

SIGNALEMENTEN VAN DE MODERNITEIT¹

Pieter Tijmes

Moderniteit is het thema van mijn leven geweest zonder dat ik dit wist. Lange tijd hield ik mij bezig met de verhouding tussen geloof en wetenschap onder de noemer van secularisatie. Secularisatie werd opgevat als het proces waarin de interpretatie van de fysische, sociale en psychische werkelijkheid steeds meer geschiedt in termen die ontleend zijn aan die werkelijkheid zelf. Enerzijds werd de secularisatie als vanzelfsprekend omhelsd, maar anderzijds leverde diezelfde liefde tot de secularisatie een existentieel probleem op. De geloofstaal waarmee men was opgevoed stond er enigszins op gespannen voet mee. Secularisatie zag men als teken van mondigheid en de vraag was hoe men met intellectueel fatsoen over God zou kunnen blijven spreken. Bonhoeffer zei het zo: Wij kunnen niet redelijk zijn zonder te erkennen dat wij in de wereld moeten leven - *etsi deus non daretur* (alsof er geen God zou bestaan). Hiermee verwees hij naar Hugo de Groot die zijn natuurrecht als volkerrecht concipieerde dat geldigheid zou hebben *etsi deus non daretur*. Theologen als Harvey Cox en Arend van Leeuwen gingen in de jaren zestig nog een stapje verder en verdedigden de secularisatie als doorwerking van de Hebreeuwse en Griekse bijbel.

In de jaren zeventig ontmoette ik Peter van der Gulden, een wijsgerig licht onder een zelfgekozen korenmaat. Hij heeft mij geleerd dat filosofie systematisch dient te zijn. Een verkeerd systeem was in ieder geval zijns inziens nog beter dan geen systeem. In zijn enthousiasme voor filosofie als systeem besmette hij mij met het neokantianisme. Toegegeven, het neokantianisme was een mode die ook toen reeds lang uit de tijd was, maar het was voor mij plausibel dat de mode van gisteren niet slechter hoefde te zijn dan de mode van vandaag. Deze stroming vertegenwoordigde voor mij een aantrekkelijke voortzetting van Kant onder gewijzigde omstandigheden, en anderzijds verschaftte dit neokantianisme mij een kritische toegang tot Habermas en Rawls. Het neokantianisme is bij nader inzien de min of meer kritische ideologie van de moderniteit: vertrouwen in de vooruitgang van wetenschap en techniek, vertrouwen in vooruitgang van de filosofie als bezinning op de wetenschap – een soort tweede orde reflectie. Filosofie was niet opiniërend, maar veelal strenge wetenschap. De progressie was de progressie van de kennis en kunde, aan de revolutionaire omvorming van het leven door wetenschap en techniek – sociaal en cultureel - werd geen aandacht geschonken.

Het derde signalement

In het volgende decennium kwam ik in aanraking met een minder optimistisch concept van moderniteit. Aan deze nieuwe visie kon ik geen weerstand bieden, omdat het andere interessante aspecten van de moderniteit bloot legde. Wat moderniteit is, staat immers niet vast. Hierin ligt een merkwaardige ironie verscholen. Moderniteit verwijst weliswaar naar empirie, maar is slechts een concept in ons hoofd. Het is een net dat wij over de empirie uitwerpen om zo een aantal fenomenen met elkaar in verband te brengen. De normale voorstelling van zaken is dat het verleden vast ligt (empirie) en dat de toekomst open ligt voor onze plannen en organisatie. De ironie is dat het omgekeerde het geval is. De toekomst kunnen we niet naar onze hand zetten, maar over het verleden hebben wij een grote macht. Het is als met de biograaf. Hij voegt de lijnen uit iemands leven tot een eenheid; hij bepaalt wat belangrijk en karakteristiek is geweest in iemands leven door er speciale aandacht aan te schenken. Wat hij niet van belang acht laat hij weg. De biograaf herschept het leven in zijn vertelling. De meesten van ons hebben niet het voorrecht om hun leven tot een herschepping te laten modelleren. Zij moeten het doen met hun eigen verhaal over hun leven. Helaas zijn ze soms zo goed thuis in de faits divers van hun biografie dat zij niet weten wie zij zelf zijn. Aan welke gebeurtenissen, voorvallen of beslissingen moeten zij betekenis hechten? Zij missen eenvoudig het overzicht over hun leven. Zij zouden zich misschien wel verschillende identiteiten kunnen aanmeten. In zekere zin ben je wie je zegt dat je bent. En wat geldt voor de biografie, geldt op dezelfde wijze voor de karakterisering van de moderniteit. Het komt erop aan welk verhaal je wilt vertellen.

In de jaren tachtig kwam ik dus in aanraking met een kritischer concept van moderniteit dat zich niet gewillig voegde naar die twee andere die ik reeds kende. Hierin klonk geen enthousiasme over de moderne verworvenheden van wetenschap en techniek. In tegendeel, de aandacht werd juist gevestigd op de irrationaliteiten van de moderniteit. Een representant van deze opvatting is Ivan Illich die vanuit het verleden naar ons heden kijkt en in dat licht het moderne economische tijdperk beschouwt. En dan doorziet hij dat de verlichtingswaarden als vrijheid en gelijkheid in hun tegendeel verkeren. In zijn scherpzinnige analyse laat hij zien dat de school ons dommer maakt, de geneeskunst zieker en de mobiliteit onttaardt in immobiliteit. Verrukkelijk dwars dus. Deze provocaties werden ingegeven door een grote liefde voor en kennis van de premoderniteit. In ieder geval leerde ik van Ivan Illich dat het heden niet zo maar een verbeterde uitgave is van het verleden. Het heden heeft *als zodanig* niet de voorkeur boven het verleden. De formule dat moderniteit en premoderniteit moeilijk te vergelijken leefvormen zijn, stelde mij in staat om Ivan Illich als historicus van de premoderniteit te integreren in mijn roze opvatting van de moderniteit. Over dit kritische concept van moderniteit wil ik het nu hebben. Dit concept wil ik

reconstrueren op basis van een antropologie die vooral schatplichtig is aan Arnold Gehlen en René Girard.

Laat mij hun gecombineerde theorie uitleggen: mensen zijn gekenmerkt door hun fabelachtig vermogen om te leren. Ze komen ter wereld zonder talige en culturele bagage, maar zijn in staat de taal en de cultuur uit hun omgeving tot de hunne te maken. De plaats van hun geboorte is hun vertrekpunt. Het is begrijpelijk dat kinderen de meest aangepaste wezens genoemd kunnen worden. Hun vertrekpunt immers is ook hun uitgangspunt. Het schort hen aan mogelijkheden van vergelijkingen. Zij blijven daarom vaak trouw aan en zijn solidair met de meest onmogelijke personen en omstandigheden.

Het zich eigen maken van de moeilijkste talen en de gecompliceerdste culturele systemen is voor mensen bij hun start een peulenschil. Dat is opmerkelijk. Juist omdat mensen zonder enige bagage starten, zijn zij aangewezen op de bagage die hun wordt aangeboden door de omgeving. De taal en de cultuur komen in de plaats van de specifieke gedragspatronen waarmee dieren zijn uitgerust bij hun geboorte, aldus Gehlen. Vergeleken met het dier schort het ons mensen aan alles. Voor zover wij instincten hebben, zijn deze residuaal. Wij zijn van nature *Mängelwesen* (Gehlen). Wij zijn zonder taal en cultuur ter wereld gekomen, maar terdege begiftigd met een vermogen om beide te leren. Sterker, wij zijn er zelfs toe veroordeeld de taal, de gewoonten, de gedragingen, etcetera van de omgeving over te nemen. Wij zijn nabootsende wezens. Dit talent om na te bootsen komt in de plaats van aangeboren eigenschappen.

Girard heeft het nabootsende karakter van mensen een specifieke invulling gegeven als hij spreekt over het begeren. Mensen begeren niet bepaalde dingen vanuit zichzelf, maar willen wat hun omgeving hun leert te willen. Anders gezegd: begeren is mimetisch. Dit is goed te observeren bij het gedrag van kinderen, maar enige zelfkennis doet ons inzien dat wij in veel gevallen het stadium van kinderen niet te boven zijn gekomen. Dit is volgens Girard niet zijn persoonlijke *parti pris*, maar hij draagt deze stelling van het mimetische begeren voor als de onthulling van de West-Europese literatuur vanaf Cervantes tot Dostojevski.

Cultuur als strategie

Deze theorie van het mimetische begeren is een vruchtbare conflicttheorie. De naaste is model in de zin dat hij mij – impliciet of expliciet – leert iets te begeren. Maar hij dreigt juist daardoor vaak een obstakel te worden. De naaste is veelal in eerste instantie gecharmeerd van mijn navolging, maar apprecieert niet dat ik door mijn navolging zijn concurrent dreig te worden. Conflicten, escalaties van conflicten en hun afloop hebben eigenlijk geen verklaring nodig. Een positieve verstandhouding – die ook voorkomt – is veel raadselachtiger. Nu is het mimetische begeren niet slechts een persoonlijk, maar ook een cultureel

probleem. Het is Girards stelling dat religie met zijn mythen, verboden en ritens, in de poging de gevolgen van de mimetische begeerte te omzeilen, ruimte schept voor menselijke cultuur. Religie maakt het mogelijk dat wij in relatieve vrede kunnen leven. Provocatie is Girards handelsmerk: ook onze cultuur is te herleiden tot haar religieuze wortels. Dat is geen vanzelfsprekende stelling, omdat de normale voorstelling van zaken is dat religie behoort tot een bepaalde ontwikkelingsfase van de mensheid die thans afgesloten is. Onze cultuur is toch gesecculariseerd en religie is eenvoudig uit. Elegant kan Girard hiertegenover verdedigen dat in dit gesecculariseerd zelfbesef sprake is van religieuze misleiding. Ik laat deze apologetische stelling voor Girards rekening.

Ik heb eigenlijk altijd van Girard een modernist willen maken. Voor deze poging oogste ik geen applaus bij de katholieke lobby der girardijnen. Zij ontkennen dat Girard een modernist is en dat is ook terecht. Toch hechte ik aan mijn onjuiste interpretatie. Zo kon ik Girard rekenen tot de grootmeesters van het wantrouwen. Girard heb ik altijd bijzonder interessant gevonden als kritisch interpreet van primitieve religies. Hij liet zien dat religie een culturele strategie behelst om het hoofd te bieden aan het probleem dat voortkomt uit de mimetische begeerte. Offers, ritens en geboden bezweren het desintegrerende conflict van een gemeenschap. Deze situatie vormt een illustratief contrast met onze moderne samenleving. Religie beoogde de interne vrede van een gemeenschap te waarborgen. Laat mij dit verduidelijken met het voorbeeld van de religieuze verboden. Ik kies mijn voorbeeld uit een premoderne religieuze wereld die ik enigszins ken.

In het begeren raken mensen verstrikt met de modellen aan wie zij hun begeerte ontlennen. Deze modellen worden dan rivalen. Slaagt de culturele strategie van de onderdrukking van het begeren, dan voorkomt men riskante situaties. Het voorbeeld is de tweede helft van de Tien Geboden uit het Oude Testament. Die luidt als volgt.

Gij zult niet doodslaan. Gij zult niet echtbreken. Gij zult niet stelen. Gij zult geen valse getuigenis spreken tegen uw naaste. Gij zult niet begeren uws naasten huis; gij zult niet begeren uws naasten vrouw; noch zijn dienstknecht, noch zijn dienstmaagd, noch zijn rund, noch zijn ezel, noch iets dat van uw naaste is. (Exodus 20:13 ev.)

Girard leest deze geboden als een afdalende reeks van handelingen die de gemeenschap destabiliseren. Deze reeks loopt van doodslag via echtbreuk en diefstal naar kwaadsprekerij. Het verbod van deze handelingen tracht conflictsituaties te voorkomen. Opvallend is dat de reeks van verboden afgesloten wordt met het verbod op de begeerte. Het betreft hier evenwel niet de begeerte zonder meer, maar de begeerte naar wat van de naaste is, de begeerte waartoe de naaste inspireert. Deze begeerte leidt, zo is Girards uitleg, tot de

vermelde reeks van doodslag tot en met vals getuigenis. Wie die begeerte toelaat, haalt bij wijze van spreken het hek van de dam. In de religie is men beducht voor de mogelijkheid dat mensen vrijuit kunnen doen wat zij verkiezen. Staat het iedereen vrij om zijn gekopieerde begeerte te volgen, dan vreest men dat één en ander zal uitlopen op chaos en anarchie. Daarom heerst er in de sacrale samenleving een grote beduchtheid om de hiërarchische en institutionele hekken weg te halen, omdat deze eveneens gericht waren op de bevordering van de stabiliteit. Modern gezegd: de religie verkiest de repressie boven de anarchie. De plaats die men inneemt in de gemeenschap is bij deze repressie vast en zeker. In die zin is er sprake van bescherming. Men zag weinig in het dynamische alternatief van de vrije begeerte. Men begreep dat wie slaat ook geslagen kan worden, dat wie steelt, op zijn beurt bestolen kan worden, en dat wie rooft, niet hoeft te rekenen op de veiligheid van zijn nieuw verworven bezit. Het ergste wat kan gebeuren, is dat op deze manier de cirkel van de wraak zich in beweging zet. In het geval van escalatie is niemand zijn leven meer zeker. Deze situatie van escalatie noemt Girard de mimetische crisis en hij legt de geboden en verboden van de primitieve samenleving uit als pogingen deze mogelijkheid te voorkomen. Zo ook de Tien Geboden. Alles wat aanleiding tot mimetische crisis kan geven, moet worden uitgesloten.

In de moderniteit wordt het mimetische begeren, dat voor anker lag in de religie van de premoderne samenleving, bevrijd. Op het begeren ligt niet meer de doem van de veroordeling. De plausibiliteit van de verboden die repressie van de begeerte beogen, heeft om zo te zeggen zijn geloofwaardigheid verloren, want de primitieve angst dat de overtredingen zouden leiden tot de ineenstorting van de samenleving is niet bewaarheid onder de moderne condities. De moderne overtreding van bijvoorbeeld het verbod van echtbreuk heeft voorsnog niet tot de chaotisering van de gehele samenleving geleid. Begeren mag nu weer! De reclame pookt de begeerte op en haar spots prijzen de begerenswaardigheid aan van wat de buurman heeft - een evidente overtreding van het Tiende Gebod. In de liberale samenleving zijn de culturele en institutionele boeien van het begeren geslaakt. Deze bevrijding van het begeren gaat gepaard met erosie van traditionele hiërarchische verhoudingen die eveneens religieus gesanctioneerd waren. Zulke verhoudingen kunnen nu slechts geduld worden, indien ze op basis van hun functionaliteit kunnen worden verdedigd. Het onbehagen in de cultuur is niet angst voor een mimetische crisis die de interne vrede bedreigt en eventueel eindigt in de ondergang van de groep waarvan men deel uitmaakt, maar het onbehagen betreft de slavernij aan de traditionele waarden en instituties die de mensen kort en klein willen houden. Moderne mensen verstaan zich niet als deel van de gemeenschap en vinden niet hun bestemming in het zich voegen naar de gemeenschapsvoorschriften. Zij zien zich bij voorkeur als unieke individuen die hun bestemming vinden in de ontplooiing van wat zij zijn en begeren. De politieke idealen verwoorden de gelijke rechten die ieder individu heeft om zijn

leven in vrijheid vorm te geven. Deze vorm is niet voorgegeven in religieuze of traditionele concepten, maar veeleer resultaat van eigen experiment en ontdekking. De (romantische) spontaneïteit staat zeer hoog genoteerd en wat haar in de weg staat, is een nauwelijks te verdedigen belemmering. Het spreekt vanzelf dat onder vrije en gelijke condities rivaliteit en concurrentie hoogtij vieren. Zij zijn geaccepteerde vormen van omgang tussen mensen en groepen van mensen in bedrijven en sportclubs. In de bevordering van concurrentie en rivaliteit tussen mensen hoopt men op verhoogde prestatie en productie die ten goede aan allen komen, zo luidt de algemene argumentatie. De concurrentie is ook in de universiteit binnengedrongen. Wie ziet dat de ander wankelt, eist ogenblikkelijk zijn onderwijs- of onderzoeksruimte op. Rivaliteit is de tweede natuur geworden zodat er geen protest klinkt. De consequentie is dat de verboden van religieuze of traditionele snit niet langer de obstakels vormen voor de ontplooiing van mensen, maar het zijn nu de medemensen die rivaal of concurrent zijn geworden. Dat is *moderne* verstandhouding.

Het dubbele gezicht van de solidariteit

Hoe komt het dat in de premoderne samenleving het conflict zo gevreesd is, terwijl wij geloven in de productiviteit van conflictueuze verhoudingen? In de premoderne samenleving had de solidariteit een dubbel gezicht². In goede en slechte tijden kwam men binnen de clan voor elkaar op. Wie honger had, werd te eten gegeven. Wie dorst had, werd gelaafd. Wie geen hemd had, werd gekleed, bij wijze van spreken. Anderzijds behoorde het tot de regels van de solidariteit dat anderen mijn zaak ter harte namen, als ik een kwestie had. Mijn onenigheid, mijn rivaliteit, mijn twist was de onenigheid, rivaliteit, twist van allen. Iedereen kon zo betrokken worden in een conflict. Op deze manier waren conflicten besmettelijk als de pest. Solidariteit had een mooie en een penibele kant. Dat is tegenwoordig anders. Ieder zorgt voor zich zelf en moet opkomen voor zichzelf. Ik ben niet aanspreekbaar op het lot van anderen. Al te goed is buurmans gek. Desolidariteit is onze liberale levensvorm in die zin dat ik niet concreet betrokken ben bij de armoede van anderen. En de keerzijde hiervan is dat ik ook niet betrokken ben bij de ruzie, de twist, het conflict van de ander. De liberale samenleving kan goed floreren bij duizenden conflictjes die geïsoleerd kunnen woeden. De overgang van de premoderne samenleving in West-Europa naar een moderne samenleving kan men derhalve omschrijven als het loslaten van de geboden van de solidariteit. Wij beschikken over het talent de ellende om ons heen niet op te merken. Deze verworvenheid is een aspect van wat wij modern individualisme noemen. Deze vorm van individualisme schept ook de mogelijkheid weg te kijken bij overtredingen van de geboden. Het is immers niet mijn zaak. Ik neem aan dat iedereen begrijpt dat ik niet wil beweren dat de premoderne mens solidair en de moderne mens desolidair is. Aan de geschetste

solidariteit in de premoderne tijd konden mensen zich niet onttrekken, aan die solidariteit lag geen moreel beraad ten grondslag. Men kon eenvoudig niet anders. De moderne desolidariteit laat de mogelijkheid onverlet solidair te zijn als resultaat van een bewuste beslissing. Men begrijpt dat deze nieuwe vorm van solidariteit geen stabiel uitgangspunt is. Een verzorgingsstaat bouwt men op en bij een paars getij breekt men hem af onder het mom dat men ideologische veren niet langer apprecieert.

Begeren zonder beperkingen en begrenzingen

Wat heeft dit ons geleerd over de moderniteit? Moderniteit is de lofzang op het zogenaamde vrije begeren, dat beperkingen en begrenzingen – om het even of ze een natuurlijke of sociale oorsprong hebben - moeilijk erkent. Natuurlijke grenzen worden vaak technisch getart. Toegegeven, de dood is niet te overwinnen, maar deze kan soms wel onder het genot van goede gezondheid uitgesteld worden. Het gerontologisch onderzoek zit niet stil en de gementologie paait ons met schone beloften. Veel natuurlijke mankementen als ouderdomsziekten en ongelukken kunnen wellicht verholpen worden. We maken hoogtijdagen van de medische wetenschap en technologie mee. De populaire medische rubrieken op de televisie houden ons op de hoogte. Zo prepareren en masseren zij ons verwachtingspatroon.

De mens heeft altijd geprobeerd de natuur in eigen regie te nemen. In zekere zin heeft hij ook altijd zijn eigen bestaansvoorwaarden moeten scheppen. Over een eigen habitat beschikte de mens niet. Hij kon leven in de verzengende hitte van de woestijn of in de kou rond de poolcirkel, hij kon zijn intrek nemen op de vlakten van de steppe of in het onherbergzame berglandschap. In die zin is de geschiedenis van de techniek de geschiedenis van het overwinnen van de zogenaamde natuurlijke grenzen en het uitbreiden van de menselijke mogelijkheden vanaf het prille begin. De moderne techniek is een *radicale* variatie op dit gegeven en voegt hier een nieuw hoofdstuk aan toe.

Het begeren staat ook op slechte voet met autoritaire geboden die het samenleven pogen te ordenen. Autoritair is iets al snel indien men de zin ervan niet kan inzien, maar dat inzien is ook geen veilig kompas. De koude-orlogsideologie zoals deze tot uitdrukking komt in het concept van MAD (Mutual Assured Destruction) uit de jaren tachtig is een huiveringwekkend voorbeeld hoever wij moderne mensen bereid zijn om eigen wensen tegen beter weten in na te jagen. Liever offeren wij de gehele wereld dan dat wij afzien van onze ambities. Von Weizsäcker rekende ons in de jaren tachtig voor hoe voos het fundament van de afschrikking was: De grote bommen vervullen hun doel vrede en veiligheid te beschermen alleen dan wanneer ze nooit vallen. Ze vervullen dat doel niet wanneer iedereen weet, dat ze nooit zullen vallen. Juist daarom bestaat het gevaar, dat ze op een dag werkelijk vallen.

Wij willen over de technische verworvenheden op afroep beschikken (Borgmann). De hooggestemde verhalen van tegenwoordig over de mens als cyborg, waarin het menselijk organisme een verbond aangaat met (cybernetische) techniek, spreken boekdelen. De ideologie geweven rond de cyborg is interessant, omdat men meent de grenzen tussen het menselijke en het technische te kunnen wissen. Of de cyborg de identiteit van het menselijke uitwist lijkt me de vraag, maar wat het menselijke is, is zonder enige twijfel aan revisie onderhevig. In die zin draagt de wijsheid van het verleden ons niet meer.

Hobbes als modernist

We hebben scherpe contouren van de moderniteit geschetst met een premoderne samenleving als contrast. Hoe representatief zijn deze voor het signalement van de moderniteit als periode van enkele eeuwen? Laten we voor de beantwoording van deze vraag een korte blik werpen op Thomas Hobbes (1588-1679), een roerganger van de moderniteit. Hij was zich bewust te leven op een keerpunt in de geschiedenis – het begin van de moderniteit. Hij contrasteerde zijn nieuwe tijd niet met de Tien Geboden, Hobbes zocht en vond als filosoof in Aristoteles zijn tegenstander. Hobbes beweert namelijk dat het geluk in dit leven niet bestaat in de rust van een verzadigd gemoed, want er is zijns inziens geen *finis ultimus* (uiteindelijk doel) of *summum bonum* (hoogste goed), zoals in de boeken van de oude moraalfilosofen ter sprake komt. Letterlijk schrijft hij in *Leviathan*: “Geluk is een onophoudelijk voortgaan van de begeerte, van het ene object naar het volgende; het verwerven van het één is altijd slechts een middel om het ander te krijgen.” Hier formuleert Hobbes de moderne dynamiek van het rusteloze begeren – het begeren dat geen uiteindelijk doel en geen hoogste goed kent. Zijn woorden drukten uit wat hij om zich heen zag, maar zij werden adequater naarmate de tijd verstreek. Thans hebben zij hun uiteindelijke vervulling gevonden. Dit gist van de moderniteit kan sinds Hobbes overal teruggevonden worden. Onder de titel van *schaarste* heeft Hans Achterhuis in zijn boek uit de jaren tachtig dit spoor in de moderne filosofie van Hobbes tot en met Foucault gevolgd. Techniek werd weliswaar omhelsd als oplossing voor de *schaarste*, maar het bleek boter aan de galg. Techniek lost de *schaarste* niet op.

De karakteristiek van de moderniteit die ik nu presenteer is evenwel niet *schaarste*. *Schaarste* is een aspect van deze karakteristiek in zoverre dit fenomeen staat voor de permanente onvrede met dat wat je hebt. Mijn aandacht gaat naar de begeerte zonder begrenzing, waarbij iedere gegeven grens functioneert als een uitdaging. Moderniteit is de rebellie tegen de gegeven mogelijkheden op jacht naar de onmogelijke mogelijkheden. Een geschiedenis van de techniek geschreven vanuit dit perspectief zou fascinerend kunnen zijn. Deze diagnose van de moderniteit accentueert het probleem van de begrenzing. Zijn er dan geen begrenzingen in de moderniteit? En als ze er zijn, waar komen ze vandaan en hoe

functioneren zij. Ik wil besluiten door iets te zeggen over de relatie tussen het morele discours en mogelijke begrenzingen.

Het morele discours in politiek en maatschappij

Als de zogenaamde bevrijde begeerte in onze samenleving zo functioneert als ik geschetst heb, wat betekent dat dan voor het morele discours? Kan dit discours nog enige begrenzing bieden en kan het enige oriëntatie oproepen? Het is natuurlijk niet goed mogelijk te doen alsof we niet modern zijn en een pleidooi te voeren voor een terugkeer naar de Middeleeuwen of nog verder in de tijd naar Hellas of Israël. In dat geval zouden wij de problemen van het goede leven kunnen oplossen door in de leer te gaan bij Thomas, Aristoteles of de grote profeten van Israël. Zij wisten van de hoed en de rand, zij wisten van het uiteindelijke doel en van het hoogste goed. Zinvol handelen stond in dienst van de realisering van deze concepten. Maar hoe ziet het vraagstuk van normen en waarden eruit onder de moderne condities – dat wil zeggen indien je niet uit kunt gaan van de *finis ultimus* en het *summum bonum*. Hoe lost men in de moderniteit het probleem op dat wij zo zeer van mening verschillen over normen en waarden en over het uiteindelijke doel van het menselijk bestaan. Hoe bezweert men in de moderniteit ten gevolge hiervan de dreiging van maatschappelijke desintegratie?

Van de neokantianen heb ik geleerd dat in het morele beraad onderscheiden waarden en normen figureren. Zij maakten namelijk onderscheid tussen *ethische, idiomatische en religieuze* waarden. De ethische of democratische waarden hebben betrekking op de vraag hoe mensen kunnen samenleven zonder terecht te komen in de toestand van een oorlog van allen tegen allen. Juist deze *negatieve* mogelijkheid is het bindende element in de moderniteit – te beginnen bij Hobbes. De idiomatische waarden hebben betrekking op de ontplooiing van mensen: die ontplooiingswaarden drukken uit welke mensen ze willen zijn, hoe zij in het leven willen staan en hoe zij hun maatschappelijke bijdrage willen leveren, etcetera. Religieuze waarden hebben hun herkomst in de sfeer van de religie. Men zou bijvoorbeeld kunnen denken aan groepsgeboden die gelden voor priesters als kuisheid, gehoorzaamheid en armoede.

In het neokantiaanse denken over de *ethische of democratische* waarden gaat het om de vraag hoe mensen met verschillende ambities kunnen samenleven. Men lost dit probleem op door vanuit een universeel standpunt alle mensen zonder onderscheid in het oog te vatten. Indien men een geordende samenleving wil, dan moeten mensen gedacht worden als vrije en gelijke personen. De gelijke vrijheid die ieder wordt toegekend sluit willekeur uit en is derhalve in die zin rationeel. Juist de keuze voor onvrijheid en ongelijkheid heeft iets willekeurigs. In deze neokantiaanse bezinning draait het om de beoordeling of het concrete handelen van mensen ligt in de richting van de idee van de

gemeenschap van vrije en gelijke personen. Goed is dat handelen dat in de richting van de idee van de gemeenschap ligt, slecht daarentegen dat handelen dat er verder van afvoert. Die idee van de gemeenschap kan niet zo maar gerealiseerd worden, maar je kunt wel stappen in die richting zetten. Onze empirische samenleving kent veel vormen van ongelijkheid, maar men kan daar voorlopig vrede mee hebben indien die ongelijkheid positieve aspecten heeft en op goede gronden kan worden verdedigd. Zo zal men verschillen in beloningen van arbeid binnen bepaalde grenzen kunnen verdedigen. Liberalisme, socialisme, conservatisme en christen-democratie zijn als het ware pogingen concretere invullingen te geven aan die idee der gemeenschap. De ijver voor deze ethische of democratische waarden als vrijheid en gelijkheid laat dus nog een hele spreiding aan mogelijkheden toe. Het reguleren van de sociale verhoudingen op basis van goede argumenten is de spil waar alles om draait in deze ethiek.

Ethische en idiomatische bezinning

Vaak noemt men de bezinning op de ontplooiingswaarden ook ethiek. Neokantianen hadden daar bezwaar tegen en prefereerden de term idiomatiek voor deze bezinning. De rationaliteit vervult namelijk in het ethische en idiomatische discours een andere rol. De waarden vrijheid en gelijkheid zijn niet willekeurig wanneer men een democratische samenleving wil realiseren. De keuze voor deze of gene idiomatische waarden is tot op zekere hoogte niet te herleiden tot een rationele keuze die voor ieder plausibel is. Een joyeuze, zwierige en uitbundige levensstijl verdraagt zich niet met een puriteinse - zij staat er haaks op - maar het is onmogelijk op rationele gronden de één boven de ander te prefereren. Hetzelfde geldt voor de uitoefening van een willekeurig beroep. De keuze voor een specifieke waarde ter oriëntatie is sterk persoons- of groepsgebonden. Het was juist de romantiek die grote nadruk op dit aspect van het menselijk gedrag legde in polemieken met Kant. De romantische filosoof, Herder, sprak met verve over het bijzondere en unieke van de menselijke persoonlijkheid. Ieder mens was zijns inziens in karakteristieke werken, daden en handelingen kunstenaar. Zijn parool was: 'Werde der Form inne, die in dir liegt und drücke sie aus.' Je moet worden wie je bent. De grote theoreticus van de romantiek, Schleiermacher, voerde in deze geest een pleidooi voor het handelen jegens anderen overeenkomstig je eigen identiteit. Authentiek is dat handelen dat in overeenstemming is met je persoonlijkheid of met de waarde die door jou gekozen wordt.

Neokantianen zagen in dat beide bezinningen - enerzijds die over de gelijke personen gekoppeld aan de democratische waarden en anderzijds die over de unieke persoonlijkheden gekoppeld aan de ontplooiingswaarden en stijlwaarden - hun eigen betekenis hadden en elkaar niet hoefden uit te sluiten. Het complex van de gelijke personen noemden zij ethiek en dat rond de unieke

persoonlijkheden noemden zij idiomatiek. Zij meenden op deze manier van beide wallen – de ethiek en de idiomatiek - te kunnen eten door een ordenend verband aan te brengen. Zij zeiden: het goede ethische handelen schept de mogelijkheid van de realisering van verschillende idiomatische waarden. De ontplooiing van de persoonlijkheden kan alleen floreren binnen de gemeenschap waarin ieders vrijheid een gelijkheid recht heeft. Deze verhouding tussen ethiek en idiomatiek mag nooit omgedraaid worden! Immers, de ontplooiing van de persoonlijkheden kan een hel voor de omgeving worden als niet eerst aan allen een gelijk recht wordt toegekend.

Ethiek zoekt een gemeenschappelijk standpunt om de vrijheden van alle mensen met elkaar in harmonie te brengen. Hierover kan met rede getwist worden door liberalen, socialisten, en alle anderen. Als men zou uitgaan van specifieke privileges of niet-beargumenteerde ongelijke rechten, dan wordt de vlag van de willekeur in top gehesen. Idiomatiek geeft zich er rekenschap van dat de ontplooiing of stijl voor ieder individu of iedere groep verschillend is en dat de waarden die men kiest om naar te leven vaak moeilijk zijn te vergelijken. Die waarden kunnen elkaar ook uitsluiten. Dit betekent dat idiomatische waarden vaak permanente strijd oproepen. Die strijd vindt plaats tussen mensen omdat voor hen in die waarden iets zeer belangrijks in het geding kan zijn. Mensen kunnen elkaar dan in deze niet vinden. Zij zijn voor of tegen abortus, voor of tegen euthanasie, etcetera. Het behoort tot de dominante stijl van de moderniteit alles op afroep beschikbaar te hebben. Omdat alles in regie wordt genomen, vormen begrenzings en beperkingen slechts uitdagingen om te overwinnen. Dat betekent dat het leven, waarbij de lichamelijke en psychische levensfuncties niet onder controle zijn, door velen ervaren wordt als uitzichtloos lijden, waarvan men afscheid wil nemen. Dat pijn bestreden moet worden, ook al heeft dat een vervroegde dood ten gevolge, behoort tot de moderne door ieder aanvaarde overtuiging, maar de stap naar een min of meer zelf geregisseerde dood bij disfunctioneren van de levensfuncties wordt niet door iedereen gezet. Dit geschil kan niet beslecht worden op rationele gronden. Verschillende waarden als zelfbeschikking, beschermwaardigheid van het leven, etcetera, worden dan uiteindelijk omhelsd en tegen elkaar uitgespeeld. Als men de waarden ook nog een religieuze herkomst geeft, wordt het onoverbrugbare karakter van het conflict nog duidelijker. Het spreekt immers vanzelf dat wat de Allerhoogste zegt niet gerelativeerd kan worden als slechts een mening. Men meent van doen te hebben met een goddelijk gebod. Absolute waarden figureren dus ook in het morele discours. In ons politiek bestel is het evenwel zo, dat de religieuze overtuiging soms de aanspraak op absoluutheid moet opgeven ter wille van het democratisch samenleven. Fundamentalisten ervaren dat als een *sacrificium fidei* – het gelovig inzicht moet worden geofferd. Zij huldigen niet de overtuiging dat ‘absolute’ waarheid zich vanzelf wel zal tonen en dat het wezen van het geloof niet verloren gaat, wanneer het inzicht niet door allen wordt gedeeld.

Fundamentalisten zijn modern in die zin, dat zij het goddelijk gebod als een *waarde* verabsoluteren.

Zoals gezegd, wordt aan de ontplooiingswaarden en de religieuze waarden absolute prioriteit toegekend, dan wordt het probleem van het samenleven vaak bijna onoplosbaar. Een gevecht over morele standpunten loopt in de praktische politiek vaak hoogst onbevredigend af met een stemming die uitsluitel moet geven. Dat is nu eenmaal de hoogste wijsheid binnen de parlementaire democratie. De Nederlandse minister president, Kok, sprak in de nasleep van het debat over euthanasie onlangs dat het tot de dragende waarden van onze democratie behoort de dialoog uitputtend en met wederzijds respect te voeren. Hoe de keuze ook mag uitvallen, zij verleent nooit dispensatie van het wederzijds respect.

Dit inzicht in het morele discours noopt de filosoof tot grote bescheidenheid om in deze kwesties te figureren, tenzij hij het als zijn taak ziet als vrijgestelde zijn eigen mening te propageren, maar een serieuze opvatting van de filosofie moge hem ervoor behoeden te vallen voor de verzoeking *ex professo* uitspraken te doen over *zogenaamde* ethisch-medische vragen. Hij heeft als filosoof weinig opzienbarends te melden over de legitimiteit en geoorloofdheid van abortus, euthanasie, klonen, etcetera, juist omdat daar niet te herleiden – vroeger noemde men dat decisionistische - ontplooiingswaarden zo'n sterke rol spelen. Hij moet het levensbeschouwelijke en religieuze leegte die de kerken hebben achtergelaten niet willen opvullen. Het behoort tot de mondigheid van mensen dat zij hun eigen levensbeschouwelijke en religieuze kousen oprollen. Deze problemen moeten ze nu niet uitbesteden aan filosofen. Die hebben hun handen vol deze problemen voor zichzelf te beantwoorden. De filosoof moet de bescheidenheid hebben te bedanken voor de eer om in een 'ethische' commissie zitting te nemen. Hij mag alleen vertellen dat hij niets meer te vertellen heeft – ook niet minder - dan ieder ander mens van zijn statuur.

Het is niet mijn bedoeling de filosoof brodeloos te maken. Hij vermag enige nuttige diensten te vervullen in het publieke debat. Hij kan bijvoorbeeld de waarden sorteren – ethisch, idiomatisch, religieus –, hij kan de status van de waarden en de consequentie van die status voor de discussie aangeven, hij kan de consistentie en de herkomst van de aangehangen waardepatronen analyseren, etcetera. Eigenlijk te veel om op te noemen.

De schaduw van het geweld over het feestje van de rationaliteit van de moraal

Wat heeft deze derde opvatting van moderniteit ons nu gebracht? Inzicht in de tendens van het grenzeloos begeren en een intuïtie hoe moderne begrenzungen in het morele discours soms tot stand komen. Het is ook duidelijk geworden hoezeer deze opvatting van de moderniteit gedompeld is in ambivalenties. De

explosieve vooruitgang van wetenschap en techniek is het terrein van het dynamische begeren. Deze progressie is helaas nogal dubbelzinnig, omdat zij hand in hand gaat met groot destructief potentieel. Wij blijven natuurlijk hopen op de goede afloop, want wij investeren in de bevordering van wetenschap en techniek, alsof het een lieve lust is.

Hoe staat het nu met de praktijk van de moraal? Moreel kunnen wij onze winst in de eenentwintigste eeuw nauwelijks uittellen als wij denken aan de voorafgaande eeuw. De schendingen van mensenrechten en moordpartijen waren aan de orde van de dag. In dat opzicht was de twintigste eeuw wellicht de duisterste in de geschiedenis. Vooruitgang van de kennis laat zich makkelijker verdedigen dan morele vooruitgang. Daar komt nog iets bij: het respect en de tolerantie die wij jegens elkaar aan de dag leggen, zijn waarschijnlijk niet het resultaat van onze hoogstaande houding en van ons moreel inzicht, maar veelal het resultaat van leerervaringen van politieke arrangementen. In het begin van de moderniteit ontdekte men dat tolerantie een verstandig alternatief was voor burgeroorlog. Voor veel calvinisten in de Republiek der Nederlanden was tolerantie niet een morele deugd, maar een kwestie van *second best*. Wellicht kan men het zo formuleren: de pragmatisch afgedwongen praktijken leidden tot leerprocessen die – naar later bleek – de ethische toets glansrijk konden doorstaan. Nog kwetsender voor onze morele eigenwaarde is het feit misschien dat de staat als monopolist van het geweld (Weber) ons op het rechte pad moet houden. Voor het samenleven hebben wij het geweld dat wij verafschuwen nodig ter beteugeling van ongewenst gedrag als het overtreden van onze samenlevingsregels. Geweld – goed of kwaad – om samenlevingsregels te implementeren is een oud beproefd middel uit het verleden, de moderniteit heeft ons er niet van verlost. Dat wij zo hartstochtelijk zweren bij de democratie kan men interpreteren als een progressie van morele sensibiliteit. Dat er nu ruimte is voor vele mogelijkheden en stijlen – groter dan waarschijnlijk ooit tevoren – is een reden tot vreugde. Dat behoort tot de glorie van de democratie. Zij vertegenwoordigt niet de hoogste waarden – die hebben wij elders te zoeken –, maar is er een voorwaarde voor. En dat is al heel mooi.

Bibliografie.

- H.J. Achterhuis, *Het Rijk van de Schaarste*, Baarn, Ambo, 1988.
 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Muenchen 1951.
 R. Girard, *Je vois tomber Satan tomber comme l'éclair*, Parijs, Grasset, 1999.
 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Muenchen, Rowohlt, 1961.
 Th. Hobbes, *Leviathan*, 1651. (Molesworth, London 1839)
 P. Tijmes, *Over politiek valt met rede te twisten*, Meppel, Boom, 1977.
 P. Tijmes, Albert Görland, een systematisch denker van formaat, in *De Uil van Minerva*, I (4), 1985. 205 ev.

P. Tijmes, 'Scarcity, Labor and Modern Technology', in *Research in Philosophy and Technology*, Editor Carl Mitcham, Vol 17. 1998.

Noten

¹Een ingekorte versie van deze tekst is uitgesproken bij mijn afscheid van de leerstoelgroep Systematische Wijsbegeerte aan de Universiteit Twente op 1 juni 2001.

²Dat ik hier het contrast modern/premodern hanteer, betekent niet dat ik de wereldgeschiedenis in deze dichotomie wil vangen. De selectie van Israël als premoderne samenleving dient alleen ter verheldering van onze liberale samenleving. Wat in Israël wordt gevonden is ook elders te vinden die ik aanduid met premoderne samenlevingen. Over de omvang van de verzameling premoderne samenlevingen laat ik mij niet uit. Wanneer ik spreek over de premoderne samenleving bedoel ik niet alle niet-moderne samenlevingen.