

**CONSENSUS EN DISSIDENTIE  
OF  
ALS ER ZOVEEL ROOK IS, KAN ER GEEN VUUR ZIJN**

*Jacques Dewitte*

Een van de grootste bedreigingen die tegenwoordig op de democratie wegen is ongetwijfeld, en tegelijk paradoxaal, haar succes, of meer bepaald de unanieme consensus waarvan zij het voorwerp is. Dat was al deels het geval na 1945, in de mate dat Europa zich volgens de idee van de democratie heeft hervormd en zich tegen het totalitaire kwaad, vooral vertegenwoordigd door het nazisme, heeft afgezet. Het geëvoceerde succes van de democratie was vooral evident na 1989, vermits zij toen geen tegenstrever meer had – dat is echter wel veranderd sedert 11 september 2001. Die unanieme consensus is immers een ideologie geworden, een conformisme, een ‘eenheidsdenken’ dat, wegend als een loodzwaar juk, van iedereen een bewijs van erkenning eist waaraan men zich niet kan onttrekken. Waarom zou men dit, verdraaid nog aan toe, ook willen doen? Groot is dan, voor iedereen die bezield wordt door de geest van de tegenspraak – en vooral voor de intellectuelen, wiens specifieke roeping dat is – de verleiding van een perverse dissidentie, met name deze van een breed opgevat ‘negationisme’ dat bestaat in de neiging systematisch het tegendeel van de meest gevestigde vanzelfsprekendheden te beweren.

De hier voorliggende beschouwingen willen nu een bijdrage leveren om aan die situatie te ontkomen, om tegen die verleiding in te gaan, om deze valstrik te ontlopen en om aan die dreiging te ontsnappen.

\*

**Een gedachte-experiment van John Stuart Mill**

Eerst en vooral wil ik hier de klassieke liberale positie van John Stuart Mill in herinnering brengen zoals hij ze in het tweede hoofdstuk van *On Liberty* (1859), ‘Over de vrijheid van denken en spreken’ heeft geschreven. Hij heeft het over het extreme geval waarin een enkeling zich tegen de rest van de mensheid zou verzetten:

Als de hele mensheid met één uitzondering dezelfde mening had, terwijl die ene persoon een tegengestelde opvatting koesterde, dan zou de mensheid even weinig recht hebben om die ene persoon tot zwijgen te brengen dan hij zou hebben om de mensheid het zwijgen op te leggen, als hij de macht had.<sup>1</sup>

Mill voert hier een soort 'gedachte-experiment' uit, aangezien hij, anticiperend of utopisch, een limietsituatie bedenkt, waarin een integrale unanimiteit zou heersen met weliswaar één enkele uitzondering. In deze visie van unanieme overeenstemming, die niet alleen een bepaalde maatschappij zou omvatten, maar de hele mensheid, introduceert hij een onenigheid door de aanwezigheid van één enkele dissident te bedenken te midden van de algehele consensus, en bepaalt hij een regel die een soort 'halt' opwerpt tegen de geanticipeerde visie van een mogelijke opslorping van dit dissonant in de universele symfonie. Het recht op de vrije meningsuiting van deze ene persoon moet gevrijwaard blijven tegen de idee van een meerderheid die desgevallend het recht (of zelfs de plicht) zou hebben deze unieke dissidente stem het zwijgen op te leggen.

De instelling van deze liberale grendel brengt een barst in de 'unanimistische' voorstelling van het sociale leven die men, wellicht, altijd als ideaal op het oog kan houden. Deze verdediging van het recht op eigen mening in zo'n extreme situatie komt stilzwijgend voort uit een twijfel aan de absolute geldigheid aan de eigen mening, zelfs wanneer een verpletterende meerderheid haar volgt en haar ondersteunt. Zij impliceert dus het besef niet onfeilbaar te zijn. Men moet – dit is de diepe betekenis van Mills gedachte – *de eventualiteit dat een enkeling gelijk heeft tegen de rest van de samenleving of de mensheid* openhouden. Dit veronderstelt vanzelfsprekend niet alleen een politieke vorm waarin de verscheidenheid van opinies en het recht om ze publiekelijk te uiten wordt erkend, maar ook een sociale vorm waarin er, anders dan in de traditionele samenlevingen, geen eenvoudige en zuivere vereenzelviging van het individu met de samenleving is – wat men in het algemeen het 'holisme' noemt. We bevinden ons in een universum dat de autonome waarde van het individu en van de persoon erkent. Dit is de moderne westerse wereld waarin het individualisme de overhand heeft, wat overigens niet noodzakelijk neerkomt op een totale atomisering van de samenleving, herleid tot de som van 'monadische' individuen. Het essentiële is dat individuele personen enige zelfstandigheid, vrijheid en onvoorspelbaarheid toegekend krijgen.

Indien het ooit zou gebeuren dat één enkel mens zich werkelijk tegen de rest van de samenleving en, meer nog, tegen de rest van de mensheid zou verzetten, dan zou men natuurlijk geneigd zijn hem als gek te beschouwen, als een Don Quichotte die zijn zin voor de werkelijkheid heeft verloren. Hijzelf zou bovendien, indien hij niet gek is, noodzakelijkerwijze onder deze situatie lijden en zich onophoudelijk afvragen of hij het niet geworden is. De echte gek echter, meer bepaald de fanaticus, gaat daar niet onder gebukt. De dominante opinie tart men immers niet ongestraft: is men gezond van geest, dan wordt men voortdurend door twijfel gekweld. Het feit dat men tegen de rest van de mensheid gelijk meent te hebben, houdt geenszins in dat deze overtuiging een absolute zekerheid betekent. Ware dit niet zo, dan zou men ongetwijfeld toegegeven hebben aan de individualistisch-romantische neiging om te beweren dat het rebellerende individu, dat zich tegen de samenleving verzet,

noodzakelijkerwijs gelijk heeft. Tegemoetkomend aan dit bedrieglijke beeld, moeten we deze moedige mens, die aldus de rest van de mensheid durft uit te dagen, begrijpen, echter niet als een uitzonderlijk wezen, volslagen ongevoelig geworden voor de mening van anderen en gepantserd tegen wat men destijds het 'menselijk opzicht' (vrees voor het oordeel van de wereld) noemde, maar als iemand die de kracht vindt om niet alleen aan de externe sociale druk te weerstaan, maar ook aan die innerlijke stem die niet ophoudt hem te suggereren dat hij zich misschien vergist en dat hij ongelijk heeft zichzelf op die manier uit de maatschappij te bannen. Juist daarin schuilt zijn moed: hij confronteert zich ook aan die innerlijke stem door eraan te weerstaan.

Natuurlijk is deze extreme situatie grotendeels denkbeeldig. Meestal is degene die een geïsoleerde opinie aanhangt toch niet helemaal alleen: hij heeft enkele vrienden en vertrouwelingen, die binnen de omringende consensus een kleine dissidente groep vormen, waarin elkeen kan steunen op de anderen om in een proces van wederzijdse zelfaffirmatie, zijn overtuiging te versterken. We kunnen overigens opmerken dat deze situatie in de kiem een mogelijke latere ontwikkeling bevat, want deze kleine groep, die zichzelf definieert door het verwerpen van de externe consensus, neigt ertoe de rangen te sluiten. Niet zelden ontvouwt ze in haar eigen schoot een zekere consensus en een vorm van eensgezindheid die hechter is dan degene die 'buiten' heerst. Deze dissidente mini-consensus kan, dankbaar gebruik makend van bepaalde omstandigheden, een nieuwe maxi-consensus worden.

### **'In de waarheid zijn'**

De mooie idee van Mill is rijk aan diverse implicaties. Het lijkt me in het bijzonder neer te komen op de verwerping van een in een hedendaags denken wijdverbreide notie van rationaliteit, gebaseerd op een overeenkomst (om het even of die feitelijk dan wel transcendentiaal is) en op de geanticipeerde visie van een ultieme eensgezindheid en transparantie. Men veronderstelt dat de *sfeer van de waarheid* wezenlijk onderscheiden blijft van de *sfeer van de overeenstemming* (of van de argumentatie en van de 'communicatieve' overeenstemming), aangezien men de mogelijkheid aanvaardt dat iemand het juist voor kan hebben – in de waarheid zijn – terwijl hij het met iedereen oneens is.<sup>2</sup> Natuurlijk, we maakten er zopas allusie op, geeft de dissidente opinie het ideaal van zo'n akkoord niet op, zelfs niet wanneer zij verplicht is vast te stellen dat het *hic et nunc* onbestaande en onmogelijk is. Niettemin blijft het zo dat de feitelijke overeenstemming (de 'herkenning') nooit een waarheidscriterium zal worden. Nu veronderstellen dat dit wel zou kunnen, zou resulteren in de omkering van de prioriteiten of in de verwarring van wat op het spel staat. Het is waar dat alle mensen, als ze niet gek zijn, de instemming van de anderen zoeken, erkenning nastreven en er onder lijden als ze die niet bekomen. Het zou echter verkeerd zijn

te veronderstellen dat dit nagestreefde akkoord op de een of andere manier een waarheids- of waarschijnlijkheids criterium zou zijn, en dus dat een waarheid, die dat akkoord ontbeert, een kleiner waarheidsgehalte zou hebben dan een die het nagestreefde akkoord wel bereikt. Dat is wat aan de door Mill geformuleerde liberale positie een tragische dimensie verleent, want ze veronderstelt en aanvaardt een nooit te helen verscheurdheid, en dit in die mate dat zelfs een feitelijk gerealiseerd akkoord haar niet zal opheffen.

Vanuit wijsgerig oogpunt, stem ik volledig met deze positie in, alsook met de analoge reflecties, zoals deze van Hannah Arendt over de 'burgerlijke ongehoorzaamheid'<sup>3</sup>, een concept dat Thoreau in 1849 heeft gesmeed, tien jaar vóór *On Liberty* van Mill. Vanuit een moreel perspectief heb ik de grootste bewondering voor al diegenen die in de geschiedenis, wanneer zij meenden dat de situatie (en hun geweten) dat vereisten, hebben weten blijf te geven van 'burgermoed' die erin bestaat zich tegen de dominante opinie te verzetten en vervolgens in alle consequentie naar te handelen. Deze geste is nog bewonderenswaardiger wanneer de heersende opinie op een algehele politieke dominantie berust (het apparaat van een eenheidspartij), op de militaire dominantie van een bezettingsleger (het bezette België of Nederland) of op allebei tegelijk (zoals in het gesovjetiseerde Oost-Europa). Niet alleen bewonder ik hen, maar ik vereenzelvig me met hen: ik koester de hoop dat, indien ik zelf die historische situatie had meegemaakt, ik zoals zij gehandeld zou hebben. Ik schep er behagen in te denken dat ik, in Frankrijk op het einde van de tweede wereldoorlog, na 'L'appel du 18 juin' aan de kant van de gaullisten van het eerste uur zou gestaan hebben, of dat ik een van de Poolse of Tsjechische dissidenten zou geweest zijn, mijn leven riskerend voor de vrijheid. Natuurlijk verplicht een dergelijke wens als men in een onproblematische politieke situatie leeft tot niets, en gaat het om niets anders dan een retrospectief fantasma in de psychoanalytische zin van de notie 'fantasma' die juist een denkbeeldige scène aanduidt waarin het subject zelf aanwezig is.<sup>4</sup> In een soort diurnische dromerij scheppen we er een genoegen in onszelf voor te stellen alsof we zelf in 1940 – of in 1956, in 1968 of in 1981 – zouden leven: we verzinnen een scène waarin wij, naast de historische protagonisten beide kampen en vanzelfsprekend *in het juiste kamp* (dat wil zeggen: datgene dat vandaag als zodanig erkend wordt), als handelend subject zouden optreden.

Hierbij gaat het overigens niet slechts om een retrospectief fantasma, maar ook om een anticipatieve wens: het vergenoegt mij te denken dat, indien zich in de toekomst een gelijkvormige historische situatie zou voordoen, ik blijf zou geven van een moedig gedrag, analoog aan die van deze bewonderenswaardige mensen. Zoals het zeer comfortabel is om zich retrospectief in een mooie rol geplaatst voor te stellen, zo is het natuurlijk even gemakkelijk van zo'n toekomstige moed te dromen. Dit zegt echter nog niets over het effectieve gedrag dat we in een dergelijke situatie zouden vertonen. Wie weet inderdaad of we in een dergelijke beproeving niet veeleer zouden aantonen dat we passief blijven of

dat we uiteindelijk van lafheid zouden getuigen, dat we juist niet aan de kant van de dissidente en vervolgte minderheid zouden staan, zoals we dat vandaag geloven, maar aan de kant van de heersende en instemmende meerderheid. Niemand kan dat inderdaad voorzien. We moeten daartegenover ook niet te streng tegenover onszelf zijn. Die identificatie met de moedige mens, hoe fantasmatisch en comfortabel ze ook moge zijn, is toch ook niet helemaal gratis en betekenisloos, noch zelfs zonder reële weerslag. De substantie van ons leven is immers ook in niet geringe mate wat Shakespeare *the stuff of our dreams* noemt: voor een deel dromen we wat we dromen te zijn. Het zijn onze diverse identificaties die ons doen bestaan, ook al valt het effectieve verloop van ons leven er nooit helemaal mee samen. We moeten trouwens toegeven dat er een onoverkomelijke afwijking bestaat tussen de steeds onvoorspelbare werkelijkheid en de verschillende anticipatieve denkbeelden die we erover kunnen hebben.

### **De kritische argwaan**

Ondanks deze spontane sympathie die ik voel – en die iedereen voelt – voor die heroïsche figuren van de dissidentie, dwingt de luciditeit ons nochtans een ander probleem in overweging te nemen. Het extreme geval, geëvoceerd door Mill, is niet het enige waarmee we rekening moeten houden wanneer we de voorwaarden van de geestelijke vrijheid in overweging nemen. Er bestaat een andere, vaak voorkomende ervarings situatie, die volgens mij nog nooit is onderzocht, hoewel ze het exacte tegenbeeld is van de voorgaande genoemde situatie. Wanneer een verpletterende meerderheid of zelfs de totaliteit of quasi-totaliteit der mensen een bepaalde opinie, overtuiging of theorie aanhangt, kunnen sommigen in de verleiding komen te denken dat ze verdacht is of zelfs noodzakelijk fout moet zijn. De unanimité of quasi-consensus, die voor een gewone geest de indruk wekt een aanduiding voor de waarheid te zijn, wordt voor iemand met een zin voor kritische argwaan en met een neiging tot het op de korrel nemen van erkende evidenties, een reden om wantrouwig te zijn<sup>5</sup>. Het adagium van het gezond verstand ‘waar rook is, is vuur’, wordt dan omgekeerd in het impliciete anti-adagium ‘als er zoveel rook is, kan er geen vuur zijn’.

Welnu, tegen deze andere natuurlijke neiging van onze geest – maar het gaat hier natuurlijk niet helemaal om dezelfde geesten: deze neiging bestaat ongetwijfeld slechts bij diegenen die we doorgaans ‘de intellectuelen’ noemen – moeten we die andere individualiteit openhouden. Het betreft de eventualiteit die symmetrisch staat met deze die John Stuart Mill heeft beklemtoond en die voor een rebelse geest ten aanzien van alles wat een sociale consensus kan vertegenwoordigen, vaak moeilijk te aanvaarden of zelfs schandelijk lijkt, namelijk dat de meerderheid of de quasi-unanimité der mensen wel eens gelijk zou kunnen hebben, en dat de principiële argwaan, die deze quasi-unanimité

opwekt, wel eens ongerechtvaardigd zou kunnen zijn. Want ofschoon het waar is dat een gegeven mening geenszins gelegitimeerd of gefundeerd wordt door het feit dat zij unaniem wordt gedeeld, is het niet minder waar dat de dissidente mening net zo min gelegitimeerd of gefundeerd wordt door het paradoxale feit dat zij verworpen of veroordeeld wordt door een belangrijk deel van de gemeenschap. Het volstaat dus niet op z'n hoede te zijn voor de verzoeking, door Mill ter sprake gebracht, om de dissidente meningen het zwijgen op te leggen, zelfs deze van één enkeling tegen de rest van de mensheid. We moeten ook opletten voor de verleiding die inherent is aan een zeker anticonformisme dat erin bestaat de schandalige minderheidsopinions ter hulp te snellen, om de eenvoudige reden dat ze getreiterd worden en het zwijgen opgelegd, en om dan simpelweg het tegenovergestelde van de meerderheidspositie of de heersende consensus te beweren.

### Negationisme

Het lijkt me aanvaardbaar te vooronderstellen dat de hersenkronkel, die systematisch tot het tegendeel van de dominante opinie aanzet, wel eens voor een groot deel de aanwezige zogenoemde 'revisionistische' of preciezer de (in een ruime zin) 'negationistische' neiging bij bepaalde intellectuelen verklaart. Wanneer over een of andere kwestie, over een of ander historisch punt, een brede of quasi-unanieme eensgezindheid bestaat, begint men dan te vermoeden dat het niet waar kan zijn, dat een of andere occulte kracht de opinie manipuleert en 'dat men ons iets verbergt'. Het spreekt voor zich dat deze houding van argwaan en van iets niet te kunnen geloven als dusdanig niet ziekelijk is en, in tegendeel, een teken van intellectuele gezondheid. Zij is een manifestatie van de kritische geest, op zich noodzakelijk en vruchtbaar, voortgesproten uit de eis geen vrede te nemen met wat verteld wordt, maar zelf met eigen ogen te gaan kijken. Zij die deze houding in praktijk omzetten zijn de hoeders of waakzamen; ze zijn het zout der aarde. Niettemin, zo kunnen we toch gemakkelijk waarnemen, kan deze moedige en genereuze intellectuele houding gemakkelijk geperverteerd geraken wanneer zij niet met een correctief gepaard gaat. Wanneer het systematische anticonformisme naar een 'negationisme' leidt, kan het even schadelijk blijken te zijn als het conformisme. Net als dat laatste vervangt deze houding het vrije denken en oordelen door een mechanisch en louter reactief gedrag. In beide gevallen stelt men zich tevreden met tegen de sociale druk te reageren, hetzij door er zich aan te onderwerpen, hetzij door er zich tegen te verzetten, telkens echter zonder enige andere reden dan een 'reactieve'. Het is inderdaad niet omdat men de dominante opinie juist acht, dat men haar aanhangt, maar omdat men er zich moet bij neerleggen om zoals iedereen te doen. Ook is het niet omdat men de dissidente en verworpen opinie juist vindt dat men haar verdedigt, maar

omdat men meent dat het van belang is zich ten allen prijze van de overheersende consensus te distantiëren.

We kunnen aan uiteenlopende concrete illustraties van deze houding denken. Er is vooreerst het negationisme in de eigenlijke zin van het woord, het negationisme dat nog niet zolang geleden naar aanleiding van de nazistische 'Endlösung', de 'Shoah' is ontstaan. De motivaties van deze houding zijn ontegensprekelijk veelsoortig, maar we kunnen stellen dat voor bepaalde intellectuelen, een daarvan wellicht de zopas geschetste argwaan is: als de democratische staten het bestaan van de gaskamers en het feit van de geprogrammeerde uitroeiing van de joden unaniem herkennen – in die mate zelfs dat deze erkenning sedert 1945 een hoeksteen is van het Europese bewustzijn – en als de feiten zo onbespreekbaar zijn geworden dat wie het waagt dit in twijfel te trekken zich uit de maatschappij bant, dan kunnen de aangenomen feiten niet juist zijn. Indien er zoveel rook is, kan er geen vuur zijn.

Er is ook het voorbeeld van de bij veel intellectuelen voorkomende attitude om een principiële vijandigheid tegenover elk patriottisme te tonen – George Orwell analyseerde die heel goed – en die ertoe kan leiden, gewoon door de geest van de tegenspraak, de zaak van de vijand te omhelzen, soms gaande tot actieve landverraad.<sup>6</sup> Een voorbeeld hiervan is de germanofilie van de Baron de Charlus tijdens de Eerste Wereldoorlog in Parijs, een situatie waarvan Marcel Proust in *Le temps retrouvé* een buitengewone beschrijving geeft. Proust neemt er alle aspecten, alle psychologische lagen van in ogenschouw, met inbegrip van de erotische, maar zonder er een in het bijzonder als absoluut bepalende eerste oorzaak vooruit te schuiven. Hij tekent de germanofilie veeleer als 'overgedetermineerd'. De basisvoorwaarde is dat Charlus geen 'patriottisme' vertoont, geen spontane identificatie met het 'corps-France' ervaart. Hij is een eenvoudige toeschouwer, maar voor het zelfde geld kan hij voor Frankrijk partij kiezen. Nu is een van de redenen voor zijn halsstarrige germanofilie dat in zijn ogen verachtelijke mensen, 'dwazen', de 'rechtvaardige zaak' verdedigen van Frankrijk (een rechtvaardigheid die voor Proust buiten kijf lijkt te staan):

Hij was buitengewoon scherpzinnig, de dwazen zijn in ieder land het talrijkste; zou hij in Duitsland wonen, dan hadden de Duitse dwazen, die dwaas en hartstochtelijk een onrechtvaardige zaak verdedigden, hem ongetwijfeld geïrriteerd; maar, in Frankrijk wonend, werd hij door de Franse dwazen, die dwaas en hartstochtelijk een rechtvaardige zaak verdedigden, niet minder geïrriteerd.<sup>7</sup>

Prousts analyse verder zettend, kunnen we ons afvragen of een van de belangrijkste drijfveren voor deze germanofilie niet de zopas beschreven attitude is, een neiging om partij te kiezen voor het andere kamp om de eenvoudige reden dat men voor die dominantie van de meerderheidsopinie, alleen al door die consensus en die quasi-unanimitieit verdacht gemaakt, geïrriteerd wordt. Waar

het, volgens deze hypothese, Charlus dus aan zou ontbreken, is het vermogen de eventualiteit te aanvaarden dat een zaak, verdedigd door 'dwazen' (het woord 'klootzakken' was in die tijd nog niet ruim verspreid), niettemin een rechtvaardige zaak kan zijn.

### De dubbelzinnigheid van de 'diabolisering'

In een aantal intellectuele en politieke debatten kunnen vele genereuze geesten het gevoel hebben dat bepaalde ideeën en posities 'gediaboliseerd' worden. Dat wil zeggen: zonder enige vorm van discussie verworpen en uitgesloten. Tegen deze unanieme alliantie van de weldenkenden tegen deze 'slechtdenkenenden', kiezen die goede geesten er dan voor om, tegen de stroom in, het aldus gediaboliseerde te rehabiliteren of op z'n minst in overweging te nemen. Indien ze dit doen, dan is dat niet zozeer of helemaal niet, zo schijnt het, omdat ze het gevoel hebben dat deze afgekeurde positie een onterecht betwiste of genegeerde waarheid zou bevatten, maar vooral omdat het hen toeschijnt dat men, uit principe tegen zo'n consensus van het Goede in moet gaan en de zaak van het Kwade durft te verdedigen, zelfs al maakt men zich bij de weldenkende gemeenschap aldus onmogelijk. Nogmaals, deze houding van het partij kiezen voor de verworpenen, waarin men het risico loopt zelf in hun rangen te geraken, strekt als dus danig diegenen tot eer die zich er toe in staat tonen, maar heeft als vervelend nadeel heel arbitrair deze andere mogelijkheid uit te sluiten. Wat indien deze naar de vorm overdreven, antipathiek en te misprijzen 'diabolisering' fundamenteel juist zou zijn? En wat indien zij zich niet als de eenvoudige uitdrukking van een kuddegeest manifesteert en wat indien deze onbehouwen en volgzame geesten iets voorhouden dat toch waar is? Een eventuele rehabilitatie van wat 'gediaboliseerd' wordt – een geste die mogelijk moet blijven, en in het ergste geval noodzakelijk – is slechts een goede zaak als de *intrinsieke* inhoud van het tot dan toe verketterde standpunt die rehabilitatie lijkt te verdienen of haar zelfs vereist dat men haar erkent. Anders zal deze reactie op de consensus (in nietzscheaanse zin) louter 'reactief' blijven of (in de zin van Girard) louter 'mimetisch', en dan krijgen we te doen met een simpel, quasi-mechanisch kaatsspel.

Een en ander komt er op neer te zeggen dat deze sympathie uit antipathie voor de antipathie (volgens de formule 'de vijand van mijn vijand moet noodzakelijkerwijs mijn vriend zijn' gewagen we van een 'anti-antipathie'), geen werkelijke sympathie of achting kan voortbrengen. Het ontbreekt haar immers aan een actief en positief element dat eigen is aan de liefde (zoals trouwens ook aan de haat), met name het spontane *élan voor* iets of *tegen* iets – iets of iemand – dat men als intrinsiek beminnenswaardig of hatelijk ervaart. Om het wat droog uit te drukken: indien we nu eenmaal moeten beminnen of haten, laten we dat dan niet doen vanuit een loutere reactie, maar wel in een spontaan *élan*. Zelfs in



die zin ervaren haat is verkieselijker dan de moeizame berekeningen van de 'anti-antipathie'.

### **Het exemplarische karakter van de 'Dreyfusaffaire'**

Het is belangrijk zich van deze omkeringen en van deze paradoxale dialectiek bewust te zijn, vooral omdat, zoals we uit ervaring weten, de 'slechtdenkenden' van gisteren de weldenkenden van vandaag kunnen zijn. Het komt overigens vaak voor dat lieden die al lang hun marginale positie hebben verlaten en het toppunt van hun politieke of symbolische macht bereikt, het bewustzijn blijven koesteren nog steeds tot de verworpenen te behoren en dat zij, ondanks aanwijzingen van het tegendeel, zich daarbij voorstellen dat hun opvatting deze van een minderheid blijft, onbegrepen en vervolgd. En dit, nogmaals, ook in het geval zij hoge machtsposities bekleeden en een leegte rondom zich hebben gecreëerd.

Daarom evoceren we hier het waarlijk canonieke voorbeeld van de Dreyfusaffaire. Vandaag staan we unaniem en zonder uitzondering aan de kant van de dreyfusards. Om tot deze conclusie te komen heeft men veel tijd nodig gehad. Het voorbeeld is een van de constitutieve elementen van onze morele en politieke consensus geworden, een van de hoekstenen van ons democratisch zelfverstaan. Moeten we nu, uit tegendraadsheid en om aan dit 'eenheidsdenken' te ontsnappen, op een of andere manier de antidreyfusards in eer herstellen, naar hun sympathieke kanten speuren? Sommigen zullen dit ongetwijfeld in het vooruitzicht stellen, maar dit is zeker niet het standpunt dat ik verdedig; ik streef naar geen enkel 'revisionisme' van dat genre. En toch, een kleine rechtzetting en dus een zekere 'revisie' dringt zich op. Laten we ophouden de dreyfusards zodanig te heroïseren dat we er de helden van een vooraf reeds beslechte rechtvaardige zaak van maken, de herauten van een waarheid die van bij het begin al evident was. Op die manier ontdoen we hen immers van wat tegelijk in werkelijkheid nu juist hun moed en grootheid was: tegen de stroom in te hebben gehandeld en gesproken, de kant te hebben gekozen van een zaak die in het begin niet alleen niet verdedigbaar, maar ook onzeker was.

Dit impliceert dat we deze mogelijkheid aanvaardden die vanzelfsprekend zou moeten zijn, maar die als storend en bijna als schandelijk zou kunnen lijken. Op het ogenblik van zijn veroordeling had het heel duidelijk kunnen zijn dat de officier Alfred Dreyfus daadwerkelijk schuldig was. De kuddehaat die zich tegen hem had gevormd, was op zich genomen vulgair en verachtelijk; het had echter gekund dat deze haatdragende consensus in overeenstemming was met de feitelijke waarheid. Toen, twee jaar later, kolonel Picquart – die aan de oorsprong van de 'Affaire' en van het latere eerherstel voor kapitein Dreyfus lag – partij koos voor deze laatste, dan deed hij dat niet omdat de kuddeachtige unanimiteit van de anti-joodse haat zijn afkeer opwekte (wat dat betreft lijkt hij,

integendeel, de vooroordelen van zijn klasse te delen), maar omdat hij objectieve elementen heeft ontdekt die op Dreyfus' onschuld wijzen. Wanneer hij in die zin heeft gehandeld, is het omdat hij het zoeken naar de waarheid en het verlangen naar rechtvaardigheid boven de sociale druk en de obligate nationale trouw plaatst.

Er schuilen grote durf en generositeit in het partij kiezen voor iemand die, uitgestoten uit de maatschappij en verbannen, zijn waardigheid heeft verloren zoals het voor Dreyfus het geval was, en dit door zich te verzetten tegen de meute die op hem wordt losgelaten. Als wij ons echter vandaag retrospectief met de dreyfusards identificeren, als we terecht de moed bewonderen wanneer zij tegen de dominante opinie zijn ingegaan en hebben gedurfd de waarheid te zoeken en publiekelijk uit te spreken, terwijl ze niet welkom was (daarbij diverse bedreigingen en intimidaties ondergaand), mogen we niet retrospectief een bepaalde onzekerheid dat zij bij de aanvang van de Affaire aanvaard hebben, wegmoffelen. We moeten er voor opletten deze exemplarische geschiedenis achteraf niet moralistisch te reconstrueren, alsof de rollen goeden en slechten reeds van bij de aanvang vastlagen en alsof het feit zich te verzetten tegen het overwicht van de consensus op zich een garantie voor authenticiteit en een waarborg voor de waarheid zou zijn.

Het volstaat niet te beweren dat Dreyfus onschuldig is, omdat hij vervolgd en verstoten is. We moeten tegelijk toegeven dat hij, hoewel vervolgd en verstoten, schuldig had kunnen zijn, en dat zij die het op zich hebben genomen hem te verdedigen dat hebben gedaan tegen deze eventualiteit in – wat ons vandaag onvoorstelbaar lijkt, maar toen heel reëel was – want ze hebben elementen gezien die hen toelieten te oordelen dat die eventualiteit fout was. Terwijl de gangbare opinie nu, zoals we hebben gezien, geneigd is te veronderstellen dat iemand noodzakelijkerwijs schuldig is als – of omdat – hij unaniem veroordeeld wordt ('waar rook is, is vuur'), is er ook deze andere volstrekt symmetrische houding van de radicale en systematische argwaan die in het vermoeden bestaat dat hij (Dreyfus) onschuldig moet zijn, *hoewel* en *omdat* men vaststelt dat hij unaniem wordt veroordeeld ('waar zoveel rook is, kan geen vuur zijn'). De kern van deze systematische tegenspraak en van de neiging om tegen erkende evidenties in te gaan, schuilt in de interpretatie van het *hoewel* als een *omdat* en in de betekenisverschuiving van het ene naar het andere. Het is tegenover deze wantrouwige en verdenkende houding, gepaard gaand met volledige uitsluiting van elke zin voor werkelijkheid, dat we de andere stelling moeten inbrengen die van gezond verstand getuigt, maar die in de logica van de radicale verdachtmaking schandalig en paradoxaal lijkt: *hoewel* unaniem veroordeeld, had hij schuldig kunnen zijn. Slechts indien we deze tweede eventualiteit staande houden, zal de rechtvaardige kruistocht van de dreyfusards zijn hele gewicht aan genereuze durf behouden, en niet herleid worden tot het evidente en obligate morele standpunt dat het vandaag dreigt te worden. Want

met deze reële eventualiteit hebben ze zich moeten meten om haar te weerleggen.

### Het discours van de verworpene

Tot nu toe heb ik met betrekking tot de verworpenen slechts het externe gezichtspunt ingenomen dat zowel diegenen die meehuilen met de wolven aanvaarden als diegenen die aan de meute weerstand bieden en de verbannen te hulp snellen. Maar als we het gezichtspunt van de minderheid of van de uitgestotenen innemen, dan zien we dat zij vaak de houding aannemen die erin bestaat uit te roepen 'ik ben alleen, ik ben opzij geschoven, ik ben uit de maatschappij verbannen, dus heb ik gelijk!' Verre van in de algemene vijandigheid een reden te zien om aan de gefundeerdheid van zo'n opvatting te twijfelen (desnoods, zoals we zagen, om deze knagende twijfel vervolgens te overstijgen), ziet integendeel de verworpene die een dergelijk discours houdt in deze situatie een bevestiging en zelfs een onweerlegbare getuigenis van haar juistheid, conform het al aangehaalde postulaat: een quasi-unanieme meerderheidspositie kan niet rechtvaardig of waar zijn; haar unanimiteit zelf onthult haar valsheid. Het is uit deze gelijkschakeling tussen unanimiteit en valsheid dat de verworpene (die tot de minderheid behoort) de zekerheid put het tot het rechte eind te hebben. Het erge daarbij is niet zozeer dat hij zo'n illusie onderhoudt, wel echter dat hij het gevaar loopt op te houden rationeel te argumenteren ten gunste van het verworpen standpunt dat hij verdedigt – wat zijn volste recht is. De zekerheid in de waarheid te zijn, is hem genoeg. Met andere woorden, het psychologische (maar ook het politieke) risico, inherent aan zo'n houding, brengt met zich mee dat de geminoriseerde zichzelf ziet als het slachtoffer van een samenzwering om hem het zwijgen op te leggen of hem links te laten liggen. Hij begint dan deze status voor zichzelf op te eisen, als teken van excellentie.

Wat tot nog toe is besproken, kunnen we ook in de taal van de mimetische theorie van René Girard beschrijven. Hij bestudeert de fenomenen van het sociale mimetisme waardoor een gemeenschap zich tegen een willekeurig bepaalde vijand afzet of constitueert, tegen een zondebok aangeduid als aanstootgever. Er ontketent zich dan een dynamiek en een zekere kettingreactie waarbij elkeen wordt aangemaand mee te doen, zich aan te sluiten, openlijk te bewijzen dat hij 'weldenkend' is. De neutraliteit wordt immers niet aanvaard; men zal haar onvermijdelijk interpreteren als een vorm van overlopen en als verraad, als een 'objectieve' aansluiting bij het andere kamp.

Er kan zich echter ook het fenomeen voordoen dat we, eveneens in de taal van Girard (hoewel hijzelf het begrip niet gebruikt), een *contra-mimetisme* kunnen noemen. Het is het gebaar van degene die – geïrriteerd door dat kuddachtige mimetisme, door die kettingreactie van aansluitingen – walgt van dat

weezinwekkende gedoe van zich te gooien op het slachtoffer waarop men heeft geaasd, hetzij zich onthoudt en op afstand van de ontketende meute blijft, hetzij voor de zondebok partij kiest en zijn stem verheft om hem te verdedigen, waardoor hij de consensus van de afkeuring ter discussie stelt. Nu ontstijgen we in geen van beide gevallen, het mimetisme of het contra-mimetisme, de mimetische hel, want indien we ons alleen bij de houding van de rebellie houden, blijven we in de loutere reactie verstrikt. Kunnen we het mimetisme als een infernale kettingreactie aanduiden, analoog aan die van de lastertaal in *// Barbieri di Sevilla*, dan doorbreekt het contra-mimetisme niet echt deze fatale keten, waarvan het, alles samengenomen, slechts een extra schakel is.

Of het slachtoffer al dan niet werkelijk schuldig of onschuldig is, is overigens een vraag die, zoals men weet, in de theorie van Girard geenszins terzake is. Ze leert dat het zondebokmechanisme tegen gelijk wie en om gelijk welke reden kan losbarsten; de geviseerde persoon en het gekozen motief zijn volkomen arbitrair. Het beslissende punt is dat de samenleving zich in een kritiek moment bevindt en in een staat van ontbinding verkeert, en dat ze een slachtoffer nodig heeft om haar eenheid te herstellen. In deze theorie is er slechts plaats voor twee mogelijkheden. Ofwel hebben we te maken met een zondebokmechanisme waarbij een meute of een volksmassa een arbitrair gekozen slachtoffer aanpakt en waarbij deze vervolgers zelf, krachtens een noodzakelijke onwetendheid, onvermijdelijk blind blijven voor het mechanisme dat hun handelen stuurt. Ofwel voltrekt zich een zelfoverwinning waarbij men de kant van het onschuldige slachtoffer kiest en waarbij de onwetendheid eveneens overstegen wordt aangezien het zondebokmechanisme zelf aan het licht komt en voor het eerst in het bewustzijn verschijnt – wat volgens Girard alleen in het christendom gebeurt. We moeten echter vaststellen dat deze theorie elke objectieve dimensie mist, want per slot van rekening blijft alles een zaak van het sociale mechanisme – een mechanisme waarvoor de betrokken subjecten blind zijn. Het betreft hier dan een blindheid die voor het functioneren van het genoemde mechanisme de noodzakelijke voorwaarde is. Deze theorie van Girard vormt dus geen uitzondering in de sociale wetenschappen, althans als het waar is dat zij naar hun aard niet in staat zijn om de immanentie van de Maatschappij, voorgesteld als een Absolutum, te overschrijden.<sup>8</sup>

\*\*\*

Ik keer naar mijn uitgangspunt terug, vrij geïnspireerd door een bekende tekst van John Stuart Mill: indien we de voorwaarden voor de vrijheid van geest willen bewaren, dan moeten we tegelijk met twee elkaar tegengestelde eisen rekening houden. Enerzijds moeten we, zoals in het door Mill geformuleerde klassieke standpunt, de mogelijkheid aanvaarden dat een enkeling gelijk kan hebben tegen de rest van de mensheid. Anderzijds moeten we echter toegeven

dat de vaststelling van een quasi-unanimité onder de mensen geen voldoende reden is om te veronderstellen dat ze ongelijk hebben en dat de verworpen opinie noodzakelijkerwijs juist is – de rest van de mensheid zou ook tegen een enkeling gelijk kunnen hebben. Met deze stelling zouden we, inderdaad, de indruk kunnen wekken dat we ons een mooie rol toe-eigenen door de twee elkaar tegengestelde houdingen – de dissidentie en de consensus, het non-conformisme en het conformisme – tegen elkaar uit te spelen. Aanvaarden we dan niet de houding van de sarcastische externe toeschouwer die, misprijzend en niet zonder enig superioriteitsgevoel en zelftevredenheid, het spektakel overziet van het sociale en intellectuele leven als een weezinwekkende korf krabben waarin alles in alle richtingen beweegt? Monden we op die manier niet uit in een vorm van cynische afstandelijkheid, van veralgemeend relativisme en sceptisch nihilisme?

Dat is zeker niet mijn bedoeling. Als ik de symmetrie heb benadrukt die tussen twee tegengestelde standpunten kan ontstaan, betekent dit nog niet dat ik ze voor volstrekt analoog met elkaar of onderling verwisselbaar vind. Het kwam er op aan te doen begrijpen dat, als we het daarbij laten, we de immanente sfeer van de *doxa* niet zouden verlaten, waarbinnen zich verschillende heen- en weerspelletjes of ononderbroken heen- en weerpendelingen van de weegschaal zouden afspeelen. Het komt er nu op aan in te zien dat we ons nu juist daar niet kunnen ophouden en dat we dienen na te denken over de voorwaarden om te ontsnappen aan deze helse situatie – om de mimetische hel te verlaten, zoals Girard zou zeggen. Daarin slagen we pas wanneer we de voorwaarden overwegen die ons toelaten te bevestigen dat, in een welbepaald geval, een specifieke opinie of theorie *intrinsiek* fout is.

### **De transcendentie van de onpartijdige derde**

De verschillende situaties die we hier hebben beschreven, hebben een gemeenschappelijk kenmerk, met name de volstrekte afwezigheid van de dimensie van de *objectiviteit*. Verre van te willen weten of er, voorbij de polemische confrontatie, een waarheid of een onwaarheid bestaat, een reële schuld of onschuld, blijven we, integendeel, opgesloten in een ommuurd veld waar de stellingnamen in een soort kettingreactie elkaar omvergooien. Alles wordt meegezogen in een grote opbruising, in een onophoudelijk bewegen, en toch beweegt niets echt, vermits we slechts te maken hebben met interne bewegingen binnen een gesloten ruimte. Nu, deze gesloten toestand vaststellen, is hem al impliciet te hebben overstegen. Op die manier hebben we een uitweg bedacht die een bestaan aan gene zijde van het ommuurde veld vooronderstelt, een dimensie die de immanentie van de *doxa* doorbreekt en overschrijdt. Dit kunnen we, met andere woorden, een *transcendentie* noemen. De transcendentie waaraan ik denk is echter van een bijzondere aard, te onderscheiden van een of andere religieuze transcendentie. Het gaat om de transcendentie die de dimensie

van de objectiviteit constitueert – we kunnen haar ook de werkelijkheid of de gemeenschappelijke wereld noemen – die voor zichzelf bestaat en die een relatieve autonomie kent. Hoewel zij voortdurend wordt opgeëist en zelfs door de subject(iviteit)en geïnspecteerd, ontsnapt zij toch gedeeltelijk aan haar machtsgreep. We moeten haar als een onpartijdige derde opvatten, voorbij het spel van de positiebepalingen.

Natuurlijk bestaan er situaties, zoals in de eerste plaats de totalitaire situatie, waarin men niet alleen de toegang tot deze dimensie tracht te verbieden, maar zelfs het bestaan ervan probeert te ontkennen. In een geheel gepolitiseerde of, juister bepaald, een geheel geïdeologiseerde wereld, is er geen plaats voor een instantie die *voor zichzelf* bestaat en die bijgevolg tussen de mensen als een scheidsrechter kan optreden. Hannah Arendt herinnert aan de razernij van Stalin, zoals door Boris Soevarin geëvoceerd, toe hij uitriep dat het ‘voor eens en altijd gedaan moest zijn met de neutraliteit van het schaakspel’, dat wil zeggen, zo is Arendts commentaar, ‘met de autonome existentie van absoluut om het even welke activiteit’.<sup>9</sup> Tot de dingen die voor zichzelf bestaan en daarom een verdachte neutraliteit vertonen, moeten we ook de objectiviteit rekenen, zoals deze van de zowel historische als natuurlijke wereld en per slot van rekening de werkelijkheid in het algemeen. Geen enkel totalitarisme kan haar zelfstandig bestaan ontkennen. Dit betekent niet dat de objectiviteit een louter positieve werkelijkheid zou zijn, afgesneden van de subject(iviteit)en. We moeten echter toegeven dat we de subjectiviteit als voorafgaand moeten onderkennen en dat we haar nooit tot particuliere gezichtspunten mogen herleiden.

### **Durven oordelen**

Nu laat een dergelijke vooronderstelling van een objectiviteit die de particuliere meningen overschrijdt, toe te ontsnappen uit de loutere onmiddellijkheid van het spel der tegenstellingen (mimentisme en contra-mimetisme), om aldus, waarlijk, in de sterke zin van het woord, te *oordelen*. Want oordelen betekent altijd in verschillende particuliere gevallen *durven oordelen*, weliswaar zonder over een ultieme garantie van de waarheid te beschikken. Immers de verwijzing naar de objectiviteit, naar de transcendente dimensie en naar de alteriteit die ze tot stand brengt, betekent niet dat we over een absolute zekerheid beschikken die voor eens en altijd de onzekerheid van het immanente en van het eindige gezichtsveld zou overschrijden. Het is de transcendente referentie die het oordelen mogelijk maakt, maar geen enkel oordeel is als dusdanig zeker; elk oordeel blijft voorwerp van vergissingen. Het is inderdaad juist in die situatie dat de inherente moed van het oordelen zich manifesteert: zonder ooit voor eens en altijd zeker te zijn in het ware te vertoeven (de waarheid te bezitten), *durven we oordelen*. We doen dit, niet om te beweren een simpele subjectieve mening weer te geven die zo maar uit ons ‘ik’ voortkomt en slechts voor onszelf geldig is, maar we doen dit omdat

we stellen dat dit oordeel waar is, omdat het een objectiviteit onthult dat iedereen zou kunnen delen. Het oordeel als oordeelsvermogen is een hoedanigheid die we beoefenen zonder haar werkelijk te bezitten, aangezien dit vermogen niet zo maar gegeven is, maar door ons, telkens opnieuw, te veroveren.

Om te verduidelijken welke de voorwaarden van het aldus begrepen oordeel, zou ik enkele filosofische peterschappen willen inroepen. Vooreerst de filosofen die ons hebben geleerd – ik denk aan Kants ‘reflexieve oordeel’ en aan Gadamers commentaar op de idee van de ‘applicatie’<sup>10</sup> – dat het oordeel nooit het eenvoudige, quasi-mechanische toepassen van algemene criteria is, maar wel degelijk, elke keer opnieuw, een delicate toetsing ten aanzien van een steeds singuliere, nieuwe en verwarrende werkelijkheid – een ervaring waarin zowel het oordelende subject als de beoordeelde zaak op het spel worden gezet. Dichter bij het recente historische gebeuren, denk ik aan twee joodse denkers die, elk op hun manier, hebben nagedacht over de durf, inherent aan het oordeel, en die durf ook in praktijk hebben gebracht, met name Emmanuel Levinas en Hannah Arendt. De eerste hanteert vaak een houding en een toon die ronduit profetisch is, de tweede ontvouwt een meer klassieke en van het jodanisme verder verwijderde filosofie, maar die, zonder het zelf te weten misschien, door een profetische inspiratie was bezielde. Tegen de idee in dat ‘de geschiedenis zal oordelen’, heeft Levinas voortdurend geëist ‘de geschiedenis – en ook de maatschappij – te beoordelen’. Tegelijk heeft hij de ‘breuk met de context’ naar voor geschoven, als voorwaarde voor de vrijheid en onlosmakelijk verbonden met de uitoefening van dit oordeel. Wat Arendt betreft, is de notie van het oordelen in de laatste fase van haar denken centraal komen te staan. Het derde deel van *The Life of Mind*, dat zij aan het voorbereiden was toen ze in 1975 stierf, zou de uitwerking van die notie zijn. We kunnen ons voorstellen dat haar ervaring bij het Eichmannproces in Jeruzalem doorslaggevend was: bij de betichtte stelde ze niet alleen iets vast wat ze het onvermogen tot denken noemde, maar wezenlijker nog, het onvermogen tot oordelen. Oordelen wil immers zeggen: het benoemen van de ervaring of van de werkelijkheid. Het is met het woord en met het denken het verdubbelen van de ervaring en de werkelijkheid, waarbij wat is niet tautologisch wordt herhaald. Ook is dit verdubbelen geen eenvoudige ‘expressie’ van de bestaande ‘machtsverhoudingen’ die aan de geschiedenis of aan de fysische natuur inherent zouden zijn.

Het komt er dus op aan de eigenheid duidelijk te maken, niet van het oordeelsvermogen in het algemeen, maar van elke afzonderlijke oordeelsact, als waagstuk van de uitoefening van een vrijheidsvorm, die zich losmaakt, zelfs ‘losrukt’ van de gegeven situatie om haar kritisch in ogeschouw te nemen – haar eventueel zelfs te loven, want we kunnen het oordeel inderdaad niet *a priori* herleiden tot alleen maar dat kritische oordeel. In deze verduidelijking mogen we ook niet de andere uiterste pool uit het oog verliezen, te weten de noodzakelijke vooronderstelling van de transcendentie van een objectiviteit waarop het oordeel,

de daad te 'durven oordelen', steunt. Tegelijk moeten we ons hoeden voor de vergissing die erin bestaat deze transcendentie als een ultiem criterium op te vatten, mechanisch toepasbaar op gelijk welke situatie (zodoende de les van Kant en Gadamer vergetend) dat ons ontslaat van het aan elk oordeel inherente risico. Het is dus duidelijk dat we te maken hebben met een polariteit waarvan alle termen even belangrijk zijn: de pool van de vrije en risicovolle daad van het oordeel en deze van de transcendentie van een objectiviteit waaraan dit oordeel zich refereert. Het zou wel eens om een soort kwadratuur van de cirkel kunnen gaan: hoe slagen we er in tegelijk deze twee eisen met elkaar te verzoenen, de ene die het niet te ontlopen risico onderstreept dat aan het oordeel inherent is, de andere die de verwijzing introduceert naar een transcendente van de objectiviteitsdimensie? Duidelijk is in elk geval het feit dat het hier gaat om een *circulariteit* waaraan volgens mij niet te ontsnappen valt. Het oordeel kan niet geschieden zonder verwijzing naar een dimensie die de immanentie van de mening of *doxa* transcendeert. Deze dimensie is niet zo maar gecreëerd of geconstrueerd, maar door het oordeel voorondersteld, maar zij is ook niet van die aard dat zij het zich kan veroorloven aan elk subjectief oordeel voorbij te gaan dat wezenlijk feilbaar is, dat wil zeggen dat het oordeel een onontkoombaar risico op vergissingen bevat. Maar, nogmaals, dat het risico niet te vermijden is, betekent niet dat we fataal voorbestemd zijn om ons te vergissen.

Door rekening te houden met de twee polen van het oordeel, de subjectieve en de objectieve, kunnen we, zo geloof ik, uit de mimetische hel en uit de gevangenis van de hoger geëvoceerde *doxa* ontsnappen, dat wil zeggen: het infernale mechanisme breken, waarbij we door een eindeloos balanceren, van de ene positie naar haar symmetrisch tegengestelde gaan. Dit laat toe afstand te nemen van zowel de dominante, 'consensuele' opinie als van de dissidente, en bijgevolg zich te onttrekken aan om het even welke sociale druk, terwijl we ons toch in een bepaald geval durven uitspreken dat iets waar of vals is, rechtvaardig of onrechtvaardig, goed of slecht, mooi of lelijk. En dit, zonder dat zo'n oordeel noch de eenvoudige uitdrukking van een mimetische identificatie is, noch een simpele provocerende uitspraak als het gevolg van het verlangen zich ten koste van wat ook van de meerderheidsopinie te desolidariseren.

De hier geschetste opvatting loopt nu misschien het gevaar het verwijt van relativisme toegestuurd te krijgen. Ze houdt inderdaad in dat we aanvaarden dat er geen eerste fundament is, noch gesitueerd in een objectiviteit noch in een – zij het transcendentale – subjectiviteit, en dat we ons moeten hoeden voor een hypostase in de ene als de andere zin. We zouden tot een relativisme kunnen besluiten als we menen dat de enige remedie daartegen een mogelijke referentie aan een ultiem fundament zou zijn. Echter, zelfs zonder het voorhanden zijn van een dergelijke eerste of uiteindelijke grondslag, gesitueerd in het Zijn of in de Geest, is niet alles uitgeleverd aan de onzekerheid of aan de "branloire perenne", waarover Montaigne spreekt. Er bestaat immers op z'n minst een – geen onwrikbare weliswaar – maar niettemin een precaire, toch niet illusoire grond:



het oordeel. Concreet wil dit zeggen: verschillende singuliere oordelen, waarin zich telkens een articulering van het subjectieve en het objectieve in het eindige en immanente veld van de menselijke geschiedenis voltrekt, die aan de horizon de transcendentie van een gemeenschappelijke wereld bewaart die deze wereld overstijgt en waarop die wereld zich kan beroepen.

(vertaling: Marc-Antoon De Schryver & Jacques De Visscher)

## Noten

<sup>1</sup> John Stuart Mill, *Over vrijheid*. Meppel-Amsterdam, Boom, 1978/2002, p. 52-53 (*On Liberty*. Londen, Pelican Classics, 1974, p. 76).

<sup>2</sup> Volgens het theorema van Gödel kan er in de wiskunde geen overlapping zijn van de sfeer van *ware* en de sfeer van het bewijsbare, want, zo schrijft Alain Connes, 'er zal in het formele systeem altijd een uitspraak zijn (...) die tegelijk waar is en niet te bewijzen' (in: J.-P. Changeux en A. Connes, *Matière à penser*. Parijs, Odile Jacob (Poches), 2000, p. 211).

<sup>3</sup> 'Civil Disobedience', in: Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*. Harmondsworth, Penguin, 1973.

<sup>4</sup> In *Vocabulaire de la psychanalyse* van Jean Laplanche en Jean-Baptiste Pontalis lezen we: "Wat Freud met 'Phantasie' aanduidt, zijn vooreerst de diurnische dromen, scènes, episodes, romans en ficties die het subject bedenkt en zichzelf in waaktoestand vertelt (...). Het gaat om scenario's (...), georganiseerde scènes die voor dramatiseringen vatbaar zijn (...). In dergelijke scènes is het subject steeds aanwezig" (p. 153 en 156).

<sup>5</sup> Dit vertoont sterke gelijkenissen met een ergens door Levinas geciteerd talmoedisch principe: 'Als iedereen akkoord gaat om een verdachte te veroordelen, laat hem vrij, hij moet onschuldig zijn' – de eensgezindheid over zijn schuld moet een principiële argwaan oproepen: als men hem met zo'n eensgezindheid schuldig noemt, is dat dus het bewijs van zijn onschuld.

<sup>6</sup> Ik denk hier aan het mooie opstel dat George Steiner aan Anthony Blunt heeft gewijd ('The Cleric of Treason', oorspronkelijk gepubliceerd in de *New Yorker* 8 december 1980 en later opgenomen in: George Steiner, *A Reader*. Harmondsworth, Penguin, 1984), tegelijk een studie die voortzetting verdient).

<sup>7</sup> Vertaling Thérèse Cornips voor De Bezige Bij (Amsterdam, 1999, p. 97); voor de oorspronkelijke versie: "Il était très fin, les sots sont en tout pays les plus nombreux; nul doute que, vivant en Allemagne, les sots allemands défendant avec sottise et passion une cause injuste ne l'eussent irrité; mais, vivant en France, les sots français défendant avec sottise et passion une cause juste ne l'irritaient pas moins" (*Le temps retrouvé*, in het derde deel van de Pléiade-uitgave van *A la recherche du temps perdu*, Parijs, Gallimard, 1954, p. 774).

<sup>8</sup> Hannah Arendt heeft dit in de jaren vijftig heel scherpzinnig aangetoond, toen zij het in 1954 had in een brief aan Jules Monnerot over 'het bijzonder gezichtspunt van de sociologen' die 'zich op de "functionele rollen" als dusdanig concentreren, waardoor ze van de maatschappij iets Absoluuts maken waartoe zich alles verhoudt'. Zie mijn vertaling van deze brief in *La Revue du Mauss* (nr. 22, p. 48).

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/New York/Londen, A Harvest/HBJ Book, 1975,

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 69; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 175, II. 2. c. p. 312 e.v.