

## HET VERANDERDE MENSBEELD\*

*Hermann W. von der Dunk*

Het lijkt één van de vele kenmerken van de mens, het type *Homo Sapiens Sapiens*, dat hij zich alsmaar met zich zelf en zijn wezen bezig houdt. Hij is de narcistische creatuur bij uitstek. Er is tenminste geen aanleiding om te veronderstellen dat een paard of hond tobt over zijn paarde-of hondewezen, maar dat het volledig in beslag wordt genomen door zijn elementaire zelfbehoudsinstinct, zijn zorg voor voedsel, zijn voortplantings- en veiligheidsdrang en angst voor gevaar of pijn en verlangen naar een lichamelijk prettige toestand. Waarschijnlijk gold dat ook nog voor onze verre voorouders, de Neanderthalers. Zodra we echter sporen van magisch-religieuze kunstuitingen tegenkomen en in elk geval vanaf de eerste hoogculturen begint de mens, naast die andere ook niet bepaald bijkomstige zaken, te vragen naar zijn wezen en de zin van zijn bestaan. Was die vraag nog eeuwenlang ingebed in de religie, met de Ionische natuurfilosofen (ca. 550 v.Chr.) wordt dat thema zelfstandig.

Ik zou daarbij voortaan grofweg een fenomenologische en een teleologische optiek op de mens willen onderscheiden. Onder de fenomenologische optiek versta ik dan een quasi externe gedistantieerde benadering, waarbij de mens zich zelf als fenomeen 'van buiten' ziet, als 'de ander'. Filosofen, psychologen, historici, antropologen, sociologen en ook de dichters en schrijvers hebben hem altijd weer in zijn empirische verschijningsvorm bestudeerd en beschreven, zo objectief mogelijk maar toch ook met verbazing, sympathie, liefde, ergernis, medelijden, hoon of cynisme als wonderlijk vat vol tegenstrijdigheden. Ze willen weten 'what makes him tic?'

Daarnaast is er de teleologische optiek, de interne benadering die vanuit existentiële betrokkenheid vraagt naar zoiets als de menselijke bestemming, die een antwoord zoekt op de oervragen die hem altijd weer bezig hielden: 'Waar kom ik vandaan? Wat staat mij te wachten? Wat moet ik doen? Waarom besta ik?'

Zodra de mens zich een voorstelling van zich zelf maakt bevat dat beeld immers een tweevoudige gelaagdheid; hij verschijnt zich zelf als dubbelwezen of een wezen met twee dimensies: daar is de mens zoals hij zich telkens empirisch manifesteert, maar onafscheidelijk met die empirische verschijning versmolten is daar wat we de virtuele of de ideeële mens zouden kunnen noemen, de mens als ontwerp of opdracht of telos. Daar is dat gevoel dat ik niet ben wat ik ben.

Socrates sprak over zijn *daimoon* : een soort ware of hogere ik dat in het gewone alledaagse ik verborgen is. Een mens kortom is altijd ook wat hij wil zijn of behoort te zijn en zonder dat model blijft zijn doen en laten dikwijls onbegrijpelijk. Het waren de profeten, de priesters, de moralisten maar ook weer de filosofen, de dichters en schrijvers waar we zo'n teleologische optiek tegenkomen.

Daarbij stoten we telkens weer op het idee dat de mens zich van zijn oorsprong heeft verwijderd, dat hij is gedegenereerd. Het was de religieuze versie, die ons in de voorstelling van paradijs en zondeval wel het meest vertrouwd is. Door het vooruitgangsgeloof dat met de Verlichting opkwam werd die voorstelling echter al aangetast. Wij zouden ons immers van barbaarsheid en primitivisme naar steeds hogere trappen van beschaving toe ontwikkelen. De baan werd daardoor vrij voor het evolutionisme van de negentiende eeuw : nu bleek de mens de laatste en hoogste biologische species uit een lange reeks en hij was het resultaat van een selectie-proces van honderdduizenden jaren. De wetenschappelijk-empirische basis van het evolutionisme — die fenomenologische optiek — heeft de teleologische optiek ook in onze eeuw echter niet tot zwijgen kunnen brengen omdat ze gewoon van een andere intentie uitgaat. Wij mogen achtennegentig procent van onze genen gemeen hebben met de chimpansee, uit dat gegeven kan de conclusie worden getrokken dat wij dus voor achtennegentig procent apen zijn, maar het kan evengoed de andere kant op worden geïnterpreteerd als we in die twee procent die ons van de chimpansee onderscheiden nu net het beslissende kwalitatieve moment zien, dat alle ideeën over een specifieke menselijke bestemming, over de mens, bedoeld als even- of spiegelbeeld van iets hogers weer kan rechtvaardigen. In elk geval heeft dat minimale verschil voor de onderlinge verhouding tussen mensen en apen en voor de geschiedenis van de aarde zeer ingrijpende puur materiële gevolgen gehad.

Ook als we het geloof buiten beschouwing laten, blijkt echter het idee van de vervreemding in onze eeuw nog zeer verbreid en populair onder denkers. Het speelde een grote rol bij Marx en het marxisme en eveneens en vooral bij de anti-modernistische stromingen en filosofieën zoals bij Heidegger. Dat de mens van zich zelf en het ware zijn is vervreemd kan dan ook als gesecculariseerde twintigste-eeuwse variant op het oude thema van de zondeval- en degeneratiemy- worden bestempeld.

Met die vervreemdingsgedachte ten nauwste samen hangt dan weer de vraag naar de menselijke identiteit, de algemene als de strict persoonlijk-individuele, die juist in onze dagen — ik denk dan zeer speciaal aan de laatste decennia — zo luid weerklinkt en een soort mode-verschijnsel is geworden. Dat heeft ongetwijfeld ook te maken met een belangrijke verschuiving in het mensbeeld, ten gevolge weer van de ervaringen en omwentelingen waar wij in de twintigste eeuw getuige van zijn geweest. Het betreft namelijk de conceptie van die persoonlijkheid, dat

individuele ego zelf. Het betreft de vraag of er eigenlijk wel zo iets bestaat als een individuele persoonlijkheid, een ego, dat als innerlijk consistent karakter kan worden begrepen. Dat laatste was min of meer een axioma sedert de Renaissance, toen de belangstelling voor het individu in kunst, literatuur en filosofie ontwaakte. Voordien, in de Middeleeuwen was de individuele mens als individualiteit oninteressant, of liever hij bleef bovenal het aardse strijdtoneel tussen de hemelse en de duivelse machten. Tevens was hij vast ingebed in zijn stand en sociale rol en werd zo gezien en zag zich zelf als zodanig; hij was ridder, geestelijke, boer, koopman, bedelaar, heilige of struikrover. Dat etiket dekte vermoedelijk grotendeels zijn individueel ik-besef.

Vanaf de Renaissance pas ontstond zo iets als een karakterologie, die dan tot een soort statische psychologische typen-leer kon leiden en classificatie van de mensen volgens vaste rubrieken mogelijk maakte. De leer van de vier temperamenten, de *humores* (sanguïnisch, cholericus, flegmatisch en melancholisch) diende vooral in de zestiende en zeventiende eeuw hier als hulpmiddel. In de literatuur, het drama, dat toen zijn grote vlucht begon, kwam een mensbeeld op, waarbij het individu door één dominante eigenschap of hartstocht, die dan zijn karakter bepaalde, getekend was. Zo kregen enkele grote drama-figuren symbolische betekenis: Hamlet als de moderne zelfbespiegelende en innerlijk verscheurde geest, Othello als vlees geworden jaloezie, Lear stond voor waanzin, Richard III en Jago voor schurkachtigheid, Don Quichotte voor wereldvreemd gedateerd idealisme, Tartuffe voor hypocrisie, Don Juan voor de erotomane verleider, Faust voor de eeuwig zoekende, Michael Kohlhaas voor gekwetst rechtvaardigheidsgevoel. De lijst kan nog lang worden voortgezet. Maar steeds staat voorop dat de persoon een herkenbaar karakter heeft, een vaste kern, een ik, dat zich volgens een inherente wetmatigheid vanaf de geboorte ontwikkelt. Die wetmatigheid op het spoor te komen en te onthullen, de noodzaak van de ontwikkelingsgang overtuigend te laten zien, behoorde tot de meest verlokkelijke en grootse opgaven die dramaturgen en schrijvers zich zelf plachten te stellen en de wijze, waarop zij daarin slaagden bepaalde in hoge mate hun rang. Dit kon natuurlijk bij kleinere geesten in een schematische typologie uitmonden, zoals die vooral in de achttiende eeuw, met haar hang naar orde en classificatie, vigeerde. Onder invloed van de pre-Romantiek en Romantiek kwam het tot een rijker geschakeerd en sterker individualistisch mensbeeld, dat bevrijd werd uit al te schablonenachtige starre patronen, die in veel populair-wetenschappelijke publicaties en tweederangs-literatuur te vinden zijn. Maar onverminderd gold toch eigenlijk de gedachte van het autonome individu, dat zich op grond van eigen innerlijke normen in de wereld manifesteert. Kennis van iemands karakter was de sleutel tot zijn gedrag en handelen, hetgeen impliceerde dat ieder mens één onverwisselbaar karakter had. Niet alleen de dichters, ook de psychologen en met name de

historici baseerden hun onderzoek en theorieën ten aanzien van menselijk handelen ten dele op dit axioma.

In de latere negentiende eeuw werd er aan dit mensbeeld geknaagd. Men kan bij Marx en het marxisme al een aanval zien, doordat hier de omstandigheden, bovenal de economisch-materiële verhoudingen als voornaamste verantwoordelijke voor gedrag en denken worden aangewezen. Het positivisme leverde eveneens een bijdrage in zijn zoektocht naar maatschappelijke wetmatigheden, waar ook de enkeling aan onderworpen was. Taine, met zijn befaamde stelling dat het karakter het resultaat is van 'race, moment, milieu', ontkende misschien nog niet of juist niet de eenheid en betekenis van het karakter. Maar achter het idee van een autonome en vooral individuele innerlijke ontwikkeling werd hier wel een groot vraagteken geplaatst als ras en milieu en vooral de omstandigheden, dus boven- en buiten-individuele factoren, zo'n constitutieve rol krijgen toebedeeld. Waar ligt dan de vrijheid en daarmee de verantwoordelijkheid van de enkeling? In het oudere mensbeeld waren die natuurlijk ook op de keper beschouwd gering: aan zijn aangeboren karakter immers kan zich niemand onttrekken, hij is erdoor gedetermineerd. Maar er vond nu een verschuiving van de determinanten plaats van het individu weg naar externe zaken. Bij Ibsen ligt de tragiek van de enkeling in gepredestineerde erfelijke factoren. Strindberg heeft dan als een van de eersten het idee van een consistent karakter, waarmee ieder behept zou zijn, verworpen. En in de volgende generaties wordt alsmaar nadrukkelijker zoiets als een eigen kern, een herkenbare persoonlijke identiteit (die zo'n consistente kern vooropstelt) ontkend. Het vooral Amerikaanse behaviourisme was in dat opzicht een wetenschappelijke pendant van wat in de literatuur, het toneel aan de orde was. De persoon, het ego, lijkt meer en meer een onbestemd kluwen van impressies, reacties, door de buitenwereld gestuurd gedrag die veranderlijk zijn. Voorzover er van een continuïteit gesproken kan worden, is die dan gelegen in het primaire instinct van zelfbehoud en van het geheugen dat gisteren en vandaag in het bewustzijn verbindt; een bewustzijn dat dan toch in elk geval een identieke drager, een subject veronderstelt. Waar voordien een mens de som of synthese leek van vaste determineerbare eigenschappen, deugden of ondeugden, gebreken of kwaliteiten, die aan zijn ego hingen als de takken aan een boomstam, bleken die eigenschappen nu vloeiend en vooral ambivalent; reflecterende kleuren, afhankelijk van de lichtinval van de situatie. Bovendien handelden en dachten mensen veel minder rationeel en bewust dan de oudere karakterologie bij voorbeeld in het drama had aangenomen. Onafhankelijk van Freud en ook al lang vóór zijn leer had men in literatuur en psychologie oog gekregen voor het on- of onderbewuste. Dat betekende dat mensen zich zelf niet kenden of slechts zeer ten dele en dat ze vaak door heel andere krachten werden voortgedreven dan ze zelf meenden, dat hun bewuste motieven niet noodzakelijk ook hun ware beweegredenen waren.

Daarmee werd het thema 'identiteit' actueel, omdat die identiteit problematisch was geworden. Bij Tsjechow verliezen de personen al hun vaste contouren. Bij Pirandello gaat het dan helemaal om een identiteit, die ongrijpbaar is en verwisselbaar in een bestaan, waar schijn en realiteit eveneens verwisselbaar en onscheidbaar zijn geworden. Brecht heeft in zijn stuk *Mann ist Mann* de verwisselbaarheid en vooral manipuleerbaarheid van de kleine enkeling in de moderne staat uitgebeeld. Hier duikt het verschijnsel 'hersenspoeling' op, dat dan bovenal in de communistische dictaturen zo'n abjecte perfectie bereikte — gezien Brechts marxistische standplaats een extra schrijnende ironie ! Maar ook in zijn andere stukken wordt het individu voorgesteld als iemand die willekeurig diverse rollen kan vervullen; het is net een leeg glas, dat staat, maatschappij of omstandigheden dan volschenken met dranken van zeer verschillend gehalte. Bij Sartre vinden we een verwante voorstelling als hij ontkent dat er karakters zijn, er zijn slechts situaties. De mens wordt volkomen gemaakt, gekneed, getransformeerd door de omstandigheden, waarin hij, zonder eigen toedoen dikwijls, in verzeild raakt. Het zijn de ervaringen met de moderne, vooral de moderne totalitaire staat, die hier in de ontkenning van een persoonlijke identiteit zichtbaar doortrillen.

Er is namelijk een opmerkelijke en niet te negeren correspondentie tussen deze ontbinding van wat voorheen als een vaste herkenbare persoonlijkheid gold, en de immense sociale en politieke veranderingen, om niet te zeggen omwentelingen vanaf ca. 1870, waarbij de zogeheten moderne massa-maatschappij opkwam met haar emancipatie en democratie-ideaal, haar politisering van de bevolking en dientengevolge de noodzaak van partijvorming, dus ideologische indoctrinatie. Met de afbrokkelende hiërarchische orde verloor ook de enkeling — zo leek het wel — het geraamte, waarbinnen hij zich zelf als duidelijke eenheid had kunnen manifesteren. Aan die hiërarchische orde beantwoordde namelijk een vaste waardenhiërarchie, waaraan hij zich vermocht te oriënteren. Terwijl de bevrijding van het individu uit knellende maatschappelijke banden en tradities de grote democratische leuze was, bleek dit bevrijde individu ineens een hoogst kwestieus goed : er werd alsmaar iets bevrijd en geëmancipeerd dat leeg was en dat misschien helemaal niet bestond; althans niet zo als de grote voorstanders van democratie en emancipatie zich hadden gedacht. De geïnterneerde autoriteit van een morele orde was verzwakt en maakte meer en meer plaats voor een externe autoriteit : die van de algemene opinie, de anderen, het mystieke 'Men'.

We raken hier een van de meest saillante aspecten van het moderne mensbeeld : juist die ontbinding van de kernpersoonlijkheid, zijn manipuleerbaarheid, zijn afhankelijkheid van de ander, van de samenleving en haar normen ! Vooral de ervaring met totalitaire systemen en met de handlangers van hun terreur leek na de tweede wereldoorlog een bevestiging van wat enkele dichters en

schrijvers al in de eerste eeuwhelft uitbeeldden. Dat leidde tot de bekende these van Hannah Arendt over 'de banaliteit van het kwaad' naar aanleiding van het Eichmannproces. Massamoordenaars bleken geen Shakespeareaanse schurken van formaat, geen Richard III, maar gewone triviale mannetjes; inruilbaar tegen talloze anderen! De omvang en complexiteit van de moderne staat hebben een ondoorzichtige diffusie bewerkstelligd van macht en verantwoordelijkheden — in de democratie niet minder dan in een dictatuur. Daarmee werd het alsmaar lastiger om de schuld voor fouten of voor wandaden exact te localiseren. Ook de schuld bleek haar eenheid en consistentie te hebben verloren met het verdwijnen van het beeld van de autonome persoonlijkheid. Dat heeft uiteraard zwaar wegende gevolgen voor ons oordeel en het werken met morele normen.

Sociologie, sociale psychologie en culturele antropologie hebben op hun wijze dat beeld versterkt. Het waren en zijn de relaties, de communicatie-kanalen en hun functioneren, die hier meer en meer centraal komen te staan en waar men de verklaringen zoekt voor menselijk gedrag en menselijke reacties. Juist in de grote democratieën, zoals de Verenigde Staten — die befaamde etnische en culturele smeltkroes — spelen aanpassing en consensus een enorme rol en bij ontstentenis van dictatoriale middelen en gewelddadige repressie ontstaan vanzelf verfijnde methoden van massabeïnvloeding. In dit verband mag ook de moderne reclame en reclametechniek niet ongenoemd blijven, waarin de Verenigde Staten zo duidelijk voorloper en wereldwijd voorbeeld zijn. Het winnen van klanten is een lijfsbehoud voor het bedrijfsleven evenals voor politieke partijen en dat leidt tot die reclame-verslaving en dat conformisme in alle uiterlijk-materiële zaken, die toch het hele leven en de psyche van de enkeling meebepalen. Het is het alternatief van de liberale samenleving voor een totalitaire. De socioloog Riesman heeft de zeer rake begrippen 'inner-directedness' en 'outer-directedness' geïntroduceerd, die ofschoon allereerst op de Amerikaanse samenleving gemunt, toch voor heel de westerse consumptiemaatschappij zeer bruikbaar zijn.

Inderdaad, de gerichtheid op 'de ander' — maar dan niet in ethische of humanitaire zin, doch uit zelfbehoud, aanpassingsbehoefte en in laatste instantie vanuit de vraag naar een eigen identiteit — toont op frappante wijze de ontbinding aan van een autonoom, in een vaste orde rustend kern-ik dat vanuit die kern volgens verinnerlijkte patronen reageert op de buiten-wereld, zoals dat bij een ouder mensbeeld het geval was. In dit verband is ook het elementaire belang van de taal en het taalgebruik aan de orde gesteld. Alle communicatie niet alleen, maar ook de conceptie van de wereld en de eigen positie in de samenleving vinden plaats in het taal-medium. Taal nu is om te beginnen primair en in eerste aanleg onpersoonlijk. Wij treffen ieder een taal, onze moedertaal aan en moeten ons uitdrukken in geprefabriceerde begrippen, die als zodanig een de-individualiserende en conformistische uitwerking hebben op ons hele bewustzijn. Dat is natuurlijk

nooit anders geweest. Met de democratisering en politisering van de samenleving echter werd de communicatie op grote schaal belangrijker en de techniek leverde geweldige middelen, naast het geschreven woord, radio, film en TV. De betekenis van het woord voor de politiek, de reclame, de publieke opinie werd groter en dat leidde tot een inflatie van het woord, een denken in cliché-begrippen op ongekende schaal. Ook deze ontwikkeling werd door enkele scherp ziende geesten al in het begin van de eeuw gesignaleerd. Het woord fungeerde niet alleen als versluiting of vertekening van de werkelijkheid, maar het tastte ook de genoemde kern van de persoon aan, doordat mensen de wereld en zich zelf in van buiten opgedrongen gefixeerde clichés gingen zien.

Die uitholling van persoonlijke individualiteit ten gevolge van de massaliteit en de conformiteitsdwang in de genivelleerde maatschappij heeft dan weer geleid tot een merkwaardig réveil van een wat schematische typologie, die tot uitdrukking komt in een hernieuwde aandacht voor het fenomeen van de rol en het spelen van een rol. Steeds meer is dat een overtuigende metafoor geworden die het denken en de wetenschappelijke analyse beheerst. Juist de zwakte van een persoonlijke identiteit noopt, zeker in het publieke domein, tot het aannemen van een rol. Men kruipt in een of soms zelfs in meerdere van de rollen van een door de maatschappij geprefabriceerd patroon. Om succes te hebben als politicus, zakenman, filmstar of sportheld moet men beantwoorden aan een bepaald cliché-beeld dat berust op de cosmetische simplificatie door de media en publiciteitsorganen van algemene wat vage ideaal-typische voorstellingen. 'Imagebuilding' blijkt steeds belangrijker voor steeds meer beroepen. Die ideaal-typische clichés hebben een oriënteringsfunctie, ze vergemakkelijken de herkenbaarheid. Uiteraard zijn die ideaaltypische voorstellingen mede bepaald door de nationale culturen en een succesvol politicus in Frankrijk zal er ietwat anders moeten uitzien dan in de Verenigde Staten of in Nederland. In de Verenigde Staten, waar dat bedrijf het verst is gevorderd, kan men al een lijst opstellen met vaste criteria, eigenschappen, waaraan bijvoorbeeld een president moet voldoen: jeugdig voorkomen, sportiviteit, een zongebruinde huid, een innig en hecht gezinsleven, een bedachtzaam-rustige licht vaderlijke spreektrant, liefst met een laag stemgeluid, dat alles boezemt vertrouwen in. Maar ook in Europa spelen dergelijke vaste standaardvoorstellingen in de media een steeds grotere rol bij politiek en publiek succes. Dat conformisme en die dwang zich cosmetisch voor een bepaald beroep te laten behandelen en kneden heeft — niet verwonderlijk — geleid tot een merkwaardige verwisselbaarheid en vervlakking van de persoon die tot uitdrukking komt in de verwisselbaarheid en merkwaardige vlakheid van het laat-twintigste-eeuwse gezicht van de politicus, zakenman, star, vergeleken met dat van de negentiende eeuwers. Men is niets buiten de opgelegde rol, die men speelt. Men leidt daardoor geen persoonlijk leven, dat zijn onverwisselbaar stempel op het gezicht drukt doch een geleend

leven. Het gebrek aan persoonlijkheid, aan een eigen identiteit, die afhankelijkheid van de algemene opinie, verklaart misschien de vele psychische crisis- en conflictverschijnselen bij beroemdheden die dat dankzij een geregisseerd rollenspel zijn geworden, maar te zwak zijn om dat glinsterkostuum te dragen.

Ik sprak van een verschil tussen het fenomenologische en het teleologische mensbeeld. Het eerste wordt vandaag bovenal beheerst door het genoemde evolutionisme en neo-darwinisme, die in de mens het resultaat zien van een eigenaardige biogenetische specialisatie, die naar believen, of beter gezegd naar metafysische voorkeur als 'afwijking', 'ongeluk' 'uniek wonder' of 'gelukstreffer' kan worden gekwalificeerd (een kwalificatie die meteen het diepere credo van de betreffende openbaart). Ofschoon er geen overtuigende logisch-rationele argumenten gevonden zijn tegen de interpretatie dat daar een algemeen determinisme, een ontwikkelingswet, dus ook een soort teleologie — maar dan geen morele, doch een zuiver natuurwetenschappelijke — aan ten grondslag moet liggen, helt de meerderheid der wetenschappers vandaag bij gebrek aan bewijzen eerder over naar een contingentie-theorie. Als reactie op de pretentieuze 'kroon-der-schepping-beelden' van de religieuze en filosofische teleologische systemen in het verleden, beklemtoont men het toevalselement, de willekeur, het ontbreken van enige aantoonbare ratio. Sedert de Quantum-mechanica opnieuw het toeval in de fysica introduceerde, het indeterminisme, de onverklaarbare sprong, is het haast *bon ton* onder moderne wetenschappers om de mens als toevalsproduct binnen een onverklaarbaar evolutionair proces te zien. Tevens beklemtonen moderne behaviouristen zoals Skinner dat het ik een illusie is, een agglomeraat van prikkels en impulsen, terwijl vanuit neurofysiologische zijde 'de geest' en al zijn voorstellingen uit de materie, de werking van de neuronen in het cerebrale systeem worden afgeleid. De constructie van een kunst-mens, een computer, die het menselijke brein evenaart of zelfs overtreft, wordt, zeker in theorie, niet uitgesloten geacht, zoals onder anderen D.C. Dennet betoogt. Dat lijkt dan een sterke aanwijzing voor een puur materialistische basis van wat wij onder 'bewustzijn' en 'denken' plus al zijn inhouden verstaan. Hier keert dus het oude achttiende-eeuwse materialistische monisme in een nieuwe variant terug.

Daartegenover heeft de teleologische benadering tot het opleven van allerlei religieuze fundamentalistische stromingen geleid, tot Goeroe-sectarisme en tot zoiets als de New Age-beweging, waar mensen óf in een autoritair dogmatisme óf in een neo-romantisch levensgevoel massaal bescherming zoeken tegen de wetenschappelijke ontmanteling van een traditioneel mensbeeld en de verwerping van de existentiële zin-vraag als juist in hoge mate zinloos. Bescherming vooral ook tegen de technologische verkillung van de moderne maatschappij.



Inmiddels blijft het nog de vraag, op welke empirische bodem de fenomenologische optiek staat die tot een neurofysiologisch monisme en een ontmanteling van het traditionele dualistische mensbeeld heeft bijgedragen. Die empirische bodem blijkt bij scherper toezien eveneens in drijfzand over te gaan : het monistische mensbeeld berust evengoed als het traditionele dualistische — dat dus uitgaat van een principiële scheiding, ja tegenstelling tussen geest en stof — in laatste instantie op een hypothese, een geloof. In elk geval is het bewustzijn, de geest als zodanig een geheim gebleven. Waarom de materie — in dit geval de neurofysiologisch localiseerbare en herkenbare neuronen en het cerebrale systeem als zodanig — zoiets als bewustzijn produceert, hoe die omslag of sprong precies plaats vindt, is evenmin bekend als de evolutionaire oorsprong van de *homo sapiens sapiens* of de *homo neanderthalensis* uit de hominiden. Ja, wat bewustzijn eigenlijk is, blijft duister.

Dat lijkt mij overigens allerminst te pleiten voor de oude vooral vanuit het christendom geponeerde principiële tegenstelling die tussen mens en dier wordt gemaakt. In de mening van Descartes en vele anderen dat een dier geen ziel heeft, vond dat dogma, dat van de menselijke hybris getuigt, weer een filosofische voortzetting. Waarom zou bewustzijn niet in onnoemelijk vele en verschillende gradaties en varianten, niet alleen in dieren maar ook in planten kunnen bestaan ? Varianten alleen, die zich wel principieel of voorlopig aan ons kenvermogen onttrekken, zodat we ons uit een onblusbare orderingsbehoefte behelpen met begrippen als 'hoger' en 'lager', ja 'organisch' en 'anorganisch' ? Een argument tegen het dualisme 'geest-materie' (beslissend voor ons mensbeeld) zou kunnen luiden dat de afhankelijkheid van het bewustzijn van bepaalde hersenkwabben onomstotelijk is bewezen. Door operationele ingrepen in het brein kan het bewustzijn worden veranderd of totaal uitgeschakeld, het spraakvermogen kan worden lam gelegd, het geheugen uitgeblust. Een genie kan zo in een geestelijk wrak worden getransformeerd. Omgekeerd echter kan geen doorsneebrein medisch in een genie worden omgetoverd, al kan eugenetische biogenetische manipulatie misschien bepaalde intellectuele typen kweken. De proef op de som is hier echter nog niet genomen. Maar die bewijsbare afhankelijkheid van de materie zegt natuurlijk niets omtrent het bewustzijn zelf. De wetenschap kan hooguit de materiële voorwaarden veranderen of beïnvloeden. Daarbij kan nog worden opgemerkt dat uiteindelijk hier de geest de geest manipuleert, want alle wetenschap en dus ook ons vermogen tot manipulatie van de materie, berust op geaccumuleerde kennis in het bewustzijn, is ergo het gevolg van geestelijk erfgoed en intellectuele communicatie.

Bij dat stof-geest vraagstuk is een vergelijking met de muziek wellicht verhelderend : wat is de *Jupitersymphonie* van Mozart precies ? Men kan zeggen ze is materie : als partituur toch is ze papier met zichtbare symbolische tekens.

Ze is vervolgens fysisch op een heel andere wijze weer aanwezig, zodra die symbolische tekens worden omgezet in klanken, dus trillingen. Trillingen van instrumenten van hout, darmsnaren, metaal. De in de partituur voorgeschreven toonhoogte en duur evenals het instrument-materiaal zorgen voor speciale trillingen en een speciaal akoestisch effect. Of een toon door een viool of een hobo wordt voortgebracht maakt een verschil in resonantie die weer fysisch meetbaar is. Ook de sterkte en de duur zijn exact meetbaar. Evengoed is de muziek van een pop-ensemble of van een straatorgel fysisch-materieel en meetbaar. Maar daarmee is niets gezegd ten aanzien van wat wij als de essentie van de *Jupitersymphonie* en de muziek ondergaan. Waarom roepen bepaalde materiële trillingssequenties bepaalde voorstellingen en associaties van een totaal andere orde in ons op en andere niet? Waarom brengt het begin-accoord in C een andere sensatie bij ons teweeg dan het geluid van een emmer die van de trap valt? Wat verklaart de sprong van die trillingen naar wat wij een schoonheids- of ontroeringsemotie noemen? Waarom stemt de ene tooncombinatie ons droevig of doet onheilspellend aan of verwijst naar de dood, terwijl een andere ons vrolijk stemt of moed en levenslust inblaast, kortom onze visie op ons leven althans momenteel kan veranderen? Waarbij weliswaar telkens van zeer subjectieve reacties moet worden gesproken — niet voor iedereen betekent de *Jupitersymphonie* hetzelfde of evenveel — maar waarbij toch ook een merkwaardig intersubjectivistisch element in het spel is, dat naar een geheimzinnige objectieve orde verwijst, die in de muziek tot uiting komt. Beschrijvingen van de *Jupitersymphonie* tonen aan dat hier, naast graduele subjectieve belevingsverschillen, kennelijk van een voor allen min of meer geldige algemene karakteristiek sprake moet zijn. Op zo'n objectieve geheime orde berust tenslotte het compositorische scheppingsvermogen, waarbij de componist bepaalde emoties met bepaalde expressiemiddelen uitdrukt, om aan de luisteraar een identieke of zeer verwante stemming te ontlokken. Ja, is niet de mate van herkenbaarheid van een hogere orde in de altijd zeer persoonlijke grammatica van de componist de graadmeter voor zijn rang, zodat we bij de meest volmaakte muzikale scheppingen van een Bach of Mozart, ineens niet langer het gevoel hebben dat ze zijn 'uitgevonden', maar dat ze zijn 'ontdekt'? Wat wij als de essentie van een bepaalde muziek verstaan kortom, kan nooit uit de analyse van het stoffelijke materiaal worden verklaard, al zijn partituur en instrumenten onmisbaar om deze specifieke muziek hoorbaar te maken.

Men kan vanuit een evolutionistische optiek in alle muziek natuurlijk de geraffineerde en verfijnde erfenis herkennen van de rauwe kreten, waarmee de primitieve mens uiting gaf aan zijn emoties, aan pijn of lust en die lijn kan worden door getrokken naar het dierenrijk. Omzetting van affecten in klanken is dus een eigenschap die de meeste levende wezens gemeen hebben. Men kan zeggen, ze dient allereerst de communicatie en muziek brengt gewoon affecten over die buiten

het taalvermogen liggen. Ze kan zo zelfs als relict van een preverbale fase worden beschouwd. Maar daarmee is het geheim nog niet ontsluitend, waarom en hoe speciale immateriële impulsen via fysiek meetbare geluiden weer verwante immateriële reacties opwekken. De klankmaterie blijkt dan een brug tussen geest en geest en even onmisbaar als die materiële brug is, evengoed bestaat zij slechts bij de gratie van die impulsen, als men wil : van de immateriële boodschap.

Evenmin vormen een fenomenologische beschrijving van de mens, een evolutionistische theorie of een neurofysiologisch monisme een weerlegging van de teleologische optiek die met haar verwijzing naar normen en waarden zo onmisbaar blijkt. Die normen en waarden kunnen gemakkelijk als historisch bepaald en relatief worden ontmanteld zonder dat daarmee verklaard is, waarom alle moraal steevast aan een absolutum, dat buiten de omstandigheden en de constellatie is gelegen, refereert en daaraan haar legitimatie ontleent. Wat drijft ons aan om zo'n absolutum te poneren en naar waarheid te zoeken, terwijl voor ons materieel zelfbehoud de constatering dat onze morele normen slechts een afgeleide van onze belangen zijn, toch voldoende lijkt ?

De vraag blijft of die hele tegenstelling geest-stof zo te handhaven valt en of de begrippen 'geest' en 'stof' niet intellectuele afsplitsingen en reducties zijn van een eenheid, waarbij beide elkaar onafscheidelijk doordringen en van elkaar afhankelijk zijn zonder dat het ene uit het andere ooit kan worden afgeleid.

Of men nu een monistische of de dualistische hypothese van het aloude geest-stof-vraagstuk aanhangt, de steeds actuele en existentiële vraag 'wie ben ik ?' en 'wat moet ik doen?' blijft door dat hele eindeloze debat op een merkwaardige manier onberoerd. We begeven ons daarbij onmiddellijk in de volstrekt andere baan van de binnen-optiek. Het teleologische mensbeeld heeft zich vandaag met name gericht op de genoemde kwestie van de identiteit; de huidige mens — zo zou men ietwat simplistisch kunnen stellen — is speciaal gebiologeerd door dat vraagstuk. Dat geldt trouwens niet alleen voor de enkeling maar ook voor collectiviteiten, zoals naties die alsmaar vragen naar de 'Nederlandse' of 'Belgische' of 'Vlaamse' identiteit.

Dat roepen om de eigen identiteit is dus belangrijk genoeg om er afsluitend nog even op in te gaan. Het hangt samen, is een reactie op die eerder genoemde afrekening met de voorstelling van een vaste persoonlijkheid, een kern-Ik, met specifieke benoembare eigenschappen of eigenaardigheden. Die afrekening was een gevolg van het waarheidsrelativisme, waardoor vaste standaarden, een autoriteit waaraan de persoon zich kan oriënteren, zijn vervaagd. Het is echter ook een reactie op de uitholling van die persoonlijkheid door de immense aanslag van de kant van de consumptie- en informatie-maatschappij, met haar aanpassingsdwang. Het is, op een dieper gelegen plan, een reactie op die hele moderne denk-

richting, waarbij — uitgaande van of in correspondentie met het fysicale wereldbeeld — de substantie is verkrumeld en ontbonden ten behoeve van de relatie; zoals de materie in energie is veranderd. 'Communicatie' is welhaast een magisch begrip geworden in de sociale wetenschappen en er zijn nieuwe specialismen ontstaan om die te bestuderen. Zoals het landschap overal wordt ondergeschikt gemaakt aan snelle verkeersverbindingen, zo komt het accent van de persoon te liggen bij de inter-persoonlijke communicatie. In die roep om 'identiteit' slaat de genegeerde of ontkende 'substantie' van de persoon als het ware terug. Kennelijk is er toch zoiets als een ego dat niet tevreden is uitsluitend voor container te spelen van prikkels en voor reactie-centrale op impulsen van materiële of immateriële sociale aard. Waarmee allerminst gezegd is dat wij weer het oude beeld zouden kunnen aanvaarden. Dat de vaste karakterologische eigenschappen linguïstische simplificaties bleken, houdt echter nog niet in dat ook het idee van de persoon als een hoe dan ook herkenbare entiteit met een eigen, in zijn uitingen zich manifesterend soort monogram een illusie is.

Nu kan het begrip 'identiteit' enige verwarring stichten. Identiteit impliceert immers een denkbeeldige vergelijking (net als het woord 'gelijkheid'). Anders wordt de term zinloos en overbodig. Nu veronderstelt een vergelijking minstens twee objecten, die dan 'gelijk' kunnen worden genoemd : twee eieren of twee gelijkzijdige driehoeken. Wiskundig is er in het laatste geval sprake van één driehoek namelijk het idee of model van DE gelijkzijdige driehoek. Maar ik kan desalniettemin twee of meer van zulke driehoeken van precies dezelfde afmetingen naast elkaar op papier zetten. In concreto zijn ze zowel gelijk als verschillend, doordat ze een andere plaats innemen. We zien niet één maar twee of meer driehoeken. Bij eieren is dat probleem iets graverender omdat hetzelfde ei slechts door één persoon kan worden gegeten en het dus voor de ander niet onbelangrijk is of er een tweede ei ligt; ook als dat gelijk aan het eerste wordt genoemd en dus op wiskundige gronden niet bestaat. Maar met het begrip 'identiek' geven we in het spraakgebruik niet aan dat het ene ding gelijk is aan het andere, maar dat het ene ding dit ene ding is en dus gelijk aan zich zelf. Ook hier is uiteraard sprake van een vergelijking want we splitsen het ding in gedachten in tweeën om te constateren dat het denkbeeldige en kunstmatig afgesplitste ding, bij voorbeeld het woord of idee 'Utrechtse dom' uitsluitend het concrete bouwwerk Utrechtse dom is. De vraag wordt daarmee : is zo'n constatering niet zinloos en een kolossale tautologie, want kan iets niet identiek zijn aan zich zelf? In de identiteitsvraag naar de mens openbaart zich nu het teleologische mensbeeld, waarbij de mens zowel een actueel als virtueel wezen is. Dat laat twee interpretaties toe : het Ik is altijd een tweehed, waarvan het ene deel naar het andere zoekt om zich ermee in een symbiose te verbinden. Nietzsches bekende uitspraak 'Werde was du bist !' brengt dat lapidair onder woorden. Het zoeken naar de

eigen identiteit duidt op het verlies van die andere helft. De oorzaak van dat verlies behandelen en de vraag, of men in vorige eeuwen in elk geval een duidelijker voorstelling had waar ze zich bevond en hoe ze er uit zag, vereisen een cultuurhistorische en cultuurfilosofische beschouwing, die het kader van deze bijdrage ver te buiten gaat.

Er is tenslotte nog een ander minder tijdgebonden aspect aan die identiteitsvraag : die komt tot uiting in de oorsprong van het woord 'persoon', dat ook al op die basale tweehed wijst. *Persona* immers heette bij de romeinen masker : het was een kunstmatig gezicht, waar de stem van de verborgen drager doorheen klonk, dus het medium van dat *per sonare*. De eeuwige vraag blijft 'wat' klinkt nu door de persoon heen ? In elk geval impliceert de zelfbespiegeling, het feit dat wij ons met ons zelf telkens als object bezig houden een splitsing tussen het actieve bewustzijn en de inhoud ervan, tussen de *natura naturans* en de geobserveerde *natura naturata*. Er is iets dat telkens als denkend subject terug treedt achter het empirische ik. Daaruit resulteert wellicht een onderhuids maar altijd aanwezig bewustzijn dat wij dit ik — zowel lichamelijk als psychisch — als een soort woning toegewezen gekregen hebben met bepaalde attributen en eigenaardigheden, dat wij er 'te gast' zijn voor een tijd, die wij dan ons leven noemen. Dat wij van 'ons lichaam' spreken als een bezit, waar we tevreden of ongelukkig mee kunnen zijn, onthult al die vanzelfsprekende tweehed : er is een bezitter en een bezit. Maar ook onze psyche met al haar eigenaardigheden, zwakheden en eventuele talenten of mogelijkheden kan als bezit worden beschouwd; al is de afstand tot dat denkende en verborgen Ik, dat hier als de bespiegelende eigenaar optreedt, veel geringer. Daarmee raken we natuurlijk onmiddellijk de kardinale kwestie van de menselijke vrijheid : wij ervaren dit bezit namelijk niet per se als vast gegeven maar kunnen het ook als een opdracht tot volledige exploitatie zien. De grenzen zijn er, maar ze blijven vooralsnog voor ons zelf onzichtbaar. Daaruit resulteert een gevoel van vrijheid. Die vrijheid is terecht altijd weer sedert Kant de voorwaarde genoemd voor verantwoord handelen. Wie die vrijheid ontkent en ieder mens in zijn gedrag en handelingen als gedetermineerd beschouwt, kan niemand persoonlijk verwijten of prijzen, dat hij is zoals hij is. De verantwoordelijkheid moet elders worden bezorgd, bij een opperwezen of de maatschappij of de genetische erfenis. Daarmee dreigt onmiddellijk elk individueel gedrag moreel gelegitimeerd te worden en dat is de reden, waarom er altijd weer zo'n geharnast verzet verrijst tegen de opgave van het vrijheidsbegrip en van de morele keuze. En toch geldt hier Schopenhauers woord, dat wij misschien (tot op zekere hoogte) vrij zijn om te doen wat we willen, maar niet om te willen wat we willen. In onze wil openbaart zich dan zoiets als dat geheime model of patroon, dat wij onze identiteit noemen. Hierbij

oriënteren we ons evenwel (onbewust) toch altijd weer op een ander, op voorbeelden. Identiteit wordt daarmee uiteindelijk tevens een identificatie met een ander, of veel ruimer gesteld, met iets buiten ons zelf, waardoor wij ons als een soort doorgeefluik ervaren. Die ervaring maakt dan de identiteitsvraag overbodig.

Er zijn vragen, die altijd weer worden gesteld, terwijl er per definitie misschien helemaal geen antwoord op mogelijk is. We moeten dit soort vragen dan wellicht opvatten als de vraag naar de ware ring uit de beroemde parabel in Lessings *Nathan der Weise* : de ware ring onderscheidt zich van de twee volmaakt 'identiek' nagemaakte doordat hij de kracht heeft zijn drager tot een algemeen bemind, wijs en voortreffelijk mens te maken. Wie van de drie zonen de ware ring heeft geloot, zal dus pas aan het eind van hun leven blijken. Ieder voelt zich nog vrij het te bewijzen. De vraag naar de ware ring lijkt daarmee een dekmantel voor iets heel anders, dat evenwel door ons alleen via de vraag kan worden benaderd of gerealiseerd. De vraag naar onze vrijheid en daarmee naar onze identiteit zou wel eens tot dit soort vragen kunnen behoren.

\* Tekst van de lezing, gehouden bij de opening van het academisch jaar aan het Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas te Gent op 26 september 1994.