

## HUMANISME EN FUNDAMENTALISME

*Theo de Wit*

### 1. Fundamentalisme en (on)geloof

Wat is een fundamentalist? De kortste definitie geeft de Duitse filosoof Robert Spaemann. Een fundamentalist is een *Diskursverweigerer*, een fanaticus, iemand met wie niet te praten valt. Maar de problematiek die zich achter het trefwoord fundamentalisme verbergt komt volgens hem pas in zicht, wanneer men naast deze polemische definitie ook een apologetische definitie plaatst. Bijvoorbeeld: een fundamentalist is iemand, voor wie er iets heilig is, dat hij niet bereid is, ter beschikking te stellen.<sup>1</sup> Uitgaande van deze tweede omschrijving, zo stelt hij aan het eind van zijn tekst, is ieder normaal mens fundamentalist, want iemand, voor wie er niets heilig is, is tot alles in staat. Fundamentalisme in deze zin, zo voegt hij eraan toe, is een wezenlijk niet-politieke houding, want de politiek relateert en breekt alle absolute aanspraken. Dit levert hem tegelijk een definitie van totalitarisme op: elk totalitarisme, ook al ligt aan zijn oorsprong een fundamentalistische overtuiging (in de tweede betekenis van de term), is anti-fundamentalistisch en zelfs nihilistisch, want de verabsolutering van het politieke gezichtspunt beoordeelt elke menselijke levenswandel naar zijn positieve of negatieve politieke functionaliteit.

Blijven we even bij deze begripsomschrijvingen stilstaan. Totalitarisme is dus (meestal) politiek geworden fundamentalisme, de gelovige fundamentalist verandert merkwaardig genoeg in een ongelovige nihilist wanneer hij 'radicaal' gelooft, dat wil zeggen wanneer hij *sans réserve* zijn geloof tot exclusieve basis van de politieke orde maakt. En ongeloof is, wanneer we Paulus en de vroege kerkvaders volgen, het allerergste, in vergelijking waarmee bijvoorbeeld sodomie, echtbreuk, hoerij, huwelijk en celibaat het 'kleinere kwaad' zijn.<sup>2</sup> Dit tot troost van mijzelf en alle andere zondaars. En wanneer de twintigste eeuw vandaag in een terugblik het 'totalitaire tijdvak' moet worden genoemd,<sup>3</sup> dan is het volgens Spaemanns definitie, en ervan uitgaande dat het twintigste-eeuwse totalitarisme een fundamentalistische oorsprong had, de eeuw van het 'teveel aan geloof' en als consequentie daarvan de eeuw van het nihilisme. De twintigste eeuw geloofde excessief.

Wie alleen de eerste, polemische definitie hanteert, maakt zich te gemakkelijk van het fundamentalisme af. Fundamentalisme wordt dan meestal eenvoudigweg beschreven als de negatie, en dus de bedreiging van allerlei constitutieve kenmerken van de 'moderniteit', zoals de bemiddeling van alle ervaring door wetenschap en rede, een universalistische fundering van moraal en recht, autonomie van de kunst, zelfontplooiing van de persoon, privatisering van de religie, enzovoort. Fundamen-

talisme is dan de 'terugval' achter de moderniteit, die hier als vanzelfsprekende maatstaf wordt genomen. Noch het fundamentalisme als specifiek *modern* verschijnsel, noch de mogelijkheid van een fundamentalisme van de moderniteit nemen we hier in overweging.<sup>4</sup>

Vandaag doemt het spook van het fundamentalisme in westerse democratieën natuurlijk vooral op in discussies over de multiculturele samenleving. Verdedigers van de seculiere rechtsstaat waarschuwen ons, dat het politieke culturalisme of cultuurfundamentalisme van vandaag spelen met vuur is. Want seculiere culturen zijn 'secularisaten' van religieuze systemen en hebben als zodanig een "nooit helemaal afgekoelde theologisch-metafysische kern, die reflexief kan worden verhit."<sup>5</sup> Niet toevallig vallen de conflictlijnen tussen de beschavingen in het veelbediscussieerde artikel van Samuel Huntingdon 'The clash of Civilisations' samen met de traditionele grenzen tussen de religies. Zo'n theologisch-metafysische cultuurkern wordt *reflexief* verhit, want de (cultuur)fundamentalismen zijn van meet af aan reactieve formaties. De Hopi-indiaan leeft niet in een Hópi-cultuur, dat doet hij alleen voor de etnoloog. En wanneer hij eenmaal de voordelen van de Hopi-cultuur heeft ontdekt, dan speelt hij in het vervolg voor zichzelf en voor anderen de Hopi-indiaan.<sup>6</sup> Ook een verdediger van de seculiere rechtsstaat als Rudolf Burger wijst op het *ongeloof* dat aan de basis staat van het agressieve fundamentalisme: het geloof moet zichzelf, dus zijn waarheid via een genadeloze, intransigente praktijk bewijzen. 'Heb je je doel uit het oog verloren, verdubbel dan je inspanningen!', zo luidt het devies van dit fundamentalisme. Het cultuurfundamentalisme is dus zelfhypnose en als zodanig een *self-fulfilling prophecy*, zoals een Zuid-Afrikaanse collega het Apartheidssysteem eens omschreef.

Burger brengt in herinnering dat de seculiere rechtsstaat en zijn filosofische onderbouwing, de rationalistische staatsleer, een antwoord is op de Europese confessionele burgeroorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw, en hij trekt een parallel tussen die periode en de hedendaagse multiculturele realiteit. De multi-confessionele samenlevingen van dat tijdvak zijn de multiculturele samenlevingen van vandaag, de bloedige strijd tussen elkaar uitsluitende absoluutheidsaanspraken leidt tot confessionele varianten van wat wij vandaag etnische zuivering zouden noemen. "Liever over een woestijn heersen, op water en brood leven, met vrouw en kinderen gaan bedelen, zijn lichaam in stukken laten hakken dan ketterij, onrecht tegen de kerk dulden", zo luidt de gelofte van de katholieke Ferdinand II van Oostenrijk bij het aantreden van zijn regering in 1619.

De culturele homogenisering van de grote territoriale staten die het resultaat was van de territorialisering van de religieuze *confessiones* vormt de kern van de Westfaalse geloofs- en statenorde. Om een eind te maken aan deze 'hermeneutische burgeroorlogen' beschouwen de grote politieke denkers van de zeventiende eeuw het als absoluut noodzakelijk, de macht van de theologie en van de godsdienst terug te dringen, te neutraliseren, en in plaats daarvan een waarheid aan gene zijde van de

theologische waarheden te vinden, een contextonafhankelijke vorm van waarheid. 'Het abstracte verbindt de mensen, niet het concrete!', zo luidt het motto van het filosofisch rationalisme.

Maar Burger is wel zo eerlijk om niet alleen Ferdinand II, maar ook Johann Gottlieb Fichte te citeren, die tijdens de Franse Revolutie schrijft: "De joden burgerrechten geven, dat kan volgens mij alleen wanneer men ze op een nacht allemaal onthoofd en een nieuw hoofd opzet, waarin niet één joods idee meer aanwezig is." Zo'n uitspraak documenteert niet zozeer Fichtes antisemitisme, en kunnen we evenmin als een uitglijder van de beroemde denker beschouwen. De uitspraak is eerder de consequentie van zijn rationalistische staatsopvatting. De homogeniteit van de volgens rationale beginselen ingerichte staat duldt geen elkaar beconcurrerende geloofsgemeenschappen. Dat is de 'terreur van de rede'. De *Vernunftstaat* van Fichte, of de *Deus Mortalis* van Thomas Hobbes kan geen andere God naast zich dulden.

Later corrigeert deze *Vernunft* zichzelf: eerst door de introductie van het onderscheid tussen een (verplichte) openbare *confessio* en (vrije) private *fides* (*in secret free*, vinden we al bij Hobbes), later door de religieuze tolerantie en de godsdienstvrijheid. Maar voor Burger blijft staan, dat de basale homogeniteit van de seculiere rechtsstaat nog steeds de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het culturele pluralisme bij garantie van individuele vrijheid. Deze rechtsstaat is dan ook tegenover de bonte culturele werkelijkheid principieel 'kleurenblind'.

De boodschap van deze herinnering aan het Europese trauma van de godsdienstoorlogen is duidelijk: de religieus, etnisch, nationaal en cultureel gedefinieerde particularismen van vandaag zijn 'slapende burgeroorlogspartijen', die alleen door een seculiere rechtstaat geneutraliseerd kunnen worden. De blijvende werkzaamheid van dit trauma verklaart ook waarom we een goed deel van de hedendaagse publieke discussie over de 'multiculturele samenleving' in liberale democratieën kunnen analyseren als een grimmig gezelschapsspel rond de vraag: wie is de vijand van de tolerantie? Wie is de werkelijke fanaticus?

Een liberaal (zoals Burger) zal wijzen naar Nieuw Rechts en de herleving van het 'tribalisme'. De conservatief zal daarentegen de beschuldigende vinger uitsteken naar het moderne en vooral postmoderne individu dat niet langer door vooroordelen of sterke overtuigingen wordt gehinderd. Want - ik citeer de Engelse conservatieve filosoof Roger Scruton - "wanneer vooroordelen uitsterven, wordt de tolerantie niet langer bewaakt door overtuiging, en valt zij ten prooi aan de altijd waakzame schema's van de fanaticus", dat is het individu dat geen andere waarden kent dan zijn eigen genot.<sup>7</sup> De progressieve *multiculturalist* op zijn beurt zal zijn twijfels hebben bij de 'kleurenblindheid' van de liberale staat. Voor hem is de blanke *middle-classman*, wiens waarden en levensstijl en wiens canon het openbare leven nu domineren, en die daaraan de glans van het neutrale en universele tracht te geven, de eigenlijke vijand van de tolerantie. Want doordat andere culturele groepen van de open-

baarheid zijn uitgesloten groeit de bestaande ongelijkheid en de culturele vijandigheid.<sup>8</sup>

Terugvertaald in de terminologie van Spaemann: de fanaticus die de liberaal voor ogen heeft is de (cultuur)fundamentalist die totalitair en dus nihilistisch is geworden; hij wil een culturele homogeniteit afdwingen door cultuuruitingen politiek te beoordelen naar hun conformiteit aan zijn eigen ethos en ethnos. Hij gelooft dus tevéél. De fanaticus van de conservatief daarentegen gelooft te weinig en is dáárom 'tot alles in staat', terwijl de blanke burgerman die er van de multiculturalist van langs krijgt zijn eigen fundamentalisme loochent en slechts dat van de ander ziet; hij is op een onkritische wijze modern.

## 2. Fundamentalisme en humanisme

Ook de Franse filosoof Alain Finkielkraut, die mij in het vervolg van mijn betoog zal bezighouden, heeft zich in het debat over het multiculturalisme gemengd. In zijn *La défaite de la Pensée* uit 1988<sup>9</sup> wijst hij op enkele pijnlijke implicaties van het goedbedoelde, want zelfkritische westerse cultureel-antropologische cultuurrelativisme. De cultuurrelativistische vaststelling dat "elk volk zijn eigen culturele karakter heeft, elke cultuur haar eigen morele waarden, haar politieke tradities en haar gedragsregels" kan immers niet alleen gericht worden tegen het eurocentrische cultuurimperialisme, zij functioneert vandaag in het argumentatieve arsenaal van zowel de *voorstanders* als de Nieuw-Rechtse *tegenstanders* van de multiculturele samenleving. Terwijl deze laatsten het beginsel van het progressieve multiculturalisme (het pluralisme, het 'recht om verschillend te zijn') onderschrijven, is de politieke conclusie die zij hieruit trekken radicaal tegengesteld. Die conclusie luidt, dat het een tragische vergissing is om gemeenschappen met een verschillende beschaving in één politieke orde te laten samenleven, omdat religieuze en culturele botsingen dan onvermijdelijk zijn. Het 'recht op verschil' kan daarom niet het laatste woord van een tolerante en vandaag onvermijdelijk multi-etnische samenleving zijn.

Aan het eind van zijn essay ziet Finkielkraut het 'einde van het denken' aangebroken, wanneer er alleen nog "de verschrikkelijke en bespottelijke confrontatie van fanatici en leeghoofden" overblijft. Bij hem zijn er dus *twee*, geheel verschillende, vijanden van de tolerantie. De 'leeghoofden' zijn bij hem de postmoderne, hedonistische individuen-consumenten, die als enige motto hebben het 'fijn jezelf kunnen zijn'. Voor hen betekent 'multi-culti' zoets als 'goed gesorteerd'. De leeghoofd wil graag "ongehinderd van een Chinees restaurant kunnen overstappen op een Antilliaanse club, van pizza op stampot, van joggen op godsdienst, van literatuur op zeilvliegen." Deze figuur heeft nogal wat overeenkomsten met het schrikbeeld van Scruton of met het 'narcistisch individu' van de Belgische filosoof Herman de Dijn.<sup>10</sup> Daarnaast zijn er de 'fanatici' van Nieuw Rechts, die er, anders

dan de postmoderne individuen, nog een politiek programma op na houden: Frankrijk zuiveren van alles wat als niet-Frans en on-Frans kan worden gebrandmerkt.

Positief is dit essay van Finkielkraut een hartstochtelijke verdediging van een verlicht, pedagogisch en universalistisch humanisme dat mensen vormt tot "het denkende leven": via literatuur die het algemeen-menselijke drama verwoordt, via kunstwerken met een universele waarde, en via filosofische reflectie die niet gebonden is aan particuliere belangen, kortom via de initiatie in en de participatie aan de "geestelijke en scheppende activiteiten van de mens". Participatie aan Cultuur met een grote C dus. Precies in de mate waarin dit humanistisch *Bildungs*-ideaal ouderwets en elitair gaat klinken - en Finkielkraut beseft dat dat vandaag in een door commercie, media en jeugdculturen beheerste samenleving allang het geval is - zal de multiculturele realiteit van vandaag het toneel worden van de confrontatie tussen twee vormen van nihilisme in de bij Spaemann omschreven betekenis: tussen het cultuurfundamentalisme van Nieuw Rechts en het consumentengedrag van postmoderne individualisten, tussen lieden die *te veel* en lieden die *te weinig* geloven dus.

Zelfs scherpe waarnemers van de tijdgeest stellen ons, zo stelt Finkielkraut vast, uiteindelijk voor de keus tussen deze varianten van het nihilisme, een agressieve en een vriendelijke variant. Daarbij functioneren de trauma's van de Europese confessionele burgeroorlogen en van het twintigste-eeuwse totalitarisme als argument. Zo bijvoorbeeld bij Gilles Lipovetsky in zijn *L'ère du vide* uit 1983. De "verslapping van de wilskracht", ja de "ongegeneerde apathie" van het hedendaagse hedonistische individu, zo las Finkielkraut bij deze socioloog, is niet alleen veruit te verkiezen boven, maar zelfs een schild tegen "uitbarstingen van historische religiositeit en paranoïde grootheidsfantasiën".<sup>11</sup>

Dit individu is voor Lipovetsky dan ook niet, zoals Spaemanns ongelovige, 'tot alles in staat', hij is eerder het legitieme product van een samenleving die van alle fanatisme afstand heeft genomen. Inderdaad, van *alle* fanatisme, zo lijkt de vrees van Finkielkraut te zijn, óók de wilskracht of het 'fanatisme' dat nodig is om de democratie te verdedigen wanneer zij wordt aangevallen. Hij haalt het voorbeeld aan van Franse juryleden die zich ziek meldden en daarmee het functioneren van de rechtsstaat onmogelijk maakten, toen een Franse terrorist hen bij zijn proces dreigde met de "onverbiddelijke proletarische rechtspraak".<sup>12</sup>

Is de wilskracht die Finkielkraut ziet wegkwijnen de wilskracht van het universalistische en democratische humanisme dat Finkielkraut in *La défaite de la pensée* tegenover de twee nihilismen lijkt te stellen? Ook in zijn laatste boek verschijnt er op de laatste pagina een onmogelijke en "duizelingwekkende keus" die veel verwantschap heeft met de keuze tussen consumentisme en cultuurfundamentalisme. Vandaag stellen heel wat cultuurdragers en politici ons uiteindelijk voor de keus tussen een 'oude' wereld van oorlogszucht, nationalisme en etnische zuivering en een 'nieuwe' wereld die "tot een immens attractiepark is geworden". Ofwel: "toerisme of barbarij".

Maar verrassend en intrigerend is, dat het *humanisme* bij Finkielkraut intussen zijn onschuld heeft verloren. *L'Humanité perdue*<sup>13</sup> is immers een ondervraging van de humanistische traditie en zijn ontarding in een totalitair 'menschheidsfundamentalisme' (de term is van mij) in de twintigste eeuw. Realiseren we ons alvast de implicatie van een dergelijke ontarding tegen de achtergrond van het voorgaande. De politieke neutralisering van het fundamentalisme zou dan aan een soort dialectiek onderhevig zijn. De pacificatie (door middel van privatisering) van het fundamentalistisch (en dus nihilistisch) geworden christendom heeft ons dan niet alleen een eerst absolutistisch, later tolerant geworden seculiere rechtsstaat opgeleverd, maar ook een nieuw, niet langer religieus politiek fundamentalisme, een nihilisme van humanistische origine. De *verslapping* van de religieuze wilskracht wordt volgens Finkielkraut in de twintigste eeuw gevolgd door de "*triomf van de wil*"<sup>14</sup> en een nog nooit eerder vertoonde destructiedrift. Maar laat ik niet vooruit lopen en mij wenden naar Finkielkrauts probleemstelling in zijn laatste boek.

Zoals de meeste geschriften van Finkielkraut, leerling van Hannah Arendt en Emmanuel Levinas, is ook dit 'essay over de twintigste eeuw' (zoals de ondertitel luidt) een poging, lering te trekken uit het totalitaire avontuur en het exces van het anti-semitisme. De vraag die zijn betoog beheerst luidt als volgt: kan men dit avontuur en dit exces als een *regressie* beschouwen, een terugval achter een van de centrale verworvenheden van de westerse beschaving, te weten de ervaring en de idee dat de volken van deze wereld één mensheid vormen? En gaat het daarbij, op de tweede plaats, om een terugval van de 'geschiedenis' in de 'natuur'? De eerste these vindt Finkielkraut onder meer bij de antropoloog Levi Strauss, de tweede bij een aantal Franse denkers die men, ook wanneer sommigen van hen zich als 'anti-humanistisch' afficheren, achteraf tot de humanistische traditie moet rekenen zoals Jean-Paul Sartre, Michel Foucault en Roland Barthes.

### 3. De geboorte van de humanistische moraal.

Eerst schetst Finkielkraut een kleine genealogie van het begrip 'menschheid', van de ervaring, dat elk mens 'mijn gelijke' is en dat er dus een elementaire broederschap of solidariteit tussen de mensen bestaat. De wortels van deze ervaring liggen in de Griekse filosofie en in het bijbels monotheïsme. Bij Plato verliest de traditie (die tot dan toe bepaalde wie er wel en niet tot de mensheid gerekend kon worden) zijn heiligheid en vanzelfsprekendheid ten gunste van de 'natuur' en de vraag naar het Goede. De God van het Oude Testament openbaart zijn volk de eenheid achter de verscheidenheid van het mensdom, terwijl voor Paulus zowel de zonde als de verlossing universeel zijn. Maar op uiteenlopende wijzen blijft het beginsel van de hiërarchie en van een *hiërarchisch geordende* natuur zowel de filosofische als de theologische tradities tot ver na de Middeleeuwen beheersen.

Finkielkraut herinnert aan het verhitte dispuut tussen Ginés de Sepúlveda en Bartolomé de Las Casas over de vraag of de met veren getooide schepselen die de Spaanse veroveraars hebben ontmoet tot de mensheid gerekend moeten worden, en of het al dan niet legitiem is dat de Spaanse koning de indianen beoorlogt alvorens hen te onderwerpen en te bekeren. Hoewel het conflict destijds onbeslecht bleef, heeft Las Casas met zijn aanval op het hiërarchisch begrip van de natuur en van God de toekomst aan zijn zijde. Finkielkraut spreekt over de 'delocalisering' (*délocalisation*) van God in het betoog van deze bisschop, die tot gevolg heeft dat er geen geprivilegieerde toegang meer is tot de goddelijke waarheid. Alle plaatsen bevinden zich op gelijke afstand van God, zodat de toegang tot zijn geheim gedemocratiseerd en pluralistisch wordt. Las Casas introduceert een subversief, want zelfkritisch gebruik van het begrip 'barbaarsheid', dat in Europa van Montaigne tot aan Levi Strauss en zoals we al zagen tot in het huidige multiculturalisme-debat van invloed is.

Al bij Pascal wordt zichtbaar dat de onttovering van het hiërarchisch universum nog slechts bewust, reflexief, dus door middel van mystificatie kan worden tegengehouden, bij deze denker bijvoorbeeld om een dreigende burgeroorlog van gelijke, maar ontketende ego's tegen te houden. Een eeuw later bekritisieren de Verlichtings-filosofen de uit pessimisme voortkomende hypocrisie van Pascal: de gelijkheid tussen mensen is bij hen niet langer een idee, het is (bij Diderot en Rousseau) een gevoel geworden, het *sentiment d'humanité* van ego's die vóór alles worden gekenmerkt door medeleven en compassie. In de mate waarin een mens minder wordt gehinderd door respect voor hiërarchie, wordt hij gevoeliger, gemakkelijker geraakt door het lijden van zijn medemens, en dit overschrijdt alle symbolische en geografische grenzen die er binnen de mensheid zijn opgetrokken. Iedereen is mijn gelijke, ook de vreemdeling en de vijand. "De scherpschutter<sup>15</sup> lijdt aan zijn doelwit", schrijft Finkielkraut. Zoals die Italiaanse officier die beschrijft dat hij zich buiten de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog waagt en plotseling niet zozeer een Oostenrijkse officier, dus zijn vijand in het vizier krijgt, maar *een mens*, die een sigaret opsteekt. "Die sigaret schiep onverwacht tussen hem en mij een band", zo bericht de officier, en deze ervaring maakt hem kortstondig ongeschikt voor het oorlogsbedrijf.

Voor wie de geschiedenis beschrijft als een soort leerproces dat in het 'menseidsgevoel' van de verlichte denkers culmineert, moet de twintigste eeuw met zijn immense slachtingen en zijn totalitarismen wel verschijnen als een ongehoorde en onbegrijpelijke terugval in de barbarij, of beter: in de 'natuur'. Dat is volgens Finkielkraut ook in de kern de diagnose van een aantal Franse humanistische denkers van na de Tweede Wereldoorlog. Het duidelijkst is dat het geval bij Sartre. Voor hem is de antisemiet iemand die terugverlangt naar een verticale orde, naar een natuurlijke hiërarchie waarin mijn *essentie* en mijn herkomst aan mijn *existentie* voorafgaan. De antisemiet heeft de jood nodig om zich erfgenaam te kunnen voelen: zijn

bestaan is gedetermineerd, want het heeft de vastheid van de (biologische) natuur, en het is noodzakelijk, zodat hij slechts de plaats in hoeft te nemen die voor hem is gereserveerd en waar hij dus recht op heeft. Vanwege dit beroep op de natuur en de noodzakelijkheid die zijn bestaan a priori tot een *geregeld* bestaan maken, noemt Sartre de antisemiet een lafaard en een smeerlap. Hij loochent en weigert zijn vrijheid, want karakteristiek voor de mens is nu juist dat zijn existentie voorafgaat aan zijn essentie. De mens heeft geen 'natuur', "want er is geen God om haar te ontwerpen". Terwijl voor Sartre het *atheïsme* dus vereist is om de menselijke vrijheid mogelijk te maken, verwijst Finkielkraut naar de theologische oorsprong van het existentiële humanisme bij een van de kerkvaders van het humanisme, Pico della Mirandola. In zijn *De dignitate hominis* is het God die, na als een volmaakte ambachtsman de wereld te hebben geschapen volgens concepten en oermodellen, tenslotte, zonder over een blauwdruk te beschikken de mens scheidt en tot Adam zegt: "(...) we hebben u niet hemels of aards, niet sterfelijk of onsterfelijk gemaakt, opdat ge als een vrij en soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in de vorm die ge verkiest." Reeds Pico della Mirandola bevrijdt de mens dus van een 'natuur', en ziet juist daarin zijn menselijke waardigheid gelegen.

Dat de mens zichzelf moet uitvinden, dat voor hem "alles mogelijk is", is goed beschouwd ook de overtuiging van het theoretisch anti-humanisme van Foucault en Barthes. Zoals uit diverse uitspraken van Foucault over de inzet van zijn werk blijkt, voegen zijn genealogische studies en de filosofische onteigening van het subject van al zijn prerogatieven zich uiteindelijk in het kritisch-humanistisch paradigma. Dat paradigma luidt: "onrust scheppen om de mens te humaniseren". Met zijn historisch onderzoek, zo verklaarde Foucault eens, wil hij "de algemene broosheid" van zelfs de meest stevige en meest vertrouwde bodems tonen "om de mensen te laten zien dat ze veel vrijer zijn dan ze denken".<sup>16</sup> Roland Barthes gaf zijn eigen formulering van dit paradigma toen hij in een opstel over Brecht en Marx schreef dat de eerste in zijn theater "aan de menselijke natuur geen andere realiteit toekent dan een historische", zodat de mens zijn lot in eigen hand kan nemen. Er is geen natuur, noch in de natuur noch in de mens; achter wat vast lijkt te staan gaat in werkelijkheid het conflict en de constructie schuil. Deze overtuiging heeft Brecht gemeen met Marx.

En met Stalin. Wanneer Foucault in zijn polemiek tegen het humanistische 'geprek' van na de Tweede Wereldoorlog sarcastisch opmerkt dat "ook Stalin humanist was", formuleert hij volgens Finkielkraut een waarheid en een probleem zonder dit vervolgens uit te diepen. Het krediet dat het communisme bij westerse intellectuelen zo lang heeft genoten, berust op zijn humanisme en vooral op de radicaliteit van dit humanisme. Niet alleen heeft de USSR samen met de westerse democratieën gestreden tegen een regiem dat de menselijke gelijkheid wilde elimineren en vervangen door een onverbiddelelijke natuurlijke hiërarchie, het marxisme en



het communisme schijnen *filosofisch* ook superieur te zijn aan de westerse democratie.

Het communisme is, om hier een uitdrukking van Jacques Derrida te variëren, een *humanisme sans réserve*, dat anders dan de westerse democratieën geen enkele concessie doet aan de natuur en allerlei quasi-natuurlijke loyaliteiten, zoals die aan de natie, een plaats of een gedeelde geschiedenis, en dat ook geen genoegen neemt met een puur formele of normatieve gelijkheid en de halfslachtige of leugenachtige universaliteit van het burgerlijk humanisme. De proletariër kan de toekomstige mensheid representeren juist omdat hij aan geen enkele plaats, natie, privilege of belang gebonden is: hij is *een louter menselijke mens*. De toekomstige mensheid zal een puur geconstrueerde, politieke mensheid zijn, zoals de USSR als enige staat ter wereld een naam draagt die niet verwijst naar een bijzondere plaats of een nationaal verleden, een zuiver politieke naam. Daarom ook kan de USSR 'gelden als 'het vaderland van de mensheid'.

Het is duidelijk dat Finkelkrauts onrust hier begint: terwijl de fascinatie voor Stalin allang verdwenen is en het communisme alom dood is verklaard, is de humanistische moraal die de menselijke zelschepping tegenover de (quasi)natuur en de universele mensheid tegenover de particulariteiten plaatst springlevend. De menselijkheid van de mens ligt in zijn universaliteit, zo luidt het motto van deze moraal. Verontrustend is, dat het deze moraal was waaraan ook het communisme zijn krediet toen ontleende. Daarom stelt Finkelkraut voor het twintigste-eeuwse totalitarisme, dat wil zeggen zowel het communisme als het nationaal-socialisme niet langer vanuit humanistische schema's te interpreteren, namelijk als een terugval van de mensheid en het *sentiment d'humanité* in de 'natuur' en de ongelijkheid, dus als een verraad aan het humanisme. Eerder dienen we ze te begrijpen als een probleem van het humanisme, namelijk *als het resultaat van een spanning binnen de centrale humanistische categorie 'mensheid'*. De twee stellingen die Finkelkraut in *L'humanité perdue* verdedigt - de eerste overigens explicieter dan de tweede - luiden nu als volgt:

1) In onze eeuw zijn we niet zozeer getuige geweest van een 'regressie' van de beschaving maar van een botsing tussen twee elementen van het moderne begrip 'mensheid', te weten de menselijke waardigheid en de (geschiedfilosofisch opgevatte) Geschiedenis, een strijd die is uitgelopen op de bloedige triomf van de Geschiedenis over de waardigheid.<sup>17</sup>

2) Zolang men het eerste element, dat van de menselijke waardigheid, *sentimenteel* blijft opvatten, blijft men - net als de beide totalitarismen - de menselijke pluraliteit, en daarmee de realiteit van het politieke, miskennen.

Ik zal beide stellingen hier achtereenvolgens toelichten.

#### 4. De Mensheid en zijn obstakel.

Om de twintigste eeuw in termen van genoemde 'botsing' te begrijpen, is het volgens Finkelkraut van belang de vraag naar de verwantschap tussen nationaal-socialisme en stalinisme op te werpen. Deze vraag stelt Hannah Arendt reeds in 1951 in haar *The Origins of Totalitarianism*, en dat is haar lange tijd niet in dank afgenomen. Begrijpelijk, want hoe kunnen twee bewegingen die onderling een totale oorlog hebben uitgevochten, een verwantschap onderhouden? Hoe kan het nazisme, de anti-these van het europese humanisme, iets gemeen hebben met het communisme, dat de voltooiing van dit humanisme pretendeert te zijn? Deze verwantschap blijft volgens Finkelkraut duister, zolang men het nazisme alleen als een reactionair en racistisch particularisme blijft beschouwen en het als een moderne vooruitgangsideologie met universele pretenties miskent.

Om deze laatste aspecten van het nazisme in het licht te stellen is het op de eerste plaats van belang vast te stellen dat het nazisme breekt met de traditie van het negentiende-eeuwse conservatisme. Een politiek-theologische breuk, want dit anti-revolutionaire, reactionaire denken bestrijdt het humanisme vanuit theologische premissen. Dat de Franse Revolutie met haar Verklaring van de Rechten van de Mens in de jacobijnse dictatuur onttaardt, is volgens een Franse conservatief als Joseph de Maistre het meest overtuigende bewijs dat de mens, die zich van de godsdienst heeft losgemaakt, slechts in een nog vernederender slavernij vervalt. De humanistische mens is de zondeval vergeten en heeft zichzelf in de plaats van God gesteld als maker van zijn geschiedenis. De zwartgallige negentiende-eeuwse reactionairen krijgen bij Finkelkraut een soort herwaardering als de Cassandra-figuren van deze optimistische eeuw.<sup>18</sup> Want de nationaal-socialisten hebben het niet langer over de zondigheid van de mens, maar over de *samenzwering van de slechten*, de joden.

Een cruciale en fatale wending, want zij impliceert een geheel nieuwe ervaring en definitie van het kwaad. Het kwaad en het lijden worden niet langer theologisch als een straf van God en een boetedoening voor onze zonden gedacht, maar als een tegen ons gerichte agressie van een binnenwereldse macht. De jood heeft binnen de nationaal-socialistische ideologie niet alleen een andere of inferieure natuur of etniciteit, hij is niet alleen een 'vreemde', maar hij is ook onheilbrengend, onzichtbaar, almachtig en wereldwijd tegenwoordig.

Op de tweede plaats: deze transformatie van het kwaad, die men psychologisch als de overgang van de neurose naar de paranoia kan karakteriseren, gaat gepaard met een nieuw, universeel verklaringssysteem en een ander begrip van de politiek en van de vijand. Want anders dan bij de conservatieven en anders dan bij het determinisme van een rassentheoreticus als Gobineau, staat de verwijzing naar de 'natuur' in het nazisme niet haaks op geschiedenis en verandering. De natuur is integendeel (zoals de evolutie bij Darwin) voortdurend in beweging, en het is de

taak van de politiek, dat wil zeggen van de *Führer* om de wetten van de natuur te interpreteren en ten uitvoer te brengen, dus de mensheid en de evolutie tot haar bestemming te brengen door haar van de joden te bevrijden. Politiek is dan niet langer de kunst van het mogelijke die rekening houdt met objectieve grenzen (zoals historisch gegroeide verhoudingen, nationale en plaatselijke eigenaardigheden), maar de compromisloze voltrekking van een taak, een noodzaak en een universele bestemming die slechts subjectieve weerstanden en obstakels ontmoet. 'Alles is mogelijk', geldt voor Hitlers radicale voluntarisme, en elke tegenslag moet wel het werk zijn van de vijand, die samenvalt met de vijand van het mensdom.

Vandaar ook - op de derde plaats - heel het puritanisme en ascetisme van de praktisering van het kwaad zoals men dat aantreft bij de organisatoren van de slachtingen. Het kwaad en de toepassing van geweld is bij Hitlers volgelingen geen verleiding, geen sadistisch genoegen en geen utilitaire noodzaak, maar de dure en verheven plicht die de keerzijde is van de wil, de geschiedenis van de mensheid te construeren en aan de toekomst te bouwen; medelijden met de slachtoffers is gevaarlijk, want wie uitzonderingen maakt *handelt* niet meer maar *schippert* en bedreigt de zuiverheid van de operatie.

Welnu, via deze interpretatie van het nationaal-socialisme als een vooruitgangsideologie, die de nadruk legt op zijn anti-naturalistische, voluntaristische en universalistische aspecten, kan Finkielkraut de verwantschap van deze vorm van totalitarisme met het stalinisme makkelijk aantonen, want het stalinistisch communisme is vaak beschreven als de uiterste consequentie van een universalistische geschiedenisfilosofie en een denken in termen van een historische noodzakelijkheid.

Ook hier worden sociale fenomenen als processen opgevat, wordt de werkelijkheid gereduceerd tot een conflict van willen, en politiek bijgevolg opgevat als het domein van de almacht. De titel van het derde hoofdstuk van *L'humanité perdue*, waarin Finkielkraut het totalitarisme in zijn beide varianten behandelt, luidt dan ook 'De triomf van de wil'. Vanwege de humanistische (en dus fundamentalistische, in de tweede betekenis van Spaemann) oorsprong van het communisme is de spanning tussen medelijden en verstand, tussen de gevoelsaandoening en de plicht, tussen de mens en de mensheid bij het communisme duidelijker dan bij het nazisme, maar met hetzelfde resultaat. Uiteindelijk beken ik schuld het begrip mens boven het begrip mensheid te hebben gesteld, zegt de communist die slachtoffer is geworden van een van Stalins zuiveringen in de roman *Darkness at noon* van Arthur Koestler. Ook in het stalinisme overheerst het paranoïde schema van de strijd tussen de mensheid en de Vijand die haar vooruitgang tegenhoudt en haar van haar bestemming afhoudt.

"God is dood: alles is vijand" (*Dieu est mort: tout est ennemi*), is volgens Finkielkraut uiteindelijk de kern van het stalinistische en nazistische immanentiedenken dat de rampspoed en de menselijke eindigheid niet langer aan God of aan de duivel kan toeschrijven en deze door de Geschiedenis moet overwinnen. Dat wil zeggen:

loochenen. Dat is wat Finkielkraut mét Hannah Arendt 'ideologie' noemt, een term die ik wellicht nog het best kan weergeven met het Duitse woord *Kontingenzbewältigung*. Ideologie, dat is de weigering recht te doen aan dingen die zich aan onze greep onttrekken zoals de ontmoeting, de gebeurtenis of het reeds bestaande (het *déjà là*, schrijft Finkielkraut); dat is de vervanging van het onzekere, het avontuurlijke en onvoorspelbare van menselijke aangelegenheden door een historisch drama voor twee personen: de Mensheid en zijn obstakel. Maar zoals gezegd is ideologie in deze betekenis in het post-totalitaire tijdperk bij humanistische intellectuelen nog steeds werkzaam zolang men, zoals bijvoorbeeld Roland Barthes in 1951, nog steeds gelooft dat "de toekomst het volledige bezit kan worden van de mensen die haar maken."

## 5. De sentimentalisering van de solidariteit

Daarmee ben ik aangekomen bij Finkielkrauts tweede these. Voor een generatie als de onze die zegt afscheid te hebben genomen van de Geschiedenis, de grote verhalen en de list van de rede ligt na het voorgaande de volgende vraag voor de hand: kunnen wij de twee elementen van het begrip 'menschheid' (waardigheid en Geschiedenis) scheiden, dus tegemoet komen aan de harde uitspraak van Hannah Arendt ("Geloof in de vooruitgang is strijdig met de menselijke waardigheid") en toch humanist blijven?

Terwijl de meesten van ons vandaag, gelovig of atheïst, het dogma van de menselijke waardigheid, van de "intrinsieke en absolute waarde" die aan iedere persoon toekomt<sup>19</sup>, vroom zullen beamen, opent Finkielkraut op dit punt een nieuwe controverse, laten we zeggen tussen Rousseau en zijn hedendaagse navolgers aan de ene kant, Levinas en Hannah Arendt aan de andere kant.

Finkielkraut legt de 'menschheidservaring' van de Italiaanse officier in de Eerste Wereldoorlog waarover ik eerder sprak uit in Levinas' terminologie. Deze officier deed zijn plicht, dat wil zeggen hij *voerde gewetensvol en in alle rust oorlog*, en plotseling, bij de aanblik van de rokende officier van vijandige zijde, wordt zijn goede geweten "gemaltraiteerd door een verwarrend ultimatum, door een dringend verzoek dat van elders komt en waarover hij geen meester is". Door dit bevel van de nabije ander verandert hij, zonder daartoe bewust te hebben besloten, van het ene op het andere moment van een plichtsgetrouwe officier in een potentiële moordenaar.

Welnu, terwijl deze ontmoeting bij Levinas altijd een verwarrende en smartelijke gebeurtenis is, want "niets is in zekere zin zo hinderlijk als de naaste" die mijn plannen verstoort en mij een hinderlijke last oplegt, hebben Rousseau c.s. het zoals we zagen over het 'menschheidsgevoel' van een individu dat, sinds zijn naasten zijn gelijken zijn geworden, gevoelig, ja overgevoelig is geworden voor hun leed. Sinds de verplichte identificaties en codes van een hiërarchische orde zijn weggefallen,

worden deze identificaties een kwestie van vrije keus. Het medelijden van de rousseuaanse mens verglijdt, dijd uit, wordt grenzeloos: vreemdelingen, vijanden, dieren, alles wat leeft en dus lijdt kan hem in tranen doen uitbarsten.

Bij Levinas gaat het dus om een ontmoeting en een openbaring die het ego overkomt, bij Rousseau om vrije identificatie, interpretatie en ontsluiting vanuit een gevoelig ego; bij Rousseau om uitbreiding van een aangeboren zachtheid, bij Levinas daarentegen om de onderbreking van mijn goede bedoelingen en mijn spontane solidariteit. Binnen een levinasiaans perspectief is de hitleriaanse apocalyps te begrijpen als een oorlog om eindelijk door de ander met rust gelaten te worden en terug te keren naar de idylle van een gemeenschap van *Artgleichen*; vanuit een rousseuaans gezichtspunt is deze oorlog een terugval in de ongevoeligheid.

Dit 'kleine verschil' tussen een transcendentie-ervaring en sentimentaliteit heeft grote gevolgen, zoals Finkielkraut betoogt in een hoofdstuk waarin hij laat zien wat onze generatie van de afgelopen eeuw geleerd heeft. Wij zijn, zo luidt zijn stelling, na het totalitaire avontuur teruggekeerd naar Rousseau. Wie zijn persoonlijke Rousseau-gehalte wil meten, kan in een land als Nederland een aflevering bekijken van Arjan Ederveens zogenaamde 'docu-drama's'. Het gaat hier om een (briljante) drama-serie, waarin het gebodene zozeer 'uit het leven is gegrepen' dat de illusie wordt geschapen dat we naar een documentaire zitten te kijken. In één van de afleveringen zien we een echtpaar, wiens leven volledig in het teken staat van hun hondje. Wanneer het hondje zich onwel voelt, worden zij onrustig; wanneer het moet bevallen, bevallen zij, net als de moderne man, mee; wanneer het ziek wordt, zijn ze gealarmeerd. Tenslotte moet het geopereerd worden. Het drama eindigt met een shot, waarin we het echtpaar door een troosteloze buitenwijk zien lopen; achter hen aan het hondje - in een rolstoel. Voor mijzelf geldt in elk geval dat ik na het zien van deze aflevering verward achterbleef met de volgende vraag. Viert hier de sentimentele verstandsverbijstering en het volmaakte narcisme haar triomf? Of gaat het hier eenvoudigweg om de ultieme consequentie van onze nu nog hypocriete maar groeiende overeenstemming met Milan Kundera, die door Finkielkraut wordt geciteerd: "De ware morele proef voor het mens-zijn (...) zijn de betrekkingen die we onderhouden met de schepselen die aan onze genade zijn overgeleverd: de dieren."<sup>20</sup>

Finkielkraut concentreert zich vooral op de betekenis van het Rousseauisme op het internationaal-politieke vlak, de hedendaagse 'humanitaire interventies' in crisishaarden op de wereld. Hij schetst de geschiedenis van dit humanitarisme vanaf de oprichting van het Rode Kruis tot aan de hulpacties voor Biafra en de humanitaire begeleiding van het conflict in Joegoslavië. De grondovertuiging van de humanitaire mens van vandaag is nog steeds de overtuiging waartoe Henri Dunant in 1859 kwam toen hij gechoqueerd was door de aanblik van het slagveld van Solferino na de gevechten: *er moet ruimte zijn voor menselijkheid*, zelfs daar waar het absolute geweld heerst. Historisch gezien boekt Dunant een aantal successen zoals de Confe-

rentie van Genève van 1864 en meer in het algemeen de opname van het recht op humanitaire hulp in het internationale recht. Het Rode Kruis van destijds was gebonden aan het neutraliteitsbeginsel: zonder onderscheid hulp bieden aan de slachtoffers van de vijandelijkheden, en zich onthouden van elke openbare stellingname over de oorlogshandelingen. Dus kortweg: 'Doe wel, maar mondje dicht!'. Hij noemt de dilemma's die het neutraliteitsbeginsel oplevert: de toepassing van dit recht blijft afhankelijk van de welwillendheid van de soevereine staten. Dat heeft er in de praktijk bijvoorbeeld toe geleid, dat het Rode Kruis, om de medewerking van de Nigeriaanse regering te krijgen, viermaal zoveel hulp moet geven aan de streken die de federale regering beheerst als aan de hongerende provincie Biafra. Zoals bekend worden de dilemma's en ambivalenties van de humanitaire actie vandaag door een organisatie als *Artsen zonder Grenzen* openlijk toegegeven en besproken.

Het gaat Finkelkraut dan ook niet allereerst om een verdieping van deze dilemma's. Zijn probleem is veeleer dat onze generatie en onze publieke opinie de wereld *met de blik van de arts* is gaan bezien. In veel opzichten is onze generatie allergisch geworden voor wat ik hier het twintigste-eeuwse mensheidsfundamentalisme heb genoemd. Zij gelooft niet meer in een dialectiek van de Geschiedenis of in een Rede die alle lijden met een glimlach kan verklaren en verontschuldigen (de inderdaad altijd glimlachende Fukuyama is daarvan wellicht het laatste voorbeeld). Zij wil haar hart volgen: de slachtoffers helpen, van welke partij ze ook zijn.

Bestond *solidariteit* er vroeger in, partij te kiezen voor wie de mensheid en haar toekomst kon representeren (in zijn uiterste consequentie: de wapens opnemen), vandaag staat solidariteit gelijk aan 'levens redden', vanuit de aan Rousseau ontleende overtuiging dat de gelijkheid en de broederschap tussen de mensen uiteindelijk gebaseerd is op gedeelde smart, pijn en verdriet. Dat is, zo zou ik eraan willen toevoegen, ook de solidariteit van de van alle (religieuze) metafysica gereinigde filosofie van Richard Rorty: *de wreedheid op de wereld terugdringen*, Rousseau mondialiseren. Op de vraag die Philippe van Parijs en zoveel anderen vandaag stellen, namelijk hoe de solidariteit gered kan worden (*Sauver la Solidarité*, is de titel van een van zijn boeken), luidt het antwoord van de humanitaire mens: slachtoffers redden. *Solidarité, c'est sauver*.

Deze mens vraagt niet meer, *wie* het slachtoffer is, sterker nog: hij wil dat helemaal niet meer weten, want hij heeft afstand gedaan van politieke overwegingen. Voor hem zijn alle slachtoffers stateloos, naamloos en sprakeloos, getroffen door een onbekend ongeluk. De enige taal die het slachtoffer spreekt, *mág* spreken, is de wereldtaal van de klacht.

Hiertegen zou ik mét Finkelkraut protest willen aantekenen. Want, zo moeten we ons afvragen, wordt de ander vandaag door deze *moederlijke* zorg voor de creperende medemens niet op een vergelijkbare wijze *geneutraliseerd* als recent in het *viriele* beroep op de ideologie van de historische rede? De politieke activist reduceert de ander tot een goede of foute (want 'historisch' achterhaalde) speler in het

drama van de mensheid op weg naar een stralende toekomst. De humanitaire mens ziet de ander het liefst gehandicapt. In beide gevallen wordt de *vrijheid* van de ander gewantrouwd en het politieke in de zin van Hannah Arendt bezworen. De vrijheid van de ander, dat is: hij kan beloften doen, maar deze ook verbreken; hij kan tegen mij de waarheid spreken, maar ook liegen. Hij is, kortom, onbeheersbaar. Dat is het risico van elke betrekking tot de ander, in het bijzonder ook van de politieke betrekking. Slachtoffers daarentegen liegen niet, zij zijn alleen dood of (nog) levend.

Het is al vaak opgemerkt: in het medelijden schuilt iets neerbuigends en iets wreeds. Wreed is bijvoorbeeld dat de humanitaire publieke opinie bloed nodig heeft, liefst veel bloed, om in actie te komen. Wreed is, dat door de *sentimentalisering van de solidariteit* (want dat is wat hier aan de orde is) het onderscheid tussen ongeluk en agressie, tussen een ramp en onrecht wordt uitgewist. En wreed is tenslotte ook dat een sentimenteel geworden publieke opinie helemaal niet onverengbaar is met cynische machtspolitiek. Finkielkraut geeft als voorbeeld de recente oorlog in Joegoslavië. President Mitterand steunt de Serviërs in hun streven naar een Groot-Servië, omdat hij meent dat een sterke Servische macht nodig is voor de stabiliteit in de regio. Maar omdat de Fransen op de TV kunnen volgen wat zij aanrichten ziet hij zich gedwongen een gebaar te maken: "Woord en daad van de hulpverleners boden hem de gelegenheid Frankrijks eeuwige gehechtheid aan de rechten van de mens opnieuw te beklemtonen en tegen het Groot-Servisch fascisme een verzet te veinzen waarbij hij toch zijn handen vrij hield."<sup>21</sup> Het gevoel wordt zo dus de bondgenoot van het cynisme. Hier geldt dus, wat de negentiende-eeuwse Spaanse katholieke filosoof en diplomaat Donoso Cortés als aanbeveling geeft: 'Warme retoriek, kille politiek' (*Calido retorico, frio politico*).

## 6. De dood van God en de politiek

Om de band met de discussie over politiek en (religieus) fundamentalisme opnieuw aan te halen wil ik tenslotte terugkomen op een eerder geciteerde uitspraak van Finkielkraut: *Dieu est mort: tout est ennemi*. Dat betekent in de context van het immanentistische mensheidsfundamentalisme uiteindelijk: er zijn geen *politieke* vijanden meer, met wie ik moet coëxisteren, in het extreme geval oorlog voeren en (opnieuw) vrede sluiten. Er zijn alleen nog lieden die de voltooiing van de mensheid *vertragen of ophouden*. Ook voor de humanitaire of sentimentele mens bestaan er geen politieke vijanden, alleen nog ongevoelige mensen.

De kwestie van de sentimentalisering van de politiek heeft Finkielkraut al eerder in zijn oeuvre aan de orde gesteld. In zijn boek over het proces tegen de oorlogsmisdadiger Klaus Barbie, *La mémoire vaine. Du crime contre l'Humanité* (1988) waarschuwt hij tegen een sentimentele opvatting van het tijdens de processen van Neurenberg geïntroduceerde begrip 'misdrif tegen de mensheid'. De *ratio*

van dit begrip bestaat onder meer hierin, een universalistisch antwoord te geven op de evenzeer mondiale pretentie van de nazi-plannen om het hele joodse volk uit te roeien, dat wil zeggen de pretentie om te bepalen wie er wel en wie er niet op deze wereld mag wonen. Zowel de aanklagers als de verdedigers van Klaus Barbie laten zich er echter toe verleiden dit begrip zodanig te verruimen dat het verwaterde tot een 'misdrijf tegen de *deugd van de menselijkheid*'. Het gevolg is dat wat ik in het voorgaande het mensheidsfundamentalisme heb genoemd in een nieuwe gestalte terugkeert. Want ook hier wordt de mensheid aan een 'bewegingswet' onderworpen: de morele en sentimentele 'wet van het hart'. Volgens deze wet

komt het door een tekort aan gevoeligheid, doordat de mensheid nog niet menselijk genoeg is, dat er nog laaghartige daden zijn die ontsnappen aan de categorie 'misdrijf tegen de mensheid': hoe breder het terrein dat door deze wetsovertreding wordt bestreken, hoe dichter de soort in de buurt komt van een ideale toestand waarin zij, verenigd tegen de misdaad, eindelijk kan verkondigen dat al het onmenselijke haar vreemd is.<sup>22</sup>

Dit 'volksprookje' zou men volgens Finkielkraut diepgaand moeten wantrouwen, want "het ergste geweld komt niet voort uit de tegenstellingen tussen de mensen, maar uit de vaste overtuiging dat men hen daarvan voorgoed zal verlossen." De conclusie van dit essay geeft een verrassend antwoord op de vraag, wat menselijke waardigheid in een wereld die door de politieke pluraliteit getekend blijft kan betekenen. Deze conclusie luidt dat "de mensheid ophoudt menselijk te zijn zodra er geen plaats meer is voor de vijandfiguur in de opvatting die zij zich vormt van zichzelf en haar bestemming." Dat de ander zich *in het uiterste geval* als mijn politieke vijand kan aandienen, daarin bestaat zijn transcendentie. Voor wie de mensheid onderwerpt aan een geschiedfilosofische bewegingswet (of het nu de wet van de rede of die van het hart is) verschijnt de ander ofwel als "een van ons" (Rorty) ofwel als een misdadig obstakel, een 'vijand van de mensheid'.

Finkielkrauts conclusie kunnen we ook in theologische termen formuleren. Het inzicht van Neurenberg, dat is neergeslagen in het begrip 'misdrijf tegen de mensheid' is volgens hem uiteindelijk: óók de mensheid is sterfelijk. En de God waarop hij doelt in *Dieu est mort, tout est ennemie* is volgens mij, theologisch gezien, de schepper-God, de God van deze wereld. Deze God wordt voor het tribunaal gedaagd, omdat hij niets in deze wereld verstandig heeft geordend. Dat laatste lijkt voor het eerst op dramatische wijze het geval te zijn tijdens de confessionele burgeroorlogen van de zestiende en de zeventiende eeuw. Vandaar de noodzaak van een nieuwe variant van het oude probleem van de 'theodicee'. De moderne tijd ontlast God de schepper door de mens tot schepper te verklaren; de autonomieverklaring van de mens is dus een theodoceë. Het gevolg is een antropodiceë: de autonoom geworden mens wordt nu aangeklaagd - door andere mensen, en in naam



van de toekomst. "Ten tijde van een Revolutie is al het oude vijandig" (*En temps de Revolution tout ce qui est ancien est ennemi*), schrijft de historicus van de Franse Revolutie Francois Auguste Mignet. Het twintigste-eeuwse totalitarisme is hiervan de radicalisering.

*Dieu* is bij Finkelkraut de betekenaar van de contingentie geworden, de contingentie van het door God of mens geschapene: lichamen, plaatsen, naties, volkeren, "collectieve absurditeiten die alleen bestaan omdat ze bestaan, los van elke roeping en van elk bestaansrecht."<sup>23</sup> Dat deze politieke denker terugkeert naar de schepper-god, blijkt ook uit het nawoord van *L'Humanité perdue*. Daar haalt hij Hannah Arendt aan, die het heeft over *dankbaarheid* als enig alternatief voor het nihilisme dat uit de rancune en het 'alles is mogelijk' van het totalitaire project spreekt. En dankbaar is men, zoals bekend, voor het gegevene, voor het *déjà là*. In de sfeer van de politiek: dankbaar voor het scheppings-feit dat we niet alleen op de wereld zijn, voor de pluraliteit. Niet toevallig stelt Sartre daartegenover 'dankbaarheid is walgelijk'.

De 'absurditeit' van een bestaan zonder bestaansrecht geldt natuurlijk ook op persoonlijk vlak. Een hedendaags kenner van het theodicee-vraagstuk, Odo Marquard, heeft eens een lezing gehouden over wat hij aanduidt als de "tribunalisering van het moderne leven". Alles en iedereen, zo stelt hij vast, dient zich tegenwoordig over alles te rechtvaardigen, overall ontwaart men legitimatieproblemen en -crisissen. Als het eindpunt van die tendens stelt hij zich de volgende scène voor. "Ik probeer hoffelijk te zijn en zeg, wanneer ik mij ergens voorstel: 'staat u mij toe, Marquard.' Waarop het antwoord luidt: 'Hier wordt zonder rechtvaardiging helemaal niets toegestaan! Rechtvaardigt u zich! Met welk recht bent u eigenlijk zoals u bent, Marquard, en niet veeleer totaal anders? En met welk recht bent u er überhaupt en niet veeleer niet?'"<sup>24</sup> Aan de utopie van een volledig geplande wereld ontsnappen ook eigennamen niet.

## Notes

<sup>1</sup>R.Spaemann, 'Das Wort sie sollen lassen stahn. Versuch über den Fundamentalismus', in: *Die Zeit* (22-12-89).

<sup>2</sup>K.M.Michel, 'Kasuistik - die Tugend der Sünde', in: *Kursbuch* 60, (1980), 61-95; 63.

<sup>3</sup>Bijvoorbeeld K.Hornung, *Das totalitäre Zeitalter - Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1993.

<sup>4</sup>Zie H.Dubiel, 'Der Fundamentalismus der Moderne', in: *Merkur*, 46. Jahrgang Heft 9/10 (sept./okt. 1992), 747-762.

<sup>5</sup>Rudolf Burger, 'Multikulturalismus im säkularen Rechtsstaat', in: *Leviathan* 2 (1997), 173-185; 182.

<sup>6</sup>Voor de Belgische situatie heeft Dieter Lesage dit allemaal met de nodige polemiek en humor beschreven. Dieter Lesage, *Onzuivere gedachten. Het Vlaanderen van de minister-president*, 1996.

<sup>7</sup>R.Scruton, 'In defence of the Nation', in: *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester 1990, 299-329; 303. Zie ook Theo W.A. de Wit, 'Visies op de multiculturele samenleving', in: Stichting HEMAG e.a. *Visies op de multiculturele samenleving*, Oosterbeek 1997, 7-19.

<sup>8</sup>Zie bijvoorbeeld Steven Seidman, 'Verschil en democratie in het Westen: conceptuele en vergelijkende observaties', in: *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, no.60 (1995), 60-74.

<sup>9</sup>Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris 1988, Ned. Vert. *De ondergang van het denken*, Amsterdam 1989.

<sup>10</sup>Herman de Dijn, *Hoe overleven wij de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kapellen/Kampen, Pelckmans/Kok Agora, 1994, p.44: "Het narcistisch individu is eigenlijk nergens echt mee verbonden, nergens echt mee geïdentificeerd: het identificeert zich altijd voorlopig met datgene waarmee het hoopt in de belangstelling te zullen staan, erkend te zullen worden."

<sup>11</sup>Gilles Lipovetsky, *L'ère du Vide*, Paris 1983, 133, gecit. bij Finkielkraut, o.c. 119.

<sup>12</sup>Finkielkraut, o.c. 140.

<sup>13</sup>Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue. Essai sur le XXe siècle*, Paris 1996, Ned. vert. *De verloren beschaving*, Amsterdam 1997. Deze vertaling bevat een groot aantal fouten en onnauwkeurigheden; soms zal ik daarom een eigen vertaling geven.

<sup>14</sup>Zo luidt de titel van het centrale hoofdstuk drie van *L'Humanité Perdue*.

<sup>15</sup>*Sniper*, staat er in de Franse tekst, een verwijzing naar de scherpschutters van Sarajewo.

<sup>16</sup>Alain Finkielkraut, o.c. Ned. vert. 57.

<sup>17</sup>Finkielkraut, o.c. 78.

<sup>18</sup>Zie voor deze uitdrukking F.de Wachter, 'Ethiek: modern of postmodern?', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 52e Jg. nr.2, 207-229; 208.

<sup>19</sup>Finkielkraut, o.c. Ned. Vert. 79.

<sup>20</sup>Finkielkraut, o.c. Ned. Vert. 78.

<sup>21</sup>Finkielkraut, o.c. Ned. Vert. 124.

<sup>22</sup>Alain Finkielkraut, *La mémoire vaine. Du crime contre l'Humanité*, Parijs 1989, 84.

<sup>23</sup>Finkielkraut, o.c. Ned. Vert. 130.

<sup>24</sup>Odo Marquard, 'Entlastungen. Theodizeemotive in der Neuzeit', in: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1986, 11-33; 11.