

Dat heeft als effect dat de enigszins geschoolde lezer zich relatief moeilijk kan oriënteren in het werk. Er zijn namelijk bijzonder weinig zichtbare herkenningspunten: verwijzingen zijn eerder sporadisch en klassiek geworden inzichten of formuleringen van probleemstellingen binnen het betrokken domein zijn door de auteur in zijn eigen (weliswaar duidelijke) bewoordingen omgezet. Onduidelijk blijft dus voor de enigszins geschoolde lezer wat de auteur precies onderschrijft bij deze of gene sociaal-politieke denker en wat niet; en vooral: waarom dat zo is. Een vergelijkbaar gebrek aan oriënterende steunpunten moet zich ook voordoen bij de leek of de student die met dit boek geconfronteerd wordt. Eens dit boek doorgenomen en verwerkt, heeft de betrokken student of geïnteresseerde leek absoluut geen weet van hoeveel hij eigenlijk weet van het hedendaagse sociaal-politieke denken. Met als gevolg dat hij of zij zich, ongeacht de opgedane inzichten, nauwelijks kan oriënteren in het hedendaagse politiek-filosofische debat en de wijze waarop het gevoerd wordt. En dat kan toch nooit de bedoeling zijn geweest.

Antoon BRAECKMAN

NORMEN EN PATRONEN

Koen Raes, *Het moeilijke ontmoeten. Verhalen van alledaagse zedelijkheid*. Brussel, VUB-Press, 1997, 239 blz., 695 Bfr., ISBN 90 5487 171 7

Naargelang de ideologische en levensbeschouwelijke achtergronden en perspectieven vullen mensen hun normen en patronen in hun alledaagse zedelijkheid in. Ze doen dat meestal niet heel planmatig, tenzij ze zich uitdrukkelijk in een bepaalde geestesstroming willen profileren. Het is niet denkbeeldig dat iemand een echt goed katholiek of een degelijk humanist wil zijn en zich bijgevolg van tijd tot tijd afvraagt of hij in overeenstemming met zijn wereldbeschouwing de passende normen formuleert en de authentieke waarden beleeft. Het klinkt wel heel nadrukkelijk, maar de katholieke, humanistische, marxistische, nationalistische of zelfs postmodernistische geloofsbelijdenis komt in die middens voor die van 'oorspronkelijkheid' houden en die op de een of andere manier de wereld willen verbeteren. Die nadrukkelijkheid is ook de rechtlijnigen, de zuiveren van geest eigen die van hun gesprekspartners duidelijkheid willen afdwingen of die in eigen kring betrouwbaarheid verwachten om zich toch tenminste van de 'anderen' te onderscheiden.

Zowel Vlaanderen als Nederland hebben een verzuiling gekend waarin de levensbeschouwelijke inhoud lange tijd een beslissende rol heeft gespeeld. Zoals in Nederland sommige hervormden zeker niet met katholieken wilden omgaan, en omgekeerd, zo schuwden in Vlaanderen humanisten en katholieken elkaar soms als de pest. En in de confrontatie heerste er toen onverzettelijkheid, met de bekende onverdraagzaamheid als gevolg. De secularisatie heeft de scherpe kanten van de tegenstelling theïsme-humanisme wat afgerond, zodat verbe-

ten anti-paapse oprispingen in toenemende mate folkloristisch lijken en anti-christianisme eerder van aanstellerigheid getuigt dan van kritisch inzicht. De secularisatie heeft ook met zich meegebracht dat allerlei humanistische opvattingen gemeengoed geworden zijn en dat nauwelijks nog iemand te vinden is die een waarschuwend vinger uitsteekt tegen de vooruitgang van techniek en wetenschap, tegen ongehuwd samenwonen, crematie of vlees eten op Goede Vrijdag. Natuurlijk zijn er andere tegenstellingen ontstaan. Niet de gelovige of ongelovige is nog de boeman, wel de al te linkse rakker of de rechtse nationalist, de eco-militant of de neo-liberaal die de economische en industriële expansie zonder sentimentaliteit wil bevorderen. De ene kan de andere nog steeds gemakkelijk demoniseren en intussen zijn eigen status met de passende normen en gedragspatronen profileren. Er zijn ook nieuwe blinde vlekken. Zo is het in Nederland nog steeds *de bon ton* om een heksenjacht te ontketenen tegen al wie op de een of andere manier fascistische sympathieën zou gehad hebben, terwijl men geen oog heeft voor het onheil dat meeheulen met het communisme heeft teweeggebracht; in Europa schijnen oud-stalinisten nooit 'fout' te zijn geweest.

In de kringen van progressieve vrijzinnigheid (er bestaat ook een conservatieve vrijzinnigheid) heeft Koen Raes, hoogleraar ethiek en rechtsfilosofie aan de Gentse universiteit, de jongste tijd een profilerende rol gespeeld die enigszins afbreuk doet aan de soms vastgeroeste meningen die in dat milieu de ronde doen. Minder (of helemaal niet?) gevoelig voor vrijzinnige servitudes gaat hij filosofisch en politiek zijn eigen weg en maakt hij hierbij van de media gebruik om zijn publieke taak als intellectueel te vervullen. Door zijn dubbele vorming (studies rechten en moraalwetenschap) en zijn retorisch talent is hij daarvoor bijzonder goed geoutilleerd. Ook is hij niet van enige ideologische ervaring gespeend en kent hij de linkse politieke partijen, een aantal vrijzinnig levensbeschouwelijke verenigingen en een strekking in de vrijmetselarij van binnenuit. Hij is dus goed geplaatst om sommige mutaties in de verhalen van alledaagse zedelijkheid te onderkennen. Zelf heeft Raes een evolutie doorgemaakt die hem van uiterst links heeft verwijderd en die hem ertoe aanzet het levensbeschouwelijke gebeuren met de nodige nuances te analyseren en te beschrijven. Wat nu in zijn recente bundel herwerkte artikelen en essays, *Het moeilijke ontmoeten*, opvalt is zijn kritiek op dit soort progressisme dat zich politiek en sociaal-psychologisch heeft vergaloppeerd. Het gaat hier in de eerste plaats om een bepaalde vrijzinnigheid die er prat op gaat zoveel mogelijk te liquideren wat naar ethiek, moraal en religie ruikt. In zijn beschrijving hoe het morele moeten op een bepaald ogenblik gedeconstrueerd werd met een niet te miskennen waardeverwarring als gevolg, ontdekt hij een vrijzinnigheid – die juist vrijzinnigheid heet omdat zij zich tegen de christelijke religiositeit afzet – die met een kater zit. Om emancipatorische redenen is de vrijzinnigheid tegen de godsdienstig gefundeerde autoritaire moraal ten strijde getrokken; zij heeft daardoor een aantal mensen van onder een clericaal juk bevrijd, heel terecht overigens. Maar voor elke bevrijding moeten we een tol betalen, zoals Kolakowski zou opmerken, omdat we eigenlijk niet straffeloos met traditionele bewegingen kunnen breken. Veel van wat moest, moest weg, voor altijd uit de geschiedenis geweerd. Er komt wel een nieuw 'moeten', maar, zoals Raes schrijft, "het is slechts onrechtstreeks een moreel moeten. Het verwerpen van de traditionele rolpatronen is gepaard gegaan met het discrediteren van eender welk

rolpatroon, eender welke sociale vorm, die nochtans bijdroeg tot het voorspelbaar en herkenbaar maken van de ontmoeting tussen mensen. Dat heeft grote verwarring en onzekerheid met zich meegebracht, onhandigheid en onbeholpenheid ook" (p. 49). We treffen hier een moderniteit aan in een van haar karikaturale vormen, met name het amoralisme als beginsel. De oude moraal moest verdwijnen, maar "(m)et de 'oude moraal' verdwenen ook de vormen waarin die moraal was ingebed, omdat men die vormen met die moraal vereenzelvigde" (p. 50), wat Raes uiteraard een vergissing noemt. Dit eroderen van het 'moeten' schijnt tot het moderniteitsproject te behoren en zou zich nog radicaler in het postmodernisme affirmeren (waardoor het uiteraard zijn vooruitgangsoptimisme opgeeft, want er is geen progressisme zonder betrachtingen en normen die op de gemeenschap betrekking hebben). Zich bevrijden van verplichtingen en schuld en tegelijk een geschiedenis voorbereiden gebaseerd op duidelijkheid en waarheid en met ongedwongen en transparante maatschappelijke verhoudingen – dat is natuurlijk een humanistische droom die slechts in een nachtmerrie op klaarlichte dag kan uitmonden. Raes' kritiek op de gepropageerde deëthisering is natuurlijk niet nieuw, maar blijft niettemin gelden, omdat de afbraak en de ontwrichting van het morele moeten alle ontmoeten op losse schroeven stelt. "De afbraak impliceert geen voor de hand liggende opbouw meer. De waarheid laat slechts ruïnes na van wat, in naam van de wetenschap, de vooruitgang of het socialisme met de grond werd gelijkgemaakt. Ruïnes en geen nieuw bouwwerk. Amoralisme, en geen bevrijding" (p. 51).

Tegen de achtergrond van deze vaststelling dat in de sociaal-ethische sfeer teveel ontwricht is, maakt Raes een diagnose van de anonieme cultuur in de publieke ruimte, van de erotiek en de seksuele etiquette, van de nieuwe normen in de gezinsrelaties en in het ouderschap, van de waarden in de jongerencultuur en tenslotte van de situatie van de bejaarden in onze maatschappij. Al deze thema's vormen een voor een uitvoerige hoofdstukken die de auteur toelaten een globale schets van de laat twintigste-eeuwse cultuur in Vlaanderen te tekenen. Steeds opnieuw is er zijn bezorgdheid voor het waardeverlies en voor de vergissing dat men in humanistische kringen waarden tot preferenties reduceert. "Sommige progressieven hebben het ethisch pluralisme met een radicaal deëthiseringsprogramma verward, niet zelden op grond van de scientistische illusie dat 'wetenschap' alle morele vragen overbodig zou maken. Dat leidde in moraalfilosofisch opzicht tot een volstrekt inhoudsloos ('leeg') vrijheidsbegrip (men is vrij om te kiezen, maar de keuze die men maakt heeft geen enkele betekenis, aangezien ze niet beter is dan eender welke andere keuze)" (p. 125). Dit leidt tot een per definitie niet-georiënteerde vrijheid voor en tot alles waar men zin kan in hebben. Zoals bekend (en voorspeld) heeft dat in de erotiek en de seksualiteitsbeleving tot ongehoorde ravages aanleiding gegeven. Raes merkt op: "De seksualiteit heeft haar taal verloren. Ze is cultuurloos geworden. De mythe van de spontane authenticiteit is verzand in een tekenloze spraakverwarring, die iedere mogelijkheid om hieruit nog poëzie te creëren bijzonder onwaarschijnlijk heeft gemaakt" (p. 106). Opdat niet 'eender welke vorm van seksuele bevrediging op precies dezelfde waardeschaal zou belanden', pleit de auteur voor een "erotische deugd (...), ingebed in waarden als tederheid, zorgzaamheid, genegenheid; zij reveleert onze kwetsbaarheid en verfijnt onze gevoeligheid. Daarom veronderstelt een erotische cultuur ook

schroom, wat mee tot uitdrukking kan komen in een verhullend taalgebruik" (p. 116). Dit kan natuurlijk niet zonder enige vorm van zelfbeheersing, wat nagenoeg in elke beschaving tot de deugdenleer behoort of tot het systeem der taboes. ("Taboe" gebruik ik hier natuurlijk in de eigenlijke betekenis van regels die het heilige willen beschermen en die de oneerbiedige blikken en handelingen verbieden).

In de hoofdstukken over gezinsrelaties, jongerencultuur en de positie van de ouderen in de steeds maar drukker wordende maatschappelijke structuren treffen we in de zelfde geest pleidooien voor voorzichtigheid aan, zelfs voor een vorm van spiritualisering als het indirecte gevolg van Raes' kritiek op sommige vulgair-materialistische bekommernissen: "Wellicht vormt dit de diepste contradictie in de heersende gezinscultuur, namelijk dat ouders soms zodanig veel energie investeren in het verwerven van materiële welvaartsgoederen die zij met de vervulling van het gezinsgeluk vereenzelvigen, dat zij er dat gezinsgeluk zelf voor opofferen en er geen tijd meer voor over hebben. Die instrumentalisering van het gezinsgeluk kan maar worden doorbroken indien men de tijd én de ruimte voor het gezin zelfstandige waarde geeft" (p. 183). Deze kritiek op de instrumentalisering loopt als een rode draad door het hele boek. Vooral de ouderen, die 'niet zo goed meer functioneren', zijn het slachtoffer van deze instrumentalisering, en bij de jongeren creëren ze een onbehagen dat niet zelden tot asociaal gedrag leidt.

Koen Raes beperkt zich in zijn boek niet tot kritiek en het stellen van diagnoses. Hij doet ook enkele pogingen om alternatieve perspectieven te openen. Deze komen vooral in de tweede helft van het boek ter sprake, in de hoofdstukken die minder filosofisch, maar eerder normatief-sociologisch of zelfs ideologisch gekleurd zijn. Hier ontvouwt de auteur soms een retoriek die met deze van congresresoluties verwant raken. Het is hierbij opvallend hoe vaak Raes zijn lezers/toehoorders tot 'het voeren van een grondig debat', tot allerlei vormen van 'moeten' oproept; er moet ontzettend veel gebeuren en dit moeten wordt wel heel *gemakkelijk* verwoord.

In zijn algemene zorg voor een cultuur en een maatschappij zonder achterhaalde godsdienstigheid ("de premoderne verachting van wereld, leven en mens die door de katholieke christenheid gedurende eeuwen werd uitgedragen", p. 130 blijft voor de linkse vrijzinnigheid nog altijd de steen des aanstoets) hoopt hij op een authentieke vorm van ontmoeting, een heerschappijloze communicatie van enkelingen en gemeenschappen die zich niet onder het juk van de instrumentalisering en van het utilitarisme onderwerpen, maar die zich ook niet in de vrijblijvendheid verliezen. Raes maakt zich geen illusies over het feit dat er geen ontmoeten zonder moeten zou zijn: we kunnen ons inderdaad niet aan de realiteit van de plicht onttrekken, zeker niet als we in het ontmoeten de andere in zijn onherleidbaarheid willen erkennen en herkennen. Niet toevallig introduceert hij in zijn 'Nawoord', dat tegelijk de synthese van de opzet van het boek bevat, even Emmanuel Levinas. De lezer zou wel eens verbaasd kunnen zijn dat in een boek over het ontmoeten "de filosoof van de ontmoeting, Emmanuel Levinas" (p. 236) helemaal niet wordt vermeld. Dit is geen nalatigheid of onwetendheid, maar het gevolg dat de auteur geen fenomenologie van het ontmoeten heeft willen schrijven. Een kleine fenomenologie van het ontmoeten zou, bij wijze van inleiding, in dit boek zeker niet

misstaan. Hiervoor hebben we echter niet per se Levinas nodig, andere denkers, zoals Karl Jaspers, Martin Buber, Gabriël Marcel of Ludwig Binswanger hebben ook een voor een aspecten van het wezen van het ontmoeten geëvoceerd. Maar de vraag naar Levinas verhuult eigenlijk een andere lacune: de vraag naar de grond van de ontmoeting die tegelijk een perspectief op het wezen van de ontmoeting biedt en die dus ook gestalten van het ontmoeten reguleert of sanctioneert. Voor velen, zelfs voor beschavingen, zoals de Europese, is de ontmoeting en de gemeenschapszin religieus en zelfs in het godsdienstige ingebed, hebben zij betrekking op het heilige. In Raes' cultuurantropologie is het religieuze een blinde vlek en de weinige verwijzingen naar het christendom sluiten aan bij de gemeenplaatsen die in het conformistische vrijzinnige milieu de ronde blijven doen. Met enkele anticlerikale opvattingen biedt men geen visie op de betekenis van het religieuze fenomeen in een beschaving of zelfs een cultuur zoals de onze.

Hoewel Raes niet echt ingaat op de tol die we voor de secularisatie of voor de onttoevring van de wereld (Max Weber) moeten betalen, introduceert hij wel een notie die regelrecht uit de religieuze sfeer komt: *het ritueel*. De instrumentalisering van het cultuurklimaat en de modernistische rationaliteit laten nauwelijks nog enige ruimte voor rituelen. Dat betreurt Raes, omdat het rituele voor hem een factor is van verfijnde beschaving. Ik geef hem daar in beginsel geen ongelijk in (hoewel er mensonterende rituelen bestaan), maar ik vrees dat hij de notie ritueel in een oneigenlijke en zelfs uitgeholde betekenis gebruikt. Rituelen zijn geen stijlfiguren of stijlvolle omgangsvormen in intieme momenten of bij openbare plechtigheden; het ceremoniële kan een esthetische restant van een ritus zijn, maar is daarom geen ritueel. Raes heeft het over het 'geritualiseerde liefdesspel' of over het 'erotisch ritueel' (p. 115), over de 'eigen geheimen en rituelen' van het gezin (p. 144), over de 'affectief-emotieve, rituele en normatieve betekenissen van de vormen van handelen tussen mensen' (p. 237) of over het 'intens zoeken naar nieuwe rituelen en omgangsvormen' (p. 239). Het komt me voor dat de auteur vaste, repetitieve, semi-ceremoniële, geësthetiseerde handelingen voor rituelen houdt. Ze zijn in het hier besproken boek genormeerde codes die niet nuttig zijn en ook niet op het nut gericht, maar zonder ritualiteit "dreigt het streven naar nuttigheid bijzonder leeg (...) te worden, indien al mogelijk" (p. 238). Deze betekenis is een vulgarisatie die de ritus gemakkelijk van zijn betekenis berooft, want van allerlei conjuncturen afhankelijk maakt of zelfs in de richting van het modieuze kan stuwten. In de godsdienstig-religieuze sfeer zijn rituelen daartegenover historisch-culturele handelingen die, via de evocatie van een oorspronkelijke geschiedenis, de zin bevestigen dat het kosmische het op het chaotische haalt. (Hiermee wil ik nog geen definitie van ritueel geven; ik verwijs graag naar het werk van autoriteiten als Roger Caillois, Louis Dupré of Mircea Eliade).

Raes' boek laat zich vlot lezen. De auteur heeft een vinnige stijl en slaagt er soms in in enkele pagina's heel wat perspectieven te openen. Soms wil hij echter teveel vertellen en krijgt de lezer een lawine van referenties. Ook aan twee kwalen van het hedendaagse academisme ontsnapt hij niet: van realiteiten die tot onze alledaagsheid behoren, maakt hij soms ingewikkelde, afstandscheppende bepalingen. Een haast grotesk voorbeeld is het volgende: "Wezenlijk voor de moderne westerse intieme liefdesrelatie is dat zij een sterk affectgeladen

en contactrijke wij-relatie is tussen zelfbepalende personen die waardering hebben voor en zich gewaardeerd voelen door de unieke persoonlijkheidskenmerken van de ander" (p. 141) Dit is niet onjuist, maar slechts een formule, bruikbaar voor het intellectuele laboratorium. De tweede kwaal is het overvloedig hanteren van Engelse begrippen die aan de helderheid van de tekst niets toevoegen, integendeel : ze verstoren de leesbaarheid. Wat hebben we aan inlassingen als 'problem oriented' en 'goal oriented' (p. 167), 'free flowing individual' (p. 171), 'het ideaal van we ought to be able to do without one another' (p. 172), 'caring economy' (p. 174), 'friend family network' (p. 177), 'strong commitment' (p. 179), en zo zou ik met verwijzingen kunnen doorgaan. Deze inlassingen ontsieren en wekken ten onrechte de indruk dat het Nederlands niet rijk genoeg is en dat we Engelse woorden nodig hebben om intellectueel aanvaardbaar te zijn.

Jacques DE VISSCHER