

Moreel Scepticisme



ANNALEN VAN HET
THIJMGENOOTSCHAP
jaargang 93 (2005), aflevering 4

Thijmgenootschap

vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing

Onder redactie van de wetenschappelijke raad
prof.dr. Paul J.M. van Tongeren (voorzitter)
prof.dr. Edith H.L. Brugmans (vice.-voorzitter)
drs. Karin I.H. Pasmaan-de Roo (red.-secretaris)

Leden

mr.dr. Martin A.J.M. Buijsen
prof.dr. Eelke de Jong
dr. Vincent G.H.J. Kirkels
dr. Yolande Kuin
prof.dr. Lammert Leertouwer
prof.dr. Palmyre M.F. Oomen
prof.dr. Jan W.M. Osse
prof.dr. Hub A.E. Zwart

Redactiesecretariaat
Houtstraat 58, 6343 BL Klimmen
e-mail: info@thijmgenootschap.nl
www.thijmgenootschap.nl

Edith Brugmans

Moreel scepticisme

THIJMESSAY

Uitgeverij  Valkhof Pers

Edith Brugmans, 'Moreel scepticisme'
Valkhof Pers, Nijmegen 2005
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 93.4)

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

Bestuur Thijmgenootschap

prof.dr. Alphons J.M. Plasschaert, voorzitter

prof.dr. Wim B.H.J. van de Donk, vice-voorzitter

drs. Karin I.H. Pasman-de Roo, secretaris

drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester

drs. Hans J.A. van der Snoek

ISBN 90 5625 210 0

Copyright © 2005 by Thijmgenootschap

Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen

Opmaak: Peter Tychon

Omslagillustratie: Paul Gauguin, *Nave nave moe* (detail), 1894

Illustraties binnenwerk: Sanne van Tongeren

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

Inhoud

Inleiding: vragen over het goede 7

MOREEL SCEPTICISME

- Een logisch argument 15
- Een argument vanuit de evolutietheorie 24
- Een argument vanuit het geloof in de Voorzienigheid 31
- De argumenten vanuit het determinisme 37
- Een argument vanuit de conventie 41
 - Het recht 42
 - Het gezin 45
 - Het gezin als politieke institutie* 48
 - Het gezin en de institutionalisering van de liefde* 52
 - De baby als bron van verantwoordelijkheid* 54
- Een argument vanuit het solipsisme 59
 - Individuele idealen en liberalisme 60
 - Individuele illusies 61
 - Het zelfbewustzijn* 62
 - Zintuiglijke waarneming van de ander* 64
 - Verbeeldend weten* 66
 - Het schrijven van brieven 69
- Een brief 73
- Een argument vanuit de sterfelijkheid 76
 - Een nieuwe reden voor moreel scepticisme 76
 - Formulering van het argument 77
 - Een onmogelijk argument? 78
 - Excursus: voorstellingen van de doden 79
 - Nietsziendheid. En de onwaarheid ervan 83

II. MORALITEIT EN HAAR GRENZEN

- De menselijke wereld als moreel domein 91
- Onwaarheid van het nihilisme 91
 - De constitutie van de moraal 91
 - Een bedenking bij de morele wereldvisie 94
- Over de maat van de moraal. Of: een feestmaal voor twee 97
- Perfectie als de grens van moraliteit 108
- De maatstaf van moraal 108
 - Verbeterbaarheid als algemeen kenmerk van moraal en moraalfilosofie 109
 - Ethiek, politiek, onderwijs en opvoeding 112
 - Verbeterbaarheid en een eerste perfectie 118
- Andere ervaringen van perfectie 122
- De grote liefde 122
 - De levende natuur 126
 - God 129
 - Negatieve theologie* 129
 - Godsbewijzen* 131
 - Religie en moraal* 133
 - Perfectie als begrenzing van moraal 137
- Kritische moraalfilosofie 141
- Filosofie en ervaringen van perfectie 141
 - De idee van het goede 142
 - Moreel scepticisme en kritische moraalfilosofie 144
 - Poëtisch realisme 147
- Noten 149
- Dankwoord 153
- Over de auteur 155

Inleiding: vragen over het goede

Om met de deur in huis te vallen: het gaat over het goede. De moeilijkheid met het goede is dat het echt bestaat en dat toch ons hele leven erom moet gaan alsof het nog niet goed genoeg is, zodat wij allerlei zaken beter moeten maken en allerlei dingen beter moeten doen – en dat terwijl wij niet kunnen waarmaken dat ons hele leven om het goede moet gaan en dat soms zelfs niet eens willen waarmaken.

Er is dus iets met het goede en met ons aan de hand waardoor onze relatie tot het goede niet lijkt op die van vogels badend in het zonlicht.

Zo begon een manuscript dat ik nooit afgemaakt heb. Het manuscript ontaardde. Het werd voor een deel een wijsgerige verhandeling, voor een deel een brief aan B., en voor een deel een slechte roman. Toen de romanfiguren zich begonnen op te dringen, toen zij volgende scènes in de plot opeisten en stuk voor stuk de door mij als zijpad geplande gebeurtenis als hoofdweg voorstelden, heb ik de tekst terzijde gelegd. Maar helemaal tot zwijgen gebracht zijn deze personages niet.

B. kreeg dus ook geen brief van mij. Maar die mist hij niet. Niet omdat hij onwetend was van mijn schrijven, dat was hij ook, maar omdat hij niet wezenlijk beïnvloed zou worden door wat ik hem schreef. Hij zou zich er zo weinig van aantrekken, dat noch het arriveren van de brief noch het uitblijven ervan mij met enige morele verantwoordelijkheid voor zijn welzijn belastte. B. vindt trouwens dat ik wel de neiging heb me te belasten met morele verantwoordelijkheden, en wijst me er fijntjes op dat het huichelachtig is als ik klaag over mijn vele plichten aangezien ik die zelf op me genomen heb. Maar het maakt hem verder niet veel

uit. Hij ‘zet zich’, zoals alleen een bourgondiër kan gaan zitten, steekt een forse sigaar op, neemt een slok wijn en leunt achterover, in welbehagen en met een knipoog. En laat het aan mij over om uit te zoeken hoe het zit met dat plichtsgevoel.

De wijsgerige verhandeling is uiteengevallen in een paar paragrafen en alinea’s die in diverse artikelen terechtgekomen zijn en een massa aantekeningen die in de la belanden.

Toen nodigde Paul van Tongeren mij uit lid te worden van de Wetenschappelijke Raad van het Thijmgenootschap, met de verdere bedoeling om na enige tijd zijn taak als voorzitter van deze raad over te nemen. Ik heb zijn uitnodiging graag aangenomen, omdat ik de activiteiten van het Thijmgenootschap belangrijk vind. Paul van Tongeren opperde weldra dat ik dan ook maar het Thijmessay 2005 zou schrijven omdat dat een mooie gelegenheid is mij aan u voor te stellen. Dat leek mij een goed idee, en zo geschiedde. Maar nauwelijks was het essay toegevoegd aan mijn lijst ‘Te Schrijven’, of flarden van het oude manuscript bezetten mijn gedachten. En zo komt het dat ik u schrijf over het goede in de vorm van een essay dat de sporen draagt van romans en brieven.

De kwestie is deze. Moraal lijkt iets onontkoombars te hebben. Het lijkt erop dat moraal zich aandient met de massieve claim dat alles wat we doen op elk moment van ons leven, moreel beladen is en dat we dus geboden zijn er iets goeds van te maken. Hoe zouden we niet geïnteresseerd kunnen zijn in het goede, of, hoe zouden we enerzijds iets als moreel goed beschouwen en anderzijds doen alsof dat niets uitmaakt?

Toch weten we uit ervaring dat we soms uitdrukkelijk ingaan tegen dat wat we zelf wel als het moreel juiste beschouwen. Socrates’ uitspraak dat niemand wetens en wilens het moreel verkeerde doet, lijken we te loochenstraffen. We handelen wel eens verkeerd, we doen soms kwaad,

weten dat ook, en doen toch voort. Bovendien doen we ook allerlei dingen waarbij we de morele betekenis ervan opzij zetten, omdat die ons echt niet interesseert of niet in de eerste plaats bezighoudt. Wetenschappers bijvoorbeeld willen weten of een theorie klopt, niet of ze moreel verantwoord is. Isadora Duncan moest dansen, Egon Schiele moest schilderen, wat er verder ook zij van het wel en wee van de mensen, van de wereld en van hun eigen morele status. De massieve claim van moraal is dus iets ongemakkelijks. Langs de ene kant lijkt ze terecht, langs de andere kant lijkt ze overdreven en soms zelfs misplaatst.

Deze ongemakkelijkheid intrigeert mij. Ze roept lastige vragen op. Vragen zoals: is amoraliteit denkbaar? Is dat leefbaar? Is moreel-zijn iets waarvoor redenen te geven zijn? En zijn er ook redenen om te twifelen aan de betekenis van die redenen? Is moreel scepticisme een denkbare of leefbare positie? Dit zijn lastige vragen, niet alleen omdat we niet meteen weten wat de antwoorden erop zijn, maar ook omdat niet direct duidelijk is hoe we een antwoord erop kunnen vinden. De kwestie moet blijkbaar eerst wat beter hanteerbaar gemaakt worden. Dat kan door de zaak te verdelen in twee deelvragen, als volgt.

Moraliteit lijkt van ons te vragen dat wij altijd en overall moreel zijn, maar *kunnen* wij dat wel en *behoren* we dat wel? Kunnen wij wel deugdzaam zijn of is wat we doen en wie we zijn het resultaat van krachten waarop wij geen grip hebben? Zijn we gedetermineerde wezens, speelbal van het lot, is wat we doen een gelukkig of ongelukkig toeval, zijn we pionnen in een meesterplan, is onze naam al geschreven in de palm van Gods hand vóórdát wij onze eigen naam dragen? En: behoren we wel moreel te zijn? Voor wie of wat maakt het uit of we kwaad of goed doen, dapper of laf zijn, onbezonnen of bedachtzaam, gierig, spilziek of vrijgevig? Waarom zouden we er niet eindje op los leven? Waarom zouden we ons niet met huid en haar, met hart en ziel wijden aan een activiteit zonder ons af te vragen of iemand er wel beter van wordt?

Kortom, ik geloof Aristoteles niet als hij aan het begin van de *Ethica Nicomachea* beweert: 'Iedere kunst en ieder wetenschappelijk onderzoek, en evenzo iedere handeling en ieder wilsbesluit streven, naar men zegt, naar enig goed. Vandaar heeft men het goede terecht verduidelijkt als datgene waarnaar alles streeft.' Ik geloof eerder Bernard Williams als hij in *Ethics and the Limits of Philosophy* schrijft: '(...) terwijl we soms geleid worden door de notie dat de wereld waarin moraliteit universeel wordt gerespecteerd en alle mensen geneigd zijn moraliteit te bevestigen de beste van alle werelden zou zijn, hebben we in feite diepe en persistente redenen om dankbaar te zijn dat dit niet de wereld is die wij hebben.'¹ Maar waarom ik Williams' uitspraak geloofwaardiger en realistischer vind, behoeft wel uitleg. Daaraan is dit essay gewijd.

Dit essay handelt dus over de vraag of de moraal grenzen heeft. In het bijzonder gaat het over de vraag of wij domeinen van handelen of sferen van leven of misschien bepaalde ervaringen kennen, waar de gebiedende of de appellerende kracht van morele normen niet geldt. Dit is de vraag die in het geding is als we over moreel scepticisme spreken.

Met moreel scepticisme wordt dus niet bedoeld de zwarte gedachte dat mensen ten diepste eerder tot het kwade dan tot het goede geneigd zijn. De moreel scepticus is niet iemand die meent dat de mensen eigenlijk allemaal grote egoïsten zijn of verdorven wezens. De moreel scepticus is geen cynicus. Ook draait het moreel scepticisme niet om de gedachte dat mensen in theorie vaak wel nobele idealen onderschrijven en excellente waarden voorstaan, terwijl ze zich in de praktijk laten leiden door pragmatische, veelal economische, overwegingen. Het gaat wel over de twijfel aan de verplichtende kracht, het gezag, de autoriteit van ethische overwegingen. Hoe gezaghebbend zijn morele overwegingen eigenlijk? Kunnen wij, willen wij, moeten we er wel gehoor aan geven? Altijd? Overall? Of hebben wij sterke redenen om dankbaar te zijn dat onze

wereld niet volledig door moraliteit wordt beheerst? Dit is de kwestie van het moreel scepticisme.

MOREEL SCEPTICISME

Een logisch argument

B. berichtte me dat zijn hond is overreden door een schoolbus. In de vroege ochtend was B. aan het hardlopen. De hond liep vrolijk mee, nam dan een voorsprong om een tiental meters verderop schielijk achterom te kijken of de afstand tot de baas nog wel veilig klein was. Dat was duidelijk het geval. Het commando 'Hier!' van de baas was daarom kwispelend te negeren. Maar de hond had de bus niet gezien. De bus kon hem niet meer ontwijken en raakte hem. De hond viel om en was binnen een minuut dood. B. heeft hem begraven en hem beweend en later die dag, in de zwarte avonduren, te veel bier gedronken.

De vraag of hij schuld heeft aan deze dood kwam half op, het antwoord dat het een noodlottig ongeval is werd half gegeven, zoals ook het antwoord dat het stom toeval was. De gedachte dat het wel moest gebeuren en misschien ook wel goed is zo, durfde niemand uit te spreken. B. nam nog een biertje.²

Toch lijkt de gedachte 'het moest gebeuren' het sterkste tegengif tegen schuldgevoelens en getreur te zijn. Want waarom zouden we onszelf en anderen verwijten maken als alles noodzakelijk gaat zoals het gaat? Waarom jammeren over wat toch niet anders had kunnen lopen?

Inderdaad, het determinisme lijkt de grond onder de moraal vandaan te halen. En dat houdt ook in dat we de massieve claim van de moraal in één klap naast ons neer kunnen leggen als het determinisme waar is. Want als het determinisme waar is, kunnen we onmogelijk voldoen aan morele eisen tot verbetering, tot bevordering van het welzijn, tot vervolmaking van onszelf. Die eisen hebben immers alleen zin op de bodem van de mogelijkheid. Ze

verliezen hun zeggingskracht als alles noodzakelijk bepaald is. Of beweren we nu veel te veel tegelijk?

De kwestie van de relatie tussen determinisme en moraal is een klassieker in de filosofie. Ze duikt op in verschillende gedaantes met bijpassende verschillende appreciaties.

Beroemd en berucht is het antieke logische argument voor het determinisme dat door Aristoteles wordt besproken in *Peri Hermeneias*, beter bekend als *De Interpretatione*, van 323 voor Chr. Zoals de meeste andere teksten van Aristoteles is ook deze becommentarieerd door Thomas van Aquino. Hij schreef het commentaar in zijn laatste levensjaren en misschien is dat ook de reden waarom hij het commentaar niet heeft afgemaakt. Want in die dagen kreeg hij ook een visioen, waarna hij geen letter meer heeft geschreven. Werd hem duidelijk dat menselijke vernuiftigheden verdampen in het aanschijn van Gods alwetendheid? Hoe dan ook, twee eeuwen later heeft Cajetanus de draad van het commentaar weer opgepakt zodat in 1496 een volledig commentaar op Aristoteles' tekst gepubliceerd werd.

Het logisch argument voor het determinisme luidt als volgt. Als een uitspraak over een bepaalde (singuliere) toekomstige gebeurtenis waar is, is het noodzakelijk dat die gebeurtenis plaatsvindt. Bijvoorbeeld, zo oppert Aristoteles, als de uitspraak 'morgen zal een zeeslag plaatsvinden' waar is, is het onmogelijk dat morgen geen zeeslag zal plaatsvinden.

Thomas geeft een uitgebreidere formulering van het argument. Daaruit wordt de strekking ervan duidelijker. Uitgangspunt is de leer van de contradictie, ook wel de tweewaardige logica van uitspraken genoemd. Volgens deze leer zijn uitspraken ofwel waar ofwel onwaar. Toegepast op beweringen over bepaalde toekomstige gebeurtenissen, betekent dit dat ook die beweringen ofwel waar ofwel onwaar zijn. Daaruit volgt dat het noodzakelijk is dat die gebeurtenissen of wel of niet plaatsvinden. Derhalve geschiedt alles noodzakelijk. In het voorbeeld: omdat de

uitspraak ‘morgen zal een zeeslag plaatsvinden’ waar of onwaar is, is het noodzakelijk dat morgen de zeeslag wel of niet plaatsvindt, en dus gebeurt het noodzakelijk – wat er ook gebeurt.³

Aristoteles en Thomas tekenen meteen aan dat dit logisch argument voor het determinisme niet erg sterk is. Ze wijzen erop dat het argument berust op de veronderstelling dat uit het logisch principe van tweewaardigheid volgt dat feitelijke gebeurtenissen gedetermineerd zijn. Maar, zo werpen zij tegen, iedereen weet uit ervaring dat de logica niet maatgevend is voor de feitelijke gang van zaken in de wereld, laat staan voor het menselijk handelen. Het is dus nodig een onderscheid te maken tussen de geldigheid van een logische redenering en de waarheid van een uitspraak. Terwijl de geldigheid een formele kwestie is die betrekking heeft op de waarheidsoverdracht van premissen naar een conclusie, heeft de waarheid van een uitspraak betrekking op de correspondentie tussen de inhoud van de uitspraak en de stand van zaken in de werkelijkheid. De correcte logische redenering omtrent de tweewaardigheid van uitspraken is derhalve: als een uitspraak óf waar óf onwaar is, en als een bepaalde uitspraak waar is, dan is de contradictoire uitspraak onwaar. De vraag of een uitspraak waar of onwaar is, is hierbij te beantwoorden door te onderzoeken of de werkelijkheid is zoals in de uitspraak wordt beweerd.

En als we de werkelijkheid onderzoeken, zo betoogt Aristoteles verder, en Thomas zegt het hem na, dan ontdekken we al snel dat niet alles noodzakelijk gebeurt. Sommige dingen vinden toevallig plaats, andere zijn afhankelijk van menselijke keuzes – daarom is ethiek zo belangrijk! – weer andere zijn afhankelijk van bijkomende omstandigheden. De werkelijkheid is een rijk waarin de dingen gaan zoals ze gaan, deels doordat er duidelijk bepalende oorzaken voor aanwezig zijn, deels ook doordat andere factoren zoals het toeval, keuzes, en bijkomstigheden een rol spelen.

Deze toestand van de werkelijkheid heeft consequenties voor het kennen van de waarheid van uitspraken. Hij houdt in dat uitspraken over gebeurtenissen die in het verleden of in het heden plaatsvinden, gemakkelijk als waar of onwaar te kennen zijn. De gebeurtenissen zelf garanderen die kennis: we kunnen de feiten invoeren om de uitspraken te verifiëren en te falsifiëren. Maar voor uitspraken over toekomstige gebeurtenissen is zo'n verificatie niet mogelijk. De realiteit zelf bevat toevalligheden, met als gevolg dat de uitspraken over toekomstige gebeurtenissen mogelijk waar zijn, maar mogelijk ook onwaar. Het contingente karakter van de feitelijke gebeurtenissen wordt dus verhuld, sterker nog miskend, door het logisch argument dat gebeurtenissen noodzakelijk plaatsvinden omdat uitspraken noodzakelijkerwijze ofwel waar ofwel onwaar zijn.

Aristoteles en Thomas verbinden het logisch argument voor het determinisme dus meteen met een betoog over de aard van de werkelijkheid en de aard van het menselijk handelen, in het bijzonder de moraal. Voor dit laatste is Thomas nog stelliger dan Aristoteles. Waar Aristoteles inbrengt dat mensen toch ook nadenken en afwegingen maken voor hun handelen, stelt Thomas ronduit dat de mens heer en meester is van zijn eigen daden en de macht heeft om wel of niet te handelen. Wie dit beginsel verwierpt, zegt Thomas, verwierpt de hele menselijke samenleving en alle beginselen van de moraalfilosofie. Mensen worden immers aangetrokken tot het goede en weerhouden van het kwade door overtuigingen en dreigementen, beloningen en straffen. De verworping van het beginsel dat mensen heer en meester van hun daden zijn, zou deze praktijken nutteloos maken en daarmee de staatsmanskunst nietig verklaren.

In zijn haast om het logisch argument voor het determinisme te weerleggen vanuit het gangbare weten dat de natuurlijke en de menselijke werkelijkheid vol zijn van contingen-

ties, gaat Aristoteles echter wel erg snel voorbij aan een toch niet onbelangrijk aspect van het argument. Dit aspect betreft de situering in de tijd van het kennen van de waarheid.

Het begrip van waarheid als overeenstemming met de feitelijkheid is op zich genomen tijdsonafhankelijk. De waarheid van een uitspraak over gebeurtenissen in het verleden is immers evenzeer waar als die van een uitspraak over toekomstige gebeurtenissen, als beide waar zijn. Maar het weten van de waarheid is wel tijdsgebonden. Voor gebeurtenissen uit het verleden en het heden is de waarheidsaanspraak immers te verifiëren, voor toekomstige gebeurtenissen is dat niet het geval op het moment dat de waarheidsaanspraak erover wordt gemaakt. Tenminste, gewoonlijk, voor de meeste mensen is het zo. Voor een voorspeller of een ziener ligt dat anders. Calchas of Cassandra zijn immers als ziener niks waard als hun uitspraken niet verder zouden reiken dan die van de meesten van ons. Zieners onderscheiden zich doordat zij meer dan de meesten weet hebben van de werkelijke gebeurtenissen, zij kennen waarheden en onwaarheden die voor de meesten nog in het duistere verschiet liggen.

De overtuiging dat sommigen op enig moment veel meer waarheden kennen dan anderen, is verenigbaar met de gedachte dat de werkelijkheid gedetermineerd is. Deze laatste gedachte wordt, zo zagen we, gevoed door het logisch principe dat uitspraken waar of onwaar zijn. Het logisch argument voor het determinisme geeft dus ook te denken dat niet de aard van de werkelijkheid debet is aan de mening dat de toekomst in nevelen gehuld is maar het beperkte, tijdgebonden menselijk weten. Wie aandacht heeft voor dit aspect van het logisch argument voor het determinisme, zal geïnteresseerd raken in de betekenis van zieners, orakels, voorspellers – maar ook in die van de goddelijke voorzienigheid. Daarom is het niet verwonderlijk dat Thomas hierover komt te spreken. Aristoteles daarentegen laat de schat aan wijsheden die de dichters hierom-

trent aanreiken, links liggen. Voor Aristoteles is de tijd namelijk een objectief aspect van de dynamische natuurlijke werkelijkheid. De tijd is het getal waarin beweging wordt uitgedrukt. En beweging is een natuurlijk fenomeen, zodat verleden, heden en toekomst objectieve karakteristieken van de natuurlijke werkelijkheid zijn.

Maar de bedenkers van het logisch argument voor het determinisme suggereren impliciet dat het tijdsbesef wel eens een subjectieve aangelegenheid zou kunnen zijn die gevoed wordt door gebrekkigheden in het menselijk weten, terwijl in werkelijkheid de dingen altijd zijn zoals ze zijn en de complete waarheid daaromtrent dus ook klaar ligt. De vraag is: wie kan haar zien zonder verblind te raken? God, antwoordt Thomas.

Zo bevat het logisch argument voor het determinisme drie intrigerende aspecten. De Stoïci besteden aan alle drie veel aandacht. Ze buigen zich over de tijdsgebondenheid van het subjectieve weten van de waarheid en reflecteren dus ook over de rol van zieners en voorspellers; ze vragen of de natuurlijke werkelijkheid een rijk van lotsbeschikking is of van toeval of misschien nog iets daartussenin; ze bekommeren zich om het vermogen van de mens invloed uit te oefenen op de loop der dingen. Een beroemd voorbeeld dat hun denken illustreert is de vraag: heeft het zin om je door een dokter te laten behandelen als je ziek bent of heeft het lot al bepaald dat je beter zult worden of zult sterven?

Dat de Stoïci nadachten over deze zaken, weten we mede dank zij Cicero. In 44 voor Chr. was hij weer eens een poosje op zijn landgoed in Toscane, om de politieke onrust in Rome die was ontstaan na de moord op Caesar even te ontvluchten. Ongewis over zijn eigen politieke lot, bezint hij zich op het lot. Hoe zit dat eigenlijk? Is het lot beschikt? Kan de mens dat weten? Of kan de mens geschiedenis maken en heeft de mens dus in beginsel ook een ernstige politieke verantwoordelijkheid?

In de praktijk neemt Cicero de verantwoordelijkheid alvast maar – als het niet als redenaar en politicus in de Romeinse vergaderingen is, dan wel als filosoof en leraar voor het grotere publiek. In één maand tijd schrijft hij de verhandeling *De Fato*. Zoals in zijn andere filosofische teksten geeft hij vooral de argumentaties van andere filosofen weer en brengt hij slechts kort zijn eigen standpunt naar voren. Hij presenteert zich vooral als een ‘vertaler’ van de echte, meestal Griekse filosofen en niet als een creatief, oorspronkelijk denker. Toch bevatten zijn geschriften heel wat opmerkingen waarin zijn eigen opvattingen naar voren komen.

Over de betrouwbaarheid van waarzeggerij is Cicero in *De Fato* erg kort. Hij verwijst naar ouder werk, waarin hij het voorspellen interpreteert als een soort inductief redeneren en daarmee demystificeert. Volgens Cicero berust een voorspelling op de observatie dat bepaalde verschijnselen regelmatig samengaan. De voorspelling bestaat erin bij waarneming van een deel van die verschijnselen het te verwachten andere deel te benoemen. Deze empiristische reductie van zienerij tot inductie gaat voorbij aan de fascinerende vraag hoe het tijdsgebonden menselijk weten zich verhoudt tot de tijdsafhankelijkheid van de waarheid. Toch was Cicero niet ongevoelig voor deze kant van de zaak, zoals blijkt uit zijn meditaties over de sterfelijkheid en de ouderdom. Dan belicht hij de tijdsgebondenheid van het weten vanuit de tijdelijkheid van het menselijk leven. Tussen haakjes, u hoeft niet terug te gaan naar Cicero om meer te lezen over die tijdelijkheid. Paul van Tongeren heeft deze prachtig beschreven in het Thijmessay van 2002.

In *De Fato* schrijft Cicero dat sommige Stoïci verdedigen dat de natuurlijke werkelijkheid volstrekt gedetermineerd is. Deze deterministische visie leidt tot een fatalisme, een ‘traagmakend redeneren’ over het menselijk doen en laten. Bijvoorbeeld: als het je lot is te genezen, zul je genezen of je nu wel of niet een dokter laat komen. Maar de

Stoïci verdedigen dit determinisme niet uitsluitend op grond van de noodzakelijkheden die thuishoren bij de logische contradictie. Net zoals Aristoteles verwijzen sommigen ook naar de aard van de natuurlijke werkelijkheid. Vertoont zij alleen maar noodzakelijkheden die verbonden zijn met oorzakelijke verbanden, of laat zij nog iets anders zien?

Cicero vermeldt de belangrijkste opvattingen hierover. Chrysippus meent dat zorgvuldige bestudering van de relaties in de natuurlijke werkelijkheid leert dat zij niet volstrekt gedetermineerd is. Daarom stelt hij voor een onderscheid te maken tussen direct bepalende oorzaken die uit zichzelf noodzakelijkerwijs leiden tot bepaalde gevolgen en indirect bepalende oorzaken die slechts samen met bijkomende factoren tot bepaalde gevolgen leiden. Deze tweede soort van oorzaken laat volgens Chrysippus enige ruimte voor een eigen inbreng van mensen. Carneades meent dat de mens een veel grotere inbreng heeft. De mens heeft een vrije wil zodat mensen ook moreel verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor hun handelingen. Het is terecht om mensen te prijzen of te laken voor wat ze doen, omdat ze zelf oorzaak zijn van hun daden.

Op dit punt van zijn uiteenzetting merkt Cicero op dat het redden van de moraal een belangrijk motief is om de visie dat de natuurlijke werkelijkheid volstrekt gedetermineerd is, af te wijzen. Hij formuleert het zo :

‘Hun redenering was als volgt: “indien alles gebeurt ten gevolge van lotsbeschikking, gebeurt alles ten gevolge van een voorafgaande oorzaak; en als onze impulsen onderworpen zijn aan lotsbeschikking, dan ook de gevolgen daarvan; dus ook de toestemming. Maar als de oorzaak van onze impulsen niet in ons gelegen is, hebben wij ook geen macht over onze impulsen; in dat geval echter komen ook de gevolgen van onze impulsen niet voor onze rekening. De consequentie hiervan is dat wij geen macht hebben over onze toestemming en ons handelen; en hieruit volgt dat lof noch berisping verdiend zijn”. Maar deze gedachte is maat-

schappelijk onaanvaardbaar, en daarom denken zij dat waarschijnlijk deze conclusie juist is dat niet alle gebeurtenissen plaats vinden ten gevolge van lotsbeschikking.’⁴

En zo vinden we in *De Fato* wederom de twee belangrijkste inzichten die Aristoteles aanvoert als redenen om het determinisme af te wijzen. Ten eerste, het argument dat de menselijke werkelijkheid niet is zoals het determinisme voorstelt. Het bestaan van moraal en recht wijst erop dat niet alles is gedetermineerd. Ten tweede, het argument dat de natuurlijke werkelijkheid niet is zoals het determinisme voorstelt. Niet alle gebeurtenissen zijn te begrijpen als noodzakelijke gevolgen van oorzaken.

Dat de kwestie van het determinisme ook vraagt om een bezinning op de tijd, blijft slechts als een memorandum genoteerd. Cicero heeft op dat moment geen tijd om daar uitvoerig over te schrijven. De meeste hedendaagse mensen vergaat het net zo.

Een argument vanuit de evolutietheorie

Maar anders dan Cicero, zijn vele hedendaagse mensen van mening dat we door de natuurwetenschappen volkomen correct geïnformeerd kunnen worden over het al dan niet gedetermineerd zijn van de natuurlijke werkelijkheid. Velen geloven dat we eerst en vooral ons oor te luisteren moeten leggen bij die wetenschappen om betrouwbare uitspraken te doen over het determinisme.

Voorals de evolutietheorie wordt in dit verband aangehaald. Ik hoor regelmatig studenten verdedigen dat moraal en a fortiori moraalfilosofie zinloos zijn, omdat het gedrag van levende wezens, ook dat van mensen, evolutionair bepaald is. En elke keer weer vind ik het lastig om deze studenten van repliek te dienen. Natuurlijk vraag ik de studenten te verwoorden wat ze precies bedoelen. Meestal blijft het bij een redenering in de trant van: 'we weten dat de evolutietheorie geldig is. Deze theorie verklaart dat soorten ontstaan en vergaan naargelang (individuen van) soorten zich aanpassen aan veranderende leefomstandigheden. Dit geldt ook voor de soort 'mensen'. Maar niet alleen het bestaan van soorten, ook het doen en laten van (individuen van) soorten is verklaarbaar in functie van het overleven in bepaalde omstandigheden. Bijgevolg is de gedachte dat moraal een beslissende rol speelt in het leven, een illusie.'

Tijdens een college besprak ik de stelling van Peter Singer dat wij, rijke westerlingen, tenminste 1% van ons inkomen aan de allerarmsten behoren te geven, omdat wij op die manier een nuttiger besteding geven aan dat geld dan wanneer wij het uitgeven aan theaterbezoek, een nieuwe jurk of een Bugatti. Voor de utilist Singer zijn morele vragen tamelijk gemakkelijk te beantwoorden: die handeling die bijdraagt aan het grootst mogelijk welzijn van het grootst mogelijk aantal mensen is moreel juist. Nu is er

heel wat tegen Singers ethiek in te brengen, maar een bezwaar vanuit de evolutietheorie had ik niet meteen verwacht. Toch was dat wat een student bezighield. Zij stelde dat het feit dat de allerarmsten er zo miserabel aan toe zijn een gevolg is van natuurlijke selectie. Het is waarachtiger om te onderkennen dat zij niet of nauwelijks kunnen overleven omdat ze blijkbaar niet goed aangepast zijn aan de leefomstandigheden, dan te betogen dat het moreel geboden is hulp te verlenen. Niet alleen is de hulp uiteindelijk toch niet voldoende om de evolutionaire ontwikkeling te keren, de hele visie dat moraal een aparte rol speelt, is een illusie, zo meende zij. De studente en ik hebben een poosje gediscussieerd over deze kwestie, maar ik ben er vrij zeker van dat ik haar er niet van heb kunnen overtuigen dat moraal wezenlijk iets uitmaakt voor ons mensen.

Gedeeltelijk is dat te wijten aan mijn gebrek aan kennis van de evolutietheorie. Ik denk dat de genoemde studente – en velen met haar – de evolutietheorie opvatten als een wetenschappelijk verantwoord bewijs voor de waarheid van hard determinisme. Niet alleen het bestaan van alles wat leeft, maar ook alle hoedanigheden van alle levende wezens zijn evolutionair volkomen vastgelegd.

Tegen deze grootse opvatting van de evolutietheorie, is, denk ik, in te brengen dat deze theorie toch niet fijnmazig genoeg is om alle activiteiten van alle individuen van alle soorten tot in de details te verklaren. Misschien is nog vol te houden dat eigenaardigheden zoals taligheid die bij de soort ‘mensen’ naar voren gekomen zijn, aantonen dat taligheid blijkbaar voordelig is voor het overleven van deze soort. Maar is daarmee ook gezegd dat alle vormen van taligheid die wij kennen, vanaf het kinderrijmpje tot en met Darwins boeken, natuurlijk gepast zijn? Is het niet eerder zo dat tal van menselijke fenomenen, waaronder heel wat morele fenomenen, ondergedetermineerd zijn door de evolutietheorie? Of zoals een evolutietheoreticus zegt: de mens is gedetermineerd tot flexibiliteit.⁵

Deze visie lijkt steun te vinden in de resultaten van onderzoek van ethologen. Uit studies over gedrag van primaten blijkt volgens sommigen dat bepaalde soorten primaten een soort basisethiek kennen. Die ethiek is echter nog mijlenver verwijderd van de complexe moraal die mensen erop na houden, en ze is wezensvreemd aan de reflectieve moraal die mensen produceren, in de vorm van gedachte, gesproken en geschreven zinnen. Maar er zijn ook ethologen die ervoor terugdeinzen in het doen en laten van primaten een basisethiek te ontwaren. Zij geven er de voorkeur aan duidelijk te maken dat menselijke onderzoekers bijna niet anders kunnen dan ‘menselijk lezen’ wat de apen hen voorspiegelen, en dat dit bijna onvermijdelijke antropomorfisme de objectieve kennis van hoe het echt zit tussen de apen in de weg staat. Of dieren emoties hebben, of ze pijn en plezier voelen en vooral of ze ook het besef van deze gevoelens hebben, is een vraag die vooralsnog niet met zekerheid beantwoord is. Kortom, ook in de ethologie dringt zich het inzicht op dat de genuanceerde, complexe menselijke moraal niet voldoende begrepen is als ze wordt opgevat als een evolutionair bepaalde eigenschap van de soort mensen.

Maar er is nog een reden om de evolutietheorie niet gezaghebbender te maken dan ze is. Het is niet alleen zo dat de evolutietheorie niet fijnmazig genoeg is om allerlei details van het leven te verklaren, het is ook zo dat het een theorie is die net als andere theorieën werkt met begrippen die in het licht van de werkelijkheid zelf soms bijgesteld moeten worden. Zeker, de evolutietheorie staat. En toch kan de werkelijkheid de theorie voor verrassingen stellen. Daarom is het onjuist om de evolutietheorie te overschatten door te stellen dat zij voldoende verklaringen van het reilen en zeilen van alles biedt.

Een verhelderende toelichting is te vinden in de evolutietheorie zelf als ze spreekt over het uitsterven van soorten. Tijs Goldschmidt stuitte op het uitsterven van *furu* in het Victoriameer. In zijn boek *Darwins Hofvijver* doet hij

verslag van zijn jarenlange onderzoek naar de ontwikkeling van de vissoort furu, die al gauw uit honderden soorten blijkt te bestaan. Hij begint aan de meest opgewekte kant van de evolutieleer, de stelling dat het ontstaan van een populatie of een soort te verklaren is vanuit het aanpassen van dieren aan de omstandigheden. Dit is het fenomeen dat als natuurlijke selectie wordt beschreven: 'als de eigenschappen die verantwoordelijk waren voor de betrekkelijke aangepastheid van de overblijvende varianten overerven, zullen de nakomelingen ze ook bezitten en op die manier verandert het genenreservoir van een populatie of soort. Zolang de omgeving niet verandert, raakt de populatie steeds beter aangepast aan de omstandigheden.'⁶

Deze natuurlijke selectie is de belangrijkste evolutionaire kracht. Maar daarbinnen speelt seksuele selectie een bijzondere rol. Vrouwtjes en mannetjes blijken in hun seksuele gedragingen keuzes te maken op grond van verschillende criteria. Meestal gaat het om concurrentie tussen mannetjes en kieskeurigheid van vrouwtjes, die ertoe leiden dat een sterk nageslacht wordt geproduceerd. Maar dat kan verkeren. Want seksuele selectie varieert het mechanisme van natuurlijke selectie. Het meest bekende voorbeeld is wel de prachtige staart van de mannetjespauw, een sieraad dat door de hen zeer wordt gewaardeerd en daarom een troef is in de seksuele selectie. In het perspectief van de natuurlijke selectie is het echter ook een zwarte piet, want de zware staart is nadelig voor het overleven in sommige omstandigheden, het maakt snel vluchten bijvoorbeeld niet erg gemakkelijk.

Ook bij de furu ontwaarde Goldschmidt patronen van seksuele selectie. Maar wat hem schokte, was het uitsterven van de furu. Hij wist wel dat het uitsterven net zoals het behoud van soorten een fenomeen is dat zich voordoet in het proces van natuurlijke selectie. Het is een element in het mechanisme van evolutie. Alleen, het uitsterven van de furu in het Victoriameer was wel selectief in de zin dat de furu slechter aangepast bleken aan de omstandigheden,

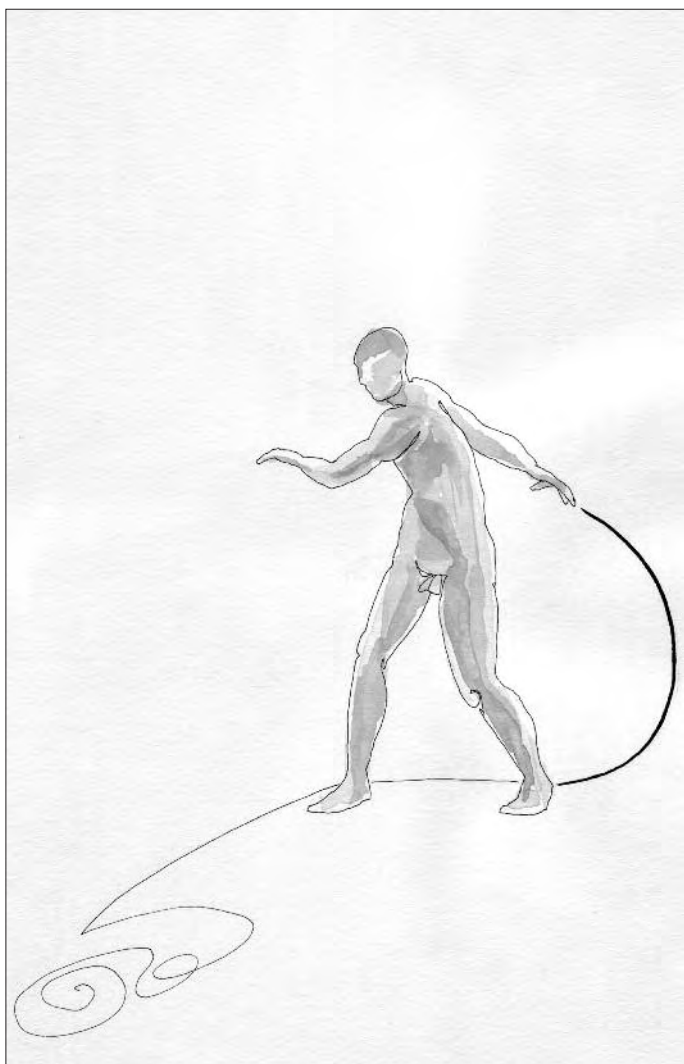
maar het was ook ‘ongecontroleerd’ in de zin dat een externe factor korte metten maakte met de gevestigde indeling van wezenlijke en bijkomstige eigenschappen voor het overleven. De externe factor die de furu het leven kostte, was de nijlbaars. Deze was uitgezet door iemand die het beste met de mensen voorhad: aangezien de nijlbaars een grote vis is die gemakkelijk te vangen is en heel goed te eten, betekende hij meer werk, meer inkomen, meer eten. Groeieconomie. Dat de nijlbaars zelf de furu eet en hun habitat vernietigt, werd niet erg gevonden door de plaatselijke bevolking. Want de nijlbaarsvangst was inderdaad lucratief, wat van de furuvangst niet gezegd kon worden.

Toen Goldschmidt beseftte dat hij getuige was van dit onderdeel van de evolutie, stopte hij met zijn wetenschappelijke werk. Hij nam ontslag bij de universiteit en sloot zich op om te schrijven over zijn waarnemingen als bioloog en zijn ervaringen als *mzungu* aan het Victoriameer.⁷ Hij schreef *Darwins Hofvijver*.

Ik raad de moreel sceptische studenten die zich beroepen op de evolutietheorie aan dit boek goed te lezen.

Goldschmidts boek eindigt met het hoofdstuk ‘*Het Orakel*’. *Jinja, Oeganda, 1992*. Tijdens een wetenschappelijke conferentie gewijd aan de toekomst van het Victoriameer, houdt een Japanse onderzoeker een onverstaanbare lezing. De ik-figuur tekent verveeld onleesbare cijfers op de congrespapieren. In de wandelgangen wordt hij voorgesteld aan een mooie vrouw, die hem uitnodigt die avond op haar kamer te komen om alles te doen wat tussen man en vrouw geoorloofd is. Hij gaat, maar haar kamer, nummer 17, bestaat niet, er zijn wel kamers met de subnummers 17A, 17B, 17C. De ik-figuur klopt aan bij 17A en wordt enthousiast verwelkomd door de Japanner die hem overlaadt met vele, opnieuw bijna onverstaanbare woorden. En met dia’s. Er staan furu op, nieuwe varianten, onmiskenbaar furu. Zijn ze terug? Zijn ze niet helemaal uitgestorven?

Omdat Goldschmidt dit laatste hoofdstuk de titel ‘Het Orakel’ heeft gegeven, bedenkt de lezer wel dat het hier om een dichterlijke vrijheid gaat. Een fictief feit, een produkt van wishful thinking, een verzonnen voorzienigheid.



Edith Brugmans, 'Moreel scepticisme'
Valkhof Pers, Nijmegen 2005
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 93.4)

Een argument vanuit het geloof in de Voorzienigheid

Ik las *Darwins Hofvijver* in Jinja, in 1997. Het maakte diepe indruk op mij, maar echt verbijsterd was ik door andere ervaringen. Met B., die mij vergezelde omdat ik niet alleen naar Oeganda had durven gaan, sprak ik over de onbegrijpelijkheden die ik had gezien en hij voegde de zijne daaraan toe. We verbleven bij de missionarissen van Mill Hill op de katholieke heuvel van Jinja. Ik was uitgenodigd een lezing en enkele colleges te geven over mensenrechten en christelijk geloof voor de missionarisstudenten van Mill Hill, de White Fathers, de Comboni en de Holy Cross. Gevierden hadden deze congregaties een Philosophy Centre opgezet, om missionarissen te vormen die in de toekomst uitgezonden zouden worden, naar Europa bijvoorbeeld.

In mijn lezingen en colleges sprak ik over Cicero en Adam Smith. Voor mij waren het autoriteiten, maar ten overstaan van deze studenten werd dat absurd. Vol ijver presenteerde ik inzichten en argumenten die gezag hadden in de westerse cultuur, maar hier in een samenleving waar de *res publica* en de *commercial society* niet bestonden en nooit bestaan hadden, werden ze haast nietszeggend. Beschaamd kwam ik toe aan hedendaagse visies op de universaliteit van de mensenrechten. Dat was de steen in de vijver. De studenten reageerden onmiddellijk en fel. Velen betoogden dat de proclamaties van en het beleid inzake mensenrechten onderdeel was van westers imperialisme, net zoals de voorstellen voor 'family planning' van de geldschieters die bovendien woekerrentes vroegen. Het geld was welkom, maar de regelgeving werd als ongewenste en ongepaste bemoeizucht van de hand gewezen.

Dezelfde studenten lieten aan mij papers voor andere

cursussen lezen met de vraag of ik ze van commentaar wilde voorzien. De papers waren voorbeeldig, ze konden zo in de diverse encyclopedieën waar ze dus uitkwamen. Ook de mondelinge toelichtingen waren smetteloos. Zonder haperen rolden definities van ‘en soi’ en ‘pour soi’, van ‘authenticité’ en ‘mauvaise foi’ uit de monden die nog nooit een espresso, een Gauloise, een pernod hadden gemaakt. De studenten en ik praatten met elkaar, beseffend dat we via een tijd-ruimtemachine in elkaars werelden terecht waren gekomen en er niet veel van begrepen. Veel cryptische woorden over en weer.

Dat leek me ook het lot te zijn van het evangelie en de preek over Christus en de ongelovige Thomas die zondag in de bamboekerk. Het verhaal van die ene, unieke Godmens en dat eigenwijze individu was gemakkelijk toe te snijden op de westerse mens. De westerse mens wil immers graag zichtbare en tastbare bewijzen alvorens iets te geloven. Bovendien kan de westerling wel een voorbeeld van bekommernis voor de armen en kwetsbaren gebruiken. Maar hier? Deze mensen pasten helemaal niet in dat schema. Hen zien als de hulpbehoevenden aan wie het gemakkelijk goeddoen is, was een affront. Hen zien als mensen met hun eigen varianten van egoïsme die dus gebaat waren met een moralistisch stichtend woord, was nog niet mogelijk. Ik begreep nauwelijks iets van hen.

Ik zag wel dat de viering heel belangrijk was. Het was een sociale parade, de mannen en vrouwen pronkten met hun beste kleren en met zondagse schoenen en met hun glanzendste kinderen. De vrouwen maakten zich zo breed mogelijk in de heupen, de mannen rechtten hun nek, bij de collecte, bij de communie, bij het dansend verlaten van de kerk. Ik weet niet of zij vanuit een innerlijke overtuiging het christelijk geloof kwamen belijden. Vaststaat dat de meesten bij thuiskomst de geesten van de voorouders die in de uiterste hoek van de hut wonen, eerbiedig begroetten.

Diezelfde eerbied vulde de huizen van de aidspatënten die we bezochten. Zij die lagen te sterven, leken de levenden die water, een deken, wat voedsel gaven even goed te zien als de geesten die er ook bij waren. De missionarisstudenten vroegen toestemming om te bidden. Ik bad met hen mee. We zeiden een gebed uit de christelijke godsdienst die niemands natuurlijke religie was, in een Engels dat niemands moedertaal was. Alsof we de hele boel verder maar aan God overlieten.

Op een of andere manier leek dat daar niet zo moeilijk. Kwam dat doordat er een sterk geloof was in het laatste goede dat God voor de mens in petto heeft? Of doordat de grens tussen doden en levenden werd open gehouden door de voorouderlijke geesten? Het zag er in ieder geval naar uit dat het menselijk streven naar geluk minder belast was met arbeid, met produkten, met regels en instituties dan in de westerse, hoogontwikkelde welvaartstaat. Er waren geen kasten, stoelen, serviezen die triomfantelijk getuigden van de succesvolle arbeid; geiten, kippen, kinderen en volwassenen deelden de grond voor de huizen ongehinderd door kadastrale grenzen en gemeentelijke milieuverordeningen. Het leven scheen onmiddellijk te vibreren, de mensen direct stof en geest, zonder de bemiddelende economische en juridische gestalten die mensen tot arbeider, bezitter, eigenaar en rechtssubject maakten. De mensen waren nauwelijks aangekleed met produkten en rechtstitels; de krachten van leven en dood zinderden direct op de huid. Daar, biddend met de studenten, de doodzieke en zijn familie, leek de moraal te krimpen tot er weinig of niets van overbleef. Alsof het goddelijk bestuur van leven en dood de moraal zijn zin ontnam.

Met B. heb ik hierover weinig gesproken. Hij was net zo verbijsterd als ik, vermoed ik. Maar hij wilde er wel meer van weten en is tot zeven keer toe teruggegaan naar Jinja. Hij is er gaan wonen. Zijn hond, de door de schoolbus overreden hond, was Jinjees. Ik wilde er ook wel meer van weten, maar ik heb mijn gewone leven in Nederland weer opgepakt.

Iets van de goddelijke overmacht op de menselijke moraal klinkt door in Thomas' woorden over de Voorzienigheid. In zijn commentaar op Aristoteles' uiteenzetting van het logisch argument voor het determinisme schrijft Thomas dat de goddelijke voorzienigheid soms wordt opgevat als een direct determinerende oorzaak.⁸ Men meent dan dat alles noodzakelijk gebeurt omdat alles voortvloeit uit de onfeilbare goddelijke kennis en de onverstoorbare goddelijke wil. Voorzienigheid wordt voorgesteld als een weten en willen van wat zal gebeuren; de onfeilbaarheid en de effectiviteit van de goddelijke voorzienigheid worden daarbij voorgesteld als de waarborg dat wat zal gebeuren ook noodzakelijk gebeurt.

Maar dit argument voor het determinisme deugt niet, volgens Thomas, omdat het stoelt op een al te antropomorfe voorstelling van de Voorzienigheid. Het vat de Voorzienigheid op naar de menselijke maat van vooruitziende blikken, toekomstplannen en wilsinzet, de maat die rekent met causale verbanden waardoor verleden, heden en toekomst aan elkaar geknoopt worden. Maar die maat is niet van toepassing op God. Want God is 'gestationeerd op het toppunt van de eeuwigheid'. Zijn kennis is een intuïtie waarin Hij alles wat in de natuurlijke werkelijkheid en de menselijke leefwereld aaneengeschakeld is in de tijdsspanne van een eerder en later, van oorzaak en gevolg, inééns ziet. Zijn wil is een oorzaak die alle dingen die in de menselijke wereld noodzakelijkerwijs of toevalligerwijs optreden, geheel en al produceert. De natuurlijke en menselijke werkelijkheid vertoont een niet-deterministisch karakter vanwege haar uitgestrektheid in de tijd en haar gedifferentieerdheid in noodzakelijke en toevallige oorzaakelijkheid, terwijl God deze werkelijkheid in één weten doorgrondt en in één willen maakt.

Wat zegt Thomas hier eigenlijk? Zijn retoriek verraadt dat hij bezwaar maakt tegen een deterministische interpretatie van de goddelijke voorzienigheid, dat hij een zuiverder

conceptie van Gods voorzienigheid voorstelt zodat de Voorzienigheid verenigbaar is met een gematigd indeterminisme in de natuurlijke en menselijke werkelijkheid. Zo legt hij een metafysisch fundament voor de moraal.

Maar dit fundament is bij nadere beschouwing van Thomas' argument drijfzand. Het is wel juist dat de menselijke maat die de werkelijkheid ordent in de tijdeenheden en in noodzakelijke en toevallige verbanden, ruimte voor vrijheid meebrengt. Maar hieruit volgt niet dat God een niet-deterministische wereld heeft gemaakt. Er is alleen uit af te leiden dat wat wij mensen als de tijdruimte voor vrijheid ervaren, voor de eeuwige God ineenklinkt tot één geheel. Hoe dat precies zit, is natuurlijk voor de mens zo lang hij leeft niet te doorgronden. Maar het inzicht dat de menselijke werkelijkheid die getekend is door tijdelijkheid en gedifferentieerde oorzakelijkheid (soms noodzakelijke verbanden, soms toeval: we kennen de oorzaken niet, nog niet, niet precies) een maat heeft waar God boven staat terwijl de werkelijkheid wel geheel en al afhankelijk is van God, verheldert wel de rol van het orakel. En dat bedoelt Thomas ook te verhelderen.

God is geen orakel omdat God boven de orde van tijd en causaliteit staat. Een orakel daarentegen staat er middenin, zij het op een buitengewone manier.

We zagen het al: een orakel is maar orakel omdat het een waarheid uitzegt op een moment dat de meeste mensen die waarheid nog niet kennen maar die zij later, als de feiten zich voordoen, als waar kunnen bevestigen. Het orakel neemt een voorsprong in de menselijke geschiedenis. Het bestaat bij de gratie van het tijdsgebonden karakter van het menselijk weten van de waarheid en niet bij de gratie van de waarheid zelf, want die is tijdsafhankelijk. Het orakel is zo fascinerend voor mensen juist omdat het die voorsprong neemt op de loop van de geschiedenis. Maar daarmee is ook de beperking van het orakel aangegeven: wat het orakel te zeggen heeft, is alleen maar belangrijk voor de

mensengeschiedenis, voor de levende mensen die een leven in de tijdruimtelijke ordening van noodzakelijke en toevallige oorzakelijkheden te gaan hebben. Dat de furu zijn teruggekeerd in het Victoriameer is interessant voor wie levens leiden. Het maakt uit voor planten en dieren, meer nog voor mensen, en het meeste voor mensen die hun eigen geluk verbonden hebben met dat van de furu of, breder, met dat van het ecosysteem in het Victoriameer.

Maar de goddelijke voorzienigheid is geen orakel. Dat maakt Thomas inzichtelijk als hij stelt dat de Voorzienigheid een buitentijdelijke intuïtie en een bovenoorzakelijke effectiviteit is. De mens die op deze goddelijke Voorzienigheid is betrokken, beseft dat God niet orakelt. Hij verwacht dus ook geen buitengewone informatie te krijgen over de dingen die hem te wachten staan of over de gang van zaken in de menselijke en natuurlijke wereld in het algemeen. Hij verwacht eerder opgenomen te worden in Gods eeuwigheid wanneer hij zelf niet meer leeft in de werkelijkheid die door tijdelijkheid en oorzakelijkheid bepaald is.

De argumenten vanuit het determinisme

Goddelijke voorzienigheid, evolutie, lotsbeschikking en logische rationaliteit: het zijn kernwoorden van visies die een determinisme bevatten. Voor al deze visies geldt dat ze op het eerste gezicht de moraal lijken te ondermijnen. Wat heeft het immers voor zin mensen aan te sporen iets beter te doen of te laten, wat heeft het voor zin mensen verantwoordelijk te houden voor hun daden als ze toch niet anders kunnen doen dan ze feitelijk doen? De consequente determinist zal volhouden dat de morele praktijken die mensen erop nahouden eigenlijk noodzakelijke elementen van de deterministische gang van zaken zijn. De determinist zal volhouden dat de voor de moraal vereiste vrijheid een schijngestalte is.

Er is echter ook nog een andere positie mogelijk. Deze stelt dat de moraal een eigen betekenis heeft die niet valt of staat met de waarheid van het determinisme. Dit is de positie van de compatibilisten. Het is een zeer menselijke visie die met name door Peter Strawson is verdedigd. Maar voordat we deze positie nader beschrijven, is het handig om de bezwaren tegen de tot nu toe genoemde argumenten voor het determinisme op een rij te zetten.

Tegen het logisch argument is ingebracht dat dit argument tekort schiet vanwege de onverantwoorde overgang van de logische naar de ontologische orde.

Tegen het argument dat het lot beschikt over de natuurlijke orde, is ingebracht dat een onderscheid gemaakt kan worden tussen primaire en secundaire oorzaken. Dit onderscheid biedt dan ruimte voor de menselijke redelijkheid als oorzaak van daden die de constellatie van de natuurlijke orde wijzigen.

Tegen het argument dat ontleend wordt aan de evolutietheorie, is aangetekend ten eerste, dat deze theorie ook

verklaart dat de natuur de mens voor heel wat verrassingen stelt, en ten tweede, dat de theorie niet direct toepasselijk is op het menselijk doen en laten, denken en dromen.

Tenslotte, zij die geloven dat al wat gebeurt geregeld is door de goddelijke voorzienigheid, zijn geweest op de al te menselijke aard van hun godsvoorstelling.

Toch tonen deze bezwaren niet aan dat het determinisme niet waar is. Ze laten slechts zien dat de besproken argumenten onvoldoende bewijzen dat alles gedetermineerd is. De gedachte waarom het ons in deze eerste drie hoofdstukken te doen is, de gedachte dat we de massieve claim van de moraal in één klap naast ons neer kunnen leggen als het determinisme waar is, lijdt dus schipbreuk op de conclusie dat wij vooralsnog onvoldoende bewijzen hebben voor de stelling dat het determinisme waar is.

Maar als we van meet af aan Sir Peter Strawson gevolgd hadden, waren we niet eens aan boord van dit schip gegaan. Want volgens hem maakt de waarheid of onwaarheid van het determinisme helemaal niets uit voor de rechtvaardiging van de moraal. Onze moraal is namelijk niet afhankelijk van visies omtrent de waarheid van het (metafysisch) determinisme. Onze moraal wortelt in onze gewone praktijken. Strawson legt dit uit in een artikel dat oorspronkelijk in 1962 is verschenen en dat onmiddellijk grote bijval kreeg. Later werd zijn betoog ook scherp bekritiseerd.⁹

Strawson beschrijft hoe moraal aanknoopt bij en deel uitmaakt van onze gewone intermenselijke relaties, houdingen, reacties, gevoelens, gedragingen, oordelen. Als iemand ons beledigt of kwetst, zijn we natuurlijk boos of verontwaardigd of zelfs woedend. Als iemand ons goed doet, zijn we natuurlijk dankbaar. Dit zijn normale reacties in het intermenselijk verkeer. De morele reacties sluiten hierop aan. Strawson omschrijft ze als de plaatsvervangende reacties. Ze getuigen van ons meeleven met direct betrokkenen. Zo zijn we bijvoorbeeld verontwaar-

digd over het onrecht dat de een de ander aandoet, ook al zijn wij zelf niet direct het slachtoffer.

In het veld van de normale directe en morele reacties, hoort ook de variant van een meer objectieve, een meer afstandelijke houding. In het geval dat een dader geestesziek is, bijvoorbeeld, passen we onze reacties en oordelen daaraan aan. We verontschuldigen hem of haar als het ware geheel of gedeeltelijk voor wat hij deed. Maar juist omdat deze aanpassingen toegesneden zijn op bijzondere factoren, geven we met die aanpassingen tegelijkertijd te kennen dat we normaal gesproken een zware straf als de verdiende reactie op de misdaad beschouwen.

De kern van de zaak is dat wij gecommitteerd zijn aan deze gewone intermenselijke houdingen. Het gaat hier om een heel sterk commitment omdat het meekomt met het samenleven zelf, deel is van het algemene kader van het menselijk leven. Wie inziet hoe diepgeworteld dit commitment aan het participeren in de gewone interpersoonlijke relaties is, ziet ook in dat we de gedachte dat speculatieve theorieën zoals het determinisme onze leefwereld omverwerpen, nauwelijks serieus kunnen nemen. Voor Strawson is een 'paniekerige metafysica van de vrije wil' helemaal niet nodig om de moraal te redden. De moraal is al gered, ze redt zichzelf in het gewone menselijk samenleven.

We kunnen hieruit afleiden dat Strawson Aristoteles en Thomas in zekere zin tot de orde roept. Deze twee voeren het feit dat mensen delibereren en keuzes maken immers aan als een soort ontologisch bewijs tegen de waarheid van het determinisme. Maar volgens Strawson is zo'n ontologisch bewijs overbodig en eigenlijk naast de kwestie. De moraal stoelt immers niet op ontologische theorieën.

Soms denk ik dat Strawson een juiste inschatting maakt van de kracht van het menselijk samenleven. Soms denk ik dat hij al te lichtzinnig is over de metafysica en haar invloed op de moraal. Zeker, zo lang het determinisme een vage speculatieve theorie is, hoeven we ons er geen kopzorgen

over te maken. Maar wanneer het determinisme verbonden is met visies die niet direct van de hand te wijzen zijn, zoals de visies over het lot, de evolutie en de voorzienigheid die wij hebben besproken, gaat het om meer dan hersenspinsels. Dan volstaat het niet 'onze gewone praktijken' en ons commitment daaraan in te roepen als voldoende sterke fundering voor de moraal. Strawson lijkt de natuurlijke manier van doen van mensen als bodem en veld van de moraal op te vatten die zo sterk zijn, dat deze immuun is voor metafysische mijnen. Maar het gaat hier ook om een immuniseringsstrategie die onvoldoende recht doet aan de betekenis van de metafysica, de wetenschappen, de religie, de levensbeschouwing en het bijgeloof.

Er is nog iets aan de hand met Strawsons inschatting van onze intermenselijkheid. Ik denk dat hij voor een heel groot deel gelijk heeft als hij zegt dat wij van top tot teen gecommiteerd zijn aan het meedoen in de gewone interpersoonlijke relaties en dus aan de moraal. Maar als onze moraal een feit is omdat 'onze natuurlijke menselijke commitment aan gewone interpersoonlijke attitudes' een feit is, hoe moreel zijn we dan eigenlijk? Wat komt er van onze moraal terecht als we ingekaderd zitten in een netwerk van acties en reacties? Meer in het bijzonder, wat komt er van persoonlijke moraliteit terecht als moraal een sociaal fenomeen is?

Is de metafysica van Thomas en Aristoteles wel overbodig? Zij stellen dat het feit dat de mens delibereert, keuzes maakt, kortom: heer en meester is over zijn daden, bewijst dat het determinisme niet waar is. Maar wat als de persoon geen heer en meester is over zijn daden, maar een met hart en ziel aan het menselijk samenleven gecommiteerde?

Deze vraag voert ons tot een tweede groep van argumenten voor het moreel scepticisme. Dit zijn de argumenten vanuit de conventie, vanuit het solipsisme en vanuit de sterfelijkheid. Het zijn argumenten die het moreel scepticisme hoe langer hoe dichter bij ons zelf brengen.

Een argument vanuit de conventie

Op een goede dag had ik enkele vrienden te eten. Een stukje van de conversatie ging als volgt:

- Heb je nog iets van B. gehoord?
- Hij is weg bij de missionaris. Hij zegt dat de theologische discussies uit de hand liepen, maar -
- En waar is hij dan nu? Wat doet hij eigenlijk?
- Ik weet het niet. Niks, geloof ik.
- Werkt hij niet? Hoe kan hij dan leven?
- Misschien heeft hij gespaard. Misschien schrijft hij een boek.
- Dat had hij ook hier kunnen doen. Gewoon, aan de universiteit.
- Dat gaat juist niet 'gewoon'. Tijd om te schrijven aan de universiteit -
- Het lag vast aan hem. Hij is zo -
- Willen jullie nog koffie? En neem nog een stuk taart.
- Wat heb je toch een leuk servies. Van je moeder gekregen, zei je? Toen mijn moeder...

Individuele die emigreren, kunnen rekenen op bewondering, verbazing, een tikje jaloezie, goede wensen en een massa vragen. De vragen betreffen vooral de vreemde wetten, de zeden en gewoonten, de markt en de taal waarmee de emigranten in hun nieuwe thuisland te maken krijgen.

In deze reacties speelt 'onze diepgewortelde betrokkenheid bij de gewone interpersoonlijke relaties' op twee manieren mee. Ten eerste kunnen we niet snel genoeg opmerken dat ook het nieuwe leven gesystematiseerd is door structuren, instituties en ordes waarover het individu geen heer en meester is. We haasten ons de droom van het nieuwe, vrije leven de wereld uit te helpen. Ten tweede zijn

deze reacties erg voorspelbaar. Het is normaal om zo te reageren op de boodschap dat het roer om gaat. In de inhoud en in de presentatie van onze reacties op de emigranten worden dus meteen de moraal, de taal, de economie en het recht voorgesteld als structuren die het leven van het individu mede bepalen.

Het recht

Het systeem dat het meest uitdrukkelijk als een *dwingend* systeem voor personen bestaat, is het recht. In het dagelijks leven merken we er meestal niet zo veel van, maar ons leven in een rechtsstaat betekent dat al onze gedragingen juridisch gekwalificeerd zijn. Het feit dat ik mensen in mijn huis kan uitnodigen voor een eenvoudige, doch voedzame maaltijd in de zekerheid dat zij moeten vertrekken als mijn gastvrijheid op is, berust op mijn bevoegdheid de politie en desnoods de rechter in te schakelen als mijn disgenoten plots bezit zouden nemen van mijn huis. Als ik mijn werk verzuim of verwaarloos, of als mijn werkgever nalaat mijn salaris te betalen, staat een gang naar de rechter open. Dat ik in mijn vrije tijd mag lezen wat ik wil, onder het genot van nicotine bovendien, is te danken aan de vrijheden die mij van rechtswege ten deel vallen. Onze vrijheid is een door het recht toegestane vrijheid, een gejuridiseerde vrijheid.

Meestal hebben we niet in de gaten dat alles wat wij menen vrijelijk te doen, al juridisch gekwalificeerd is. We merken de macht van het recht gewoonlijk pas op als er iets misgaat in ons handelen op zo'n manier dat anderen daardoor schade lijden of gekwetst worden. In dat geval gaat het recht een effectieve rol spelen. Het treedt op als sanctionerende instantie.

Welke handelingen als 'strafbare feiten' gelden en welke niet, varieert per cultuur. In Nederland is het homohuwelijk toegestaan, mag de hypotheekrente worden afgetrok-

ken van het inkomen, zijn kinderen leerplichtig tot hun zeventiende, weldra achttiende jaar. In Oeganda bestaat polygamie, zijn er meer hutten dan huizen en is de hypotheekrenteaftrek ondenkbaar, kunnen veel kinderen geen onderwijs volgen omdat het geld en de scholen daarvoor ontbreken.

Toch zijn de inhoudelijke variaties van de rechtsregels niet onbeperkt. Er is een minimumrecht dat bestaat daar waar mensen samenleven. Dit minimumrecht bevat regelingen inzake het respect voor het leven, voor de waarheid, en voor het welzijn van de ander. Mensen willen er tenminste op kunnen rekenen dat de een de ander niet zomaar van het leven berooft, dat beloftes en afspraken worden nagekomen, dat zij in geval van nood geholpen worden. Degenen die in woord en daad niet overeenkomstig deze basisverwachtingen handelen, worden gestraft – wat ook de overige karakteristieken van de samenleving zijn.

Filosofen hebben verschillende argumenten ontwikkeld om de universaliteit en de redelijkheid van dit minimumrecht te verantwoorden. Ook buigen filosofen zich nogal eens over de vraag of dit minimumrecht wel zo minimaal is als het lijkt en over de vraag of dit minimumrecht wel voldoende is om de eenheid van een samenleving te waarborgen.

De antwoorden op deze laatste vraag reveleren de politieke posities van de filosofen. De liberalen onder de filosofen pleiten voor een beperkte catalogus van strafbare handelingen. De socialisten pleiten voor een meer omvattende regelgeving, met name in de sociaal-economische sector. En dan zijn er de communitaristen, die vooral betogen dat een samenleving zich dient te ontwikkelen tot een gemeenschap met een gemeenschappelijke moraal en een gemeenschappelijk levensideaal.

Voor zover ik dat overzie, wordt in de communitaristische pleidooien meestal geen beroep gedaan op het recht om de gemeenschappelijkheid af te dwingen. De commu-

nitaristische denkers prefereren de minder directe, minder uitwendige en minder fysiek dwingende methodes. Zij verdedigen het belang van onderwijs en opvoeding, niet dat van het recht. De gedachte dat via het strafrecht, en dus via de dwang van de sanctionerende instanties een gemeenschap gevormd dient te worden, lijkt vooralsnog zo besmet door het kwaad van totalitaire regimes dat geen communitarist die gedachte naar buiten durft te brengen. Of zijn er toch geluiden te horen die die kant opgaan?

Er zijn wel mensen in Nederland die vinden dat er te weinig regelgeving bestaat op tal van gebieden. De spreiding van scholen, de wijze van kleding, de mate van taalbeheersing, de keuze van huwelijkspartners bijvoorbeeld zijn de laatste jaren regelmatig genoemd als zaken waarvoor onvoldoende regelgeving ontwikkeld is.

Maar er zijn ook mensen die vinden dat Nederland vergeven is van de regels. Emigranten zeggen dat zij 'rust en ruimte' zoeken in hun nieuwe land. Australië, Nieuw-Zeeland, Canada worden anno 2005 net zoals in 1954 verkozen boven Nederland. Ook Oost-Europese landen zijn aantrekkelijk, deels om economische redenen. En Noorwegen schijnt het goed te doen bij Nederlandse emigranten. Ongetwijfeld zweeft de emigrant eerst de rust en de ruimte van de natuur voor ogen: lege vlaktes, onbewoonde wouden, duizend meren voor een handjevol mensen... Maar het is zeker dat deze plaatjes van de natuur ook gekleurd worden door voorstellingen over 'rust en ruimte' inzake de juridisering van het leven.

Die voorstellingen zijn, zoals gezegd, in zekere zin volstrekt illusoir. Want ook Canada en Australië zijn rechtsstaten, ook daar is de vrijheid van de persoon een juridisch gekwalificeerde vrijheid. In een andere zin echter, kunnen die voorstellingen wel kloppen. Het is nog steeds gemakkelijk een zaak te beginnen in Australië en Canada, boeren hebben in Polen minder last van quota dan in Nederland, enzovoorts.

Het is dus niet vreemd dat in onze reacties op de emigrant een tikje jaloezie en een tikje boosaardigheid meeklinken. De emigrant vertrekt, hij laat de vertrouwde conventies achter zich, hij maakt zich vrij van de gevestigde ordes die hij met ons deelde. Hij laat zich niet meer beheersen door onze rechtsregels, onze organisaties inzake werk en inkomen, onze manieren van doen bij gezellige etentjes. Dat maakt ons jaloers. Maar, zo zeggen we of denken we met enig venijn, straks, elders zullen er wederom conventies zijn die hem insluiten. Andere misschien, maar wel regels die ook voor hem gelden. Hij zal niet vrij zijn van de sociale systemen. Er is geen ontkomen aan.

Het gezin

De meest krachtige structuur die de mensen bepaalt, is de familie. Daarom is de liefde vaak zo bitterzoet. Mensen verlangen gelukkig te zijn en voor alle mensen houdt dat in dat ze hun liefde willen betuigen en zich geliefd willen weten. Maar de liefde is lang niet altijd een *folie à deux* en nooit een tweezaam leven. Want de een is geboren uit twee, de ander ook en zo zijn er al zes. En zonder overdreven lange mensenlevens en kinderrijke gezinnen in rekening te brengen, met wat optellen en aftrekken vanwege geboortes, overlijdens, echtscheidingen en nieuwe gezins-samenstellingen, komen we al gauw uit bij een gemiddelde familie van 16 personen per koppel. Deze som geldt voor Nederland anno 2005.

Die 16 hangen aan elkaar. Moeders en vaders zorgen voor hun kinderen, de kinderen worden volwassen, vinden partners en krijgen zelf kinderen voor wie ze zorgen, en tegen de tijd dat die volwassen zijn komt er de zorg voor de zieke vader of de oude moeder bij of anders is er wel een vrijgezelle oom of tante die aandacht behoeft.

Elk gezin heeft zijn eigen stijl. Voor jonge paren betekent dat heel wat passen en meten voordat zij hun eigen

stijl gevormd hebben, die op zijn beurt weer frictie veroorzaakt als hun kinderen zich gaan nestelen met hun geliefden.

Ons beeld van de familie is nog steeds in sterke mate geënt op het burgerlijk-romantische ideaal dat tegen het einde van de negentiende eeuw in West-Europa is gevormd. Hoewel wij vandaag de dag meer en meer te maken hebben met eenoudergezinnen, samengestelde gezinnen, gezinnen waarbij de ouders van hetzelfde geslacht zijn, gezinnen waarbij het biologisch ouderschap niet samenvalt met het wettelijk ouderschap, blijkt alleen al uit ons volhardend gebruik van de term 'gezin' dat wij de nieuwe constellaties benoemen vanuit het model van het burgerlijk kerngezin. In dit model worden de vader, de moeder en het kind als de constitutieve elementen beschouwd en de liefde als de constituerende relatie.

Het model van het burgerlijk kerngezin is in 1821 verwoord door Hegel in de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, als volgt:

'De familie heeft als de onmiddellijk substantialiteit van de Geest haar gevoelsmatige eenheid, de liefde, tot haar bestemming, zodat de gezindheid is het zelfbewustzijn van zijn individualiteit in deze eenheid als op en voor zich zijnde wezenlijkheid te hebben, om in haar niet als een persoon voor zich, maar als lid te zijn.'¹⁰

De familie wordt door Hegel eerst en vooral begrepen als het gezin, niet als de groot-familie. Het gezin vormt een eenheid van liefde. Het leidt ertoe dat het bestaan van het individu wordt bepaald tot een lid zijn van die liefdeseenheid. Het ethos van het individu is hier niet dat van de zelfstandige persoon, maar dat van het gezinslid.

Hegel karakteriseert het kerngezin verder. Hij preciseert de verschillende rollen van de vrouw en van de man en de taken van de ouders en de kinderen. Hij geeft verder aan hoe de biologische, zedelijke en juridische aspecten van het gezin enerzijds verweven zijn met elkaar en ander-

zijds ook apart bestaan. De band tussen de zedelijke liefde en het patrimonium bijvoorbeeld, wordt als een nauwe samenhang gezien zolang het huwelijk duurt, maar zodra het huwelijk eindigt door overlijden of echtscheiding wordt het patrimonium een aparte grootheid die de echtelieden en gezinsleden ieder afzonderlijk aanbelangt. Wanneer de boedel moet worden verdeeld, de alimentatie vastgesteld, of de nalatenschap geregeld, treden de leden van het gezin naar voren in hun individuele onderscheidenheid tegen de achtergrond van de gezinseenheid.

Deze aandacht voor de juridische en economische aspecten van het kerngezin heeft alles te maken met het feit dat Hegel het gezin situeert als ‘eerste gestalte van de objectieve geest’, oftewel de zedelijkheid, oftewel de wereld waarin het objectief goede werkelijkheid wordt. De tweede gestalte van de zedelijkheid is de burgerlijke maatschappij met haar economische systeem, rechtsstelsel en organisatie van sociale zorg. De derde is de overheid, dit is de politieke institutie die het bestuur van de samenleving behartigt.

Nu lijkt het misplaatst om het gezinsleven op te vatten als een motief voor moreel scepticisme. Het gezin geldt immers bij uitstek als het milieu waarin mensen moreel gevormd worden. In het gezin oefenen kinderen een ethos in. In het gezin krijgen mensen de moraal letterlijk met de paplepel ingegoten. Hoe kan ditzelfde milieu dan een bron voor moreel scepticisme zijn?

Hegels begrip van het kerngezin helpt ons hier. Het maakt duidelijk in welke opzichten het gezin een ‘determinerend’ systeem voor het individu is – of, beter gezegd, in welke opzichten het gezin een sterke sturende werking heeft. Wanneer dat helder is, wordt begrijpelijk hoe het gezin aanleiding geeft tot moreel scepticisme.

Het gezin als politieke institutie

Allereerst ligt de sturende kracht van het gezin in zijn politieke functie. Hegel geeft die functie juist aan door het gezin als 'eerste gestalte van de zedelijke gemeenschap' te situeren; hedendaagse politici gebruiken liever de formule 'hoeksteen van de samenleving'. Beide bedoelen dat het gezin de basiseenheid is voor en van de systemen van economie, recht en sociale zorg en van de politieke ordeningen. De wijze waarop het gezinsleven georganiseerd is, is in hoge mate bepalend voor de inrichting van deze hogere of bredere structuren. Hegel werkt dat uit. Maar het omgekeerde is ook waar. De politieke ordeningen bepalen een specifieke inrichting van het gezin. Hegel wijst daar wel op, maar het is vooral Marx die deze omgekeerde relatie naar voren haalt en scherp bekritiseert.

De wereld die Hegel schetst en die Marx bekritiseert is geen fictieve of speculatieve, maar is in grote lijnen de wereld die echt bestaat in de West-Europese staten in de negentiende eeuw. De echte wereld waarmee het concrete burgerlijke gezin in de negentiende eeuw te maken krijgt, wordt steeds meer uitgesproken kapitalistisch-liberaal. De economische orde wordt gekenmerkt door een productiesysteem waarvan de verhoudingen afhankelijk zijn van het verschil tussen de kapitaalkrachtige ondernemer en de kapitaalarme arbeider, en waarvan de inzet bepaald wordt door de consumptie. Het is een vraaggestuurde markteconomie. De vragende consument is in feite het gezinshoofd; de arbeidende en ondernemende producenten zijn eveneens de gezinshoofden – tot ook vrouwen en kinderen zich voegen bij het leger arbeiders.

Deze economische orde wordt ondersteund door en leidt tot een rechtsstelsel dat in algemene wetten regelingen treft voor de particuliere eigendom, het contract, de overtredingen en de misdaden. Zowel de economische orde als het rechtssysteem worden verder ondersteund door en leiden verder tot een tweevoudig stelsel van sociale zekerheid. De sociale zorg wordt deels behartigd door cor-

poraties, dit zijn de met specifieke beroepsgroepen verbonden organisaties die allerlei zaken van een bepaalde beroepsgroep regelen, ook die aangaande bijstand in geval van ziekte, ouderdom, overlijden. Deels is de sociale zorg bij wet geregeld en is het aan de overheid om de uitvoering ervan te realiseren.

Op het vlak van het staatsbestuur draait het om de aansluiting van het economisch systeem, het rechtssysteem en het systeem van sociale zorg op het concrete volk. Het volk wordt neutraal omschreven als de groep personen die zich duurzaam gevestigd heeft op een bepaald grondgebied. De overheid heeft dus tot voornaamste taak de veelheid van mensen die produceren en consumeren, die rechten en plichten hebben, die opvang en hulp nodig hebben, te verzoenen met de eenheid van het gezinsleven. Anders geformuleerd, de overheid brengt de liefdeseenheid van het gezinsleven in harmonie met de economisch-juridische veelheid van het maatschappelijk leven.

In Hegels filosofie van de zedelijke gemeenschap wordt dus het kerngezin voorgesteld als element van de kapitalistisch-liberaal ingerichte 'polis' of staat. Lid zijn van het gezin betekent hier meteen ook deel uitmaken van deze specifieke staat. Het individu dat als zoon of dochter wordt geboren binnen zo'n gezin, wordt vanuit de politieke constellatie waartoe het gezin behoort, gestuurd tot participant in de marktmaatschappij, tot rechtssubject van algemene wetten, tot deelgenoot in het sociale vangnet en tot onderdaan.

Deze sturende werking van het burgerlijk kerngezin is grondig doordacht en fel bekritiseerd door Marx. Hij betoogt dat Hegel de zedelijkheid al te organisch voorstelt alsof de overheid en de burgerlijke maatschappij met haar juridische, economische en zorgsysteem groeien vanuit het gezin. Deze voorstelling van zaken is volgens Marx bedrieglijk. Wie goed toeziet, ontdekt dat Hegel eigenlijk begint vanuit een specifieke conceptie van de overheid,

namelijk de soevereine monarchie en vervolgens van daaruit de onderliggende ordes construeert. Het kerngezin is in deze optiek een produkt van een specifieke inrichting van de overheid.

Marx' persoonlijke zedelijk bestaan laat ook de keerzijde van het goede leven in de burgerlijke staat zien. Zijn huwelijk met Jenny von Westphalen was liefdevol maar er was vaak niet genoeg geld om haar en hun zes kinderen goed te verzorgen, enkele van de kinderen stierven dan ook vroegtijdig. Toch werkte Marx hard, hij maakte lange dagen maar het waren dagen vol intellectuele arbeid in de leeszaal van het British Museum en die leverden geen best inkomen op. Hij was meer dan eens afhankelijk van de financiële hulp van Friedrich Engels. Bovendien was Marx' juridische en politieke status op zijn zachtst gezegd problematisch, al snel werd hij veroordeeld tot ballingschap en verbleef hij als vreemdeling in Londen. Hij was een soort asielzoeker. Zijn persoonlijke leven kenmerkte zich dus door een saamhorigheid binnen het gezin die juist in strijd was met de politieke en maatschappelijke orde van de burgerlijke staat.

Toch waren het niet deze persoonlijke ervaringen die Marx inspireerden tot zijn kritiek op de burgerlijke staat. Hij werd bewogen door de ervaringen van miljoenen anderen. Het feit dat zo veel arbeiders een slecht leven moesten leiden in de staat die naar Hegels begrip het milieu voor het goede leven is, vormde voor hem het bewijs dat er iets bedorven is in die burgerlijke staat. Marx droomt dan ook van een andere staat: een gemeenschap van mensen die hun leven delen in alle opzichten, in de liefde en de arbeid, in de consumptie en de vrije tijd. In die gemeenschap zijn de sturende, knechtende krachten van het liberale kapitalistische stelsel opgeheven, zodat ook het burgerlijk gezin daar niet meer bestaat.

Marx is uit de mode. Maar Marx' visie is in grote lijnen nog wel bekend. We begrijpen daarom vrij gemakkelijk wat

bedoeld wordt met de gedachte dat er een sturende werking uitgaat van het gezin vanwege de plaats en functie van het gezin binnen het verband van de burgerlijke staat. De filosofische theorieën van Hegel en Marx helpen die gedachte te ontwikkelen.

De gedachte zelf is ons waarschijnlijk veel meer vertrouwd vanuit de grote romans die het antagonisme tussen de bourgeois en de bohémien beschrijven. In sommige romans wordt de strijd dik aangezet, in andere met dunne lijnen haarscherp uitgetekend. Een subtiel voorbeeld is *The Razor's Edge* (1944) van Somerset Maugham. De emotionele lading van de controversen tussen Isabel en Larry wordt getemperd door de kalme, wellevende, geïnteresseerde houding van de ik-figuur die verslag doet van het drama.

Het verhaal begint als Larry Darrell door goedbedoelende familieleden en kennissen onder druk wordt gezet om iets serieus aan te pakken. Larry is een jaar geleden teruggekeerd uit de Eerste Wereldoorlog. Zijn vriend is daarin omgekomen toen hij Larry redde uit de handen van de vijand. Sinds zijn terugkeer naar Chicago doet Larry niks. Hij rust uit, hij leest, hij zegt niet zo veel, hij is vriendelijk maar erg afstandelijk. Hij is verloofd met Isabel. Wanneer een ondernemend familielid hem een uitstekende baan aanbiedt, slaat hij het aanbod af. Een universitaire studie lijkt hem evenmin aantrekkelijk. Eigenlijk wil hij een tijdje weggaan, maar hij aarzelt vanwege Isabel. Tot zij hem in een lang gesprek zegt dat hij er beter aan doet wel een poosje weg te gaan. Ze bezweert hem dat ze op hem zal wachten, zelfs al duurt het twee jaar voor hij weer thuis komt. Isabel beschrijft haar besluit tegenover de ik-figuur als volgt:

‘ “Ik hou van hem en ik wil dat hij gelukkig is. En eigenlijk vind ik het niet zo jammer dat hij gaat. Ik wil dat hij weg is uit deze vijandige sfeer, niet alleen voor hemzelf, maar ook voor mij. Ik kan het de mensen niet kwalijk nemen dat ze zeggen dat er nooit iets van hem terecht zal komen; ik haat

ze erom en toch vrees ik in mijn hart aldoor dat ze gelijk hebben. Maar zeg niet dat ik begrijpend ben. Ik heb er geen flauw idee van wat hij zoekt.”

“Misschien weet je met je hart en niet met je verstand.” Ik glimlachte. “Waarom trouw je niet meteen en vertrek je niet met hem naar Parijs?”

Haar ogen lichtten op. “Ik zou niets liever doen. Maar ik zou het niet kunnen. En eigenlijk denk ik dat hij beter af is zonder mij. Ik geef dat niet graag toe. Als dokter Nelson gelijk heeft en hij aan een posttraumatische shock lijdt, zullen een nieuwe omgeving en nieuwe interesses hem wel genezen, en als hij zijn evenwicht hervonden heeft zal hij naar Chicago terugkomen en in zaken gaan, net zoals iedereen. Ik zou niet met een nietsnut willen trouwen.”¹¹

We herkennen in Larry de jongeman die de waarden van de burgerlijke staat niet kan of wil omarmen omdat hij de dood heeft ontmoet. Hij heeft gezien dat ‘de doden er zo vreselijk dood uitzien’. Met het gevolg dat zijn ziel hem zwaar geworden is, dat hij niet zomaar leven kan, dat hij op zoek wil gaan naar de zin van het leven. Larry beseft wat zijn familie, zijn verloofde en zijn maatschappij van hem verwachten. Maar hij is sceptisch geworden over de zinvolheid van het goede leven dat zij voor hem wegleggen, omdat dat leven hem wel eens zou kunnen beroven van de mogelijkheid zelf een goed mens te worden.

Het gezin en de institutionalisering van de liefde

We herkennen ook gemakkelijk de positie van Isabel. De veranderde man/vrouw verhoudingen en de verschillen van onze maatschappij ten opzichte van de samenleving in het begin van de twintigste eeuw zijn nog niet zo groot dat Isabel ons onbegrijpelijk voorkomt. Isabel houdt van Larry. Maar zij ziet slechts één leefwijze voor zich waarin die liefde verwerkelijk kan worden: de burgerlijke. Net zoals haar ouders. Haar moeder die natuurlijk in de gaten heeft dat Larry wat vreemd doet, raadt haar dan ook aan haar verloving te verbreken. ‘Hij speelt met jou’, waar-

schuwt ze haar dochter. Haar vader is er ook niet gerust op. Hij verzucht dat deze hoogst onbevredigende situatie precies is wat je kunt verwachten als je het aan jonge mensen overlaat zelf hun huwelijken te regelen op basis van wederzijdse aantrekkingskracht. Het spreekt voor zich dat de vader zijn hart lucht in de club, tegenover een vriend, en niet thuis ten overstaan van zijn verliefde dochter.

De zaak is duidelijk: Larry is wel met Isabel verloofd, maar hij aarzelt om de rol van huisvader, kostwinnaar, rechtschapen burger, een man van aanzien misschien zelfs, op zich te nemen. Hij deinst terug voor de burgerlijke liefde.

Somerset Maughams schets van het misverstand tussen Larry en Isabel toont fijntjes hoe de liefde, die 'innerlijke bestemming van het gezin', een sturende kracht kan zijn. Dat Larry's liefde een andere is dan de gezinsliefde waarop Isabel gericht is, is voor Isabel niet begrijpelijk. Ze kan het slechts aanvaarden door zich te beroepen op de medische verklaring dat Larry ziek is, maar wel zal genezen. Het moet gewoon zijn tijd hebben. De innige band tussen de burgerlijke gezinsliefde en de neurose, dat is wat Somerset Maugham hier in een notedop aanreikt. De neurose is het produkt van de burgerlijke liefde. Een verlangen of een passie die afwijkt van het burgerlijk patroon van de gezinsgerichte liefde wordt vanuit dat patroon geïdentificeerd als neurotisch. Op die manier wordt onaangepast gedrag verklaarbaar voor de burgerij en wordt de burgerlijke orde tegelijkertijd als normaliteit bevestigd. Natuurlijk is Larry niet ziek, zo geeft Somerset Maugham te verstaan. Hij verlangt te weten wat de zin van het bestaan is nu hij gezien heeft dat de meest edelmoedige, onzelfzuchtige heldhaftigheid met de dood bekocht wordt. Maar dit spirituele verlangen kan naar de burgerlijke maatstaven gemeten geen gezinsleven inspireren en wordt daarom als iets abnormaals beschouwd, en zelfs tot een ziekte bestempeld.

De samenhang tussen de burgerlijke conventie en de neurose is dus niet toevallig. De neurose is tot op grote

hoogte de pathologische figuur van de burgerlijke gezinsliefde. De psychoanalytische theorie van Freud is daarom ook wel te situeren als de aan de burgerlijke staat eigen psychologie. Freuds oedipale voorstelling van de gezinsliefde is geheel en al in overeenstemming met de normen van de burgerlijke staat die in de loop van de negentiende eeuw sterk geworden is.

In de tweede helft van de twintigste eeuw is deze voorstelling verder ontwikkeld door Jacques Lacan. Lacan interpreteert de oedipale configuratie tot schema van de persoonsontwikkeling als zodanig. De concrete politieke strekking ervan komt daarbij nauwelijks in beeld. Tot Deleuze en Guattari hun *L'Anti-Oedipe* publiceren, in 1972.¹² Zij grijpen terug op Marx' inzicht dat het kerngezin een produkt is van de kapitalistische burgerlijke staat. Aan dit inzicht voegen ze toe dat ook de psychoanalytische classificatie van begeerte, behoefte, verlangen, normale liefde en neurose een produkt is van ditzelfde economisch-politieke bestel.

De baby als bron van verantwoordelijkheid

We hebben nu aandacht besteed aan twee opzichten waarin het gezin een sturende structuur is. We namen een fragment uit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* daarbij tot uitgangspunt. De twee opzichten waarin het gezin een ordenende werking heeft, zijn ook aanleidingen tot scepticisme. Want het individu dat doorziet hoezeer 'de zedelijkheid', de wereld van het objectief goede, eigenlijk maar één ethos van hem vraagt, namelijk het ethos van de rechtschapenheid, kan vertwijfeld raken. Rechtschapenheid betrachten betekent dat je je beperkt tot het vervullen van de plichten die nu eenmaal horen bij het gezin, de markt, het recht, de sociale zorg, en het staatsbestuur – kortom, bij de burgerlijke staat. Rechtschapen zijn is een fatsoenlijk burger zijn, een persoon die de waarden en normen van de liberale marktmaatschappij en de rechtsstaat in ere houdt. Maar om met Larry te spreken: is het eigen-

lijk wel mogelijk om echt moreel te zijn in zo'n staat? Hoe kan een individu waarlijk een moreel mens zijn als het zijn doen en laten laat bepalen door de conventies?

Maar deze vraag komt hier te vroeg. Want de bron van de zedelijke structurering die uitgaat van het gezin, is nog niet genoemd. Die bron is wel aanwijsbaar. Het is de baby. Kijk maar: het nieuwe mensenkind brengt met zijn komst de plicht tot verantwoordelijkheid mee. Hier bevat een 'zijn' direct en duidelijk een 'behoren' voor anderen. Vaak zijn dat in de eerste plaats de ouders. Zeker, de natuurlijke instincten zullen meestal de vaders en de moeders wel aanzetten tot zorg voor de boreling. Maar het gaat hier niet uitsluitend om natuurlijke processen. De ethische betrekking is evenzeer gegeven. Het kind stelt de ouders verantwoordelijk voor zijn bestaan, zijn behoud, zijn welzijn en dit doet het louter en alleen door er te zijn.

Althans, zo duidt Hans Jonas het bestaan van de baby. In bijna lyrische, heideggeriaanse bewoordingen beschrijft Jonas de ethiek die met de boreling tot leven komt:

'Zo bezit het in de zuigeling zich manifesterende 'behoren' een vanzelfsprekende evidentie, concreetheid en dringendheid. Uiterste facticiteit van concreet bestaan hier en nu, uiterst recht erop en uiterste fragiliteit van het bestaan vallen hier samen. In hem toont zich op voorbeeldige wijze, dat de plaats van de verantwoordelijkheid het in het worden ondergedompelde, aan de vergankelijkheid overgegeven, door bederf bedreigde zijn is. Niet *sub specie aeternitatis*, veeler *sub specie temporis* moet zij [de verantwoordelijkheid] de dingen bezien, en zij kan alles in een ogenblik verliezen. In het geval van aanhoudend-kritische zijnskwestbaarheid, zoals hier gegeven, wordt de verantwoordelijkheid een continuüm van zulke momenten.'¹³

Wanneer we Jonas' inzicht volgen, moeten we stellen dat degene die een pasgeboren kindje ziet en dan niet meteen inziet dat hij voor het kind te zorgen heeft, onverantwoordelijk is. Getuigt deze onverantwoordelijkheid van moreel scepticisme of van morele blindheid? De moreel blinde zal

onverschillig reageren. Het maakt hem niets uit wat er met het kind gebeurt. De moreel scepticus is een andere figuur. Het is de man of vrouw voor wie het evident is wat de burgerlijke zedelijkheid van hem of haar verlangt aan zorg voor het kind, maar die precies daarom twijfelt aan de mogelijkheid een waarachtig moreel leven te leiden. Hoogstwaarschijnlijk wordt deze scepticus al snel in pathologische termen geclassificeerd, als lijdend aan een postnatale depressie bijvoorbeeld. Zij kan de neuroticus gezelschap houden in de kliniek van de burgerlijke maatschappij.

Maar ook in dit geval hebben de romanschrijvers meer oog voor de nuances. We zagen al hoe Somerset Maugham het scepticisme tegenover de burgerlijke conventies verbeeldt. Maar hij laat ook de andere kant zien. In zijn eerste grote roman, *Of Human Bondage* (1915), verhaalt Somerset Maugham hoe de wees Philip zijn eigen weg gaat, tegen de gevestigde zedelijkheid in zijn studie geneeskunde verwaarloost, met een foute vrouw verkeert, te veel drinkt. Op een gegeven moment ontmoet hij een aardig meisje, Sally. Als ze hem vertelt dat ze zwanger van hem is, weet Philip ineens hoe te leven: hij wordt vader, en dus zal hij echtgenoot worden en praktijk gaan houden. Maar een paar weken later meldt Sally dat het loos alarm was, ze is toch ongesteld geworden. Philip is tegen zijn eigen verwachting in helemaal niet opgelucht. Hij krijgt opnieuw de kans zijn eigen weg te gaan, maar het komt hem nu voor dat hij dan het goede leven dat door Sally en de echte, toekomstige kinderen wordt belichaamd, zal mislopen. Hij kijkt Sally aan en vraagt haar toch met hem te trouwen. Dat wil ze wel doen, ze zou met niemand anders willen trouwen. Om er meteen aan toe te voegen dat het hoog tijd wordt voor de lunch.

Er zijn veel auteurs die de ontgensprekelijke verantwoordelijkheid die de baby met zich meebrengt op prachtige wijze weten te beschrijven. Maar ook het moreel scepticisme ten overstaan van het kind, het scepticisme dat bijna

onmenselijk lijkt, wordt door romanschrijvers als een menselijke mogelijkheid getekend. Ik weet niet zeker of Tolstoy's Anna Karenina zo'n sceptische figuur is. Maar Christian Beck uit *De Asielzoeker* van Arnon Grunberg komt er dicht bij. Alleen al de gedachte aan een kind slaat hem volkomen uit het lood. Beck weet niet wat hij zou moeten beginnen als vader. Ook Janet Frame's personages verstaan de normale verantwoordelijkheden slecht. Toch schrijven Grunberg en Frame ook over de liefde, maar dan een liefde die vrijkomt doordat de aanpassing aan en invoeging in de instituties van de burgerlijke staat mislukt.

Al met al denk ik dat Jonas de wieg van de burgerlijke zedelijkheid laat zien, als hij de verantwoordelijkheid van ouders voor hun pasgeborene als oerbeeld van alle verantwoordelijkheid opvat. Het is bijna immoreel om Jonas' stelling te bekritisieren.

En toch zijn een paar kritische kanttekeningen wel op hun plaats. Ten eerste, ik denk dat een andere dan de ethische reactie de voorrang verdient als een kind wordt geboren. Blijdschap en dankbaarheid, als alles goed gegaan is met moeder en kind. Ontzag voor het wonder van de geboorte van een nieuw mensenleven. Een mengeling van blijdschap, verdriet en angst als er iets mis is. Woede en verbijstering als er iets heel erg mis is. Dit zijn gevoelens die niet hetzelfde zijn als het verantwoordelijkheidsbesef en die ook niet daartoe te herleiden zijn. Er is met de komst van de baby dus iets anders aan de hand dan 'een exemplarisch tonen van de zijnskwetsbaarheid die tot verantwoordelijkheid oproept', om Jonas' terminologie nog eens aan te halen. In het vervolg van dit essay zal ik hier nog meer over zeggen.

Ten tweede, het is wel degelijk zo dat het kind gebruikt kan worden om de burgerlijke staat te consolideren. En het besef daarvan kan benauwend, zelfs verstikkend zijn. Luister maar eens naar het conventionele gebabbel van een baby shower, een soort pre-kraambezoek:

- Wat een schattig pakje. Dank je wel.
- Ik koos voor zachtgroen, want dat kan voor een jongen maar ook voor een meisje. Of weet je al wat het wordt?
- Nee. We wilden dat het een verrassing bleef. Ha die Ellen. Leuk dat je toch kon komen. En daar is Miriam ook al.
- Hoe is het met Pieter? Bevalt zijn nieuwe baan?
- Zal ik de thee inschenken, Suzanne?
- Saskia, kom erbij. Dank je. Snoezig, met die bijpassende sokjes.
- Heb je nog iets van B. gehoord?
- Karen, wat zie je er fantastisch uit. Staat je goed, dat blond.
- Wat enig. En zo handig. Dat je het nog kon vinden, zo'n warmwaterbordje. Dank je wel. Willen jullie het kamertje zien?
- O wat mooi.
- Kijk, die madeliefjes op het behang, en die zonnetjes op het plafond.
- Wat je toch van kleine ruimte kunt maken.
- Vrolijk, chic ook, dat geel-wit-blauw.
- En met een echte wieg. Dat is zo lief.
- Wat is er, Suzanne? Voel je je niet goed? Je ziet ineens zo bleek. Alsof je –

Een argument vanuit het solipsisme

Wanneer de baby met zijn ontegenzeggelijke eis tot verantwoordelijkheid gezien wordt als een voorbode van een ethische gevangenis, is weggaan uit de zedelijkheid een manier om eraan te ontsnappen. Dit weggaan kan allerlei vormen aannemen, van vluchten in verzwegen dagdromen tot schreeuwende biezenpakkerij en voorgoed dichtslaan van deuren.

Het weggaan kan ook tot uiteenlopende resultaten leiden. Gauguin maakt zijn fraaiste doeken op Tahiti nadat hij zijn vrouw en kinderen in de steek heeft gelaten. Kierkegaard schrijft filosofische meesterwerken als hij eenmaal zijn verloving met Regina Olsen heeft verbroken. Janet Frame laat haar familie achter in Nieuw-Zeeland om in Londen prachtige romans te schrijven.

Anderen hebben minder succes. Er zijn mensen die zich aan de poëzie wijden en bij hun overlijden een stapeltje gedichten nalaten die de erfgenamen wijselijk aan het haardvuur toevertrouwen. Er zijn er die een filosofisch meesterwerk voor ogen hebben, en dagen- en nachtenlang door de stad lopen te bedenken wat ze zullen gaan schrijven, totdat het peripatetisch filoserer doorschiet naar doelloos, laveloos gezwerf dat in een voortijdige dood uitmondt. En er zijn de sterren van weleer, de afgedankte acteurs en actrices die zich opsluiten met foto's en video's van hun vroegere glorie, tot ook die plaatjes niet meer bekoren en alleen nog het eigen spiegelbeeld millimeter voor millimeter bestudeerd wordt om te ontdekken waar toch die charme gebleven is.

Er zijn veel verschillende uitkomsten voor degenen die weggaan uit de zedelijke orde. Toch lijken ze in grote lijnen in twee soorten uiteen te vallen: een meer objectieve, publieke en zakelijke, en een meer subjectieve, eenzame en fictieve.

Individuele idealen en liberalisme

Het kan zijn dat de keuze voor een oorspronkelijke levensweg tot iets zakelijks leidt. In dat geval wordt een produkt of een activiteit tot stand gebracht. Er is iets objectiefs waaraan het individu zich wijdt. Natuurlijk, het is mogelijk dat het produkt niet is geworden wat het individu beoogde. De vraag in hoeverre toevalligheden daarbij een rol spelen, is zeker relevant. Maar zelfs als het individu dat zijn eigen weg gegaan is, succesvol is in hetgeen hij doet, garandeert dat succes niet dat de achtergelaten naasten hem of haar minder verwijten maken. Het succesvolle individuele project bewijst wel iets belangrijks in sociaal-politiek opzicht.

De zaak zelf toont dat het individu een eigen ideaal had en dat wilde nastreven. Het ging het individu dus niet in de eerste plaats om zichzelf, maar om een activiteit, een doen of laten, een werk, zijnswijze of levensstijl die een specifieke inzet en toewijding vergt en die niet verenigbaar is met het burgerlijk ethos. Het gaat hier om idiosyncratische idealen die hun beslag krijgen in de prestatie die het individu levert. Dat kan iets groots zijn dat bij velen bewondering oproept, zoals de schilderijen van Gauguin, de dansen van Isadora Duncan. Het kan ook iets heel groots zijn waarvan slechts weinigen iets merken, zoals het zoeken van Larry dat resulteert in werken als taxichauffeur en leven in kalmte, erbarmen en kuisheid.

Voor deze idealen biedt alleen een liberale maatschappij de maximale ruimte.¹⁴ Daarmee aanvaardt de liberale maatschappij ook dat er een tendens is naar een maximale spanning met gemeenschappelijke ethische eisen, of, in de woorden die nu in Nederland bon ton zijn, met de gedeelde normen en waarden. De liberale geest is ervan overtuigd dat er ruimte hoort te zijn voor idiosyncratische idealen omdat geen enkel ideaal van het goede leven als enige de waarheid volledig in pacht heeft. Hij zal pleiten voor een maatschappij die bescheiden is in de ethiek die ze van haar leden vraagt, een maatschappij die openingen biedt voor

individuele projecten. Dat maakt hem tot de tegenstander van degenen die pleiten voor een besloten gemeenschap waarvan de leden eenzelfde ideaal delen en dat ook gestalte willen geven op politiek, juridisch, maatschappelijk, economisch en huiselijk vlak.

In recente discussies tussen liberalen en communitaristen hebben sommige liberalen hun positie genuanceerd. Zij betogen dan dat ze vooral een politiek liberalisme voorstaan, een liberalisme op het niveau van de staat en het recht en dat dit politiek liberalisme goed verenigbaar is met communitaristische idealen en levensstijlen op het persoonlijk en maatschappelijk niveau. Communitaristen, zo is al opgemerkt, aarzelen nogal eens om de juridische en politieke consequenties van hun gemeenschapsideaal te doordenken, wellicht omdat ze bevreesd zijn voor mogelijke totalitaire aspecten die dan naar voren kunnen komen. Door deze tweedeling van politiek-juridisch niveau aan de ene kant en maatschappelijk-privaat niveau aan de andere kant, lijdt de hedendaagse discussie aan een tekort aan helderheid en doordachtheid. De tweedeling functioneert als een immuniseringsstrategie die de scherpe kantjes afhaalt van zowel de liberale als de communitaristische positie. Naar mijn mening is een liberale gezindheid aangaande de hele samenleving de enige geest die echt past bij degene die werkelijk ruimte wil laten voor verschillende individuele idealen. Zo'n liberalisme vind ik een nastrevenswaardig ideaal.

Individuele illusies

De tweede soort resultaten waartoe het weggaan uit de burgerlijke maatschappij kan leiden, is subjectief. In plaats van een aanwijsbaar produkt of toonbare activiteit resteren slechts gedachten en gevoelens van het individu over zichzelf. Het individu dat zich niet kan invoegen in de gevestigde orde niet zozeer omdat hij een onaangepast

project voor ogen heeft, maar omdat hij verlangt als een bijzonder, zelfs unieke persoonlijkheid te bestaan, vindt uiteindelijk alleen dat verlangen in een verzuurde en verschaalde vorm. Want dit individu komt bedrogen uit. Hij belandt in verstikkende vragen en twijfels die hem tot een vorm van scepticisme voeren die nog sterker en dieper is dan het scepticisme ten aanzien van het conventionele ethos. Hij vervalt tot solipsisme.

Hoe komt dat? Waarom raakt de ik-gerichte non-conformist onvermijdelijk verstrikt in solipsisme? Gewoonlijk begint het proces met een hoopvolle gestemdheid. Het individu is ervan overtuigd dat een andere omgeving, een andere functie, vooral andere mensen, en bovenal één ander hem echt zal zien en horen, hem ten volle zal begrijpen en aanvaarden en hem zal bewonderen om wie hij is. Maar al snel komt het individu tot de ontdekking dat dit niet meteen lukt. Een en ander staat in de weg.

Het zelfbewustzijn

Het eerste dat in de weg staat, is het lichaam. Want het lichaam vangt het zelfbewustzijn in een materiële bepaaldheid, waardoor het bestaat als een apart object dat afgegrensd is van andere objecten. Het lichaam begrenst het zelfbewustzijn en dat lijkt een onoverkomelijk probleem voor het individu dat verlangt dat de ander hem kent zoals hij zichzelf kent. Het individu dat doordrongen is van de eigen bijzonderheid tot in zijn meest eigen gedachten en gevoelens, meent dat hij zijn bijzonderheid kent doordat hij zich onmiddellijk bewust is van die eigen gedachten en gevoelens. De subtielste en de brutaalste emoties, de scherpzinnigste en de domste gedachten, de meest flitsende ideeën en fantastische hersenspinsels: hij kent ze allemaal van zichzelf. Als geen ander heeft hij er direct weet van, krachtens zijn bewustzijn van zichzelf. Als zelfbewust wezen is hij de directe en onweerlegbare kenner van zijn innerlijk leven.

Maar hij is wel de enige. Want hoewel hij best wil gelo-

ven dat andere mensen ook zelfbewuste wezens zijn, betekent dit juist dat die anderen hem niet kennen zoals hij zichzelf kent. Die anderen hebben immers niet zijn bewustzijn van zichzelf, zij hebben hun bewustzijn van hun zelve. Ieder voor zich. Dus gemeten naar de maatstaf van het zelfbewustzijn zijn de mensen vreemden voor elkaar. Anders geformuleerd, het besef dat de kennis die de ander van het zelf heeft niet de onmiddellijke, onweerlegbare kennis is die het individu van zichzelf heeft, is een reden om sceptisch te zijn over de mogelijkheid dat de anderen het individu echt kennen.

Maar tegen deze redenering is in te brengen dat ze uitgaat van een al te rationalistische, zelfs cartesische notie van zekere kennis. Vanuit een empiristische invalshoek lijken de zaken anders te liggen. Want het mag wel zo zijn dat de anderen geen toegang hebben tot het innerlijk van het individu via het zelfbewustzijn, het is ook zo dat de anderen wel direct toegang hebben tot hem in zijn lichamelijke hoedanigheid: de anderen zien, horen, voelen, ruiken en smaken hem. Is dit dan geen stevige basis voor echte kennis van het individu? Kennis van allerlei andere zaken is toch ook gebaseerd op de zintuiglijke waarneming ervan? De lichamelijke of materiële bepaaldheid van objecten biedt juist het eerste houvast om het een van het ander te onderscheiden.

Sterker nog, de ander heeft met die zintuiglijke waarneming een zeker voordeel ten opzichte van het individu zelf. Want het zelfbewuste individu heeft gewoonlijk weinig weet van de eigen gelaatsuitdrukkingen, de eigen mimiek, het eigen achterhoofd, de nek, de rug. Deze lichamelijke aspecten zijn voor het individu zelf slechts met behulp van spiegels zichtbaar, terwijl de ander ze juist meteen ziet. Waarom zou andermans zintuiglijke waarneming van het individu dan niet geschikt of niet voldoende geschikt zijn om te komen tot kennis over wat er echt in dat individu leeft? Waarom zou het individu dat weet dat de ander hem

kan zien en voelen enzovoorts eraan twijfelen of die ander echt weet hoe het met hem gesteld is?

Zintuiglijke waarneming van de ander

Over deze vraag zijn diverse reflecties ontwikkeld die het probleem niet oplossen, maar die wel laten zien om welk probleem het eigenlijk gaat.

Bijvoorbeeld, men suggereert dat kopiegedrag het bewijs is dat de ander echt weet hoe het met het individu is. Stel dat het individu zich verdrietig voelt. De kopie-these stelt dan het volgende voor: het verdrietige individu kan er helemaal zeker van zijn dat de ander hem kent als die ander de tranen in de ogen krijgt wanneer hij dat individu ziet. Of wanneer het individu zich juist vrolijk voelt, bewijst de ander het individu te doorgronden door bij diens aanblik ook vrolijk te doen.

Maar het is duidelijk dat wij kopiegedrag in feite helemaal niet beschouwen als een bewijs van kennis over het innerlijk leven van een persoon. Integendeel. Kopiegedrag van kinderen vinden we nog wel nodig en nuttig, en grappig bovendien, maar ook dan slechts tot op zekere hoogte. Als het kind niet verder komt dan naïverij van wat het anderen ziet doen, zullen we ons ernstige zorgen gaan maken over het kind. En als volwassenen kopiegedrag vertonen, is dat ergerlijk, en zelfs angstaanjagend. Het individu dat in de gaten krijgt dat de ander hem kopieert, zal zich helemaal niet begrepen en erkend voelen door die ander maar bedreigd. Hij zal zich voelen als een personage in een slechte thriller.

Een tweede beschouwing betreft het voorstel dat een mechanische reactie van de ander het bewijs is dat die ander zeker weet hoe het met het individu gesteld is. De suggestie is de volgende. In de natuurwetenschappen en in de technische wetenschappen geniet het causaal mechanisme hoog aanzien. Want dat mechanisme laat toe er zeker van te zijn dat als A het geval is, dan B ook het geval zal zijn. Het ontstekingsmechanisme in de auto, bijvoor-

beeld, is iets waarop menigeen zich dag in dag uit verlaat. Welnu, als de relatie tussen de ander en het individu gelijkwaardig is aan deze mechanische relatie, weet het individu zeker wat hij van de ander kan verwachten en heeft hij dus geen of minder reden om sceptisch te zijn over de mogelijkheid dat de ander hem echt kent.

Maar laten we nu eens bekijken hoe dit mechanisme in de praktijk zou werken. Bijvoorbeeld: het individu rilt van de kou, de ander geeft hem zijn warme jas. Het individu is bang voor het donker, de ander zet de radio aan als de schemering invalt – dag in, dag uit; jaar in, jaar uit. Het individu wil graag bemind worden, de ander geeft hem een bos rozen.

Deze voorbeelden volstaan om duidelijk te maken hoe dwaas het is om mechanismen op te vatten als een bewijs van zekere, ware kennis van de een aangaande de ander. We beschouwen mechanische reacties van de ander juist helemaal niet als een bewijs dat die ander ons goed kent. Het zekere weten dat het individu verkrijgt op basis van de mechanische reacties van de ander, is voor het individu geen reden om te beweren dat die ander hem net zo kent als hij zichzelf kent. Integendeel. Het individu zal al gauw besluiten dat de mechanisch reagerende ander helemaal niet de gezochte begrijpende, bewonderende ander is, maar een robot.

Deze twee reflecties laten zien wat er mis is met de vraag van het ik-gerichte individu. Wanneer het individu, gedreven door zijn verlangen als unieke persoonlijkheid bevestigd te worden, vraagt dat de ander volstrekt zekere en volkomen ware kennis over hem heeft, stuit hij op illusies. Zekere en ware kennis zoals hij van zichzelf heeft krachtens zijn zelfbewustzijn, is niet mogelijk. Op die manier is de ander zich bewust van zichzelf, niet van hem. Zekere kennis via de weg van de zintuiglijke waarneming zou bereikt worden als de ander hem kopieert of mechanisch op hem reageert. Maar zowel de naïper als de robot is niet

de gewenste ander, de ander die begrijpt, de ander die hem echt kent. Het individu kan de ander juist niet serieus nemen als degene die beter dan wie ook weet hoe het met hem is, wanneer die ander hem alleen maar nabootst of automatisch antwoordt.

Maar wat is er dan precies mis met de vraag van het individu? Het is toch niet onzinnig te verlangen naar die ene ander die precies weet hoe het met je is, die jou haarscherp aanvoelt, die aan een half woord genoeg heeft? Zoeken we niet allemaal, ieder van ons, zo'n speciale ander voor onszelf, zodat we onszelf, ieder op zich, als unieke persoonlijkheid bevestigd en bemind weten door die ene ander?

Misschien zoeken we dat inderdaad. Maar het beeld van de kennis die hier een rol kan spelen, moet worden bijgesteld. Het kan niet gaan om het onbetwifelbare weten dat verbonden is met het zelfbewustzijn, en het kan ook niet gaan om het type zekerheid dat gekoppeld is aan zintuiglijke waarnemingen en kennis van mechanieken. Er is een ander soort weten in het spel.

Verbeeldend weten

Deze andere soort weten is het verbeeldend weten, een vorm van weten waarin vooral de *imaginatio* actief is. Verbeeldend weten is het vermogen om voorstellingen te vormen, te verbeelden wat er aan de hand is, abstracte begrippen te verbinden met concrete zaken, betekenissen te zien in feitelijke gegevens, lichaamstaal te verstaan, woorden te interpreteren, metaforen te begrijpen, etcetera. Eigenlijk gebruiken we het voorstellingsvermogen of de verbeeldingskracht voortdurend in ons gewone verstaan van de werkelijkheid met al haar dingen en gebeurtenissen en in ons dagelijks weten van elkaar en van onszelf. We zijn geen absolute rationalisten die uitsluitend de ratio als betrouwbare bron van kennis aanvaarden en ook geen absolute empiristen die uitsluitend varen op de zintuiglijke waarneming van feiten. We zijn imagisten. We interpreteren, we 'zien als'.

Het verbeeldend weten brengt een appreciatie van de verhouding tussen lichaam en geest mee die sterk verschilt van de rationalistische en empiristische. Voor de rationalist is het lichaam een obstakel dat de directe toegang tot de innerlijke gevoelens en gedachten verspert; voor de empirist is het lichaam een bewijsstuk van de gevoelens en gedachten. Voor het verbeeldend weten zijn lichaam en geest een eenheid. De imagist ziet in de concrete uitdrukkingen van de persoon dat hij bedroefd is, hij hoort aan de toon waarop iemand iets vertelt dat die persoon in een uitstekende bui is.

Maar natuurlijk zijn hierbij vergissingen en fouten niet uit te sluiten. De mogelijkheid van misverstanden hoort principieel bij deze vorm van weten. Het gaat steeds om een interpretatie die bijgesteld, verfijnd, aangevuld, gewijzigd kan worden zodat een nieuwe interpretatie ontstaat, die op haar beurt ook weer andere duidingen en andere betekenissen oproept.

Welnu, het weten dat mensen van elkaar hebben, is precies zo'n verbeeldend weten. Of beter moeten we het omdraaien: het verbeeldend weten vindt haar oorsprong en ontleent haar wezen aan het weten dat mensen van elkaar hebben. Terwijl het rationalistisch model van weten is geënt op de zelfreflectie en het empiristisch model van weten op het zintuiglijk waarnemen van een object, vindt het verbeeldend of imagistisch weten haar thuisbasis in het intermenselijk verstaan, het weten dat de ene persoon heeft van de andere persoon. Deze thuisbasis is een zee van ruimte waarin ieder altijd een beetje nieuw is voor de ander, waarin we elkaar voortdurend kunnen verrassen zolang we in elkaar geïnteresseerd blijven.

Als we deze typering van het elkaar kennen aanvaarden, nemen we dus ook aan dat de wijze waarop we elkaar begrijpen principieel de mogelijkheid voor misverstanden bevat en even principieel de mogelijkheid bevat om elkaar beter te verstaan. Wanneer het individu dat zoekt naar die ene ander die hem volledig zal kennen en begrijpen, dit



Edith Brugmans, 'Moreel scepticisme'
Valkhof Pers, Nijmegen 2005
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 93.4)

inzicht aanvaardt, zal hij zijn zoektocht bijstellen. In plaats van de vraag dat de ander volkomen zekere en ware kennis van hem heeft, beseft hij en aanvaardt hij dat wat de ander van hem weet soms niet correct is, soms onvoldoende genuanceerd is, soms ronduit lariekoek is – net zoals het mogelijk is dat de ander haarscherp ziet hoe het met hem gesteld is, soms nog beter dan het individu zelf.

Het kan ook gebeuren dat het individu volhardt in zijn vraag. Maar omdat die vraag illusoir is, zal hij alleen met zichzelf overblijven. Hij vervalt tot solipsisme.

Uit deze uiteenzetting blijkt dat het scepticisme ten aanzien van andere personen in een belangrijk opzicht verschilt van het scepticisme vanuit het determinisme dat in de eerste vier hoofdstukken is beschreven. Betreffende die vorm van scepticisme kunnen we een heel eind meegaan met de stelling van Strawson dat het voor onze moraal niet uitmaakt of het determinisme waar of onwaar is omdat onze moraal niet daarvan afhankelijk is maar van onze gehechtheid aan onze praktijken van handelen en reageren. Maar voor het scepticisme ten aanzien van andere personen liggen de zaken gevoeliger. Deze vorm van scepticisme is meer verweven met ons dagelijks leven, want nauw verbonden met het verlangen naar erkenning en met de ervaring dat wij elkaar begrijpen en ook misverstaan. Het is soms moeilijk het verbeeldend weten met de mogelijkheid tot misverstanden vol te houden. Soms zijn we sceptisch over de kennis die anderen van ons hebben. Soms vinden we het verleidelijk om te fantaseren over die ene ander, die ons echt helemaal kent.

Het schrijven van brieven

De hierboven beschreven aspecten van de kennis die wij van elkaar verlangen en hebben, komen prachtig tot uitdrukking in het schrijven van brieven. Nu zijn er vele soor-

ten brieven: zakelijke en persoonlijke; rondschrijvens en vertrouwelijke brieven; brieven die gekoesterd worden; brieven die zoek raken of generaties later opduiken en bijna vergeten familiegeheimen verklappen; missives die onderschept worden, brieven die geschreven maar niet verstuurd worden, brieven die niet geschreven worden, brieven die gelezen en verscheurd worden; epistels die school maken; brieven die heilige boeken vullen.

Ons gaat het hier om twee soorten brieven: de brief die getuigt van het verbeeldend weten en de brief waarbij de ander een fantasie van het ik is, zodat de brief een ego-document wordt. De scheidslijn tussen beide is dun. Want het schrijven van een brief is de activiteit bij uitstek waarin het individu zich tot de ander richt terwijl die ander niet in levende lijve aanwezig is. Het individu kan zijn verbeelding de vrije loop laten, ongestoord door interventies van de concrete ander, en dat kan zowel leiden tot een beter verstaan over en weer, als tot narcistische bespiegelingen.

In de Verlichting krijgt de brief van de verbeelding een zeker élan. Dan verwerft hij een plaats in de roman. Een van de eerste bestsellers was de roman *Pamela, or Virtue Rewarded*, geschreven door Samuel Richardson en in 1740 in Engeland gepubliceerd. De roman behelst de liefdesgeschiedenis tussen Pamela en Mr B. Pamela is een dienstmeisje ten huize van een vooraanstaande dame. Wanneer deze dame overlijdt, doet haar zoon, Mr B., vele en niet altijd even zachtzinnige pogingen om Pamela te verleiden. Zij weet hem te weerstaan maar ze weet hem ook voor zich te winnen. Uiteindelijk treedt Pamela als maagd in het huwelijk met Mr B. Het interessante is de wijze waarop Pamela hierin slaagt. Zij schrijft brieven, brieven aan haar ouders, aan haar kennissen. Op een gegeven moment wordt Mr B. haar lezer. Na verloop van tijd wordt hij ook haar correspondent. Zij geven elkaar zichzelf te lezen.

Richardson beschrijft deze geschiedenis in briefvorm. De hele roman is een aaneenschakeling van de brieven die

Pamela schrijft, en van de brieven die zij krijgt en die ze weer in volgende brieven beschrijft. Op deze wijze geeft Richardson aan hoe het vermogen om via de verbeelding zichzelf te zien, in staat stelt de ander waarachtig te naderen.

Een ander mooi voorbeeld van de brief als toenadering tot de ander betreft een brief van T.S. Eliot. Eliot is een groot schrijver. Hij heeft ook veel geschreven: een dissertatie over de filosofie van Bradley, twee wijsgerige artikelen die in het filosofische vaktijdschrift *Mind* zijn verschenen, vele essays, vijf toneelstukken, een aantal gedichten waaronder het prachtige *The Waste Land* uit 1922. Aan een roman heeft hij zich nooit gewaagd. Misschien vond hij de roman een al te burgerlijke vorm van literatuur? Eliot schreef ook veel brieven. Een deel ervan zal pas over tientallen jaren openbaar gemaakt worden. Maar nu is al wel bekend dat hij in de laatste jaren van zijn leven heel kleine briefjes schreef voor zijn geliefde vrouw Valerie. Zij was zijn tweede echtgenote. Hij huwde haar toen hij 69 was en zij 30. Hij was gelukkig in deze huwelijkse liefde, die zo hemelsbreed verschilde van de treurnis die zijn huwelijk met Vivienne, zijn eerste echtgenote, overschaduwde. Eliot liet zijn kleine briefjes voor Valerie hier en daar in huis achter, zodat zij ze zou vinden als waren het cadeautjes. Het laatste briefje dat ze vond vlak nadat hij overleden was, heeft ze nog niet gelezen. Althans, zo vertelt men.

Maar er zijn ook brieven die juist de afstand tot de ander en de eenzaamheid van de schrijver ervan tonen. Zoals de brief die Arnon Grunberg in zijn roman *De asielzoeker* vermeldt. De hoofdpersoon Christian Beck vindt een oude gebruikte envelop van een bank. Achterop heeft zijn vrouw geschreven 'Mijn ruggetje doet zo'n pijn'. Wanneer Beck deze envelop vindt, weet hij al dat zijn vrouw binnenkort zal sterven. Zij is de vrouw voor wie hij leven wil, tegen wie hij heel lang geleden eens zei dat ze toch echt iets

moest laten doen aan dat knobbeltje op haar rug, hij kon het niet wegkrabben en haar lukte het ook niet, de vrouw die hij al jaren niet meer aangeraakt heeft, maar die hij nu af en toe streelt over haar rug – want was haar ruggetje niet aldoor al zijn zorg? Hij kan haar rug toch zien terwijl zij dat zelf moeilijk kan. Kon hij dan niet zien hoe het met haar was? Grunberg beschrijft wat er gebeurt als Beck de envelop vindt:

‘Beck houdt de envelop vast, leest en herleest die woorden. Hij bestudeert het handschrift, draait de envelop om zoals een detective bewijsmateriaal. Hij opent zijn mond om te schreeuwen, maar er komt geen geluid uit, alleen adem. Hij is te beleefd om te schreeuwen.’¹⁵

De brieven in Iris Murdochs roman *An Accidental Man* uit 1971 laten lezen hoe briefschrijvers de ander opzettelijk verre van zich houden, hoe de brief kan degenereren tot een document van zelfrechtvaardiging en zelfzucht. Dan wordt het verval tot solipsisme leesbaar. Het overkomt Ludwig Leferrier, Murdochs variatie op de jongeman die Sartre om raad vroeg toen hij worstelde met de keuze tussen thuisblijven om voor zijn zieke moeder te zorgen of ten strijde trekken. De jonge Leferrier worstelt ook met zoiets. Is het zijn plicht terug te gaan naar Amerika, alwaar hij zeker opgeroepen zal worden om dienst te doen in de oorlog tegen Vietnam? Of is het beter om met zijn verloofde Gracie te trouwen en antieke wijsbegeerte en literatuur te gaan doceren aan de universiteit van Oxford – en kinderen te krijgen, want Gracie had het al over de babykamer? Uiteindelijk besluit Ludwig zijn verlovings te verbreken en terug te gaan naar Amerika. Hij brengt Gracie op de hoogte van zijn besluit door haar een zeer gewetensvolle brief te schrijven. Een paar zinnen uit die heel lange brief luiden:

‘De laatste dagen waren een hel voor mij en ik hoop dat je me zult vergeven – maar hoe kun je – dat ik naliet contact op te nemen – en voor wat ik nu meld. Ik kan niet met je trouwen. De diepste bronnen van mijn geest, de dingen

die mij het allerheiligste zijn, laten het eenvoudigweg niet toe. ...Nu trouwen zou betekenen dat ik een rijk van compromissen binnentreed terwijl mij geboden is dat niet te doen. ...ik heb geen andere keus dan te gehoorzamen. ...Maar ik moet nu de waarheid spreken of voor altijd corrupt zijn. Probeer alsjeblieft niet mij te zien, het zou de pijn alleen maar erger maken.¹⁶

Is dit een brief van een individu dat door zijn idiosyncratische, onburgerlijke ideaal gemotiveerd is zijn eigen weg te gaan? Is dit een brief waarin het individu echt probeert aan de ander uit te leggen hoe het met hem is? Is het een belijdenis van een soort gewetensonderzoek, van sterk plichtsbesef? Of is het een bespiegeling van het individu dat alleen maar aan zichzelf denkt, voor wie de ander eigenlijk niet echt bestaat?

En wat te denken van mijn brief aan B., de brief die ik nooit verstuurde maar bewaarde als deel van het manuscript dat ontaardde?

Een brief

Nijmegen, oktober 2002

Lieve B.,

De brief die ik nu schrijf, en tot jou richt, zul je niet per gewone post en zeker niet als e-mail ontvangen. De brief bevat afschriften, onttrokken aan mijn gedachten over een moeilijke kwestie. Het gaat over het goede. De moeilijkheid met het goede is dat het is, en dat toch ook ons hele leven om het goede moet gaan alsof het nog niet goed genoeg is. Daarbij komt nog dat we wel zeggen dat ons hele leven om het goede moet gaan, maar dat we dat niet kunnen en ook niet willen waarmaken.

Er zijn zeker aangelegenheden die zich onttrekken aan de moraal. Adam Smith geeft een hint in deze richting. Want zoals je weet vat hij de moraal op als een orde van,

voor en door met elkaar meelevende mensen. Via hun verbeelding verplaatsen mensen zich in elkaars situatie, en zeggen wat ze vinden van elkaars doen en laten in die situatie. Zo zijn de morele oordelen die de een over de ander velt enerzijds vol van betrokkenheid bij die ander en anderzijds vol van afstand tot die ander. Want hoe goed iemand zich ook in de situatie van de ander indenkt en vandaaruit over hem oordeelt, hij is natuurlijk die ander niet. Smith wordt bijna lyrisch als hij de onophefbare individualiteit die eigen is aan het moreel oordeel beschrijft, aan het einde van het derde hoofdstuk van sectie 1 van *The Theory of Moral Sentiments*:

‘Ieder vermogen in een persoon is de maatstaf waarmee hij het vermogen in een ander beoordeelt. Ik oordeel over jouw gezichtsvermogen met mijn gezichtsvermogen, over jouw oor met mijn oor, over jouw rede door mijn rede, over jouw ressentiment door mijn ressentiment, over jouw liefde door mijn liefde. Ik heb en kan ook geen enkele andere manier hebben om erover te oordelen.’

Hoe Smith dit gegeven verder uitwerkt tot een notie van morele sensibiliteit die nooit gevrijwaard is van een mild scepticisme ten aanzien van andere personen en dus ook nooit ontsnapt aan het risico te degenereren tot solipsisme, hoef ik hier niet meer uit de doeken te doen. Je kent mijn analyse ervan.

Nu gaat het me om een kleine observatie die Smith maakt en die mij al jaren fascineert. Smith, die dus de hele moraal laat ontspringen aan het verbeeldend weten dat kenmerkend is voor het menselijk meeleven met elkaar, noemt ook de grenzen van het meeleven. Mensen hebben volgens hem weinig met elkaars lichamelijke driften, zoals honger, dorst, seksuele lust. Ze hebben wel wat met de bijkomende gevoelens, bijvoorbeeld de wanhoop die de verhongerende bevangt. Mensen hebben volgens Smith ook niet zo veel met de passies die voortkomen uit ‘a particular turn or habit of the imagination’. Bijvoorbeeld, zegt Smith, we weten dat we van anderen niet kunnen verwach-

ten dat ze onze voorkeuren in onze hobby's, studies, beroepen en vrienden delen. Maar vooral de verliefdheid, de hartstocht van de een voor die ene ander: dat is iets waarin de ander niet gemakkelijk kan meegaan.

Ik weet niet of Smith hierin gelijk heeft, want er is nogal wat jaloezie tussen de mensen. Maar wat me meer intrigeert, is waarom Smith zegt dat het vermogen met elkaar mee te leven hier op grenzen stuit. Want hoe zit dat nu? Is het de moraal die de liefde naar de marge dringt? Wordt door de met elkaar meelevende mensen de hartstocht en de verliefdheid als een te particuliere emotie naar de rand van de moraal gedreven? Of gaat Smith hier voorbij aan de kracht van de hartstocht die in de omgekeerde richting werkt en de moraal marginaliseert?

Ik hoor je zeggen dat ik te veel romans van Iris Murdoch heb gelezen. Nou, ik heb ze allemaal gelezen, en het was niet te veel. Het was leuk.

Smith zelf verwijst trouwens ook naar romans, neen, naar tragedies. Naar *The Orphan* van Thomas Otway – mij verder onbekend, en naar Racine's *Phaedra*. Maar omdat ik niet over die teksten beschik, zal ik je een andere liefdesgeschiedenis vertellen. Om je te laten zien hoe de hartstocht en de moraal elkaar buitensluiten.

Toen begon de slechte roman. Die is in mijn la blijven liggen en blijft daar ook. Bovendien wist B. al hoe moraal en hartstocht elkaar kunnen marginaliseren. Hij had er zelf een boek over geschreven. En in eigen beheer uitgegeven. Maar dat is zijn zaak. Mijn brief is de mijne.

Een argument vanuit de sterfelijkheid

Een nieuwe reden voor moreel scepticisme

De conventie kan een reden zijn om moreel sceptisch te zijn als het individu geen mogelijkheid ziet op enigszins persoonlijke, creatieve wijze met de traditie om te gaan. Wie zich uit de gevestigde orde terugtrekt op zoek naar een meer bijzonder goed leven, kan daarin slagen door zich op iets aparts te richten. Wie de gevestigde orde achter zich laat om op zoek te gaan naar een volledige bevestiging van zichzelf als unieke persoon, komt bedrogen uit. Hij stuit op een vorm van scepticisme die niet weg te denken is uit de omgang met de anderen. Als hij dat scepticisme verabsoluteert, vervalt hij tot solipsisme.

Brieven getuigen op een voorbeeldige manier van de dubbelzinnigheid waardoor de intersubjectiviteit wordt gekenmerkt. Enerzijds weten we niet precies hoe het met elkaar gesteld is en dat beweegt ons ertoe elkaar voortdurend weer te 'schrijven'. Anderzijds kan juist het schrijven van brieven getuigen van een escapisme, van het verlangen de reële confrontatie met de concrete ander uit de weg te gaan. In dit geval stelt het individu zich een fantasiefiguur voor, die weliswaar de magische vervuller van alle dromen van het individu is, maar die het individu niet echt kan bekoren omdat het zijn eigen fantoom is.

Ondertussen is door deze terugtrekkende bewegingen de wereld van de morele scepticus erg klein geworden: het universum werd ingeperkt tot de natuurlijke en bovennatuurlijke werkelijkheid, deze werd versmald tot de maatschappelijke wereld, die vervolgens verengd werd tot de relatie tussen het ene individu en de ene ander, om tenslotte uit te monden in het solipsistisch domein van het individu dat alleen met zichzelf bestaat. En juist op deze eenza-

me plek doemt een nieuw argument voor moreel scepticisme op.

In zekere zin is het het sterkste argument. Tegelijkertijd is het ook de overweging die een ommekeer inzet. Want het nieuwe argument faalt en biedt daardoor uitzicht op de rotsvaste bodem voor ethiek.

Formulering van het argument

Het individu dat ontdekt dat de volmaakt begrijpende ander een fantoom is, een idool dat is ontsproten aan de eigen narcistische waan, blijft alleen achter. Teruggeworpen op zichzelf met het bewustzijn van zichzelf. Opgesloten temidden van zichzelf als subject en object.

Deze cirkel van zelfbetrokkenheid lijkt helemaal gesloten. Alle openingen naar de anderen, het andere en de ander, zijn dichtgeslagen. De plichten tegenover de staat, het recht en de economie zijn aan de laars gelapt, de verantwoordelijkheid jegens de kinderen is geweigerd, de enthousiaste toewijding aan iets aparts is het stadium van een wens nooit ontgroeid, de gevraagde kennis van die ene ander is een illusie gebleken. Het individu is alleen met zichzelf.

Maar de gesloten cirkel is niet volmaakt. Want hij is eindig. Er komt een eind aan, omdat het individu sterfelijk is. Op een gegeven moment treedt de dood in. Het individu weet dat. Hij is er zelfs zeker van. En deze zekerheid kan hem tot de meest radicale vorm van moreel scepticisme brengen. Het vooruitzicht straks niet meer te leven, bevangt hem dan zozeer dat ethische zaken, morele oordelen en deugdzame eigenschappen alle belang voor hem verliezen. Hier schiet het moreel scepticisme door in nihilisme.

De gedachte die hier speelt, kan in meer algemene zin geformuleerd worden, als volgt. Ethische zaken, morele oordelen en morele kwaliteiten zijn betrokken op menselijk doen en laten. Maar mensen zijn sterfelijke wezens.

Als een mens is gestorven, bestaat hij niet meer als mens. Hem kunnen de ethische aangelegenheden dan niet meer raken. Welnu, de mens hier en nu weet al dat hij straks dood zal zijn. De dood is als einde van het bestaan dus reeds aanwezig in het bestaan hier en nu. Daarmee is de volslagen betekenisloosheid van de moraal ook al present.

Met andere woorden, de menselijke conditie een sterfelijk wezen te zijn, stemt de mens af op moreel scepticisme en, ten diepste, op nihilisme.

Een onmogelijk argument?

Het 'argument vanuit de sterfelijkheid' is te betwisten. In de eerste plaats kan men tegenwerpen dat het argument logisch gezien niet geldig is, omdat de conclusie wordt afgeleid uit contradictoire premissen. In dit argument wordt namelijk het niet-bestaan van zichzelf in één adem voorgesteld met het bestaan, het bestaan van zichzelf wordt geïmpliceerd door de denkact en tegelijkertijd is de denkinhoud het niet-bestaan van zichzelf. Omdat dit een contradictie is, kan de conclusie niet volgen. Derhalve is op logische gronden te stellen dat het onmogelijk is gevolgen te verbinden aan het eigen niet-zijn, omdat het eigen niet-bestaan niet kan worden gedacht. Ook moreel scepticisme en nihilisme kunnen dus niet logisch volgen uit de gedachte aan het eigen niet-zijn.

Deze tegenwerping vanuit de logica heeft een zekere evidentie. Ze is net zo evident als de onbetwifelbare zekerheid die bereikt wordt in het cartesische twijfelexperiment. Toch is deze tegenwerping weinig overtuigend. De ervaring leert dat wij allemaal wel aan ons dood zijn denken en dan interesseert de logische tegenstrijdigheid die erin schuilt ons niet zo erg. De kennis omtrent de logische onjuistheden kan hooguit ons verstand even prikkelen. In existentiële zin doet het besef van onze sterfelijkheid ons pas iets als we ons proberen voor te stellen wat het betekent dood te zijn.

Maar dat kunnen we nu juist niet, zo luidt een tweede bezwaar. De voorstelling van het dood zijn is inhoudelijk onderbepaald en kan ook niet voldoende bepaald worden. We kunnen er geen precieze betekenis aan geven, omdat we niet weten wat het dood zijn van de doden voor de doden is. Datgene waarover we denken of spreken als we het over dood zijn hebben, valt buiten het bereik van onze kenvermogens. Het tweede argument komt dus hierop neer: omdat dood zijn een onbekend iets is, is het cognitief niet verantwoord daaraan consequenties van moreel scepticisme en nihilisme te verbinden.

Excursus: voorstellingen van de doden

Maar klopt het wel dat dood zijn voor ons iets onbekends is? Er worden toch heel wat beschrijvingen van gemaakt, vooral in de literatuur. Maar ook de filosofie laat zich niet onbetuigd. Hoewel ik niet alle beschrijvingen kan overzien, denk ik dat er toch een paar categorieën te onderscheiden zijn.

De eerste categorie vertrekt vanuit de mogelijkheid dat de persoon voortleeft na de dood en wel voortleeft als de persoon die hij was tijdens zijn leven. Dan rijst de vraag of de persoonsidentiteit behouden kan blijven terwijl het lichaam dood is. De persoon zou als *déze* ene, onderscheiden van de andere personen en van overige dingen, leven maar dan zonder zijn lichaam en de daarbij behorende ervaringen en handelingen.¹⁷

Eerlijk gezegd klinkt dit erg onwaarschijnlijk. De persoon die hij is, is immers gevormd tijdens zijn leven met en in dit lichaam. Het is niet goed te begrijpen hoe de persoon verder kan leven als degene die hij is maar dan op ontlichaamde wijze. Het lijkt er eerder op dat hij zijn identiteit dan ontleent aan wie hij vroeger was. Hij lijkt te moeten teren op de herinneringen aan zichzelf als de concrete

mens die hij was. Maar is zo'n voortleven na de dood, zo'n leven in herinnering aan vervlogen tijden, wel een leven?

De tweede categorie gaat uit van de gedachte dat de persoon voortbestaat als lichamelijk-geestelijke eenheid, net zoals dit het geval is in het gewone leven. Misschien vallen folkloristische interpretaties van de katholieke leer over de wederopstanding van de doden binnen deze categorie. Misschien horen speculaties over parallelle werelden er ook thuis. Maar opnieuw zullen we gewoonlijk als bezwaar tegen deze gedachte aanvoeren dat ze niet plausibel is, omdat het gewone lichaam dood is. Want wat er verder ook moge gebeuren wanneer een mens sterft, zeker is dat er veranderingen optreden in het lichaam die als voldoende reden gelden om te zeggen dat deze mens overleden is.

Grunberg beschrijft dit feit in *De asielzoeker* met een ontroerende soberheid. De vrouw van Beck, de vrouw die de brief over de pijn van haar ruggetje op een envelop had geschreven, is in het ziekenhuis voor de laatste verzorging. Maar zij wil er niet blijven en Beck neemt haar mee naar huis. Dat wil zeggen, de asielzoeker draagt haar terwijl Beck naast hen loopt, omdat Beck niet sterk genoeg is haar te dragen. Eenmaal thuis, leest hij haar urenlang voor uit Gibbons grootse boek over het verval en de ondergang van het Romeinse Rijk. Totdat:

‘“Het hoeft niet meer”, zegt de asielzoeker, maar Beck antwoordt: “Je weet niet wat er doordringt, het gaat om het geluid.”’

Beck gaat dus door met voorlezen. Dan, later, stopt hij, want:

‘Ze voelen hoe het lichaam op hun schoot is veranderd, van kleur, van substantie, zelfs van vorm. Er bestaat geen twijfel meer.’¹⁸

Zo beschrijft Grunberg dat de veranderingen die ingetreden zijn in het lichaam, voor de levenden het bewijs vormen van de dood van een persoon.

En alsof onze gewone waarnemingen en ervaringen van die veranderingen nog niet genoeg zouden zijn, hebben we in onze wetenschappelijk en technologisch hoogontwikkelde cultuur ook nog instrumenten ter beschikking die nauwkeurig het stilvallen van het hart, het uitvallen van de vitale functies en het wegvallen van de hersenactiviteiten registreren. Zodat de arts wetenschappelijk verantwoord kan verklaren dat de persoon gestorven is.

Blijkbaar vinden we veranderingen in het lichaam beslissend inzake leven en dood. Daarom zullen we, wat we ons verder ook voorstellen bij het voortleven van de persoon na zijn overlijden, niet volhouden dat hij dat leven zal leiden met de gewone lichamelijke die ons vertrouwd was. Er bestaat geen twijfel dat die lichamelijke is vervallen en tenondergegaan.

Deze overwegingen leiden ertoe dat de categorie voorstellingen van een onlichamelijk voortleven na de dood en de categorie voorstellingen van voortleven van de persoon in zijn gewone lichamelijke, beide leeg lijken te worden. En dat klopt met het gegeven dat de meeste voorstellingen van de doden uiterst schimmig zijn. Dat wil zeggen, we hebben nogal wat voorstellingen van de doden als schimmen. Dit is de derde categorie van voorstellingen.

De Oegandezen begroeten de geesten van hun voorouders die in de hoeken van de hutten wonen. Odysseus bezoekt de onderwereld, Aeneas ontmoet er zijn oude moeder en zijn van liefdesverdriet gestorven Dido. In deze voorstellingen verschijnen de doden met een eigenaardig soort lichaam. Het is vaag, met zachte contouren. Soms is het bijna doorschijnend en heeft het een grijswitte kleur. Het is bijna gewichtloos. Maar ook hun karakter is eigenaardig. De eigenschappen van de doden zijn minder in aantal maar scherper, indringender van aard. Specifieke eigenschappen domineren: de ene overledene is vooral beschermend, de andere wrokt, een derde weent bitter en weer een ander lacht met een lodderoog.

Het heeft geen belang het werkelijkheidsgehalte van deze bestaanswijzen van de doden nader te toetsen. Het woord 'schimmig' drukt precies uit waarin het voortleven van de overledenen zich onderscheidt van het gewone leven van concrete personen. En dat kenmerk functioneert zowel in de poëtica als in het alledaagse leven: Dido in de onderwereld heeft voor Aeneas eenzelfde soort schimmigheid als de voorouders voor de Oegandezen en als Constantijntje voor Vondel.

Beslissend is dat het onderscheid tussen 'schimmig' aan de ene kant en 'echt' of 'gewoon' aan de andere kant een onderscheid is dat gemaakt wordt vanuit de positie van de echt levende mensen. Schimmigheid is een modaliteit die wij afleiden van het concrete bestaan dat ons vertrouwd is. De artistieke voorstellingen bevestigen dit nog eens door de bijzondere kleuren, lijnen, woorden, klanken, ensceneringen enzovoorts waarmee het schimmenrijk getekend wordt. De kunstzinnige voorstellingen van de doden maken extra helder dat wij de doden veelal zien als schimmen in ons bestaan.

Voor Beck is zijn overleden vrouw op een andere manier aanwezig. Zij blijft degene voor wie hij leeft. De wijze waarop zij als dode nog bestaat, wordt uitsluitend benaderd vanuit Becks verdriet. Haar voortbestaan wordt hier niet als een zelfstandige act opgevat, maar als een werkelijkheid die helemaal afhankelijk is van de rouw van Beck. Hij haalt haar kleren uit de lades en vouwt ze weer op. Hij houdt haar panty's en bloesjes tegen zijn gezicht. En hij gaat met de doden spreken. 'In de nacht, als niemand hem kan horen, betreedt hij de badkamer en spreekt met de doden, niet dat hij denkt dat ze hem kunnen horen, maar daar gaat het niet om.' schrijft Grunberg. Hij beschrijft verder hoe Beck het tenslotte opgeeft te leven zonder zijn vrouw. Hij doet haar slippers aan zijn voeten, trekt haar nachtjapon aan en gaat naar buiten, naar het park. Hij gaat op een bank zitten. Misschien pakt de politie hem wel op

of zo. Het heeft geen belang voor hem want ‘hij weet wat hij allemaal verloren heeft.’

In deze beschrijving van Grunberg treffen we een type voorstelling van een vierde categorie. De doden hebben geen eigen leven. Zij bestaan als doden voor de overlevenden, de achtergeblevenen, de naasten. Zij vervullen de gedachten, de herinneringen en het verlangen van de overlevenden. Zij worden gemist. Tot ook zij die missen gestorven zijn, en op hun beurt als ‘dood object’ van liefde en heimwee voor volgende overlevenden nog een zekere greep op het gewone, werkelijke leven houden.

Nietsziendheid. En de onwaarheid ervan

De uiteenzetting over onze voorstellingen van de doden wijst erop dat dichters en denkers, en de meeste mensen in hun alledaagse leven, minder scrupuleus zijn dan scientiïstisch georiënteerde lieden die erop wijzen dat wij geen kennis hebben van het dood zijn zoals dat is voor de doden. Maar is deze uiteenzetting nu ook een repliek op het tweede bezwaar tegen het argument vanuit de sterfelijkheid? Dat bezwaar luidde: het argument vanuit de sterfelijkheid is geen deugdelijk argument voor moreel scepticisme en nihilisme, omdat de toestand van dood zijn onvoldoende bepaalbaar is en er dus ook niets bepaalds uit kan worden gededuceerd.

Hebben we dit bezwaar ontkracht door erop te wijzen hoe de doden in onze levens bestaan? Dat is wat overdreven. Maar de excursus maakt ons erop attent dat wij preciezer moeten kijken naar de voorstelling omtrent het dood zijn die aan de orde is bij het argument vanuit de sterfelijkheid. Wat ‘ziet’ het individu dat denkt dat de moraal eigenlijk zijn betekenis nu al verloren heeft voor hem omdat zijn eigen dood nu al in zijn bestaan is gegrift? Opnieuw kan de literatuur ons hier voorlichten.

In *An Accidental Man*, dezelfde roman waarin Ludwig

Lefrriers 'gewetensvolle' brief voorkomt, treedt Charlotte op. Zij begint een brief te schrijven aan de man op wie ze intens maar heimelijk verliefd is, en dat al heel lang, denkt ze. De man in kwestie is na een jarenlang verblijf in de Oriënt teruggekeerd naar Londen en is eindelijk wel een liefdesrelatie aangegaan, maar niet met haar. Dus gaat Charlotte hem schrijven. Ze maakt haar brief niet af:

'Ze ging aan tafel zitten en begon te schrijven. *Mijn liefste Matthew, wanneer je dit leest zal ik dood zijn.* ... Raar dat de dood het hoofd bieden neerkwam op niets onder ogen zien. Als men zei dat het spektakel van de dood leerzaam was en heilzaam, loog men. Gezonde mannen zeiden dat, mannen die straalden van lijden en schuld, mannen met een ijzeren wilskracht en vernuft. De echte leerlingen van de dood weten dat er geen hoofd is dat we de dood kunnen bieden. Alleen het leven strekt zich uit naar alle kanten, afzichtelijk en droog en alsmaar nietiger.

Langzaam verfrommelde Charlotte het blad. ... Toen ging ze naar de keuken, pakte een glas en vulde een kan met water. Ze vond de slaaptabletten. Raar dat je zo vanzelf kon wensen op je bed te gaan liggen om voor altijd te gaan slapen.'¹⁹

Wat Charlotte ziet als ze de dood onder ogen ziet, is niets, schrijft Murdoch. Maar Murdoch geeft de lezer duidelijk te verstaan dat Charlottes miserie er nu juist in bestaat dat 'niets' alles is wat Charlotte nog ziet. Ze ziet niks anders en niemand anders dan 'niets voor zichzelf'.

Wat betekent dit? Het zou kunnen gaan om een anti-religieuze, specifiek anti-christelijke gedachte. Het denkbeeld dat de dood 'niets' voorstelt houdt dan verband met de opvatting dat het menselijk bestaan absoluut eindigt met de dood. Volgens deze opvatting bestaan zielen, schimmen, wederopgestane personen, een hemel, hel, onderwereld, schimmenrijk en andere bovennatuurlijke domeinen uitsluitend bij wijze van verzinsels.

Het is zeker niet uitgesloten dat Murdoch deze opvatting onderschrijft, maar dan toch slechts in zekere zin.

Want het gaat in deze passage niet in de eerste plaats om metafysische of anti-religieuze reflecties. Wat Murdoch hier naar voren haalt, is dat 'niets' de aanblik voor Charlotte is. Charlottes horizon is leeg. Hoe komt dat? Uit de voorgeschiedenis blijkt dat Charlotte het soort terugtrekkende beweging uit de natuurlijke werkelijkheid, uit de religie en uit de sociale orde heeft doorgemaakt dat ik in de voorgaande hoofdstukken van dit essay heb beschreven. Ook Charlottes verliefdheid bleek niet meer te zijn dan een narcistische waan. Zo is ze alleen met zichzelf overgebleven. Vandaar dat zij 'niets' ziet als zij de dood voorstelt, want 'niets' is het enige dat haar nog rest. Met andere woorden, Charlotte is doodongelukkig.

Aan de passage die ik hierboven aanhaalde, gaat een lange en gedetailleerde beschrijving van Charlottes zwarte ellende vooraf. Daarin stelt Murdoch uitdrukkelijk dat Charlotte niet weet of het iets uitmaakt of ze zichzelf doodt of niet. Zinspelend op het logisch argument vanuit de sterfelijkheid, schrijft Murdoch dat de vraag of het iets uitmaakt niet eens geformuleerd kan worden. Maar Murdoch laat er geen twijfel over bestaan dat de eigenlijke kwestie geen logische of kentheoretische of wetenschappelijke is. Het is niet het vooruitzicht van het dood zijn dat een reden tot moreel scepticisme verschaft. Het is wel het gevoel doodongelukkig te zijn dat moordend is voor de morele sensibiliteit. Charlotte is hopeloos ongelukkig. Dit neemt ze zichzelf kwalijk, maar 'zelfs deze morele veroordeling van zichzelf bracht geen troostende bron van vitaliteit en zelfs schuld gaf haar geen energie. Als dit het geval is, is men echt in uiterste nood.'²⁰

Met een opmerkelijk psychologisch inzicht beschrijft Murdoch hier de meest radicale vorm van moreel scepticisme. Het is een gemoedstoestand waarin zelfs de schuld voor het eigen geweten geen levenskracht biedt, waarin niets en niemand nog iets uitmaakt. Hier schiet moreel scepticisme door naar nihilisme. Deze gemoedstoestand ontstaat uit de aanblik van een leeg leven. In een van haar

filosofische opstellen verwoordt Murdoch deze leegte als volgt:

‘Leegte: afwezigheid van God, afwezigheid van het Goede. Dit kan ervaren worden als de zinloosheid van alles, het verlies van elke onderscheiding of besef van waarde, een duizelend gevoel van totaal relativisme, zelfs een cynische haat jegens de deugd en de deugdzame: een totale afwezigheid van liefde.’²¹

Het argument vanuit de sterfelijkheid blijkt neer te komen op het gevoel diep ongelukkig te zijn en dat leidt tot een verlies van de morele sensibiliteit. Maar nu het argument is ontdaan van rationalistische schijn, nu is blootgelegd dat het gaat om een verlies van de morele sensibiliteit tengevolge van diepe triestigheid over het eigen leven, zijn we ook in staat exact aan te wijzen waarom deze gemoedstoestand onwaarachtig is. En daarmee vinden we de fundamentele reden waarom moreel scepticisme niet terecht is.

Voor de doodongelukkige persoon, zoals Charlotte, verschijnt de toekomst als een leegte. Maar zo iemand is, in de woorden van Murdoch, ‘ver afgedwaald van de waarheid en haar scherpe verdelingen van de wereld’. De wereld is immers niet leeg. Ze is vol van eindeloos veel verschillende mensen, dieren, planten, dingen, gebeurtenissen. De wereld wemelt van verschillende dingen en personen. Dit is de waarheid. Het is de gewone waarheid van onze gewone werkelijkheid.

Deze waarheid is voldoende om het radicale moreel scepticisme te overwinnen. Want deze waarheid bevestigt dat het individu eindig is en bevestigt tegelijk dat deze eindigheid niet impliceert dat ‘niets’ al present is in het bestaan van het individu. Integendeel, de eindigheid van het individu betekent dat er echt ook nog andere personen en andere dingen bestaan buiten het ene, eindige individu. Leegte is niet waarachtig. Vandaar dat Murdoch aan haar filosofische omschrijving van leegte een zin toevoegt:

‘Leegte: ...een totale afwezigheid van liefde. Om het even wat kan hier helpen, een persoon, een zuiver of onschuldig ding dat liefde zou kunnen aantrekken en hoop doen herleven.’

Het moreel scepticisme valt uiteindelijk te pletter op de rotsvaste bodem van de ware werkelijkheid die in een veelheid en verscheidenheid aan dingen, gebeurtenissen en mensen bestaat.

MORALITEIT EN HAAR GRENZEN

De menselijke wereld als moreel domein

Onwaarheid van het nihilisme

De gewaarwording dat er dingen, personen en gebeurtenissen buiten het individu bestaan, leert dat het nihilisme onwaar is. De meest radicale vorm van moreel scepticisme is hiermee ontzenuwd. Maar wat is hiermee in meer precieze zin bewezen? Is de wereld waarin verschillende dingen en mensen bestaan de basis voor moraliteit? Is deze wereld de plek waar moraal bestaat? Zijn alle vormen en gradaties van moreel scepticisme al overwonnen?

De constitutie van de moraal

Iris Murdoch verdedigt de stelling dat het 'er zijn van zijnden', dus het concrete bestaan van verschillende mensen, dingen en gebeurtenissen, de noodzakelijke grond is voor de moraal. Het menselijk bewustzijn maakt dit tot de voldoende grond. Het situeert zich namelijk in dit concrete bestaan als morele sensibiliteit.

Zodra het individu opmerkt dat er iets of iemand anders buiten hem echt bestaat, komt daarmee niet slechts de eendigheid van het individu in het vizier, maar ook het bestaan, de ontwikkeling of het leven van iets of iemand anders. Dit klinkt triviaal, maar het is toch niet zo eenvoudig om het volle gewicht te geven aan de betekenis dat iets of iemand anders echt bestaat. Het gaat erom dat het individu leert zien dat het andere of de ander zelf een bestaan heeft of een leven leidt zodat ze niet te herleiden zijn tot produkten van het zelf. Het individu moet zien hoe de anderen en het andere zijn eendigheid markeren.

Murdoch gebruikt ook wel het woord 'transcendent'

om uitdrukking te geven aan de onafhankelijkheid van het andere ten opzichte van het zelf. Het andere of de ander maakt dus niet alleen korte metten met de leegheidswaan van het ongelukkig individu. Het stelt ook paal en perk aan het totaliserend narcisme waarbij het individu alles en allen reduceert tot fantasieën van zijn zelfbeeld. Precies op dit punt komt de moraal binnen. Want als het bestaan van de veelheid en verscheidenheid aan dingen en mensen onze wereld vormt, dan betekent deze constellatie *ipso facto* dat het andere en de ander te respecteren is. De loutere presentie van het andere en de ander stelt het individu in de positie van een subject dat aandacht verschuldigd is aan dat andere.

Het 'zien' waarover Murdoch in dit verband spreekt, is een zien met de verbeelding, een verbeeldend weten, een 'zien als'. Murdoch noemt bij wijze van voorbeelden: het hout dat een timmerman wil gebruiken om een bed te timmeren, de Mont St Victoire waar Cézanne een schilderij wil maken, een schoonmoeder die aan haar schoondochter denkt, de plant die op de vensterbank staat in de flat van een meisje.²² In al deze gevallen is sprake van een zien van iets of iemand 'als' dit of dat, zus of zo. Welnu, waarop het aankomt is dat we het andere of de ander leren zien als iets dat of iemand die echt bestaat. De dingen en de mensen die bestaan brengen ons in de positie ze te respecteren. We kunnen ze gebruiken, eraan voorbijgaan, ze bewonderen, maar we kunnen ook aandachtig zijn, sensibel zijn voor wie en wat ze echt zijn. Ten opzichte van om het even welke dingen, mensen en gebeurtenissen is respectvolle aandacht mogelijk, of juist een gebrek daaraan. Neutraliteit echter, is menselijkerwijs niet mogelijk.

Doorslaggevend voor de constitutie van de moraal is dus de gedifferentieerdheid van de werkelijkheid en het menselijk bewustzijn. Als deze gegeven zijn, is er voor het individu geen amorele positie meer mogelijk. En ze zijn gegeven. Daarom kunnen we niet amoreel zijn.

We kunnen immoreel zijn, kwaad doen, zelfs een slecht

mens zijn. De immorele persoon is een egoïst in de meest elementaire zin van het woord: hij is iemand die het andere en de andere niet echt ziet, iemand die leeft in een fantasiewereld waarin alleen hij zelf telt. Wanneer hij daarnaar handelt, doet hij kwaad, hij respecteert de ander niet. We kunnen ook goed zijn. Sommigen zijn zelfs morele heiligen. De moreel heilige is de persoon die zich zijn leven lang ten volle wijdt aan anderen. De meesten van ons zijn een soort morele pelgrims: we zijn voortdurend op weg om ons egoïsme te overwinnen en oog te krijgen voor de realiteit van de/het concrete ander – en omgekeerd, op weg van een aandachtige zorg voor anderen naar een opgeblazen zelfzucht.

Als de moraal ingesteld is met ons bestaan als bewuste mensen in een wereld vol bijzonderheden, is de wereld vol van moraal en zijn wij de hele tijd moreel actief. Murdoch aarzelt niet deze consequenties te trekken. Ze schrijft:

‘allerlei momentane sensibiliteiten voor andere mensen, te vaag om onder het kopje van manieren van communiceren te vallen, zijn toch stukjes morele activiteit. (“maar zeg je nu dat elke seconde een moreel randje heeft?” ja, grofweg.)’²³

Het is volgens Murdoch niet mogelijk een tijdje vrij te nemen van het morele werk, er is geen plek zo afgelegen of ze blijkt een plaats voor moraal te zijn, er is geen daad of ze blijkt moreel betekenisvol te zijn.

Deze alomvattende conceptie van moraal en moraliteit leidt tot de verdere consequentie dat moraliteit niet als een afzonderlijke houding, activiteit of denkwijze af te bakken is van andere activiteiten. Men kan bijvoorbeeld niet op amorele wijze wiskunde studeren en de morele reflectie reserveren voor de vraag of men wel of niet zijn oude vader in huis moet nemen. Activiteiten die wij vaak in aparte domeinen naast het morele domein onderbrengen, zijn bij nader inzien allemaal morele activiteiten. Ambachtelijke, wetenschappelijke, creatieve, huishoudelijke, politieke ac-

tiviteiten en welke klassen van activiteiten verder ook onderscheiden mogen worden, het zijn allemaal activiteiten die binnen het bereik van de moraal vallen. De moraal is geen afzonderlijk compartiment. Moraliteit is verbonden met alles wat we doen, met heel ons leven, zo lang we leven.

Murdoch ontwikkelt nog een argument om de alomtegenwoordigheid van de moraal en de omvattendheid van de moraliteit te verdedigen. Terwijl het eerste argument vertrekt vanuit de gedifferentieerde werkelijkheid en het menselijk bewustzijn als gegevens, vertrekt het tweede argument vanuit de ervaring van 'graden van perfectie'. Dit is de ervaring dat we 'beter' en 'slechter' onderscheiden in al wat we doen. Of we nu timmeren, een kunstwerk maken, denken aan een schoondochter, bidden, kijken naar een valk, een steen oprapen: in de act vormen we min of meer bewust de idee van perfectie omdat we beseffen hoezeer we slagen of falen in wat we doen. Eigenlijk, zegt Murdoch, ontdekken we zo de idee van het Goede. De idee van het Goede is dus onontkoombaar aanwezig in alles wat we doen. En omdat dit 'doen' in de meest ruime zin genomen moet worden en al begint met ons bestaan als bewuste wezens in een wereld vol andere dingen en personen, zijn wij zelf het levende bewijs voor het bestaan van de idee van het Goede.

Een bedenking bij de morele wereldvisie

Murdochs conceptie van moraliteit en van moraal is, denk ik, erg aannemelijk. En toch lijkt ze me niet helemaal houdbaar.

Ze is plausibel omdat ze in hoge mate aansluit op ons gewone leven. Tegen de door logica en wetenschappen geïnspireerde scheiding van feiten en waarden in, onderkent ze het feit dat wij in ons dagelijks leven voortdurend de dingen, situaties, gebeurtenissen, daden en mensen moreel

percipiëren en appreciëren. Ze biedt ruimte voor een zeer breed scala aan gevoelens waarmee we elkaars doen en laten moreel waarderen. Ze wijst erop dat de vragen wat we feitelijk of zelfs per ongeluk tot stand gebracht hebben, minstens zo belangrijk zijn als de vraag wat we nu precies beoogden. Ze benadrukt dat moreel zijn niet een hoedanigheid is die we los van ons karakter en onze talenten uitoefenen.

Daarbij komt dat de moraliteit in deze visie laagdrempelig wordt opgevat. Tegen de door scholing en arbeid gestimuleerde tendens tot specialisatie, wijst ze erop dat de ontwikkeling van moraliteit geen kwestie is van het aanleren van bijzondere vaardigheden of het verwerven van speciale kennis en inzichten. Er wordt geen bijzondere inspanning gevraagd om een stadium of een niveau of een positie te bereiken vanwaaruit we dan kunnen beginnen moreel zijn. Volgens Murdoch zijn we al begonnen vanaf het moment dat we bestaan als concrete mensen in een concrete wereld. De kwestie is dan ook niet: hoe ontwikkelen wij ons *tot* morele personen. De kwestie is wel: hoe ontwikkelen wij ons *als* morele personen. Hoe worden we deugdzame mensen? Hoe kunnen we *moreel beter*, minder egoïstisch worden? Hoe kunnen we *goede mensen* worden?

De kracht van deze moraalfilosofie is dat ze door de alomvattendheid van de moraal en de laagdrempeligheid van de moraliteit te tonen, laat zien hoezeer moraliteit verweven is met ons hele bestaan. Maar ligt hierin niet tevens haar zwakte? Immers, deze filosofie stelt alles en iedereen zozeer in het perspectief van de moraal dat andere perspectieven en andere aspecten van de dingen en de mensen uit het zicht raken.

Wanneer timmerhout, een plant, de Mont St Victoire, een schoondochter, een doodongelukkige vrouw zoals Charlotte allemaal gezien worden als het andere of de ander voor wat of wie we meer of minder aandacht hebben, maken de verschillen tussen deze objecten plaats voor het ene opzicht waarin zij moreel gelijkgeschakeld worden:

respectabiliteit. Wanneer timmeren, verzorgen, kunst-schilderen, verwelkomen, troosten alle gekwalificeerd worden als 'technieken om moreel beter te worden', verdwijnen de specifieke eigenschappen van deze activiteiten. Wetenschappen, politiek, kunst, religie, ambachten enzovoorts behoren allemaal tot het domein van de moraal. Is dit niet overdreven?

Ik denk het wel, eerlijk gezegd. Maar het is nog niet zo eenvoudig om helder te krijgen wat hier precies overdreven aan is.

Ik verwachtte dat een gesprek met B. kon helpen de kwestie scherper te krijgen. Gelukkig leek zich de gelegenheid daarvoor aan te dienen. Want B. kwam over uit Oeganda, voor zaken en voor het bezoeken van familie en oude vrienden. Dus kwam hij bij mij eten. Traditiegetrouw discussieerden we uitvoerig tijdens de niet zo uitvoerige maaltijd. Maar helaas is de kwestie die ik met hem had willen bespreken niet ter tafel gekomen. Andere aangelegenheden eisten al onze aandacht op. De hulp die ik nodig had, zocht ik toen maar door het gesprek dat had kunnen plaatsvinden te beschrijven.

Over de maat van de moraal. Of: een feestmaal voor twee

B.

De categorie ‘het andere’ buiten jezelf is te vaag. We moeten tenminste het onderscheid tussen andere personen en overige zijnden specificeren. Want ik kan me wel voorstellen dat het eenvoudige feit dat een mens altijd in verhouding staat tot andere mensen een bron is voor moraliteit en moraal. Maar als Murdoch zo ver gaat dat een mens in een ethische setting staat doordat er een steen, een berg of een vogel buiten hem bestaat, gaat ze wel erg ver. Had ze soms holistische of animistische sympathieën?

E.

Niet echt, denk ik. Want ze blijft wel aan de mensenkant als het gaat om geest, ziel, bewustzijn, verbeelding. Die stenen zelf zijn geen versteende geesten, ze praten niet of zo. Ze hebben wel verschillende betekenissen, maar Murdoch laat er geen twijfel over bestaan dat die betekenissen variëren met de kijk van mensen erop. Bijvoorbeeld, in *The Sea*, *The Sea* geeft Charles een steen aan Mary en een aan James. Mary raakt die steen kwijt, misschien heeft ze hem wel meteen weggegooid. Ze moet niet veel hebben van Charles’ onrealistische liefdesbetuigingen. James zet de steen op zijn bureau zodat hij er elke dag naar kijkt. Hij is gehecht aan de vriendschap en familieband met Charles. De dingen zijn dus symbolen, maar het zijn wel de mensen die symboliseren. In Murdochs jargon: mensen gebruiken hun verbeelding, ze zien de dingen steeds ‘als’ dit of dat.

B.

Dus de dingen zijn vehikels voor de betekenissen die mensen erop projecteren. Ze heeft zeker weinig kaas gegeten van wetenschappelijk onderzoek waarin het erom gaat de dingen te beschrijven zoals ze echt zijn? Om het opsporen

en in kaart brengen van reële eigenschappen, zodat we zeker weten dat we met stenen huizen kunnen bouwen, maar geen boten. Heb je trouwens gelezen hoe dat ging, met het hout voor mijn boot op het Victoriameer?

E.

Laten we niet naar Afrika afdwalen. Murdoch heeft inderdaad weinig op met wetenschappers die beweren dat de feiten te onderzoeken en te beschrijven zijn zoals ze wezenlijk zijn. Maar ze schiet toch ook niet door naar het andere uiterste, denk ik. Hoewel, daar wordt het wat mistig. Dat blijkt uit het verhaal over die hondentand. Heb ik je dat al verteld? Het is wel toepasselijk voor jou. Voor jouw hond. Dode hond.

Murdoch vertelt een aantal keren, misschien wel vijf of zes keer, in haar filosofische essays en haar romans het Tibetaanse verhaaltje over de hondentand. Het gaat zo. Op een dag vraagt een oude moeder aan haar zoon: 'Als je weer naar de stad gaat, wil je dan een relikwie meenemen uit de tempel?' De zoon belooft het zijn moeder. Wanneer de dag gekomen is dat hij weer naar de stad gaat, is hij het vergeten. Pas op de terugweg, hij is al bijna thuis, schiet het hem te binnen. Hij weet niet wat te doen. Teruggaan naar de stad betekent dat hij te laat zal thuiskomen, maar hij vindt het beschamend om met lege handen bij zijn moeder aan te komen. Plotseling ziet hij aan de kant van de weg een hondentand liggen. Hij raapt die op en geeft hem bij thuiskomst aan zijn moeder als was het de relik. Zij zet hem in haar schrijn en bidt in devotie en brandt kaarsen ervoor.

In een variant gaat het verhaaltje nog verder: na verloop van tijd begint de relikwie een heldere, intense gloed uit te stralen zodat de hele kamer van de oude moeder verlicht wordt.

Deze toevoeging is misschien te veel van het goede. Want nu ontardt het verhaal in een sprookje, in magie.

B.

Het had een Afrikaans verhaal kunnen zijn. Maar dan is het geen sprookje en gaat het ook niet over magie, maar

gewoon een beschrijving van de feiten. De ketting die de medicijnman van Bujaghali -

E.

We gaan het niet over Afrika hebben. Het ging om het mistige. Murdoch vertelt dit sprookje alsof ze ermee wil illustreren dat mensen alles altijd 'zien als'. Tegelijkertijd betoogt ze dat we onze verbeelding maximaal moeten inzetten zodat we uiteindelijk erin slagen de dingen te zien zoals ze 'echt' zijn. Dat klinkt mistig, de werkelijkheid verbeelden.

B.

Als het een joods sprookje was, was het helder. De oude moeder wist dan natuurlijk dat haar zoon haar een hondentand had gegeven, maar ze veinst een relik te aanbidden. Misschien om haar zoon te ontzien, misschien om zichzelf te ontzien. Als ze een gelovige joodse vrouw is, veinst ze dat ze veinst en bidt ze echt.

Hoe dan ook, het gaat mij erom dat het oprapen van een hondentand en het bidden tot God in het aanschijn van de hondentand op zichzelf geen morele handelingen zijn. Het enige morele wat in dit verhaal te ontdekken is, is dat de zoon zijn belofte toch hield en zijn moeder goed deed.

E.

Als je het verhaal zó verstaat, maak je een soort Kantiaanse zuivering. Alsof je voorstelt alle menselijkheden te analyseren en concentreren tot je het destillaat van plichten overhoudt.

B.

Dat lijkt me rationeel verantwoord. Moraal heeft van doen met goed en kwaad, en de filosofie over de moraal moet eerst de rationaliteit van die begrippen aan het licht brengen zodat vervolgens een kritisch verantwoorde theorie van het morele leven kan worden ontwikkeld. Het komt er dus op aan de verzameling van activiteiten die Murdoch allemaal moreel noemt, te ontwarren. We moeten de handelingen waarbij het echt om het goede gaat, onderscheiden van andere.



Edith Brugmans, 'Moreel scepticisme'
Valkhof Pers, Nijmegen 2005
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 93.4)

E.

Een ethische zuivering dus?

B.

Een rationele zuivering! Allereerst inzake de notie 'het moreel goede'. Dat is, precies zoals Kant zegt, iets anders dan geluk, plezier, genot etcetera, kortom, de vormen van welbehagen en welzijn waartoe wij van nature geneigd zijn. Wil het goede een moreel goede zijn, dan moet het het goede zijn dat louter omwille van zichzelf wordt gezocht. Het goede dat het waard is absoluut te willen. Wanneer het gaat om iets goeds dat als een middel dient voor iets anders, bijvoorbeeld om aanzien te verwerven, is dat niet het moreel goede. Het moreel goede is doel op zich. Ik heb het verschil gezien bij missionarissen. Velen zijn vooral uit op het verwerven en versterken van hun eigen aanzien. Weinigen weten zich daarboven te verheffen.

Als je het onderscheid tussen het begrip van het moreel goede en het begrip van het pragmatisch goede helder hebt, kun je vervolgens begrijpen dat moraal in principe uitsluitend betrekking heeft op het menselijk handelen, en preciezer nog, op de intentie. Moraliteit bestaat erin alléén het goede te willen, onafhankelijk van de persoonlijke verlangens en van de toestand van de wereld. Nu zal die intentie, de morele wilsact, in feite wel verpakt zitten in de diverse concrete daden die mensen stellen. Dat neemt niet weg dat het willen van het goede hetgeen is dat daden tot morele handelingen maakt.

Ten derde. Het willen van het goede krijgt voor ons de vorm van een imperatief doordat wij niet vanzelf het goede als enige doel van ons handelen opvatten. We moeten onszelf daartoe dwingen, bevelen of verplichten. Zouden we zuiver rationele wezens zijn, dan was die imperatiefvorm niet nodig. Maar omdat wij nu eenmaal ook door onze verlangens, neigingen en begeertes worden gedreven tot allerlei daden waardoor we menen gelukkig te worden, kunnen we ons de gerichtheid op het moreel goede alleen maar eigen maken door deze gerichtheid aan onszelf bij wijze van gebod op te leggen.

Dank zij de ratio die het begrip van het moreel goede vat, zijn wij morele personen; omdat wij geen zuiver rationele wezens zijn is het voor ons moeilijk om morele personen te zijn. Het is moeilijk in de zin dat we de plicht als moeite voelen, in de mate dat we de imperatief als een dwingende kracht voelen, in de mate dat we de morele wet als een beperking voelen. Maar dit gevoelen van de moeite, dit ervaren van het geforceerd worden door het moreel goede, is exact wat het voelen van respect is.

Filosofisch gesproken hoeven we ons niet verder te verdiepen in dit gevoel. Nader onderzoek naar dit gevoel valt buiten het bestek van de filosofie. De vraag hoe de rationaliteit van de goede wil haar plaats opeist en behoudt in onze emotioneel gemotiveerde concrete levens, is volgens Kant een kwestie waar de zuivere moraalfilosofie overgaat in empirische psychologie. Maar ook zonder verder psychologisch onderzoek, zal je duidelijk zijn dat de Kantiaanse visie op respect hooggestemd is, terwijl de Murdochiaanse zo laagdrempelig is dat ze bijna platvloers is. Ze verschillen van elkaar zoals een vijfgangendiner verschilt van een snack.

E.

Dat de morele wet een gevoel van respect afdwingt lijkt haar wel tot iets majestueus verheffen, tot iets subliems misschien, maar dat is slechts schone schijn. Want in de Kantiaanse visie wordt moraliteit opgeslokt door rationaliteit. De morele wet stelt toch voor dat alleen dat handelen moreel is wat bepaald wordt door een beginsel dat gewild kan worden als algemene wet, dus als beginsel van ieders handelen. En dat komt neer op een soort non-contradictiebeginsel. Ik kan 'zelfmoord plegen' niet willen, omdat ik niet kan willen dat iedereen zelfmoord wil plegen. Zoiets is toch een voorbeeld van Kant? Maar in Murdochs portret van Charlotte blijkt het om iets anders te gaan. Als Charlotte probeert zichzelf als niet-bestaande te denken, gaat het er niet om dat ze zich in een contradictie verstrikt. De fout van Charlottes hersenspinsel is dat het empirisch on-

waar is te denken dat er niets en niemand buiten haarzelf bestaat die de moeite waard is om voor te leven. Charlotte is alleen maar met zichzelf bezig. Het terugtrekken op de rationaliteit los van de empirische werkelijkheid getuigt van diepe miserie. En die kan verholpen worden door een uittocht uit de spelonken van de in zichzelf gekeerde geest, naar buiten, naar de wereld waar concrete andere dingen en andere mensen bestaan. Dáár hoort respect thuis.

De Kantiaanse conceptie van moraliteit is veel te mager. Kants morele subjecten komen niet tot leven. Je kunt toch niet begrijpen wat het concreet inhoudt te worstelen met begeerte en moraal als je geen levens van karaktervolle mensen ontvouwt? Kant mag dan wel verwijzen naar de psychologie, maar Murdoch heeft daar echt werk van gemaakt in haar vijftienvintig romans. Charlotte bijvoorbeeld -

B.

Charlotte is een bijfiguur. Je vertelde toch dat de roman eigenlijk gaat over verantwoordelijkheid? Daar slaat de titel 'An Accidental Man' toch op? Je zei dat het verhaal draaide om de vraag of die man wel of niet schuldig is aan de dood van zijn vrouw en dat blijkt dat hij niet schuldig is omdat hij nooit de intentie had haar te vermoorden. Het was een ongeluk. Net als bij de volgende doden en bijna-doden die hij veroorzaakt. Zeer Kantiaans, zou ik zeggen.

E.

Volgens mij is het verhaal veel gecompliceerder. Die man, Austin heet hij, is schuldig aan dood door ongeluk, aan een poging tot doodslag, aan overspel, aan diefstal, aan leugens en bedrog. En hij beschouwt dat allemaal als een kwestie van pech, of eigenlijk als zijn noodlot. Maar het probleem is niet of hij echt schuldig is op grond van zijn intenties, het probleem is dat hij zich niet verantwoordelijk acht op grond van de gevolgen van zijn daden, zelfs als het 'ongelukken' zijn. Die hele constructie van zijn pech-noodlot is een egoïstische fantasie die is gaan woekeren nadat hij de allereerste keer zijn verantwoordelijkheid voor

een valpartij is ontlopen door zijn broer de schuld ervan te geven. Volgens mij wil Murdoch laten zien dat de Kantiaanse opvatting over intentionaliteit tot een veel te smal begrip van verantwoordelijkheid leidt.

Er staat trouwens een mooi stukje in met een citaat uit Kant. Hoewel Murdoch dat er natuurlijk niet bij zegt, want het is een roman en geen filosofisch artikel met voetnoten. Trouwens, voetnoten ontbreken bij haar bijna helemaal, ook in haar filosofische teksten. Zeker om aan te geven dat ze haar hele werk als een voetnoot bij Plato ziet.

Goed. De passage die ik bedoel luidt: 'Er is niets in de wereld noch buiten de wereld dat zonder kwalificatie goed is, behalve een goede wil. Nonsens, dacht Garth, terwijl hij *baked beans on toast* at in een Lyons tea shop in Tottenham Court Road. Er bestaat niets dat zonder kwalificatie goed is.'²⁴

Hoe dan ook, Murdoch onderzoekt de houdbaarheid van de kantiaanse ethiek. Vooral in haar romans toont ze dat wij in ons gewone leven een veel breder begrip van moraal gebruiken dan het smalle kantiaanse. Wat me op nog een ander punt brengt. Ik vind het vreemd dat er zo weinig aandacht geweest is voor Murdochs moraalfilosofie tussen pakweg 1960 en 1990. Zij was een van de eersten die steeds weer vertelde dat de Kantiaanse ethiek lijdt aan empirische armoede. Maar niemand van de academische filosofen merkte haar werk toen op. En als later Stanley Cavell, Bernard Williams en Alisdair MacIntyre de strijd aanbinden tegen het smalle Kantiaanse begrip van moraliteit wordt haar werk niet eens genoemd. Of misschien zegt MacIntyre toch iets. Enfin, pas sinds vrouwen in de academische wereld filosoferen, zijn er grondige Murdoch-studies.

B.

Dat heeft niet te maken met haar sekse. Wel met seks. Haar romans schijnen vaak verkapte roddels over de professoren in Oxford te zijn. Dat is *not done*. En ze is ook niet zo'n goede filosoof. Want de filosoof die beweert dat bid-

den, timmeren, kunstschilderen, stenen oprapen en weggeven en piekeren over je misgelopen huwelijk gelijkaardig zijn omdat ze allemaal het besef van perfectie meebrengen en dus op het spoor van de idee van het Goede zetten, zo'n filosoof plakt de naam 'het goede' op zaken en kwaliteiten die meestal niets met het moreel goede van doen hebben. Ik geef toe dat Kants moraalfilosofie uitsluitend een smal begrip van moraal rationeel verantwoord acht en dat deze filosofie haar zuiverheid wint door de empirie op afstand te houden. In die zin doet de Kantiaanse visie onvoldoende recht aan het gewone morele leven. Maar Kants filosofie is zeker niet logicistisch. Want ze draait toch om een sociale notie van morele goedheid. De morele wet vergt dat het moreel subject het bestaan van alle anderen verdisconteert in de bepaling van zijn handelingsbeginselen. Het gaat om het intenderen van de wet voor het samenleven van mensen. Wat moreel telt van de daden die we stellen, is of we de bedoeling hebben een morele orde tot stand te brengen.

E.

Met goede bedoelingen komen we niet ver in de wereld. Kant geeft dat zelf toe in zijn rechtsfilosofie. Maar misschien past de moraalfilosofie van Adam Smith beter. Het is een mooie middenmaat tussen Kants s-je en Murdochs XXXL.

B.

Smith ja. Hoe gaat het ook al weer, het begin van *The Theory of Moral Sentiments*?

'Hoe zelfgericht de mens ook voorgesteld moge worden, het is evident dat er een paar principes in zijn natuur zijn, die hem geïnteresseerd maken in het lot van anderen...

E.

...en hun geluk voor hem nodig maken, hoewel hij er niets aan heeft behalve het plezier dat te zien.'

Moraal als een intermenselijke affaire.

B.

Geen stenen, geen hondentanden.

E.

Wel verbeelding. En gevoelens. Morele kennis wordt gevormd door mee te leven met anderen door je in de situatie van anderen in te denken, *imaginatio* dus, en dan geraakt te worden.

B.

Een zekere heteronomie. De morele reactie van de onpartijdige toeschouwer als standaard van morele gepastheid.

E.

En levensechte personages, geen abstracte morele subjecten.

B.

Oog voor concrete zaken. Rechtszaken, en geldzaken. Goed bedacht, die markttheorie.

E.

Goed? Daar zeg je wat. Het vreemde is dat Smith in zijn moraalfilosofie nauwelijks over het goede spreekt. Over gepast en verdienstelijk handelen, ja. Over de daarop gebaseerde deugden van rechtvaardigheid, weldadigheid en verstandigheid. Over grootmoedigheid ook, die het resultaat is van waarachtigheid en openheid. Volgens hem is de morele vraag: hoe worden we respectabele personen? Maar hij zegt weinig tot niets over een Platoonse idee van het goede, of over de christelijke variant ervan.

B.

Nee, dat vind je niet bij Smith. Dat miste jij zeker?

E.

Ik miste eerst andere dingen. Ik begreep niet waarom de liefde buiten de grenzen van het moreel domein valt bij Smith. Toen vielen me ook andere lacunes op. De religieuze ervaring, inderdaad, die komt nauwelijks ter sprake. Maar ook de ervaring van vergankelijkheid wordt wel erg kort afgedaan.

B.

Lacunes die Murdoch dus vult. Alles en allen in het licht van het Goede. En de zin van ons hele leven bestaat erin moreel beter te worden. Wat een ethicisme.

E.

Daarover wilde ik je schrijven. Maar het mislukte.

B.

Nou ja zeg. Maar het maakt niets uit, hoor. Zullen we aan de koffie beginnen? Dan steek ik alvast een sigaar op.

Deze conversatie heeft dus niet plaatsgevonden. Ze had kunnen plaatsvinden; in feite spraken we over andere dingen.

Veel later die avond, nadat ik B. had uitgezwaaid, de afwasmachine ingeruimd, de asbakken gelegegd en het laatste restje wijn opgedronken, ging ik de tuin in. Ik had behoefte aan koele avondlucht. Het was koel. En helder. De sterrenhemel boven mij fonkelde. Het gras was vochtig. De nachtdauw glinsterde in het maanlicht. In de verte hilde een baby met de kleine, onzekere klachten die alleen de heel pas geboren laten horen. Een zachte, donkere stem suste de snikjes weg. Ik voelde dat ik veilig kon gaan slapen.

Een week later was B. teruggekeerd naar Afrika, voorzien van dieptemeters, batterijen en gegalvaniseerde haken en ogen voor de touwen. Het zou lang duren tot er een nieuwe gelegenheid was om echt met hem van gedachten te wisselen over de reikwijdte van de moraal.

Perfectie als de grens van moraliteit

De maatstaf van moraal

De verschillende moraalfilosofieën die in de westerse traditie zijn gemaakt, hebben elk hun eigen aantrekkelijke kanten, bedrieglijke aspecten en hun waarheden. Ze zijn ook verbonden met verschillende fasen en facetten van de westerse cultuur. Het is dan ook niet gemakkelijk uit te maken welke specifieke ethiek het beste past bij ons leven en in die zin het meest waar is. Is de overvloedigheid van de moraal in Murdochland overdreven? Steekt de spaarzaamheid van de moraliteit in Kants rijk mager af bij de omvang en complexiteit van onze concrete, min of meer deugdzame levens? Past de maat van het intermenselijk verkeer in Smiths naties ons of biedt deze te weinig houvast? We kunnen er lang en breed over argumenteren.

Alleen, het lijkt mij weinig vruchtbaar om de discussie voort te zetten door verschillende moraalfilosofieën nog verder te vergelijken, ze te onderscheiden naar hun specifieke kenmerken en deze in verband te brengen met aspecten van ons leven. Ik denk dat we de kwestie beter op een andere manier kunnen benaderen. In plaats van verder op zoek te gaan naar de details van verschillende moraalfilosofieën, stel ik voor stil te staan bij de meest algemene karakteristiek van de ethiek. Die karakteristiek kan dan als wezenlijk kenmerk voor de moraal gelden, zodat ook bepaalbaar wordt wat niet moreel is.

Verbeterbaarheid als algemeen kenmerk van moraal en moraalfilosofie

Welke ook de verschillen zijn tussen specifieke morele idealen, er is toch een kenmerk aan alle moralen en moraalfilosofieën gemeenschappelijk, namelijk de veronderstelling dat mensen in staat zijn zich te ontwikkelen tot moreel betere mensen. Een instemmend knikje, een afkeurende blik, een lofrede en een zware strafrechtelijke veroordeling zijn evenzovele morele oordelen waarin wij elkaar en onszelf voorhouden dat de feitelijke reactie in meer of mindere mate overeenstemt met het morele ideaal. Op het niveau van de moraalfilosofie wordt doordacht dat en hoe mensen beter kunnen worden in relatie tot een specifiek ideaal, of het nu gaat om Aristoteles' betoog over verstandigheid, Smiths beschrijving van eerbiedwaardigheid, Kants uiteenzetting van plichtsbesef of Murdochs voorstelling van liefdevolle aandacht.

Kortom, volgens een ethisch begrip van de mens is verbeterbaarheid de wezenlijke kwaliteit van de mens, of: wanneer een ethische benadering van het leven aan de orde is, wordt het menselijk leven gegoten in het schema van beter maken en beter worden.

Deze stelling betekent dat we Murdochs redenering serieus nemen en verder doordenken. Murdoch argumenteert, zoals we hebben gezien, dat alle menselijke activiteiten moreel zijn omdat in alles wat we doen en laten een notie van 'beter en slechter' oprijst. We hebben aangetekend dat deze Murdochiaanse alomvattendheid van de moraal al te overvloedig lijkt te zijn. Maar om te bepalen of dat ook zo is, hebben we nu wel een maatstaf in handen. Want als moraal bestaat daar waar verbeterbaarheid verondersteld wordt, dan komt de moraal aan zijn grenzen daar waar die veronderstelling niet opgaat. En die gevallen zijn er, zoals ik straks zal laten zien.

Laten we eerst wat langer stilstaan bij de verbeterbaarheid die bij ethiek hoort. De veronderstelde verbeterbaarheid betreft in ieder geval de mens. Maar moet het altijd gaan om de aanname dat de mens anders had kunnen handelen dan hij in feite heeft gedaan? Dat er dus een andere daad de geschiedenis in had kunnen gaan dan nu feitelijk het geval is? Een dergelijke behavioristische restrictie van de moraal is misplaatst. Want het beter worden kan ook betrekking hebben op innerlijke gesteltenissen, op gedachten, visies, houdingen, gevoelens en op onbedoelde gevolgen. Het recht, bijvoorbeeld, beoordeelt het handelen eerst en vooral op zijn gevolgen voor anderen, terwijl de stoïsche ethiek vooral het verbeteren van de innerlijke houding aanbeveelt. En we hoeven niet heel lang na te denken over de betekenis van deugden zoals moed en nederigheid om te beseffen dat de verbeterbaarheid die door de ethiek wordt verondersteld zelfs het hele karakter of de hele persoonlijkheid van iemand aangaat. Er zijn dus vele aspecten van het menselijk leven die als aangrijppingspunt voor morele ontwikkeling worden benadrukt.

Omdat de veronderstelling van verbeterbaarheid niet beperkt is tot de aanname van 'anders kunnen handelen', maar ruimer is, want immers ook een anders zien, beleven of ervaren betreft, is een theorie van indeterminisme ook geen noodzakelijke voorwaarde voor een ethiek. Om tot een verantwoorde ethiek te komen, is het niet nodig eerst te verdedigen dat het menselijk handelen de uitkomst is van de vrije wil en zich daardoor juist onderscheidt van dierlijk gedrag en fysische gebeurtenissen. Het is voldoende de bescheidener aanspraak te maken dat mensen moreel verbeterbaar zijn.

Tussen haakjes, Murdoch, Strawson, Kant en Hume en vele andere filosofen hebben dus gelijk. Zij stellen, zoals we trouwens al zeiden over Strawson, dat een theorie van de vrije wil niet als een funderende metafysica voor de ethiek opgevat moet worden en dus ook niet eerst ontwikkeld moet worden, omdat de zaken omgekeerd liggen.

Vanuit onze morele praktijken en vanuit onze bijbehorende reflecties groeit een begrip van de mens dat, wat het verder ook inhoudt, tenminste inhoudt dat mensen moreel beter kunnen worden. Toch, denk ik, speelt in dit begrip van verbeterbaarheid een notie van vrijheid mee. Ze lijkt misschien niet zwaar metafysisch, en ze staat ook niet op gespannen voet met oorzakelijke verbanden, maar ze betreft wel de mogelijkheid op deze of gene manier te leven, zus of zo in het leven te staan.

Op het niveau van de moraalfilosofie komt het begrip van de mens als een verbeterbaar individu tot uitdrukking in het zogenoemde normatieve karakter van deze filosofie. Hiermee wordt bedoeld dat de moraalfilosofie geen neutrale beschrijving van of theorie over moraal is, maar altijd ook een moreel ideaal voorhoudt. Zoals gezegd zijn er diverse morele idealen, en de filosofieën worden vaak geklassificeerd naargelang de verschillende idealen die ze voorstaan. Maar de normativiteit blijkt niet alleen uit de inhoud, ze komt ook naar voren in de stijl en de vorm. Met name de gekozen voorbeelden en de metaforen vertellen welk mensbeeld als ideaal wordt gezien. Toch zijn niet alle filosofen even expliciet over de normativiteit van hun theorie, sommigen verschuilen deze zelfs achter een masker van rationalisme of empirisme. Iris Murdoch daarentegen, is een van de denkers die er geen doekjes om windt. Zij stelt dat een moraalfilosofie moet voldoen aan twee eisen. Ten eerste moet ze realistisch zijn: ze moet aansluiten op de waarneembare menselijke natuur. Ten tweede moet ze normatief zijn:

‘...aangezien een ethisch systeem nu eenmaal een ideaal moet aanbevelen, zou het een waardig ideaal moeten aanbevelen. Ethiek dient zich niet te beperken tot een analyse van gewoon, middelmatig gedrag, maar zou een hypothese moeten zijn over goed gedrag en over hoe dat kan worden bereikt. Hoe kunnen we onszelf beter maken? is een vraag die moraalfilosofen zouden moeten proberen te beantwoorden.’²⁵

De normativiteit van de ethiek weerspiegelt aldus de veronderstelling die ook in de morele praktijk per se wordt gemaakt, de veronderstelling van verbeterbaarheid. Daarom kunnen we zeggen dat verbeterbaarheid als de mogelijkheidsvoorwaarde voor ethiek functioneert.

Dit wezenskenmerk van de ethiek heeft een belangrijke consequentie. Het leidt ertoe dat ethiek interessant is voor politiek, onderwijs en opvoeding.

Ethiek, politiek, onderwijs en opvoeding

De aan ethiek inherente veronderstelling dat mensen voor verbetering vatbaar zijn, heeft tot gevolg dat ethiek gelieerd is aan politiek, opvoeding en onderwijs. In de filosofie wordt deze alliantie meestal wel opgemerkt en soms ook gethematiseerd. De *Politeia* van Plato mag gelden als de klassieke wijsgerige tekst over dit bondgenootschap. Zoals bekend, verloopt in deze dialoog het wijsgerig onderzoek naar de individuele deugd van rechtvaardigheid via een constructie van de ideale staat, die op haar beurt een plan voor opvoeding en onderwijs vergt. Hoe Plato's verbinding van ethiek met politiek precies te duiden is, is tot op de dag van vandaag onderwerp van discussie. Ik zal me beperken tot een kleine notitie bij een bepaalde passage uit de dialoog. Maar laat ik beginnen met een meer algemene opmerking.

Het inzicht dat ethiek uiteraard aanspraak maakt op verbeterbaarheid van de mens en het inzicht dat een ethisch systeem per se een specifiek moreel ideaal voorhoudt, zorgen ervoor dat moraalfilosofen zich betrokken voelen bij de verwerkelijking van het ideaal dat zij voorstaan. Daarom is het verhaal dat Plato tot drie keer toe de koningen van Syracuse geadviseerd heeft over hun politieke beleid zo begrijpelijk, ook al is dit verhaal misschien niet waar. Om dezelfde reden vinden we het wel opmerkelijk maar

niet dwaas dat de Hegel-geleerde Kojève de Europese politiek is ingegaan nadat hij zijn studies over Hegels rechtsfilosofie had voltooid. En met eenzelfde ruimheid van geest bezien we Bertrand Russells inzet voor het internationale vrededistribunaal. Trouwens, ook in de loop van dit essay is al een paar keer gepleit voor een soort liberalisme.

Maar hoe begrijpelijk de politieke interesse van moraalfilosofen ook is, ze bergt ook het risico in zich dat de intellectuele taken in het gedrang komen. Kenmerkend voor moraalfilosofen is dat ze hun morele aanbevelingen in woord en geschrift voorstellen en deze completeren met een realistische theorie over het menselijk wel en wee, zoals Murdoch terecht opmerkt. Moraalfilosofen situeren de vraag naar de verbeterbaarheid in de vraag naar de waarheid over de mens en het menselijk leven. Ze construeren begrippen en verbanden, ze maken beschrijvingen en argumenten, ze stellen beelden van de mens en van de werkelijkheid voor en voegen de idealen daarin. Zij claimen daarbij dat hun theorie in overeenstemming is met de werkelijkheid. Voor de filosofie is de verbeterbaarheid een kwestie die onlosmakelijk verbonden blijft met de vraag naar de waarheid. Daarom is de filosofie een bij uitstek intellectuele arbeid.

Politici, opvoeders en docenten daarentegen, geven hun morele idealen vorm door ze in de samenleving te institutionaliseren, bij kinderen en jongeren aan te leren en in te oefenen en aan leerlingen uit te leggen en over te dragen. Zij werken aan de verbetering van de mensen. Politici leiden hun volk, opvoeders en onderwijzers sturen en vormen hun pupillen. Voor de politiek is de verbeterbaarheid een axioma van waaruit ze aan de slag gaat met het verbeteren van mensen. Politiek, onderwijs en opvoeding zijn wezenlijk vormen van directe machtsuitoefening.

Het verschil tussen moraalfilosofie en 'moraalpolitiek' zal ik, zoals beloofd, illustreren met een notitie bij een passage uit Plato's *Politeia*. Het betreft de beroemde passage over

de 'nobe leugen' (Politeia 414b – 415e). Aan zijn gesprekspartners legt Socrates de vraag voor of de ideale staat gediend is met een leugen. De leugen bestaat erin aan de jongens en meisjes die de voor de instandhouding van de ideale staat vereiste opvoeding en het onderwijs hebben genoten, bij hun 'afstuderen' te vertellen dat hun vorming een soort droom is geweest. Ze zijn, zo moet het verhaal verder gaan, als afgeronde karakters door moeder aarde voortgebracht. Daarbij heeft de godheid sommigen uitgerust met goud, anderen met zilver en weer anderen met brons en ijzer. De verschillende metalen bepalen wie voor welke taken geschikt is en derhalve tot welke stand ieder behoort. De gouden mensen zijn bestemd voor leiderstaken en vormen dan ook de klasse der wachters, de zilveren zullen helpers zijn en degenen die brons- of ijzerhoudend zijn, zijn geschikt voor de ambachten en het boerenwerk. Zij horen thuis in de derde stand.

Vervolgens vraagt Socrates of deze leugen als een geloofwaardig verhaal kan overkomen. Glauco antwoordt prompt dat dit zeker niet mogelijk is voor de eerste generatie, maar wel voor hun kinderen en kindskinderen. Vanaf de tweede generatie kan de fabel traditie maken als een waar verhaal.

De strekking van Socrates' voorstel is duidelijk. De leugen voorziet dat de maatschappelijke classificatie in drie standen opgevat wordt als een natuurlijk arrangement, terwijl het in feite een door mensen ingesteld systeem is. De voorgestelde 'naturalistische' en 'theïstische' opvatting verhult de rol van de macht. Ook Glauco's reactie dat de leugen niet als waarheid kan verschijnen voor de eerste generatie, is te begrijpen. De eerste generatie bepaalt immers zelf welke kwaliteiten als goud, zilver, ijzer en brons tellen en zij stelt het educatieve programma daarop af. De eerste generatie is als het ware de constitutieve vergadering van de ideale staat en zijn instituties. Deze generatie weet dat de inrichting van de samenleving in drie standen met elk hun eigen taken mensenwerk is, omdat ze deze zelf heeft bedacht.

Maar de hele passage heeft nog een andere betekenis, die mijns inziens belangrijker is. Plato geeft hier fijntjes aan waar de dunne, maar scherpe scheidslijn tussen moraalfilosofie en ethische politiek ligt. Want het personage Socrates is de moraalfilosoof die een leugen een leugen noemt en een waarheid een waarheid. Dat doet hij ook in de uiteenzetting waarin hij een moreel ideaal aanprijst, in dit geval een ideaal van rechtvaardig leven. De politicus daarentegen, wordt hier opgevoerd als het personage dat een leugen als een waarheid ingang doet vinden omwille van het welzijn van de samenleving. Sterker nog, de politicus die het beste met de samenleving voorheeft, is als enige van de mensen gemachtigd tot ‘nobel liegen’.

Ik denk dat Plato hier het verschil tussen moraalfilosofie en politiek aanduidt. De filosoof blijft het onderscheid maken tussen waarheid en onwaarheid, en tussen waarheidsliefde en leugenachtigheid, ook als hij geïnteresseerd is in het moreel beter worden van mensen. Maar aan de politicus komt het toe de kennis van de waarheid op te geven ten gunste van een nuttige fabel, een magisch sprookje dat de gevestigde orde consolideert in naam van ‘het algemeen welzijn’.

Hier onthult Plato het risico waaraan de filosoof zich blootstelt als hij de politiek in gaat. Hij loopt het gevaar de intellectuele arbeid van het zoeken naar de waarheid opzij te zetten en genoegen te nemen met fabeltjes die de rol van de machtsuitoefening verbloemen. Het verdere gevolg van zo’n fabuleuze traditie is dat niemand meer beseft zelf verantwoordelijk te zijn voor het morele gehalte van de maatschappij. Zo gelezen, is deze passage ook nog een van de vele gelegenheden waarin Plato de Atheense regering aanklaagt voor de veroordeling van Socrates.

Een minder sterke, maar actuele illustratie van de problematiek is te vinden in het rapport *Waarden, normen en de last van het gedrag*. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid bracht dit rapport uit in 2003.²⁶

Enerzijds getuigt het rapport van een liberale moraal-filosofie. Dan wordt benadrukt dat de deugden van matigheid, moed, rechtvaardigheid, bezonnenheid, naastenliefde, geloof en hoop (de kardinale en de theologale deugden; we komen er verderop nog over te spreken) niet kunnen worden afgedwongen van overheidswege en dus buiten de orde van het recht vallen:

‘Dergelijke, voor elke samenleving zéér belangrijke waarden, verhogen zonder twijfel het kwalitatieve peil van het samenleven, maar benadrukken juist hun positie: het zijn persoonlijke keuzes en ze berusten op vrijwilligheid.

Zoals elke moraal op vrijwilligheid berust.²⁷

Hetzelfde geldt voor de waarden van solidariteit, individuele verantwoordelijkheid, duurzaamheid, vrijheid, gemeenschapszin, zorg voor de naaste en solidariteit, aldus het rapport.

Anderzijds wordt gesteld dat de waarden die inherent zijn aan de democratische rechtsstaat, zoals ‘vrijheid, gelijkheid en vertrouwen’ niet voldoende zijn om de samenhang in een pluriforme samenleving te garanderen. Deze waarden moeten daarom aangevuld worden met ‘kleine deugden’, die horen bij het eigentijdse burgerschap dat nodig is ‘als een van de noodzakelijke middelen om de uiterst pluriforme samenleving bijeen te houden, nu en in de toekomst’. Tot deze kleine deugden worden gerekend: ‘waarheidsgetrouwheid, empathie en sympathie voor anderen, respect voor de mening van anderen en de bereidheid tot het corrigeren en laten corrigeren van de eigen oordeelsvorming’. Ook de ‘sociale vaardigheden als flexibiliteit, responsiviteit en verantwoordelijkheidszin, een zeker pragmatisme en het kunnen verdragen van onzekerheid en ambivalenties’ lijken tot de kleine deugden gerekend te worden.²⁸ Het onderwijs is een van de belangrijkste instituties om deze deugden aan te leren en te oefenen, aldus het rapport. Elders wordt het zo gezegd: de school is, naast de instelling voor kennisoverdracht, ook ‘voorportaal voor de oefening in disciplineren en handhaving van normen van algemeen menselijk verkeer.’²⁹

Laten we nu maar even voorbijgaan aan het gebrek aan systematiek waarvan de opsommingen van de deugden en de kwalificatie van de kleine deugden getuigt. Laten we ook de inconsistentie inzake de waardering van de vrijheid even door de vingers zien. Het zijn passages die onbedoeld duidelijk maken waarom een systematische doordenking van moraal zo belangrijk is.

Hier gaat het ons om de overgang van 'vrijwilligheid' naar 'overdracht van waarden en normen in het onderwijs', in het bijzonder de burgerschapsvorming in het onderwijs (het rapport gewaagt van *value education* en *civic education*). Natuurlijk is het voorstel om de zogenaamde kleine deugden aan te leren en in te oefenen op scholen en andere onderwijsinstellingen niet zonder meer in tegenpraak met de stelling dat moraal niet bij wet verplicht kan worden gesteld. Maar toch. Wanneer het onderwijs grotendeels een staatsaangelegenheid is, en dat is in Nederland het geval, is de werking van de wet wel veel groter en ruimer dan gesuggereerd wordt in de uitspraak dat 'deugden niet bij wet verplicht gesteld kunnen worden', daarmee doelend op de niet-strafbaarheid van hopeloosheid, ongelooft, verspilling, etcetera.

(Ondertussen wordt hier toch het gebrek aan systematiciteit in het spreken over recht en moraal pijnlijk duidelijk. Want als ik dit rijtje vervolg in de lijn van de deugden die in het rapport worden genoemd, kom ik al snel bij allerlei situaties waarin immoraliteit of ondeugdelijkheid wel degelijk verbonden is met strafbare feiten of overtredingen, en dus bij wat binnen het bereik valt van wat bij de wet verplicht gesteld kan worden. Mateloosheid bijvoorbeeld, kan concreet gestalte krijgen in buitensporige uitgaven, met het gevolg dat leningen worden afgesloten die dan weer niet worden terugbetaald, zodat een schuldsaneringsprogramma wordt opgelegd.)

Enfin, het gaat nu om het volgende: als de staat grotendeels het onderwijscurriculum bepaalt, met name door vaststelling van de eindtermen, doet hij aan ethische stu-

ring. Hij schrijft voor dat de leerlingen in een bepaalde richting gevormd moeten worden. De staat neemt de morele verbetering van de mensen direct ter hand. En zo wordt de 'vrijwilligheid' waarop de moraal zou berusten, nader ingevuld tot een gevormdheid die disponeert tot de door de staat wenselijk geachte opvattingen, leefwijzen en gedragingen. Nogmaals, deze verbinding tussen vrijwilligheid en gevormdheid is niet contradictoir. Integendeel, we leggen deze relatie voortdurend in onze morele praktijken.

Wel blijkt uit de genoemde fragmenten nog eens waar de scheidslijn ligt tussen de moraalfilosofie en de ethiek die politiek wordt. Voor de laatstgenoemde komt de vorming van anderen op de eerste plaats en is de waarheidsvraag minder urgent dan de zorg voor het welzijn; voor de eerstgenoemde blijft het intellectuele werk voorop staan omdat de aanbeveling van het morele ideaal gelieerd blijft aan het zoeken naar de waarheid.

Moraalfilosofen die filosofen willen blijven, moeten zich dus op afstand houden van de politiek, het onderwijs en de opvoeding. Nogmaals, dit betekent niet dat zij kunnen doen alsof ze in dezen helemaal geen positie innemen. De normativiteit die nu eenmaal hoort bij moraalfilosofie, maakt zo'n neutraliteit onmogelijk. Maar haar waarheidsgerichtheid vereist wel een politieke terughoudendheid.

Er is nog een ander soort terughoudendheid weggelegd voor moraalfilosofen, een die ik nog belangrijker vind dan de educatieve en politieke terughoudendheid.

Verbeterbaarheid en een eerste perfectie

De andere soort terughoudendheid die is weggelegd voor moraalfilosofen wordt gevoed door het inzicht dat de veronderstelling van verbeterbaarheid niet onbeperkt opgaat. Daar waar dit blijkt, liggen de grenzen van de moraal. De

filosofie die hiervan weet heeft, is genoodzaakt tot een fundamentele bescheidenheid inzake haar ethiek.

Het heeft geen zin om het bedoelde inzicht nu in zijn algemeenheid te behandelen, het wordt pas verstaanbaar via beschrijvingen van concrete gevallen. Ik begin met opnieuw stil te staan bij een ervaring die al eerder ter sprake kwam: de geboorte van een kind.

Deze gebeurtenis geldt volgens Hans Jonas als het present worden van het oerbeeld van verantwoordelijkheid: het enkele er zijn van de pasgeborene vordert de ouders ontegenzeggelijk op tot verantwoordelijkheid voor het kind. Ik heb erop gewezen dat juist daarom de baby ook kan worden gezien als het symbool van een burgerlijke zedelijkheid die zo verstikkend is dat de ouder verlangt eraan te ontsnappen en dat ook doet. We herinneren ons dat deze onconventionele stap gewoonlijk moreel verwerpelijk is maar soms toch ook op bewondering mag rekenen. En omdat de moraal in deze kwestie uitermate complex kan zijn, moeten onze ethische beschouwingen erover ook gedetailleerd en genuanceerd zijn.

Maar het is, zoals ik al aanstipte, niet juist om de pasgeborene uitsluitend in ethische termen ter sprake te brengen. Want op het moment dat het kind uit de moederschoot gestuwd is en de navelstreng als laatste natuurlijke verbindingslijn doorgeknipt is, is het daar als een perfectie. Het geboren kind heeft de volmaaktheid van een voltooide creatie die de hele wereld nieuw maakt. Het geboren zijn toont de volmaking van een groeiproses en de vervulling van een verwachting. Als nieuwgekomen mensenkind stelt het alles en allen in een nieuw daglicht, het brengt een nieuwe constellatie teweeg. De pasgeborene is perfect. Dit is wat de ouders en de anderen die het kind komen verwelkomen, zo diep treft. Het kind heeft iets ontzagwekkends. De ouders weten zich gesteld voor een wezentje dat iets absoluuts heeft, zodat de enig mogelijke reactie erop is die van onvoorwaardelijke aanvaarding. Dit gebeurt in con-

creto doordat de ouders (of zij die als ouders optreden) vervuld worden door gevoelens van dankbaarheid en blijdschap met het kindje. De ouders zijn intens gelukkig met het kind. Wanneer we spreken over ouderliefde, gaat het om deze gevoelens van ontzag, vreugde, dankbaarheid en geluk.

De moraal komt pas op de tweede plaats om de hoek kijken. Want natuurlijk is het kind geen volmaakte substantie die niets en niemand nodig heeft om te bestaan. Integendeel, het schreeuwt om voedsel en aandacht en warmte; het heeft jarenlang intensieve zorg, onderricht en vorming nodig om tot een volwassen persoon op te groeien. Daarbij gaan morele vorming en andere aspecten van verzorging en opvoeding hand in hand. Zelfs zoiets basaals als het voeden van een baby is ook een moreel vormende activiteit.

We kunnen dus zeker zeggen dat de hele opvoeding staat in het teken van moreel beter worden. Maar hierbij moeten we nu ook bedenken dat dit proces gevoed wordt door een bron die niet ethisch is. De bron is het besef dat het kind zich oorspronkelijk als iets perfects heeft gegeven. Zelfs in de gevallen dat de harten van de ouders gewond raken omdat het kind niet helemaal gezond is, is er een soort droefheid die bevestigt dat het hier in de eerste plaats niet om iets moreels gaat. De ouders zijn niet verdrietig vanwege morele tekortkomingen. Hun bedroefdheid is slechts te begrijpen vanuit het geluk waarmee de volmaaktheid van de pasgeborene hen vervult. De ouders voelen een smartelijke liefde, ze lijden vanwege de dingen die er mis zijn met het kind terwijl zij tegelijkertijd ervan doordrongen zijn dat het kind perfectie in hun leven heeft gebracht.

Deze ervaring van de betekenis van de geboorte van een kind is, vermoed ik, voor velen zeer herkenbaar. Het is een ervaring waarin we duidelijk stuiten op een grens van de moraal. De veronderstelling dat de mens een verbeterbaar

individu is, wordt hier teruggedrongen door de presentie van perfectie.

Deze ervaring is ook in de latere omgang van ouders met hun kinderen nog goed herkenbaar: de ouderliefde overstijgt de moraal. Er zijn vele prachtige beschrijvingen van. Zo is de parabel van de verloren zoon een verhaal waarin de niet-morele grond van de ouderliefde wordt voorgesteld: de oude vader opent zijn armen voor zijn zoon op wie moreel van alles aan te merken is, hij laat onmiddellijk een feestmaal aanrichten om de terugkomst te vieren van het kind dat niet heeft bijgedragen aan het patrimonium, dat niet voor zijn vader heeft gezorgd. Andere haarfijne schetsen van wat de komst van het kind betekent, zijn in de romans van Anne Tyler te vinden. Zij maakt daarbij ook duidelijk dat de ervaring van deze betekenis niet is voorbehouden aan het biologische vader- en moederschap. Ze suggereert zelfs dat juist de man of de vrouw die door wendingen van het noodlot onverwacht in de positie van het vader- of moeder-zijn terecht komt, helderder dan de biologische ouder beseft wat het krijgen van een kind inhoudt. De titel *Dinner at the Homesick Restaurant*, een van haar mooiste romans, zinspeelt hierop.

De geboorte van een kind is een geval waarin de ervaring van perfectie thuishoort. Het is niet het enige geval. In het volgende hoofdstuk schets ik drie andere situaties, waarin soortgelijke ervaringen plaatsvinden. Met behulp van deze schetsen, is het mogelijk de grenzen van de moraal preciezer te begrijpen.

Andere ervaringen van perfectie

De grote liefde

We spraken ook al over de gedachte dat de hartstochtelijke liefde van een individu voor een ander individu buiten de morele orde valt, naar aanleiding van de notitie van Adam Smith hierover. Maar laten we ook nu opnieuw vragen wat er eigenlijk gaande is in het geval van een passie die door de betrokkenen of de omstanders ‘de grote liefde’ wordt genoemd. Laten we ook hier concrete gevallen voor de geest halen.

Bijvoorbeeld, de dodelijke passie van Phaedra voor Hippolytus, zoals die is beschreven door Euripides; of de afgrondelijke aantrekkingskracht tussen de vrouw en de man die elkaar beminnen en vervolgens, in oorlogstijd, gemartelde en martelende van elkaar worden, en weer later samen van liefde sterven omdat de maatschappij geen plaats kan bieden aan dit paar – een huiveringwekkend portret van een liefde dat in de film *The Nightporter* te zien is; of de liefde waaraan de hoofdpersoon van Grunbergs *De asielzoeker* lijdt.

Dit zijn allemaal voorbeelden van tragische liefdes, en we zouden daaruit de indruk kunnen krijgen dat de liefde tragisch moet zijn om groot te kunnen heten. Maar dat is een misvatting. Ook gelukkige grote liefdes bestaan. Echt waar, en ook in de wereld van de artistieke verbeelding. Niet in de romans van Murdoch – wat, zoals langzamerhand verklaard wordt, niet vreemd is. Maar tal van andere romans verhalen erover en ook zijn er in de massa van ‘feel good movies’ een paar films die de grote liefde laten zien. Om de zaak te verhelderen, zal ik uit beide kunstvormen een voorbeeld wat uitvoeriger beschrijven. Beide voorbeelden zijn ontleend aan vrij gewone, voor een breed

publiek gemaakte werken. Bovendien gaat het in beide gevallen om een liefde met een klassieke rolverdeling: de man is de minnaar, de vrouw de geliefde. Honni soit qui mal y pense.

Het eerste voorbeeld ontleen ik aan de roman *De kleine Rudolf* van Aart van der Leeuw. Het vertelt over de liefde van Rudolf voor Martha. Wanneer Rudolf toevallig en onopgemerkt ziet hoe Martha haar haar wast, gaat er een nieuwe wereld voor hem open:

‘De zee, ja, één seconde, en ik heb het alles ingedronken, en dit ogenblik had ik ook zo kunnen beschrijven, dat ik in de wind aan het strand stond, en me door de zon liet verblinden.’³⁰

Maar Rudolf durft aanvankelijk niet in het zonlicht te baden. Hij gelooft dat zij voor hem onbereikbaar is, omdat hij klein en niet zo mooi en een kamermens is, terwijl Martha vol en fier en boers is. Hij verstoopt zich in een grijs-grauw, middelmatig bestaan. Tot daar een einde aan komt en hij alsnog de kans krijgt met Martha te leven. Door haar bemoedigd, neemt hij die kans. Zo beschrijft hij de verloving:

‘Dag Martha, dag Rudolf, en je kust elkander, en je vriendschap groeit gestadig, geen enkel geheim meer, en je liefde lijkt soms ondraaglijk stralend, als om twaalf uur de zon in Augustus. Toch zijn er nog vragen, onoplosbare. Je ziet een appelboom in bloei staan, en je denkt: Martha; bij een korenhalm hetzelfde, of bij het volgen van een wedstrijd tussen een wolk en een groep trekvogels. Schoonheid, volmaaktheid, altijd weer Martha, en je meet ze aan de wereld af, en zij is het kostbaarste.’³¹

Het tweede voorbeeld komt uit de film *When a man loves a woman*. Dit is een film die om verschillende redenen niet als een artistiek hoogstandje beoordeeld zal worden. De dialogen zijn uiterst summier, de plot is gezocht, sommige scènes zijn vol weke sentimentaliteit. Het gaat over een

echtpaar met twee jonge kinderen, hij is piloot, zij heeft een onduidelijk baantje en is huisvrouw. Zij raakt aan de drank, hij denkt dat er oplosbare problemen aan ten grondslag liggen en draagt dus allerlei praktische oplossingen aan. Zij blijft drinken. Na een dramatische scène waarin zij, dronken als ze is, haar dochter slaat en vervolgens door de douchedeur valt, wordt ze in een ontwenningssklinik opgenomen. Daarna bezoekt ze de AA-bijeenkomsten. Tegen die tijd leven hij en zij niet meer in hetzelfde huis. Desondanks vraagt zij hem aanwezig te zijn bij de bijeenkomst waarop zij moet vertellen over haar leven met alcohol. Dat zal voor hem lastig zijn, want hij heeft inmiddels een baan elders aangenomen. Ze houdt een glorieuze toespraak, die zijn climax bereikt als hij toch gekomen blijkt te zijn.

Deze plot bevat alle ingrediënten voor een eerder banaal dan superieur drama, en toch slaagt de film erin het wezenlijke van de grote liefde te tonen. Dat gebeurt wanneer de camera zijn blik volgt wanneer hij naar haar kijkt. Dat doet hij vaak, langdurig en intens. Zij heeft dat niet in de gaten, want hij houdt ervan naar haar te kijken als zij met iemand anders praat, de kinderen voorleest, een salade klaarmaakt. Zo ontdekt hij dat zij wel tweehonderd verschillende glimlachen heeft. Dat maakt haar tot de bron van zijn geluk, hij wordt zielsgelukkig wanneer hij haar ziet glimlachen. Zij is perfect voor hem. Toch heeft hij goed in de gaten dat zij ongelukkig is, en de kijker ziet het met hem. De kijker hoort het bovendien, omdat in die fragmenten het nummer 'Everybody hurts' van REM wordt gespeeld. Zo voelt de kijker extra sterk dat hij lijdt aan haar ongelukkig zijn en zich tegelijk hulpeloos weet tegenover haar miserie, precies omdat zij voor hem perfect is.

Nu is het een Amerikaanse film waarin, zoals zo vaak, het moralisme niet ontbreekt. Tegen het einde van de film bestaat zijn tekst erin te bekennen dat hij niet echt naar haar geluisterd heeft en dat hij dus zijn verantwoordelijkheid jegens haar miskend heeft. Ik vind het een schrijnend

slot. Het doet alsof hij haar pas liefheeft wanneer er een volwassen, kritische, ethische dialoog tussen beiden bestaat, een communicatieve verantwoordelijkheidsrelatie van woord en wederwoord. Maar hij was al vol van grote liefde voor haar, hij wist al lang dat zij absoluut belangrijk is voor hem, dat zij degene is die zijn geluk maakt.

Zeker, net als bij de pasgeborene lijkt het absurd om in dit geval van perfectie te spreken. Geen man en geen vrouw is zonder gebreken, nare eigenschappen, schoonheidsvlekjes, kleinzieligheden en dommigheden. De minnaar is ook niet blind voor de tekortkomingen, de fouten en de kwalijke kanten van de geliefde. Alleen, ze veranderen ten gronde niets aan zijn liefde. Zijn liefde is daarvan immers niet afhankelijk. Zijn liefde ontspringt aan de geliefde als degene die zijn geluk voltooit. De geliefde is in die zin een perfectie.

De grote liefde is dus onttrokken aan de moraal. Van daar dat echte geliefden elkaar niet op hun morele kwaliteiten afrekenen. De morele weging gaat ervan uit dat de persoon te verbeteren is; in het geval van de grote liefde maakt dit uitgangspunt plaats voor onvoorwaardelijke aanvaarding van de geliefde als een perfectie.

Toch kan zelfs de grote liefde onder druk komen te staan door het moreel kwaad. Wanneer de geliefde zich schuldig heeft gemaakt aan een gruwelijk kwaad, wanneer de minnaar weet dat het betuigen van zijn liefde aan zijn geliefde gepaard gaat met het kwetsen van een ander, wanneer de geliefden door hun samenzijn de zedelijke orde schenden, komt de grote liefde op gespannen voet te staan met de moraal. Deze spanning kan zo ondraaglijk worden, dat de minnaar en de geliefde verkiezen te sterven. In de klassieke tragedies wordt dit sterven letterlijk genomen; in het dagelijkse bestaan vindt het einde van een grote liefde meestal een minder drastische uitweg doordat de geliefden afscheid nemen van elkaar en ieder huns weegs gaan.

Maar nogmaals, de gedachte dat het levensoffer – letter-

lijk of figuurlijk – het onderscheidende kenmerk is van de grote liefde, is onwaarachtig. Ze getuigt van valse sentimenten. De waarheid is dat de grote liefde levenslang kan bloeien, en gelukkig doet ze dat vaak.

De levende natuur

Ook de natuur stelt grenzen aan de moraal. De natuur is de werkelijkheid van het ontstaan, bloeien en vergaan van levende wezens, alsmede van het bestaan van stoffelijke entiteiten en niet-stoffelijke krachten. Lekenogen zien de natuur meestal als dat wat bestaat bij wijze van concrete planten, dieren en elementen, dus als de flora en fauna, het water, de aarde, de lucht en de hemellichamen. Geleerden in de natuurkunde, biologie, scheikunde, geneeskunde of de daarop geënte specialisaties zien de natuur vanuit andere kwalificaties. Maar leek of geleerde, beiden kunnen ervaren dat de natuur grenzen stelt aan de moraal.

Wetenschappelijk onderzoek wordt nogal eens genoemd als een weg naar bijzondere ervaringen. De sterrenhemel maakte een ontzagwekkende indruk op Kant; Wittgenstein noemde de verwondering dat de wereld bestaat en het gevoel dat je volstrekt veilig bent als gevallen van ervaringen van een absolute waarde; Einstein, zegt men, gewaagde van onvermoede, welhaast mystieke ervaringen. In de overlevering worden deze ervaringen graag gepresenteerd als ontdekkingen van ethische en religieuze betekenissen die buiten het natuurwetenschappelijk betekenis-kader vallen. Trouwens, Wittgenstein doet dat zelf als hij het gevoel je volkomen veilig te weten beschrijft:

‘We weten allemaal wat het betekent veilig te zijn in de gewone zin van het woord. Ik ben veilig in mijn kamer, wanneer ik niet door een bus overreden kan worden. Ik ben veilig als ik kinkhoest gehad heb en het daarom niet opnieuw kan krijgen. Veilig zijn betekent wezenlijk

dat het fysisch onmogelijk is dat bepaalde dingen mij overkomen en daarom is het onzinnig te zeggen dat ik veilig ben *wat er ook gebeurt*. Dit is een misbruik van het woord veilig [...]. Nu wil ik u duidelijk maken dat een zeker typisch misbruik van onze taal in alle ethische en religieuze uitdrukkingen speelt.³²

Wittgenstein gaat hier wel erg snel, al te vlug relateert hij betekenissen die buiten het wetenschappelijk kader aan ethiek en religie. Laten we de zaak nog eens beschrijven.

De wetenschapper die de dingen analyseert en onderzoekt hoe ze op elkaar inwerken, zal vroeg of laat vaststellen dat de entiteiten en hun verbanden deel zijn van een groter proces. Hij zal constateren dat hij dat grotere proces niet kan doorgronden en niet kan beheersen, al was het maar omdat hij zelf, als levend wezen, onderdeel ervan is. De wetenschapper ontdekt dat de natuurlijke dingen zijn wat ze zijn en gaan zoals ze gaan, deels dankzij en deels ondanks de menselijke cultuur met haar technieken, wetenschappen, kunsten, ethische systemen etc. De natuur die hij bestudeert, blijkt een geschiedende werkelijkheid te zijn die door de cultuur wordt beïnvloed maar die de cultuur ook te boven gaat. Dat dit echt een geschieden van leven en dood is, is misschien hetgeen Goldschmidt zo raakte toen hij het uitsterven van de furu ontdekte.

Juist een positivistische wetenschapsbeoefening kan tot een gevoeligheid voor deze verhoudingen leiden. De positivist hanteert namelijk een strikt waarheidsbegrip, het begrip dat in het begin van dit essay is beschreven. Volgens de positivist verwijzen wetenschappelijke uitspraken naar feiten en naar verbanden in de werkelijkheid. De uitspraken zijn waar als ze overeenstemmen met de werkelijkheid, ze zijn onwaar als dat niet het geval is. Esthetische, ethische en religieuze uitspraken vallen hier buiten. Er zijn namelijk geen feiten, standen van zaken of patronen in de werkelijkheid die de waarheid van deze uitspraken voldoende objectief bevestigen. De ethische, esthetische en religieuze 'feiten' bestaan alleen maar afhankelijk van het

‘zien als’ van mensen; ze vormen een wereld die afhankelijk is van het verbeeldend weten. En dat weten is veel subjectiever dan de wetenschappelijke kennis, volgens de positivist. Kwaliteiten zoals mooi en lelijk, goed en slecht, heilig en goddeloos zijn niet meetbaar en bewijsbaar zoals grootte, snelheid, hardheid en dergelijke.

Maar ook deze kwaliteiten zijn in hun redelijkheid en taligheid natuurlijk menselijke constructen, bedoeld om de werkelijkheid adequaat te beschrijven en te bewerken. Dat lukt deels wel, maar dan toch ten dele. Wat er gaande is als een mens sterft, bijvoorbeeld, wordt niet volledig beschreven door de arts die de stilvallende hersenactiviteit registreert.

Zo kan het positivisme leiden tot een ontluisterende ervaring. Het positivisme kan het besef bijbrengen dat de menselijke grip op de natuurlijke werkelijkheid wel degelijk succesvol is, maar niet omvattend. Daardoor kan het gevoelig maken voor het inzicht dat de natuur niet is ingelijfd bij het menselijk vernuft, dat, omgekeerd, de mens deel is van de natuur die hem overleeft.

In de literatuur wordt deze status van de natuur soms heel treffend verwoord. Janet Frame is er een meester in. Door metaforen, sterke werkwoorden, ritme- en klankeffecten weet zij natuurelementen zo te beschrijven dat de eigen kracht en werking van natuurlijke wezens naar voren komt. Met deze voorstelling van activistische natuurlijke wezens pareert Frame sciëntistische en technicistische reducties van de natuurlijke werkelijkheid. Ze verwoordt de levenskracht van de natuur en laat zien wat het betekent dat de mens een deel van de natuur is. Ze beschrijft hoe de natuur de mens omvat en overstijgt en hoe de mens ook tot de natuur behoort als een deel dat eigen is aan haar. Ze laat bijvoorbeeld een personage een storm meemaken als volgt: ‘Een windvlaag sprong, plofte tegen het raam als een beest. ...Het leek voor Malfred alsof de hele wereld buiten legerde om binnen te komen.’³³

Het besef dat wij deel zijn van de natuur, attendeert ons op de natuur als perfectie. We realiseren ons dat we deel uitmaken van de natuur, dat we haar begrijpen met onze categorieën, beschrijven met onze taal, bewerken met onze techniek. We realiseren ons ook dat zij ondertussen haar gang gaat, in een bestaan dat wij niet helemaal kunnen bevatten. In deze verhouding treedt de natuur als perfectie naar voren.

Het woord 'perfectie' is hier ontdaan van de sentimentele bijklanken die het wellicht nog had toen we de geboorte van het kind en de grote liefde beschreven. Want de perfectie van de natuur is eerder werkwoordelijk te verstaan, als volmaking. De perfectie van de natuur is de werking, de gang, de leefwijze of zijnsact van dat wat wij met de ene naam 'natuur' benoemen en zodoende als een geheel voorstellen. Maar het is een geheel waarvan wij het begin, het einde en de tussenkommende verschijningsvormen, niet kunnen overzien en niet kunnen beheersen. Als voortgaande volmaking is de natuur een geheel waarvan wij niet weten wat zij in haar volmaaktheid is.

God

Een vierde subklasse van de ervaringen waarin de ethische veronderstelling van verbeterbaarheid zinledig wordt, wordt gevormd door de religieuze ervaringen. God is volstreckte volmaaktheid, en de mensen die God ontmoeten weten zich geconfronteerd met de Perfecte.

Negatieve theologie

Vaak krijgen we te horen en te lezen dat geen enkel begrip van het menselijk denken en geen enkel woord van de menselijke taal helemaal van toepassing kan zijn op God, omdat God wezenlijk transcendent is aan de menselijke orde. In een poging God aan te duiden en tegelijkertijd recht te doen aan Gods transcendentie, wordt God dan de

Transcendente, de Onzienlijke, de Onuitsprekelijke, Ineffabile, de Ander, de Absolute Ander of 'de Heer' genoemd. De negatieve theologie heeft van deze situatie haar vak gemaakt, zodat bibliotheken te vullen zijn met de boeken die beschrijven hoe en waarom God niet adequaat beschreven kan worden.

Eerlijk gezegd begrijp ik niet veel van de negatieve theologie. Ik weet er ook niet veel van. Het komt me voor dat veel belangrijke kennis van religie aangereikt wordt door godsdienstwetenschappelijke studies. Te denken valt aan de godsdienstpsychologie die waarachtige en onwaarachtige religieuze ervaringen onderscheidt; de godsdienstsociologie die de institutionele aspecten in verband met religie bestudeert; de theologie en de filosofie die onder meer onderzoeken op welke wijze religieuze vertogen zich verhouden tot de logica, tot de wetenschappen en tot andere vertogen. Ik heb ook de indruk dat de negatieve theologie in haar analyses van het religieuze discours vooral aandacht vraagt voor het bewijs dat het glas noodzakelijk half leeg is, in plaats van te tonen dat het glas overstroomt van volheid. De menselijke kennis van God is immers niet volledig ongewis, ze is gewis maar ze is niet volledig omdat de volheid Gods buitensporig is ten opzichte van de bepaaldheid van het menselijk denken en spreken.

De relatie tussen mensen en God lijkt op de verhouding van de mensen tot de natuur. De laatstgenoemde is wezenlijk een partialiteit: wij maken deel uit van de natuur, terwijl zij ons overstijgt en ons toch niet helemaal vreemd is. De eerstgenoemde lijkt erop en wordt vaak met de term 'participatie' aangeduid: wij delen in Gods werkelijkheid, terwijl Gods werkelijkheid oneindig meer omvat dan ons.

Deze stand van zaken is grondig doordacht door Spinoza. Het is daarom wellicht, dat zijn *Ethica* tot op de dag van vandaag zo indrukwekkend gevonden wordt. Spinoza beoogt dat God ons uiterst intiem is, aangezien wij als lichamelijke en geestelijke wezens in God bestaan; dat God ons bekend is, aangezien wij Gods attributen van denken en

uitgebreidheid op een ons passende wijze kunnen kennen; en dat God ons overtreft, zowel beschouwd naar ons bestaan als gezien naar onze kennis, aangezien God oneindig veel attributen heeft.³⁴

Godsbewijzen

De verwijzing naar Spinoza helpt ons verder inzake een vraag die een hardnekkig bestaan leidt in de discussies over religie, namelijk de vraag of God bestaat. Deze vraag wordt in gesprekken over het geloofsleven nogal eens opgevoerd als een prop om de sprekers de mond te snoeren. Dan wordt de vraag gesteld vanuit de mening dat het bestaan van God eerst moet worden bewezen opdat vervolgens het geloof in God gerechtvaardigd is. Maar deze mening getuigt van een misvatting, omdat God en het bestaan van God geen scheidbare zaken zijn. Degene die God kent, weet zeker dat God bestaat. Met de woorden van Spinoza:

‘...en derhalve kunnen wij van het bestaan van géén ding zekerder zijn dan van het bestaan van het volstrekt oneindige of volmaakte wezen, dat is God. Want aangezien diens wezen alle onvolmaaktheid uitsluit, maar de volstrekte volmaaktheid insluit, heft het daardoor alle aanleiding tot twijfel omtrent zijn bestaan op en geeft het hieromtrent de grootst mogelijke zekerheid; hetgeen naar ik geloof, voor elk die maar even oplet, duidelijk zal zijn.’³⁵

Voor degenen die God aannemen, is een bewijs voor het bestaan van God nutteloos in twee opzichten, in subjectief en in objectief opzicht. Het bewijs verhoogt niet de zekerheid van het weten dat God bestaat; evenmin toont het het bestaan aan van iets dat ook niet had kunnen bestaan. Toch zijn de godsbewijzen niet zinloos voor de gelovigen. Voor hen zijn het uitspraken over de identiteit en de bestaanswijzen van God. De godsbewijzen verhelderen wie of wat God is, en vandaaruit op welke wijze God bestaat. Om deze reden *begint* Spinoza zijn *Ethica* met een uiteen-

zetting over Gods aard en eigenschappen. Eenmaal uiteengezet *wat* God is, volgt daaruit *dat* God is – meer bepaald, *dat* God *noodzakelijk bestaat*.

Deze volgorde van zaken is essentieel om de betekenis van de zogenoemde godsbewijzen te begrijpen. Het maakt inzichtelijk waarom de godsbewijzen ook voor niet-gelovigen van belang zijn. De godsbewijzen bieden gelegenheid tot kennismaking met de aard van God. Hun belang ligt dus niet in de conclusie ‘dus God bestaat’, maar in de premissen die een naam, een definitie of een karakterisering van God naar voren halen. Wanneer men zodoende kennis omtrent de aard van God verwerft, is men op grond daarvan meteen zeker over het bestaan van God – ook al staat hierbij vast dat de kennis die wij mensen over God kunnen verwerven geen complete kennis is.

Het belang van deze volgorde komt op voorbeeldige wijze tot uitdrukking in het zogenoemde ontologische argument, dat vertrekt vanuit de premisse waarin ‘perfectie’ of ‘volmaaktheid’ als een naam of karakterisering van God wordt voorgesteld. Mede daarom wordt ‘perfectie’, ‘volmaaktheid’ of ‘zijnsvolheid’ wel als de meest ware karakterisering van God beschouwd. Perfectie in de zin van ‘het volledige zijn in één’ is als het ware de eigenaam van God waarin de absolute realiteit van God meteen doorklinkt.

Wanneer God zo genoemd wordt, zijn ook nuances te beluisteren ten opzichte van de betekenissen van perfectie die we eerder belichtten. De perfectie van de natuur is, zo zeiden we, een volmaking omdat zij, de natuur, zich manifesteert als een eindeloos proces van ontstaan, bloei en vergaan. De perfectie van de intens geliefde heeft te maken met het voltooid zijn van het liefdesverlangen in de gelukkige ervaring dat de beminde bestaat. In de pasgeborene is de perfectie present als de verrassende komst van een geheel nieuw leven. De perfectie die God is, is al wat bestaat opgenomen in één zijn.

Religie en moraal

Hier vinden we een aanknopingspunt voor het inzicht dat de perfectie Gods ook boven de moraal staat. Want, zo stelden we aan de hand van het denken van Murdoch, de moraal begint met het bewustzijn dat er zijnden zijn. Het er zijn van zijnden, dat wil zeggen de loutere meervoudigheid van bestaande dingen, brengt ons mensen per se in de positie van morele subjecten. Maar voor God liggen deze zaken anders, omdat de wereld van de zijnden en van ons mensen die bewust zijn van die zijnden en van zichzelf, niets anders is dan de uitstraling van God zelf. De veelheid die kenmerkend is voor de menselijke, morele wereld vloeit ineen tot de eenheid van de volheid des zijns die waarlijk goddelijk is.

Ook de andere karakteristiek van het morele leven die Murdoch benadrukt, de inspanning van het moreel beter worden en beter maken, vormt een aanknopingspunt voor het inzicht dat het geloofsleven onttrokken is aan het morele leven. Volgens de godsdienstpsycholoog William James bestaat er juist wat betreft die inspanning een wezenlijk verschil tussen het morele leven en het geloofsleven. Ons morele leven, zo schrijft hij, wordt gekenmerkt door de inspanning moreel beter te worden. We werken, oefenen, doen moeite om onszelf moreel beter te maken. Wij spenderen energie om beter te worden. Het omgekeerde is het geval in het geloofsleven. Religiositeit wordt gekenmerkt door een overgave die weldra uitmondt in de ontvangst van een nieuwe energie en een diep geluksgevoel. Gelovigen ervaren dat de absolute realiteit hen kracht geeft. James verwoordt dit als volgt:

‘Wil religie een bepaalde betekenis voor ons hebben, dan komt het me voor dat we haar moeten opvatten in de zin van deze toegevoegde gevoelsdimensie, deze hartverwarmende gerichtheid op eenwording, in regionen waar moraliteit in de strikte zin hooguit haar hoofd kan buigen en kan berusten.’³⁶

In de traditie van het katholieke denken, met name in de theologie en filosofie van de hoge scholastiek, is het moraal-overstijgende karakter van de religie degelijk uitgewerkt. Dit blijkt uit twee gedachtegangen die ons nog altijd redelijk vertrouwd zijn.

De eerste betreft de toevoeging van de zogenoemde theologale deugden van geloof, hoop en liefde aan de klassieke vier kardinale deugden van verstandigheid, rechtvaardigheid, moed en matigheid. De theologale deugden onderscheiden zich van de kardinale doordat ze niet verworven kunnen worden door menselijke inspanningen alléén. De aard van de mens, het menselijk samenleven en de gesteltenis van de menselijke wereld vormen geen voldoende bestaansreden voor deze deugden. De theologale deugden ontstaan in en bestaan voor de relatie tussen God en mensen. Hierbij komt dat het initiatief voor deze relatie van God uitgaat, zodat de theologale deugden ook wel ‘gaven van de goddelijke genade’ genoemd worden. Door de theologale deugden stijgt de mens uit boven wat hij op eigen kracht kan zijn.

Met andere woorden, terwijl de kardinale deugden betrekking hebben op de morele verbetering die mensen zelf kunnen ontwikkelen, betreffen de theologale deugden een levensvervulling die hen gegeven is doordat zij deelhebben aan Gods werkelijkheid. De termen waarin de twintigste eeuwse Thomas-geleerde Josef Pieper dit uitlegt, verhelderen dat de theologale deugden aan gene zijde van het morele domein met de bijbehorende veronderstelling van verbeterbaarheid liggen:

‘Theologale deugd betekent een zijnsverheffing, die volstrekt overstijgt wat de mens uit zich zelf ‘kan zijn’. Theologale deugd is de onfeilbare afstemming op een vervulling en een gelukzaligheid, die niet ‘verschuldigd’ zijn aan de natuurlijke mens. Theologale deugd is het uiterste van een bovennatuurlijke bestaansmogelijkheid. Deze bovennatuurlijke bestaansmogelijkheid grondt in de reële genadevolle deelhebbing aan het goddelijk

zijn, die de mens door Christus heeft ontvangen.

[2 Petr. 1,4].'³⁷

Pieper merkt hierbij op dat wij niet alleen het leven met de theologale deugden, maar ook de kennis over deze deugden niet op eigen kracht verwerven. Het weten omtrent de theologale deugden is ons door goddelijke openbaring gegeven.

Toch is hier een kanttekening te plaatsen. De traditie om de door God gegeven kracht tot geloof, hoop en liefde 'deugden' te noemen, getuigt van een zekere ethisering van het geloofsleven. Daardoor lijkt het erop dat geloven, hopen en liefhebben toch als een soort van verbeterbare activiteiten worden gezien, vergelijkbaar met het betrachten van verstandigheid, rechtvaardigheid, moed en matigheid. Het is zeker het geval dat in de praktijk van het geloofsleven zo'n verbeterbaarheid wordt verondersteld. We hoeven slechts te denken aan de aansporingen tot het betrachten van naastenliefde waar veel preken vol van zijn. Desondanks is het, denk ik, wezenlijk onjuist om de krachten van het geloofsleven als ethische deugden op te vatten. Deze krachten hebben immers naar hun wezen, hun oorsprong en hun doel betrekking op de positie van de mensen die staan voor God – dus van mensen die stuiten op de perfectie van de volheid van het zijn. Zo er al sprake is van een soort 'verbetering' in het geloofsleven, gaat het om een helder krijgen van het inzicht dat alles wat bestaat, inclusief wij zelf, opgenomen zijn in een zijnsvolheid.

De tweede gedachtegang waaruit het moraaloverstijgende karakter van het geloofsleven blijkt, betreft Gods rechterlijk oordeel. Vaak wordt het laatste oordeel voorgesteld als de eindbalans van het goed en kwaad dat wij hebben gedaan gedurende ons leven. Wanneer we over God spreken als over een Hoogste Rechter, verbeelden we dat ons hele morele leven en onze ware morele persoonlijkheid tot een slotsom komen. Maar zoals Adam Smith al opmerkte, het gaat hier niet zozeer om religieuze voorstellingen als

wel om ethiseringen die een superstatus aan onze gewone morele oordelen verlenen. In elke moraalfilosofie vinden we voorstellingen van een Tartarus en een Elysium, van een hel en een hemel, van eeuwige straffen en eeuwige beloningen. Het is een vorm van beeldspraak waardoor wij ons streven naar waarlijk verdiende oordelen illustre- ren.

Het geloofsleven dat weet heeft van Gods perfectie, ontstijgt aan deze ethiek. Het belijdt dat de goddelijke perfectie bij wijze van barmhartigheid de goddelijke rechtvaardigheid vervult. Zoals Thomas zegt: Gods barmhartigheid heft de rechtvaardigheid niet op, maar is een soort vervulling van de rechtvaardigheid: *'misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitia plenitudo'*.³⁸

Dit betekent, denk ik, dat de tekorten waarvan wij in ons leven hebben blijk gegeven en de vele gebreken die wij vertoonden toen wij wel beter konden maar het niet deden, ons niet worden aangerekend als ulthiem strafbare feiten, maar integendeel, van ons worden 'weggenomen'. Gods barmhartigheid ontlast ons van onze schuld en spreekt ons vrij van straffen terwijl wij die, gerekend naar de maat van de vergeldende rechtvaardigheid, wel verdienen. Gods barmhartigheid is een welkom aan ons, waarbij het kwaad dat we deden niet wordt miskend en niet wordt vergolden. Gods barmhartigheid getuigt van een liefde die weet heeft van goed en kwaad, geluk en miserie en daarom juist ons ontvangt, voorbijziend aan wat wij moreel verdienen.

Het fenomeen dat in extreme politieke, maatschappelijk en persoonlijke situaties een beroep wordt gedaan op de bereidheid tot vergeving en verzoening, is tegen deze achtergrond te situeren. Er zijn gevallen dat kwaad en lijden niet vergolden kunnen worden door straffen, schadevergoedingen en compensatiemaatregelen. Dan rest een radicale keuze tussen volharden in het conflict of bereidheid tot vergeving. Soms kunnen gelovige mensen helpen de weg van vergeving en verzoening in te slaan. Er hoeft geen woord aan verloren te worden dat er ook lieden zijn die de

weg van haat, strijd, moord en doodslag en vernietiging aanprijzen en zich daarbij op God beroepen.

Perfectie als begrenzing van moraal

De hier beschreven ervaringen zijn evenzovele schetsen van grenzen van de moraal. Ze zijn, denk ik, voldoende om de kerngedachte waarom het me te doen is, helder te krijgen.

De komst van het kind, de aanwezigheid van de geliefde, het leven van de natuur en het zijn van God zijn verschillende zaken. Maar in onze ervaringen ervan komt als hun gemeenschappelijk kenmerk naar voren dat ze alle perfecties zijn. De voltooidheid waarmee de beminde gesierd is, de voldongen nieuwhed waarmee de baby arriveert, de volmaking die de natuur eindeloos ontvouwt en de volheid van het zijn die door Gods aantrekkingskracht immer is bewerkstelligd, zijn variaties van perfectie.

En zo ervaren we ze ook. Want als we staan voor God of de natuur, de pasgeborene of de geliefde, beseffen we dat deze wezens met hun eigen leven en zijnswijze niet helemaal vatbaar zijn voor moraal. Niet omdat we ze niet kunnen verbeteren, en evenmin omdat we ze niet behoren te verbeteren. Want dat kunnen we wel, en behoren we soms ook te doen. We voeden kinderen op en onderrichten hen, we cultiveren de natuur, we ontwikkelen godsdiensten en we weten ons verplicht aan onze beminden. Het is ook niet het geval dat we onszelf niet moreel beter kunnen of behoren te maken in onze relatie tot deze wezens. Want ook dat is mogelijk, vaak gepast, en meestal – zoals Murdoch benadrukt – hard nodig.

Maar het is wel zo dat de gevallen waarin wij perfectie ervaren ons leren waar de grenzen van moraal liggen. Perfecties treffen ons als absolute werkelijkheden en vervullen ons met gevoelens van diep ontzag en brede vreugde. Perfecties zijn glorieus en in hun glorie stellen ze paal en perk

aan de moraal en de daaraan eigen veronderstelling van verbeterbaarheid. Wanneer we perfecties ervaren, valt deze veronderstelling aan diggelen. De overtuiging dat iets beter kan of moet, stuit af op wat zich als een perfectie manifesteert, ze deinst als het ware terug voor de absolute werkelijkheid van de perfectie.

De termen 'afstuiten op' en 'terugdeinzen voor' zijn hier prima op hun plaats. Want ze geven de respectievelijke posities van de perfectie en van de moraal aan. De moraal wordt vanuit de perfectie naar de tweede plaats gedrongen. Ze is secundair ten opzichte van de ervaringen van perfectie. De wezens die variaties van perfectie zijn, zijn primair.

Eigenlijk weten we wel dat de zaken zo liggen. We weten immers dat het goed fout gaat in onze levens wanneer we de moraal laten prevaleren: dan stellen ouders zich tegenover hun kinderen op als morele rechters en zijn de regels van het huis verstoken van familiale liefde; dan roepen de partners elkaar voortdurend ter verantwoording voor hun doen en laten en raken ze blind voor het geluk van hun geliefde; dan wordt het leven van de natuur berekend en verrekend als de post 'milieukosten' op de begroting; dan wordt God de naam van de rechtbank waarvoor geen weldaad onbeloond en geen misdaad onbestraft blijft. Dat er met deze ethicistische benaderingen iets wezenlijk mis is, weten we. En we weten dat vanuit onze ervaringen van perfectie. Die ervaringen brengen ons in een gesteltenis die getuigt van de principiële status van de perfectie.

De emotionele lading van deze gesteltenis is al genoemd: de perfectie vervult ons met diep ontzag en brede vreugde. Deze gesteltenis is verder in existentieel opzicht te specificeren. De ervaringen van perfectie getuigen ervan dat wij deel zijn van de natuur, dat we deel hebben aan God, dat we verwijlen bij de geliefde en dat we herboren worden in het kind. In meer algemene zin kunnen we deze existentiële modi 'deelachtig zijn aan' noemen, want het gaat steeds

om zijswijzen die de grenzen van het individuele bestaan overschrijden. Ten slotte heeft deze gesteltenis ook een cognitieve dimensie. Het inzicht dat wij verwerven door ervaringen van perfectie, heet wijsheid.

Ontzag en vreugde, deelachtig zijn en wijsheid kenmerken de conditie waarin de perfectie ons stelt. Het is een menselijk conditie – en het is een conditie die vóórgaat op moraliteit.



Edith Brugmans, 'Moreel scepticisme'
Valkhof Pers, Nijmegen 2005
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 93.4)

Kritische moraalfilosofie

Filosofie en ervaringen van perfectie

Is het nodig of wenselijk een eigen naam te geven aan het denken dat reflecteert over de grenzen van de moraal en van de moraliteit? Bernard Williams doet wel eens een voorstel in die richting. In zijn studie *Shame and Necessity* geldt het besef van de grenzen van de moraal als maatstaf om ethiserende of ethicistische denkers te onderscheiden van niet-ethiserende denkers. Ethiserende filosofen denken dat de wereld geheel harmonieert met de morele aspiraties van mensen en dus helemaal moreel begrijpelijk is. Hij noemt Hegel, Kant, Aristoteles en bovenal Plato als belangrijkste ethicistische denkers. Murdoch is natuurlijk ook zo'n denker. De niet-ethicistische denkers laten een ander beeld van de mensen zien. Zij vertellen hoe mensen 'verstandig en dwaas, soms rampzalig en soms edelmoedig omgaan met *een wereld die slechts gedeeltelijk intelligibel is voor het menselijk handelen en die in zichzelf niet noodzakelijk goed afgestemd is op ethische aspiraties*'.³⁹ Soms noemt Williams dit niet-ethiserend denken een psychologie.⁴⁰

Vaak ook beperkt Williams zich tot een andere aanduiding. Dan spreekt hij van een ethiek in zeer brede zin, die als een niet-ethiserend denken te onderscheiden is van een ethiek in enge zin. Williams is dus terminologisch niet erg scherp, terwijl hij juist wel een scherp oog heeft voor de ervaringen van de grenzen van de moraal en deze ook thematiseert. Het gaat hem juist ook om dat inzicht.

Men kan de termen spiritualiteit of wijsheidsleer toepasselijk vinden voor het denken over de ervaringen van perfecties. Maar tegen deze termen pleit dat ze doen denken aan esoterie, heiligheid en mystiek, en daarmee aan een type van kennis dat slechts voor enkelen, de ingewij-

den, toegankelijk is. Deze bijbetekenissen zijn echter onjuist als het gaat om ervaringen van perfectie, omdat die ervaringen in beginsel voor iedereen, altijd en overal, weggelegd zijn.

Misschien is het nog het beste om gewoon de naam moraalfilosofie te behouden, zolang daarbij bedacht wordt dat zij ook het denken over de grenzen van de moraal inhoudt en dus beschrijvingen moet bevatten van ervaringen van perfectie. Om dit niet uit het oog te verliezen, geef ik de voorkeur aan de preciezere naam 'kritische moraalfilosofie'.

De idee van het goede

Het is van het grootste belang de betekenis van de ervaringen van perfectie niet te ethiseren. Doen we dat wel, dan komen we terecht in een Murdochiaanse alomvattende moraalfilosofie. En dan verdwijnt de betekenis van de ervaringen van perfectie uit het zicht.

Soms noemt Murdoch perfectie wel de 'limiet' van moraliteit; soms ook gebruikt ze het goede als synoniem van perfectie in de zin van 'limiet' van moraliteit. Maar nergens geeft ze een beschrijving van ervaringen van wat aan gene zijde van de grenzen van de moraal en de moraliteit ligt. Wel alludeert Murdoch op zulke ervaringen, maar ze benadert deze toch steeds in ethische zin. Wat beschreven, uitgelegd, geanalyseerd en wijsgerig gethematiseerd wordt, is de onophoudelijke morele arbeid. Daardoor krijgt de idee van het Goede steeds een ethische draagwijdte. Murdoch stelt, in navolging van Plato, de idee van het Goede voor als de soeverein van het menselijk leven maar dan zo, dat ons hele leven een morele zaak wordt.

Zo bijvoorbeeld is volgens Murdoch ook voor Charlotte geen lang en gelukkig leven weggelegd. Charlotte verkeerde in uiterste nood, was diep ongelukkig en wilde alleen nog maar slapen. Ze wordt op het nippertje gered van een

gewisse dood. Ze wordt naar het ziekenhuis gebracht. Als ze daar bij bewustzijn komt, wordt ze aangesproken door Mitzi. Ook Mitzi heeft een poging gedaan een einde aan haar leven te maken; ook zij nam een forse dosis slaaptabletten; ook haar leven is gered doordat een min of meer toevallige voorbijganger haar tijdig vond. Op een of andere manier raken Charlotte en Mitzi aan elkaar gehecht, misschien speelt het feit dat ze allebei de dupe zijn geworden van Austins ongelukkige en kwalijke handelwijze. Hoe dan ook, ze kopen samen een huis op het platteland en nemen een hond, een zwarte Labrador die ervaring heeft met het verhuizen tussen asiel en 'thuis' en vice versa. Charlotte stelt voor hem Pyrrhus te noemen en Mitzi stemt daarmee in, want Pirrus, denkt ze, klinkt flink en vrolijk en past precies bij hun hond. Wel, ja, het is het standsverschil tussen Mitzi en Charlotte dat het samenleven voor hun zo moeilijk maakt. Op een avond is Charlotte zo overtuigd van hun incompatibiliteit dat ze haar koffers pakt. Mitzi wordt woest, Charlotte gaat ertegen in, Mitzi zegt haar dat ze niet zomaar het huis uit kan wandelen en haar en Pirrus achterlaten. Charlotte geeft zich gewonnen:

'Charlotte huilde verslagen tranen, en haar tranen waren al zoals die van echtelieden die van elkaar houden, elkaar niet kunnen uitstaan, en weten dat ze nu nooit een andere bestemming kunnen hebben.'⁴¹

Charlottes illusoire liefdesverlangen maakte haar diepongelukkig, ze is gered, maar nu is ze in de conventie beland.

Dit is een voorbeeld waaruit schrijnend duidelijk wordt hoe Murdoch alle menselijke ervaringen, doen en laten opvat als morele inspanningen, als een naderen tot en weggaan van het goede in ethische zin, als een onophoudelijke strijd tussen egoïsme en respect.

Ik denk dat deze ethicistische voorstelling onwaar is. Ik denk dat er ervaringen van perfectie (of, als men wil, van het goede, maar dan in de zin van een supra-morele idee van het Goede) zijn die ons juist doen inzien dat moraal en moraliteit hun grenzen hebben. Ik denk dat wij door onze

ervaringen van perfectie weten dat andere dan morele betekenissen beslissend zijn voor de wijze waarop wij in het leven staan. Ik denk dat we de morele ervaringen moeten blijven onderscheiden van de ervaringen van perfecties die ons vervullen met ontzag en vreugde, het besef van deelachtig zijn en wijsheid. Deze gedachte heb ik in dit essay ontvouwd.

Moreel scepticisme en kritische moraalfilosofie

Ondertussen is ook duidelijk geworden in welk opzicht de kritische moraalfilosofie verschilt van het moreel scepticisme. Het moreel scepticisme betwist de mogelijkheid en de wenselijkheid van moraliteit, de kritische moraalfilosofie doet dat niet maar wijst de moraal slechts op haar plaats.

Laten we nog eens terugblikken op de argumenten van het moreel scepticisme die in dit essay de revue passeerden. We begonnen met argumenten op basis van de kennis van de werkelijkheid: het logische argument, het argument vanuit de evolutietheorie, het argument vanuit de goddelijke voorzienigheid. Vervolgens bespraken we argumenten vanuit het sociale en persoonlijke leven: vanuit de conventie, het solipsisme en de sterfelijkheid.

Nu kunnen we zeggen dat al deze argumenten ingegeven zijn door een bezorgdheid om de ruimte voor vrijheid. De eerste groep argumenten bevat twijfels over de mogelijkheid van de moraal vanuit de gedachte dat de werkelijkheid geen ruimte laat voor vrijheid van handelen. Het type vrijheid waarom het hier gaat, wordt traditioneel meestal aangeduid met behulp van het begrip 'de vrije wil'. Aan de hand van de filosofische analyse van Strawson onderzochten we de stelling dat het voor de fundering van de moraal helemaal niet nodig is het bestaan van de vrije wil te waarborgen. De moraal is, zo leert Strawson, immers niet daarvan afhankelijk maar is een deel van ons gewone samenle-

ven. We besloten dat Strawsons positie ons bijna overtuigde, maar niet helemaal. In ieder geval riep het de vraag op hoe het dan zit met de moraal en ons samenleven. Toen we ons daarover bogen, vonden we de tweede groep argumenten voor het moreel scepticisme. Deze groep draait om twijfels over de mogelijkheid en wenselijkheid van de moraal met het oog op een persoonlijke vrijheid. De maatschappij en haar instituties oefenen macht, dwang en druk uit op ons. Daardoor kan de vrijheid van de persoon in het gedrang komen. Voor wie een persoonlijk levensideaal heeft, kan de sociale moraal hoogst onwenselijk zijn. In onze bespreking lieten we zien dat daarom vooral het argument vanuit de conventie tot op zekere hoogte begrijpelijk en aannemelijk is. Vervolgens legden we uit dat het meest radicale argument, namelijk het argument vanuit de eigen sterfelijkheid, tegelijk een keerpunt voor het moreel scepticisme is. Want dit argument is onwaar: de voorstelling dat het ik per saldo voor niets staat en zich daarom niets gelegen hoeft te laten liggen aan het wel en wee van anderen, klopt niet met de werkelijkheid waarin we leven.

Al met al is uit onze uiteenzetting van de argumenten voor het moreel scepticisme helder gebleken dat de sceptische vragen of we wel moreel kunnen zijn en behoren te zijn, niet zijn ingegeven door twijfels aan onze kennis van waarden en normen, deugden en plichten, goed en kwaad. De moreel scepticus is sceptisch over de geldigheid en de daarmee verbonden concrete macht, dwang, druk en autoriteit van de moraal. Hij staat sceptisch tegenover de kracht van moraal.

De onwaarheid van het meest radicale argument voor het moreel scepticisme markeert een wending in ons betoog. We legden uit dat dit argument niet overeenstemt met de werkelijkheid waarin we leven. Die werkelijkheid bestaat immers uit een veelheid van verschillende dingen, gebeurtenissen en mensen. Omdat wij in deze werkelijkheid leven, is ons bewustzijn van iets, van dit of dat, meteen ook een relatie ertoe. Deze stand van zaken is vol-

doende om onze leefwereld een morele wereld te noemen. Althans, als dit menselijke bestaan in relatie tot de dingen, gebeurtenissen, andere mensen gezien wordt als een morele relatie. Iris Murdoch doet dat met verve en verdedigt die visie met verve. Te veel verf, dachten we. Om dat zichtbaar te maken, schetsten we ervaringen van perfectie. De uitleg ervan bracht ons ertoe grenzen te stellen aan de moraal en de moraliteit en een eersterangsplek toe te kennen aan ervaringen van perfectie. We stelden voor om de wijsgerige reflectie die deze stand van zaken doordenkt, een kritische moraalfilosofie te noemen.

De kritische moraalfilosofie betwist de geldigheid van moraal geenszins. Ze gaat er juist van uit dat moraal bestaat en dat moraliteit mogelijk en wenselijk is. Ze is wel bezorgd over ethicisme of ethisering. Ze betwist de opvatting dat alles wat we doen en laten en meemaken moreel geladen is, ze weerlegt de visie dat onze sensibiliteit altijd en overal morele sensibiliteit is. Ze stelt dat ons leven meer behelst dan een moreel leven en ze doet dat op realistische, empirische gronden. Want ze vertrekt vanuit ervaringen waarbij de grenzen van de moraal in het zicht komen vanwege de absolute realiteiten die zich manifesteren. Ze beschrijft hoe deze realiteiten niet-morele 'krachten' of kwaliteiten geven, hoe ze bij ons de gevoelens van ontzag en vreugde, het besef deelachtig te zijn aan de natuur, en de kennis die wijsheid heet, teweegbrengen.

De kritische moraalfilosofie is dus niet sceptisch over de vraag of wij moreel kunnen zijn en moeten zijn. Ze beantwoordt deze vraag bevestigend. Maar bij dit bevestigende antwoord maakt ze het voorbehoud dat moreel zijn niet onze eerste zaak is. Het is nodig om eerst weet te hebben van perfecties. Die noodzaak volgt uit de conditie waarin wij door de werkelijkheid van perfecties gesteld zijn.

Poëtisch realisme

In de loop van dit essay heb ik geregeld een beroep gedaan op literatuur en literaire vormen. Deze werkwijze is conform de traditie van de westerse filosofie. Het is ook niet verwonderlijk dat de filosofie de poëtica inroept. Want als de filosofie reflecteert over het leven, heeft ze verdichtingen van het leven nodig zoals een arts een scan nodig heeft om de zieke en de gezonde plekken helder te onderscheiden.

De in dit essay ontvouwde gedachtegang over de grenzen van moraliteit en over de betekenis van ervaringen van perfecties voor de moraal en de moraalfilosofie, is verbonden met literaire teksten die mij dierbaar zijn. Sommige van deze teksten zijn met name genoemd, andere zijn anoniem gebleven. Maar één poëtische passage wil ik toch nog aanhalen, omdat ze de stelling dat ervaringen van perfectie in principe voor iedereen zijn weggelegd, zo schitterend illustreert:

Le Paradis n'est pas artificiel

but spezzato apparently
it exists only in fragments unexpected excellent sausage,
the smell of mint, for example,
Ladro the night cat;

Deze passage komt uit *Canto LXXIV* van Ezra Pound, de eerste van 'The Pisan Cantos'. Nu zou ik nog een heleboel achtergrondinformatie kunnen geven over *The Cantos* van Pound, over de Pisaanse Cantos in het bijzonder, en over Pound zelf.

Ik zou bijvoorbeeld kunnen noemen dat 'The Pisan Cantos' gepubliceerd zijn in 1948, het jaar waarin de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens verschijnt. Dat er tien Pisaanse Cantos zijn, tien gedichten die een deel vormen van de 109 Cantos die Ezra Pound in de loop van de twintigste eeuw schreef. Ik zou kunnen uitleggen

dat *The Cantos* een moderne verdichting van de hele westerse cultuur vormen. Ik zou een dramatische voorstelling kunnen geven van de gebeurtenissen die geleid hebben tot Pounds gevangenschap in Pisa. Ik zou een levendig beeld kunnen schetsen van de zes maanden detentie in Pisa, toen Pound de dwingende kracht van het recht aan den lijve ondervond. Ik zou kunnen onderstrepen hoe hij vanuit de kooi waarin hij gevangen zat, de werkelijkheid in haar perfecties zag en deze beschreef met de precisie van de imagistische poëtica. Maar neen, ik zal hier niet verder uitweiden over Pounds werken en leven. Een serieuze verhandeling over zijn denken en dichten zou betekenen dat ik een nieuw essay moet schrijven, terwijl een luchtiger conversatie erover thuishoort aan de eettafel.

Of, om precies te zijn, in de kombuis van B. Begin 2006 is zijn boot klaar en gaat hij het Victoriameer op. Hij heeft mij uitgenodigd deze gebeurtenis eens te komen vieren met een feestelijke maaltijd. Uitgaande van de evolutiebiologische statistieken is het nagenoeg zeker dat hij nijlbaars zal serveren. Hoewel er ook nog een kleine kans bestaat op 'baked beans on toast', gezien het koloniale verleden van De Parel Van Afrika. Of misschien is het beter dat ik voedsel meeneem, veel voedsel.

Vaststaat dat we weer zullen praten over de goede en de slechte kanten van het liberalisme, over de plicht tot rechtvaardigheid en de deugd van de naastenliefde. Ongetwijfeld zal de vraag of wij wel moreel kunnen zijn en behoren te zijn andermaal op tafel komen. Maar nu staat deze kwestie in een ander licht, omdat er eerst iets anders te zien is. Eerst is er de werkelijkheid van de perfecties. Het paradigma bestaat echt, in fragmenten.

Noten

- 1 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londen, Fontana Press, 1985, p. 23. Cfr.: 'Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important.', p. 184.
- 2 B. is natuurlijk een fictieve figuur, een produkt van mijn verbeelding. B. vertoont wel vele gelijkenissen met de echt bestaande persoon Bert Hamminga. Op zijn verzoek wordt deze gelijkenis hier vermeld. Voor meer informatie over de werkelijke persoon in kwestie en zijn publikaties, zie: www.mindphiles.com
- 3 Thomas van Aquino, *De Interpretatione*, lectio XIII, n. 1-8. Gebruikte uitgave: Aristotle: On Interpretation. Commentary by St. Thomas and Cajetan, edited and translated by Jean T. Oesterle, Milwaukee, Marquette University Press, 1962.
- 4 Cicero, *Lotsbeschikking*, Amsterdam, Boom, 1992, vert. Tjitte H. Janssen, p. 91.
- 5 Zie: Creationisme—Johan Braeckman over misverstanden rond de evolutietheorie. (Interview in: *Wonder is gheen wonder*, 2002, 2,4; zie ook: www.skepp.be:880/skepp/artikels/creationisme/evolutievolgensbraeckman)
- 6 T. Goldschmidt, *Darwins Hofvijver. Een drama in het Victoriameer*, Amsterdam, Prometheus, 1996, p. 85. Inmiddels (september 2005) is er ook een film gemaakt over de gevolgen van het uitzetten van de nijlbaars in het Victoriameer. De film is getiteld *Darwin's Nightmare*.
- 7 Het woord *mzungu* betekende oorspronkelijk zoiets als zwerper, later is het Europeaan of westerling gaan betekenen.
- 8 Thomas van Aquino, *De Interpretatione*, lectio XIV, n. 16-23.
- 9 P.F. Strawson, 'Freedom and Resentment', in: *ibid.*, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londen, Methuen, 1974, p. 1-25 [oorspronkelijk: Proceedings of the British Academy, 1962, vol. XLVIII.]

- 10 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, par. 158.
- 11 W. Somerset Maugham, *The Razor's Edge*, Londen, Pan Books, 1976 (1944), p. 53-54.
- 12 Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 60-162 en p. 468-481.
- 13 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, 1984 (1979), p. 242.
- 14 Zie P.F. Strawson, 'Social Morality and Individual Ideal', in: *ibid.*, *Freedom and Resentment and Other Essays*, p. 42-44.
- 15 A. Grunberg, *De asielzoeker*, Amsterdam, Nijgh & Van Ditmar, 2003, p. 133.
- 16 I. Murdoch, *An Accidental Man*, Harmondsworth, Penguin, 1973 (1971), p. 401-402.
- 17 Zie hiervoor P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londen, Routledge, 1993 (1959), p. 115-116.
- 18 A. Grunberg, *De Asielzoeker*, p. 282.
- 19 I. Murdoch, *An Accidental Man*, p. 331. (Cursivering I M)
- 20 I. Murdoch, *An Accidental Man*, p. 309.
- 21 I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Harmondsworth, Penguin, 1993 (1992), p. 503.
- 22 I. Murdoch, *Metaphysics Guide*, p. 497.
- 23 I. Murdoch, *Metaphysics Guide*, p. 495.
- 24 I. Murdoch, *An Accidental Man*, p. 165.
- 25 I. Murdoch, 'The Sovereignty of Good over Other Concepts', in: *ibid.*, *Existentialists and Mystics*, Londen, Chatto & Windus, 1997, p. 363-364.
- 26 W R R, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2003. Zie hierover ook P. van Tongeren, 'Waarden, normen en deugden', in: *Filosofie en Praktijk*, 25, 4, p. 17-25.
- 27 W R R, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 145.
- 28 W R R, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 167.
- 29 W R R, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 221.

- 30 A. van der Leeuw, *De kleine Rudolf*, 's-Gravenhage, Nijgh & Van Ditmar, 1954, p. 47.
- 31 A. van der Leeuw, *De kleine Rudolf*, p. 164.
- 32 Ludwig Wittgenstein, Lecture on Ethics. Gepubliceerd door Rush Rees e.a., onder de titel 'Wittgenstein's Lecture on Ethics', in *The Philosophical Review*, 1965, vol. LXXIV, p. 3-26.
- 33 J. Frame, *A State of Siege*, New York, George Braziller, 1966, p. 62.
- 34 Spinoza, *Ethica*, deel II, stellingen I, IO, II, 19 en 20. Gebruikte editie: Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1979, vert. Nico van Suchtelen.
- 35 Spinoza, *Ethica*, deel I, stelling II, opmerking.
- 36 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1982 (1902), p. 48
- 37 J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, München, Kösel Verlag, 1986, p. 203-204. Cfr. Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, Ia IIae, 62, I, resp.
- 38 Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, I, 21,3, ad 2.
- 39 B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 164. Cursivering EB.
- 40 B. Williams, *Shame and Necessity*, p. 46.
- 41 I. Murdoch, *An Accidental Man*, p. 425.

Dankwoord

Dit essay heb ik met plezier gemaakt. Het genre van het essay bleek veel ruimte voor vrijheid in het schrijven te bieden en dat heb ik als een weldaad ervaren. Daarom ben ik Paul van Tongeren bijzonder dankbaar voor de gelegenheid die hij mij heeft geboden het Thijmessay te schrijven. Karin Pasma en de andere leden van de wetenschappelijke raad ben ik erkentelijk voor het vertrouwen dat zij in mij stellen. Ik hoop dat deze poging tot reflectie over moreel scepticisme dit vertrouwen zal versterken.

Sanne van Tongeren dank ik voor de tekeningen die zo mooi het belang en het werk van het verbeeldend weten illustreren.

Verder ben ik dank verschuldigd aan degenen die op bijzondere wijze hebben bijgedragen aan de totstandkoming van dit essay: Derk Venema en Marjolijn Drenth van Februar dank ik voor hun aandachtige lectuur van de tekst, Bert Hamminga en Achim Lukoschus dank ik voor de inspirerende discussies over de filosofische werken die in het essay een rol spelen.

Over de auteur

Edith Brugmans (1956) studeerde rechtsgeleerdheid en wijsbegeerte in Antwerpen en Leuven. Zij promoveerde in 1989 op een proefschrift over de moraalfilosofie van Adam Smith. Sinds 1989 is zij als rechtsfilosoof verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In 1998 werd zij benoemd tot bijzonder hoogleraar wijsbegeerte namens de Radboudstichting aan de Universiteit Leiden.

Zij is vice-voorzitter van de wetenschappelijke raad van het Thijmgenootschap. Ze publiceert vooral over onderwerpen uit de rechtsfilosofie en de moraalfilosofie, af en toe ook over de verhouding tussen filosofie en literatuur.

Eerder verschenen in de reeks

ANNALEN VAN HET THIJMGENOOTSCHAP

Jaargang 86 (1998), aflevering 1

Paul van Tongeren (red.), *'Omdat wij van ons zelf geen huis zijn'*

aflevering 2

R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde*

aflevering 3

Henri Geerts (red.), *Maakbaarheid, macht en matigheid*

aflevering 4 (Thijmessay 1998)

Désanne van Brederode, *Stiller leven* (uitverkocht)

Jaargang 87 (1999), aflevering 1

Kees Klop (red.), *Verbeelding van de macht* (uitverkocht)

aflevering 2

W.L.H. Smelt en V.G.H.J. Kirkels (red.), *Grenzen aan het medisch handelen*

aflevering 3 (Thijmessay 1999)

Herman De Dijn, *De herontdekking van de ziel* (uitverkocht)

aflevering 4

Martien Pijnenburg en Vincent Kirkels (red.), *Dementie, schaduw als schrikbeeld*

Jaargang 88 (2000), aflevering 1

Marcel J. Becker (red.), *Massamedia tussen informatie en emotie*

aflevering 2

Ruud Welten (red.), *God en het Denken* (uitverkocht)

aflevering 3

Vincent Kirkels (red.), *Chronische zorg, zingeving en zinbeleving*

aflevering 4 (Thijmessay 2000)

Ellen van Wolde, *Een topografie van de geest*

- Jaargang 89 (2001), aflevering 1
Palmyre M.F. Oomen e.a. (red.), *Hersenen – Bewustzijn – Zicht op onszelf*
- aflevering 2
Theo Zweerman, *Wondbaar en vrijmoedig*
- aflevering 3
Charles van der Mast, Wim van de Donk, Joan Hemels, Jan Jans (red.), *Mens – Machine – Mens*
- aflevering 4 (Thijmessay 2001)
Thijs Wöltgens, *De overwinning van de erfzonde en de ziel van Europa*
- Jaargang 90 (2002), aflevering 1
H.E.S. Woldring, *Westerse waarden door Shakespeare belicht*
- aflevering 2
Henri Geerts en Johan van Workum (red.), *Samenleving in samenhang*
- aflevering 3
Eelke de Jong e.a., *Markt en Waarden*
- aflevering 4 (Thijmessay 2002)
Paul van Tongeren, *Over het verstrijken van de tijd*
- Jaargang 91 (2003), aflevering 1
Trix van de Laar, e.a., *Geluk. Visies van vrouwen*
- aflevering 2
Vincent Kirkels en Han Rouwenhorst (red.), *Hoop als helpende hand*
- aflevering 3
Paul van Tongeren en Gerrit Steunebrink (red.), *Vreemde verwanten? Overeenkomsten en verschillen tussen islam en christendom*
- aflevering 4 (Thijmessay 2003)
Dorien Pessers, *Verdwaalde seksen*

Jaargang 92 (2004), aflevering 1
Edith Brugmans & Martin Buijsen (red.), *Krakend recht
en verharde moraal*

aflevering 2

Vincent Kirkels (red.), *Eed van Hippocrates*

aflevering 3 (Thijmessay)

Godfried Danneels, *Gekneusd vertrouwen, vaste hoop*

aflevering 4

Ingrid D. Jacobs en J.M.M. de Valk, *Thijmgenootschap
1984-2004*

Jaargang 93 (2005), aflevering 1

Eelke de Jong en Martin Buijsen, *Solidariteit onder druk?*

aflevering 2

G.A.M. Beekelaar & P. van Tongeren, *Stadsgezichten*

aflevering 3

Hub Zwart, *Denkstijlen*

HET THIJMGENOOTSCHAP – vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing – stelt zich ten doel wetenschappelijke reflectie te bevorderen vanuit een christelijk perspectief op ontwikkelingen in cultuur en samenleving.

Door lidmaatschap van het Thijmgenootschap

- * ontvangt u gratis de ‘Annalen van het Thijmgenootschap’ direct bij verschijnen (vier boeken per jaar).
- * ontvangt u mededelingen over de activiteiten.
- * ontvangt u uitnodigingen voor de congressen en andere activiteiten.

De vereniging kent een Medische Afdeling en een Rechts- en Bestuurskundige Afdeling met eigen activiteiten.

Een lidmaatschap kost € 25,- per jaar, voor echtpaarleden € 27,50.

U kunt zich als lid opgeven bij:

Algemeen Secretariaat Thijmgenootschap

Houtstraat 58

6343 BL Klimmen – (045) 405 1383

e-mail: info@thijmgenootschap.nl

Website: www.thijmgenootschap.nl

Naam: Hr/Mw

Adres:

Postcode en woonplaats:

Eventueel afdeling (voor jur. of med.):

Datum:

Handtekening: