

MORAAL EN ETHICA

Roger Thibau

Als een gelovige over moraal spreekt, kan hij de autonomie van de moraal vrij gemakkelijk beschouwen als een moment in de algemene vooruitgang van het menselijk denken of zelfs van het religieuze denken. Dit wil zeggen dat die autonomie van de moraal een bijdrage zou kunnen betekenen in een noodzakelijk uitzuiveren van het geloof en van de moraal. Die gelovige geeft in feite aan Caesar wat aan Caesar toekomt, en aan God wat aan God toekomt. Dit geeft de gelovigen de mogelijkheid een hoger of dieper inzicht te verwerven in zowel het morele als in het religieuze. Zij zullen echter uiteindelijk in hun praxis de eenheid van moraal en religie op een hoger niveau herstellen. In dit perspectief kan men opnieuw spreken van een heteronomie.

Als de ongelovige daarentegen over de autonomie van de moraal spreekt, verloopt dit niet zo lineair, want hij blijft in de autonomie van de moraal en hij weet niet waar hij zal uitkomen. Van zodra de mens afgesneden is van alle Transcendentie en geen teken meer schijnt te ontvangen van een andere wereld, liggen immers heel wat struikelblokken op zijn weg. Hij beweegt zich eerder in een danteske *selva oscura* (donker woud), met bovendien onzekere oriëntatie-instrumenten. Er blijven hem in feite slechts twee mogelijkheden : afgaan op de klaarheid van de zon (de rede), of door lukken en mislukken zich door het woëd een weg banen naar de *via dritta* (rechte weg) waar de zon niet meer een schaduwheeft. Hij doet beurtelings een beroep op het ene en op het andere, op de rede en op het proberen, of op beide mogelijkheden samen tot wanneer hij zijn eigen *via dritta* meent gevonden te hebben.

De herwonnen vrijheid

De overgang van theocentrisme (God als de maatstaf van alles) naar antropocentrisme (de mens is de maatstaf van alles) mag beschouwd worden als typisch voor iedere dynamische beschaving. Ook in onze christelijke Europese beschaving moest het spirituele gezag van de Kerk, dat alle aspecten van het individuele en maatschappelijke leven doordrong en beheerste, geleidelijk, hoewel op een bepaald ogenblik verschillend van streek tot streek, voor een meer op het

aardse gerichte wereldvisie wijken. Het gevolg hiervan is dat moraal en godsdienst niet langer als co-extensief kunnen worden gedacht. Het 'diesseitige' beschouwt men niet meer uitsluitend in functie van het 'jenseitige' en het eist een zekere autonomie voor zichzelf op. De wil van God valt niet meer evident samen met de laatste Norm, en geeft geen onmiddellijk inzicht meer in het 'summum bonum'. De moeilijkheden werden nog groter toen, wegens de evolutie van de beschaving, de wil van God voor de christelijke gemeenschap meer en meer moest worden toegelicht, dit helaas door een instantie, met name de kerk van Rome, die iedere evolutie negeerde. De uitbreiding van het antropocentrisme was overal merkbaar, ook in de landen waar de contra-reformatie is geslaagd. Zoals men weet heeft de *Aufklärung* uiteindelijk getriomfeerd. Hiermee ging ook een optimisme en een gevoel van herwonnen vrijheid gepaard.

Het antropocentrisme bevat twee enorme moeilijkheden die ononderbroken twee centrale themata voor de filosofie zullen blijven. Er is eerst en vooral het probleem van de *kennis*: wat kan ik kennen? Hoe kom ik tot kennis? Waarin bestaat de waarde van de waarneming? Heeft de rede grenzen? Het tweede probleem is dat van de *moraal* en van zijn autonomie. Ik neem aan dat moraal het geheel is van bewustzijnsinhouden en voorstellingen die een volwasen lid van de gemeenschap heeft, en waarmee hij bij zichzelf en bij anderen, iedere daad of intentie goed of slecht beoordeelt. Welnu, in dit perspectief moet men zich afvragen: wat is de inhoud van het zedelijk goede en waarin bestaat zijn geldigheid? Waarop is het gebaseerd indien de moraal niet meer door God gesanctioneerd wordt? Indien de mens de maatstaf van alles is, wat is dan het wezen van het zedelijk waardevolle, wat is het 'summum bonum', waaraan alle andere waarden ondergeschikt zijn? Staat zedelijk gelijk aan redelijk? Wat vermag de rede? Bestaat de vrije wil en is de mens vrij te willen wat hij wil? Bestaat er opvoedbaarheid tot het zedelijk goed handelen?

We kennen verschillende ethische stelsels, en het is hier onmogelijk alle theorieën op te sommen. Trouwens geen enkele filosoof is erin geslaagd van binnenuit de moraal een rationele fundering te verschaffen. Misschien maakt Immanuel Kant hierop een uitzondering, maar aan zijn visie zijn dan weer andere nadelen verbonden. In de bespreking van de moraaltheorieën kan ik mij eigenlijk wel beperken tot twee extreme opvattingen. Enerzijds zie ik het utilitarisme als de samenvatting van alle reductietheorieën. Anderzijds zie ik Immanuel Kant als diegene die het heftigst tegen iedere reductietheorie is opgetreden.

Het utilitarisme

In de meeste opvattingen, zowel antieke als moderne, is het 'summum bonum' iets persoonlijks, en wordt het gereduceerd tot het nuttige, het aangename, het geluk onder welke vorm ook, tot de afwezigheid van het onaange-

name en van de pijn. In dit perspectief wordt weinig echt rekening gehouden met de andere. Jeremy Bentham (1748–1832) tracht deze tegenstrijdigheid door de introductie van het 'goed begrepen eigenbelang' op te lossen. Het hoogste goed, het uiteindelijke goed en de zin van het menselijk leven staat niet gelijk met het kortzichtige, persoonlijke nut, maar met het grootste geluk voor het grootste mogelijke aantal individuen. Het criterium voor het zedelijk waardevolle wordt de graad van algemene welvaart. De mens moge van natuur een louter egoïstisch wezen zijn, maar als hij goed nadenkt, moet hij inzien dat hij de anderen nodig heeft. Het is bijgevolg zijn werkelijk eigenbelang dat de anderen het zo goed mogelijk stellen. Dit heeft immers noodzakelijkerwijze goede repercussies op hem. Volgens Bentham vallen aldus egoïsme en altruïsme samen; ze zijn in feite twee aspecten van een zelfde geheel, die zich natuurlijk op totaal verschillende manieren kunnen manifesteren, naargelang men individu of gemeenschap op het oog heeft.

In dit utilitarisme worden het voordeel en het zedelijk waardevolle tot het kwantificeerbare nut gereduceerd. Ik handel *goed* wanneer ik uit twee of meer mogelijke verschillende handelingen die kies die het meest zal bijdragen tot het algemeen sociaal welzijn. Ik handel *slecht* wanneer ik die daad kies die het minst daartoe bijdraagt.

Deze moraal stelt aan de kennis hoge eisen en verwacht een heel scherp inzicht in de sociale verhoudingen. Hoe kan ik alle consequenties en sociale implicaties van mijn daad overzien? Dit is meestal niet mogelijk zodat men, volgens Bentham, rekening moet houden met de goede intentie, ook al is het resultaat van de handeling verkeerd. In een verdere ontwikkeling van het utilitarisme, namelijk het Amerikaanse *pragmatisme*, houdt men met deze goede intentie geen rekening: die is immers niet verificeerbaar. Het laatste criterium wordt dan het sociaal succes dat zowel gelijk staat met de zedelijk goede houding als met het geluk.

Nu is het duidelijk dat in het alledaagse leven zeer vele handelingen voorkomen die als zedelijk waardevol mogen bestempeld worden, en inderdaad tegelijk nuttig en aangenaam zijn zowel voor wie de daad stelt als voor de anderen. Ook is het duidelijk dat er immorele daden zijn die tegen het nut en tegen het aangename ingaan. Maar in deze coïncidenties in het alledaagse leven vinden we op de moraalfilosofische vraag bij uitstek geen antwoord: of het zedelijk goede zich volledig laat herleiden tot het nuttige en het aangename die dan het geluk meebrengen. Zijn deze noties en realiteiten synoniemen? Kan men de kwaliteit 'zedelijk goed' verbinden met alle daden die nuttig, aangenaam of gelukkig zijn?

Voor de grote massa, voor de vele mensen die noch de tijd, noch de kennis, noch de nodige belangstelling voor de filosofische vragen kunnen opbrengen, volstaat het utilitarisme. Ze wegen als het ware op een weegschaal af wat het

beste is. Wie daarentegen echt nadenkt, kan daarmee geen vrede nemen en kan niet anders dan het zedelijk goede als een categorie op zichzelf beschouwen, die aan iedere reductie en meetbare verificeerbaarheid ontsnapt. Indien A. bijvoorbeeld als 'summum bonum' ziet dat alle mensen zich geestelijk moeten kunnen verrijken en indien B. daartegenover materiële welstand en comfort verkiest, dan worden al hun respectievelijke handelingen daardoor bepaald. Maar er bestaat geen criterium om een voorkeur aan A. of aan B. te geven. Het is een vergissing dit te denken of als mogelijk te houden. Ik kan hieruit alleen maar besluiten dat de ethica als moraalfilosofie, die al of niet reducerend te werk gaat, de autonomie van het morele niet heeft kunnen funderen. Alleen bij Kant vinden we een uitzondering.

Immanuel Kant

De wijsgeer uit Königsberg, *Immanuel Kant* (1724–1804), is het diepst tot het wezen van het zedelijke doorgedrongen. Op een rationeel bevredigende manier heeft hij de autonomie van de moraal ten opzichte van de godsdienst kunnen funderen op het plichtsbef. Zoals Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781) een onderscheid maakt tussen de kenvorm, die inherent is aan het denken, en de keninhoud, die het geheel der zintuiglijke waarnemingen vormt, zo maakt hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) een onderscheid tussen de vorm 'plicht' (of de zedelijke wetmatigheid die de wil bepaalt) en de inhoud (geheel van zinnelijke, lichamelijke neigingen en affecten). De neigingen behoren tot de natuurnoodzakelijkheid, waardoor de mens ook in de fenomenale wereld is ingeschakeld zoals de dieren met hun determinismen. De plicht, de redelijke wetmatigheid, behoort tot de orde van de vrijheid, van de noumenale wereld. De wetten die de zuivere rede opstelt, hebben een causaal, gedetermineerd karakter, terwijl de wetten van de praktische rede een verplichtend karakter hebben. Dat wil zeggen: niet onder dwang, noch als het gevolg van een raadgeving; zij gebieden, hoewel de mens vrij is en blijft om het gebod niet te volgen. Dit laatste is essentieel, want indien de mens niet vrij zou zijn in het niet volgen van het gebod, dan zou de handeling niet de minste morele waarde hebben.

Essentieel is niet *wat* de plicht gebiedt, wel *dat* zij gebiedt. Dit is de zelfstandigheid van de praktische rede en tevens het beginsel van de zedelijkheid dat categorisch, onvoorwaardelijk, moet zijn om voor iedereen en in alle omstandigheden te gelden. Dat wil zeggen dat de wil niet bepaald mag worden door een object, door een doelstelling of door een 'summum bonum', want dan gaat het categorische van de imperatief verloren; de imperatief wordt op die manier hypothetisch. Bijvoorbeeld: indien ik dit of dat wil bereiken, zoals rijk worden of deugdzaam worden, dan moet ik zo handelen. Maar zo'n handeling is niet

langer onvoorwaardelijk. Zoals men kan opmerken, is Kant een hardnekkige tegenstander van elke reductie-ethica die, volgens hem, per definitie niet universeel kan zijn. De wet mag ook niet luiden 'doe dit' of 'doe dat'. De wet moet immers zuiver formeel blijven, dat wil zeggen de loutere vorm van een algemene wet, en dus zonder inhoud. Niet *wat* men hoort te doen, schrijft de wet voor, maar *hoe* men hoort te willen. De zedewet luidt bijgevolg: "*handel zo dat de stelregel van uw wil steeds tegelijk als beginsel van een universele wetgeving zou kunnen zijn*". Deze zedewet is op elke daad van toepassing, en is de voorwaarde opdat die daad een morele daad zou zijn. In geval van twijfel hoef ik slechts de vraag te stellen: 'kan ik willen dat alle mensen, ongeacht de plaats en omstandigheden, diezelfde daad zouden stellen?' De *eerbied* voor dit plichtsbef, eigen aan de mens, is dan tenslotte de enige drijfveer voor het zedelijke handelen. Eerbied voor de menselijke waardigheid, voor de menselijke vrijheid, waardoor de mens tot het bewustzijn komt zelfstandig te zijn, en niet onderworpen aan de materiële causaliteit. Alleen het volgen van de zedewet, van de plicht, eerbiedigt de autonomie van de menselijke persoonlijkheid. Al het bestaande kan een middel zijn voor de mensheid; de mens op zichzelf blijft in zijn autonomie een doel voor zichzelf, wat impliceert dat ik de andere nooit als louter middel mag gebruiken, maar steeds als doel moet zien. Dit is dan de enige, en dan zo vaag mogelijk gehouden, inhoud die Kant aan zijn ethica gaf.

In deze korte schets kan men al duidelijk zien hoever Kant in het absolute van de zedewet gaat, hoezeer hij zich verzet tegen elke poging om het geluk, de hoogste gevoelens van liefde of medelijden in de bepaling van het zedelijke te betrekken. Als ik een daad stel met een a priori-opvatting van het 'summum bonum', uit liefde of uit medelijden, dan kan hij misschien uiterlijk in overeenstemming met de zedewet lijken; deze daad mist echter iedere zedelijke grondslag, zodra hij niet beantwoordt aan de voorwaarden van de plicht die in mij leeft.

Kants visie op de autonomie van het morele ligt nu in het verlengde van de consequenties van de *Kritik der reinen Vernunft*, waarin hij aan iedere metafysica een einde heeft gesteld. Dit belet echter niet dat de universaliteit van de zedewet naast het postulaat van de vrijheid, ook nog de postulaten van de onsterfelijke ziel en van het bestaan van God impliceert. Deze zijn slechts postulaten van de praktische rede en kennen geen theoretische fundering.

De hedendaagse gelovigen kunnen Kants autonomie van de moraal gemakkelijk integreren en er een noodzakelijk katartisch of zuiverend moment in de evolutie van de godsdienst in zien. In feite brengen zij slechts tot uitdrukking wat de diepere overtuiging was van Kant die nooit opgehouden heeft een diep religieus man te zijn. De ongelovigen echter, met alle bewondering voor zijn werk waaruit zij nog steeds putten, kunnen Kants autonomie van de moraal minder gemakkelijk aanvaarden. Daar voor hen het plichtsbef of de zedewet niet naar

het bestaan van God verwijst, blijft er van Kants opvattingen slechts een onaanvaardbaar dualisme over; een zoverregaand ethisch rigorisme dat men zou kunnen zeggen '*propter vitam causas vitae perdidit*' (met het oog op het leven, de redenen om te leven verliezen). Het is duidelijk dat wat Kant aan diepte in zijn studie van het zedelijke won, hij aan dynamiek en enthousiasme verloor door iedere vorm van gevoelsethiek uit te schakelen. Ik ben er nochtans van overtuigd dat medelijden, vriendschap, liefde, enzovoort de drijfveer kunnen zijn voor een bij uitstek zedelijk handelen, met volledige inzet van de persoon, hetgeen dan juist zo stimulerend werkt voor de anderen.

Hoedanook, zowel de reductionisten als Kant faalden in de wijsgerige ethica om de mens in zijn herwonnen vrijheid de nodige instrumenten of criteria te verstrekken waarmee hij zijn morele normen zelfstandig kon uitbouwen. Dit is natuurlijk een aposteriori-reflectie op visies die nochtans vandaag blijven leven en die ook nog heel wat ongelovigen blijven uitdagen. Dit belette echter niet dat men, in de euforie van de herwonnen vrijheid, op een andere manier verder ging zoeken. Als men er niet in slaagde het '*summum bonum*', het zedelijk bewustzijn van binnenuit te bepalen, dan ging men toch zoeken naar het wezen van de mens, naar de zin van het menselijk bestaan, om van daaruit te bepalen wat de mens moest doen. In de negentiende eeuw wordt het wetenschappelijk denken ingezet *voor* (en grotendeels gericht *door*) het zoeken naar een wezensbepaling van de mens.

De negentiende eeuw : de euforie van het zoeken

Hoewel niet langer door de godsdienst gesanctioneerd, blijft in de vorige eeuw de moraal, met zijn bewustzijnsinhouden over goed en kwaad, als traditie gehandhaafd. Zij tracht zich zelfs ongewijzigd te bestendigen, voornamelijk bij de trager evoluerende plattelandsbevolking waar het maatschappelijk systeem de mens nog steeds van alle levenssituaties voorziet. In een meer geurbaniseerde beschaving, met zijn vlugger evoluerend levensritme, doen zich nieuwe onvoorziene situaties voor waarop de traditionele moraal geen pasklare antwoorden meer heeft. De zich opdringende vraag luidt dan : vanwaar zullen de nieuwe vormen komen ?

Als men noch van een Transcendentie, noch van een wijsgerige ethica een beslissende richting mag verwachten, en als men bijgevolg zelf moet uitmaken wat in nieuwe situaties goed en slecht is, wat de mens te doen staat en waarin de zin van zijn leven bestaat, gaat men vanzelfsprekend naar andere of nieuwe informatiebronnen zoeken waarvan men enige hulp verwacht. Vandaar de enorme belangstelling voor de *geschiedenis* en het *historisch* denken, voor de andere *cultuurvolkeren* en hun meest uiteenlopende beschavingsvormen, voor alle levensvormen en *vroegere ontwikkelingsstadia*, voor de individuele en collectieve

psychologie van de mens. Kortom, men wil een zo groot mogelijk diepteperspectief krijgen van waaruit men dan met meer zekerheid een toekomstbeeld kan extrapoleren dat richtinggevend zou kunnen worden. Voor vele buitenkerkelijke intellectuelen wordt de geschiedenis een soort heilige schrift, bron van hun geloof in de mensheid en in de vooruitgang, en tegelijk een toetssteen voor de nieuwe waarden. De kennis van andere cultuurvormen bracht een bron van inzicht in de verscheidenheid van de menselijke cultuurprestaties en dus tevens een bron van argumenten tegen de bekrompen kerkelijke moraal. Ook de biologie, de evolutieleer en de diverse psychologieën leverden een schat aan informatie.

Het is echter opvallend dat de zovele afzonderlijke takken van de menselijke kennis, die als zelfstandige wetenschappen hun eigen finaliteit krijgen, niet meer in dienst staan van 'de kennis van de mens'. In dit perspectief zien ernstige wetenschapsmensen in dat hun wetenschap, die als methode een instrument is en slechts een verlengstuk is van de mens, geen uitspraak kan doen over het 'wezen' van de mens die zelf de vervaardiger is van die wetenschappelijke methode. Alleen de 'sciëntisten' kennen nog de hoop dat ze ooit eens dit wezen wetenschappelijk zullen kunnen bepalen. Maar op die manier wordt de mens dan in al zijn activiteiten object van wetenschap en worden de wetenschappelijke denkwijze en haar premissen op het verschijnsel mens overgedragen. De autonomie maakt plaats voor het benauwende determinisme dat uiteindelijk een inhumanisme is.

Tegen deze achtergrond is de moraal een geheel van interindividuele relaties en waarden dat in de gemeenschap tot uiting komt om haar zo goed mogelijk te laten functioneren. Doorheen de opvoeding brengen deze relaties en waarden de leden het bewustzijn van 'goed' en 'kwaad' bij. We krijgen hier dus een samenhang tussen de werking van de gemeenschap en de determinatie van de individuen. De geldende regels liggen nooit definitief vast; omwille van de efficiëntie kunnen ze gewijzigd worden. En hier krijgt de moraalstudie een bijzondere taak: met name de studie van de morele regels. Maar hiermee verdwijnen de vragen en problemen niet: moet niet bepaald worden in welke zin regels efficiënt moeten zijn? Waarin bestaat het menselijke als men doorheen een moraal een meer menselijke maatschappij wil opbouwen? Hierop kan het sciëntisme niet antwoorden. Met haar drie (vier)voudige doelstelling, verzamelen, beschrijven, verklaren en normeren, wil de moraalwetenschap een laatste poging ondernemen om een speciale synthese te vormen van de reeds besproken onafhandelijke wetenschappen van de mens. Deze nieuwe aanpak zal ongetwijfeld toelaten een beter inzicht in de moraal te verwerven. Zij zal ook het onderscheid kunnen maken tussen *de moraal als totaliteit* waarin zekere waarden en normen slechts als algemene regels kunnen fungeren, die men, omdat ze tot een bepaalde maatschappelijke structuur behoren, kan wijzigen, en *de onreducer-*

bare waarden die op een onverklaarbare manier naar een 'summum bonum' verwijzen, dat vooralsnog aan ieder redelijk onderzoek ontsnapt. Bovendien is deze nieuwe moraalwetenschap een typisch fenomeen van onze tijd waarin men met een maximum aan informatie en door overleg tegemoet wenst te komen aan een fundamentele behoefte van de moderne mens.

Niettemin lijkt me de viervoudige doelstelling van deze moraalwetenschap achterhaald, meer bepaald de hoop dat men op een wetenschappelijke manier zou kunnen normeren. Slechts een persoonlijke optie of een ideologie levert een norm, maar ze krijgt haar bestaansgrond niet van de wetenschap.

Het tijdperk van de euforie van het onderzoek heeft inderdaad een aantal domeinen kunnen ontginnen, en voor de menselijke geest werkt dit bevrijdend. Maar daartegenover heeft de richting van het onderzoek vooral in het gebied van het menselijke een grotere 'Subjekt-Objektsplaltung' teweeg gebracht, een miskennis van de rede, een overschatting van de wetenschap die haar eigenlijk in discredit brengt en die aanleiding geeft tot allerlei irrationalismen zoals magie, astrologie, spiritisme. Niettegenstaande de waarschuwing van Kant om de beperktheid van de menselijke rede in te zien, krijgen we toch een aantal ontoelaatbare toepassingen van de rede in de 'wetenschap', en bijgevolg een aantal paralogismen: de deterministische onvrijheid tegenover de individuele vrijheid; de altruïstische vrijheid tegenover de onvrijheid van het egoïsme; de onvrijheid van de stelling dat alleen de infrastructuur telt tegenover de vrijheid van de alleenzaligmakende suprastructuur; diskrediet op filosofie.

Existentialisme

De schokkende gebeurtenis van de tweede wereldoorlog heeft heel wat mensen het nadenken over moraal, goed en kwaad, de zin van vrede en oorlog, de finaliteit van de mens gestimuleerd. Een ander filosoferen dringt zich op. Niet in metafysische termen, omdat dit sedert Kant onmogelijk is geworden. Men zoekt een aansluiting bij denkers uit het verleden die zichzelf wat buiten de traditionele filosofie hadden gesteld, maar die daartegenover meer 'existentiële' thema's hadden aangesneden. De existentiële filosofie, zoals we die na de tweede wereldoorlog hebben leren kennen, was wel verscheiden in haar analyses, beschouwingen en antwoorden op vragen, maar vertoonde toch een zeer diepgaande eenheid in haar uitgangspunt en in haar methode. Haar eerste probleem kwam vooreerst tot uiting in de bezinning over de mens in zijn autonomie. En hierbij maakte men niet in de eerste plaats gebruik van objectieve of objectiverende bronnen van kennis zoals de wetenschappen, maar van een introspectieve methode. De analyses en beschrijvingen waren vaak fenomenologisch en men maakte gebruik van toneel, ik-romans of dagboeken.

De werken van Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus,

Gabriel Marcel en zelfs van Martin Heidegger betekenden voor de na-oorlogse generaties tegelijk een bewuster maken van het tragisch levensgevoel en een wekroep om op een meer lucide manier, de echte problematiek van het menselijk bestaan aan te pakken. Dit betekende, niet als kinderen verder te teren op de heteronome waarden (zoals alléén godsdienstige of morele), maar ook niet te geloven in hereditaire, sociale of psychologische determinismen. Het betekende wel als volwassenen het leven in handen te nemen en de hoogst mogelijke projectie te zijn van het 'zelfproject mens'.

Wat veel jongeren diffuus aanvoelden, vertolkte de existentiële filosofie op een vrij adequate manier; er kwam een nieuwe woordenschat en er werden andere concepten geïntroduceerd die nu nog als vaste verworvenheden gelden. Ik denk aan de noties 'contingentie', 'facticiteit', 'de absurditeit en het Niets', 'aliënatie', 'vereenzaming', 'beperkte van de rede', 'angst'. Maar de onderkenning van deze in die noties gevatte realiteiten gaf geen aanleiding tot quiëtisme of passiviteit in de tragiek, zoals men dat bijvoorbeeld wel in het epicurisme kan vinden. Integendeel. De mens is een 'Aufsprung', 'ein sich vorweg' zien, en hierin blijven vrijheid, autodeterminatie, solidariteit met anderen, engagement, verantwoordelijkheid gelden. In heel wat teksten van Jean-Paul Sartre kan men dit geformuleerd vinden.

Maar aangezien er geen enkele waarde a priori gegeven is en elke mens voor zich zelf moet beslissen en keuzen maken, kan deze existentiële filosofie voor velen negatief uitvallen en de angst vergroten. En in de mate dat geen enkele existentiële filosofie erin geslaagd is waarden te funderen, heeft ze dan toch onrechtstreeks een bijdrage geleverd in de aangroei van diegenen die zich in een veilige 'ideologie' hebben gestort. Immers: *een groter bewustzijn en luciditeit zonder existentiële praxis werkt verlamdend.*

De honderden problemen die het dagelijks leven kent, stellen diegene die zelfstandig wil blijven denken toch voor moeilijkheden. Trouwens met dit bewustzijn van de eigen autonomie gaat een uitholling van moraal en moraliteit gepaard. Er treedt een desintegratie van de waarden op, met een hyper-relativisme als onmiddellijk gevolg: niets is nog alsdusdanig een waarde of een onwaarde. Niet meer de mens is de maatstaf van alles, maar voortaan is elk particulier individu de laatste maatstaf of de eigen laatste zingeving. In dit perspectief wordt de moraal uiteindelijk niets meer dan een reeks neutrale gebruiken, gekoppeld aan de wetgeving. Dit geeft paradoxaal genoeg vaak aanleiding tot twee tegengestelde factoren, de ene die mijn individuele zucht naar vrijheid belemmert; de andere die mijn individuele zucht naar veiligheid en comfort waarborgt. De bijkomende moeilijkheid is dan nog dat het remmende en beveiligende voor iedereen verschillend uitvalt. De moraal heeft geen betrekking meer op een 'summum bonum' of een 'summum malum'; hel en duivel zijn verdwenen. Er is hoogstens nog het gezag, bijvoorbeeld verbod op diefstal, niet omdat dit fout

of slecht zou zijn, maar om de politionele repressie te vermijden.

En toch lijkt er mij geen reden tot pessimisme, integendeel. Bij vele mensen uit de meest diverse lagen van de bevolking stijgt het ethisch bewustzijn. Op die manier krijgen we wat existentieel als een conflictsituatie zou kunnen betiteld worden: de betwisting van de *moraal*, als de vigerende, gesacraliseerde wet, door de *ethica*, als het individueel kritisch-ethisch bewustzijn dat hogere, meer menselijke en menswaardige eisen aan de wet en aan de eigen verantwoordelijkheid stelt. Deze ethica werkt aanvankelijk negatief: men weet niet hoe iets hoort, maar men weet met zekerheid dat het niet mag zijn zoals het nu is en dat het dus anders moet. Men bekritiseert een situatie in naam van hogere waarden die echter niet nader geëxpliciteerd worden. Men weet meestal niet wat men in de plaats moet zetten. Deze ethica is veeleisend, ook tegen zichzelf, omdat men nooit zeker is precies die hogere waarden voldoende te hebben onderkend en gediend. De *waarden* in deze ethica zijn geen zuivere ideële abstracties, zoals getallen of zoals één of ander denkobject, ook geen concreet voorstellingen, zoals voedsel voor iemand die honger heeft. Zeker ook geen norm die mij een precieze daad voorschrijft, mijn handelen zou dan immers slechts een 'ergon', een toepassing zijn. De waarde heeft veeleer een ander karakter: het is een vage idee van iets dat nog niet bestaat en dat toch beter is dan het bestaande, en bijgevolg de moeite waard om na te streven, hoewel het door de vaagheid niet onmiddellijk aanzet tot de praxis. Vandaar dat de kritische houding blijft overheersen. Maar plotseling, ik weet niet hoe, kan zich een duidelijke waarde aftekenen en zich aan mij aanlokkend en zinvol opdringen; tegelijk is zij een energiebron voor mijn handelen.

Zo'n waarde betekent werkelijk een *axiofanie* die zich pas in mijn handelen volledig openbaart, waardoor waarde en verwezenlijking samen vallen. In mijn praxis actualiseer ik een waarde, realiseer ik mezelf als project. Ik ben geen 'outsider' of 'étranger' meer, die zich in een soort maximale 'Subjekt-Objekt-spaltung' afvraagt of hij vrij is te willen wat hij wil, of wat de zin van alles is, of hoe hij moet handelen om goed te doen. In mijn praxis ervaar ik mezelf als *vrij*, als authentisch en als eenheid van bewustzijn en lichaam; ik ervaar mij als 'causa sui', oorzaak van mezelf.

Bij wijze van besluit wil ik dat even toelichten aan de hand van een vergelijking. Enerzijds neem ik de grammatica als een aantal door iedereen gekende regels die de taal toelaten zo goed mogelijk te functioneren. Anderzijds neem ik de dichter die iets in zijn gedicht als project actualiseert, wat noch voorzien noch af te leiden was uit de bestaande regels. In en door zijn gedicht transcendeert hij de gewone omgangstaal. Welnu, op analoge wijze actualiseert mijn ethisch bewustzijn een project dat niet voorzien was, noch af te leiden van de bestaande regels van de moraal. In en door mijn ethisch handelen, in mijn ethica, transcendeer ik de moraal; mijn ethica is een transcenderende beweging. Hiermee bedoel ik dat

mij zowel in het gedicht als in de ethische praxis iets over de mens en over het leven gereveleerd wordt dat mij op geen enkele andere manier, wetenschappelijk of rationeel, kon meegegeeld worden. Zelfs de dichter had het mij niet in de gewone, discursieve taal kunnen zeggen. Vandaar dat zich de vraag *ei didakton* (of de deugd kan aangeleerd worden) niet meer stelt. De waarde is niet aan te leren, want indien 'didakton', dan ware mijn daad opnieuw een 'ergon' en geen 'energeia'. De ethische daad, net zoals een gedicht, bevat geen concrete discursieve mededeling, bevat geen norm. Ze appeleert aan anderen die haar te ontcijferen hebben voor zichzelf; ze zet de anderen aan iets analoogs te doen, maar elkeen moet het doen volgens eigen aard, elkeen moet zelf-schepper ('causa sui') worden. De ethische daad zegt slechts, of preciezer, herinnert sommigen, die er gevoelig voor zijn, aan het feit dat de mens geen 'ding' is, niet 'af' is, maar de voortdurende taak heeft te zijn. De ethische daad is bijgevolg een symbolische relatie tussen mijn concreet, momentaan 'nu zijn' en een imaginaire nog te worden mens. Het symbool is inderdaad de onuitputtelijke verwijzing naar een andere helft die er niet is. Dit alles geldt zowel voor gelovigen als voor ongelovigen. Voor de enen ligt de symbolische relatie van de mens 'hic et nunc' naar de godheid, voor de anderen van de mens nu naar de nog te worden mens. Maar voor beiden is er een hiaat dat moet worden overspannen, hetgeen slechts van uit de mens zelf kan geschieden. De mens is het hiaat en meteen de laatste zinge-
ver: dit is zijn kleinheid, maar tegelijk zijn grootheid. Daarom is er in de ethische reflectie geen kloof tussen gelovigen en ongelovigen, maar wel een tussen diegenen die zoeken en diegenen die niet zoeken, en die vinden we zowel bij kerkelijken als bij onkerkelijken.

PERSONALIA

Roger Thibau is hoogleraar Griekse taalkunde aan de Gentse Rijksuniversiteit; hij doceert ook Algemene linguïstiek en Bijzondere vraagstukken van religie en moraal. In 1985 verschijnt met betrekking tot zijn werk een bundel essays *Taal, mythe en religie*, samengesteld door vrienden en medewerkers.

Ad Peperzak is hoogleraar wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Recente publicaties zijn *Systematiek en Geschiedenis* (Alphen a/d Rijn, Samsom) en *Filosofie en politiek* (Baarn, Ambo).

Jacques de Visscher is docent kunstfilosofie aan het Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas te Gent; in het voorjaar 1984 publiceerde hij *Het bestaan als valstrik. Kwaad en onschuld in de symbolische filmkunst van Roman Polanski* (Wetteren, Universa), in het voorjaar 1985 verschijnt *Melodie en gemoed. Over de vruchtbare grenzen van de muziek* (Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel).

MEDEDELINGEN

De *Gentse Kultuurvereniging* richt in het voorjaar van 1985 twee wijsgerige voordrachten in :

- maandag 21 januari 1985 : *Karl Marx, criticus van onze cultuur* door dr. Louis Dupré, hoogleraar aan de Yale University
- maandag 11 februari 1985 : *Wat is dat – subjectiviteit ?* door drs. Silvio Senn, wetenschappelijk medewerker kentheorie aan de Universiteit van Amsterdam.

De lezingen gaan door te 20 uur in het auditorium van de ASLK, Korte Meir 24, 9000 Gent.

Het Centrum voor Wijsbegeerte van de UFSAL te Brussel (Vrijheidslaan 17, 1080 Brussel) organiseert telkens te 14u30 volgende voordrachten :

- zaterdag 26 januari 1985: *Wetenschappelijk determinisme en morele verantwoordelijkheid* door dr. Arnold Burms docent aan de Katholieke Universiteit te Leuven
- zaterdag 9 februari 1985: *Vrijheid en samenleving* door dr. F. De Wachter, hoogleraar aan de Katholieke Universiteit te Leuven.
- zaterdag 23 februari 1985: *Wijsgerige grondslagen van de Bevrijdingstheologie* door dr. G. de Schrijver, hoogleraar aan de Katholieke Universiteit te Leuven.