

Ik ben sceptisch over de vraag of de menselijke soort wel zo naar vrede hunkert als beweerd wordt.
Robert D. Kaplan

ACHTENDERTIGSTE
PACIFICATIELEZING

NIET ONZE WANG, MAAR ONZE BLIK

STEFAN HERTMANS



De Pacificatielezingen vzw organiseert prestigieuze lezingen die de rijke erfenis van de Pacificatie van Gent (1576) levend houden.

Axel Buyse, Leuven; Lia Voermans, Zundert; Stefaan D'haeze, Gent;
Vic van den Broek, Chaam; Miet de Bosschere, Oegstgeest; Jan De Winter, Gent;
Wim Vanbiervliet, De Pinte; Hubert De Saedeleer, Sint-Martens-Latem;
Rolf Klinkhamer, Breda; Maya Rispens, Rijnsaterwoude

www.pacificatielezingen.org
Jan Delvinlaan 95 – 9000 Gent België

De Pacificatielezingen vzw heeft een structurele samenwerking met

De Nederlandse Taalunie / Het Vlaams-Nederlands Huis deBuren
De Algemene Afvaardiging van de Vlaamse Regering in Nederland
De ambassade van het Koninkrijk der Nederlanden in België
Ons Erfdeel
Algemeen Nederlands Verbond, de Stichting Noord-Zuid
de steden Gent en Breda
Frans Baert & Vennoten

De achtendertigste lezing werd gehouden in Breda op 5 november 2022

© Stefan Hertmans

© De Pacificatielezingen vzw

Niets in deze uitgave mag worden veeleenvoudigd en/of vermenigvuldigd door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever en auteur.

NIET ONZE WANG, MAAR ONZE BLIK

Stefan Hertmans

Dames en heren,

We leven in een tijd waarin de vraag naar het pacteren en het pacificeren een nieuwe, onvoorziene actualiteit heeft gekregen die we pakweg twee jaar geleden amper hadden kunnen voorspellen.

Toen de coronapandemie onze samenlevingen trof, zagen we plots heftige onenigheid ontstaan rond iets dat ons decennia lang ontegensprekelijk had geleken: de zorgsamenleving. De sociaaldemocratie had als een van haar grondprincipes het recht op gezondheid voor iedereen ingeschreven. Daardoor werd bij de exploderende pandemie verwacht dat de politiek haar verantwoordelijkheid zou nemen om de medische voorwaarden te scheppen die ons zouden helpen om de zwakkeren en ouderen te beschermen, en uiteindelijk iedereen. De discussie over een algehele vaccinatie draaide echter volstrekt anders uit: een gedeelte van de bevolking voelde zich aangetast in haar recht op autonomie, op individuele vrijheid. Virologen werden de huid vol gescholden, de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, tot dan een voorbeeld van genuanceerd en poëtisch denken, publiceerde het een na het andere pamflet waarin hij gewaagde van gezondheidsdictatuur, van medisch fascisme. Op sociale media werden mensen die zich lieten vaccineren afgedaan als 'volgespoten kiesvee', die niet begrepen dat Bill Gates een chip in iedereen liet planten die zo naïef was een prik te halen. Sommige intellectuelen taptten dan weer uit het nietzscheaanse vaatje: we waren onze sterfelijkheid verleerd, we moesten weer leren wat heldhafter op risico's reageren. Wat daarbij vooral opviel, was de polariserende toon waardoor velen niet langer argumenten gebruikten om met de ander in gesprek te gaan, maar om munitie tegen het andere 'kamp' te mobiliseren. Het aloude socratische gesprek werd vervangen door een leger met verbale Kalasjnikovs.

Het is merkwaardig om vast te stellen hoezeer naast de stijging van het zeeniveau door de klimaatopwarming, een andere oceaan is gaan stijgen door toename van de sociale temperatuur: de zee van adrenaline die onze samenlevingen opjaagt tot ongekende hoogten, en dat om de meest futiele discussies.

Zijn de mensen het pacteren en pacificeren verleerd? Een gezonde vorm van onenigheid

wordt sinds het lanceren van de waarden van de verlichting algemeen erkend als een van de pijlers van democratisch samenleven. Dissensus is vruchtbaar voor een gezonde democratie, het is inspirerender en interessanter het niét eens te zijn, dan te leven in een botte stilzwijgende consensus.

Maar in dit tijdsgewricht, waarin de problemen slechts begonnen lijken te zijn, is het ook een verontrustend teken.

Hoe moet pacificatie eruit zien in tijden van klimaatcrisis, stijgende armoede en wereldpandemie? Welke oorlogen en conflicten komen er op ons af? Ongetwijfeld die om grondstoffen, om water, om energie, om er maar een paar te noemen. Grote geopolitieke verschuivingen zijn volop aan de gang: Afrika komt in snel tempo onder de economische dominantie van China, Rusland koopt, ten gevolge van de westerse boycot, inmiddels reeds zijn chips in India en slijt zijn olie in het Oosten.

De bipolaire wereldkaart moet in hoog tempo worden aangepast aan nieuwe, complexe omstandigheden.

Door de oorlog in Oekraïne staan de westerse samenlevingen onder druk, en het is niet gezegd dat de solidariteit zal blijven duren eens de winter koud en hard zal blijken te zijn.

De lagere middenklasse verarmt nu snel door de energiecrisis, terwijl de energieproviders nooit geziene winsten maken. Migratie zal in het komende decennium alleen maar toenemen, met spanningen in de landen waar vluchtelingen zonder mogelijkheden heen zijn gereisd – nu reeds één van de items die West-Europese samenlevingen uit elkaar scheuren en verdelen.

Een van de meest zichtbare gevolgen van de migratie en de crisis van het neoliberalisme zien we in de opkomst van racisme en extreemrechtse partijen.

De optelsom van al deze crisistoestanden is er dan ook één die de meest fundamentele waarden van onze samenleving treft: die van verlichting, solidariteit, tolerantie en humanisme.

Hoe kunnen we pacteren en pacificeren onder de druk van deze radicale omstandigheden? Is onze geroemde westerse beschaving in staat deze nieuwe uitdagingen zonder uitbarstingen van geweld tegemoet te treden? Of is de toename aan geweld op onze sociale media, in de openbare ruimte, in sociale en erotische betrekkingen, bij sportmanifestaties en in het verkeer, de voorbode van groter onheil?

Ik ging even te rade bij een aantal auteurs die, door de eeuwen heen, hebben nagedacht over de vraag hoe vrede moet worden bevochten in omstandigheden die dat in alle opzichten lijken tegen te spreken.

In de maand mei van het jaar 1667 spreekt de toen bekende en hooggeachte theoloog Jan Comenius de Engelse en Nederlandse vredesgezanten toe die naar Breda waren gekomen voor vredesoverleg. De tweede oorlog tussen Nederland en Engeland, een conflict met complexe oorzaken die reikten van kolonialistische aanspraken tot politieke intriges, had tot wederzijdse uitputting geleid. Zoals gebruikelijk in de logica van oorlogvoerende partijen, ging men pas weer over tot diplomatie wanneer er geen andere optie meer was. Comenius spreekt de onderhandelaars toe alsof hij zelf de Engel van de Vrede is, de 'Angelus Pacis'. Het land is verdord, alle volkeren zijn getuige van het ongeluk dat door de oorlog is aangericht. 'Neem uw verantwoordelijkheid', betoogt Comenius, 'maak uw naam van vredesgezanten waar. Men is er nooit in geslaagd', zegt hij, 'om een definitief einde te maken aan de waanzin die oorlog is. Vrede is bestendiger, en heersen moeten de volkeren alleen leren doen over de eigen menselijke natuur. Welk nut heeft het elkaars schepen te gronde te blijven richten? Elkaars bodem uit te putten, aan beide kanten een nieuwe generatie te zien opgroeien die vervuld zal zijn van haat om het aangedane onrecht en leed?'

'U hebt al aangetoond waartoe u in staat bent wanneer u zich met de wapens tegen elkaar keert. Wordt het niet hoog tijd dat u nu verdergaat en een stap vooruit zet, en laat zien hoe sterk u bent als u zich verenigt en een bondgenootschap vormt?', vraagt Comenius zich af.

Als oorzaak van steeds weer oplaaiende conflicten ziet Comenius in de eerste plaats het nationalistisch egocentrisme en de hebzucht. Hij laakt het feit dat luxegoederen worden aangevoerd uit de kolonies uit dikdoenerij en praalzucht. Comenius heeft niet alleen oog voor de tegengestelde belangen, maar ook voor het verval van morele standaarden als gevolg van bruto geweld, wraakzucht en haat. 'De Nederlanders moeten ervoor op hun hoede zijn zich te beroemen op de veldslagen van hun voorouders', zegt hij, 'want niet zichzelf overwonnen, maar het is God die hun de overwinning schonk.' De bescheidenheid en de bereidheid tot vrede waartoe Comenius oproept, keert aldus terug in haar religieuze logica: men moet het lot niet tarten, want God kijkt toe.

Helderziend is hij dan weer bij het slot van zijn lezing, wanneer hij zegt:

'Als wij dit doel (namelijk de vrede) willen bereiken, dan zullen we toch eerst in Europa sterkere vredesverdragen met elkaar moeten sluiten. Anders lopen wij het risico om onenigheden thuis voortdurend in de vorm van conflicten naar buiten te brengen.' Met andere woorden: Comenius heeft oog voor de manier waarop binnenlandse spanningen naar buiten breken en de internationale rechtsorde kunnen verstoren. Hij ziet geen strikt onderscheid tussen binnenlandse en buitenlandse logica. Men kan problemen niet oplossen door de wapens op te nemen, en vervolgingen niet beëindigen door te vervolgen. Men kan dit alles alleen doen ophouden door het conflict om te zetten in zijn tegendeel: bereidheid om als eerste op te houden met geweld. Of, zoals mijn wijze moe-

dertje het mij inpeperde bij de kleine veldslagen op de speelkoer van mijn kinderjaren: iemand moet de verstandigste zijn.

Ruim een eeuw later, in 1795, in de nasleep van de Franse revolutie en de daaropvolgende restauratie, schreef Immanuel Kant zijn bekende traktaat *Zum ewigen Frieden*. Anders dan Comenius is het er de filosoof uit Pruisen niet om te doen een bestaande situatie te ontmijnen, maar om de mechanismen te begrijpen die tot de consolidering van maatschappelijk evenwicht kunnen leiden. De Franse revolutie had Kant de hoop gegeven – en vele Duitse intellectuelen met hem – dat het mogelijk was het volk een rechtvaardige representatie te verlenen in de context van een moderne republiek. Het recht van de burgers moest worden gegarandeerd, zowel op staatsniveau als op het internationaal niveau van het volkerenrecht. Kants opvatting van dat recht leunt dicht aan bij zijn opvattingen over de verlichte moraal, maar voegt er een pragmatische noot aan toe: ook al weten we dat mensen en staten geneigd zijn immoreel te handelen uit gewin en zelfzucht, dan nog moeten we hopen dat ze uit redelijkheid inzien dat vrede noodzakelijk is om deze zelfzucht doeltreffend te voldoen. Kants hoop op vrede is gestoeld op het besef dat de mens van nature naar egoïsme neigt, maar dat zelfs dit eigenbelang beter gediend is bij een rationele wereldorde dan bij een chaos van geweld en vergelding – een principe dat door een tijdgenoot van Kant, Adam Smith, zou worden uitgewerkt als het ‘welbegrepen eigenbelang’. Het is zelfs zo dat burgers eigenlijk meer moreel gedrag vertonen dan de staten onderling (Kant schreef in de tijd van aanhoudende conflicten tussen Frankrijk, Duitsland en Oostenrijk). Er zou, schrijft hij helderziend, een soort internationaal gerechtshof moeten worden opgericht om het verkeer tussen de soevereine staten onderling te regelen zoals men conflicten tussen burgers via het gerecht reguleert. Er zou een wereldfederatie van staten moeten komen, weliswaar een soort vrijwillig federalisme, waardoor het volkerenrecht voor eens en altijd zijn beslag kan krijgen. Dat wereldburgerrecht, vastgelegd in een charter, zou ook het ‘gemeenschappelijk bezit van het hele aardoppervlak’ moeten reguleren. Hij dacht daarbij aan de schanddaden van het kolonialisme, dat de rechten van mensen op zelfbeschikking in overzeese gebieden fundamenteel en gruwelijk schond.

Er is wel eens geopperd dat Kants traktaat, in al zijn visionaire kracht, tenslotte ook de gruwelen niet kon voorzien die zich binnen de Europese context zouden voordoen met de totalitaire ideologieën. En die zijn, cynisch genoeg, net ontstaan door een misbruik van rationeel ogende argumenten aangaande het recht van staten onderling. Eeuwige vrede kan blijkbaar niet worden voorzien op basis van Verlichtingsidealen. Dat wil zeggen dat de discussie over pacificatie in feite, op een dieper niveau, een debat verbergt

over de betekenis van de zo geroemde redelijkheid – want ook de meest fervente anti-vaxer roept dat hij redelijk is en de meerderheid onredelijk. Dat is een harde conclusie die in de tijd van Kant nog buiten het historisch perspectief lag.

In een merkwaardige tekst met de titel *Der Friede* die de grote Duitse schrijver en Wehrmacht-officier Ernst Jünger in 1942, te midden van de oorlogsgruwelen van de Tweede Wereldoorlog begon te schrijven en die hij pas in 1945 voltooide, heeft hij het over de mogelijkheden en de perspectieven op vrede. Zijn traktaat wordt voorafgegaan door een motto uit de *Ethica* van Spinoza, dat als volgt luidt:

De haat, helemaal overwonnen door de liefde, wordt zelf liefde; en deze liefde is sterker omdat de haat eraan vooraf is gegaan.

Jünger schrijft *Der Friede* in het volle besef dat de oorlog met nazi-Duitsland – het land dat hij dient – voor het eerst in de menselijke geschiedenis een *planetair* conflict is geworden, en dat *alle* betrokken partijen mee beslissen over het lot van alle aardbewoners. Deze oorlog, schrijft hij, is het eerste grote werk van de hele wereldbevolking samen. Er volgen enkele paragrafen die lezen als een ode aan de soldaten ‘wier lijken als zaden in het zand liggen’, en die de kiemen moeten vormen voor een nooit geziene mondiale vrede. De zaden van de gevallen moeten ontkiemen en ons het brood van de vrede brengen – aan een generatie die, zoals hij schrijft, meer sirenes heeft gehoord dan kerkklokken.

Voor de vrede moet men vechten, daar is Jünger, die over de Eerste Wereldoorlog een verheerlijkend boek schreef (*In Stahlgewittern - In de stormen van staal*), van overtuigd. Vrede wordt volgens hem sterker omdat er oorlog is geweest; beiden bevinden zich verwikkeld in een fatale dialectiek. Dat is een opmerkelijke stelling. In tegenstelling tot Comenius en Kant, die voor algehele redelijkheid pleiten, stelt Jünger dat de haat een katalysator moet zijn om vrede te sluiten, omdat de vernieling de participanten noodgedwongen in de richting van een vreedzame oplossing dwingt. Daarmee verschuift hij het hele paradigma: vrede komt er niet door redelijkheid, maar door de onredelijkheid die eraan vooraf is gegaan. Jünger is geen Rousseauiaan zoals Kant: hij gelooft niet in de van nature goede mens. Hij is ervan overtuigd dat mensen pas pacteren wanneer ze niet anders meer kunnen. De gruwel van de Tweede Wereldoorlog had van deze militaire intellectueel een sceptische Voltairiaan gemaakt.

De meest meedogenloze aanvaller, schrijft Jünger, is hij die denkt te moeten vechten

voor abstracte ideeën en pure doctrines, en niet hij die zijn grenzen en de integriteit van zijn grondgebied wil verdedigen. De agressor heeft altijd meer adrenaline dan de aangevallene, maar die kansen keren tijdens elk conflict: agressie heeft de neiging over te slaan naar hij die onrechtmatig slagen krijgt. Omwille van deze overdracht en escalatie van agressie, kan alleen 'koude reflectie' de zaak ontmijnen. Toch is het net ook koude reflectie (de abstracte ideeën zonder empathie voor de Ander, racisme, vreemdelingenhaat, concurrentie, geopolitiek) die tot het conflict leiden.

Vrede, schrijft Jünger, moet dan ook gezuiverd worden van agressie, terwijl ze toch met wapens moet worden gegarandeerd. Dat is een moeilijke evenwichtsoefening, die ver af ligt van Kants hoop op wereldvrede door verstand, maar die ons maar al te duidelijk voor ogen komt wanneer we nadenken over de manier waarop Oekraïne zich noodgedwongen met de wapens moet verzetten tegen een niets ontziende agressor. Jünger is, in al het oorlogsgeweld van zijn eigen tijd, doordrongen van het feit dat er weinig vooruitgang wordt geboekt op het vlak van vreedzame co-existentie. Pacificatie moet daarom altijd tegen alle intuïties in kunnen gaan. Jünger beseft dat vrede niet de natuurlijke toestand van de mens is, maar een culturele habitus die moet worden bevochten. Vrede is geen kwestie van *nature*, maar van *nurture*. Het moet altijd een spirituele act zijn, een pact dat niet kan worden doorbroken omdat het op metafysische grondslagen aangaande waarheid en rechtvaardigheid moet steunen. Daarom moet er, dan toch ook Kant indachtig, een spirituele eenheid ontstaan die iedereen transformeert in wereldburger – en daarbij acht Jünger het project Europa van geopolitiek belang. Want na het armageddon van de Tweede Wereldoorlog zullen niet de natiestaten, maar de *continenten* met elkaar moeten overleggen; Kants wereldregering komt ook bij Jünger in zicht, maar dan als het resultaat van gruwel, niet van verlichting. Vrede zal alleen gewonnen kunnen worden wanneer alle krachten die gemobiliseerd werden, zichzelf zullen transcenderen in creatieve doelstellingen.

Dan volgt een merkwaardige omslag in Jüngers betoog, vergelijkbaar met de theologische insteek van Comenius: omdat het streven naar vrede een spirituele daad is, kan ze niet alleen steunen op louter humaniteit. Er moet een metafysische dimensie bij komen, maar die vult hij plots wel heel specifiek in. Want die dimensie kan volgens Jünger alleen geleverd worden door een nieuwe synode van alle wereldkerken. De nieuwe wereldburger moet in dit perspectief gericht zijn op 'waardigheid' en individuele moed. Het is duidelijk dat Jünger hier in feite betoogt dat de Realpolitiek niet in staat is om wereldvrede te garanderen; alleen een hogere spiritualiteit kan dat. Met andere woorden: Jünger verlaat de kantiaanse redenering aangaande rationaliteit en vervangt die opnieuw door een spirituele dimensie. Blijkbaar ziet hij de kerken ook als a-politiek,

of in elk geval als instanties die boven de politiek kunnen staan. Dat is een vreemde wending – we weten hoezeer de katholieke kerk zich door haar passivisme medeschuldig heeft gemaakt aan het voortduren van de holocaust, en we weten inmiddels ook hoezeer de Patriarch Kirill van Moskou is uitgegroeid tot het symbool van haatzaaij, fanatisme en oorlogszuchtige leugens. Tegelijk heeft het iets helderziends, wanneer we denken aan de spanningen van de laatste decennia met de islamitische wereld, die door de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington wel heel pessimistisch werden omschreven als een clash der beschavingen.

Jüngers traktaat werd, in de weldenkende naoorlogse Duitse milieus, bijzonder hard aangepakt. Dat hij, met zijn eerdere loftuigen voor de schoonheid van oorlogsgeweld à la Marinetti, hiermee aan kwam, werd algemeen gezien als een poging om zoete broodjes te bakken na de totale Duitse nederlaag. Dat de nietzscheaanse aristocraat zo religieus uit de hoek bleek te komen, veroorzaakte hatelijke verontwaardiging van de weldenkenden van de *Wiedergutmachung*. Waarmee de kiemen van onopgeloste spanningen opnieuw werden gezaaid in het debat over jawel, de vrede.

Nochtans werd tijdens de processen in Nürenberg voor het eerst in de geschiedenis de opmerkelijke uitdrukking 'misdaden tegen de vrede' gehanteerd door Sir David Maxwell Fyfe, Brits conservatief staatsman en één van de aanklagers. Fyfe speelde een voor-aanstaande rol in het tot stand komen van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens, en had contact met de Pools-Joodse jurist Raphael Lemkin en zijn collega Hersch Lauterpacht, die begrippen als genocide en misdaden tegen de menselijkheid introduceerden in de rechtsspraak.

De slingerbeweging waarbij geweld steeds weer met vergelding moet worden beantwoord, wordt ons duidelijk uit de vroegste antropologische getuigenissen. De Albanese schrijver Ismail Kadare wijst er ons op, dat de slinger van de bloedwraak fataal is, en dat hij sinds mensenheugenis de samenleving in de Albanese berggemeenschappen heeft gedomineerd. Hij gaat er zelfs van uit dat de Albanese bloedwraak de basis vormt van alle wraakmotieven in de antieke Griekse tragedies. Geweld met geweld beantwoorden hoort in een wereld waarin men gelooft dat er een oorspronkelijk, paradijselijk evenwicht heeft bestaan tussen goed en kwaad. Bloed moet met bloed worden gewroken omdat anders, bij eenzijdig bloedvergieten, de wereld uit balans is. Deze redenering domineert sinds even zovele eeuwen de Corsicaanse, Siciliaanse en Albanese bloedvetes, die zich over vele generaties kunnen uitstrekken. Ze is ook integraal onderdeel van de wereld van de maffia, die gekenmerkt wordt door de combinatie van extreme wreedheid met bijna hysterisch katholicisme. Bloed met bloed vergelden gaat namelijk terug

op de vroege antropologische cultuur van het offer, in het Griekse denken gekend als het *pharmakon*, en in het westerse denken diep gegrift door de figuur van de lijdende Christus. Iemand moet zich offeren om het evenwicht te herstellen, nadat het paradijs is verbrand. Wanneer mensen vaststelden dat de oogsten mislukten, de akkers kapot regenden, wanneer de bloesems in de knop werden gedood door pakken sneeuw en vorst, kon men niet anders besluiten dan dat de goden vertoornd waren. Het brengen van mensenoffers was een poging zich met de goden te verzoenen, te pacteren, te pacificeren met het noodlot. Met andere woorden: de vroege samenlevingen associeerden tegenslag met *schuld*. Tegenslag moest altijd iemands schuld zijn, dus er moest altijd iemand worden gestraft of geofferd om het evenwicht te herstellen. En omdat vroege samenlevingen hun schuld niet begrepen, offerden ze het dierbaarste wat ze hadden: hun jonge zonen en dochters. In de Griekse tragedies kan men lezen hoe de goden hier niet echt van gediend waren; wanneer Agamemnon zijn eigen dochter Ifigeneia wil slachtofferen om toch ten oorlog te kunnen trekken naar Troje, laat de godin Artemis een wolk over de offerplint trekken, en daar ligt plots niet het gedode meisje, maar een hinde. Waarmee de goden zelf het teken geven: het gaat om het gebaar, niet om het bloedvergieten. God vraagt Abraham om zijn zoon te offeren, maar hij houdt de arm van de oude man tegen wanneer die daadwerkelijk het mes heft. Het lijkt erop dat de Theos zelf het vergieten van bloed ontmoedigt; terwijl er in het Oude Testament uitspraken in overvloed te vinden zijn die van wreedheid, wraakzucht en vergelding getuigen, zijn er net zo goed passages in de Talmud te vinden waarin God de mensen vraagt geen nutteloos bloed te vergieten – zelfs niet dat van dieren.

Zelfs wanneer de mens het offeren van eigen kinderen door het slachten van vee heeft vervangen, weigeren de goden zoveel wreedheid. Ook het offeren van levende wezens blijft bloedvergieten. In de Thora doet Yahweh herhaaldelijk oproepen om al die zinloze dierenoffers te stoppen. In psalm 50 zegt Yahweh: 'Ik aanvaard de stier uit uw huis niet – en ook niet de bokken uit uw stallen', en in Isaiah kunnen we lezen: 'Ik weiger al het bloed van uw stieren, lammeren, bokken, ik wil dit niet (...) Uw handen zijn vol bloed, reinig ze, ga uit mijn ogen met al uw geweld.'

Dat liet de mensen achter met een vorm van theologische radeloosheid, want wanneer men het onheil niet met het *pharmakon* van offers kan stillen, hoe moet men dan omgaan met het ongeluk, de tegenslag, de honger, de kou, en al die absurde wreedheden die mensen in hun levens ontmoeten? Met andere woorden: wanneer de goden het offer weigeren, waarom doen ze ons dan toch nog lijden? Nog anders gesteld: de mensen vergoten bloed omdat ze de tekenen niet konden lezen. Het is met het bloed van het offer dat mensen hun eerste wanhopige brief aan de zwijgende goden en het onbegrijpelijke lot schrijven: Waarom bestaat het leed?

Om het leed te stelpen, doden de mensen elkaar en later hun dieren; de eerste oorsprong van alle geweld is het onaanvaardbare leed dat een gemeenschap zo maar overvalt. Zelfs dat gaat op voor de manier waarop de oorlog in Oekraïne verloopt en wordt gepercipiëerd: wat is de plaats en wat is de mogelijke werking van het *pharmakon*? Welke symbolische bok dient er te worden geslacht om het geweld te doen ophouden?

Het meest tot de verbeelding sprekende verhaal over de geslachte bok vinden we in de mythe van Dionysos: het bloed van de bok moet worden vergoten op de wijngaard, zodat de wijn voor de volgende zomer zou kunnen rijpen. Bloed wordt in deze mythe, zo vertelt ons de Engelse schrijver Robert Graves, de voorwaarde voor vruchtbaarheid. Bloed en wijn werden later, door de geniale antropologische combineerzucht van de vroege christenen, het ritueel van hun Heiland: ook bij de Messias werd bloed tot wijn voor de toekomstigen. Van alle *pharmaka* is Christus de beroemdste, en de meest tot de verbeelding sprekende. Zijn lijdzaamheid kwam in de plaats van het vroegere heldendom. Christus stelt radicaal voor om geweld niet met geweld, maar met lijdzaamheid te beantwoorden – de reden voor Nietzsche om Christus afgrondelijk te verfoeien en te minachten. In een monumentale studie, in het Nederlands verschenen onder de titel *Heerschappij*, heeft de Engelse schrijver Tom Holland deze indrukwekkende wending in de menselijke geschiedenis nochtans met veel zin voor nuance beschreven. Waar in de Romeinse beschaving de wraak wel erg koud werd gegeten, kwam plots een anti-held in volle lijdzaamheid de hele heldenmoraal provoceren. Hij hing meelijwekkend aan een kruis, en van een Dionysos-bok veranderde hij in een mystiek Lam. De antropologische omslag is nauwelijks te beschrijven – maar het heeft de latere Kerk er niet van weerhouden duizend jaar na de dood van het Lam met de Inquisitie een van de meest wrede, wraakzuchtige instituties van de menselijke geschiedenis in te richten. Het offerdier kan de vrede blijikbaar telkens slechts tijdelijk bezweren.

Dat Christus predikte de andere wang aan te bieden wanneer men geslagen wordt, was het teken van een wereld die door een pijnlijke en lange evolutie had begrepen dat geweld in staat was al het opgebouwde, alle cultuur en alle beschaving weg te vegen in een handomdraai. De boodschap van de Messias was radicaal, en tot op bepaalde hoogte metaforisch; maar ze was bovenal, in de Romeinse tijd, visionair en revolutionair door haar pacifistische toon. Ook Christus komt uiteindelijk terecht bij de eenvoudige waarheid die mijn moeder mij leerde: iemand moet de verstandigste zijn, iemand moet de fatale slinger tot stilstand brengen. Iemand moet agressie beantwoorden met haar tegendeel. Juist dat maakt hem of haar die vrede wil tot het symbool van opzettelijke, gewilde menselijke kwetsbaarheid – maar een kwetsbaarheid die tot overwinning van de agressor moet leiden met andere middelen: die van het meta-denken. Hij of zij die

geweld beantwoordt met de vraag om in een andere logica te treden, belichaamt het moment van de transcendentie. Waarom doen we dit en waar leidt het ons naartoe? Wat staat er wérkelijk op het spel? Vandaar dat aan elke pacificatie iets voorafgaat: het bestand, het pact. Het sluiten van een pact, zo wist Comenius al helder, is de eerste voorwaarde. De Engel van het pacteren gaat vooraf aan de Engel van de pacificatie.

In de bekende tragedie *De Eumeniden* heeft Aeschylus blijk gegeven van helder inzicht in de negatieve dialectiek van elke offer-logica. Nadat Agamemnon zijn dochter Ifigenia heeft geofferd, zal zijn echtgenote Klytaemnestra hem in zijn bad doden uit wraak. Daarom wil later hun zoon Orestes zijn moeder doden, uit diezelfde wraak, en daarom wil Klytaemnestra, die zich bedreigd voelt door de plannen van haar zoon, hem op haar beurt laten doden. Deze fatale kringloop van bloed dat om bloed roept, waardoor het icoon van de toenmalige samenleving, het koninklijke gezin, volkomen ten onder dreigt te gaan, moest een halt worden toegeroepen. In een mythische scène laat Aeschylus een tribunaal opdraven dat beslist dat de rechten van beide partijen gelijk opgaan. De Erinyen, de oude Wraakgodinnen, zijn woest; hun oude cultuur, reeds door Empedokles beschreven als het evenwicht tussen Eros en Eris, aantrekking en twist, dreigt ten onder te gaan aan sentiment en humanistische scherpslijperij. Zij worden echter opgeroepen vanaf nu Eumeniden te worden, godinnen van de welgezindheid, de goede wil. Niet door vergelding, maar door begrip zullen zij het evenwicht herstellen.

In een verpletterende roman die door zowat de hele westerse literaire wereld op handen wordt gedragen, *Les Bienveillantes*, heeft de Franse schrijver Jonathan Littell dit motief van de Eumeniden, de Welwillenden, weer opgepakt. In adembenemend mooi Frans dat aan de virtueuze syntaxis van Proust herinnert, dist Littell ons de onnoemelijke wreedheden van Babi Yar en andere massaslachtingen van het joodse volk op. Zijn hoofdpersoon Max Aue, toonbeeld van luciditeit, wreedheid, sentiment en raffinement, wordt langzaam verteerd door zijn eigen wil om op alles soeverein en koud te blijven reageren. In zekere zin is Max Aue de radicale voortzetting van Ernst Jüngers aristocratisch soevereine militair die bij alle oorlogsgeweld een voortreffelijk glas rode wijn drinkt en geniet van zijn onbewogen toekijken hoe mensen elkaar naar het leven staan – het enige wat hem kan redden is de waardigheid, het ten allen tijde bewaren van zijn *sang froid*.

Het spreekt vanzelf dat Littells verhaal een psychologische verklaring probeert te geven voor de onvergeeflijkheid van de gruwel. Het geweld is namelijk ook botweg ego-centrisch; het niet willen of kunnen toegeven aan de empathie verbergt vaak de opper-

ste wreedheid. Himmler wist dit zeer goed, zijn oproep aan de nazi's om *unempathisch* te zijn, sprak boekdelen. Wie zich moet wapenen tegen medevoelen, is al de grens overgestoken naar de logica van geweld. Vandaar wellicht dat Jünger in zijn pamflet *Der Friede* oproept tot een metafysische daad, waardoor de noodlottige slinger van geweld en vergelding zou kunnen tot staan worden gebracht.

In een bijzonder mooi boek over het Kwaad, *Das Böse*, heeft de Duitse filosoof Rüdiger Safranski het over de vraag waar het kwaad begint. Voor Safranski luidt het antwoord: op het ogenblik dat het individu niet langer in staat is tot gevoelens van transcendentie. Hij noemt dit *Transzendensverlust* – het verlies van het vermogen om het eigen standpunt te overstijgen. Die transcendentie is niet noodzakelijk gestoeld op empathie. Wie transcendent kan denken, houdt de blik op beide polen gericht: enerzijds op de blik van de lijdenden, waarover Emmanuel Levinas onvergetelijke bladzijden heeft geschreven; maar anderzijds ook op de einder van het conflict, de horizon van mogelijk ophouden van de gruwel. Ook dat is niet zo maar gelijk aan empathisch en algemeen vergeven – empathie is in vele gevallen zelfs een slechte raadgever omdat het stoelt op impulsen die onze mimetische gevoelens opwekken.

Het betekent dat pacificeren altijd op twee niveau's moet gebeuren: enerzijds het abstracte niveau van moraal en wet, anderzijds het menselijk inleven in wat de gruwel doet – ook voor de tegenstander. Het pacteren houdt met andere woorden op een kant te kiezen. En daarbovenuit moet het pacteren niet uit zijn op totale vergeving; een bestand, een wapenstilstand sluiten doet men vaak in het volle bewustzijn dat de daden nooit vergeven kunnen worden, maar dat het in het belang is van de samenleving om de fatale slinger tot stilstand te brengen.

Wat is pacificatie? Het is eenzijdig beslissen dat het onvergeeflijke niet langer met vergelding zal worden beantwoord. Het veronderstelt een vorm van abstinentie, de spons erover halen, zonder dat er noodzakelijk van vergeving sprake moet zijn. In zijn prachtige essay *Le Pardon* schrijft de Frans-Russische filosoof Vladimir Jankélévitch dat men, bij het proberen stichten van vrede, nooit uit moet gaan van principiële vergeving, omdat er nu eenmaal onvergeeflijke daden bestaan. Het is dus niet de vergiffenis die de vrede garandeert; het is ook niet het verstrijken van de tijd, dat ons langzaam zou moeten doen vergeten hoe afschuwelijk het allemaal is geweest – het is de wil om, goed wetend dat de Ander nooit vergeven kan worden wat hij heeft gedaan, op te houden geweld met geweld te vergelden.

Le Par-don is dan ook, letterlijk *le don au delà de chaque don* – het is, naar het mooie woord van Vladimir Jankélévitch, de onmogelijke gave. Par-donner is geven wat men onmogelijk kan geven. Vergeven is geven wat men nooit kan bezitten, voegde Jacques Derrida eraan toe. Geen enkel offerdier kan dit betalen. Geen enkel pharmakon kan het evenwicht herstellen; wie gedood is, wie in zijn laatste momenten de opperste gruwel heeft ondergaan, komt nooit terug. Het is dan ook moreel frivool te spreken over vergeving (ook het Nederlandse woord heeft deze etymologische grond in zich: ver-geven is geven voorbij het geven). Het onvergeeflijke leeft tussen en onder ons, het blijft een open wonde die in feite nooit gestelpt kan worden. Wat we moeten doen is dus, zoals ook Aeschylus goed begreep, iets veel moeilijkers: men moet welwillend zijn, tegen beter weten in. De ethiek eist van ons dat we het kwaad en het onrecht nooit minimaliseren, dat we het niet relativiseren, dat we ons bewustzijn van het kwaad niet laten verslonzen. Maar dat we onze walg, onze afkeer, onze gevoelens van wraak onder controle houden met de beste wil – om de toekomstigen te besparen wat de voorbijen werd aangedaan.

Elke gevallen soldaat, elke gevallen en onschuldig gedode burger, elke verkrachte vrouw is voor altijd een vernield leven dat door niets kan worden goedge maakt. Wraak kan de frustratie koelen, wraak kan het gevoel geven dat er opnieuw evenwicht is, maar het is na verloop van tijd slechts de aanleiding tot nieuw geweld. Ik denk dat elk van ons, geconfronteerd met wreedheid en geweld dat een van onze geliefden zou worden aangedaan, in staat is de misdadiger naar de keel te vliegen en zelfs te doden indien het in onze macht ligt. Het afzien van geweld om geweld te vergelden is wellicht de moeilijkste opdracht in het menselijk leven. Vandaar dat ook Jünger goed begreep dat alleen zin voor transcendentie de mens voor het kwaad kan redden. Maar daarmee is de kous nooit af; Jüngers gedroomde synode van alle kerken heeft nog niet één wreedheid kunnen voorkomen. Concilies, wereldtoppen, synodes – niets kan de mens terugbrengen die geofferd werd.

Dat leidt ons naar mijn laatste vraag, misschien de pijnlijkste: wat is transcendentie eigenlijk? Wat moet de mens overstijgen om te kunnen leven in een wereld die alle grenzen van het kwaad heeft overschreden? Voor de gelovige medemens ligt het antwoord in het zich verzoenen met de onbegrijpelijkheid van Gods wegen; de onderwerping aan het Opperwezen is een radicale vorm van transcendentie, die ons echter niet wijzer maakt betreffende de vraag hoe we met agressie moeten omgaan in de dagelijkse werkelijkheid. Men onderwerpt zich aan het onbegrijpelijke, en keert – naar het geriskeerde woord van Christus – diegene die ons in het gezicht heeft geslagen de andere wang toe. Er zit iets ondraaglijks arrogants in dit superieure Lam dat zich laat slaan. Christus gaat uit van een soevereiniteit die de dader belachelijk kan maken, hij geeft hem een

les in nederigheid en verdraagzaamheid. Maar we weten allen dat het meestal zo niet werkt, wanneer we in een donkere straat na middernacht plots worden overvallen door vijf kerels onder invloed van drugs en drank die ons verrot slaan om het beetje geld in onze portefeuille en onze mobiele telefoon. We keren hen niet onze andere wang toe, we proberen ons hoofd te beschermen tegen schoppen en slagen, en wanneer de daders worden aangehouden, willen we voor hen meestal de grootst mogelijke straf.

Toen Dostojevski *Misdaad en Straf* schreef en daarmee een culturele wending teweegbracht in de manier waarop we naar onze ethische maatstaven kijken, was hij zich ervan bewust dat zelfs het religieuze moment geen echt antwoord biedt op de vraag naar pacificatie.

Het enige wat we zien is een steeds terugkerende combinatie van macht, wreedheid, misverstand, achterdocht en bekrompenheid die slechts wachten op hun moment van geweld, en daartegenover steeds weer mensen die proberen deze fatale *Werdegang* tegen te houden door hun verlangens om te begrijpen.

Begrijpen is daarom niet de voorwaarde, maar het tegendeel van vergeven.

Het betekent dat men inzicht kan verwerven in mechanismen die blijkbaar haast onmogelijk tegen te houden zijn. Om aan onze ethische maatstaven vast te houden, hebben we dus iets anders ter beschikking: onze wil om te begrijpen zonder het onvergeeflijke te vergeven – in de hoop daardoor toekomstig onheil te voorkomen. Want vrede stichten hoeft niet te impliceren dat we zo maar alles vergeven; wat we kunnen geven in de vergeving is slechts de onmogelijke gave van begrip, inzicht in het eeuwig menselijk tekort. Het is niet onze andere wang die we de dader moeten toekeren, het is onze BLIK, die zoekt naar een antwoord op de vraag die niemand voor eens en altijd kan beantwoorden: Waarom is er Kwaad in de wereld? Het is die vraag, waarvan onze wil tot transcendentie moet vertrekken, niet van een naïefweg dromen van utopische, abstracte gedachten over vrede, algehele consensus of stilzwijgende onderwerping.

De debatten die vandaag onze actualiteit beheersen, plaatsen ons opnieuw voor de vraag hoe we in gesprek moeten gaan met mensen die daartoe niet bereid zijn. Het eerste wat we dan nodig hebben is niet het toekeren van onze andere wang, maar de blik die ons toelaat te begrijpen wie we voor ons hebben en waarom die handelt zoals hij of zij doet. Daartoe hebben we een onophoudelijk inzicht nodig in wat ons zowel als de anderen drijft – en dat is niet het verlangen naar vrede, maar naar het zelf met rust gelaten worden. In die ogenschijnlijke zucht naar met rust gelaten worden schuilt echter reeds de kiem van toekomstig geweld: die van de ergernis. *Lenfer c'est les autres*. Want de wereld laat ons nu eenmaal nooit met rust: daarom noemen we hem wereld. Naar een

populaire etymologie zou het woord 'wereld' afstammen van het Latijnse 'vir' en het Gotische 'alds' – een multicultureel bastaardwoord dus, dat zoveel betekent als 'het tijdperk van de mens'. Kierkegaard herinnerde ons eraan, dat onze moraal zo ver reikt als we per dag te voet kunnen lopen. Dat wil zeggen: wat we op onze weg tegen komen, bepaalt in welke mate we morele wezens zijn. Dat betekent ook, dat we op elk ogenblik de ogen moeten opslaan om te begrijpen wie zich plots voor ons bevindt. Daar begint elke vorm van pacteren met het onvoorziene, en daarmee ook het pacificeren.

Ik dank u.

Stefan Hertmans
maart – september 2022

LITERATUUR

- AGAMBEN, Giorgio, *Epidemie als politiek. De uitzonderingstoestand als het nieuwe normaal*. Amsterdam 2021
 COMENIUS, Jan Amos, *Engel van de vrede. Angelus Pacis*. Eindhoven 2017
 GRAVES, Robert, *Griekse Mythen*. Houten 1993
 HOLLAND, Tom, *Heerschappij. Hoe het christendom het Westen vormde*. Amsterdam 2020
 JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le pardon*. Parijs 2019
 JÜNGER, Ernst, *Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas. Ein Wort an die Jugend der Welt*. Husum 1946
 KADARE, Ismail, *Essays on World Literature. Aeschylus-Dante Shakespeare*. New York 2018
 KANT, Immanuel, *De eeuwige vrede*, in: *Kleine Werken. Geschriften uit de periode 1784-1795*. Kampen 2000
 LITTELL, Jonathan, *De Welwillenden*. Amsterdam 2008
 SAFRANSKI, Rüdiger, *Het Kwaad. Het drama van de vrijheid*. Amsterdam 1998

PACIFICATIELEZINGEN

- 1981 Albert H. VAN DEN HEUVEL | Het ideologieloze tijdperk
- 1982 Dirk DOLMAN | Het parlement als pacificatie
- 1983 Edward SCHILLEBEECKX | Vrede door gerechtigheid
- 1984 Kees C.A.M. MIDDELHOFF | Wortels van een misverstaan
- 1985 Johannes G.C.A. BRIELS | De Zuidnederlandse immigratie omstreeks 1572-1630: Een vergeten bladzijde uit de geschiedenis van de Nederlanden
- 1986 Hella S. HAASSE | De Lage Landen en het Platte Vlak: Kanttekeningen bij een gemeenschappelijke literatuur
- 1987 Han ENTZINGER | Immigratie en pluralisme
- 1988 Fons RADEMAKERS en Roland Verhavert | De Nederlandse film
- 1989 Jan HOET | De kunst als waarde van morgen
- 1990 Maarten MOURIK | Culturele coëxistentie in Europa: de noodzaak van een nieuwe pacificatie
- 1991 Geert VANISTENDAEL | En België heeft Vlaanderen gemaakt
- 1994 Greetje VAN DEN BERGH | Tussen handhaven en verdwijnen: Het Nederlands in een eenwordend Europa
- 1995 Cees FASSEUR | Verbittering en verzoening: Nederland en zijn koloniale nalatenschap
- 1996 Herman BALTHAZAR | Brabantse en Hollandse patriotten: De Revolutietijd in Noord en Zuid, eender en anders
- 1997 J.L. HELDRING | Pacificatie van Europa?
- 1999 Eric SUY | Prolegomena voor een pacificatie tussen de volken
- 2000 Derk-Jan EPPINK | Over de Moerdijk: Cultuurkloven in Europa
- 2001 Gerard MORTIER | Europa: het gevaar van de verstomming
- 2002 Paul BEUGELS | Bondgenoten in Cultuur
- 2003 Jozef DELEU | De Lage Landen 'in de vaart der volken'
- 2004 Michaël ZEEMAN | Nederlands Geestesmerk? De Lage Landen en hun zelfbewustzijn in hun posthistorisch heden
- 2005 Rik TORFS | Religie, vrede en onvrede

- 2006 Paul SCHNABEL | In het zicht van de toekomst
- 2007 Mia DOORNAERT | Europa als in een duistere spiegel
- 2008 Herman PLEIJ | Hoe Belgisch is Nederland, hoe Hollands is Vlaanderen
Over de mentale boedelscheiding tussen noord en zuid
- 2009 Johan DECAVELE | De Pacificatie van Gent her(he)dacht
- 2010 Marita MATHIJSEN | Relatiebemiddelaars voor en na de scheiding van tafel en bed
1830 en de Nederlandse en Vlaamse literatuur
- 2011 Ludo ABICHT | Universalisme – Verscheidenheid – Vermenging: een maatschappelijke
Bermudadriehoek? Over samenleven in tijden van crisis
- 2012 Paul SCHEFFER | De grenzen van Europa
- 2013 Luc DEVOLDERE | Verdwaald in al onze talen – Babel in de Lage Landen
- 2014 Frits VAN OOSTROM | Ridderkrijg en Burgervrede
Over de dynamiek van twee syndromen sinds de Middeleeuwen en hun driehoek met de taal
- 2015 Peter VANDERMEERSCH | Geen Nederlander ligt er wakker van,
geen Vlaming kan ervan slapen
Over de onzichtbare kloof tussen noord en zuid
- 2016 Wim VAN DE DONK | Patronen van Pacificatie
Aanmoedigende aantekeningen bij een aarzelend Europa
- 2017 Frank VANDENBROUCKE | België en Nederland: kleine welvaartsstaten in Europa
- 2018 Elsbeth ETTY | 'Zijn cultus is ons aller heilige plicht'
Multatuli: de Prometheus in ons taalgebied
- 2019 Jan RAES | 'Verdragen'
Kunst als metafoor voor een meerstemmige samenleving
- 2020 Omwille van de Covid-pandemie was het niet mogelijk een lezing te organiseren
- 2021 Manfred SELLINK | Het Land van Rubens en Het Land van Rembrand
Enkele bespiegelingen over kunstenaars en identiteit in de Lage Landen
- 2022 Stefan HERTMANS | Niet onze wang, maar onze blik

– In 1981 tot 1988, in 1990, 1994, 1995, 1997, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010,
2012, 2014, 2016, 2018 en 2021 werden de lezingen te Gent gehouden.

– In 1989 en 1991 werden de lezingen in Terneuzen gehouden.

– In 1996 werd de lezing te Leiden gehouden.

– In 1999 werd de lezing te Dordrecht gehouden.

– In 2001, 2003, 2005, 2007, 2009, 2011, 2013, 2015, 2017 en 2019 werden de lezingen
te Breda gehouden.