

WAARHEID EN VRIENDSCHAP. MET WIE HET GELIJK DELEN ?

Maurice Weyembergh

Mijn uitgangspunt is een fragment uit het voorwoord, dat Camus schreef bij *Les Thibault* van Roger Martin du Gard, een boek dat me sinds de rethorica vergezelt en waarin ik veel passages, steeds met dezelfde bewondering, herlees. Camus evoceert er de figuur van Jacques Thibault, de eeuwige adolescent, de revolutionair, boven wie hij trouwens diens broer Antoine, de arts, verkiest. Hij schrijft het volgende, een uitstekende inleiding tot mijn onderwerp : "'Gelijk hebben tegen iedereen en vluchten in de dood!' Deze formulering is betekenisvol. In werkelijkheid neemt Jacques niet deel, zelfs nadat hij de participatie heeft ontdekt. Deze eenzaamheid kan zich slechts bij de anderen onder een solitaire vorm van opoffering voegen. Zijn diepste verlangen (uiteindelijk ook het onze) bestaat in het gelijk hebben met iedereen. Maar indien dit slechts een hersenschim is, en dat is het ook, zal hij, omwille van de coherentie, verkiezen om gelijk te hebben tegen allen. Vrijwillig sterven is in dit geval de enige manier om definitief gelijk te hebben. In werkelijkheid heeft Jacques zich nooit bij de anderen kunnen voegen, tenzij in een grootse idee, maar heeft hij zich steeds door hen ingesloten gevoeld. 'Ik verbeeld me altijd dat ik een prooi voor de anderen ben; dat, indien ik aan hen ontsnapte, indien ik erin slaagde elders een totaal nieuw leven opnieuw te herbeginnen, ver weg van hen, ik eindelijk die sereniteit zou bereiken'. Jacques drukt hier datgene uit wat we allen op een of ander moment denken. Maar er bestaat geen elders noch een nieuw leven, en beslist geen leven zonder mensen. En diegene die voortdurend gelijk wil halen, zal zich steeds aan iedereen tegengesteld weten. Men kan niet tegelijkertijd onder de mensen leven en gelijk hebben. Jacques weet niet dat de enige ware vooruitgang er intengendeel in bestaat om als enige te leren ongelijk te hebben."¹

Gelijk hebben, maar met wie, wanneer men de of een waarheid heeft of denkt te hebben gevonden ? Vereenvoudigend stel ik vier mogelijke vormen voor :
 1. Ik kan het eens zijn met iedereen of me dit inbeelden, wat, zoals Camus opmerkt, een hersenschim, utopisch en zelfs wonderlijk is. Indien deze situatie echter de regel wordt, zou verveling hieruit kunnen voortvloeien. We stellen vast dat, indien we het eens zijn met iedereen, de vraag 'gelijk hebben met wie ?' niet meer relevant is;

2. ik kan het eens zijn of het menen te zijn met enkele of meerdere mensen, of met de minderheid of met de meerderheid. In dit geval wordt de vraag 'met wie?' gesteld: ik kan verkiezen om het gelijk of het ongelijk te delen met sommigen van wie ik hou of die ik respecteer, eerder dan akkoord te gaan met anderen die ik verfoei of die me onverschillig laten. Hierop kom ik nog terug;
3. ik kan het enkel met mezelf eens zijn of dit menen te zijn. Het eenszijn met zichzelf is fundamenteel en wellicht primair, maar is dit voldoende? Hierover verder meer;
4. tenslotte een vierde eerder schrikwekkende en nochtans steeds mogelijke vorm: ik kan het niet langer met mezelf eenszijn en verscheurd geraken tussen verschillende strekkingen, die elkaar uitsluiten. Hannah Arendt benadrukt dat de onmogelijkheid om nog langer met zichzelf te communiceren tot waanzin kan leiden.² Het individu, non *dividus*, niet verdeeld, etymologisch verklaard, is in dit geval dermate in zichzelf verdeeld dat hij er zijn identiteit bij verliest. En wat is schrikwekkender dan het gevoel te hebben z'n identiteit te verliezen?

*

Wat tot hertoe een academische vraag kan lijken bepaalt nochtans een essentiële, fundamentele problematiek. Plato heeft dit heel duidelijk in de *Gorgias* gesteld: Socrates richt zich tot Calicles en zegt: "Welnu, mijn beste: liever een valsingend koor leiden, liever een meningsverschil, ja, in tegenspraak zijn met de grote hoop van de mensen dan op m'n eenje met mezelf in disharmonie te leven en mezelf tegen te spreken" (*Gorgias* 482). Kortom, in harmonie leven met zichzelf is essentieel, en dit te hebben erkend en geformuleerd heeft tot de vorming van de Westerse mentaliteit bijgedragen, haar *in-dividualisme*. De mens is *bewustzijn van zichzelf*; wat hij ook doet, hij kan steeds minstens gedeeltelijk tot dit bewustzijn toegang vinden. Uit de erkenning van deze noodzakelijke harmonie met zichzelf vloeit *het beginsel van het morele leven* voort, — ik moet ervoor waken in harmonie met mijn geweten te blijven —, en, op het gebied van de logica, *het principe van de niet-tegenstrijdigheid*, de eis van de coherentie.

Wat Socrates op zo een radicale manier heeft geformuleerd, is de basis geworden van de onafhankelijkheid van het individu ten opzichte van de groep, welke die ook moge zijn. Wat de gemeenschap me ook wil laten doen of denken, en hiervoor bestaan verschillende machtsmiddelen, moet, wat me wordt voorgesteld of opgedrongen, mijn instemming wegdragen: ik moet het eens zijn met mezelf. Dit is het hele probleem van Socrates en zijn proces, van de dissidenten en de totalitaire regimes, van Salman Rushdie en de Ayatollahs.

Het is verwonderlijk vast te stellen dat de waarheid zichzelf niet genoeg is, maar de instemming van allen, enkelen of mezelf vereist. Alsof de waarheid voor

zichzelf niet haar eigen bewijs is, terwijl een van haar definities *index sui et falsi* is, aanduiding van zichzelf en het valse. Men moet vaststellen dat de waarheid zichzelf niet voldoende is, dat ze, om te zijn, gekend en erkend moet worden, en dat de instemming vaak als datgene wat haar bepaalt, wordt beschouwd. Zonder instemming geen waarheid. Nochtans volstaat dit akkoord zelf niet, zelfs van allen of bijna iedereen : iedereen of bijna iedereen kan zich vergissen. De kracht van de illusie — denken we aan de mythen, religies en ideologieën —, is inderdaad zeer groot, en het eenszijn van allen of bijna allen kan een instemming over slechts vooroordelen zijn.

Het is in de context van deze reeks vragen dat ik enkele lapidaire en diepgaande uitspraken zou willen beschouwen, misschien diepgaand omdat ze lapidair zijn, verklaringen die ik met verwondering en soms met irritatie tijdens mijn lectuur heb aangetroffen. Ik heb ook besloten de zaken duidelijk trachten te stellen door de onzekerheden en dubbelzinnigheden opzij te schuiven. Hier volgen dan die uitspraken die ik, na enkele algemene opmerkingen, in diezelfde volgorde zal commentariëren. Na een interview met Raymond Aron door Bernard Henri Lévy in de *Nouvel Observateur*, zou Jean Daniel bepaalde uitspraken van Raymond Aron op een sarcastische manier aldus hebben samengevat : "Ik zou me liever met Sartre vergissen dan gelijk hebben met Aron".³ Ernst Bloch schreef de volgende tekst in *Spuren* :⁴ "Precies vandaag is er een massa mensen (de niet-communisten) die niet het recht hebben gelijk te hebben (wanneer ze kritiek leveren op de communisten)". De Oudheid levert ons de volgende uitspraak van Aristoteles : "Amicus Plato, sed magis amica veritas" (Plato is mijn vriend, maar de waarheid is nog meer mijn vriendin) en het volgende Romeinse gezegde : "Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas" (Socrates is een vriend, Plato is een vriend, maar de waarheid moet meer gewaardeerd worden). Ook schreef Husserl in het exemplaar van *Sein und Zeit*, dat Heidegger hem gaf, deze opmerking van Aristoteles. Cicero daarentegen schrijft in *Tusculanae Disputationes* : "Ik wil me liever vergissen in het gezelschap van Plato, dan er in gezelschap van die anderen de juiste mening op na te houden" (I, 39-40). Dostoëvski schrijft in een brief, waarvan hij de tekst in *Boze geesten* hernoemt : "Indien men me wiskundig zou bewijzen, dat de waarheid niet in Christus gelegen is, dan zou ik het toch liever met Christus houden dan met de waarheid".⁵ Dit vindt weerklank in de volgende overweging van Pater Maillard, waarvan J. Ellul ons in *Contre les violents* verslag brengt : "Indien ik zou merken dat mijn geloof me, hoe weinig ook, van de andere mensen zou scheiden, en mijn revolutionaire kracht zou verminderen, zou ik niet aarzelen mijn geloof op te offeren". Ik zal op deze uitspraken terugkomen, na een reeks beschouwingen over de waarheid en de vriendschap.

Wat is dat, de waarheid? Vooraf dit: de filosofen hebben reeds lang geleden opgemerkt, dat elk betoog over de waarheid, waarvan mijn huidige beschouwingen een grof voorbeeld zijn, de waarheid van dit betoog veronderstelt, wat natuurlijk niet vanzelf spreekt. Wat is de waarheid van mijn definitie wanneer ik de waarheid definieer? Kortom, aan de basis van elke definitie van de waarheid ligt een kring waaraan ik niet kan ontsnappen. Ik kan de waarheid niet vertellen over de waarheid zonder aanspraak te maken op een overzichtspositie, waarover ik uiteraard niet beschik. Waaruit zou trouwens het ware van deze positie bestaan? Het gezagsargument maakt een einde aan die moeilijkheden, voorzover men welteverstaan dit genoemde gezag, bijvoorbeeld God, zijn profet of profeten erkent.

Verder is het merkwaardig het over *de* waarheid te hebben, alsof ze één was, vermits men steeds slechts een gedeeltelijke waarheid bereikt. Indien de waarheid het alles is — *Die Wahrheit ist das Ganze* zegt Hegel — zullen we die morgen bij het ochtendgloren nog niet hebben bereikt.

Men moet verschillende domeinen onderscheiden, dunkt me, wil men wat meer duidelijkheid hebben. Het vraagstuk van de waarheid zou dan anders kunnen worden gesteld. Ik zou het gebied van de wetenschappen, dat van de esthetica, van de moraal en van de mening onderscheiden. In de overtuiging zou ik de religie en de ideologie onderbrengen. Ik zal weinig zeggen over de esthetica, die het schone nastreeft, en over de moraal, die verband houdt met het goede. Bestaan er esthetische en morele oordelen, die men als — universeel geldig — waar kan uitspreken en waarmee iedereen het eens zou zijn? *De gustibus non disputandum*, zegt men: de esthetische smaak is gebonden aan de privé persoon, en het zou vergeefse moeite zijn hem te willen omschrijven of het canon van het schone te willen vastleggen. Ik ben er niet helemaal zeker van, want wat schoon is, is niet bestemd voor het private, maar moet publiek verschijnen: het kunstwerk richt zich niet tot het individu maar tot allen, en het is belangeloos. Misschien leven we in een tijdperk dat geen smaak meer heeft, maar dat zich tevreden stelt alle stijlen op een postmoderne manier te consumeren. Men zou ook het schone van het sublieme moeten onderscheiden. En hoe staat het met de morele oordelen? Bestaan er universalia in de moraal, zoals mogelijks in de linguïstiek, of zijn we veroordeeld tot de verscheidenheid van morele oordelen in verschillende culturen en zelfs binnen eenzelfde cultuur? Een immens en moeilijk probleem dat ik hier niet kan behandelen.

Verder hebben we nog de wetenschappen en de mening. Binnen de wetenschappen zou ik wat sommigen de normatieve wetenschappen noemen, met name de logica en de wiskunde willen onderscheiden van de natuurwetenschappen en de menswetenschappen. De normatieve wetenschappen hebben geen betrekking op de buitenwereld, maar leiden theorema's en theorieën af van axioma's en

stelregels. Wanneer deze laatste wijzigen, verandert het systeem zelf. De waarheid van het systeem beperkt zich tot het inachtnemen van de spelregels die het zichzelf heeft opgelegd.

De natuurwetenschappen die hun theorieën aan de hand van de wiskunde opbouwen, willen de buitenwereld beschrijven en verklaren : ze bevestigen of falsifiëren hun theorieën door ze te confronteren met de resultaten van empirisch onderzoek. Maar dit spel loopt in het honderd wanneer een dominerend paradigma door een ander wordt in twijfel getrokken. Merkwaardig genoeg gebruiken diegenen die dergelijke crisissen hebben beschreven, zoals Kuhn, dan een vocabularium dat verwijst naar de *politiek*, die teruggaat op de opinie : Kuhn spreekt inderdaad van wetenschappelijke revolutie. Er zou dus een ontwikkeling van de natuurwetenschappen bestaan die men normaal zou kunnen noemen en die zich afspeelt binnen een paradigma, en een ontwikkeling tijdens een crisisperiode, waarbij de onzekerheid over het te gebruiken paradigma heerst. Indien deze beschrijving juist is, wordt het probleem van de verificatie of falsificatie heel wat moeilijker.

Op het gebied van de menswetenschappen is het probleem nog complexer : sommigen zouden de menswetenschappen methodes van de natuurwetenschappen willen opleggen en ze mathematiseren; ze zien niet in dat hun object zelf niet reduceerbaar is tot het object van de natuurwetenschappen zonder zijn eigenheid te verliezen, de menselijke dimensie, de finaliteit en de waarde-oordelen. Anderen willen deze wetenschappen inperken tot het hermeneutisch paradigma, terwijl ze niet merken dat sommige gebieden makkelijker mathematiseerbaar zijn; ik denk bevoorbeeld aan de economie. Het spreekt vanzelf dat daar waar er discussie bestaat over de te gebruiken methodes en waar geen dominerend paradigma voorhanden is, de criteria van de waarheid in twijfel worden getrokken.

Met dit korte overzicht wil ik aantonen hoe complex het vraagstuk van de waarheidscriteria, in de kern zelf van het wetenschappelijk kennen, is. Toch bestaat zoiets als een gemeenschap van specialisten op een bepaald gebied, die, zelfs al is ze verdeeld, toch over het algemeen over methodes en instrumenten beschikt om de geschillen, eigen aan dit domein, bij te leggen. De leken begrijpen er over het algemeen niets van, maar er wordt aangenomen dat, wie ook in staat is de elementen van de specialiteit aan te leren, de mening zou delen van de specialistengemeenschap. Z_0 zou dus potentieel het eenszijn van de specialisten het eenszijn van allen kunnen worden.

Naast de wetenschappen bestaat het gebied van de opinie, waar precies geen methodes of instrumenten erkend zijn door een gemeenschap van specialisten. Het domein van de opinie is het oord 'par excellence' van de discussie, maar dan van een oneindige discussie, want er is geen rechter in laatste instantie. Zoals reeds gezegd ressorteren hieronder vooral religies en ideologieën.

De religie is in het Westen godzijdank een privézaak geworden : ik heb het recht een offer te brengen aan de God van mijn keuze, en die keuze behoort tot het privédoein. Er is geen staatsgodsdienst, noch publieke religieuze cultus meer. Wat ons vanzelfsprekend lijkt is nochtans slechts een recente vernieuwing, die de integristen van elke strekking zouden willen teniet doen. Inderdaad, traditioneel is *de* waarheid religieus, geopenbaard door mensen van God, profeten, charismatische persoonlijkheden of zelfs door de zoon Gods. Alles moet er aan *de* waarheid ondergeschikt zijn. Natuurlijk moet die worden geïnterpreteerd en bestaat er over het algemeen een specialistengemeenschap, de priesters en theologen, met de opdracht het canon vast te leggen. *De ware interpretatie van de waarheid* gaat via het akkoord van deze specialisten. Maar deze gemeenschappen die zich heel vaak van elkaar afscheuren, komen niet overeen wanneer het over verschillende religies gaat : er bestaat niet, zoals in de wetenschappen, één specialistengemeenschap. Dat de religie in het Westen een privé-aangelegenheid is geworden zegt veel over haar verval. De islamieten en de orthodoxen van allerlei pluimage herinneren ons eraan dat de overtuiging dat religie een privézaak is, een mening en niet een waarheid zou kunnen zijn.

In het Westen tenslotte, is de traditionele religie vervangen door wat men de seculiere religies noemt, de politieke ideologieën. De recente implosie van het communisme mag ons niet doen vergeten dat de totalitaire maatschappijen even liturgisch en onverdraagzaam zijn als de overheersend religieuze maatschappijen. Het vrije Westen geeft elke burger het recht zijn eigen credo te bepalen, zelfs wanneer politieke partijen en drukgroepen hem via publiciteit en propaganda trachten te overtuigen. Het is waar dat op dit ogenblik geen *alternatief* meer bestaat : de socialisten hebben gelukkig een deel van hun ideologie achterwege gelaten, en iedereen, zonder uitzondering, doet aan sociaal-democratie, wat me tegelijk verheugt en verontrust. Er zijn inderdaad nog slechts *afwisselingen*, er is geen *alternatief* meer, wat wil zeggen dat er geen hoop meer is. In mijn pragmatisme ben ik gelukkig als ik zie dat het utopisme van de klassen- en staatloze maatschappij werd verlaten, maar ik blijf voldoende pragmatisch om me er rekenschap van te geven dat het pragmatisme alleen niet volstaat en dat een maatschappij zonder hoop moeilijk leefbaar is. Tenzij de ecologische vervuiling van ons milieu ons met een nieuwe ideologie-godsdienst van de aarde en met nieuwe intoleranties bezielt. Er bestaat erger : de terugkeer van bepaalde nationalismen zou ons bovendien een van alle immigranten gezuiverde omgeving kunnen opleggen. Ik voeg hieraan toe dat de immigratie me niet gelukkig maakt.

Wanneer men de wetenschappelijke waarheid in haar algemeen gangbare betekenis met de religieuze of ideologische waarheid vergelijkt, beseft men welk een kloof beide scheidt : een wetenschappelijke waarheid bevestigt zichzelf door eigen methodes en instrumenten en kent haar geprivilegieerd gehoor, de

internationale gemeenschap van specialisten op een bepaald gebied. Sinds ze voet aan wal heeft, kent de wetenschap haar genieën, maar heeft geen martelaars meer. De religieuze en ideologische waarheden vinden hun bewijzen niet wezenlijk in argumenten en methodes, hoewel ze die hebben, en ze richten zich niet enkel tot de bekeerlingen, maar tot de heidenen, de ontrouwen of ketters van een andere ideologie. De religieuze en ideologische waarheden zijn voornamelijk van een existentiële orde en hebben martelaars of voorbeelden nodig, kortom getuigen : een existentiële waarheid kan moeilijk op een abstracte manier worden bewezen, maar ze wordt sprekend en overtuigt door de manier waarop sommigen haar beleven, door de wijze waarop ze hun existentie verlicht of vervormt. De monnik van het katholieke geloof en die van de revolutie, — ik denk aan Lenin —, spreken meer aan door hun onbuigzame levensstijl, dan door hun preken en toespraken. Jezus' dood maakt meer indruk dan zijn uitspraken, die weinigen kennen.

Dan zou men misschien de term waarheid voor het wetenschappelijke domein moeten voorbehouden en op het religieuze en ideologische gebied spreken over zin en betekenis. De zin van de existentie volgt niet uit een wetenschappelijke waarheid, deze zin bewijst zichzelf niet, maar wordt beleefd, of leert men uit ervaring. Slechts door die zin te beleven ziet men of hij voldoet om een existentie te dragen. De wetenschap vergist zich, gaat haar grenzen te buiten, wanneer ze denkt dat ze alles, zoals bijvoorbeeld de zinvraag, kan omvatten of bepalen, of dat in de toekomst zal kunnen. De wetenschappelijke roeping kan beslist een leven verlichten, maar de wetenschap kan niet op wetenschappelijke wijze over de rechtvaardigheid van die roeping oordelen, die uit een existentiële keuze is ontstaan.

*

Ik wil het nu kort hebben over de vriendschap, die nochtans meer aandacht verdient. Vlug en extreem gesteld, definieer ik de vriend als een ander ik, als iemand die men in vertrouwen neemt, aan wie men alles vertelt. Hier voeg ik onmiddellijk aan toe dat dit een eerder onnauwkeurige formulering is : men bekent niet alles aan zichzelf wat men nochtans van zichzelf weet. Men kan niet overleven zonder — al naar gelang — weinig of veel kwade trouw. Men zegt dus a fortiori niet alles aan zijn vrienden. Momenten van stilte zijn trouwens soms meer verhelderend dan veel gesprekken. De vriend kan een belangrijke rol spelen wanneer men met zichzelf niet in het reine komt en helpen zijn identiteit terug te vinden, maar anderzijds is, vanaf een zeker punt, ook de vriendschap machteloos. Is het akkoord gaan met een vriend even primordiaal als het eens zijn met zichzelf ? Dit heeft weinig belang wanneer het wetenschappelijke waarheden

betreft, want potentieel zou de wetenschappelijke waarheid de instemming van allen moeten uitlokken. Veel belangrijker wordt het als het om existentiële waarheden gaat : waarop anders stoelt de vriendschap tenzij op een gemeenschappelijkheid van smaak en overtuiging ? Of is de vriendschap zichzelf genoeg, zodat, van zodra ze bestaat en diepgaand is, zelfs op het existentiële vlak, de onenigheden onbelangrijk worden ? Een te engelachtige visie ? Ongetwijfeld.

In het licht van deze opmerkingen zou ik de uitspraken, waarop ik eerder alludeerde, willen commentariëren; inderdaad denk ik dat ze duidelijk worden als men met de genoemde onderscheidingen rekening houdt.

Laten we beginnen met de uitspraak "Liever met Sartre ongelijk hebben dan met R. Aron gelijk hebben". De instemming met Sartre, zelfs als die op een vergissing berust, valt te verkiezen boven de waarheid met Aron. Het spreekt voor zich dat het in dit oordeel niet alleen over politieke keuzes gaat, maar ook over analyses met betrekking tot de politieke regimes en hun gedaanteverwisselingen. Aron heeft zich in de essentiële zaken zelden vergist : hij heeft zeer vlug begrepen wat het nationaal-socialisme en het communisme betekenden en is nooit voor de modes of de druk van de publieke opinie gezwicht; hij had de moed luidop te zeggen wat anderen zelfs niet bij zichzelf durfden denken. Maar zijn analyses hebben hem volgens zijn critici tot bepaalde compromissen met het kapitalisme, met rechts, het Amerikaans imperialisme enzovoort geleid. Op politiek vlak heeft Sartre zich bijna steeds vergist en de reeks flaters in zijn politieke oordelen is lang en overweldigend. Meer dan wie ook heeft hij bijgedragen tot de installatie van het morele terrorisme van weldenkend links in Frankrijk. Waarom dan verkiezen met hem ongelijk te hebben dan gelijk met 'son petit camarade' ? Omdat Sartre genereus is en zijn meest aberrante stellingnames door generositeit en belangeloosheid zijn ingegeven, terwijl Arons meest weloverwogen oordelen het produkt van een uitgedroogd, illusieloos intellect zijn, dat niet in staat is de realiteit te verheerlijken ? Omdat Sartre een creatieve en Aron een kritische geest is ? Aron zelf geeft toe dat de scheppende geest het recht heeft te raaskallen, terwijl de criticus dat niet mag. Wat me onbewust in deze uitspraak irriteerde, zie ik na rijp overleg verklaard in het feit dat hier onberaden twee zaken worden door elkaar gehaald : enerzijds de analyses die in het wetenschappelijk domein hun oorsprong vinden, en waarin Aron uitblinkt, en anderzijds de beweegredenen die men aan deze twee mannen toekent. In naam van het ene beoordeelt men het andere en diskwalificeert het, wat gek is. Sartre kan dan genereuzer zijn, zijn levensstijl kan fascineren terwijl die van Aron saai is, men kan daarover discussiëren; en toch is het Aron die politiek klaar zag. De generositeit en vrijheid van de scheppende geest verontschuldigen niet alles, zeker niet het gebrek aan scherpzinnigheid. Maar wat dient gezegd over diegene, die niet de creatieve gave van Sartre bezit, en

verkiest dit gebrek aan scherpzinnigheid bij te treden en zo de domheid ervan verdubbelt ?

De tweede formule, die van Bloch : "Er bestaat precies vandaag een massa mensen (de niet-communisten) die niet het recht hebben gelijk te hebben (tegen de communisten)", is eenvoudigweg niet aanvaardbaar, zelfs idioot. Bloch, nog onlangs vereerd in Duitsland, is de auteur van het fameuze *Prinzip Hoffnung* dat de basis vormt van een soort summa van het utopisme, een interpretatie van de geschiedenis en van het marxisme die het accent legt op zijn utopische component. De auteur, die tijdens de oorlog in de Verenigde Staten verbleef, om nadien naar Oost-Duitsland terug te keren, moest het paradijs van het socialisme verlaten omdat zijn marxisme niet orthodox genoeg was volgens de theologen van de partij. Wat anders betekent zijn verklaring, dan dat alleen de communisten of de linkerzijde het recht hebben op de communisten en de linkerzijde kritiek te leveren en hen te beoordelen ? De anderen, dezen van rechts en de niet-kerkelijken hebben dat recht niet. Waarom ? Omdat ze moreel verkochten zijn. De meesters van de ideologie hebben de gewoonte hun tegenstander te criminaliseren, er een 'minus habens' van te maken om hem makkelijk te kunnen liquideren, of om, bescheiden maar even efficiënt, zich te immuniseren tegen zijn eventuele uitspraken. Wanneer iemand van rechts of als dusdanig beschouwd, iets zinnigs zegt, kan dit slechts toevallig zijn, omdat zijn eigenbelangen, die hem misleiden, hem voor één keer niet beletten de situatie te zien zoals ze is. Ik voeg hieraan toe dat rechts, dat tussen beide oorlogen ideologisch domineerde, in die tijd tegenovergestelde maar even idiote vertogen bracht. Bloch had moeten weten, en hij wist het ook, dat de motivatie en de belangen van wie iets zegt, ons niets over de waarheid van zijn uitspraken vertellen. Die is onafhankelijk van de oorsprong van die belangen : daarom is het goed met de mening van andersdenkenden rekening te houden. De diepere, filosofische rechtvaardiging van Blochs uitspraak kan wellicht worden gevonden in het verstokte hegelianisme van veel marxisten, zoals bijvoorbeeld de jonge Lukacs, met wie Bloch nauwe banden had : indien de waarheid het alles is, zijn alleen het proletariaat en zijn geallieerden in staat er toegang te hebben, want ze zijn, vanuit hun klassepositie, in staat het alles te begrijpen — de zin van de geschiedenis, die hen naar de diktatuur van het proletariaat en de klassenloze maatschappij leidt. De bourgeois is daar niet toe in staat, wat ook de precieze waarheid van sommige van zijn ideeën is : trouwens, indien hij dit begreep en doorzag, zou hij inzien dat de geschiedenis hem veroordeelt. De waarheid zou hem als het ware verblinden : om dit te voorkomen is hij verplicht min of meer vrijwillig de waarheid te verhullen. Zijn uitspraken, zelfs als ze waar zijn, zijn fout, want ze zijn er niet op gericht het geheel te begrijpen. De uitspraken van het proletariaat, zelfs indien fout, zijn juist, want ze zijn de uitdrukking van een

begrijpen van de totaliteit. Een prachtige dialektiek ! Alsof er een geprivilegieerde toegang tot de totaliteit bestond !

*

We gaan nu in op de tweede groep uitspraken. Volgens de traditie zou Aristoteles hebben verklaard : "Amicus Plato, sed magis amica veritas". Hierop alludeert een Romeins gezegde : "Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas". Eerst wil ik stellen dat het hier over filosofie gaat, en dat ik, in wat voorafgaat, niets over de verhouding tussen filosofie en waarheid heb verteld, hoewel ik essentieel vanuit een wijsgerig gezichtspunt heb gesproken. Voor mij is de filosofie bijna steeds secundair; ze spreekt niet over zichzelf maar over andere dingen waarover ze nadenkt : ze is in zekere zin de metataal van de talen die ze bestudeert. Ze moet dus met hun specificiteiten en waarheidscriteria rekening houden. Ze mag en moet ze vergelijken in de mate dat ze ze kent. Maar, gezien de enorme uitbreiding van de kennis en de complexiteit van de verhouding tussen de verschillende domeinen, mag ze niet meer zoals ze vroeger deed, een betoog houden waarbij ze die criteria in een synthese verenigt. Indien men de term waarheid behoudt, moet men over waarheden van verschillende orde spreken, die uiteindelijk op het eenszijn met zichzelf berusten, maar onherleidbaar blijven.

Wat betekent de traditie in de uitspraken die ze ons overlevert ? De eerste interpretatie getuigt van gezond verstand : Plato vergiste zich in een aantal punten en voor Aristoteles primeert de waarheid op de vriendschap. Die zou ophouden te bestaan of minstens worden opgeheven of blijven stilstaan, waar het om de waarheid gaat : zelfs mijn vrienden moet ik corrigeren. Naast deze oppervlakkige interpretatie bestaat een andere, minder evidente en meer diepgaande, die met de verhouding tussen beide filosofen en de filosofie rekening houdt. Is de filosoof eerder de vriend van de waarheid dan de vriend van zijn vriend ? Is het niet eerder zo dat het respecteren van het eenszijn met zichzelf — mogelijkhedenvoorwaarde voor elke vorm van waarheid —, het akkoord gaan met de ander mogelijk maakt, en dus ook de vriendschap ? In dit geval kan ik deze overeenstemming met mezelf niet op het altaar van de vriendschap offeren, want hoe kan ik het nog met de anderen eenszijn als ik het met mezelf niet meer eens ben ? Trouw blijvend aan wat hij als de waarheid beschouwt, toont Aristoteles dat hij, net zoals Plato, aan het eenszijn met zichzelf, de mogelijkhedenvoorwaarde voor elke vorm van waarheid, gehecht is. Indien hij dit in naam van de vriendschap zou ondergeschikt maken, zou hij de mogelijkheid van iedere waarheid en vandaar de mogelijkheid van de vriendschap vernietigen. In zijn kritiek op zijn meester Plato geeft Aristoteles, als filosoof, blijk van zijn trouw aan Plato's meest diepgaande inspiratie : hij is werkelijk zijn vriend en behoort tot dezelfde gemeenschap als

hij. Hieraan voeg ik toe dat in *Het Symposium* de platonische Eros ons langs verschillende niveaus leidt : de liefde voor het mooie lichaam, voor de schone ziel en tenslotte voor de schoonheid zelf. Diegenen die dit laatste stadium hebben bereikt, bekijken elkaar niet meer, want ze weten dat de schoonheid van het mooie lichaam en de schone ziel slechts een weerschijn van het schone op zich zijn, waarvan ze de schittering gedeeltelijk terugkaatsen. Plato en Aristoteles kijken dus niet naar elkaar, maar kijken in dezelfde richting : voor Plato, — en dat valt voor ons, moderne mensen moeilijk te geloven — zijn schoonheid en waarheid slechts twee namen voor eenzelfde realiteit. In *Between Past and Future* commentarieert Hannah Arendt de volgende uitspraak van Cicero, die naar haar mening een soort correctie is van de stellingen die Aristoteles zijn toegekend, maar dan met gezond verstand zijn geïnterpreteerd : "Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis vera sentire", "Bij Hercules, ik wil me liever met Plato vergissen, dan ware gezichtspunten met zijn tegenstanders te delen". Arendt interpreteert deze zin als volgt : Cicero verkiest het gezelschap van Plato boven dat van zijn tegenstanders, zelfs als Plato zondigt tegen de waarheid van de wetenschappen of van de filosoof, of tegen de schoonheid van de kunstenaar. Het gaat hier over welbepaalde domeinen die, hoewel belangrijk, toch ondergeschikt zijn aan de persoon die ze behandelt. Op welbepaalde punten kan Plato dus ongelijk hebben, maar de mens Plato staat boven zijn tegenstanders. Cicero oordeelt in naam van de *humanitas*, een typisch Romeins begrip dat tegenover die andere Romeinse deugd, de *gravitas* staat. Het betreft een kwaliteit, voorbij de verschillende activiteiten waaraan iemand zich kan wijden, een kwaliteit die het geheel van zijn persoonlijkheid beslaat. Wie zoals Cicero, deze kwaliteit als criterium toepast, weigert dat zijn oordeel over de ander door overwegingen over slechts een aantal aspecten van de beoordeelde persoonlijkheid, wordt bepaald. Het gaat hier uiteindelijk om een smaakoordeel : ik kan van het gezelschap van iemand die zich vergist, maar die een persoonlijke uitstraling heeft, méér genieten, dan van het gezelschap van iemand die alleen maar gelijk heeft. De toegang die we tot de waarheid vinden is trouwens zo partieel en onzeker dat Cicero verkiest een beroep te doen op het onderscheidend vermogen van zo'n smaakoordeel.

Hierbij wil ik twee opmerkingen maken : vooreerst lijkt me Cicero's keuze aanvaardbaar, in die mate dat de begane vergissingen niet belangrijk zijn. Wat me in de uitspraken over Sartre en Aron irriteerde was dat de vergissingen van de eerste niet onbelangrijk zijn : de inzet van de koude oorlog was te belangrijk om zijn eigen smaak boven de waarheid te laten primeren. Zou Cicero altijd zijn smaak boven de waarheid hebben laten gelden, indien Plato het kamp van Catilina had gekozen ? Mijn tweede opmerking behelst de smaakoordelen en datgene wat ze impliceren : ik ken niets wat even beslissend een mens degradeert als een smaakoordeel over zijn persoonlijkheid. Dit type oordeel is inderdaad zonder

verweer. Hoewel we allen zo'n oordelen uitspreken, moeten we ons toch herinneren dat de *humanitas*, in een andere betekenis gebruikt, hier zoek is.

*

Tenslotte kom ik aan de twee laatste formuleringen. De eerste, een merkwaardige uitspraak van Dostojevski : "Indien iemand me wiskundig bewees dat de waarheid zich buiten Christus bevindt en dat het werkelijk zou zijn dat de waarheid zich buiten Christus bevindt, dan zou ik liever met Christus dan met de waarheid zijn". De tweede uitspraak is van pater Maillard : "Indien ik zou merken dat mijn geloof me, hoe weinig ook, van de andere mensen zou scheiden en mijn revolutionair geweld zou verminderen, dan zou ik niet aarzelen mijn geloof op te offeren". Men bemerk hier de verschuiving : Dostojevski verkiest het gezelschap van Christus boven de waarheid indien die tegenover elkaar stonden; pater Maillard verkiest de revolutie boven zijn geloof. De echte religieuze ervaring wordt vervangen door de religie van de revolutie : deze, die bij de marxisten het mysterie van de geschiedenis moet oplossen, is revelatie geworden.

In de uitspraak van Dostojevski is de uitdrukking 'wiskundig bewijzen' merkwaardig; de wiskunde komt hier niet te pas en ik veronderstel dat de schrijver dit woord metaforisch gebruikt : hij beschouwt het wiskundig bewijs als het meest rigoureuze en alludeert op deze gestrengheid. Hij voegt er trouwens aan toe, alsof het wiskundig bewijs niet volstond en van een andere orde was, dat wat het bewijst ook nog met de werkelijkheid moet overeenstemmen. Men herinnere zich dat Christus heeft gezegd : "Ik ben de waarheid". Volgens de hypothese van de schrijver zou Christus dus een bedrieger zijn en nochtans gaat al zijn liefde uit naar deze bedrieger. Want dit hoeft beklemtoond, met de uitspraken van Dostojevski verlaten we het rijk der vriendschap en betreden we dat van de liefde, waarvan de regels, als die bestaan, onvergelijkbaar met de alledaagse eisen zijn. In alle duidelijkheid : het gaat inderdaad over de naastenliefde, over de agapè, de caritas, en niet over de platoonse eros. De sleutelwoorden ervan zijn het medelijden, de sympathie in haar etymologische betekenis en de vergiffenis : uit medelijden offert Christus zich op voor de verlossing van de anderen, hij betaalt voor hun zonden, opdat ze zouden vergeven worden. Het is precies tussen dat medelijden dat Christus voelt en de vergiffenis waarvoor hij zich inzet dat het mirakel ligt. Wat is anders de vergiffenis dan een mirakel, want zij bewerkstelligt dat wat is geschied, het verrichte kwaad, vanaf nu als niet meer bestaande wordt beschouwd, alsof het opgehouden heeft te zijn geweest. Dostojevski was door het kwaad gefascineerd, door zijn ervaring met de galeislaven tijdens zijn verblijf in het dodenhuis, en het zijn zijn ongeluk en dat van de anderen die hem de hele diepte van het medelijden en de vergiffenis hebben doen begrijpen en hem

Christus met een soort wanhopige verwoedheid hebben doen liefhebben. Wat anders impliceert de eis van de waarheid, van de waarachtigheid, dan dat niets kan maken dat, wat is geweest, niet is geweest? Wat beloven het medelijden en de vergiffenis anders dan dat het verrichte kwaad als ongedaan zal worden beschouwd, alsof het niet had plaatsgevonden? Dan is het om het even of Christus, vanuit het standpunt van de waarheid, een bedrieger is of niet: er ligt meer liefde en medelijden in wat hij belooft, in zijn verhouding tot de anderen, dan in om het even welke mathematische of feitelijke waarheid. Of wat hij belooft waar of onjuist is, of hij al dan niet Gods zoon is, is niet meer essentieel, en het is trouwens niet zeker of Dostojevski in de goddelijkheid van Christus geloofde. Essentieel is dat er een zinstype zoals Christus bestaat, dat door zijn wezen het evenwicht herstelt, dat door het kwaad was vernietigd, en toelaat om verder te leven. Dostojevski, die door de idee van het kwaad is bezeten, kan leven met diegene die het kwaad kent en het vergeeft. Hij kan dit niet met de waarheid alleen. Daarom ook vindt men in zijn werk *figurae Christi* terug, Christusfiguren, die het grote model imiteren, zoals prins Mychkin in *De Idioot* en de staretz Zosima in *De Gebroeders Karamazov*.

Hier raken we een knooppunt van onze vraag: Aristoteles kiest het eenszijn met zichzelf, de mogelijkheidsvoorwaarde voor elke waarheid, opdat de ware vriendschap zou kunnen bestaan, wat het gedeelde zoeken naar de waarheid in het algemeen is. Aldus formuleert hij het essentiële van de inspiratie van de Westerse filosofie en het Westerse denken, terwijl hij weigert voor om het even welke illusie borg te staan. Dostojevski daarentegen beweegt zich op een ander vlak dat incommensurabel is met het vorige. Tegenover de waarheid en de heldere en illusieloze topologie van wat is, het kwaad inbegrepen, stelt hij de liefde, het medelijden van de God-mens of van zijn getrouwen die zodanig lijden onder het leed van de anderen, dat ze verkiezen zichzelf op te offeren opdat aan de zondaars vergiffenis zou worden geschonken, opdat het goede het kwade zou compenseren, opdat het evenwicht in het heelal zou zijn hersteld. Het betreft enerzijds het filosofisch zoeken naar de waarheid of naar de waarheid onder al haar gedaanten, en anderzijds wat men de heiligheid noemde en waarvan men vandaag niet altijd zeer goed de ongelooflijke diepgang begrijpt. In dit verband zijn het leven en de teksten van Simone Weil een goede toegangsweg om te vatten wat de heiligheid is: Simone Weil leed dermate onder het leed van de ander dat ze verlangde om zich te kunnen opofferen, om datgene wat de anderen te verduren hadden op zich te nemen. Op het einde van haar beroemde brief aan pater Perrin, verklaart ze het volgende, dat buitengewoon klinkt wanneer men niet begrijpt wat haar inspireert: "En wat betreft het eerste (gebod), schiet ik er op een nog vreselijker manier in tekort, want telkens ik aan Christus' kruisiging denk, bega ik de zonde van de afgunst".⁸

Ik kom nog even terug op de vergiffenis. Als men er goed over nadenkt, is het nodig dat men zichzelf de fouten vergeeft die men kan gemaakt hebben, en dat men niet alleen de anderen vergiffenis schenkt, om de overeenstemming met zichzelf, die men bij het zich bewust worden van het slecht handelen verliest, terug te vinden. Socrates, die ik bij het begin van mijn betoog in verband met de oorspronkelijke aard van de overeenstemming met zichzelf heb geciteerd, merkt op dat men beter onrechtvaardigheid kan ondergaan dan ze begaan (*Gorgias*, 474 b, 483 a,b). Indien ik slecht handel veroordeel ik inderdaad mezelf om met een onrechtvaardige, een misdadiger te leven : voortaan lijd ik onder mijn eigen gezelschap en vind de goede verstandhouding met mezelf niet meer terug; het individu dat ik ben is verdeeld, zodat het zelfs zijn identiteit kan verliezen. Ik herwin slechts mijn innerlijke rust, als ik erin slaag mezelf vergiffenis te schenken. In dit geval is ze de mogelijksvoorwaarde voor de harmonie met mezelf, die op haar beurt de mogelijksvoorwaarde voor de waarheid is. Maar, in tegenstelling tot wat men op het eerste gezicht zou kunnen denken, is het uiteindelijk minder moeilijk om de ondergane onrechtvaardigheid van de andere te vergeven, dan zich z'n eigen fouten kwijt te schelden. Innerlijk weet ik dat het wonder van de vergiffenis voor mezelf slechts heel moeilijk werkt. Ik weet dat ik gedaan heb wat ik deed, en dat de gom of de spons die ik mezelf aanreik slechts de oppervlakte van de dingen en niet, wat daar binnenin staat gegrift, uitwist. De waarachtigheid, de waarheidswil, en de behoefte om de harmonie met mezelf terug te vinden, door me mijn fouten te vergeven, staan dus haaks op elkaar. Ik ken geen verzoenende synthese.

Besluit

Vanuit een beschouwing over de waarheid, het eenszijn met de ander en zichzelf, en over de vriendschap, heb ik getracht wat orde te scheppen in uiterst dooreengehaspelde en verwarde vragen. Ik heb gepoogd om verschillende niveaus te onderscheiden, zoals die van de wetenschappelijke en van de existentiële waarheden, draagsters van zin, maar uitgeleverd aan de mening. Ik heb een reeks formules toegelicht om de uitspraken van Aristoteles en Dostojevski verder te kunnen interpreteren en ik ben op het onderscheid tussen twee radicaal verschillende zijnstypes uitgemond, beziel door twee zoektochten. Moet men dan de waarheid in haar verschillende vormen zoeken om gelijk te hebben, samen met Aristoteles, ofwel Christus volgen en zich bij hem en diegenen die hem hebben nagevolgd, voegen ? Ik denk dat het eenszijn met zichzelf, mogelijksvoorwaarde voor elke waarheid, me persoonlijk beveelt hen allebei te bewonderen, terwijl ik niet mag vergeten dat mijn bewondering voor de heiligheid impliceert

dat ik erken dat voor een bepaald type van mensen er als het ware iets vóór de waarheid komt. De keuze tussen deze twee zijswijzen situeert zich op het existentiële vlak : zoals ik eerder zei bestaan hier geen beslissende bewijzen of argumentaties, maar wel getuigenissen en voorbeelden. De zoektocht naar de waarheid en het medelijden kunnen inderdaad levens verlichten die door hun aura op hun beurt andere zullen illumineren.

(vertaling Sabine Gilleman)

Noten

¹Albert Camus, *Essais*, Parijs. Gallimard (La Pléiade), 1965, blz. 1145.

²Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York. Harcourt Brace Jovanovich, 1978, blz. 185.

³Raymond Aron, *Mémoires*, Parijs. Julliard, 1983, blz. 720-721; *Le Nouvel Observateur* van 15 maart 1976.

⁴Ernst Bloch, *Spuren*. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1969, blz. 30.

⁵F.M. Dostojevski, Brief aan Natalia Fon Vizine (15 februari 1854); *Boze geesten*. Amsterdam. Van Oorschot (Verzamelde Werken 7), 1970², blz. 259.

⁶Jacques Ellul, *Contre les violents*, Parijs. Le Centurion, 1972, blz. 78.

⁷Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Harmondsworth. Penguin Books, 1983, blz. 224-226.

⁸J.M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Parijs. Nouvelle Cité, 1984, blz. 174.

PERSONALIA

Edith Brugmans is werkzaam in de Rechtsfaculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen en is de redactiesecretaris van R & R, het Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie.

Herman De Dijn is voorzitter van de redactie van het Leuvense Tijdschrift voor Filosofie; in 1986 publiceerde hij met Arnold Burms *De rationaliteit en haar grenzen*.

Victor Kal is werkzaam in de Filosofiefaculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen en publiceerde in 1988 *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*.

Maurice Weyembergh is de voorzitter van het Centrum voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken (Vrije Universiteit Brussel) en publiceerde in 1991 *Entre politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*; in het najaar verschijnt *Charles Mauras et la Révolution Française*.

Binnenkort in De Uil Van Minerva

Ben Vedder, *De mens als 'causa sui' en de vraag naar zin*

Jacques Dewitte, *Mircea Eliade*

Raoul Bauer, *Johan Huizinga*

Pieter Tijmes, *Hannah Arendts cultuurfilosofie en het archimedische punt*