

DE DEMOCRATIE EN DE ERVARING VAN DE ANDER¹

Robert Legros

Inleiding

Begrepen in de brede betekenis die Tocqueville haar toekent, is de moderne democratie niet alleen een bestuursvorm, een staatstype of een organisatiewijze. Zij is meer algemeen een wijze van menselijke coëxistentie, of wat Claude Lefort een maatschappijvorm noemt. Als zodanig heeft zij zich gevormd door zich los te maken van een andere maatschappijvorm, van een andere wijze van coëxistentie. Welnu, een wijze van menselijke coëxistentie is onlosmakelijk verbonden met een begrip en een ervaring van de wereld. Ik zou willen aantonen in welke zin en in welke mate de moderne democratie een nieuwe ervaring van menszijn, een nieuwe ervaring van de ander genereert die men wel eens de ervaring van de gelijke [*le semblable*] noemt.

De ervaring van de gelijke is zeer zeker veel ouder dan de democratie. Volgens Levinas gaat ze terug op het monotheïsme: "Het monotheïsme", zo schrijft hij, "is geen rekenkunde van het goddelijke, het is de gave, die mogelijk bovennatuurlijk is, om mensen als volkomen gelijken te zien, ongeacht de diversiteit aan historische tradities waarin elkeen staat".² Maar als het waar is dat het monotheïsme de idee impliceert van een essentiële gelijkenis van de mensen als mensen, is het óók waar dat deze idee pas is doorgedrongen tot de zeden, pas is opgenomen in de dagdagelijkse gebruiken als effect van de gelijkenschakeling van de bestaanscondities [*l'égalisation des conditions*]. In aristocratische samenlevingen, dat wil zeggen in predemocratische samenlevingen, "ziet men zijn gelijken enkel onder de leden van de eigen kaste".³ In democratische samenlevingen daarentegen, die gebaseerd zijn op het principe van de gelijkheid van de bestaansvoorwaarden, zien de mensen hun gelijken niet alleen bij diegenen die op een zelfde manier leven, denken, handelen en voelen. Zij zien van meet af aan en spontaan in alle mensen hun gelijken. Tegelijkertijd ziet elkeen in wie hij als gelijke ervaart dadelijk en essentieel een mens. Hoe moeten we een dergelijke verandering in de verhouding tot de ander begrijpen?

Natuurlijk, sinds de notie 'menschheid' tot stand is gekomen die alle leden van de menselijke soort omvat, zonder onderscheid van ras of religie —sinds duizenden jaren dus— beschouwen de mensen elkaar als gelijk, net zoals ze honden als gelijk aanzien sinds het empirische concept 'hond' dat alle leden van die soort omvat, deel uitmaakt van de gangbare taal. Zoals Kant heeft aangetoond, kan elkeen, zodra een empirisch concept, zoals dat van 'hond', begrepen is,

'onmiddellijk', zij het na toepassing van een reflecterend oordeel, in elke particuliere hond een hond herkennen, omdat het concept 'hond' zich net zoals elk empirisch concept, laat 'schematiseren'. "Het concept 'hond' is een regel waardoor mijn verbeelding de figuur van een viervoeter in zijn algemeenheid kan doen verschijnen, zonder beperkt te zijn tot enige figuur die de ervaring mij aanreikt of tot enig mogelijk beeld dat ik mij *in concreto* kan voorstellen".⁴ Op dezelfde wijze is het concept 'mens' een regel waardoor mijn verbeelding de figuur van een ongevederde tweervoeter in zijn algemeenheid tot leven kan roepen, zonder beperkt te zijn tot enige specifieke figuur die de ervaring me aanreikt, dat wil zeggen zonder beperkt te zijn tot dit of dat type mens. Toch is de democratische ervaring van de gelijke niet de ervaring van de ander-gelijke als lid van de menselijke soort of als vallend onder een empirisch concept van menselijkheid. Want de democratische ervaring is geworteld in de fenomenologische ervaring van de ander, die een ervaring is *zonder concept*. Ze laat de fenomenologische ervaring van de ander aan de oppervlakte komen voor zover ze een tussen haakjes plaatsen, een uitschakeling, een ware *époque* van alle lidmaatschapsidentiteiten veronderstelt, of het nu gaat om natuurlijke lidmaatschapsrelaties (lidmaatschapsrelatie van ras, geslacht of soort, met name de menselijke soort) of om zogenaamd culturele lidmaatschapsrelaties (lidmaatschapsrelatie van sociale klasse, religie, traditie).

I De democratische ervaring van de wereld

Wanneer aan het samenleven een hiërarchisch principe ten grondslag ligt, dient de hiërarchische gemeenschapsordering zich aan als een natuurlijke orde: als een gegeven dat voorafgaat aan de wil, de beslissingen en de conventies van mensen. Daarom lijkt zij zich ook op natuurlijke wijze te kunnen handhaven: ze wordt geacht te functioneren zoals ze moet functioneren, te zijn zoals ze moet zijn en dit onafhankelijk van de wil, de beslissingen en de conventies van mensen. Welnu, precies omdat de hiërarchische gemeenschapsorganisatie natuurlijk lijkt, wordt ook de als natuurlijk beschouwde orde – de natuur, de wereldorde – als gehiërarchiseerd en alomvattend opgevat. Zodra de hiërarchieën en de gemeenschappen lijken te behoren tot de natuurlijke wereldorde, gaat die als natuurlijk beschouwde wereldorde ook alle intermenselijke relaties omvatten. Zodra de hiërarchieën genaturaliseerd zijn, manifesteert de natuur zich meteen en spontaan als een omvattende en gehiërarchiseerde orde, wat betekent dat zij zich gewoon opdringt zoals elke aristocratische hiërarchie: als een onverkort natuurlijke orde (die ons voorafgaat, zich handhaaft en haar eigen gang gaat onafhankelijk van onze wil, beslissingen, conventies), die normatief is (ze duidt elkeen een plaats aan binnen het zijn en geeft elkeen ook aan hoe zich [conform die positie] te gedragen) en ook bovennatuurlijk is (ze wekt de suggestie een transcendente orde te weerspiegelen en een zichtbare manifestatie te zijn van het

goddelijke). Zodra het principe van de gelijkheid van bestaansvoorwaarden, het principe van de menselijke autonomie en van de individuele onafhankelijkheid hun intrede doen in de zeden, komen de mensen ertoe elkaar beetje bij beetje te behandelen als gelijken, te ontdekken dat zij in wezen op elkaar gelijken, en derhalve zichzelf spontaan te zien als door en door menselijk. Als gevolg van deze verandering in de ervaring van het gelijke, van de andere, van de menselijkheid van de mens, lijkt de hiërarchische gemeenschapsordening niet langer natuurlijk: ze maakt zich los van de natuurlijke orde en ze wekt niet langer de suggestie de manifestatie te zijn van bovennatuurlijke krachten: ze koppelt zich los van de transcendentie. De hiërarchische gemeenschapsbanden die de wereldorde structureren lijken niet langer natuurlijk, noch bovennatuurlijk, noch normatief. Hoe zouden de mensen, zodra zij zich in wezen aan elkaar gelijk beginnen te voelen, de hiërarchische verhoudingen die hen op natuurlijke wijze van elkaar lijken te onderscheiden en de communautaire banden die hen van nature van elkaar afhankelijk lijken te maken, nog langer kunnen ervaren als natuurlijk of als bovennatuurlijk of als normatief? De in de hiërarchische gemeenschapsordening ingeschreven normen leken natuurlijk en van goddelijke origine, maar worden voortaan begrepen als normen zonder fundament, die slechts berusten op macht, zij het die van de wapens of die der gewoonte, of op de misleide wil van wie zich onderwerpt.

Door zich los te maken van de natuurlijke orde, door in haar schoot niet langer de suggestie te wekken een weerspiegeling te zijn van een transcendente orde, verliest de hiërarchische gemeenschapsordening niet alleen haar fundament. De door die denaturalisatie veroorzaakte transformatie schuilt niet eenvoudigweg in de overgang van een orde die vroeger legitiem (natuurlijk) leek naar een orde die voortaan nog slechts berust op de macht der overheersers of op de vrijwillige slavernij van de gedomineerden. De verandering betreft niet alleen de organisatie van het gemeenschapsleven. De verandering gaat veel dieper. Ze raakt inderdaad aan de ervaring van de menselijkheid van de mens en treft daardoor alle verhoudingen die de mensen met elkaar onderhouden, de banden tussen de generaties, het stramien van de tijd dus, en raakt zelfs de verhouding die elkeen heeft met zichzelf in zijn dagelijkse leven. Ze genereert tevens een nieuwe ervaring van de natuur, aangezien ze een natuur laat zien die in de kern geen hiërarchische gemeenschapsordening meer omvat. Tegelijkertijd biedt ze ook de mogelijkheid van een nieuwe ervaring van het transcendente, doordat ze de weg bereidt voor de ervaring van een terugtrekking van de tastbare aanwezigheid van het goddelijke uit de samenlevingsorganisatie, en brengt ze nieuwe verhoudingen tot de wereld met zich mee precies doordat ze leidt tot een 'ontgoddelijking' van het dagelijkse leven. Terwijl in een predemocratische maatschappij, in een wereld die gegrondvest is op het principe van een natuurlijke differentiatie tussen de mensen, de door de traditie gesteunde orde en de natuurlijke orde één en dezelfde orde, één en dezelfde onlosmakelijk

natuurlijke, bovennatuurlijke en normatieve wereld vormen, behoren het transcendente, het natuurlijke en de traditie in een democratische samenleving, in een wereld gebaseerd op het principe van de gelijkheid der condities, daarentegen niet langer tot één enkele en zelfde orde. Het aantreden van de democratie is het aantreden van een wereld waarin de mensen zich door en door elkaars gelijken voelen, hun gemeenschappelijk menszijn ervaren, en daardoor ertoe gebracht worden een scheiding tussen de dagelijkse wereld en het transcendente te ervaren, en, in de dagelijkse wereld zelf (een van het transcendente afgesneden, ontgoddelijkte dagelijkse wereld) een scheiding te ervaren tussen de traditie en het normatieve, het natuurlijke en de traditie, de natuur en het normatieve. Vanaf dat ogenblik kan de bron van de normen van het samenleven niet langer in de religie, in de natuur, of in de traditie gezocht worden. Alleen de mens verschijnt nog als bron van normen. Niet zozeer elke empirische mens, maar veeleer de menselijkheid die in elkeen ervaren wordt. Een niet-voorstelbare [*infigurable*] menselijkheid, want ze heeft niets substantieel: ze schemert niet door in de gewoontes en gebruiken van een particuliere menselijkheid aangezien ze gemeenschappelijk is aan alle mensen. Maar in welke zin kan de menselijkheid in elk van ons bron zijn van normen? In welke zin staat de democratische ervaring van de gelijke aan de wieg van een nieuwe ervaring van het transcendente, van de natuur, van de traditie en van de bron van normen? Laat ons proberen enkele belangrijke kenmerken van de democratische ervaring van de menselijkheid en van de wereld voor het voetlicht te brengen. En laten we ons daarbij beperken tot wat haar van de aristocratische ervaring van de wereld en de menselijkheid ten gronde onderscheidt.

De scheiding van de wereld en het transcendente

Als effect van de democratische ontdekking van de ander als gelijke, begint het heilige, waarvan de hiërarchische organisatie doordrongen leek, weg te trekken. De schijnbare aanwezigheid van het goddelijke in de luister en de glans van zij die pretendeerden de macht te belichamen, in het prestige van de autoriteiten, in de tastbare tekenen van de superioriteit van de hoger geplaatsten, verschijnt gaandeweg als het effect van een bedrieglijke *mise-en-scène*, en begint te verdwijnen, om tenslotte doorheen de pracht die eraan houdt de majesteit van de macht te onderstrepen nog slechts een pronkerig apparaat, een conventionele ceremonie of een voorbijgestreefde praal te laten zien. Het bovennatuurlijke wordt niet langer zichtbaar in de macht van de superieuren, in de roem van de stadstaat of in de uitstraling van de leider. Kortom, de tekenen van het transcendente verdwijnen uit de organisatie van het samenleven. En tegelijkertijd verdwijnen ze ook uit de natuur zelf. Waarom verdwijnt het bovennatuurlijke – de merkbare aanwezigheid van het goddelijke – uit de natuur zodra het verdwijnt uit de samenlevingsorganisatie? Waarom wordt de wereld ‘ontgoddelijk’ zodra

het gezag de tastbare aanwezigheid van het transcendente niet vermag te laten oplichten in zijn macht en roem?

Toen het hiërarchische principe de zeden nog domineerde, leek elk als legitiem erkend gezag het bewijs te zijn van een tastbare band met het goddelijke. Het bovennatuurlijke was zichtbaar in de gehiërarchiseerde gemeenschapsorganisatie, maar ook, en onafscheidelijk, in de natuur. De natuur – de natuurlijke orde van de wereld – verscheen zelf als bovennatuurlijk *precies omdat ze de hiërarchische gemeenschapsordering volledig leek in te sluiten*, en inzonderheid omdat ze de hiërarchische gemeenschapsorganisatie van het samenleven, die volstrekt gebaseerd was op het hiërarchische principe, *perfect* in zich leek te bevatten; doordat ze met andere woorden een organisatie van de menselijke verhoudingen leek in te sluiten waarin het gezag verscheen als van goddelijke oorsprong, als getuige van een tastbare band met het transcendente. Kortom, in een aristocratie leek de natuur bovennatuurlijk precies omdat de hiërarchische gemeenschapsordering er werd gezien als een *natuurlijke* orde die in haar schoot krachten leek te bevatten die als van *bovennatuurlijke* of goddelijke origine werden beschouwd. Als die zichtbare aanwezigheid van het goddelijke zich uit de hiërarchische organisatie terugtrekt, trekt ze zich bijgevolg terug uit een orde die natuurlijk leek en niet te onderscheiden was van de wereldorde. Het goddelijke trekt zich dus wel degelijk terug uit de natuur zelf – de natuurlijke orde van de wereld – als het zich uit de aristocratische organisatie van de menselijke verhoudingen terugtrekt. Het was immers doorheen de wereld – doorheen de natuur zelf – dat het heilige zichtbaar werd wanneer de hiërarchieën de aanwezigheid van het goddelijke lieten doorschemeren; het is derhalve uit de wereld – uit de natuur zelf – dat het goddelijke zich terugtrekt zodra de hiërarchische samenlevingsorde gedesacraliseerd wordt. Zodra zij ‘ontgoddelijkt’ wordt, en niet langer de manifestatie van bovenmenselijke krachten is, verschijnt de samenlevingsorde niet langer als een natuurlijke (als een orde die ons voorafgaat en zich handhaaft onafhankelijk van onze wil, beslissingen en conventies), en dus ook niet langer als een gemeenschapsorde (als een orde die ons verbindt door banden die natuurlijk lijken). Zodra ze zich afscheidt van de natuurlijke orde, laat ze een ontgoddelijkte natuur ontstaan én een van de zichtbare sporen van het goddelijke ontdane samenleving, gebaseerd op traditie (op een traditie die verschijnt als een louterere traditie, dit is als een contingente traditie) en conventie. Maar hoe wordt het transcendente dan nog aangevoeld, eens de wereld ontdaan is van de zichtbare aanwezigheid van het goddelijke? En hoe verschijnt de natuur? In welke zin wordt ze nog als natuurlijk gezien, wanneer de hiërarchische orde zich aan de natuurlijk orde onttrekt?

Als effect van de ontgoddelijking van de wereld, van de onttovering of de desacralisering van het aardse, ondergaat de ervaring van het transcendente, tenminste zoals ze ervaren wordt door de gemeenschapszin of zoals ze aanwezig is in de publieke opinie, een grondige verandering: ze wordt voor het eerst, in de

strikte zin van het woord, een ervaring van het transcendente. Het transcendente wordt voortaan, aangezien het hier niet langer empirisch aanwezig is, spontaan begrepen als het transcendente, als aan gene zijde van de wereld waarin wij leven. De transcendente wereld, het *Jenseits*, trekt zich terug aan gene zijde van de wereld waarin wij wonen, meer precies aan gene zijde van de menselijke wereld. Precies daardoor wordt hij niet meer als een wereld, als een *Jenseits*, ervaren, en wordt, tegelijkertijd, onze wereld, de wereld van de mens, niet meer gezien als een *Diesseits*, maar als de enige wereld die de mensen kunnen ervaren. Kortom, de 'werkelijke wereld' [*le monde-vérité*] als een *Jenseits* wordt een 'fabel'.⁵ Betekent dit dat de grondbeginselen van de democratie de ervaring van het transcendente herleiden tot een illusie?

De democratische ervaring van de wereld wordt zeer zeker onverenigbaar met het polytheïsme – met de idee van een zichtbare aanwezigheid en een tastbare interventie van de goden in het dagelijkse leven – of het nu gaat om een openlijk polytheïsme of om impliciet polytheïsme zoals dat in elke aristocratie in zwang is gebleven, ook al is ze officieel en schijnbaar monotheïstisch. Van alle religies is alleen het effectief monotheïstisch geworden monotheïsme, ontdaan van elke idolatrie van engelen en heiligen, verenigbaar met de democratische ervaring van de wereld, zij het dan dat het de idee van een van de waarneembare wereld radicaal afwezige God impliceert. Maar wat houdt zo'n democratische *ervaring* van het transcendente, als wat ons overstijgt, in, als het waar is dat de democratische wereld zich van de *waarneembare* aanwezigheid van het goddelijke ontdoet?

De ontgoddelijking van de dagelijkse wereld brengt een diepe transformatie van de religie, maar ook van de betekenis van het religieuze geloof met zich. In een aristocratie kan het atheïsme door het gezag niet getolereerd worden: het impliceert inderdaad een in vraag stellen van elk gezag dat zijn legitimiteit baseert op een relatie tot het goddelijke, dat wil zeggen van elk aristocratisch gezag. Ook een godsbewijs kan er niet officieel getolereerd worden. Het kan er door het gevestigde gezag niet getolereerd worden, omdat het precies een moment van atheïsme impliceert. Gedurende de bewijsvoering wordt het geloof in een god immers principieel opgeschort. Het wordt uitgesteld, en blijft uitgesteld zolang de rede – een volkomen menselijke en soevereine rede – haar bewijsvoering voortzet. Méér zelfs, als de aristocratie voluit aristocratisch is, wordt het atheïsme er niet eens onderdrukt: het is er ontdaan van elke betekenis. Waar de zeden gedomineerd worden door aristocratische principes, is het goddelijke onmiddellijk zichtbaar in de dagelijkse ervaring zelf en lijkt haar waarneembare aanwezigheid net zo evident als die van de opperste macht van de heerser. Zodra het atheïsme in de ogen van de algemene opinie zinloos is of zich slechts kan manifesteren onder de vorm van de waanzin, is ook elke poging om het bestaan van god aan te tonen zinloos, aangezien voor de publieke opinie of de gezamenlijke zin de tastbare aanwezigheid van het goddelijke evidentier lijkt

dan welke premisse ook waarop een bewijsvoering van een van het transcendente afgesneden rede zich zou kunnen steunen. Zeker, de idee om een dergelijke bewijsvoering te presenteren is binnen een aristocratie ontstaan, maar niet in de algemene opinie. Die idee heeft er zich kunnen vormen, maar dan enkel in de filosofie; op een zelfde manier waarop de idee om rationeel het bestaan van de ander aan te tonen alleen is kunnen opkomen in de geest van filosofen die doordrongen waren van de grondbeginselen van de democratie.

In de democratische wereldervaring is de atheïst al helemaal niet meer de waanzinnige, diegene die niet gelooft in de waarneembare evidentie, maar verschijnt hij geheel in tegendeel in de gedaante van iemand die zich voorhoudt enkel dat te geloven wat empirische of rationele evidentie heeft. In een democratie is het geloof in het bestaan van een god voor de algemene opinie een zaak van het geloof als een weddenschap of als een overtuiging die de onverklaarbare en bijna waanzinnige kracht bezit om zich bij ontstentenis van elke empirische of rationele confirmatie onverzettelijk te handhaven. Vanaf dat ogenblik kan in de algemene opinie het idee om het bestaan van god te willen bewijzen zinvol worden, maar dan alleen voor zover het bewijs (net zoals de bewijzen van Descartes en Pascal) vertrekt van — steunt op — de voorafgaande ervaring van de afwezigheid van het goddelijke in de empirische wereld. Betekent dit dat in democratische samenlevingen de idee van een tastbare ervaring van het transcendente zinloos wordt, of nog uitsluitend door de waanzin uitgedrukt kan worden?

De ontgoddelijking van de wereld die door de grondbeginselen van de democratie wordt veroorzaakt betekent geenszins de afschaffing van de ervaring van het transcendente. Ze vernietigt ongetwijfeld de zinnelijke ervaring van het goddelijke, of liever de empirische ervaring van de aanwezigheid van het goddelijke in het dagelijkse leven. Maar wat kan zo'n ervaring van het transcendente of van het heilige zijn die niet een empirische ervaring van het transcendente of van het heilige is in het hart van het dagelijkse leven?

Misschien maakt de democratie de weg vrij voor een ervaring van het transcendente die niet meteen verduisterd wordt door waarneembare (empirische) verschijnselen die van het transcendente lijken te getuigen, of voor een ervaring van het goddelijke waarvan de betekenis niet onmiddellijk wordt verstoord door de fascinatie die uitgaat van een heilig iets dat in de empirische wereld zelf zichtbaar wordt en de mensen onderwerpt. Mogelijk is de pure, authentieke religie — verre van er al van bij het begin te zijn of zich in de archaische wereld op de meest volledige wijze te ontplooien — in een expliciete vorm pas recent, in het hart van de democratie, tot stand gekomen. Dat is overigens wat Kant duidelijk maakt wanneer hij het heteronomieprincipe niet als grondbeginsel van de religie, maar veeleer als een bron van haar verontreiniging, als een bron van fanatisme en bijgeloof verklaart⁶, en aldus tracht aan te tonen dat de ware religie vereist dat mensen verlost zijn van de angst voor een hemelse

despoot, dat ze bevrijd zijn uit de greep van de goden.⁷ Dat is ook wat Levinas suggereert als hij stelt dat het pas uitgaande van het atheïsme, uitgaande van de scheiding tussen de wereld waarin we leven en het heilige, uitgaande van een van de aanwezigheid van goden ontdane, van de afgoden verlost wereld is dat de mens kan opstijgen tot de spirituele notie van het 'transcendente'.⁸ Maar in welke zin veronderstelt een waar geloof, een authentieke relatie tot het transcendente, een ware religie de erkenning van het principe van menselijke autonomie? In welke zin onderstelt ze een ervaring die niet empirisch is? In welke zin onderstelt ze een niet-empirische ervaring van het transcendente?

De loskoppeling van natuur en norm

Zodra de bestaansvoorwaarden gelijk worden, begint de door de traditie in stand gehouden orde – een gehiërarchiseerde gemeenschapsordering – te verschijnen als een orde zonder fundament, en daardoor als een illegitieme, arbitraire, onrechtvaardige orde. Ze wordt vanaf dat ogenblik gezien als een orde die fundamenteel veranderd moet worden, aangezien ze zogenaamd natuurlijke en essentiële verschillen, ongelijkheden gebaseerd op afkomst, installeert tussen mensen die precies beginnen te ontdekken dat ze in wezen elkaars gelijken zijn. De traditionele orde, die vroeger onlosmakelijk natuurlijk, bovennatuurlijke en normatief leek, is nu niet langer normatief, aangezien ze onrechtvaardig lijkt, niet langer bovennatuurlijk, omdat ze niet langer de zichtbare aanwezigheid van het goddelijke lijkt te weerspiegelen, niet natuurlijk, aangezien ze verschijnt als een orde die in het geheel niet meer vanzelfsprekend is, maar precies door de daden, initiatieven en conventies van de mens kan en moet veranderd worden. Waar komen de normen vandaan als de hiërarchische gemeenschapsordering, de orde die de traditie geneigd is in stand te houden, niet meer natuurlijk of bovennatuurlijk blijkt? Hoe verschijnt de natuur, in welke zin verschijnt de natuurlijke orde als natuurlijk, als de gehiërarchiseerde gemeenschapsordering zich van de natuurlijke orde losmaakt? Laat ons beginnen met te verduidelijken hoe de traditie wordt begrepen van zodra zij niet langer als normatief wordt aangevoeld.

Precies door zich los te koppelen van de natuurlijke orde, door zich te denaturaliseren, en door zich tegelijkertijd te ontdoen van de verwijzingen naar het transcendente, verandert de hiërarchische gemeenschapsordering van 'natuur': voor het eerst verschijnt zij in de ogen van haar leden als een traditionele en vertrouwde orde. Of, zo men wil, de traditie verschijnt voor het eerst als loutere traditie – als een traditie tussen andere – en niet meer als het natuurlijke doorgeefluik van een natuurlijke wereldorde. De gebruiken verschijnen voor het eerst als gebruiken: als loutere gebruiken, als gebruiken tussen andere, en niet meer als gebruiken die natuurlijk waren wegens hun overeenkomst met de natuurlijke wereldorde. Toen de traditie natuurlijk leek,

was ze inderdaad tot de rang van opperste norm verheven, maar kon ze niet verschijnen als traditie, net zoals een gebruik, toen het natuurlijk leek, niet als een gebruik begrepen kon worden. Het is pas als effect van de gelijkschakeling van de bestaansvoorwaarden dat de traditionele praktijken en gebruiken (de manier van leven, samenleven, handelen, produceren, denken en voelen) zich gedenaturaliseerd hebben, en zo voor het eerst als eenvoudig traditionele praktijken zijn verschenen, als gebruiken, als praktijken die beheerst worden door een orde die niets natuurlijk heeft, door een orde van een volstrekt andere 'natuur' – van een volstrekt andere 'orde' – dan de natuurlijke wereldorde. Hoe dient de orde van gewoonten of van menselijke relaties zich aan de mensen aan, als al hun gewoonten, alle relaties die ze met elkaar onderhouden, gedenaturaliseerd zijn?

Als de zeden gedemocratiseerd worden, maakt de hiërarchische gemeenschapsordering zich los van de natuurlijke organisatie van de wereld. Ze verschijnt niet meer als natuurlijk – als een orde die ons voorafgaat en is wat ze moet zijn onafhankelijk van onze wil, beslissingen en conventies – maar eenvoudigweg als een traditionele en vertrouwde orde. Tegelijkertijd ondergaat ook de bepaling van wat als natuurlijk beschouwd wordt – het collectieve begrip en de collectieve ervaring van de natuur, van wat wel en wat niet tot de natuurlijke orde behoort – een grondige verandering. In welke zin verschijnt de natuur nog als natuurlijk als de eertijds als natuurlijk, bovennatuurlijk en normatief ervaren orde niet langer als natuurlijk, bovennatuurlijk, en normatief verschijnt?

Als de hiërarchische gemeenschapsordering zich van de natuurlijke orde losmaakt, gedenaturaliseerd wordt onder invloed van een democratisering van de zeden, worden de menselijke gewoonten en relaties aangevoeld als behorend tot een volstrekt andere orde dan de natuurlijke orde, en komt, tegelijkertijd, een natuurlijke orde te voorschijn die tot een volstrekt andere orde – tot een volstrekt andere 'natuur' – lijkt te behoren dan de orde van de menselijke praktijken en relaties. En precies doordat een natuurlijke orde aan het licht komt die van de orde van de menselijke gewoonten en relaties radicaal verschilt, verschijnt ze als een orde die van de orde die natuurlijk leek toen de natuur nog de hiërarchische gemeenschapsordering omvatte, grondig onderscheiden is. Anders gezegd, zodra de aristocratische orde zich van de natuurlijke orde losmaakt, gedenaturaliseerd wordt, verschijnt de natuurlijke orde waarvan zij zich losmaakt, of liever de natuurlijke orde die zo aan het licht komt, helemaal niet meer als natuurlijk in de betekenis waarin ze vóór de scheiding natuurlijk leek. In welke zin verschijnt ze als natuurlijk?

Als de hiërarchische gemeenschapsordering gedenaturaliseerd wordt, verschijnen de traditie en de gebruiken als een loutere traditie, als loutere gebruiken, en verschijnt bijgevolg de traditionele en vertrouwde orde als fundamenteel menselijk, als veroorzaakt door het menselijke handelen, als

intrinsiek verbonden met de menselijke wil, beslissingen en conventies. Vanaf dat ogenblik vallen de natuurlijke orde en de orde van het samenleven uiteen in twee radicaal verschillende en grondig heterogene ordes. Enerzijds is dat de orde van het samenleven: een orde die tot stand komt onder invloed van het menselijke handelen, en dus niet vanuit zichzelf, die zich zonder de constante interventie van haar leden niet handhaaft; die kortom fundamenteel afhankelijk is van de mensen waaruit ze bestaat, van hun daden, beslissingen, initiatieven, overeenkomsten. Anderzijds is dat de natuurlijke orde: een orde die, in tegenstelling tot de orde van het samenleven, (maar net zoals de natuurlijke orde zoals die zich aandienende vooraleer de hiërarchische gemeenschapsordening er zich van afscheidde) zich onverzettelijk handhaaft, tot stand komt door eigen toedoen, is wat ze moet zijn onafhankelijk van wat wij beslissen of willen. Kortom, een orde verschijnt als natuurlijk (als een orde die ons voorafgaat en onafhankelijk van ons is wat ze is, die op zichzelf draait) wanneer de orde van het samenleven, die zich toont als een traditionele en vertrouwde orde, veroorzaakt is door mensen en zich van de natuurlijke orde derhalve afsplitst. Terwijl de ervaring van het leven in gemeenschap een grondige verandering ondergaat, precies doordat de organisatie van het samenleven niet langer natuurlijk is, zich van de natuurlijke orde losgemaakt heeft, lijkt de natuurlijke orde daarentegen te blijven wat ze is en moet zijn, lijkt ze te blijven wat ze sinds het begin van de wereld altijd al geweest is: een natuurlijke orde. Betekent dit dat de orde die vanuit de democratie gezien natuurlijk lijkt, natuurlijk is in de zin waarin de orde die vanuit de aristocratie als natuurlijk werd beschouwd het was? Zeer zeker niet, aangezien de hiërarchische gemeenschapsordening zich ervan losgemaakt heeft. In welke mate is de natuurlijke orde, die de democratie doet ontstaan als een externe, van de orde van het samenleven losgekoppelde orde, fundamenteel van een andere orde, van een andere natuur, dan de natuurlijke orde die de traditionele menselijke verhoudingen omvatte?

Zodra de mensen ontdekken dat ze elkaars gelijken zijn, komt de hiërarchische gemeenschapsordening los te staan van de natuurlijke wereldorde. Die natuurlijke wereldorde, de orde die ons voorafgaat en onafhankelijk van ons tot stand komt, verscheen vóór die scheiding als een intrinsiek bovennatuurlijke en normatieve orde, *precies doordat ze de hiërarchische gemeenschapsordening omvatte*. Zodra deze laatste zich van de natuurlijke orde losmaakt, ontstaat een orde die radicaal verschilt van de orde die vóór de scheiding natuurlijk leek, ontstaat dus een orde die zeker als natuurlijk blijft verschijnen maar die, precies doordat ze de hiërarchische gemeenschapsordening niet meer omvat, in zichzelf ook geen orde meer bevat die op zich zou getuigen van de waarneembare aanwezigheid van het transcendente; die in haar midden geen krachten meer herbergt waardoor het goddelijke zich op een tastbare wijze zou manifesteren en zich daarenboven niet meer aandient als een normatieve orde. Op hetzelfde ogenblik dat ze zich veruitwendigt, zich van de hiërarchische orde van het

samenleven losmaakt, zich van de menselijke levenswijzen afscheidt, ontdoet de natuur zich van de hiërarchieën die haar eertijds inherent waren, ontdoet ze zich van de heilige machten die vroeger in haar huisden, ontdoet ze zich van de bovennatuurlijke krachten die haar bezielde, en verliest ze tegelijkertijd haar normatieve dimensie. Maar hoe komt het dat ze niet langer als normatief kan verschijnen? In welke mate is de democratische ervaring van de natuur totaal anders dan de aristocratische ervaringen van de natuur?

Wanneer de traditionele orde als louter traditioneel verschijnt, de gebruiken als loutere gebruiken, ontstaat een natuur die niet meer met de wereld, met de wereldorde samenvalt, maar die gegeven is in een welomschreven domein dat verschilt van dat der menselijke gebruiken en verhoudingen en zich als louter natuurlijk manifesteert: als ontdaan van elk spoor van een bovennatuurlijke handeling. Ongetwijfeld zijn de facetten van deze natuur die als louter natuurlijk verschijnt gevarieerd: er is de natuur die door de zo genoemde natuurwetenschappen bestudeerd wordt; de natuur die onrechtstreeks aanwezig is in het dagelijkse leven zelf; de natuur die wordt gevoeld doorheen ons eigen lichaam, doorheen onze vitale behoeften, doorheen onze zintuiglijke genietingen; de natuur die onmiddellijk ervaren wordt als 'wild' of 'ruw' bij het zien van een landschap dat niet gecultiveerd is, zoals dat van het hooggebergte, het woud, de woestijn, of de oceaan. Maar of ze ons nu objectief, vertrouwd, onpeilbaar, organisch of subliem toeschijnt, op geen enkele wijze kunnen we haar nog als normatief beschouwen, sinds ze zich in de collectieve ervaring radicaal heeft losgekoppeld van de orde van het samenleven. Ongetwijfeld kan ze ons ogenschijnlijk natuurlijke doeleinden aanreiken. Ongetwijfeld kan het leven als het natuurlijke doel van alle leven beschouwd worden, of de voortplanting als het natuurlijke doel van de geslachtsdaad. Maar dergelijke doeleinden zijn voor ons precies natuurlijk in de zin dat ze (nog) niet toekomen aan het type doel dat als een norm van het menselijke bestaan of samenleven beschouwd kan worden. Zodra de democratie zich doorzet in de zeden, wordt het even ondenkbaar of absurd om het monnikenleven te beschouwen als conform de natuurlijke of bovennatuurlijke wereldorde of het in naam van de natuurlijke behoefte aan voortplanting af te wijzen. In tegenstelling tot de natuur zoals die in de aristocratie ervaren wordt, is de natuur waarmee de leden van een democratische gemeenschap geconfronteerd worden, als zodanig ontdaan van elke normatieve dimensie, en zijn de normen die in een democratie erkend worden ook ontdaan van elke natuurlijke dimensie. Maar hoe kan de oorsprong van normen begrepen worden als ze niet meer afkomstig zijn van een god, van de traditie, of van de natuur?

In tegenstelling tot de natuur die de aristocratische gemeenschappen te zien geven, is de als louter natuurlijk ervaren, aan de levenswijze extern geworden natuur, niet langer principieel onverklaarbaar zodra ze haar intrinsiek bovennatuurlijke, mysterieuze, heilige dimensie verliest. Toch wordt ze, op het

ogenblik dat ze zich ontdoet van de waarneembare aanwezigheid van het transcendente, van het goddelijke, op het ogenblik dat ze zich prijsgeeft aan de kennis, zich verklaarbaar toont, fundamenteel onverstaanbaar: ze lijkt nog slechts te zijn wat ze moet zijn, onafhankelijk van elke niet-natuurlijke finaliteit, en is derhalve niet langer bekleed met betekenis. Haar transformaties, haar bewegingen laten zich zeker begrijpen als gestuurd door wetten en principes die voor ons verstand toegankelijk zijn, zoals veranderingen die verklaarbaar zijn door oorzaken, maar die tegelijk zijn wat ze zijn en moeten zijn, zonder enige laatste of ultieme reden, zonder enig voorafgaand plan, zonder enige bovenmenselijke intentie. Terwijl de aristocratische ervaring van de natuur primair en spontaan de ervaring van een principiële onverklaarbare, maar in haar fundamentele begripelijke natuur is, is de moderne ervaring van de natuur daarentegen de ervaring van een natuur die principiële ontdaan is van elk mysterie (intrinsiek verklaarbaar) maar tegelijk onherleidbaar enigmateisch (fundamenteel onbegrijpelijk) is.

*La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit,
N'a souci d'elle-même, ne désire être vue.*

Deze welbekende verzen van Angelus Silesius veronderstellen een vervaging van de aristocratische ervaring van de natuur. Zeker, zowel in een aristocratie als in een democratie weet iedereen dat de bloem een functie vervult, dat ze de reproductie van de plant die haar voortbrengt verzekert. Maar als de natuur een uitwendige instantie wordt, als ze niet meer als een gehiërarchiseerde en gefinaliseerde orde verschijnt, kan het bloeien van de bloem niet langer begrepen worden vanuit een plan, vanuit een ander doel dan haar eigen bloeien (een ander doel dan de reproductie van de plant die haar voortbrengt). Verlost van elk voorafgaand kader dat haar een betekenis en een reden toekent, een fundament, verschijnt ze dan als een bloem die, als natuurlijk ding, geen waarom heeft, geen ander doel heeft dan zichzelf: ze bloeit omdat ze bloeit.

Als, onder invloed van de gelijkenschakeling van de bestaansvoorwaarden, een aristocratisch gehiërarchiseerde orde gedenaturaliseerd wordt en in zichzelf niet langer verwijst naar een goddelijke origine, verschijnt ze niet langer als normatief, maar als drager van onrechtvaardige normen. Een transformatie ervan dringt zich dan op in naam van het principe van gelijkheid, van autonomie en van individuele onafhankelijkheid.

Vanaf dat ogenblik worden de gelijkheid der bestaansvoorwaarden, de menselijke autonomie en de individuele onafhankelijkheid verheven tot hoogste normen: ze zetten zich door als preconventionele, prelegislatieve, preconstitutieel, pre-etatistische principes. Geen enkele conventie, geen enkele wet, geen enkele constitutie, geen enkele staat kan er expliciet en openlijk van afwijken zonder de zin zelf van het menselijke bestaan of samenleven te

verloochenen. Waar komen die principes vandaan? In welke zin vinden ze hun oorsprong in de mens? In welke ervaring van onze menselijkheid dringen ze zich als hoogste normen op?

II De democratische ervaring van de ander

Als een samenleving door haar hiërarchische structuur totaal geïmmobiliseerd is, lijkt elke lidmaatschapsrelatie [*appartenance*] die een rangorde impliceert (het behoren tot een klasse, tot een sekse, tot een politieke of religieuze functie, tot een ras, tot de mensheid) principieel, door geboorte, van meet af aan en spontaan van nature ingeschreven in de wereldorde, en worden ze in de algemene opinie beschouwd – en ook collectief zo aan gevoeld – als iets wezenlijks (als wat een fundamenteel bestanddeel is van het wezen zelf van wie er deel van uitmaakt). Als eenieder daarentegen in de ander als mens zijn gelijke begint te zien, dan laat geen enkele lidmaatschapsrelatie zich nog ervaren als onlosmakelijk essentieel en natuurlijk. *Geen enkele lidmaatschapsrelatie doet zich nog als essentieel gevoelen, tenzij de verhouding tot de mensheid (die zelf niet meer als natuurlijk verschijnt)*. Wat is de zin van deze radicale transformatie van de betekenis van onze lidmaatschapsrelaties? Hoe moeten we deze verandering in de ervaring van onze natuurlijke lidmaatschapsrelaties begrijpen, die voortaan als louter natuurlijk en niet-essentieel aan gevoeld worden, van onze particuliere lidmaatschapsrelaties, die voortaan als louter particulier en niet-essentieel aan gevoeld worden, en van onze lidmaatschapsrelatie van één en dezelfde mensheid, die voortaan gedenaturaliseerd maar toch als onlosmakelijk wezenlijk en universeel *aangevoeld* wordt?

Enerzijds dienen bepaalde lidmaatschapsrelaties zich nog als natuurlijk aan, als lidmaatschapsrelaties die bepaald zijn door afkomst, zoals het behoren tot een ras, tot een sekse, tot de menselijke soort, tot het dierenrijk bijvoorbeeld, maar ze zijn niet langer wezenlijk. Ze zijn natuurlijk fundamenteel voor wat ik ben, maar ze raken me niet meer in wat ik in wezen ben. Anderzijds worden andere lidmaatschapsrelaties gedenaturaliseerd, en tenslotte blijken ook zij niet-essentieel, toevallig, bijkomstig, zoals het behoren tot een sociale klasse of tot een natie. Nog één lidmaatschapsrelatie wordt als wezenlijk aan gevoeld: het behoren tot de mensheid, maar ze wordt niet meer waargenomen als een natuurlijke lidmaatschapsrelatie. Mijn essentie (de menselijke essentie) is mij niet meer als een natuur gegeven (ze komt niet meer op een natuurlijke wijze tot stand en is niet langer ingeschreven in de natuurlijke orde). Kortom, eenieder ondergaat een radicale en enigmatische loskoppeling van, enerzijds, zijn als niet-essentieel aan gevoelde lidmaatschapsrelaties – of ze nu als natuurlijk en particulier (het deel behoren tot een ras, een sekse), of als natuurlijk en essentieel (het behoren tot de menselijke soort, tot het dierenrijk) worden waargenomen – en, anderzijds, een gedenaturaliseerd maar toch als essentieel aan gevoelde

lidmaatschapsrelatie, met name het deel uitmaken van de mensheid. Hoe moeten we deze loskoppeling van de menselijke natuur (de natuur in de mens) en de essentie van de mens (de menselijkheid van de mens) die het resultaat is van de gelijkenschakeling van de bestaansvoorwaarden, van het autonoom worden van de mens en van de individualisering begrijpen? In welke zin kan er sprake zijn van een niet-wezenlijke menselijke natuur en een essentie van een gedematerialiseerde mens?

Als de zeden gedemocratiseerd worden, wordt het behoren tot de mensheid, zelfs als ze gedematerialiseerd wordt, beetje bij beetje als wezenlijk gevoeld. Die lidmaatschapsrelatie blijkt *essentieel* in die zin dat ze als fundamenteel wordt erkend voor eenieder te zijn. Ze wordt *gedematerialiseerd* in die zin dat de essentie die ze eenieder toekent, de essentie van de mens, niet meer ervaren wordt als een natuurlijk gegeven. Op het ogenblik dat ze gedematerialiseerd wordt, wordt het deel uitmaken van de mensheid ook *gedesubstantialiseerd*. Het verschijnt dan niet meer als substantieel, omdat het doorheen de gebruikelijke praktijken niet langer waarneembaar is. Het wordt gedematerialiseerd en gedesubstantialiseerd, maar toch *aanvoeld* als wezenlijk en normatief. Het wordt *aanvoeld* als *wezenlijk* in die zin dat eenieder gevoelig wordt voor de menselijkheid van de ander, voor de ander als wezenlijk menselijk. Het wordt *aanvoeld* als *normatief* in die zin dat de essentie van de mens ervaren wordt als een essentie die beschermd moet worden, precies omdat ze niet natuurlijk tot stand komt. Trachten we deze ervaring die door de democratisering van de zeden wordt veroorzaakt te begrijpen en er rekenschap van te geven: van de ervaring, met name, van onze menselijkheid als tastbare, maar niet empirische ervaring van een normatieve, maar gedematerialiseerde en gedesubstantialiseerde, essentie.

Als het hiërarchische principe de zeden domineert, zijn de lidmaatschapsrelaties die rangonderscheiden met zich brengen natuurlijk en wezenlijk, en vertalen ze zich door de gebruikelijke praktijken, die daardoor zelf natuurlijk en wezenlijk lijken. Tengevolge daarvan kan het behoren tot de mensheid niet als universeel en wezenlijk worden *aanvoeld*: als het waar is dat de anderen, zij die andere praktijken hebben, eveneens en net als wijzelf en in dezelfde mate, mensen zijn, dan is het niet onze gemeenschappelijke menselijkheid die ons in wezen karakteriseert; en als het waar is dat onze praktijken onze menselijkheid reveleren, tonen wat we van nature in wezen zijn, dan zijn de anderen, zij die onze praktijken niet delen, van nature en wezenlijk anders dan wij, anders dus dan de mens of minder menselijk dan wij. Ofwel is onze menselijkheid universeel en niet-wezenlijk, ofwel is ze wezenlijk en bijzonder. Maar hoe is het democratische begrip van een wezenlijke en universele menselijkheid dan tot stand kunnen komen?

De democratische ervaring van de gelijke impliceert een denaturalisatie van de gebruikelijke praktijken en opent precies daardoor de weg voor de vraag naar de mens, voor de vraag naar de universele essentie van de mens. Terwijl de aristocratische beleving van de gewone praktijken als natuurlijke praktijken de voorstelling in de weg staat van verschillende natuurlijke praktijken die eveneens menselijk zijn, opent de democratische ervaring van de gelijke daarentegen de weg voor de vraag naar onze universele menselijkheid als wezenlijke menselijkheid. Vanaf het ogenblik, inderdaad, dat de ander in zijn hoedanigheid van mens als een gelijke wordt gezien, worden de gebruikelijke praktijken van de ene en die van de andere niet meer ervaren als natuurlijke praktijken, die een als natuur gegeven wezenheid zouden reveleren; ze verschijnen dan als louter gebruikelijke praktijken, als gewoonten, en geven precies daardoor blijk van een conventioneel aspect: ze veronderstellen keuzes, beslissingen, afspraken. Ze tonen zich in zekere zin secundair ten opzichte van wie ze involgt, wie ze op een natuurlijke wijze lijkt in te volgen. Ze geven ook blijk van een contingent aspect: ze hadden ook anders kunnen (of moeten) zijn. En toch zou al wie hen involgt daarom niet anders geweest zijn dan wat ze in wezen als mens zijn. Van dat ogenblik af verbergt zich wat wij in wezen zijn: het voltrekt zich niet en toont zich niet in en door onze gewone praktijken, noch in en door die van de anderen. Moeten we hieruit niet besluiten dat de mens een abstractie is? Dat men de mens nooit kan ontmoeten – de mens geabstraheerd van elke particuliere menselijkheid – maar enkel reeds door diverse lidmaatschapsrelaties bepaalde mensen? Dat de onbepaalde mens – van alle lidmaatschapsrelaties losgekoppeld – geen mens is?

De menselijkheid die alle mensen gemeen hebben, verbergt zich ten gevolge van de gelijkheid der bestaansvoorwaarden, laat zich conceptueel niet vatten; maar ten gevolge van diezelfde gelijkheid van bestaansvoorwaarden, wordt diezelfde menselijkheid, die menselijkheid van de mens, in elke mens onmiddellijk gevat. De ander wordt onmiddellijk waargenomen als een gelijke in zoverre hij mens is, hoewel zijn menselijkheid, onze gemeenschappelijke en als wezenlijk aangevoelde menselijkheid, zich onttrekt aan elke definitie.⁹ In een aristocratie wordt het gevoel van samen tot een universele en wezenlijke menselijkheid te behoren verstikt, nauwelijks ervaren. De relaties die de mensen met elkaar en met de wereld onderhouden zijn van dien aard dat de universele en wezenlijke menselijkheid van de mens geneigd is aan elke gemeenschappelijke ervaring te ontsnappen. Zo ontsnapt ze ook aan het courante begrijpen. Als de zeden gedemocratiseerd worden, als de gelijkschakeling van de bestaansvoorwaarden zich laat voelen, als de mensen zich tegenover elkaar onafhankelijk en autonoom beginnen op te stellen, wordt eenieder gevoelig voor de menselijkheid van de ander en van zichzelf. Het gevoel samen tot een universele en wezenlijke menselijkheid te behoren ontwaakt, verspreidt en versterkt zich. En toch blijft die aangevoelde menselijkheid niet-voorstelbaar,

conceptueel onvatbaar. Hoe moeten we begrijpen dat de democratische erkenning van de mens door de mens ook de onmiddellijke, zinnelijke erkenning is van de menselijkheid van de mens als mens? Hoe kan het begrijpen van de mens als mens – van de wezenlijke en universele menselijkheid – onmiddellijk en zinnelijk zijn? In welke zin wordt ze niet conceptueel gestuurd?

Dat de democratische erkenning van de ander als mens, van de ander als wezenlijk gelijk, voor zover hij mens is, een *zinnelijke* erkenning van de menselijkheid van de andere mens is, daarvan getuigt op frappante wijze het door de democratie veroorzaakte gevoel van universeel medelijden. Zoals iedereen weet, is het medelijden een gevoel dat men ervaart bij het zien van of denken aan het lijden van een *gelijke*. In een aristocratie kan dit medelijden derhalve bij het zien of bij de idee van het lijden van de ander die *als mens* wordt waargenomen, niet gevoeld worden. De leden van een aristocratie kunnen elkaar zeker zien als mensen, maar ze voelen zich niet aan elkaar gelijk als mensen. Het medelijden met de ander als mens – het universele medeleven en medelijden – kan in een samenleving waar de andere mens, die als mens wordt waargenomen en beschouwd, weliswaar als een gelijke gedacht maar niet ervaren worden, niet lichamelijk gevoeld worden. Ongetwijfeld ervaren mensen bij het zien of bij de idee van het lijden van hun gelijken medelijden, ongeacht het regime waarin ze leven. Maar welk het regime ook mag zijn waarin zij leven, steeds vervaagt het medelijden zodra het gevoel ontstaat dat men te maken heeft met een natuurlijke alteriteit. Zo veronderstelt het medelijden dat wij voelen met dieren het *onmiddellijk gevoel* (en niet alleen het besef) van een gemeenschappelijke dierlijkheid tussen zij en wij, het gevoel van een lichamelijke gelijkenis. Dat is ongetwijfeld de reden waarom we veel minder meelevens – of we dat nu willen of niet – met het lijden van een insect of een vis dan met dat van een zoogdier. Op diezelfde wijze toonden de leden van een aristocratie zich veel gevoeliger voor het lijden van hun gelijken – voor het lijden van hen die tot hun kaste behoorden – dan voor dat van de anderen. “Wanneer de middeleeuwse kroniekschrijvers, die allen, door hun geboorte of hun praktijken tot de aristocratie behoorden [versta: tot de hoogste rangen van de aristocratie], verslag uitbrengen van het tragische einde van een edelman, weerklinkt een eindeloos verdriet; terwijl ze in één adem en zonder een spier te vertrekken de slachting en folteringen van volksmensen verhalen.” (DA, 2, 3, 1). De aristocratische instituties deden een “continue en actieve sympathie” ontstaan tussen de mensen van een zelfde rang, maar nooit een echte sympathie tussen wie hiërarchisch verschillend waren, “want er bestaan slechts echte sympathieën tussen gelijke mensen” (Ibid.), dit wil zeggen tussen mensen die *zich gelijk voelen*. Ten gevolge van de gelijkschakeling van de bestaansvoorwaarden, ontdekken de mensen dat ze elkaars gelijken zijn: ze voelen dat ze op dezelfde manier voelen, dat ze dezelfde gewaarwordingen ervaren – “eenieder kan zich in een oogopslag de gevoelens

van alle anderen voorstellen: hij werpt een vlugge blik op zichzelf; dat volstaat” (Ibid.) – en, tegelijkertijd, tenminste als de zeden zelf gedemocratiseerd zijn, wordt éénieder gevoelig voor de ellende en het lijden van de mensheid. Precies omdat de democratie er toe neigt alle mensen in zekere zin op een zelfde niveau te plaatsen, doet ze onder haar burgers een soort sympathie ontstaan tegenover de leden van de mensheid, een sympathie die die burgers niet konden ervaren toen ze op grond van hun lidmaatschapsrelaties hiërarchisch van elkaar gescheiden waren. “In democratische tijden zijn de mensen zelden offerbereid voor elkaar; maar ze tonen een algemeen medelijden voor alle leden van de menselijke soort” (Ibid.).

Als de lidmaatschapsrelaties die een rang toebedelen als natuurlijk (bovennatuurlijk en normatief) worden aan gevoeld, neigen ze er toe de gebruikelijke attitudes te naturaliseren, waardoor die vanaf dat ogenblik niet langer als loutere gewoonten verschijnen. Op hetzelfde moment dienen de voor natuurlijk gehouden lidmaatschapsrelaties zich aan als substantieel: meteen en spontaan lijken de dagelijkse gebruiken die lidmaatschapsrelaties uit te drukken als openbaarden ze hun gemeenschappelijke substantie. Welnu, zodra de als natuurlijk beschouwde lidmaatschapsrelaties substantieel lijken en zich in de dagelijkse gewoonten lijken te vertalen, neigen ze ertoe elke subjectiviteit te absorberen. De aristocratische ervaring van het zelf, de ervaring van het zelf die de leden van een aristocratie ervaren als de zeden volstrekt onderworpen zijn aan het hiërarchische principe, is de ervaring van een zelf dat omvat wordt door zijn natuurlijke en wezenlijke lidmaatschapsrelaties: de manieren van denken, willen en voelen worden niet ervaren als een bron om op een menselijke manier te leven, maar als tekenen van natuurlijke lidmaatschapsrelaties. In democratische samenlevingen daarentegen, is een ieder evengoed geïdentificeerd en identificeerbaar aan de hand van diverse lidmaatschapsrelaties, maar zodra de burgers zich als mensen elkaars gelijken voelen, voelt niemand zich door zijn lidmaatschapsrelaties geabsorbeerd: éénieder voelt zich onherleidbaar aan de basis liggen van wie of wat hij is. Kortom de mens wordt subject. Beslist niet subject in de zin van een bewustzijn dat volledig weet zou hebben van zichzelf, of subject in de zin van een wil die de soevereine bron van actie zou zijn, of subject in de zin van een fundament. Maar wat is dan wel de betekenis van de door de democratie veroorzaakte subjectwording van de mens?

Als de burgers autonoom en van elkaar onafhankelijk worden, als hun bestaansvoorwaarden gelijkgeschakeld worden, komen ze ertoe zichzelf in elkaar te herkennen, ontdekken ze dat ze essentieel gelijk zijn, wat betekent dat ze hun gemeenschappelijk deel uit maken van de mensheid als wezenlijk ervaren, en ervaren ze tegelijkertijd de lidmaatschapsrelaties die hen van elkaar onderscheiden niet langer als essentieel: ze zien ze als bijzonder en niet-wezenlijk van aard. Zodra de mensen zich in elkaar herkennen, hun wezenlijke

menselijke gelijkenis ontdekken, kan het denken (de begripsvorming, de wil, de perceptie, het gevoel) niet langer worden ervaren als geabsorbeerd door – opgenomen in en doordrongen van – bijzondere of natuurlijke lidmaatschapsrelaties die de mensen wezenlijk van elkaar zouden onderscheiden. Als gevolg daarvan verschijnen de dagelijkse attitudes die de natuurlijke lidmaatschapsrelaties leken uit te drukken, nu veeleer als courante attitudes. Natuurlijk blijven het behoren tot een ras, tot de menselijke soort natuurlijke lidmaatschapsrelaties, maar ze impliceren geen enkel bepaald gedrag dat wezenlijk zou zijn. Het behoren tot een sekse, tot een natie of tot een religie impliceert ongetwijfeld bepaalde attitudes, maar niet één attitude die een wil, een denken, een gevoel impliceert, die als wezenlijk menselijk, en derhalve *als fundamenteeler dan welke lidmaatschapsrelatie ook wordt ervaren*. Wat mij maakt tot wat ik ben veronderstelt een gevoeligheid, een wil, een denken die essentieel menselijk zijn, en die derhalve niet geabsorbeerd worden door mijn bijzondere of natuurlijke lidmaatschapsrelaties. Natuurlijk kan ik gehecht zijn aan een natie, een traditie of religie; mij hetero- of homoseksueel voelen; willen trouwen of vrijgezel willen blijven; dit of dat beroep willen uitoefenen; maar zodra ik in elk menselijk wezen mijn gelijke zie, dit wil zeggen zodra ik mijn behoren tot de mensheid als wezenlijk ervaar, is er geen enkele bijzondere of natuurlijke lidmaatschapsrelatie meer die zich nog kan aandienen alsof zij mijn gevoeligheid, mijn wil, mijn denken vooraf zou gaan en ze volkomen zou absorberen. De democratische perceptie van de gelijke veronderstelt inderdaad dat ik mij zelf essentieel mens voel, dat ik mijn gevoeligheid, mijn denken, mijn wil dus als een essentieel menselijke gevoeligheid, menselijk denken, menselijke wil ervaar, en niet als een gevoeligheid, een denken en een wil die volledig door een bijzondere of natuurlijke lidmaatschapsrelatie *geabsorbeerd* worden. Maar betekent dit dan dat ze geabsorbeerd worden door de lidmaatschapsrelatie die voortaan als wezenlijk wordt ervaren, met name het behoren tot de mensheid? Betekent dit dat de subject geworden mens pas fundament van zichzelf geworden is voor zover hij zich laat absorberen of opslokken door een universele menselijkheid?

Besluit

De democratie substitueert bij gemeenschappen zeker het gevoel van een wezenlijke en natuurlijke lidmaatschapsrelatie door het gevoel van een wezenlijke lidmaatschapsrelatie ten overstaan van de mensheid. Maar door die substitutie is de betekenis van de term 'behoren tot' veranderd. De mens die in de democratie ontstaat, voelt zich niet op dezelfde manier lid van de mensheid als de aristocratische mens zich wezenlijk tot de gemeenschap voelt behoren, noch op dezelfde manier als die zich lid voelt van de menselijke soort. Want in een democratie wordt het behoren tot een wezenlijke menselijkheid zeker

gevoeld, evenals het behoren tot een klasse of een rang in een aristocratie, maar in tegenstelling tot deze laatste, wordt dit behoren tot niet ervaren als een lidmaatschapsrelatie in de betekenis van een insluiting. De mensheid waarvan de leden van een democratie zich lid voelen is voor hen inderdaad geen gemeenschap die op haar universaliteit na zou zijn als andere gemeenschappen, maar ook geen soort die, op haar menselijkheid na net als andere diersoorten zou zijn. Ze is noch een gemeenschap, noch een soort *want ze verleent geen enkele substantiële identiteit*. Tot de mensheid behoren, betekent steeds, zeer zeker, behoren tot een diersoort (de menselijke soort), tot een geslacht, tot gemeenschappen, tot een familie, tot een linguïstische groep, tot een traditie, tot een wijze van samenleven, tot een cultuur, tot een historisch tijdvak. Toch, als de burgers zich in de democratie fundamenteel gelijk voelen als mens, is het gevoel tot een zelfde, wezenlijke menselijkheid te behoren vermengd met de ervaring van een verlies of van een opschorting van *alle* lidmaatschapsrelaties als omvattende lidmaatschapsrelaties. De als niet-essentieel beleefde lidmaatschapsrelaties kunnen niet als omvattend beschouwd worden: ze kunnen niet ervaren worden alsof ze de subjectiviteit absorberen van wie ermee vereenzelvd wordt. Maar waarom kan de lidmaatschapsrelatie van alle mensen bij een zelfde mensheid, de enige lidmaatschapsrelatie die in een democratie nog als wezenlijk wordt ervaren, niet als omvattend aan gevoeld worden? In welke zin is de democratische ervaring van onze menselijkheid de ervaring van een opschorting van alle lidmaatschapsrelaties als omvattende lidmaatschapsrelaties?

Als de zeden gedemocratiseerd worden, wordt het behoren tot de mensheid als normatief aan gevoeld. Het impliceert een moeten in die zin dat elk menselijk wezen dat zijn universele menselijkheid als essentieel ervaart, zich verplicht voelt 'de menselijkheid' zowel 'in de eigen persoon', 'in de persoon van de ander' als 'in elke andere persoon', om het met Kant te spreken, "altijd en tegelijkertijd als een doel, en nooit louter als een middel"¹⁰ te behandelen. De eis om de menselijkheid die in elk van ons aanwezig is als doel, en nooit louter als een middel te behandelen, veronderstelt een democratisering van de zeden aangezien ze elke relatie verbiedt die gefundeerd zou worden op het hiërarchische principe of op een principe van heteronomie of op het principe van de natuurlijke afhankelijkheid van mensen onderling. Maar in welke zin is deze eis, die door de democratie tot hoogste norm verheven is, van een geheel andere orde dan de aristocratische norm?

De eis om de menselijkheid die in elk van ons aanwezig is als doel te behandelen, of zo men wil, om zich tot de anderen op een menselijke manier te verhouden, dient zich in een democratie niet alleen aan als een opperste norm, maar ook als een norm die geen conventie is. Ze wordt beleefd en beschouwd als een norm die fundamenteeler is dan elke conventie want ze dringt zich onmiddellijk op, voorafgaand aan elke reflectie, voorafgaand aan elke deductie, en onvoorwaardelijk. Het is geenszins na afloop van een filosofische reflectie, of

van een berekening, dat de leden van een democratie tot de conclusie gekomen zijn dat het verkieslijk is om een menselijk wezen niet alleen als middel te behandelen. Het is dus niet met het oog op het naleven van een contract dat éénieder weigert, of moet weigeren, een menselijk wezen louter als object te beschouwen.

Net zoals de lidmaatschapsrelaties die in een aristocratie voor wezenlijk gehouden worden, geldt het behoren tot de mensheid in een democratie als normatief. Net zoals de lidmaatschapsrelaties in een aristocratie voor natuurlijk gehouden worden, geldt het behoren tot de mensheid een lidmaatschapsrelatie door geboorte. Net zoals in een aristocratie eenieder voorbestemd is om trouw te zijn aan wat hij is krachtens zijn lidmaatschapsrelaties, zo ook heeft in een democratie eenieder, door geboorte, de roeping om trouw te zijn aan wat hij krachtens zijn geboorte in wezen is: hij heeft als roeping trouw te zijn aan zijn eigen menselijkheid, dit wil zeggen zijn autonomie en individuele onafhankelijkheid waar te maken. Kortom, zowel in een democratie als in een aristocratie, is eenieder geroepen om wat hij is niet te laten samenvallen met wat hij moet zijn, is eenieder voorbestemd om zijn wezenheid na te streven als een ideaal. Nochtans is het als wezenlijk aangevoelde lidmaatschap van de mensheid niet van dezelfde orde als de als wezenlijk aangevoelde aristocratische lidmaatschapsrelaties: als het normatief was in de betekenis waarin die laatste dat zijn, zou de eis om eraan trouw te blijven, de eis om zich menselijk te gedragen, de individuen in het universele doen verdwijnen. Net zoals ze in de theoretische kennis verdwijnt, zou de singulariteit van elk individu verdwijnen in het morele handelen. Ze zou opgelost worden in het universele, net zoals ze in een aristocratie opgaat in particuliere lidmaatschapsrelaties. Maar in welke zin slorpt de door de democratie als wezenlijk beleefde mens(elijk)heid de bijzonderheden niet op?

Op het moment dat ze zich als mensen in elkaar herkennen, zich elkaars gelijken voelen, verliezen de mensen elke particuliere identiteit. Ze depariculariseren aangezien ze zichzelf niet meer, zoals in het empirische leven, als dit of dat, maar enkel als mens beschouwen. Door deze deparicularisatie, door deze opschorting van alle empirische bijzonderheden, verliezen de mensen alle herkenningspunten waarmee ze zich kunnen identificeren, verdwijnen ze als particuliere en identificeerbare individuen, beleven ze kortom de dood van hun empirische bestaan. Zou deze deparicularisatie, deze opschorting van elke identiteit op grond van lidmaatschapsrelaties de ervaring zijn van het verdwijnen van de individualiteit in het universele?

In elke aristocratie wordt elke als wezenlijk ervaren lidmaatschapsrelatie geacht iedereen te definiëren die erdoor geïdentificeerd wordt. De wezenheid valt samen met het concept. In democratische samenlevingen daarentegen, wordt het behoren tot de mensheid aangevoeld als wezenlijk, ook al wordt het

geenszins ervaren alsof het de leden van de mensheid zou definiëren. *Behoren tot* betekent in een democratisch regime, wanneer het om mensen gaat, niet langer *gedefinieerd worden door*. Los van elke natuur, maakt het wezen van de mens zich los van het concept. Het is wat de hedendaagse filosofie heeft verwoord, zoals men weet, door te zeggen dat die wezenheid samenvalt met de existentie, of met de transcendentie, of met het niet-samenvallen met zichzelf, wat betekent dat ze bestaat in de vrijheid. Ook al wordt ze door geen concept gevat, toch dient de menselijkheid van de mens zich aan als een norm. Maar in welke zin ontsnapt die norm aan het concept? In welke zin verheft de democratie de universele menselijkheid tot het niveau van een niet tot een concept herleidbare norm? In welke zin wordt de onderwerping aan deze niet-conceptuele norm niet ervaren als een vervluchtigen van de singuliere subjectiviteit in het universele? Hoe is het mogelijk dat de eis om de menselijkheid, die in mij en in alle anderen aanwezig is, als een doel te behandelen, mij aan elke empirische en particuliere lidmaatschapsrelatie onttrekt zonder mij te absorberen – zonder mijn individualiteit op te slokken – in het universele, dit wil zeggen zonder mij door de universele mensheid waar ik deel van uitmaak omvat te weten?

Dat zijn de vragen die opduiken als doorheen de dagelijkse verhoudingen, in de zeden duidelijk wordt wat Levinas bedoelde met “de mogelijk bovennatuurlijke gave om de mens als absoluut gelijke van de mens te zien te midden van de verscheidenheid van historische tradities die elkeen voortzet”.

Noten

- ¹ Uit het Frans vertaald door Marc-Antoon De Schryver.
- ² Emmanuel Levinas, ‘Monothéisme et langage’, in E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Parijs, Albin Michel, 1984, p. 249.
- ³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Volume II, Derde deel, hoofdstuk I, Parijs, Gallimard, 1986. Vanaf nu citeren we met de afkorting DA; deze afkorting zal gevolgd worden door drie cijfers : het eerste duidt het volume aan, het tweede het deel, en het derde het hoofdstuk.
- ⁴ Cf. ‘Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe’ (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 200 [B 180]).
- ⁵ Cf. ‘Wie die “Wahre Welt” endlich zur Fabel wurde’ (Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in *Werke in Drei Bänden*, 2, München, Carl Hauser, p. 963).
- ⁶ Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, besluit, en I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 28.
- ⁷ Cf. Marc Richir, *Du sublime en politique*, Parijs, Payot, 1991, pp. 56-62.

⁸ E. Levinas, 'Une religion d'adultes', in E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, p. 30.

⁹ Cf. Claude Lefort, *Ecrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p.39.

¹⁰ Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, Reclam, 1972, p.79.