge zijn, de wreedheden en onverschilligheden uitsluit die zijn onderwerp vormen. Zij zijn hiervoor waarschijnlijk te nauw verbonden met het menselijk wezen. Wel kunnen de betreffende moties en neigingen in meer of mindere mate ruimte worden geboden en worden ontwikkeld.

In een socialistische ethiek staat dus de onderlinge menselijke bijstand, de universele verantwoordelijkheid voor de veiligheid en het welzijn van anderen, centraal. Zonder deze verplichting, schrijft Geras, 'we are vulnerable individually to anything that may happen or be done to us, and we sit collectively on the edge of a moral abyss. For we are, by way of the contract of mutual indifference, morally entitled to nothing at all.' (1998: 77) Dit geldt echter niet alleen voor socialistische theorieën, maar voor politieke theorieën in het algemeen (1998: 77; cf. 28, 46, 57, 121). De kern van iedere adequate theorie behoort volgens Geras de notie te zijn, dat mensen een recht hebben op hulp en een verplichting tot het bieden van bijstand in geval van nood. Is deze notie, zoals doorgaans het geval is, afwezig, dan wordt de betreffende theorie hol en betekenisloos. Wanneer immers mensen onverschillig zouden mogen staan tegenover de omstandigheden waarin anderen verkeren, hoe kunnen dan de alternatieve maatschappelijke projecten die de theorieën onderbouwen, ooit worden gerealiseerd? 'Theories of rights, conceptions of justice, adumbrations of feasible utopia,

B O E K E N

must be insufficient when they do not encompass the requirement of a pervasive moral culture of mutual aid. An idea of mandatory care is their supreme exigency.' (1998: 48)

Zijn er grenzen aan de bijstand die men aan anderen moet verlenen? Niet in geografische zin. Wanneer er, vanwege ons gemeenschappelijk vermogen tot lijden, morele autonomie of wat dan ook, banden van wederzijdse verplichting bestaan, dan is niet in te zien waarom deze banden zijn doorgesneden zodra men een landsgrens overschrijdt. De gevoelens van schaamte en schuld kunnen er niet minder om zijn. Grenzen zijn er echter wel in de omvang van de offers die men redelijkerwijs van anderen mag verwachten. Een ethisch absolutisme dat volledig abstraheert van de omstandigheden en het onmogelijke vraagt van zwakke mensen, houdt Geras voor irreëel en inhumain. Men kan niet vragen dat mensen ogenblikkelijk hun leven offeren voor dat van anderen vanwege de waarde van het leven van de laatsten. Waar ligt dan immers nog de waarde van het eigen leven? En waar blijft de waarde van de banden die zij hebben met hun naasten? Geras schrijft: 'Each human being may legitimately give priority to the preservation of their own life and health, to their vital commitments to the people they love, and to securing some reasonable portion of what they want their life to be for. More cannot be expected of them than these priorities allow.' (1998: 71) Maar met veel minder

hoeven wij ons ook niet tevreden te stellen. Wanneer onze vitale levensbehoeften eenmaal zijn gerealiseerd, blijft er een grote ruimte over voor de nood van anderen. Zeker in onze welvaartsmaatschappij verkeren velen in de gelukkige omstandigheid een grote hoeveelheid tijd, energie en middelen te kunnen besteden aan verstrooiing, vermaak en vertier. De idee dat al deze bestedingen betekenisvoller en dringender zijn dan een verlichting van het lijden van anderen, houdt Geras voor grotesk.

En zo is het.

The Contract of Mutual Indifference biedt zijn lezers geen onverdeeld genoegen. Geras beschrijft indringend de onwaarschijnlijke gruwelijkheden van de grootste menselijke ramp uit de geschiedenis en de uiterst verontrustende en pijnlijke vragen naar de aard van de mens en de aard van het samen leven die hierdoor zijn opgeroepen. Makkelijke en geruststellende verklaringen, verzachtende omstandigheden en simpele oplossingen veegt hij van tafel. In wanhoop wenst hij echter ook niet te vervallen. Hij blijft hopen, zich vasthoudend aan de sporadische uitingen van menselijkheid die zelfs in de diepste morele duisternis oplichten. Een socialistische hoop in de schaduw van een catastrofe. Een hoop- en troostvol boek dus.

HANS BLOKLAND
*Gastonderzoeker Manchester
 University Department of
 Government*

1. Geras oordeelt hier wellicht te snel en te hard. De mate waarin mensen bereid zijn hulp te bieden, lijkt zeker ook afhankelijk van haar waargenomen effectiviteit. Een probleem met, bij voorbeeld, ontwikkelingshulp is echter dat geregeld blijkt, dat de voor het welslagen hiervan noodzakelijke sociale en politieke condities niet zijn vervuld en dat deze condities slechts zeer moeizaam extern zijn te beïnvloeden. De effectiviteit is bijgevolg geregeld gering en dit heeft consequenties voor de hulpbereidheid. Wanneer men deze bereidheid hoog wil houden of brengen, dan is de doelmatigheid en doeltreffendheid van de organisaties die haar uiteindelijk moeten vertalen in zinvolle interventies, dus van cruciaal belang. Een algemene moeilijkheid met het betoog van Geras hangt hier overigens mee samen: hij maakt soms te weinig onderscheid in situaties. De onverschilligheid of juist de betrokkenheid met betrekking tot de Holocaust, de honger in Afrika, de etnische zuiveringen in Bosnië, de overstromingen in Latijns-Amerika, Kosovo, de Koerden, et cetera varieert en vraagt om verschillende verklaringen.

2. Overtuigender dan Geras doet, is dit overigens beargumenteerd door Charles Taylor in onder meer het essay 'Atomism' (1979).