

Sander Griffioen, *Moed tot cultuur*



Reeks: Verantwoording, nr. 20.

Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2003.

Hoofdstuk 1

Samenleven*

Introductie

Dit hoofdstuk is opgezet als een rondgang door de sociaalfilosofische problematiek van het samenleven. Een rondgang, want het is niet de bedoeling een historisch overzicht in strikte zin te bieden. Weliswaar is de orde van het betoog in de eerste plaats historisch, maar dat verhindert niet dat op allerlei plaatsen vrij voor- en achteruit gegrepen wordt op elementen uit latere of vroegere tijden.

Gekozen is voor die onderwerpen die voor een christelijke beschouwing een uitdaging vormen. Met uitdaging doel ik zowel op onderwerpen die zich bij uitstek lenen voor een 'christelijke behandeling' - de pronkstukken uit de kast van de christelijke wijsbegeerte - als ook op zulke die een verlegenheid (lijken te) veroorzaken. Er zal, met andere woorden, steeds rekening met tegenwerpingen worden gehouden. Zo is deze cultuurkritiek tegelijk een poging tot verdediging tegen kritiek. Een onvermijdelijke tweeledigheid omdat onze cultuur nu eenmaal niet meer levensbeschouwelijke bastions kent van waaruit christenen hun kritiek zouden kunnen lanceren en zelf buiten schot blijven.

Ik begin dit inleidende onderdeel met het achtereenvolgens introduceren van de onderscheidingen die in het vervolg een structurerende rol zullen spelen. Successievelijk passeren *twee* kanten van de samenleving, *drie* grondvormen van pluraliteit en *vier* fundamentele relaties van het menszijn de revue. Door tevens in te gaan op de samenhangen tussen zowel grondvormen als relaties wordt een systematische raamwerk voor het hoofdstuk als geheel gecreëerd.¹

Twee kanten

Samenleven is gedeeld bestaan. Met het woord 'gedeeld' kan het twee kanten uit. Het woord verwijst naar een gemeenschappelijkheid, maar kan ook een verdeeldheid betekenen. We beginnen met de eerste betekenis: een samendoen dat vele vormen kan aannemen, van de hechtheid van een huwelijksband, of langdurige vriendschap, tot de samenwerkingsvormen binnen het dagelijkse werk. Het inzicht in de enorme betekenis van samenleven in deze zin is vooral aan Aristoteles te danken. We zullen na deze inleiding dan ook onze reis ook bij deze filosoof aanvangen.

De betekenis van *verdeeld* is weinig minder relevant. Kon Aristoteles uitgaan van een *polis*, een stadstaat, die door een netwerk van vriendschappen bijeen wordt gehouden², een onopgeefbaar inzicht van de nieuwere tijd is dat verdeeldheid tot het samenleven behoort. Wat een terugkeer naar een harmonieuze Griekse wereld de weg verspert, is het eigenbelang - variërend van verlicht eigenbelang tot botte zelfzucht - dat in de moderne samenleving een eigen speelruimte bezit. Men hoeft nog niet de liberalistische theorie te accepteren die eigenbelang tot cement van de samenleving maakt, om toch toe te geven dat de notie van vriendschap, hoe breed ook verstaan, ongeschikt is voor een duiding van wat de moderne samenleving bijeen houdt.³ Om hetzelfde anders te zeggen: het blindelings nastreven van eigenbelang is zeker on sociaal, in de zin van tegen de normen van medemenselijkheid indruisend, maar niet a-sociaal, in de zin van geen betrekking hebbend op het samenleven. Hetzelfde geldt van een streven naar autarkie. Het ideaal van de zelfgenoegzame persoonlijkheid kan met recht on sociaal worden genoemd, a-sociaal is het niet. Twee standaardvoorbeelden die dit laatste illustreren, komen later nog aan de orde: Diogenes, die liever in een ton leefde dan onder de mensen te verkeren, maar wel voor zijn levensstijl de aandacht van de menigte vroeg, en Robinson Crusoe, die voordat de mens Vrijdag op zijn eiland arriveerde, daar steeds al als een maatschappelijk wezen leefde. Zo gebruikte hij, om iets wezenlijks te noemen, woorden die hij in de Engelse samenleving had geleerd om wat hij aantrof te benoemen.

Het streven naar autarkie hoort dus tot de samenleving, samen met allerhande andere onmaatschappelijke tendensen. Het samenleven wordt er stroef en moeizaam door. Als in de grote Chinese roman, *De droom van de rode kamer*, daterend uit het midden van de 18e eeuw, de vrouwelijke hoofdpersoon, Daiyu, uitsprekt dat waar een ik is, mensen zijn en dat waar mensen zijn er ook ontelbare zorgen zijn (hfdst. 91), dan spreekt hieruit een herkenbaar levensbesef (ook al stammen de formuleringen uit het Boeddhisme).

Dat voor velen maatschappelijk leven eerder een last dan een lust is, merkte de politieke partij die, enkele jaren geleden, met de spreuk 'samenleven doe je niet alleen' de verkiezing in ging, en achteraf moest constateren dat de leuze averechts had gewerkt. De onlustgevoelens waarop de *slogan* afketste, kunnen trouwens ook diepere redenen hebben, want verdeeldheid is er niet alleen vanwege onmaatschappelijke strevingen, maar ook door wat we richtingsconflicten zullen noemen. Gemis aan eensgezindheid onder mensen die het goed met elkaar menen, laat zien hoe oppervlakkig het is de samenleving exclusief vanuit het gezichtspunt van gemeenschappelijkheid te benaderen.

Structuren, richtingen en contexten

Verdere doordenking van gedeeld en verdeeld brengt ons bij een onderscheid van drie soorten van pluraliteit: pluraliteiten van *structuren, richtingen en contexten*. Staat in de hoofdttekst aanvankelijk de eerstgenoemde centraal, te beginnen met de (korte) bespreking van Augustinus verschuift de aandacht naar conflicten tussen ‘richtingen’. Was daarnaast de hedendaagse multiculturele samenleving ons onderwerp geweest, dan waren ook kwesties van contextuele diversiteit prominent geworden.

Een *structuur* is een geheel dat duidelijk t.o.v. de omgeving afgegrensd is en waarvan de interne elementen op een specifieke wijze geordend zijn. Deze opvatting van structuur kan in eerste instantie bij Aristoteles aansluiten: de *polis* wordt door hem immers opgevat als een gestructureerd geheel: er is een duidelijke begrenzing t.o.v. de omgeving en er zijn regels die toetreding en bevoegdheden reguleren. De grenslijnen worden zelfs zo scherp getrokken dat buiten de stadstaat de politieke gemeenschap geacht wordt op te houden. Er is ook een innerlijke structuur: er zijn gezinnen, opvoedingsinstituten, regelgevende instanties, enz. Waar het evenwel op het onderscheiden van verschillende structuren aankomt, biedt zijn leer te weinig. Hét probleem, dat we nu slechts aanstippen, en later uitgebreider behandelen, is dat een *pluraliteit* van structuren op deze wijze niet goed te denken valt. In de aristotelische wereld vallen immers de grenzen van de samenleving samen met die van de concrete stadstaat. Er is geen uitzicht op een bredere samenleving, bijv. in de zin van een gemenebest van stadstaten. Daarom worden kwesties van pluraliteit niet actueel; nòch de vraag naar een omvattende orde.⁴ Bovendien, gelet op de interne structurering, vormt de polis een totaalverband: het ontbreekt aan scherpe markeringen tussen de onderlinge band van gezinsleden, de relatie tussen vrienden en de socialiteit die de samenleving bijeenhoudt: alle worden als vriendschapsvormen opgevat, zij het van wisselende intensiteit.⁵ Dit geldt algemener. Het zou tot de 19e eeuw duren eer er een sociale theorie opkwam die zowel maatschappelijke ongelijkheid verdisconteerde, de differentiatie van instituties een plaats gaf, als m.b.t. het publieke domein de oude polistraditie voortzette. Ik doel op Hegels rechtsfilosofie van 1821. Dat betekent overigens niet dat er vòòr Hegel geen voorbeelden van uitgewerkte structuurtheorieën te vinden zouden zijn. Vooruitgrijpend op wat nog gaat volgen over de subsidiariteitsgedachte, verwijs ik naar de sociale filosofie van Thomas van Aquino.

En verwijst ook naar het politieke denken in de kring van de Reformatie dat de grondslag legde voor de theorie van de soevereiniteit-in-eigen-kring. Bovendien zou Hegels staatsleer het in de twintigste eeuw nog zwaar te verduren krijgen. Hoe dit ook zij, diens hoofdonderscheiding van staat-samenleving-private levenskring heeft weinig aan actualiteit ingeboet. Vast staat in elk geval dat een sociale filosofie zonder een structuurleer incompleet is.

Lang voor Hegel werd al een andere vorm van pluraliteit actueel: die van *richtingen*. De duidelijkste articulatie is van Augustinus. Zoals we zullen zien onderscheidt zijn grote werk over de geschiedenis tweeërlei gezindheid van het menselijke hart, één op God gericht, de andere zelfzuchtig. Het gaat me nu minder om dit onderscheid als zodanig, dan om de introductie van (de keuze van) het ‘hart’ als richtingbepalende factor. Men denke zich in wat deze wending betekende! Wie nu nog, in Aristoteles’ voetspoor, eenvoudigweg van hét streven naar hét goede leven spreekt, is naïef, want houdt geen rekening - al dan niet met opzet - met het gegeven van conflicterende richtingen, en van een scheiding der geesten. ‘De god van de één’ kan altijd ‘de duivel van de ander’⁶ blijken te zijn! Vanaf het midden van de 19e eeuw was het vooral het oer-Nederlandse woord *wereldbeschouwing*⁷ dat als middel diende om deze conflicten tot uitdrukking te brengen. Tegenwoordig heeft men voorkeur voor het minder pretentief klinkende *levensbeschouwing*. In aansluiting hierbij zal ik in het nu volgende ‘levensbeschouwelijk pluralisme’ als synoniem van ‘pluralisme van richtingen’ gebruiken. Om evenwel dicht bij zowel Augustinus als het bijbelse spreken te blijven, gebruik ik ook de metafoer van paden (wegen): paden en wegen die elkaar nu eens kruisen en dan weer ver uiteengaan.

Een aanname waarvan dit hoofdstuk uitgaat, is dat een mensenleven zoveel innerlijke samenhang heeft dat de levensgang als een weg kan worden voorgesteld. De tegenwerping die hier te verwachten valt, is dat het individuele leven te divers en fragmentarisch is om zich op de noemer van grondrichtingen te laten brengen. Vaak volgt daarop fijntjes dat het zoeken naar dit soort van eenheidsnoemers typisch westers is en voor andere culturen in het geheel niet opgaat. Welnu, de derde onderscheiding, die van *contextuele pluraliteiten*, bedoelt aan deze bezwaren tegemoet komen door rekenschap te geven van een diversiteit die ‘contextueel’ zal worden genoemd. Het betreft een verscheidenheid die voortvloeit uit een vermogen tot verbijzondering dat levende wezens eigen is, de mens in het bijzonder. De term *contextueel* verwijst naar levenssituaties. Mensen bezitten zowel een verwonderlijk vermogen

situaties waarin ze verkeren te veranderen, als een al even groot vermogen zich aan veranderingen aan te passen.

Geen van deze vormen op zichzelf kan bestaan. Krijgt één vorm de overhand, dan ontstaat scheefgroei. Momenteel is het ontegenzeggelijk de contextuele pluraliteit die de boventoon voert. De verschuiving tekent zich af in een metamorfose van het cultuurbegrip. Was vanouds de dominante cultuuropvatting, onder invloed van zowel christelijke als humanistische motieven, op vorming (*Bildung*) tot menselijkheid gericht, als gemeenschappelijk belang van heel de mensheid, de huidige opvatting is zo gepreoccupeerd met verschillen, dat samenhangen zich eigenlijk niet meer in termen van cultuur laten denken.⁸ Er zijn ook cultuurperioden en culturen die minder gespitst zijn op contextualiteit en juist daarom iets te zeggen hebben dat onze tijd dreigt te ontsnappen. Ik denk aan de Japanse prent- en illustratiekunst. Van één van de vroege meesters, Sukenobu (1671-1751), heb ik zelf enkele afdrukken in bezit. Hij maakte vele boekillustraties voor een genre dat als ‘Notities uit een vliedende wereld’ bekend stond. Wat de westerling treft, is het ontbreken van schaduwen en van gedetailleerde achtergrondtekening. De verklaring die de handboeken aanreiken, is dat schaduwen het veranderlijke te zeer zouden accentueren. Maar het resultaat is paradoxaal: het vliedende leven op ééndimensionale wijze verbeeld, met menselijke figuren die ondanks de meesterlijke tekenkunst een houderige indruk kunnen maken. Dat deze kunst niettemin bekoort, méér dan het Westerse impressionisme, zal komen omdat de beschouwer door de stilerings beweging meegenomen wordt die het contextuele zowel doorkruist als overschrijdt.

Vier relaties

Om maar met de deur in huis te vallen: dat mensen het samenleven als een druk (kunnen) ervaren, zou onverklaarbaar zijn indien de samenleving heel het leven omvatte. Kennelijk gaat het menszijn niet op in het samenleven, en bestaan er relaties die niet tot die van mens tot medemens(-en) te reduceren zijn. Mijn stelling is dat het menselijke bestaan vier fundamentele relaties kent: tot de natuur, tot het eigen zelf, tot God/de goden, en die tot de medemens, die elk een eigen kwaliteit bezitten, en gelijkkelijk constitutief zijn voor het menszijn. Deze erkenning breekt de ban van de gangbare voorstelling van de samenleving(-en) als omvattende werkelijkheid.⁹

Natuur (i)

Bij de *relatie tot de natuur* denken we als vanzelf aan de basisbehoeften van het menselijke bestaan: voedsel, kleding, onderdak. De maatschappelijke component ervan zal niemand willen ontkennen. De samenleving dringt hier zo diep binnen dat het ondoenlijk is behoeften aan te wijzen die alleen maar natuurlijk zouden zijn. Hier en daar schijnt de cultuur zelfs oppermachtig: ik verwijs naar het werk van Barthes over mode en Sahlins over voedingsgewoonten.¹⁰ En toch: de schijn van totale maatschappelijke bepaaldheid bedriegt. Kleding en voedsel bezitten niet maar een eigen materialiteit, ze zijn ook genormeerd door eisen die het lichaam stelt: kleren moeten ‘passen’ en ook nog een zekere mate van bescherming bieden; voedingsmiddelen moeten hun waarde bewijzen in wat ze voor het lichaam betekenen. Veralgemeinering van dit inzicht levert de stelling op dat een samenleving die in een wanverhouding staat tot ‘de natuur’ geen bestand heeft. Samenlevingsidealen zonder menselijke maat, eindigen in een nachtmerrie, tenzij de natuur sterker blijkt ... Ik moet hier denken aan een ironische opmerking van de socioloog Peter Berger over de linkse utopie:

The currently fashionable left ideal of “full participation”, in the sense that everybody will participate in every decision affecting his life, would, if realised, constitute a nightmare comparable to unending sleeplessness. ... It is one of the mercies of human nature that, finally, all “participants” and “discussants” must fall asleep.¹¹

Mensen en structuren zijn dus niet oneindig kneedbaar. Zelfs de terreur kan niet zonder levende lichamen. Als we dit al niet wisten, konden we het leren uit het dispuut tussen de beul en de koning in *Alice in Wonderland* over de vraag of het mogelijk is iemand te onthoofden die al geen lichaam meer heeft. Tegenover de opvatting van de koning dat hiervoor slechts een hoofd nodig is, staat het ware inzicht van de beul ‘that you couldn't cut off a head unless there was a body to cut it from’.¹²

Samenlevingen kunnen alleen blijven bestaan door rekening met menselijke mogelijkheden te houden. Daar dit in het algemeen geldt, laat zich verstaan dat samenlevingen onderling betrekkelijk transparant zijn. Ofschoon vaststaat dat ontdekkingsreizigers als Marco Polo, in het Verre Oosten, en Cortés, in Mexico, voor veel blind zijn geweest, herkenden ze veel ook wel, en dat laatste omdat dingen en instituties, hoe

vreemd ook op het eerste gezicht, vanuit hun ‘natuurlijke’ functies gekend kunnen worden. Deze betrekkelijke transparantie strekt overigens niet alleen tot zegen. Het zou de Azteken al spoedig noodlottig worden dat de Spaanse *Conquistadors* zich zonder onoverkomelijke problemen in die nieuwe wereld konden oriënteren, zo goed als rond 1900 de Westerse invasielegers, niet geremd door ontzag voor de Chinese cultuur, hun weg naar de paleizen van Beijing konden vinden.

Dit laatste vestigt de aandacht op een belangrijk punt. Het inzicht dat de natuur grenzen stelt, mag ons niet verleiden tot een optimistische visie. Weliswaar is duidelijk dat brute vormen van exploitatie van de natuur niet lang kunnen bestaan, omdat ze de basis van de eigen samenleving vernietigen, maar aan subtiele vormen van exploitatie, die listig inspelen op natuurlijke mogelijkheden, lijkt geen grens gesteld. Wat de niet-menselijke natuur betreft, denk ik aan de geleidelijke vernietiging van de natuurlijke vormenrijkdom in de westerse wereld.¹³

*De mens en zichzelf (ii)*¹⁴

Op deze relatie stuiten we al aan het begin van deze inleiding toen het over de druk ging die een samenleving kan uitoefenen. Peter Berger, wiens inzicht in de relatie tot de natuur we met erkentelijkheid noteerden, heeft in dit opzicht niets te melden: ‘Man is biologically predestined to construct and to inhabit a world with others. This world becomes for him the dominant and definitive reality.’¹⁵ ‘Definitieve werkelijkheid’? Hoe zou dat beknelde gevoel te verklaren zijn, ware het niet vanuit een weten dat de samenleving *niet* de uiteindelijke werkelijkheid vormt? Ik meen dat het onbehagen in de samenleving op een reële angst voor zelfverlies wijst.

De tegenwerping dat het zelf een sociaal product is, en nog wel van betrekkelijk recente makelij, is niet overtuigend. Ik wijs er op dat de gedachte dat in gesloten samenlevingen (‘primitieve culturen’) de persoon een schaduwachtig bestaan leed, en mogelijk zelfs van ikbesef verstoken was, in de huidige antropologie en sociale filosofie geen steun vindt. Het zal waar wezen dat de nadruk op het zelf, de individualiteit, enz., alleen de moderne tijd typeert. Die verschuivingen zijn niet te ontkennen. Reeds de enorme toename van woordcombinaties met ‘zelf-’ (zelfbestuur, zelfontplooiing, enz.) in het moderne taaleigen wijst op een verandering. Uit het Oosten komt geen ander licht. T.W. Ann, auteur van

Cracking the Chinese Puzzles (Hong Kong, 1996) verzucht bij de behandeling van het karakter *zì* ('zelf'): 'In this self-centered world, *zì* is of course an important character judging from the meaning it carries. Bisyllabic expressions involving this character are enormous.' (112) Ik weet wel zeker dat de zaak in het hedendaagse Japans en Koreaans niet anders ligt dan in het Chinees. Overigens heeft deze auteur misschien iets uit de eigen geschiedenis over het hoofd gezien. Waar in China in het vorige millennium boeddhisme en confucianisme samenvloeiden, ontstond het genre van de autobiografie met de kenmerkende aandacht voor alle *ups and downs* van het eigen zelf. Al in 1669 schreef iemand een verhandeling over een honderdtal verschillende samenvoegingen met *zelf*, gerangschikt naar positieve en negatieve connotaties: zelfrespect, zelfbeheersing, zelfverlaging, enz. enz.¹⁶ De parallel in het Westen is de autobiografische traditie in de lijn van de *Belijdenissen* van Augustinus, opnieuw met de kenmerkende zorg voor het eigen zelf.

Maar was buiten de autobiografische traditie het zelf in premoderne constellaties afwezig? Dat lijkt me niet, want met het verschijnsel van taal is al een *zelf* gegeven, omdat elk spreken een besef impliceert zelf spreker te zijn: wil ik proberen een boodschap zo getrouw mogelijk door te geven, los van persoonlijke eigenaardigheden, dan is dat toch *mijn* zorg - vandaar dat Paulus niet vergeet juist op dit punt het gebed van de Efeziërs te vragen: '... ook voor mij, dat mij bij het openen van mijn mond het woord geschonken worde' (5:19).¹⁷ Er is ook niemand, geen volk, geen cultuur, geen overheidsinstantie die mijn spreken overbodig kan maken. Wilhelm Windelband zei een eeuw geleden heel terecht: het is niet een volk dat spreekt, het zijn individuen die spreken.¹⁸ Me dunkt dat het in een tribale cultuur niet wezenlijk anders lag.

Toegegeven: het huidige verstaan van het zelf is zelf zo sterk door het autonomie-ideaal van de Verlichting gekleurd, dat het de moderne antropoloog en filosoof niet gemakkelijk lukt de menselijke persoon in levensvormen terug te vinden die niet door de Verlichting zijn heengegaan. Zo komt het, vermoed ik, dat die vormen gemakkelijk als homogeen en hecht worden voorgesteld - en de westerse culturen van de weeromstuit als mateloos zelfzuchtig.

Relatie tot God/goden (iii)

Het zelfverstaan van de Verlichting waarover het zojuist ging, verduisterde ook het zicht op de onherleidbaarheid van de relatie tot God (de goden). Ontving godsdienst al een eigen status, i.p.v. als product van priesterbedrog of zelfmisleiding te worden afgedaan, dan

dat toch slechts als een satelliet van de alledaagse wereld. In deze secundaire positie geplaatst, werd godsdienst een 'extra': een verschijnsel dat verklaring behoeft, i.p.v. zelf tot het verstaan van de wereld bij te dragen. Bovendien is zo gezien godsdienst iets dat sommigen wel hebben, maar anderen niet - iets privaats dus.

Zijn er wel gronden om de godsdienstige relatie constitutief voor het menszijn te achten? Om te beginnen is het van belang godsdienst, ofwel *religie*, in brede zin op te vatten, als de band die de mens verbindt met oorsprong, zin en doel van het leven.¹⁹ Daarom valt ook wat men seculiere zingeving noemt onder deze bepaling van religie. Ik weet dat hier een controverse ligt.²⁰ Men zal tegenwerpen dat het naar imperialisme riekt alle zingeving religieus te noemen. Is het niet zuiverder de term 'religie' te reserveren voor wat zich als zodanig aandient? Ik ben evenwel van oordeel dat het brede gebruik de ogen kan openen voor iets wezenlijks, nl. dat iedere keuze voor een levensrichting overgave impliceert, een zich toevertrouwen aan een instantie waarvoor men zelf niet kan instaan. Het is overigens niet de bedoeling hiermee een heteronome factor te introduceren. Voorondersteld is veeleer dat de religieuze overgave het menszijn typeert. We ontmoeten hier de mens als een *homo respondens*, een antwoordend wezen dat zichzelf vindt in het antwoorden op een appèl dat tot hem (haar) uitgaat te kiezen: *Adam, waar ben je?* (Gen. 3:9), *Kies dan het leven* (Deut. 30:19).

De keuze wordt de mens niet uit handen genomen. Ofschoon hij (zij) onder de hoogste aandrang staat te kiezen, kan het antwoord vele kanten opgaan. Het is hier het punt waar kracht en zwakheid samenkomen. Enerzijds ligt de glorie van de mens in het kunnen kiezen, anderzijds is er steeds de mogelijkheid van verslaving. Immanuel Kant, die hoger dan enig ander filosoof (Hegel niet uitgezonderd) opgaf van de vrijheid, heeft ook gehuiverd voor de afgrond van het menselijke hart, waar de goede wil onverklaarbaar kan omslaan in een radicale keuze voor het kwade. Om een eigentijds beeld te gebruiken: een virus dat zich in het besturingsmechanisme vastzet richt veel grotere schade aan dan één die bepaalde functies lam legt. Zonder een zelf dat onder de imperatief staat van het kiezen, zou er geen reclame zijn, geen propaganda, geen ideologieën, want er zou niets zijn dat gelokt, misleid, geknecht kon worden. Ten diepste is het zelf dat op het spel staat - zie mijn latere bespreking van Mauss.

Toegegeven moet worden dat zojuist een cirkelredenering werd gevolgd: de argumenten pro de constitutieve betekenis van de religieuze relatie kwamen uit bij een religieus mensbeeld - waarvan de opponent de universaliteit zal betwijfelen. Ik meen dat er maar één weg is uit de cirkel: door het vooronderstelde op te vatten als een claim, een

aanspraak op aalgerengeldigheid. Zoals elke claim, kan ook deze weersproken worden. Inderdaad valt hier niets met zekerheid te bewijzen - wat trouwens ook voor het standpunt van de opponent geldt. Er is geen metastandpunt van waaruit het dispuut beslist zou kunnen worden. Niet minder belangrijk is evenwel dat een vooronderstelling aan aannemelijkheid kan winnen door (partiële) bevestigingen. Aan dat laatste hecht ik bijzonder. Wie een aanspraak op universaliteit lanceert, heeft de plicht in discussie met andersdenkenden het eigen standpunt zo plausibel mogelijk te maken. We kunnen ons de gang van zaken als een weddenschap voorstellen. Ik wed dat de eerder aangeduide mensvisie recht doet aan de standen van zaken, en dat méér dan het standpunt van de autonomie.

Ter toelichting keer ik nog even terug naar de tweede grondvorm van pluraliteit: die van de richtingen. Zoals gezegd, is het kunnen kiezen van een richting een typisch menselijk vermogen. Maar dit laat nog onverklaard wat de mens hiertoe brengt. Onder welke imperatief staan deze beslissingen? Een sociale theorie²¹ die het kiezen tot het eerst gegevene maakt, waarachter niet terug te vragen valt, glijdt naar een decisionisme af.²² Dan is de vraag niet meer te stellen van waaruit men kiest, noch waartoe besloten wordt. De winst van dit dispuut is dat het conflict tot op de bodem van de vooronderstellingen kan worden uitgevochten - maar altijd met de intentie elkaar te overtuigen.²³

Mens-medemens (iv)

De sociale relatie, hoewel nu het laatst behandeld, is niet niks. Omdat deze inleiding begon met verdeeldheid en onlust, besluit ik haar met een lofrede op de sociabiliteit, het vermogen tot samenwerking. Merkwaardig genoeg ontwikkelen zich de rijkste vormen waar het samenleven niet onder druk staat van één groot samenbindend ideaal; waar de sociabiliteit zich terloops ontwikkelt - ook in het verkeer met medemens met wie men overigens 'niet veel heeft'. Michael Carrithers gaf een boeiende analyse van de vele alledaagse uitingen van sociale vaardigheid.²⁴ Het ging hem er om te laten zien dat culturele verschillen geen barrière vormen van sociale interactie (om zo indirect de mogelijkheid van culturele antropologie te funderen). Dat een antropoloog hiervoor aandacht heeft, valt enigszins te verwachten. Bepaald verrassend is het in een filosofisch werk een lofrede op sociabiliteit te vinden. Nancy Sherman (om haar gaat het) geeft onder meer deze voorbeelden van wat een 'gedeelde reis' behelst:

There are shared voyages we take simply by being drawn into casual conversation with others, by playing with another through verbal repartee, by singing together the same tune, by knowing that others endorse brand *x* over *y*, by putting weight on the same point and acknowledging it through a shared glance or head nod, by concurring about some matter of taste or fact, and acknowledging the consensus. (1997,193)

Sherman legt nog te veel nadruk op consensus - vermoedelijk een doorwerking van de gangbare verbinding van samenleven met een gedeeld einddoel.²⁵ De uitdaging is de subtiliteiten van sociale interactie te laten zien in situaties waar primair concurrentie heerst. Men zou van Hegels theorie van de burgerlijke maatschappij, zoals in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) ontwikkeld, kunnen leren dat zelfs het meest zelfzuchtige gedrag toch een bepaalde vorm van algemeenheid ontwikkelt, omdat het niet zonder afstemming kan op het gedrag van anderen. Het is mij opgevallen dat dit punt bij interpreteren beperkte aandacht ontvangt. Zo sprak Ludwig Heyde wel van een noodzaak zich in te schakelen, maar verzuimde aan te geven hoe deze aanpassing zich voltrekt. ‘Werken aan mijn particuliere bevrediging’, aldus Heyde, ‘is tevens werken aan die van anderen. Mijn bijzonderheid brengt mee, dat ik mij willens nillens in het economische spel voeg.’²⁶ Dat is stellig juist gezien, maar laat het *voegen* onbepaald. Wat is het anders dan een typische uiting van maatschappelijkheid, met heel het erbij behorende spel van *give and take*, het anticiperend reageren op mogelijke reacties van anderen? In zijn laatste boek sprak Heyde genuanceerder, en zeer terecht, van ‘een kunst zich in te schakelen’.²⁷

Samenleven als fundamenteel gegeven

Zelfs de manier waarop we lopen, bewegen, gesticuleren, spreken is vanaf de allereerste momenten gevormd door ons besef dat we door anderen gezien worden, dat we in een publieke ruimte staan, en dat deze vorm potentieel respect dan wel minachting, trots of schaamte oproept.²⁸

Samenleven is niet iets dat er bij komt, een toevoeging aan ons menszijn, een extra dimensie: verrijkend, maar dan toch iets dat niet strikt noodzakelijk is. Nee, zoals de inleiding uiteenzette, kent het samenleven een eigen oorspronkelijkheid. De mens is van huis uit metgezel. Ons woord 'sociaal' komt niet voor niets van het Latijnse woord *socius*, *metgezel*, of sterker: *bondgenoot*. Dat het samenleven niet maar een extra is, komt op vele wijzen tot

uitdrukking. Let er bijvoorbeeld op hoe zeer zelfrespect afhankelijk is van wat we in de ogen van anderen zijn. Het is niet voor niets dat een groot gedeelte van ons gedrag er op gericht is iets te zijn in de ogen van de anderen. Het zijn die ogen die een beeld van ons terugspiegelen. Wat we zelf zijn, onze identiteit, blijkt met vele draden verweven met het sociale leven. We zijn geen mensen die eerst een ik zijn en pas vervolgens in een samenleving terechtkomen, al dan niet vrijwillig. Is het niet veeleer zo dat als een samenleving uiteenvalt mensen tot in het hart van hun persoonzijn bezeerd worden? Op de keper beschouwd is de voorstelling van een ikcultuur, als een soort van diepste laag van een samenleving, onzinnig, want om een ik te kunnen zijn, hebben we de ander van meet af nodig. We gaan niet zover dat 'ik' (ofwel 'het zelf') een product zou zijn van de samenleving: korthedshalve verwijs ik terug naar de bespreking van de vier fundamentele relaties.

Aan de oude Grieken danken we het inzicht in de fundamentele betekenis van het samenleven. Dat is hun onvergankelijke bijdrage tot de sociale filosofie. We beperken ons binnen dit landschap tot het hooggebergte: Aristoteles. Plato's visie op de samenleving is nog georiënteerd aan natuurlijke gemeenschappen zoals de stamsamenleving: kleinschalige gemeenschappen met een onontwikkelde arbeidsverdeling. Aristoteles' visie is breder. Samenleven is volgens hem zonder meer een voorwaarde voor het goede, deugdzame leven. Geluk is niet in afzondering bereikbaar. Omgekeerd mag samenleven niet alleen gemotiveerd worden door de wil om te overleven: door schade en schande tot het inzicht gekomen dat we elkaar nodig hebben om als individu te overleven, besluiten we te gaan samenleven. Deze gedachte duikt in de moderne tijd op en krijgt er gestalte in de vele varianten van de leer van het maatschappelijk verdrag (of sociaal contract). Volgens Aristoteles is daarentegen die samenleving goed, en dus menswaardig, waarin mensen niet alleen overleven, maar ook tot ontplooiing komen. De goede samenleving weet de juiste verhoudingen te vinden (en te bewaren) tussen verschillende activiteiten: daarin bestaat bijvoorbeeld een evenwicht tussen beschouwelijk leven (contemplatie) en deelname aan het politieke gebeuren.

Nu vindt men stellig bij Aristoteles een autarkie-ideaal. Alle activiteit is natuurlijkerwijs op het bereiken van rust gericht. Het hoogste ideaal is dat van rustige zelfgenoegzaamheid. De godheid werkt niet, maar is een 'onbewogen beweging' die alleen indirect, als ideaal, beweging veroorzaakt. Op overeenkomstige wijze geldt, op een lager vlak van volmaaktheid, voor het menszijn onafhankelijkheid als een ideaal. Deze 'autarkie' blijft evenwel binnen de horizon van een samenleving. Modern gezegd: zelfredzaamheid is hier een maatschappelijke deugd. De enkeling behoort tot een gezin, het gezin staat weer binnen een omvattender samenleving,

enzovoort. Die enkeling is niet een Robinson Crusoe die eerst leert zichzelf te redden en pas in tweede instantie een metgezel vindt - de mens Vrijdag. Het verhaal van Robinson kon pas ontstaan in de achttiende eeuw, een eeuw die het samenleven als een bedreiging ging zien voor het spontane, creatieve individu.

De Antieke tijd kende evenwel ook een antimaatschappelijk autarkie-ideaal. Het werd door de zogenoemde cynici uitgedragen. De keuze van de term cynisch doet al het antimaatschappelijke vermoeden: het woord is namelijk afgeleid van het Griekse woord voor hond ('kyoon'). Van hun woordvoerder, Diogenes van Sinope, een tijdgenoot van Aristoteles, wordt verteld dat hij in een ton leefde om zijn onafhankelijkheid van de samenleving te bewijzen. Of hij het bewijs leverde? Er was toch ooit een timmerman aan te pas gekomen die de ton maakte; er zullen ook mensen zijn geweest die hem eten brachten en er waren er hopelijk ook die ton van tijd tot tijd schoonmaakten. Kortom: Diogenes bleef binnen de samenleving. Deze kritiek werd zo'n honderdenvijftig jaar geleden op filosofischer wijze door Hegel geuit: in zijn rechtsfilosofische colleges merkte hij bij de behandeling van het onderwerp 'behoefte' fijntjes op dat Diogenes eigenlijk een product was van het Atheense maatschappelijke leven omdat hij gebonden bleef aan de maatschappelijke opinies en behoeften waartegen hij ageerde, deze niet oversteeg, maar in een onvruchtbare tegenstelling bleef steken. De moraal van Hegels verhaal is dat we altijd al samenleven en dat onmaatschappelijk gedrag het primaat van de samenleving niet opheft, maar blijvend veronderstelt, ja dat Diogenessen-in-tonnen zich alleen in ontwikkelde samenlevingen kunnen voordoen.

De ene wereld en de twee steden

Het voorafgaande suggereert dat Aristoteles met betrekking tot ons onderwerp het wezenlijke wel zo ongeveer had gezegd en dat het nadien voornamelijk een kwestie werd van kanttekeningen en voetnoten plaatsen bij zijn leer - althans voor degenen die aan het grondinzicht in de voorrang van de samenleving trouw bleven. Dit is evenwel niet de visie die hier zal worden verdedigd. De stelling van dit onderdeel is veeleer dat Aristoteles' leer beperkingen kende die alleen in de weg van een soort van revolutie konden worden overwonnen.

‘Zodat deze hele wereld één stad is ...’ (Cicero)

Aristoteles beschouwde de stadstaat, de *polis*, als de horizon van de maatschappelijke deugden. Het goede leven verbond hij onlosmakelijk met het leven als burger van (in zijn geval) de stadstaat Athene. Buiten Athene te moeten verblijven, betekende zo gezien dat je onder de menselijke maat bleef, of sterker: het betekende aantasting van je menszijn; vrijwillige verlaten stond om dezelfde reden gelijk met zelfverminking. Het behoeft nauwelijks betoog dat deze leer niet meer bevredigde toen op de duur de maatschappelijke ontwikkelingen de stadsgrenzen al meer te buiten gingen. Zo valt de opkomst te begrijpen van een kosmopolitisme dat de grenzen van de '*polis*' zo breed nam als de wereld, de '*kosmos*'. De verruiming was vooral het werk van de Stoa: de wijsgerige school die onder Zeno (rond 300 voor Chr) tot ontwikkeling kwam. Het opvallendste aan deze stoïcijnse filosofie is haar universele oriëntatie. Leven volgens de redelijkheid was haar devies: de blik was op de overeenstemming van de menselijke natuur en de wereldorde gericht, in plaats van op de cultuur van de *polis*. Leef je volgens die orde dan ben je overal thuis; wereldburger. Van der Wal wijst er op dat de Stoa niet primair een politieke of sociale filosofie gaf, maar een ‘metafysisch onderbouwde ethiek van het individuele handelen’. Daaruit vloeide voort een visie op intermenselijke relaties: mensen die, als redelijke wezens, allen aan de wereldrede deelhebben, zijn ‘ook onderling verwant en in principe gelijk’.²⁹

Rechten en plichten werden op overeenkomstige wijze in universele zin begrepen. Het is dan ook hier dat de idee van mensenrechten geboren werd: rechten die aan de mens als mens toekomen, als in de universele menselijke natuur gefundeerd. En toch schuilt in deze universaliteit een beperking. De wereld komt in beeld als een kolossale stadstaat. De vorm van universaliteit die we hier ontmoeten is er een die zich als extensief laat typeren. Deze ‘extensieve’ ontwikkeling voltrok zich ook in feite. Met de vestiging en uitbreiding van het Romeinse rijk verbreedde de *polis* zich tot *kosmopolis*. Het achterland kwam binnen de grenzen van de staat. Hieraan dankte de stoïsche filosofie haar geschiktheid om als ideologie van dit rijk te dienen. Denk vooral aan de keizers uit de 1e en 2e eeuw na Chr.: Hadrianus en diens indirecte opvolger Marcus Aurelius. In het schitterende werk van Marguerite Yourcenar, *Hadrianus' gedenkschriften* (1951), treedt keizer Hadrianus (77-138) ons inderdaad tegemoet als de wereldburger die zich niet aan een bepaalde plaats wilde binden (en

meer buiten Rome verkeerde dan enige van zijn voorgangers). Het universele in die zin gaat gepaard met individualisering - een verband dat we meer zullen ontmoeten: het zich niet willen binden aan een plaats komt voort uit een streven naar persoonlijke onafhankelijkheid: autarkie in de zin van de Stoa!

Binnen dat rijk vond dan de confrontatie plaats met een andere rijksgedachte: de proclamatie van het Koninkrijk Gods in christelijke zin. Voor Hadrianus vormden de christenen nog een sekte - fanatiek en lastig, maar zonder verstrekkende betekenis. Met opzet situeert Yourcenar haar onderwerp in een tussentijd: een situatie waarin de Romeinse goden zwegen en waarin de nieuwe godsdienst nog niet meer dan een sekte was; als motto neemt zij een woord van Flaubert: 'toen de goden er niet meer waren en Christus er nog niet was, is er, van Cicero tot Marcus Aurelius, een unieke moment geweest waarop alleen de mens bestond'.

De vreemdeling: anders en eender

Waarin schuilt met betrekking tot ons onderwerp, het samenleven, het grote verschil tussen de rijksgedachte van het keizerrijk en die van de christelijke religie? Misschien hierin: de wereld werd voortaan niet vanuit een stad gedacht als middelpunt, met de barbaren aan de randen van het rijk, maar tot aan de einden van de aarde als schepping Gods. Zo kwam eerst recht de kosmos in het zicht, en niet slechts de beschaafde wereld. Voortaan is de voornaamste grens niet een uitwendige, geografische, maar een innerlijke, want één die loopt tussen tweeërlei gezindheid van het menselijke hart, tussen overgave en rebellie, zonde. Op dit laatste thema gaan we later verder in naar aanleiding van Augustinus' visie op de wil.

Letten op wat zojuist over de grens werd gezegd, kunnen we de christelijke universaliteitidee intensief noemen, als contrast ten opzichte van de extensieve idee van de Stoa. 'Intensief' omdat de uitwendige begrenzing hier plaats maakt voor een innerlijke. Het contrast toont zich scherp in de verschillende status van de vreemdeling in beide gevallen. Het eerste dat opvalt is dat de vreemdeling als medeschepsel naar voren komt. Gemeenschappelijkheid staat dus voorop. Anders dan in die andere rijksidee het geval is (zie 3.1.), komt de vreemdeling niet pas in het beeld aan de randen van het rijk, als iemand die nog niet of nog maar pas binnen de beschavende invloedssfeer van het rijkscentrum (Rome) is gebracht. De vreemde is - om het te zeggen met termen die op de Bijbel teruggaan - 'beeldrager Gods', evenals wij dat zijn (Genesis 1:27). Wie hem (haar) schendt, richt zich metterdaad tegen Degene wiens beeld de mens is (Genesis 4:6-13). Het tweede is dat de

vreemdeling ons als opgave tegemoet treedt. In het Oude Testament klink voortdurend de aanmaning ruimte te maken voor de vreemdeling. In zekere zin wordt ook daarin van gemeenschappelijkheid uitgegaan: vergeet niet dat jullie zelf vreemdelingen zijn geweest in het land Egypte.

Christelijk denken zal zich op dit punt voegen naar het spreken van de Bijbel dat wel van gemeenschappelijke vreemdheid weet (daar staat de vreemdeling - denk er aan dat jullie zelf door God uit een vreemd land zijn geleid), maar geplaatst tegen de achtergrond van een gemeenschappelijke creatuurlijkheid (medemens, drager van Gods beeld, zoals ik zelf). Anders gezegd, het gemeenschappelijke wordt er in gedeelde creatuurlijkheid gezocht. De vreemdeling is medeschepsel. De opdracht het eigen leven te delen, valt niet meer uit het samenleven weg te denken.

Vanuit het laatstgenoemde valt ook de bekeringsdrang, c.q. zendingsdrang, te begrijpen die bij andersdenkenden ergernis oproept. Niemand en niets - geen cultuur, geen stam, hoe exotisch ook - valt voor de christen buiten de lichtkegel van het evangelie. Geheel in deze lijn verdedigt een nieuwe studie over de ontmoeting van Europa met Amerika dat de eerste missionarissen, die de ontdekkingsreizigers en hun legers op de voet volgden, niet op zoek waren naar het vreemde (om dat vervolgens binnen de cirkel van de christenheid te trekken), maar naar het overeenkomstige. Zij werden niet gemotiveerd door een romantisch verlangen naar het geheel andere, het totaal vreemde: ze verwachtten eenvoudigweg daar medemensen aan te treffen, schepselen Gods die evenzeer het evangelie nodig hadden als zijzelf³⁰.

De beoordeling van deze universaliteitgedachte is in onze tijd vaak negatief. Men ziet er een fundamenteel onvermogen in tot respect voor het niet-eigene, een onvermogen het andere in zijn integriteit te respecteren en met rust te laten. Daartegenover ontmoet de Romantische bekoring door het vreemde, het exotische, enzovoort, warme sympathie. Dit verschil in beoordeling valt op zichzelf te begrijpen, gelet bijvoorbeeld op de rampzalige gevolgen die de ontmoeting van Europa met Amerika voor de indiaanse bevolking gehad heeft - denk maar aan de besmetting door ziekten waartegen de indiaan geen weerstand bezat, en het verlies van jachtgebied. Valt inderdaad de Romantische keuze voor het verschil niet verre te verkiezen boven een christelijke gelijkheidsidee?

Hoe begrijpelijk die voorkeur ook is, onproblematisch is ze niet. Het toekennen van een eigen plaats en waarde aan het andere kan zo ver gaan dat iedere gemeenschappelijke maat tussen het ene en andere zoekt raakt. Er is dan sprake van een *incommensurabiliteit*; letterlijk:

de ontkenning van een gemeenschappelijke 'mensura' of 'maat'. Toekenning van het predikaat 'onvergelijkbaar' komt neer op ontkenning van verkeer, van wisselwerking tussen het ene en het andere. Het mag zijn dat het andere op een voetstuk geplaatst wordt, geprezen en bewonderd, dat de integriteit van het andere angstvallig wordt bewaakt - zoals antropologen 'hun' stamsamenlevingen beschermden tegen de invloed van missie en zending -, in structureel opzicht bestaat er verwantschap met de vele vormen van apartheidsbeleid die de cultuurgeschiedenis kent. Bescherming van het andere, hoe humaan ook gemotiveerd, kan leiden tot plaatsing in een reservaat.

Anderzijds zij toegegeven dat de gelijkheidsidee niet gemakkelijk aan een rijkscentrisme ontsnapt. Alleen een intens en permanent gedenken van eigen vreemdelingschap lijkt haar daarvoor te kunnen behoeden. Hier ligt het gelijk van die christenen die voor het 'euvel van de vereenzelviging' plegen te waarschuwen. Zij wijzen daarmee een al te vlotte ijking van gegeven samenlevingsstructuren en -vormen van de hand. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat de later te bespreken leer van de soevereiniteit-in-eigen-kring herhaaldelijk in deze bewoordingen werd bekritiseerd - en mede om die reden binnen protestants Nederland nooit over de gehele linie acceptatie vond.³¹ Begrijpelijk, want deze leer handelt over gezagsdragers en ontzagbieders; niet over (voormalige) vreemdelingen, en lijkt dus op gezeten burgers afgestemd. Bij nader inzien blijken toch wel degelijk sporen van dat vreemdelingschap aanwezig. Het gaat om een van de uitgangspunten van de soevereiniteit-in-eigen-kring gedachte: de overtuiging dat mensen nooit van nature gezag hebben over anderen en dat alle gezag geleend is en dus ook het geven van rekenschap vereist.

De mens als persoon: ingelijfd en vrijgelaten

Keizer Hadrianus komt bij Yourcenar als de zelfbewuste enkeling naar voren. Zelf legden we een verband tussen dit optreden en de universaliteit van het rijk. De keizer bezat bij uitstek de mogelijkheid, die in mindere mate iedere Romeins burger bezat, een eigen individualiteit te ontwikkelen - een mogelijkheid die binnen het bestek van een stamsamenleving ten ene male ondenkbaar zou zijn. Hier blijkt iets van een diepe filosofische waarheid openbaar, namelijk dat individualiteit en universaliteit met elkaar samenhangen. Het feit dat de stoïsche filosofie niet alleen een belangrijk factor was in de ontwikkeling van de rijksgedachte, maar bovendien de idee van de mens als vrije, verantwoordelijke persoon

pousseerde, wijst in dezelfde richting. De vraag is nu hoe deze verhouding bij de concurrerende rijksidee ligt, nl. de christelijke leer inzake het Koninkrijk Gods.

Vast staat dat 'persoon' een dubbele oorsprong heeft, een Grieks-Romeinse, die zojuist reeds werd aangeduid, en een christelijke. Een belangrijke studie in dit opzicht vormt nog altijd de verhandeling die Marcel Mauss, de Franse antropoloog - leerling van Durkheim - in 1938 publiceerde over de categorie van de persoon.³² Een vaag ikbesef vind je volgens hem overal en in alle perioden. Hij duidt dit 'ik' aan als 'karakter' of 'personage', dat wil zeggen als een mens wiens identiteit nog sterk door de specifieke plaats binnen het grotere geheel van familie en clan is bepaald. Maar het persoonlijkheidsbesef is volgens hem veel minder algemeen. De erkenning van de mens als subject van plichten en rechten, als drager van verantwoordelijkheid, beschouwt hij als een historische verworvenheid. Een mogelijkheid dus die in de geschiedenis is opgekomen; en die ook weer vroeg of laat zal kunnen verdwijnen. Vergeet niet dat Mauss zijn opstel schreef toen hij zelf als jood in het naburige Duitsland al niet meer welkom was! Hij wist wat er op het spel stond: 'We hebben belangrijke bezittingen te verdedigen. Het kan zijn dat de idee [van de persoon] met ons zal verdwijnen.'

Mauss onderscheidt twee wortels. Het inzicht in de ethisch-juridische betekenis van de categorie 'persoon' danken we grotendeels aan de stoïsche wijsbegeerte en het Romeinse recht. De andere wortel is christelijk; en deze reikt zijns inziens dieper: hij spreekt in dit verband van een 'metafysische grondslag'. Er is wat Mauss betreft nooit een ander fundament gelegd: 'onze notie van de menselijke persoon is ten diepste nog altijd de christelijke'. Eén van de teksten waarin hij die fundamentele notie aanwijst, is Galaten 3: 28: 'Want gij allen, die in Christus gedoopt zijt, hebt U met Christus bekleed. Hierbij is geen sprake van Jood, of Griek, van slaaf of vrije, van mannelijk en vrouwelijk: gij allen zijt immers één in Christus Jezus.'

Ik meen dat Mauss gezien heeft dat het christelijke persoonsbegrip een nieuwe visie op verscheidenheid betekent. De zin van die bijbeltekst is dat het persoonzijn een prijsgeve veronderstelt van wat we waren en waarin we onze identiteit zochten - Jood, Romein, Nederlander, vrouw, man, rijk of arm. Hierin schuilt de radicaliteit van het christelijk geloof. Een misverstand dat hierbij op de loer ligt, is dat het oude totaal zou verdwijnen. Een onzinnige conclusie: want hoe zou de tekst kunnen bedoelen dat het onderscheid tussen vrouw en man verdwijnt? Waarop het veeleer aankomt, is een ingrijpende kwaliteitsverandering: voortaan definiëren de Joodse etniciteit of het Romeinse burgerschap niet meer wie we als mens zijn, net zo min als sekseverschillen de humaniteit nog tot op de bodem bepalen. Deze onderscheidingen verschuiven naar een tweede plan. Welnu, in de aangeduide beweging komt

die fundamentele creatuurlijke gemeenschappelijkheid vrij waarover het in een eerder onderdeel ging (vooral 3.2.).

Ik wil niet van de apostel een hegeliaans filosoof *avant la lettre* maken. Hegel zou zeggen dat de aangeduide onderscheidingen worden 'opgeheven' en op het hogere niveau alleen als 'momenten' van een groter geheel voortleven.³³ In plaats van 'opheffen' spreek ik liever van 'vrijlaten', want op dat tweede plan verkrijgen de onderscheidingen een nieuwe betekenis als facetten van een kleurrijk geheel. Als het goed is, neemt de verscheidenheid juist toe, want onderscheidingen verhouden zich niet meer onderling als tegengestelden: nu kunnen ze elkaar aanvullen en versterken.

Er is geen excuus als de christelijke gemeenschap op dit punt onder de maat blijft. De kerkgeschiedenis ligt bezaaid met voorbeelden van hoe het niet moet: christenen uit het jodendom die eigen etniciteit afzweren; indianen in een westers keurslijf geperst en in hun confectiekostuums, compleet met stropdas en gesteven boord, te kijk staand in de fotoalbums van zendelingen, kerkgemeenschappen die in hun zucht naar luxe de armen van zich vervreemden; een Woordverkondiging die vrouwen niet als vrouwen aanspreekt.

Nog even terug naar Mauss. In het persoonzijn is een zekere vrijheid verondersteld ten opzichte van etnische onderscheidingen (joods, 'arisch', enz.), maatschappelijke verschillen (arm en rijk) en sekseverschillen. Die komt tot stand in de gelovige zelfovergave waarop de geciteerde tekst uit Paulus' brief aan de Galaten doelt. Mauss - die zelf geen christen was - meende dat hiermee de 'metafysische grondslag' voor de categorie van de persoon was gelegd. Ik vraag me af of we dat woord 'metafysica' wel nodig hebben. Gaat het niet veeleer om de ontdekking van de fundamentele betekenis van de relatie van de mens tot zichzelf, waarover we in de Introductie spraken - in onverbreekelijke samenhang met de relatie tot God?

Scheidende wegen

Zojuist is gebleken dat de christelijke gemeenschap bestaande onderscheidingen niet laat verdwijnen, maar ze veeleer een kwaliteitsverandering doet ondergaan. Waarom het nu gaat, is dat daarmee het landschap wel ingrijpend verandert. De eigenlijke grenslijn loopt voortaan niet meer tussen rijksgenoot en barbaar, burger en vreemdeling, of wel, algemener uitgedrukt, tussen het eigene en het andere.

Hoe de grens dan wel loopt? De kern was weliswaar van meet af duidelijk; het trekken van consequenties heeft voor grote problemen gezorgd. Om één probleem aan te stippen: hoe moest de jonge christelijke kerk oordelen over de Griekse cultuur, met haar schitterende hoogtepunten - denk alleen maar aan de filosofie van Plato en Aristoteles? Het is een enorme worsteling geweest de volle consequenties van het geloofspunt te trekken. In deze worsteling is het christelijke filosofen ontstaan - geen vrucht dus van vrijetijdsbesteding van geprivilegieerden, van lieden die 'voor niets anders tijd over hadden dan om iets nieuws te zeggen of te horen' (Handelingen 17:21), maar ontstaan in de botsing van culturen - en misschien wel daarom in onze tijd onverwachts actueel, nu opnieuw culturen botsen.

Niemand heeft in die eerste eeuwen de pluraliteit van richtingen systematischer doordacht dan Augustinus. Het is opvallend dat hij bij alle waardering, ja liefde voor de Griekse (vooral platonistische) filosofie, een element in de filosofie introduceert dat aan heel die wijsbegeerte vreemd was: een grote nadruk op de wil en de verbinding van de wil met het kiezen van een levensrichting. De gezindheid waarvan boven sprake was, verstaat hij als een gerichtheid van de wil. Binnen de wil lokaliseert hij de strijd tussen de dienst aan God en dienstbaarheid aan de begeerten, het 'vlees'. De antieke deugdenleer, met de kenmerkende nadruk op de *polis*, verdwijnt niet helemaal, maar wordt ingebouwd in een principieel anders gericht geheel. De ware '*polis*' is de stad Gods, de *civitas Dei*, die in een niet aflatende strijd verwickeld is met de stad van de mens, de *civitas terrena*. De inzet wordt voor de kerkvader gevormd door gehoorzaamheid aan God versus de ondeugden van eerzucht, heerszucht, hebzucht. Deze botsing tussen twee mentaliteiten begint met wat de bijbel op een ontwapenend eenvoudige manier vertelt over opstandige engelen (duivelen), onder aanvoering van Lucifer, die proberen de schepping van God kapot te maken. Vervolgens laat de bijbel de geschiedenis van de samenlevingen beginnen met de broedertwist tussen de zonen van Adam: Abel, die God zoekt, en Kaïn, de zelfzuchtige. Deze worsteling zal zich in de geschiedenis steeds herhalen.

Hierbij dient te worden bedacht dat het conflict tussen de twee steden in de kern een botsing tussen bovenhistorische beginselen of mentaliteiten vormt en dat in zoverre de menselijke geschiedenis deel heeft aan een kosmisch, wereldomspannend proces. Voor Augustinus, en voor wie hem hier volgen, ligt er een voorbehoud in besloten. In de menselijke samenlevingen is de grens tussen de ene *polis* en de andere nooit scherp te trekken: de zaken blijven tot op het einde gemengd. Alleen reeds om deze reden moet men uiterst voorzichtig

zijn met het indelen van mensen volgens de *polis* waartoe ze behoren. De duidelijkheid die daarvoor vereist is, komt er pas met het gericht dat God zal uitoefenen aan het einde van de geschiedenis. Anders gezegd: het onderscheid is van *eschatologische* aard, aangezien het vooruitgrijpt op het einde van de tijden:

Er zijn twee steden: de ene van de goddelozen, de andere van de heiligen. Zij strekken hun bestaan uit van het begin van het menselijk geslacht tot aan het einde van de wereld. Nu zijn ze naar het lichaam vermengd, maar naar de gezindheid gescheiden. In de oordeelsdag zullen ze echter ook naar het lichaam gescheiden worden.³⁴

Voor de (visie op de) samenleving betekent het bovengenoemde tweërlei. In de eerste plaats: hier wordt voor het eerst een band geslagen tussen de noties 'samenleven' en 'conflict'. Men kan daarom lijnen trekken van Augustinus en opvolgers naar de grote conflictdenkers van de moderne en postmoderne tijd: Hegel, Marx, Nietzsche - ook naar de postmoderne denker Lyotard die het 'agonale', het moment van strijd, van dissensus benadrukt. Op zichzelf is de verbinding van samenleven en conflict niet in strijd met het eerdergenoemde primaat van het samenleven (zie 1). Neem Marx: echt een conflictdenker. En toch, diezelfde Marx was een onbarmhartig criticus van alle 'Robinsonaden', dat wil zeggen alle visies die het samenleven laten ontspringen uit enkelingen die aanvankelijk op zichzelf bestaan en pas vervolgens tot de vorming van een samenleving overgaan.

Het Westen zal zich van deze visie nooit zo maar kunnen losscheuren. Ook waar men het misschien niet zou verwachten, blijkt ze toch op de achtergrond werkzaam. Let er eens op in hoeveel verhalen het motief terugkeert van een gevecht tegen het kwaad, een strijd die het uiterste vergt aan vindingrijkheid en doorzettingsvermogen. Hetzelfde motief is op weer andere wijze werkzaam in een genre dat brede populariteit geniet: verhalen over wezens, al dan niet menselijk, die op zoektocht zijn naar iets - een ring, een sleutel, een schat - dat aan de macht van het kwaad onttrokken moet worden. J.R.R. Tolkien, auteur van *In de ban van de ring* en grondlegger van dit *fantasy*-genre, heeft er nooit een geheim van gemaakt dat zijn verhalen door één thema worden beheerst: het christelijke grondthema van de strijd tussen kwaad en goed. Ook de verbinding van deze kosmische strijd met het kiezen van richting in de leefwereld is diep religieus. Een sprekend voorbeeld vormt een gezegde van Frodo, waaraan Bilbo bij het begin van de grote tocht herinnert: 'Hij zei vaak dat er maar één Weg

was en dat die op een grote rivier leek: de bronnen ervan lagen voor iedere deur en ieder pad was een zijtak.³⁵

Wat we nog altijd van Augustinus kunnen leren, is dat de samenleving niet de laatste horizon vormt, niet als een overkoepeling het menselijke leven omsluit, en dat men zich dus niet restloos afhankelijk moet maken van de blikken en opinies van medemensen. Achter Augustinus' woorden is de vraag verneembaar van Hem van wie Johannes getuigde: 'Hoe kunt gij tot geloof komen, gij, die eer van elkander behoeft en de eer, die van de enige God komt, niet zoekt?' (Joh. 5:44).

Subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring

De verschillen binnen de westerse christenheid hebben vooral betrekking op de verhouding van het kwaad en de goede schepping. De Reformatie betekende ten opzichte van 'Rome' een radicalisering op dit punt. Vooral de calvinisten hebben er aan vastgehouden dat heel de natuur door de zonde is aangetast en op herstel door genade is aangewezen. Aan katholieke zijde greep men veelal terug op Thomas van Aquino (1225-1274). Typerend voor diens denken is dat het de wereld, ofwel de natuur, een zekere zelfstandigheid toekent, terwijl in het denken van Augustinus de zichtbare wereld nooit helemaal haar onzelfstandigheid ten opzichte van de ware, goddelijke werkelijkheid verliest. Thomas is dan ook geneigd de doorwerking van het kwaad in eerste plaats te lokaliseren in de relatie van de natuur tot de genade, in plaats van in een corrumpering van de natuur zelf.

Subsidiariteit (i)

Thomas van Aquino kent, zoals gezegd, de natuur een eigen status toe. Toch zijn er aan de natuur en het natuurlijke inzicht grenzen gesteld. Zo stuit het menselijke zoeken naar God op een grens, want van nature kan 'slechts' worden ingezien *dat* er een God is, niet *wie* deze God is. Wie Hij is, kan alleen door middel van de Openbaring worden geweten. Dat is kennis die de mens als genade wordt geschonken. Dit voorbeeld doet ook goed uitkomen dat 'natuur' en 'genade' niet gescheiden zijn, maar dat de verhouding zo gedacht moet worden dat de genade aansluit op en tegemoet komt aan het natuurlijke streven naar Godskennis. Is dus het leven aangewezen op genade, omgekeerd vernietigt de genade de natuur niet, maar brengt die tot voltooiing, zoals de klassieke formulering luidt. Voor het menszijn ligt de vervulling van

het natuurlijke streven in het 'schouwen van het leven Gods'; Thomas gaat er daarbij vanuit dat dit streven alle mensen van nature eigen is.

De staat is de hoogste van de natuurlijke gemeenschappen - we mogen hierin een doorwerking zien van Aristoteles' leer van de *polis*. Dit laatste blijkt ook hieruit dat de staatsgemeenschap geen doel in zichzelf is, maar er op gericht moet zijn 'dat de burgers een gelukkig en deugdzaam leven leiden'. Wat de kerk aangaat: die is verbonden met het rijk van de genade, en verwerft hiermee een bepaald toezicht (een 'indirecte macht') op het natuurlijke leven. In zekere zin neemt ook de kerk de plaats van de Griekse polis in. Zoals het volgens Aristoteles alleen binnen de stadstaat mogelijk redelijk te leven, zo bestaat er voor Thomas geen heil buiten de kerk.³⁶ In de 19e eeuw werd deze leer verder uitgewerkt binnen het bredere kader van wat gewoonlijk het neothomisme heet. De bekendste formulering stamt uit de encycliek *Rerum Novarum* (1891). De kern van de zaak is dat hogere gemeenschappen aan lagere moeten overlaten wat deze zelf kunnen doen. Subsidiar wil zeggen 'helpend', 'bevorderend': iedere echt maatschappelijke activiteit, zo leert de encycliek, is in wezen *subsidiar*, d.w.z. de leden van het maatschappelijke lichaam ondersteunend.

De formuleringen mogen wat ouderwets klinken, de cultuurkritische betekenis is er niet minder om. Afgewezen zijn hiermee alle totalitarismen, dus doctrines en praktijken die een bepaalde gemeenschap (meestal de staat) boven alle andere verheffen en tot het één en al opblazen. Behalve de antitotalitaire strekking, ligt er een afwijzing in besloten van een individualisme volgens welke de afzonderlijke gemeenschappen niets zijn dan losse verzamelingen van individuen. Zoals natuurkundig de eigenschappen van een bepaalde stof restloos kunnen worden herleid tot die van atomen en de interactiepatronen daartussen, zo breekt dat individualisme elk geheel af tot op zijn samenstellende atomen. Daartegenover handhaaft de subsidiariteitsgedachte dus het primaat van de gemeenschap(-pen).

De genoemde encycliek komt op voor de lagere gemeenschappen. Deze worden er aangeduid als 'kleiner' en 'van lagere orde'. Je kunt van de formulering aflezen dat de hiërarchisch-teleologische maatschappijbeschouwing van Thomas (met Aristoteles op de achtergrond!) nog altijd verondersteld is. Hiërarchisch: vanwege de nadruk op een orde van hogere en lagere gemeenschappen. Het teleologische blijkt uit de uitdrukkelijke bepaling dat die alle tot doel hebben het welzijn (in brede zin) van de mens te dienen: de menselijke persoon vormt zo het richtpunt van heel het maatschappelijke bestel. Wel mag het ons niet ontgaan dat binnen dit klassieke raamwerk de nadruk nu op de lagere gemeenschappen valt. Het gaat er immers om de gezinnen en allerlei maatschappelijke organisaties een praktische

voorrang te geven ten opzichte van de statelijke verbanden. Deze nadruk is op zich belangrijk omdat ze een bijbelse correctie betekent op de elitaire trekken van de Griekse *polis*gedachte. De klassieke visie op het goede leven was op vriendelijke wijze elitair: niet alleen dat de beraadslagingen over wetten en regels voorbehouden waren aan de vrije burgers, onder uitsluiting van slaven, armen en vrouwen, maar ook omdat de Grieken het goede leven verbonden met wedijver om eer en aanzien. Het publieke leven vormde één grote wedstrijd waarin de deelnemers probeerden uit te blinken in persoonlijke deugden en andere voortreffelijkheden. Het 'subsidiare' plaatst daarentegen de nadruk op dienstbaarheid (vergelijk 1 Corinthe 12!).

Soevereiniteit in eigen kring (ii)

De term 'soevereiniteit-in-eigen-kring' (voortaan afgekort als s.i.e.k.) dankt haar bekendheid aan de gelijknamige rede waarmee Abraham Kuyper in 1880 de Vrije Universiteit opende. Hierin legde hij in de breedte uit waarin het vrije van de Vrije Universiteit moest bestaan. Het ging Kuyper en de zijnen om een instelling die vrij zou zijn ten opzichte van de staat - geen *rijks*universiteit dus -, die ook geen instrument mocht zijn in handen van geldgevers, en in zoverre niet een *particuliere* instelling mocht worden, maar die evenzeer vrij moest zijn van kerkelijke bindingen (afgezien van de predikantenopleiding). Al deze betekenissen van de term 'vrij' liggen in het beginsel van de s.i.e.k. besloten.

Het eerste dat aan het woord soevereiniteit aandacht verdient, is de religieuze fundering. Zoals de subsidiariteitgedachte staat en valt met de erkenning dat God het lichaam van de samenleving tot onderling dienstbetoon heeft ingericht, zo begint het hier met de erkenning van Gods soevereiniteit. De gangbare uitleg begint met te verklaren dat in volstrekte zin alleen God soeverein is, dat wil zeggen dat Hij de bron is van alle gezag en macht, en dat bij gevolg aan samenlevingsverbanden nooit meer dan een afgeleide, secundaire soevereiniteit toekomt. Verliest men uit het oog dat de horizontale werking secundair is ten opzichte van deze fundering dan treedt een vervlakking op. Dit was bijvoorbeeld het geval toen in de jaren '70 de anarchist en leider van de provobeweging Roel van Duyn zich op s.i.e.k. beriep als een nuttig beginsel voor de opbouw van een vrije samenleving.

Met dat laatste is overigens niet gezegd dat de horizontale werking onbelangrijk is. Het beginsel houdt een nevenschikking van gemeenschappen in. De betekenis ervan blijkt het

duidelijkst met betrekking tot de beide gemeenschappen die in de geschiedenis dikwijls op een voetstuk werden geplaatst, namelijk de staat en de kerk. We beginnen met de staat en bespreken vervolgens de afwijzing van corporatisme.

Individualisme, étatisme, corporatisme (iii)

Als uitgangspunt nemen we de stelling dat de staat een gemeenschap vormt die overheid en onderdanen omvat. Hiermee plaatsen we ons tegenover al die beschouwingen die van een tegenoverstelling van individu en staat uitgaan. Dan staat de mens buiten de staat. Of liever: de gewone man staat er buiten, want dikwijls werd er een uitzondering gemaakt voor de grote individuen die macht bezaten de staat naar hun hand te zetten: staatslieden, vorsten. Beschouwen we eenmaal de staat als een gemeenschap van alle burgers dan zullen we voortaan elke tegenoverstelling van individu en staat met argwaan bejegenen. Niet alleen Lodewijk XIV, maar wij hebben als burgers allen het recht een hoge borst op te zetten en te proclameren: *l'état, c'est moi!*

Ligt dus in het s.i.e.k.-beginsel een oppositie besloten tot het individualisme in zijn vele vormen, anderzijds is het ook weer zo dat de staat een gemeenschap vormt onder andere. Men stuit hier op een principiële verzet tegen elke vorm van etatisme. Etatisme is een collectivisme waarbij individuen door de staat dreigen te worden opgeslokt. Een gemeenschap tussen andere, want behalve staatsburger zijn we ook nog student, docent, behoren we tot een gezin, zijn we wellicht lid van een kerkelijke gemeenschap, enzovoort. In deze voorstelling ligt besloten dat de staatsgemeenschap een innerlijke begrenzing kent en dat daarbuiten de staat geen gezag toekomt. Soeverein-in-eigen-kring betekent dus ook 'buiten eigen kring niet soeverein': gezag strekt alleen om orde op zaken op eigen terrein te stellen. Vertegenwoordigers van de staat, zoals politie en deurwaarders, hebben een speciale bevoegdheid nodig om in andere gemeenschappen regelend te kunnen optreden. Een politieagent die zich niet kan legitimeren, mag men toegang tot het eigen huis weigeren, zegt ook de Grondwet.

In de dubbele oppositie tegen individualisme en etatisme ligt een historische overeenkomst met het katholieke sociale denken. Beide zijn diepgaand beïnvloed door een brede historische beweging uit de 19e eeuw. Allerlei politieke denkers en staatslieden waren toentertijd op zoek naar een weg - een 'derde weg' - die zowel atomisme als etatisme, liberalisme als collectivisme (conservatief of socialistisch) zou vermijden.³⁷ Vooral in

kerkelijke kringen, katholiek en protestant, ondervond dit streven steun. Zo beoogde *Rerum novarum* uit 1891, de eerste grote sociale encycliek, een derde weg te wijzen tussen liberalisme en socialisme. Datzelfde gold van de rede waarmee Dr. Kuyper in dat jaar het sociaal congres opende: *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie*. Hierbij valt evenwel te bedenken dat wat een 'derde weg' heet eigenlijk een veld vormt, doorsneden door verschillende wegen. Het is dus nodig de onderscheiden posities nauwkeuriger te bepalen. Ik doe dat middels een vergelijking tot het zgn. corporatisme.

Mij heeft al vroeg in de 's.i.e.k.' de afwijzing van elke corporatieve (*corpus* = lichaam) maatschappijbeschouwing geboeid. De samenleving vormt niet een lichaam dat uit onderscheiden gemeenschappen is opgebouwd. De gemeenschappen zijn nevensgeschikt, zonder dat er iets overkoepelt. Alle staan onmiddellijk voor God, ontvangen hun competentie om op eigen terrein orde op zaken te stellen van niets of niemand anders dan van Christus, de Zoon aan wie God alle gezag op hemel en aarde heeft gegeven. Ieder staat als schipper - naast God - op eigen schip. 'Samenleving' is een cirkel die om een gebied wordt getrokken, een naam die aan een los geheel wordt gegeven, zonder een collectief (een lichaam, enzovoort) aan te duiden.

De filosoof Charles Taylor heeft in zijn *Sources of the Self* (1989) een uitgebreid onderdeel gewijd aan de typisch reformatorense 'affirmation of ordinary life'.³⁸ Het is interessant te zien hoe deze katholieke filosoof aan het protestantse eerherstel van het gewone beroep hecht. De reformatoren hebben gebroken met de hiërarchische rangschikking van beroepen in heilige (het priesterschap en het koningschap), halfheilige (de lagere gezagsdragers) en profane beroepen. Voortaan geldt elk beroep als 'goddelijk'. Elk beroep, van koning tot putjesschepper, houdt een roeping tot beheer van een stukje van de wereld. Elk beroep impliceert dan ook een eigensoortig gezag om orde op zaken te stellen binnen eigen werkkring. Opnieuw voegen we er aan toe dat elke gezagsrelatie om dezelfde reden op specifieke wijze is begrensd. Zo heeft buiten de poort van het bedrijf de ondernemer geen gezag over de arbeider. En er is niets mis indien binnen de kerkelijke gemeente de laatste als ambtsdrager (een specifiek) gezag uitoefent over de eerste. Zo strekt het academische gezag van de geleerde theoloog zich niet automatisch uit tot het kerkelijke terrein. Dit onderscheid is verondersteld in het scherpe woord van Groen van Prinsterer, namelijk dat de gelovige dagloner meer weet van God dan de ongelovige 'theoloog'. De visie op gezag als dienend en innerlijk begrensd, kondigde zich reeds aan in de indrukwekkende spreuk op het Geneefse

Reformatiemonument: 'het volk is er niet omwille van de prins, maar de prins is er voor het volk'.

Ook al plaatst het subsidiariteitsthema de nadruk op de betekenis van de lagere gemeenschappen (zie A.), het spreken in termen van 'lager' en 'hoger' verraadt de doorwerking van de traditionele hiërarchische levensvisie. Op grond van wat eerder werd uiteengezet, mag men stellen dat deze kijk op het leven onder invloed stond van zowel de klassieke *polis*idee als de bijbelse voorstelling van eenheid en verscheidenheid binnen de gemeente van Christus. Vooral de laatstgenoemde is van een nauwelijks te overschatten betekenis geweest. De christenheid heeft de bijbelteksten over de gemeenschap als 'lichaam' van Christus (zie de eerdergenoemde citaat uit 1 Corinthe 12) de eeuwen door als leidraad genomen voor haar maatschappijbeschouwing. Met een grote mate van vanzelfsprekendheid heeft ze wat de brief van Paulus over verscheidenheid en eenheid binnen de christelijke gemeenschap zegt op de samenleving toegepast. Die zag (en ziet) men als een lichaam uit lagere en hogere organen opgebouwd. Nu eens kon de nadruk vallen op de dienstbaarheid van het lagere - waarbij in feite de bijbeltekst geweld werd aangedaan -, dan weer, zoals in de leer van de subsidiariteit het geval is, op de essentiële rol van het lagere. Hoe dan ook moet men een minder principiële afwijzing van het corporatisme verwachten dan aan protestantse kant.

Actualiteit

Ik begin met terug te grijpen op het onderscheid dat onder 1.3. werd geïntroduceerd, t.w. van structuren, richtingen en contexten. Daar werd al gezinspeeld op de betekenis van onderlinge verbanden. Nu is het moment van een korte uitwerking gekomen.

Met name t.a.v. de pluraliteit van richtingen is dit inzicht in de samenhang van de grondvormen van pluraliteit relevant. Het is achteraf gezien ongelukkig geweest dat in de maatschappelijke constellatie die na de Tweede Wereldoorlog in ons land als *verzuiling* bekend kwam te staan, de institutionalisering van richtingsverschillen gezichtsbepalend werd. Want daardoor kon de indruk ontstaan van een gesegregeerde samenleving, met een minimum aan sociaal contact tussen de zuilen onderling. Dat hiertegen een sterke reactie ontstond, is begrijpelijk genoeg. Waarover men zich evenwel kan verbazen, is dat in die reactie zo weinig werd onderscheiden tussen een levensbeschouwelijk isolationisme (*verzuiling*) en de onderliggende structurele pluriformiteit, met een groot ongebruikt potentieel.³⁹ Wat nl. het stichten van eigen, levensbeschouwelijke organisaties mogelijk maakt - met het daaraan

inherente gevaar van levensbeschouwelijk isolationisme - is een *structureel* pluralisme dat wij hierboven met de leer van soevereiniteit-in-eigen-kring in verband brachten. Het voornaamste kenmerk van de bedoelde samenlevingsorde is het bestaan van vrije instituties met eigen competentie. De sterke reactie tegen verzuiling, die tot op de dag van vandaag doorwerkt, kon door het ontbreken van inzicht in de behandelde grondvormen gemakkelijk doorslaan in een structurele nivellering. Pas nu duidelijk wordt dat een multiculturele samenleving ten zeerste bij deze structurele mogelijkheden gebaat is, neemt hier en daar de waardering voor pluriformiteit in de hier bedoelde zin weer toe. Ik durf de stelling wel aan dat een samenleving die verschillen tussen competentiesferen eerbiedigt (=structurele pluraliteit) een groter aanpassingsvermogen heeft dan één waarvan dit niet geldt. Zo zal het in het eerste geval niet alleen eenvoudiger zal zijn christelijke scholen op te richten, ook (bijv.) islamitisch of hindoeïstisch onderwijs zal een plaats kunnen vinden.

In een tijd waarin socialisme en liberalisme veel van hun glans verloren hebben en er een 'postmodern' denken naar voren komt dat noch geneigd noch bij machte is het ideologische vacuüm op te vullen, blijken er voor christelijk-sociaal denken nieuwe kansen te liggen. In de laatste jaren tekent zich dan ook een nieuwe belangstelling af voor de ideeën die in dit hoofdstuk werden verwoord. Het christelijk-sociale denken, in algemene zin, ondervindt meer belangstelling dan voorheen, getuige bijvoorbeeld het christelijk sociale congres van 1991 en de instelling van een bijzondere leerstoel voor dit denken aan de Vrije Universiteit, waarvan de eerstbenoemde hoogleraar, J.P. Balkenende, het inmiddels tot premier bracht. Vermelding verdient de aandacht aan politieke zijde voor de christelijke wortels van de idee van publieke gerechtigheid.⁴⁰

Om de actualiteit nog wat verder te bepalen, neem ik Europa als voorbeeld, maar kan niet nalaten even te wijzen op een beschouwing over de actualiteit van het 'soevereiniteit-in-eigen-kring'-principe buiten Europa: de studie van Bong-Ho Son over Korea - als mede in algemenere op beschouwingen van Richard Mouw en Henk Woldring.⁴¹ De vormgeving van het nieuwe Europa vormt een enorme opgave. Behalve kwesties van schaalvergroting, doet zich hier ook een nieuwe problematiek voor. Immers, hoe dient de verhouding bepaald te worden tussen de supranationale lichamen en de nationale? Dit speelt allereerst in de relatie van het Hof van Justitie van de EG tot bijvoorbeeld de Nederlandse rechtsinstellingen, maar bovenal in algemene zin bij de afbakening van de bevoegdheden van de Europese overheid en de nationale overheden. Opmerkelijk genoeg heeft de subsidiariteit als ordeningsbeginsel inmiddels officiële erkenning gevonden, zelfs zodanig dat sommigen

aan protestantse zijde de Europese Unie als het laatste grote project van het teleologisch-hiërarchische denken beschouwen. Een absurde gedachte, maar die wel onze aandacht vestigt op een reël punt: nl. of de s.i.e.k., als principieel niet-hiërarchisch ordeningsbeginsel, bij de inrichting van het nieuwe Europa gemist kan worden.

Uiteraard kan men bij de behandeling van deze kwestie er niet omheen de verhouding van beide principes opnieuw te bepalen. Een aanzet gaf het CDA-rapport *Publieke gerechtigheid*, en wel door een 'beginselenfusie' te bepleiten. Zonder de bedoeling van het rapport van de gedachte van een 'beginselenfusie' te laten afhangen, wil ik wel opmerken dat deze term niet gelukkig is: er zou een Hegel nodig zijn om twee verschillende beginselen samen te denken. Wat het rapport bedoelt, laat zich beter met de term 'complementariteit' weergeven, want het gaat er om dat beide beginselen in het nieuwe Europa een eigen gelding ontvangen. Juist binnen Europa zou duidelijk kunnen worden, wat in het verleden veelal verborgen bleef, nl. dat de principes zowel in een contradictoire als complementaire relatie tot elkaar staan. Complementariteit is er waar subsidiariteit binnen gemeenschappen tot gelding wordt gebracht. Er is van protestantse zijde is uiteraard nimmer bezwaar gemaakt tegen onderscheidingen van hoger en lager die op één bepaalde gemeenschap betrekking hebben. Geen zinnig mens kan bezwaar maken tegen het gangbare onderscheid tussen hogere en lagere overheden. Welnu, subsidiariteit is een voortreffelijk beginsel voor de ordening van interne gemeenschapsrelaties, terwijl het s.i.e.k.-beginsel zijn geldingskracht niet hier vindt, maar in de ordening van gemeenschappen onderling. Zo opgevat kunnen de beginselen inderdaad complementair heten. Hier liggen tal van thema's die nog op uitwerking wachten.

Een algemene aanduiding als deze heeft als nadeel dat de oplossing al te simpel lijkt om geloofwaardig te zijn. Het zal dus op de praktijk aankomen. Aristoteles wist al dat de toepassing van beginselen meer prudentie vereist dan de formulering ervan. Omgekeerd behoort het tot diezelfde praktische prudentie om de betekenis van een theoretisch-wijsgerige verkenning op waarde te schatten!

Hoofdstuk 2

Culturele universalía*

Inleiding

Er is bijna een eeuw verstreken sinds Max Weber de bekende woorden sprak over de terugkeer van de goden uit het vroege Westerse heidendom (zie hoofdstuk 4).¹ Nu zijn het andere goden die de aandacht trekken: die van de islam, hindoeïsme, boeddhisme, enz., vereerd op vele plaatsen in de grote bevolkingscentra van het Westen. Sociale cohesie schijnt verder af dan ooit. En toch heeft juist deze hedendaagse ‘multiculturaliteit’ de vraag naar wat een samenleving samenhoudt een nieuwe impuls gegeven. Om precies te zijn: een bestaande thematiek, nl. die van de culturele universalía, die uit de context van vergelijking van culturen stamt, komt nu binnen een nieuwe samenhang opnieuw naar voren. Aan deze vraag naar het gemeenschappelijke in situaties van multiculturaliteit is dit hoofdstuk gewijd.

Mijn benadering heet *dynamisch-transcendentiaal*. 'Transcendentiaal' omdat de vraagstelling niet blijft staan bij een grootste gemene deler van wat zich aan culturele verscheidenheid voordoet, maar terugvraagt naar de mogelijkheid van cultuur, i.c. naar menselijke mogelijkheden die moeten worden voorondersteld om de mogelijkheid van cultuur inzichtelijk te maken. 'Dynamisch' omdat deze benadering in culturele processen is geïnteresseerd. Het typisch menselijke wordt nl. gezocht in een vermogen tot het scheppen van en omgaan met een bijna onbeperkte variabiliteit aan culturele vormen.

Als er zoiets is als een menselijk vermogen tot sociale interactie dan is daarmee een invalshoek gegeven voor wat onder antropologen en filosofen het dringendste probleem van de multiculturele samenleving heet te zijn: hoe tussen groepen die geen interpretatiekaders gemeen hebben, niettemin communicatie en samenwerking kan worden onderhouden. Tegenover het taaie vooroordeel dat culturele verscheidenheid voor een belemmering van communicatie houdt - daarbij bedoeld of onbedoeld communicatie met homogenisering vereenzelvigend - , opent zich een principieel andere weg: één die toename van interactie en samenwerking niet verbindt met vermindering van verschillen, w.o. die tussen interpretatiekaders, en dus principieel de mogelijkheid openhoudt dat communicatie (breed opgevat) bij afwezigheid van eenstemmigheid zeer wel kan slagen.

Het gezegde ga ik uitwerken m.b.v. de notie van maatschappelijke *praktijken*. De gedachte is die van samenwerkingsvormen die over bestaande verschillen heen grijpen - en nieuwe laten ontstaan. Afhankelijk van aard en omvang van de praktijk werkt de samenwerking minder of meer contextoverstijgend. Het kan om een gezamenlijke inspanning gaan een buurtcomité overeind te houden, ofwel om samenwerking binnen concrete arbeidsprocessen, maar het kan ook gaan om wereldwijde processen. Bij de laatste moet weer worden onderscheiden tussen losse vormen, zoals verkeer via het internet, en streng gereguleerde. Hét voorbeeld van de laatste soort zijn mensenrechten. Ik plaats die in het kader van een streng gereguleerde wereldwijde samenwerkingspraktijk. Ofschoon het mensenrechtendiscours principieel onafhankelijk is van cultuurverschillen, veronderstelt deelname eraan dezelfde sociale vermogens als aan een buurtcomité: participanten moeten steeds opnieuw de overgang kunnen maken van de eigen leefwerelden naar het wereldwijde discours.

Dit hoofdstuk volgt de filosofische discussies rond culturele universalia, beginnend, bij de traditionele verbinding van deze universalia met wat culturen *ondanks* onderlinge verschillen gemeenschappelijk hebben. De overgang naar een andere benadering volgt dan al snel. Het onderdeel over maatschappelijke en morele grondregels benadert het universele al vanuit een transcendentiaal gezichtspunt, namelijk als de mogelijkhedenvoorwaarden van het samenleven. We stuiten daar voor het eerst op iets dat door heel het stuk heen ons bezig zal houden: de verbinding van universaliteit met een 'dunne' moraal.

Een volgende etappe brengt een confrontatie met de theorie van John Rawls. Ik zal een heel stuk hierin mee gaan. De kritiek van het spraakmakende communitarisme overtuigt mij maar zeer ten dele. De 'dunheid' waartegen de communitaristen zich keren (als uiting van individualisme, enz.), staat bij Rawls namelijk niet op zichzelf. Het boeiendste aspect van zijn theorie, en tevens het meest vruchtbare voor theorievorming inzake de multiculturele samenleving, is de verbinding van een dunne opvatting van *the right* en *the good* met een veelheid van inhoudelijke overtuigingen, van morele, metafysische en religieuze aard. Hij verwacht dat deze laatste overtuigingen, vanuit de niet-publieke domeinen van de samenleving en het private bestaan, ondersteuning zullen bieden voor een op algemeen aanvaardbare argumenten ('public reasons') stoelende politieke consensus. Het aantrekkelijke van deze theorie ligt precies in die verbinding van dun en dik: d.w.z. een universaliteit (*dun*) die zich laat verbinden met levensbeschouwelijk pluralisme (*dik*).²

Het hoofdstuk besluit met een beschouwing over mensenrechten, een onderdeel dat voor het geheel van deze studie van paradigmatische betekenis is. Wonderlijk genoeg hebben we te

maken met een dunne universaliteit die los staat van en alle ruimte laat aan culturele verscheidenheid, maar anderzijds daarmee ook verbonden is, en zelfs daarvan afhankelijk.

Universaliteit en identiteit

De universaliteit van mensenrechten verwijst allereerst naar een aanspraak op onbeperkte gelding: deze rechten maken aanspraak op gelding voor alle mensen, zonder uitzondering. In de tweede plaats ligt in de universaliteit besloten dat ze feitelijk door iedereen geaccepteerd kunnen worden. De eerste betekenis is de belangrijkste. Ik zal me consequent opeen standpunt stellen dat historisch vaak met het neokantianisme werd geassocieerd, maar ook door mijn leermeester Hendrik van Riessen werd verdedigd, namelijk dat *gelden* onafhankelijk is van *zijn*. Principieel bezien doet feitelijke acceptatie of non-acceptatie niet toe of af aan de aanspraak op gelding. In een ander opzicht vormt niettemin de mate van acceptatie wel degelijk een zorg, want zonder een ondersteunend ethos hangen mensenrechten in de lucht, ongeacht hun gelding. De vraag is dus in hoeverre bestaande culturen (cq. religies, cq. levensbeschouwingen) steun kunnen bieden.

Met het zojuist gemaakte onderscheid zijn de voor dit artikel relevante betekenissen van universaliteit aangeduid. ‘Dat wat zonder uitzondering geldt’ is de eerste betekenis; de tweede is ‘dat wat universeel wordt geaccepteerd’. De traditionele opvatting van culturele universalia leunt zwaar op de tweede betekenis, want kijkt naar wat culturen ondanks alles gemeen hebben en waarvan dus mag worden aangenomen dat het overall instemming ontmoet. De term *transcendentiaal* die aan het begin van deze inleiding viel, verwijst daarentegen naar de eerstgenoemde betekenis, want of iets al dan niet als 'grondlegend' geldt, hangt in principe niet af van de mate van acceptatie. Voor de overtuigingskracht van een claim is de mate van instemming uiteraard niet onverschillig, maar de aanspraak op geldigheid blijft hoe dan ook overeind: hier geldt slechts wat, normatief gezien, instemming *verdient*. Ervaring vormt niet zonder meer een contra-indicatie. Charles Dickens had dat kunnen bedenken toen hij de van ironie druipende zin over de universaliteit van de liberale doctrine van het eigenbelang schreef, waarmee het tiende hoofdstuk van *Oliver Twist* opent: ‘Although Oliver had been brought up by philosophers, he was not theoretically acquainted with the beautiful axiom that self-preservation is the first law of nature. ...’.

De beschouwing over mensenrechten neemt beide opvattingen van universaliteit samen, want let zowel op het ondersteunende ethos, d.w.z. de feitelijk aanwezige basis, als op het normatieve discours zelf. Met het eerste doen we recht aan wat door een collega ‘communicatief

universalisme' wordt genoemd: een (openheid voor) een universaliteit die uit communicatieprocessen voortvloeit.³ Om even door te gaan op dit communicatieve: bij een samenwerkingspraktijk valt vooraf niet te voorspellen waar men feitelijk uitkomt; zeker is slechts dat het resultaat zal verschillen van de uitgangssituatie. Zo valt m.b.t. dit onderwerp niet te voorspellen of, en in welke mate, de toegenomen interactie tussen wereldreligies en -filosofieën zal leiden tot een nieuw ethos, het 'planetaire besef', waarop ik aan het einde van dit boek nog wat dieper in ga. Toch is hier een relativiserende opmerking op haar plaats. Het is rijkelijk naïef zich die planetaire verbondenheid voor te stellen als een *happy ending* van een lange geschiedenis van religieuze twisten. Wat religies (en hetzelfde geldt voor filosofie en moraal) voor de toekomst te bieden hebben, is in sterke mate afhankelijk van de kracht van hun reserves, de bronnen waaruit ze putten. Interactie kan alleen vitaal zijn indien ze met concurrentie gepaard gaat; een wedstrijd waarin levensovertuigingen elkaar op hun kracht beproeven. Op dit punt staan wij het dichtst bij de conceptie van MacIntyre, die later in dit hoofdstuk aan de orde komt.

Om mijn argumentatie te volgen, is het van belang te verstaan dat universaliteit, in beide betekenissen, specificiteit niet uitsluit: iets dat universeel geldt, kan qua scope zeer beperkt (specifiek) zijn: want universeel staat tegenover bijzonder, terwijl *algemeen* tegenover *specifiek* staat.⁴ Om die specificiteit nader te bepalen, grijp ik terug op een onderscheid uit het voorafgaande hoofdstuk, nl. van *structurele*, *contextuele* en *directionele* pluraliteiten. In eerste instantie komt het me op de eerstgenoemde aan. Hoe breed een praktijk ook is - denk aan het eerdere voorbeeld van de brede praktijk van mensenrechten, tegenover het smalle buurtcomité - elke praktijk kent eigen structurele beperkingen. Het gebruik van het woord 'universaliteit' is hiermee in het geheel niet in strijd.⁵ Mensenrechten zijn een bepaald soort rechten die naast andere rechten bestaan, en voorts tot een wereld behoren boordevol van de meest uiteenlopende dingen. Ja, pas (mede) door een structurele belijning is er een iets, een identiteit, ten behoeve waarvan eventueel universaliteit kan worden geclaimd.

Om een iets te zijn, is dus structurele begrensdheid een voorwaarde. Bij wijze van actueel voorbeeld: het homohuwelijk dient, om een huwelijk te kunnen zijn, essentiële kenmerken van het traditionele huwelijk te incorporeren. Ik haast me aan het zojuist gezegde toe te voegen dat identiteit niet alleen vanuit structurele bepaaldheden kan worden bepaald. Bij maatschappelijke verbanden kan een richtingscomponent identiteitsbepalend zijn, denk aan een christelijke school of universiteit, of een christelijke politieke partij. Zonder een principiële beperking van toetredingsmogelijkheden wordt deze identiteit een wassen neus.⁶

De boeiendste, en minst grijpbare, bepaaldheid is de contextuele. D.H.Th. Vollenhoven, nog een leermeester, sprak hier van het *dit-dat* onderscheid. In de wijsgerige traditie waartoe ik me reken is deze factor het nodige tekort gekomen - geen wonder, want men zoekt Gods soevereiniteit vooral in het wetmatige. Waar evenwel de contextuele bepaaldheid tot het één en al wordt gemaakt, raakt men verder van huis, want nu komt identiteit geheel aan de kant van uniciteit te liggen en lijkt elke aanspraak op contextoverschrijdende gelding op bluf te berusten. De studie over transcendentie van de Canadese filosoof Marvin DuBois, waarin een schat aan godsdienstwetenschappelijke en antropologische gegevens is verwerkt, loopt na een prachtige start hierop stuk. Sprekend over de verering van Zeus, maar voor de ‘God van de Hebreeuwse bijbel’ geen uitzondering makend, stelt hij: ‘there is every reason to think that this sort of absolutization of context-specific views of the divine is a very common phenomenon.’⁷

De vraag naar culturele universalia

Culturele universalia kunnen in drieërlei zin worden opgevat: als uitingen van de gemeenschappelijke menselijke natuur (i), als antwoorden op de fundamentele opgaven die het menselijke samenleven stelt (ii), en als blijken van universaliserende tendensen in de culturen (iii).

Subculturele constanten (i)

In de eerste plaats betreft het overeenkomsten tussen culturen die hun grond in een gedeelde menselijke natuur vinden. Een beschouwing die zich hierop richt, zal culturele universalia willen herleiden tot ‘subculturele constanten’. De grondgedachte is deze: ‘de subculturele constanten stellen eisen aan de cultuur waarop iedere cultuur een adequaat antwoord moet geven, wil die kunnen voortbestaan.’⁸ De antropologische en cultuurfilosofische literatuur biedt de nodige voorbeelden van de hier bedoelde benadering. Bij wijze van illustratie een citaat uit een artikel van een Afrikaans filosoof, K. Wiredu:

The human constitution of flesh and bones quickened by electrical charges and wrapped up in various pigmented integument is the same everywhere, while there is only one world in which we all live, move, and have our being, notwithstanding such things as

the vagaries of climate. These facts, which underlie the possibility of communication among kith and kin, are the same facts that underlie the possibility of communication among various peoples of the world.⁹

Bij een contrastering van de menselijke t.o.v. de dierlijke, is het vaak de cultuur die als de typisch menselijke bestaanswijze wordt aangemerkt. Wat me opvalt, zijn de aanzienlijke verschillen in wat zoal voor typerend doorgaat. Zo maakt het verschil of men (zoals Procee doet), vanuit de antropologie van Helmut Plessner opereert, met haar karakteristieke nadruk op de extatische, d.w.z. naar buiten gerichte bestaanswijze van de mens, dan wel vanuit de metafysische biologie van Aristoteles vertrekt, of het liberale dogma van de natuurlijke drijfveer tot zelfbehoud. In het eerste geval wordt er van meet af van uitgegaan dat de mens op interactie met de wereld en medemens is aangelegd¹⁰, terwijl in het tweede en derde geval de natuur van de mens ook wel een sociale bepaling ontvangt, maar zelfgenoegzaamheid toch als eigenlijk doel van het menszijn gehandhaafd blijft.

Opponenten van het universalisme grijpen deze (en soortgelijke) verschillen graag aan als evenzovele redenen waarom een beroep op de gedeelde menselijke natuur alleen maar tot onbeslisbare controversen leidt en dus beter achterwege kan blijven. Maar bewijst het ontbreken van eenstemmigheid wel iets tegen de aanspraak op universaliteit? Vooruitlopend op wat later uitvoeriger aan de orde komt, merk ik op dat de verbinding van universaliteit met consensus onterecht is. Universaliteit is in de eerste plaats een claim, en geen voldongen en algemeen aanvaard feit. Zoals elke claim, is een aanspraak op universaliteit principieel betwistbaar, zonder dat anderzijds het enkele feit van tegenspraak de claim reeds ondermijnt.

Een andere kwestie vormt de onzekerheid over hoe ver een bewijsvoering moet gaan. Wat de universalist als een blijk van een onderliggende menselijke natuur opvat, kan voor een criticus zeer wel nog op het niveau van de culturele verscheidenheid liggen. Procee heeft in deze zin terecht een kritische opmerking geplaatst bij de gegevens waarop universalisten zich beroepen: deze gegevens bezitten z.i. geen ultieme status, 'because they belong to the culture-impregnated level of embodiment of the basic anthropological structure and not to the level of structure itself.'¹¹ De menselijke natuur zelf is immers niet direct waarneembaar. Wat waargenomen wordt, is wat binnen tijdruimtelijke contexten verschijnt. Dit geldt ook van centrale gegevens van het menselijke bestaan: geboorte, dood en seksualiteit. Men kan niet, zoals Peter Winch heeft gepoogd, van daaruit direct een brug naar culturele constanten slaan.¹² Zelfs markante gebeurtenissen als dood en geboorte vormen geen onbetwifelbare

gegevens die zich los van variabele zinduiding van betrokkenen en van beschouwers manifesteren.

De bewijsvoering bereikt dus nooit een eindpunt. De conclusies blijven principieel betwistbaar, en worden vroeg of laat ook betwist. Wat evenwel niet betekent dat de onderneming zinloos is. Ook al valt er nooit afdoende bewijs voor een universalistische stellingname te vinden, onloochenbare *indicaties* van een gedeelde menselijke natuur zijn er wel degelijk: zo is t.a.v. veel onderwerpen de feitelijke culturele verscheidenheid kleiner dan bij spreiding volgens de wetten van toeval het geval zou zijn. Dit geldt van houdingen t.a.v. dood en geboorte, het geldt ook van een onderwerp als kleurenonderscheidingen, waarover in de antropologische en cultuurfilosofische literatuur heel wat te doen is.¹³ Dat trouwens bij degenen die door verscheidenheid gebiologeerd zijn, via een achterdeur een universalistische stelling kan binnenkomen, bewijst *Filosofie van de antropologie* van Peter Kloos, een boek dat steeds bewijzen voor meerzinnigheid aanvoert waar antropologen uit het verleden (vooral Evans-Pritchard) eenduidigheid als norm namen, om tegen het einde opeens met het postulaat van de eenheid van het menselijke geslacht te komen, als een aanname waarmee de antropologie staat of valt.¹⁴

Maatschappelijke en morele grondregels (ii)

Behalve de menselijke natuur, dient de samenleving zich als fundering aan voor culturele constanten. Het gaat nu over de vraag of er universele regels (normen) te vinden zijn die het menselijke samenleven mogelijk maken. Auteurs die deze vraag bevestigend beantwoorden, blijken primair aan morele regels te denken. Wiredu spreekt in die zin over het ‘principe van sympathiserende onpartijdigheid’, dat hij zowel afleidt uit de gulden regel (‘wat jij niet wilt dat U geschiedt ...’) als Kants categorische imperatief (‘de menselijkheid in onszelf en anderen niet alleen als middel, maar ook - en vooral - als doel te gebruiken’): ‘... life in any society in which everyone openly rejected this principle and acted accordingly would inevitably be “solitary, poor, nasty, brutish,” and probably short.’¹⁵ Bij anderen vindt men een overeenkomstig gebruik van de gulden regel.¹⁶ Mijn collega Bert Musschenga is specifieker. Hij noemt de volgende morele grondregels: ongerechtvaardigd doden is niet toegestaan, ongerechtvaardigd niet de waarheid spreken is niet toegestaan¹⁷, voorts: ‘feitelijke ongelijkheid in behandeling bij verdeling van goederen en diensten is alleen dan gerechtvaardigd wanneer aantoonbaar relevante verschillen aanwijsbaar zijn’ (principe van

gelijkheid); tenslotte een principe van wederkerigheid ter voorkoming van onevenwichtigheid bij ruiltransacties¹⁸.

De voornaamste toepassing van deze opvatting van universaliteit vormt de idee van een dunne moraal. Bij de behandeling van de debatten tussen liberalen en de zgn. communitaristen zal nog blijken dat de verhouding tussen ‘dun’ en ‘dik’ verre van onproblematisch is. Maar dit blijft hier nog rusten. Het gaat nu om een onderwerp dat hieraan vooraf gaat: de opvatting dat maatschappelijke en morele verschillen voor een belangrijk deel teruggevoerd kunnen worden op een *verscheidenheid* aan reacties op *universele* grondregels (basisnormen, enz.). Men kan de zaak m.b.v. een schema van een ‘formele’ grondstructuur en vele mogelijke ‘invullingen’ voorstelbaar maken.¹⁹ Een andere mogelijkheid (niet noodzakelijk met de vorige in strijd) is de verbinding te leggen in termen van (norm-)beginsel en positivering. Laatstgenoemde formulering, die uit de sfeer van het recht stamt, heeft als voordeel dat ze de aandacht op de mogelijkheid vestigt dat de concretisering (de vele mogelijke invullingen) in de universaliteit van de grondregels blijven delen. Zoals een raamwet de mogelijkheid opent voor een veelvoud van concrete maatregelen die, hoe verscheiden ook, hun gezag aan de wet blijven ontlennen, zo kunnen uiteenlopende morele stellingnames en maatschappelijke gebruiken worden terugbetrokken op universele beginselen en regels. Men denke aan de vele mogelijke concretisering van het ene gebod ‘gij zult niet doden’.²⁰ In zoverre het concrete niet puur contingent is, maar veeleer op iets universeels betrokken blijft (en daaraan gemeten kan worden), behoudt het een principiële doorzichtigheid. Jacob Klapwijk, die deze zienswijze verdedigt, trekt hieruit een interessante conclusie. Via allerlei tussenschakels, die hier ongenoemd moeten blijven, concludeert hij dat kennis van vreemde cultuurvormen mogelijk is in zoverre dat vreemde zich in verband laat brengen met grondregels waarmee een ieder op bepaalde wijze vertrouwd is.²¹

De reflectie begint dus in de veelvormigheid, zoekend naar sporen van een diepere universaliteit, om van daaruit terug te vragen naar wat aan onze ervaring voorafgaat en deze eerst mogelijk maakt. Daarmee komt, interessant genoeg, de vraag op die reeds onder (i) werd gesteld: hoe ver moet de bewijsvoering teruggaan? Waar ligt de overgang tussen variabele vormgevingen en invariante grondbeginselen? Deze vraag indiceert dat eenduidige conclusies t.a.v. culturele universalia principieel wantrouwen verdienen. Even ongegrond is de tegenovergestelde reactie: dat de vraag naar universalia zinloos is. Men behoeft het culturele domein niet te verlaten om althans één universeel vermogen op het spoor te komen: het menselijk vermogen om variabiliteit voort te brengen en er mee om te gaan, waarvan

terecht gezegd is: ‘Als er iets universeel is in de menselijke natuur, dan is het deze onbepaalbaarheid, het steeds opnieuw positie kiezen ten opzichte van de Umwelt en zichzelf.’²²

Culturele constanten (iii)

Het is de moeite waard de gedachtegang van zo-even nog wat verder te ontwikkelen. Als voorbeeld neem ik het beroep op het anderszijn van een bepaalde cultuur. Zo bezien heeft een morele en juridische eis van respect voor (vertegenwoordigers van) andere culturen alleen goede zin indien deze eis niet alleen met een beroep op vreemdheid (respect voor andere levensvormen), maar ook op gemeenschappelijkheid (de ene *family of man*) gefundeerd wordt. Het is niet voor niets dat in noodsituaties geen beroep op hulp dringender en doeltreffender is dan dat op gedeelde menselijkheid: ‘het zijn mensen als jullie’, ‘het kan jullie ook overkomen’, ‘bedenk dat jullie ook vreemdelingen waren’. Volgens de ontwikkelde gedachtegang vertegenwoordigt het anderszijn van de andere cultuur mogelijkheden die tot het potentieel van de ene mensheid behoren. Dat ‘potentieel’ werd in kaart gebracht met behulp van de noties van ‘grondregels’, ‘basisnormen’, ‘formele structuur’ en ‘(norm-)beginselen’.

De moeilijkheid blijft evenwel dat, zoals in (i) en (ii) betoogd, in de culturen alleen sporen zijn gegeven van dat universele, zodat de term ‘culturele universalia’ het zonder omliggende betekenis moet stellen. En dus moet de speurtocht worden voortgezet.

Ging het zowel onder punt (i) en als onder (ii) om (een vermoeden van) universalia onder en achter de culturele verscheidenheid, in het volgende onderdeel komt aan de orde of er een universaliteit voorbij de culturen ligt. Als eerste stap op die tocht knoop ik aan bij een oudere opvatting van cultuur.

Cultuur als vorming

Het gaat me nu om een opvatting die cultuur definieerde als op universaliteit gericht. Anders dan die vele hedendaagse beschouwingen die uitgaan van een mozaïek van naast elkaar staande culturen, is in de hier bedoelde opvatting, die ik aanduid met de termen *cultuur als vorming*, van meet af de blik op samenhangen binnen de ene mensheid gericht. Ik wil laten zien dat in de culturele antropologie al heel lang de opvatting van een mozaïek heeft

postgevat, terwijl in de filosofie de oudere opvatting nog steeds sporen nalaat, zij het sterk vervaagd.

Twee cultuuropvattingen (i)

De voornaamste reden waarom de wisselwerking tussen antropologen en filosofen minder intensief is dan men op grond van hun gemeenschappelijke belangstelling voor de menselijke cultuur zou menen, is van historische aard. Heeft de culturele antropologie zich voornamelijk vanuit de Angelsaksische denkwereld ontwikkeld, in de wijsbegeerte is tot op de dag van vandaag de invloed van de Europese geesteswetenschappelijke traditie merkbaar. Het betreft hier gescheiden werelden.²³

Het grootste verschil is dat de laatstgenoemde traditie ‘cultuur’ bij voorkeur reserveerde voor een streven naar synthese van maatschappelijke levensverschijnselen, en dus deze notie verbond met perspectieven op integratie en een zoeken naar een overkoepelende eenheid, terwijl de culturele antropologie ‘cultuur’ voor de specifiek menselijke bestaanswijze gebruikte, met variabiliteit als saillante trek. Weliswaar vond ook in de culturele antropologie het woord ‘eenheid’ een plaats, maar dan in E.B. Tylors zin van een complex geheel van levensvormen, i.p.v. als een hogere eenheid. Zoals Tylor aan het begin van zijn *Primitive Culture* (1871) definieerde: ‘Culture . . . is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.’²⁴

Over die wijsgerige belangstelling voor eenheid valt meer te zeggen dan nu mogelijk is. We gaan voorbij aan de wortels in westerse metafysica, en bepalen ons tot wat zojuist als ‘geesteswetenschappelijke traditie’ werd aangeduid. In het verband van dit artikel wordt het interessant waar het eenheidsstreven met culturele vorming werd verbonden.²⁵ Cultuur beduidt er de weg die de mensheid gaat, zowel fylogenetisch als ontogenetisch, uit de verstrooiing van geboorneerde levensvormen naar open samenlevingen die door mondiale netwerken verbonden zijn. Het woord ‘open’ duidt het richtpunt nog maar ten dele aan. De negentiende eeuw was ervan doordrongen dat met modernisering als zodanig slechts een betrekkelijke samenhang gegeven is, daarvoor waren de klassentegenstellingen en het verval van primaire gemeenschappen te zichtbaar. Cultuur beduidt daarom een samenhang, zo niet een eenheid, *voorbij* het onmiddellijk gegevene, en veronderstelt daarom bij de mens een vermogen de gegeven omstandigheden te transcenderen.

Gezien het laatstgenoemde verwondert het niet dat de geesteswetenschappelijke traditie de menselijke mogelijkheid tot cultuurvorming in de rede zocht. Traditiegetrouw werd immers de *Vernunft* als bij uitstek het vermogen beschouwd een gegeven verscheidenheid tot samenhang en eenheid te brengen. Zo verkrijgt op het praktische vlak cultuur een functie die analoog is aan de rol van oordeelsvorming in logica en kennistheorie: in beide gevallen betreft het een ordenend, structurerend vermogen.²⁶ Evenmin verwondert het dat de antropologie de *locus* van de cultuur eerder in de menselijke psyche²⁷ zocht, en nader in het symboliserende vermogen. Volgens Tylor gaapt hier de kloof die mens en dier gescheiden houdt ('mental gulf that divides the lowest savage from the highest ape').²⁸

Tot op de dag van vandaag zijn antropologen gepreoccupeerd met verscheidenheid, terwijl uit de filosofie de zorg om samenhang en de vraag naar eenheid nooit verdwenen is, ongeacht een postmoderne onderstroming die in tegengestelde richting gaat. Een interessante voortzetting van de geesteswetenschappelijke traditie biedt het werk van de Franse cultuurfilosoof Alain Finkielkraut. Men vindt er een bijtende kritiek op de cultuuropvattingen van de beleidsmakers. Als Finkielkraut gelijk heeft zijn die *nog* bevangen in een mozaïekvoorstelling. Zijn voornaamste verwijt is dat van verraad aan de oorspronkelijke gedachte van vorming, namelijk de cultivering van de menselijke geest. Hij betreurt ten zeerste dat deze normatieve betekenis verdrongen is door cultuur als het geheel van feitelijke gewoonten, de mores, van een grotere of kleinere groep van mensen.²⁹ Is het nu gangbaar mensen te identificeren met de groep waaruit men stamt, de oorspronkelijke opvatting, aldus Finkielkraut, verbond cultuur nu juist met het overstijging van bijzondere contexten. In deze zin typeerde E. Renan het specifiek menselijke als een 'pouvoir de rupture: il peut s'arracher à son contexte.'³⁰

De discussie brengt nu de antropologie in beroering, getuige de opmerking waarmee Aram A. Yengoyan een recensie besluit:

However, the key to culture is not simply limiting it to a firm base for a hard social science, but a rethinking and partial return to the 19th century German Enlightenment conception of *Bildung* (cultural formation and of self-cultivation), which is still one of the essential features and the basis of our humanistic conceptions of culture.³¹

Een herbezinning in deze zin zou voor dit onderwerp wel eens meer kunnen opleveren dan het voorstel de hele term 'cultuur' maar te laten vallen.³²

Beschaving en cultuur (ii)

Het was Kant die in een geschrift uit 1784 het onderscheid tussen beschaving en cultuur invoerde. Het correspondeert met de tweedeling in legaliteit en moraliteit. Legaliteit is uitwendige normering van het menselijke gedrag, moraliteit de innerlijke. Is voor beschaving niet meer vereist dan uitwendige conformering aan gegeven normeringen, cultuur is gericht op inwendige overtuiging, en appelleert aan menselijke autonomie.³³ Dit onderscheid behoorde lang tot het ijzeren repertoire van de continentale cultuurfilosofie.³⁴ Rickert, om nog een filosoof te noemen, achtte voor beschaving waarden kenmerkend die een voorwaardelijke, dienende rol vervullen. Tot het domein van de beschaving behoren bijv. techniek en economie. Cultuur daarentegen bepaalt hij het domein van *Eigenwerten*, dus intrinsieke waarden.³⁵

Invloedrijk werd een onderscheid van Alfred Weber van een drietal sferen: de maatschappelijke, civilisatorische en culturele. De eerste sfeer is die van productie en reproductie van het maatschappelijk-economische leven, de stofwisseling met de natuur, de tweede die van de techniek en van de organisatorische en institutionele vormgeving, de derde die van zingeving.³⁶ In ons land liet de driedeling sporen na.³⁷ In een andere kader duiken die onderscheidingen weer op in Hannah Arendts bekende *The Human Condition*: zij onderscheidt er tussen *labor*, *work* en *action*. Arbeid vat zij op als een louter productief en reproductief gebeuren, een organisch proces. De werken (*works*) grijpen boven het organische uit en verlenen het menselijke bestaan een zekere duurzaamheid en universaliteit; maar eerst door te handelen (*action*) realiseert de mens zijn/haar menselijkheid.³⁸

Ofschoon de term 'beschaving' de sociale wetenschappen niet vreemd is - denk maar aan de zgn. configuratiesociologie³⁹ -, vertoont dat landschap als geheel geen duidelijke sporen van een principieel onderscheid tussen cultuur en beschaving. Dat de culturele antropologie moeite heeft met het wijsgerige cultuurbegrip blijkt o.m. uit de Cassirer-receptie. Cassirers filosofie van de symbolische vormen kon uiteraard niet onopgemerkt blijven; daarvoor ligt het onderwerp 'symbool' de antropoloog te na aan het hart. Van een diepe beïnvloeding lijkt evenwel geen sprake. Cassirer houdt het symboliserend vermogen voor een synthetiserend vermogen met behulp waarvan de menselijke rede universaliteit bereikt. Menswording, met de erbij horende individualisering, verstaat hij als een proces waarin mensen leren de meest diverse culturele gestalten als uitingen te verstaan van de ene,

universele menselijke geest. Dat vormt de essentie van culturele vorming. Al even kenmerkend voor deze visie is dat hij kunsttalen - bijv. wiskundige stelsels - boven natuurlijke talen stelt, en, in algemenere zin, wetenschap boven mythe en magie: de grotere mate van abstractie komt immers de reikwijdte ten goede⁴⁰. Hier zal de antropoloog hem niet licht volgen.⁴¹ Dat laatste geldt in het bijzonder van het evolutionair-idealistische motief in Cassirers denken - getuige Van Baals commentaar: 'Here he allowed himself to be led astray by evolutionist theories on myth and magic which belittle primitive man's capacity of reason... [...] evolutionist speculation ...'.⁴² Kortom: deze belangwekkende poging d.m.v. het symboolbegrip variabiliteit en universaliteit te verbinden⁴³, bleef buiten het wijsgerige domein zonder noemenswaardige gevolgen.

Dun en dik

De teneur van het voorafgaande was dat eenheidsvisies die geen rekening houden met verscheidenheid hun tijd gehad hebben. De posities die in het nu volgende gedeelte aan de orde komen, willen dan ook alle uitdrukkelijk recht doen aan verscheidenheid. Nu eens valt daarbij de nadruk op verscheidenheid van gemeenschappen (bij de communitaristen) dan weer op een pluraliteit van visies en overtuigingen (Rawls c.s.) - niet zelden ook op beide (MacIntyre, Taylor). Men overdrijft niet met te stellen dat de theorie van Rawls nog altijd het debat beheerst. Ter aanvulling op wat de inleiding hierover al te berde bracht, zij hier nog als sterk punt genoemd dat zij nogal optimistisch is over de mogelijkheid van een stabiele maatschappij en toch uitdrukkelijk van een situatie van levensbeschouwelijk pluralisme uitgaat. De communitaristische critici zien echter scherp dat Rawls langs de rand van een moreel neutralisme scheert; zijn rechtvaardigheidstheorie doet immers alleen een beroep op een 'dunne' theorie van het moreel goede. Ze hebben stellig gelijk dat er méér nodig is om een gemeenschap bijeen te houden. Maar een tweede is of zij zelf een beter antwoord hebben op de vraag hoe onder condities van pluralisme een stabiele samenleving mogelijk is.

Dunne universaliteit (i)

De terminologie van 'dun' en 'dik' komt van Clifford Geertz' onderscheid van tweeërlei beschrijving van standen van zaken. Een 'thick description' beoogt tot algemene conclusies te

komen middels gedetailleerde reconstructie van gegevens.⁴⁴ Een dunne beschrijving zoekt daarentegen naar overeenkomsten met andere contexten.

Het thema van de dunne universaliteit wordt tegenwoordig meestal in verband gebracht met het hoofdwerk van de in de herfst van 2002 overleden John Rawls, *A Theory of Justice* (1971). Rawls onderscheidt principieel tussen ‘the right’ en ‘the good’. T.a.v. het eerste wil hij aantonen dat mensen in een laboratorium situatie (‘geblinddoekt’) tot gelijke keuzen van rechtvaardige samenlevingsbeginselen komen. Wat het tweede, ‘the good’, betreft acht hij een botsing van concepties van het goede leven normaal, en er zou geen hoogste arbiter zijn om het pleit te beslechten. Hij kiest evenwel niet voor een agnostische positie, want weet zeer wel dat bij een volstrekte scheiding tussen ‘the right’ and ‘the good’ de rechtstheorie in een positivistisch slop raakt. Zijn standpunt is dat het recht altijd een normatieve dimensie heeft; al was het maar omdat geformuleerde rechtsbeginselen altijd op morele instemming appèl doen. De moraal vormt voor het recht dan ook geen buitenwereld.⁴⁵ Later zal Rawls de idee van een ‘overlapping consensus’ als een morele conceptie aanprijzen - om duidelijk te maken dat deze idee op eigen merites beoordeeld wil worden, los van haar instrumentele betekenis.⁴⁶

Om evenwel te voorkomen dat de deur naar de moraal zo wijd open gaat dat ook controversiële concepties het politieke domein zouden kunnen binnenkomen, wordt een *thin theory of the good* geïntroduceerd.⁴⁷ ‘Dun’ heet die theorie omdat ze zich alleen vastlegt op principes die onder redelijke wezens op algemene instemming kunnen rekenen: ‘...unanimity [...] among rational persons ...’⁴⁸. De morele conceptie waarvan zojuist sprake was, moet door iedereen gedeeld kunnen worden. Aldus gaat Rawls op zoek naar een concept van politiek-maatschappelijke rechtvaardigheid waarmee al degenen die zich niet door onmiddellijke belangen laten leiden, geacht kunnen worden in te stemmen.

In *A Theory of Justice* staat *dun* tegenover *vol* - ‘a full theory of the good’⁴⁹ -; *Political Liberalism* spreekt meestal van ‘comprehensive doctrines’, onderverdeeld naar religieuze, metafysische en morele⁵⁰. Rawls gunt ze graag een plaats, maar dan wel op de achtergrond. Doen ze hun invloed direct op de voorgrond gelden, in de publieke arena, dan ontstaat een door hem zeer gevreesd *perfectionisme*. Hiervan is sprake wanneer de politieke (en maatschappelijke) orde aan een als ideaal gesteld doctrine ondergeschikt wordt gemaakt. De afwijzing van perfectionistische visies vormt een constante in zijn werk. Uit recente publicaties, w.o. interviews, blijkt dat hij niet alleen fundamentalistisch-religieuze bewegingen maar ook christelijk-communitaristische als zodanig kwalificeert.⁵¹ Overigens onthoudt hij ook omvattende *liberale* doctrines zijn kritiek niet. Kenmerkend genoeg

distantieert deze theorie zich van een liberalisme dat zich op het gladde ijs van normatieve opvattingen begeeft, bijv. door partij te kiezen, zoals Kant en Mill deden, voor ‘ethische waarden van autonomie en individualiteit’⁵² Een omvattend liberalisme, vreest hij, zou alleen met geweld een plurale samenleving kunnen stabiliseren.⁵³

Na het verschijnen van zijn hoofdwerk ontwikkelt Rawls de genoemde gedachte van een overlappende consensus, een notie die op belangwekkende wijze dun en dik verbindt. De gedachte van een overlappende consensus heeft betrekking op een situatie waarin vanuit verschillende posities (religieuze, metafysische, morele), en met verschillend oogmerk, een zelfde zaak wordt verdedigd.⁵⁴ Deze theorie beargumenteert dat (recht doen aan) ‘the fact of pluralism’ voor een stabiele en rechtvaardige samenleving geen bedreiging behoeft in te houden. Pluraliteit vormt geen bedreiging zolang alle partijen, ongeacht hun verschillen, de grondprincipes van een rechtvaardige samenleving aanvaarden. Zelfs blijkt een zekere sympathie voor deze diepere overtuigingen, namelijk als op de achtergrond werkende motiverende drijfkrachten. Die lijn volgend kan men aan deze rechtstheorie een bepaalde erkenning van levensbeschouwingen ontleen.⁵⁵

Wel blijft staan dat, zoals aangegeven, de rechtmatige plaats van levensbeschouwingen op de achtergrond is, in de ‘background culture’, te midden van andere omvattende doctrines.⁵⁶ Bovendien zijn er ook plaatsen waar Rawls laat doorschemeren dat het hem om het even is welke overtuigingen en doctrines op de achtergrond spelen, mits ze de perken van redelijkheid maar niet te buiten gaan.⁵⁷ Hij wil er mee duidelijk maken dat de politiek(-maatschappelijke) orde neutraal staat tegenover specifieke visies op het goede leven. Op dat punt scheert zijn theorie langs de randen van een neutraliteitspositie.⁵⁸

Communitaristische kritiek (ii)

De besproken conceptie heeft veel kritiek ontmoet. Het invloedrijkst is de kritiek van de zgn. *communitarians*, een losse groep van denkers die niet meer gemeenschappelijk hebben dan dat ze de voorrang van gemeenschap(-pen) t.o.v. individu verdedigen. Hoe groot de onderlinge verschillen ook zijn, over de gehele linie wordt een universaliteit à la Rawls als een abstractie afgedaan, berustend op een kunstmatige isolering van *right* t.o.v. *good*.

Het waren bepaald niet alleen communitaristen die de genoemde isolering hebben bestreden⁵⁹, niettemin trok de communitaristische kritiek de meeste aandacht. Dit kwam omdat *A Theory of Justice* gaandeweg al meer gebruikt werd als verdediging van het

liberalisme, en dus vooral op de politieke consequenties werd beoordeeld. Als vanzelf kwam het communitarisme naar voren als een vitaal politiek-maatschappelijk alternatief. Inmiddels zijn de posities minder duidelijk onderscheiden, aangezien nu ook aan liberale kant rechten van groepen, en soms ook een recht op culturele identiteit, een plaats krijgen.⁶⁰ Hetgeen evenwel weer niet betekent dat er geen markante verschillen over zouden zijn, want liberalen nemen tot op de dag van vandaag het individuele welbevinden als referentiepunt.⁶¹

Een hoofdrolspeler in de eerste fasen van het debat rond Rawls was Michael Sandel. Diens *Liberalism and the Limits of Justice*, uit 1982, bestreed de vooronderstelde voorrang van het autonome individu. Het ideaal waardoor Sandel zich laat leiden is dat van de polis, de stadstaat, waarin mondige burgers in vrije volksvergaderingen over het algemene welzijn beslissen. Een grief van liberale critici is weer dat Sandel tot in zijn recente *Democracy's Discontent* aan de afbraak van bestaande gemeenschappen voorbij gaat.⁶² Niet onbegrijpelijk is daarom dat sommigen concluderen dat in multiculturele situaties het liberalisme nog altijd meer te bieden heeft: 'Rights may not be a credible basis for active citizenship, but they are an essential defense in a world of unequal power relations.' (t.a.p.).

Ook t.a.v. ons onderwerp is de betekenis van het zgn. communitarisme onzeker. Men moet zich afvragen of de visie op universaliteit wel wezenlijk van de liberale verschilt. Als voorbeeld diene Michael Walzer. Ergens geeft hij zijn standpunt weer m.b.v. een *bon mot* van George Orwell: "There is a thin man inside every fat man, just as there is a statue inside every block of stone."⁶³ Het beeld illustreert dat het universele wordt gezocht in wat mensen ondanks onderlinge verschillen nog gemeenschappelijk is, een dunne, gemeenschappelijke laag. Deze opvatting blijkt o.m. uit de positie die hij ter zake van internationale solidariteit, bijv. met democratische betogingen in Praag of Beijing, inneemt. Deze wordt als 'minimalistisch in moreel opzicht' beschreven. Uit de context blijkt de bedoeling van de kwalificatie 'minimaal': de instemming abstraheert van de subjectieve intenties en de talloze onderlinge verschillen tussen de demonstranten, en richt zich slechts op het gemeenschappelijke doel.⁶⁴ De instemming heeft dus (om nog een moment tot Orwells beeld terug te keren) alleen op de dunne, *abstracte* mens betrekking, die overblijft door al wat verschil maakt weg te denken.⁶⁵

Aangenomen dat deze minimalistische opvatting voor het communitarisme representatief is, dan ligt het verschil van de bepaling van dun en dik tot Rawls' 'thin theory of the good' vooral in het voorteken: waar de communitarist het zwaartepunt in de volle concreetheid van bijzondere leefwerelden plaatst, accentueert de liberaal transculturele

overeenkomsten, hoe dun die ook zijn. Een bijkomend verschil is dat de eerste - Walzer althans - 'dun' graag op 'ver weg' betreft en 'dik' op 'thuis'.⁶⁶ Maar de overeenkomst is dan weer dat t.a.v. het gemeenschappelijke de nadruk op het rechtvaardige en niet op het goede valt: getuige bijv. het pleidooi van laatstgenoemde voor morele tolerantie t.o.v. alle samenlevingen die bereid zijn tot vreedzame coëxistentie en handhaving van fundamentele mensenrechten.⁶⁷ Zouden liberalen het anders zeggen?

Breekbare consensus (iii)

De plaats van Rawls binnen deze studie wordt bepaald door de verbinding van universaliteit en dunheid. Juist op dit punt moet nog een tegenwerping aan de orde komen, nl. dat Rawls na zijn hoofdwerk een wending naar een meer historische beschouwing heeft doorgemaakt; niet langer pretendeert een universele theorie te geven; ergo: nu buiten het kader van deze studie valt. Uiteraard ben ik een andere opvatting toegedaan. Hieronder zal worden uiteengezet dat de wending die zich inderdaad heeft voltrokken, zijn werk bepaald niet minder relevant maakt voor het thema van de culturele universalia, omdat een *impliciete* aanspraak op universaliteit zich wel degelijk laat aantonen.

De bundel *Political Liberalism* toont een auteur die terughoudender is geworden op het stuk van aanspraken op universaliteit. Zijn theorie zoekt nu haar *common ground* in historisch gegroeide omstandigheden. Voor politieke rechten zijn dat de 'redelijk gunstige omstandigheden' waaronder een 'welgeordende samenleving' kan ontstaan (PL 297). Een nadere aanwijzing in welke richting we te zoeken hebben, vormen de uitspraken over een *redelijk* pluralisme. De term 'redelijk' is bedoeld om een grens aan te geven waarbinnen overtuigingen geacht worden geen probleem voor een welgeordende samenleving op te leveren, ook al behoren ze tot de categorie 'niet-publiek'. Dit gebied blijkt bepaald te worden als de speelruimte van de praktische rede onder vrije omstandigheden, binnen vrije instituties (PL 135). Daarbuiten vallen de ondemocratische samenlevingen - die dan ook vervolgens buiten beschouwing blijven (PL 36-7,144). Binnen deze grenzen kunnen vrije en gelijke burgers hun onderlinge verschillen, zoals gegeven met de divergenties tussen religieuze, metafysische en morele doctrines, uitleven zonder dat de democratie op het spel komt.⁶⁸

Inderdaad laat Rawls 'steeds uitdrukkelijker de historisch-contextuele aard van zijn ontwerp' blijken.⁶⁹ Maar het zou naïef zijn hieruit te concluderen dat zijn theorie zich nu onder de lokale of *middlerange* theorieën schaaft die in sociologisch milieu gebruikelijk zijn. Het

betreft veeleer een *reculer pour mieux sauter*: een bescheiden(-er) opstelling die in staat stelt lastige kwesties die een bedreiging vormen voor de dunne consensus buiten beschouwing te laten.⁷⁰ Wat buiten het redelijke pluralisme valt, ontvangt naam noch status, en *bestaat* dus niet. Ergo: impliciet wordt aan de *common ground* waarop de theorie zich baseert een universele strekking toegekend. Hiermee wil niet gezegd zijn dat die bescheidenheid vals is. Het laatste wat Rawls wil, is een soort goeroerol door de pretentie alles in zijn theorie te vatten. Ook zij erkend dat het verdwijnen van levensvormen waarvan de centrale waarden niet langer als redelijk worden bevonden, bepaald niet alleen als een winst wordt beschouwd, maar ook als een mogelijk verlies aan veelkleurigheid.⁷¹ Belangrijk is nu evenwel dat er hoe dan ook een scherpe grens wordt getrokken.

Ook echter t.a.v. het *redelijke* pluralisme is een kritische evaluatie vereist. Dit geldt zelfs van het meest vruchtbare onderdeel van deze filosofie, de gedachte van een ‘overlappende consensus’. Staan blijft dat deze een goede aanzet geeft voor theorievorming inzake de multiculturele samenleving. Even zeker is evenwel dat we hier op een ééndimensionaliteit stuiten die niet bevredigt. De eenzijdigheid ligt hierin dat al wat naar pluralisme riekt uit het publieke domein wordt gebannen. Vanuit de achtergrond mogen (kort aangeduid) levensbeschouwelijke argumenten wel een ondersteunende functie vervullen - waarmee een zekere erkenning gegeven is -, maar deze blijven gestempeld als behorend tot overtuigingen die controversieel zijn en dus geen algemeenheid bezitten. Opvallend genoeg houdt Rawls geen rekening met controverses t.a.v. de ‘public reasons’. Verondersteld is dat de interpretatie van grondrechten, zoals vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst, niet op die achterliggende omvattende visies terug hoeft te grijpen.

Het komt me voor dat Rawls de mogelijkheid van oploeiende controverses ernstig onderschat. Je hoeft hier niet alleen te denken aan principiële kwesties die de formele overeenstemming over spelregels en grondnormen op het spel zetten, zoals debatten over verruimde mogelijkheden tot abortus en over erkenning van het homohuwelijk. Maar ook, en vooral, aan de ontstabiliserende effecten van een ramp als de terroristische aanslagen die de VS troffen. De gebeurtenissen van 11 september 2001 ondermijnden een rawlsiaanse consensus op tweeërlei wijze. Enerzijds omdat de regering van de VS, gesteund door politieke partijen en de media, een consensus kon smeden die aanzienlijk dikker is dan wat Rawls voor ogen stond: ja, de burger geen keuze liet dan die van een onvoorwaardelijke aanvaarding van ‘Amerikaanse waarden’. Terwijl anderzijds groepen die om redenen van kleur en/of geloof op afstand staan, in hun ‘background culture’ opgesloten raakten.

Policentrisch universalisme

Omdat de rawlsiaanse theorie de mogelijkheid van conflicterende visies op vrijheid, recht en gerechtigheid niet *au sérieux* kan nemen, is er alle reden om te zien naar pluralistische theorieën. Sommige van de theorieën die hieronder de revue passeren, zijn verwant aan het communitarisme (MacIntyre, Taylor), andere zijn van andere oorsprong (Needhams comparatieve theorie).

Competitief of dialogisch (i)

MacIntyre bestempelt iedere poging een universaliteit te bereiken aan gene zijde van particulariteit als een illusie. Of het nu om een kantiaanse ethiek gaat, een rawlsiaanse theorie of om hedendaagse mensenrechtendoctrines, onveranderlijk luidt het barse oordeel dat de aanspraak op bovenpersoonlijke en bovenculturele gelding op bluf berust: ‘... that the aspirations of the morality of modernity to a universality freed from all particularity is an illusion.’⁷² Over mensenrechten heet het: ‘there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns.’⁷³ Deze rechten zijn ten hoogste nuttige ficties: ‘they purport to provide us with an objective and impersonal criterion, but they do not.’⁷⁴ *After Virtue*, zijn bekendste boek, houdt evenwel de deur op een kier voor een andere universaliteit, één die particulariteit niet uitsluit: ‘without those moral particularities to begin from there would never be anywhere to begin; but it is in moving forward from such particularity that the search for the good, for the universal, consists.’⁷⁵ Dit laatste krijgt in het latere *Whose Justice? Which Rationality?* een uitwerking.⁷⁶ Uitgangspunt van laatstgenoemde werk is dat tradities qua oorsprong altijd bijzonder (contingent) zijn, want waarom iets hier begint i.p.v. daar, is voor de rede verborgen.⁷⁷ Hierbij blijft het voor MacIntyre evenwel niet: hij postuleert dat normaliter een traditie via (zelf-)kritiek en debat een dusdanig niveau van rijpheid bereikt dat ze waarheidsaanspraken van universele strekking kan doen gelden.⁷⁸ Aangezien MacIntyre in zijn principiële verwerping van onafhankelijke maatstaven volhardt, ontstaat het interessante beeld van een policentrische universaliteit: verschillende tradities die elk vanuit eigen dynamiek waarheidsaanspraken van omvattende aard lanceren zonder enige implicatie van uniformiteit.

Een waarlijk interculturele benadering kan niet om het werk van Joseph Needham heen. In 1965 verscheen het eerste deel van de nu zeventien delen tellende serie *Science and Civilisation in China*, waarvan Needham initiator, hoofdredacteur en voornaamste auteur was. Het gaat Needham (en medewerkers) om een decentrerende van de gangbare geschiedschrijving - van een eurocentrisme naar erkenning van de meervoudige oorsprong van de wetenschappen.⁷⁹ Zoals MacIntyre op zijn manier, benadrukt hij de historische contingentie van de ontwikkelingen. Dat het Westen hierin de leiding verloor, was minder vanwege een intrinsieke superioriteit van de Europese beschaving dan aan min of meer toevallige ontwikkelingen in het Verre Oosten - vooral de overwinning van een tot moralisme neigend confucianisme op de meer experimenteel ingestelde taoïstische traditie.⁸⁰

Habib en Raina typeren Needhams visie met het hindoeïstische beeld van de vele rivieren die naar de oceaan stromen: 'He saw the ancient scientific currents of the various civilizations as rivers flowing into the ocean of modern science.'⁸¹ Het beeld is interessant omdat het zowel het policentrische als de universaliteit tot uitdrukking brengt. Policentrisch, want Needham wil niets weten van een monolithische universaliteit: 'Therefore, universality requires recognition of difference from the other, and it implies exchange. Universality is not to be confused with uniformity and monolithism. . . . Universality calls for the other and requires dialogue.'⁸² Nochtans is niet minder duidelijk dat hij op universaliteit insisteert: de ene oceaan waarin alle rivieren uitmonden.

De vaak gestelde vraag of de westerse invloeden China niet beter bespaard hadden kunnen blijven, is vanuit zijn standpunt onzinnig, want interactie met andere tradities beschouwt hij als een normaal ontwikkelingspatroon voor wetenschap, bouwkunst, enz.⁸³ De vraag die hem niet loslaat, is veeleer hoe het kwam dat China in de tweede helft van het afgelopen millennium over de gehele linie zijn eeuwenoude voorsprong verloor en in een positie van afhankelijkheid belandde. Tastend naar antwoorden houdt hij terdege rekening met oorzaken van religieuswereldbeschouwelijke aard; factoren die geestverwanten van Rawls bij voorkeur op de achtergrond houden.⁸⁴

Onwillekeurig komt een parallel voor de geest met Leibniz' voorwoord tot *Novissima Sinica* (1697-99). Diens vergelijking van Europa en China was principieel pluraal, in de zin van rekening houdend met verschillende gezichtspunten. Dat leidde in tenminste één opzicht tot een gelijke uitkomst (technisch vernuft); op andere punten viel de vergelijking nu eens in het voordeel van Europa uit (diepgang van kennis en theorievorming), dan weer ten gunste van China (politieke economie en staatskunde).⁸⁵ In het Westen geldt dat de ene mens de

andere tot een wolf is. Een grote dwaasheid, aldus Leibniz, maar wel betrekkelijk universeel.⁸⁶

De betekenis van de idee van een policentrische universaliteit is vooral die van een principiële openheid voor de mogelijkheid dat verschillende tradities of culturen eigensoortige aanspraken op universaliteit kunnen laten gelden. Deze pluraliteit kan of een dialogische (Needham) of een competitieve vorm (MacIntyre) aannemen. Is het eerste het geval, dan ligt het voor de hand aan te nemen dat policentriciteit een blijvend kenmerk is. In deze zin oppert Needham dat de Chinese fysica onder gunstige omstandigheden tegenover de mechanistisch-newtoniaanse fysica een eigen, op organische principes gestoelde universaliteit had kunnen ontwikkelen - en wat meer is: deze ook had kunnen handhaven.⁸⁷ He Zhaowu heeft iets overeenkomstigs voor ogen waar hij droomt van een aansluiting van China op eigen termen en in overeenstemming met eigen tradities bij de internationale mensenrechtenbeweging.⁸⁸ Met het competitievariant is daarentegen de gedachte van een wedstrijd verbonden die winnaars én verliezers kent.⁸⁹

MacIntyre's *Whose Justice?* plaatst inderdaad de tradities in competitief perspectief. Zijn argumentatie verloopt als een weddenschap: het is alsof hij wedt dat de traditie waarin zijn filosoferen staat, d.w.z. de aristotelisch-thomistische, de meest levenskrachtige zal blijken te zijn en dat de grote tegenspeler, de traditie van de Verlichting, met een burn-out zal eindigen. Tot de weddenschapstructuur behoort ook dat de critici worden uitgenodigd met tegenargumenten te komen - een uitdaging die niet iedereen sportief opvat.⁹⁰

Horizonversmelting: pro en contra (ii)

Een gedachte die in verlengde van het zojuist behandelde ligt, is dat normen voor gemeenschappelijk samenleven niet vanuit één hoek - in casu de dominante cultuur - gesteld mogen worden. Vermeldenswaard is de poging die Ton Lemaire heeft ondernomen transculturele maatstaven te formuleren t.b.v. beoordeling van de waarde van culturen. Geleid door de overtuiging dat de normen (ofwel waarden) voor cultuurvergelijking niet aan een bestaande cultuur ontleend mogen worden, ontwerpt hij in zijn *Waarde van culturen* (1976) een ideale cultuur. De zoektocht blijft theoretisch. Zelf sprak hij van een gedachte-experiment 'Een ideale cultuur die een gedachtenkonstructie is, maar die mijns inziens nodig is om te dienen als kritische maatstaf ter beoordeling van de waarde van culturen ...'⁹¹ Ofschoon zijn

boek in de 70-iger jaren druk werd bestudeerd, was de verdedigde cultuuridee te zeer een constructie om blijvend invloed te kunnen uitoefenen.

Dat het anders kan, laat Taylor zien. Richtingbepalend is zijn overtuiging dat het gemeenschappelijke van culturen niet vooraf gegeven is, maar hoogstens uit interactieprocessen resulteert. Anders gezegd: transculturele criteria laten zich niet à la Lemaire construeren; ze kunnen slechts uit de wisselwerking tussen culturen resulteren. Zo ontstaat het beeld van culturen die elkaar wederzijds doordringen en daarin boven zichzelf uit grijpen. Bij dat laatste, de zelf-transcendering, laat hij zich leiden door de gedachte van een op *horizonversmelting* uitlopende dialoog.

Bij ‘dialoog’ denke men aan een *cross-cultural dialogue* waarin partijen niet alleen elkaar leren kennen, maar ook zelf een leerproces doormaken.⁹² Voorwaarde van het laatstgenoemde is bereidheid van elkaar te leren. Daaraan is niet automatisch voldaan, want natuurlijkerwijs beschouwen mensen de eigen cultureel-achtergrond als vanzelfsprekend. Vandaar, aldus nog steeds Taylor, een ‘inability of many Westerners to see their culture as one among many’.⁹³ Vandaar ook dat hij het leerproces bij een besef van verschil tussen het eigene en het vreemde laat aanvangen.⁹⁴ Leren betekent horizonverbreding, want de vertrouwde wereld raakt ontgrensd en verschijnt nu als één onder vele. Aangenomen dat anderen een zelfde proces doormaken, wat ligt dan meer voor de hand dan dat er een versmelting van horizonten optreedt?⁹⁵ Met minder kan niet worden volstaan:

Want, zoals we gezien hebben, echte waardeoordelen gaan uit van een samensmelting van horizonten en normen; zij zijn gebaseerd op de veronderstelling dat wij door de studie van de ander zelf een verandering hebben ondergaan, zodat wij niet meer alleen oordelen aan de hand van onze oorspronkelijke vertrouwde maatstaven.⁹⁶

Op overeenkomstige wijze wordt de mogelijkheid van onpartijdige cultuurvergelijking beantwoord. De oplossing zoekt hij niet in de constructie van een ideale cultuur (Lemaire), maar, opnieuw, in de vorming van maatstaven die a.h.w. een hogere synthese vormen (Hegel!) van die van de afzonderlijke culturen.⁹⁷

Het begrip horizonversmelting stamt van H.-G. Gadamer. Voor ons onderwerp is het niet zonder betekenis dat er in het begin van de jaren ‘80 een schaduw viel over diens universalisme a.g.v. een interpretatie van Jacques Derrida. De aanleiding vormde een colloquium dat in 1981 te Parijs plaatsvond. Op versluierde wijze, maar onmiskenbaar voor

de goede verstaander die aan een half woord genoeg heeft, gaf Derrida in deze gesprekken te kennen dat hij het universalisme van zijn gesprekspartner als toonbeeld van een ‘goede wil tot macht’ beschouwde, d.w.z. als een denkwijze die, alle nobele intentieverklaringen ten spijt, op onderwerping van het ‘andere’ uit is.⁹⁸ Het effect van deze kritiek is niet gering geweest. Tekenend is bijv. het voorwoord van Kimmerle’s boek over de dialoog met Afrikaanse filosofie, waarin deze, eens als leerling van Gadamer begonnen, met een beroep op Derrida’s kritiek zich uitdrukkelijk van het universalistische programma van de leermeester distantieert. Interculturele filosofie à la Kimmerle staat niet onder de norm van een wederzijds verstaan dat alle vreemdheid oplost: voor dit project van interculturele communicatie wil hij uitdrukkelijk geen samensmelting als doel stellen.⁹⁹

Het laatste punt krijgt bij Van Brakel nog sterkere nadruk: de stelling waarom heel zijn betoog draait is dat het bestaan van verschillen, hetzij van conceptuele, talige of cultureel aard, interculturele communicatie niet in de weg staat - en ook dat communicatieprocessen op zich verschillen niet doen afnemen.¹⁰⁰ Aan Taylor is de kritische vraag gesteld of hij voldoende ruimte voor het eigene van culturen laat: hoe kan men, vraagt Rockefeller hem, enerzijds principieel de mogelijkheid van juridische bescherming van culturen verdedigen en anderzijds niettemin horizonversmelting tot norm verheffen?¹⁰¹

De critici hebben wat mij betreft zowel ongelijk als gelijk. Ongelijk in zoverre zij versmelting als een uniformering en nivellering interpreteren. Zo miskent men dat Taylor binnen het ‘samengesmoltene’ een zekere poliocentriciteit (zie 2.4.i) wil handhaven. Het is niet voor niets dat hij het perspectief op een komende consensus met *verdieping* van tradities verbindt, i.p.v. met hun opheffing. Zijn bijdrage tot een studie over de de Oost-Aziatische uitdaging eindigt op profetische toon: ‘Contrary to what many people think, world convergence will not come through a loss or denial of traditions all around, but rather by creative re-immersions of different groups, each in their own spiritual heritage, travelling different routes to the same goal.’¹⁰² De verdieping is wellicht zo voor te stellen dat elementen die voorheen alleen maar vreemd schenen, nu als eigen, nog ongerealiseerde mogelijkheden worden erkend. Aldus heeft het leerproces een dubbel effect: enerzijds leidend tot het inzicht dat wat vanzelfsprekend scheen, in waarheid niet meer dan één mogelijkheid naast andere is - Theo de Boer spreekt van een besef van contingentie¹⁰³ -, en omgekeerd tot de (h-)erkenning dat wat vreemd leek ten diepste (ook) tot eigen mogelijkheden behoort. Naarmate dit laatste opzicht aan belang wint, komt de hermeneutische filosofie van Gadamer en Taylor dichter bij

het zgn. differentiedenken met de karakteristieke nadruk op het anders blijven van het andere.¹⁰⁴

Anderzijds hebben de critici gelijk dat Gadamer voor dissensus en vreemdheid geen *blijvende* plaats inruimt. Radicale verschillen vinden immers als uitgangspunt erkenning, niet als eindpunt. In een terugblik op de ontmoeting schrijft Gadamer: ‘This conversation should seek its partner everywhere, just because this partner is other, and especially if the other is completely different. Whoever wants me to take deconstruction to heart and insists on difference stands at the beginning of a conversation, not at its end.’¹⁰⁵ De conversatie zelf, de dialoog, wordt duidelijk aan gene zijde van het verschil geplaatst, getuige ook de verwijzing naar een gemeenschappelijke taal die de dialoog zou resulteren: ‘conversation that builds up a common language’.¹⁰⁶

Mensenrechten als universele praktijk

Pluralistische theorieën werken ontgrenzend, zoveel is zeker, want houden principieel met verschillende tradities rekening. Dat daarbij de vraag naar de verhouding van traditie en universaliteit bepaald niet buiten de orde is, bleek wel uit de bespreking van Needham. Wat anders is evenwel of het vraagstuk van de *dubbele* universaliteit waarmee dit hoofdstuk begon, hier een consistente beantwoording kan vinden. Ik meen dat we hiervoor op een andere benadering zijn aangewezen, en wil die in dit slotgedeelte uit de doeken doen, gebruik makend van de notie van praktijken.

Praktijk is een in de sociale theorie betrekkelijk veel gebruikt begrip - met de onvermijdelijke variatie in betekenissen.¹⁰⁷ Wat hier telt is *praktijk* als aanduiding van een samenhangend geheel van activiteiten - en wel in het geval van mensenrechten een praktijk met universele dimensies en pretenties.

Om het eigene van de bedoelde praktijk in het oog te vatten, is het zinnig bij de gedachte te beginnen van een *discours*, ofwel een ‘vertoog’¹⁰⁸. ‘Vertoog’ slaat om te beginnen op de teksten die bij een praktijk behoren, de toelating reguleren en die helpen een interne orde te creëren: heilige teksten, wetsteksten, statuten, huishoudelijke reglementen, classificaties, ordeningen, enz.¹⁰⁹ Deze teksten behoren tot de binnenste cirkel. De kring verbreedt zich door ook interpretaties van die teksten tot het vertoog te rekenen. Zo omvat het discours van de mensenrechten niet alleen de charters en de teksten van verdragen, maar ook

de jurisprudentie, de commentaren, enz. Nog een stap verder: ook de bepaling, de oplegging en uitvoering van sancties kan er op goede gronden toe worden gerekend.

Twee vormen van acceptatie (i)

In het voorafgaande ligt besloten dat universaliteit in dit verband in de eerste plaats betekent dat rechten universeel *acceptabel* worden geacht. Het postulaat waarmee deze rechten staan en vallen is immers dat ze voor alle mensen gelden - principieel en zonder uitzondering. Universaliteit in deze zin werkt als toelatings- en uitsluitingsprincipe: alleen opvattingen die het genoemde postulaat eerbiedigen, zijn binnen het discours welkom. Het principe dat de toegang reguleert, is niet zelf van de praktijk afhankelijk, maar is daarin steeds voorondersteld. Filosofisch uitgedrukt: het betreft een constituerend beginsel. Zo staat het beginsel dat ieder mens recht heeft op bescherming, enz., in het discours van de mensenrechten zelf niet ter discussie. Theo de Boer spreekt in dit verband van een *proto-ethisch* beginsel.¹¹⁰ Al wat hieraan niet voldoet, bijv. de contextualiteit van de eigen cultuur blijft buiten het beginsel. Eigenlijk drukt Rhoda Howard zich nog te voorzichtig uit: 'Human rights may sometimes require cultural rupture'.¹¹¹ Mensenrechten impliceren altijd een breuk t.o.v. culturen, ook de westerse.

Wat dat laatste betreft, zij nog opgemerkt dat naarmate de cultuuropvatting traditioneler is, de breuk sterker tot uitdrukking zal komen. Omgekeerd geldt dat een cultuuropvatting die ruimte aan *overschrijding* van gegeven constellaties geeft, als vanzelf attent zal zijn op een mogelijke consonantie van de cultuurtendens en de universaliteit van mensenrechten. Hierbij is ook datgene van belang dat hiervoor aan de orde kwam m.b.t. het model van policentriciteit, met de beide varianten van dialogisch en competitief. In de debatten over de universaliteit van mensenrechten blijkt niets frusterender te werken dan een monolithische opvatting van universaliteit. Komt die in stelling dan ontstaan al snel twee kampen. Enerzijds stellen degenen zich op die deze aanspraak op universaliteit als zijnde 'westers' verwerpen, en die van de weeromstuit zelf in een vorm van particularisme belanden; aan de andere kant bevinden zich lieden die aan universaliteit op een wijze vasthouden die alle pluriformiteit uitsluit, zowel in competitieve als in dialogische zin.

In de tweede plaats, na de principiële kwestie komt de feitelijke mate van *acceptatie*. Mensenrechten zijn een wereldwijde zaak geworden, en zulks niet alleen qua acceptatie, maar ook qua schending, zoals Lukes niet ongeestig opmerkt: 'But virtually no one actually rejects

the principle of defending human rights. The principle is accepted virtually everywhere. It is also violated virtually everywhere, though much more in some places than in others.’¹¹²

Kritiek op de universaliteit van deze rechten heeft in de regel op de mate van feitelijke acceptatie betrekking. In zoverre dat het geval is, bewijzen de aangevoerde argumenten niets tegen de principiële universaliteit. Wat evenwel niet betekent dat ze volstrekt waardeloos zijn. Het ontbreken van feitelijke acceptatie is voor elk rechtssysteem op langere termijn funest. Ook mensenrechten kunnen het niet zonder een dragend ethos stellen (zie iii).

Beperkingen (ii)

Sceptici zullen er op wijzen dat gaande van de binnenste naar de buitenste cirkel - zie het begin van de voorafgaande paragraaf - de notie van een universeel discours alsmaar vager wordt. Het tegendeel is echter het geval. Het is veeleer de buitenste cirkel van jurisprudentie en sancties die het discours een eigen coherentie geven. Interne coherentie betekent per definitie een scherpe afgrenzing t.o.v. de omgeving. Dit betekent bijv. dat uitspraken over mensenrechten alleen dan relevant zijn wanneer ze aan stringente voorwaarden voldoen. Eén voorwaarde is dat de spreker tot de ‘vertooggemeenschap’ moet behoren, d.w.z. jurist, rechter, mensenrechtenactivist, politicus moet zijn om relevante uitspraken te kunnen doen. De feitelijke beperking van de toegang kan als uitsluiting, en dus als machtsuitoefening worden geïnterpreteerd¹¹³, maar even onmiskenbaar is dat (mede) door het stellen van toelatingsvereisten een samenhangende praktijk ontstaat. In dit licht dienen ook de sancties te worden gezien. Tot aan het einde van de Tweede wereldoorlog bestond er een schrijnende discrepantie tussen pretentie en feitelijke handhaving van mensenrechten in feite afhankelijk was van het goeddunken van nationale staten. Hannah Arendt wist wat dat voor de honderdduizenden statelozen betekende.¹¹⁴ Door de interne coherentie onderscheidt deze praktijk zich scherp van een andere vorm van universele integratie: het *world wide web*. Het internet verbindt weliswaar praktijken, maar op zodanige wijzen dat het educatieve, cultuurvormende moment, waarover het eerder in dit hoofdstuk ging, heel wel kan uitblijven. Typerend is het *chatten*, een conversatie op afstand, die duidelijk maakt dat van het worldwide web geen *sterke* universaliserende impuls uitgaat. Men kan op deze wijze zich met de eigen burens onderhouden, maar evengoed wereldwijd communiceren zonder dat er contacten in de directe omgeving ontstaan, zoals gold voor de man die pochte dat hij overal

op de wereld vrienden had, behalve in eigen omgeving: *none in this country, but all over the world*.¹¹⁵

Anderzijds mogen de *beperkingen* van een sterke universaliteit niet uit het oog worden verloren. Het is een populair misverstand te menen dat een aanspraak op universaliteit op een breed gebied betrekking heeft, en strikt gesproken geen ruimte laat voor erkenning van culturele variabiliteit. Niets is minder waar: een aanspraak op universaliteit is altijd beperkt tot een bepaald opzicht. Mensenrechten vormen een beperkte praktijk. Deze rechten omvatten om te beginnen al niet het gehele domein van rechten en rechtspraktijken.¹¹⁶ Zo blijft er ook principieel ruimte voor beleving en erkenning van culturele verscheidenheid. Wat dit betreft berust (bijv.) Carol Gilligans verzet tegen universaliteit uit naam van *contextual particularity* op een misverstand ten aanzien van wat een aanspraak op universaliteit wel en niet behelst.¹¹⁷

Het kan niet met voldoende nadruk worden gesteld: de universaliteit van mensenrechten maakt geen einde aan verschillen, noch aan geschillen. Om te begrijpen dat universaliteit geenszins het verdwijnen van verscheidenheid betekent, is het voldoende te bedenken dat het *gebruik* van rechten in relatie tot overheden en in het intermenselijke verkeer zelf nieuwe verschillen voortbrengt - een recht, , is tot op bepaalde hoogte een *recht op verschil*. Daarin hebben Appiah e.a. gelijk!¹¹⁸ Wat geschillen betreft, denke men aan onenigheden bij de interpretatie van verdragsteksten. Wordt immers de interpretatie van deze teksten tot het vertoog gerekend, zoals wij deden, dan valt altijd te rekenen met immanente verschillen, zowel t.a.v. uitleg van afzonderlijke artikelen als de prioritering. Maar dit alles behoeft aan de universaliteit niet af te doen, noch de normatieve noch de feitelijke. Iemand heeft terecht van waarden gezegd: ‘Nor can they be expected to lead to global consensus on prioritization in the hierarchy of rights. But they remain strategies that can be pursued within the medium of the universal discourse of rights.’¹¹⁹ De verbinding van universaliteit met consensus, hoe gangbaar die ook moge zijn¹²⁰, berust op een serieuze misvatting.

Ethos (iii)

Zoals gezegd (zie i), kan geen rechtssysteem op langere termijn zonder feitelijke acceptatie – reden waarom de wetgever altijd rekening houdt met het bestaande rechtsbesef. Wetgeving die deze aansluiting mist, verwordt op termijn tot een dode letter. Hetzelfde geldt van de mensenrechten: zonder een dragend ethos gaan deze zweven. Het toepassen van sancties, hoe belangrijk ook voor de interne coherentie van deze rechtspraktijk (zie

© Sander Griffioen

hierboven), geeft uiteraard zelf geen verankering. Zonder begeleidend en dragend rechtvaardigheidsbesef zal het opleggen van sancties altijd de indruk van een schijnheilige vertoning wekken. In een cynisch klimaat gedijt het recht niet.

Waar het ethos vandaan komt? Met deze vraag zijn we terug bij die naar (de bronnen van) de overstijgende tendensen in de culturen. Het gaat er dus om wat culturen op langere termijn aan een draagvlak te bieden hebben voor de praktijk van mensenrechten.

Hoofdstuk 3

Twee culturen*

Bij de titel

In het vorige hoofdstuk eindigde ik met een principiële onderscheid tussen een discours waarbinnen universele rechten worden gepostuleerd en onderliggende ‘culturen’ die daaraan in mindere of meerdere mate beantwoorden. In dit hoofdstuk probeer ik die twee naar elkaar toe te buigen.

Het spreken van ‘twee culturen’ gaat terug op C.P. Snow die in 1959 de *Rede-lecture* verzorgde met een college over *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. De rede handelde over de kloof tussen de wereldbeelden van resp. de geesteswetenschappen en natuurwetenschappen, tussen de culturen van alfa’s en bèta’s. Over deze kloof zal het in dit hoofdstuk *niet* gaan - ook al kom ik aan het slot van de inleiding nog op Snow terug. De belangstelling gaat eigenlijk uit naar twee andere tegenoverstellingen. Bij de eerste laat ik me een eindweegs leiden door Alain Finkielkraut. Deze cultuurfilosoof, die al eerder ons pad kruiste, heeft een fatale wending in het cultuurbegrip signaleerd. Had het woord aanvankelijk betrekking op de vorming (*Bildung*) van de gehele mensheid, in tweede instantie voltrok zich een wending naar afzonderlijke groepen: volkeren - later ook naties. Niet alleen ging het universele perspectief verloren, er trad ook een regressie op, van de rede als zetel van cultuur naar het gevoel, van het kritische denken naar een onvoorspelbaar (en manipuleerbaar!) saamhorigheidsbesef. Voor het tweede contrast is in eerste instantie Lévi-Strauss de gids. Het is verwonderlijk hoeveel herkenning diens onderscheid van tweeërlei vorm van maken - dat van de ingenieur en van de knutselaar - heeft opgeroepen. De knutselaar, ofwel klusjesbaas (*bricoleur*), duikt voortdurend op in discussies over zingeving, levensbeschouwing en verwante onderwerpen. De geleerde opinie van zowel antropologen en filosofen is dat dit alles stukwerk is. Ik zal het wagen het afwijkende standpunt te verdedigen dat mensen aan méér behoefte hebben dan knutselwerk, en niet zonder een zekere mate van integriteit zinnig kunnen leven.

Dit opstel brengt een hommage aan Hans Tennekes. Het voorafgaande hoofdstuk dankt zijn ontstaan aan een samenwerkingsproject met hem. En dit is de plaats om vanuit een eigen invalshoek een karakteristiek van zijn werk te geven. Om maar met de deur in huis te vallen: de antropologie van Hans Tennekes is symptomatisch voor veel van het nieuwe denken over cultuur, en nodigt alleen al daarom tot een voortgezette gedachtewisseling. Dat wordt nog extra aantrekkelijk doordat hij op een tegendraadse manier ruimte claimt voor een geloofservaring die tot voorbij de kloven en contrasten reikt. Wie zijn *Onderzoekers en gelovigen* leest, bespeurt parallellen met Snows lezing over de twee culturen, zij het dat het bij deze een spanning betreft tussen onderzoekers en humanisten (in de zin van beoefenaren van de humaniora). Terwijl Snow dus een spanning handhaaft, blijkt Tennekes met zo'n schizofrene toestand geen vrede te kunnen hebben.

Dat laatste verbindt hem met Herman Philipse die de lezing van Snow als uitgangspunt koos voor een inaugurele oratie. Ook Philipse heeft geen vrede met het naast elkaar bestaan van twee culturen: 'Ze [de wijsbegeerte; SG] brengt de intellectuele schizofrenie aan het licht van de biochemicus die door de week verklaart dat denken een chemisch proces is en op zondag bidt tot God.'¹ Maar waar hij bemiddeling van een filosofie verwacht die duidelijk aan de kant van de onderzoekers staat, tegenover de gelovigen², laat Tennekes zich door de intuïtie, of het vertrouwen, leiden dat een ontsloten wetenschappelijk inzicht en een verdiept geloofsverstaan elkaar ergens moeten kunnen ontmoeten. In het slotgedeelte van dit artikel teken ik een baan waarlangs zo'n ontmoeting zou kunnen plaatsvinden.

Eerste contrast

Het betoog volgt dus eerst Alain Finkielkraut op de voet. Deze man is een Frans cultuurfilosoof in de traditie van de Verlichting, iemand die controverses bepaald niet schuwt: zich bijv. heeft gekeerd tegen het toestaan van hoofddoekjes in openbare scholen, uit naam van de waarden waarop de Franse Republiek stoelt, en die ook bekendheid verwierf als opponent van de Franse opstelling in de Joegoslavische kwestie (hij verweet de politici aan de leiband van het Servische nationalisme te lopen).

Zijn *Défaite de la pensée* ageert tegen de heersende opvatting van 'cultuur' en bepleit een terugkeer tot de oorspronkelijke betekenis. 'Cultuur' komt van cultiveren, het in-cultuur-brengen, van land. Vervolgens, zoals het voorafgaande hoofdstuk al releveerde, kreeg het de

breder zinnig van vorming (*Bildung*), met het accent op vorming van de menselijke geest. Zeden en gewoonten, zij het in nationale, regionale of lokale zin, vielen er uitdrukkelijk niet onder. Al spoedig echter, te beginnen met Herder (1744-1803), trad er een verschuiving op ten gunste van die zeden en gewoonten. Bevestiging van het eigene van een volk of bevolkingsgroep verving de oude zin van een beweging die het groepseigene overstijgt. De wending naar het bijzondere ging gepaard met een pluralisering: een verschuiving van *de* cultuur van *de* mensheid naar de vele *culturen* (ofschoon daarnaast het enkelvoud voor algemene aanduidingen van culturele constanten in gebruik bleef³). Intussen bleef de strekking van het cultuurbegrip onveranderd normatief: de boodschap was immers nog steeds dat de enkeling zich heeft te voegen. Maar t.a.v. de maatstaven voor correct gedrag hadden zich ingrijpende veranderingen voorgedaan: het eigene van volk of groep werd tot norm verheven. Al wat daar bovenuit grijpt - het christelijke besef van de mens op weg naar zijn eeuwig huis en het humanistische ideaal van de vervolmaking van de menselijke geest - verschoof naar, op z'n best, het tweede plan.

Waarom windt deze filosoof zich hierover zo op? Let op: wordt eenmaal de bijzondere cultuur als huis van de mens, dan moet de vrijheid uitwijken, en wordt aanpassing aan de eigen groep tot norm verheven. En dat is precies het verwijt dat hij de Westerse overheden en nieuwsmedia maakt: dat ze vreemdelingen onkritisch als vertegenwoordigers van culturen bejegenen, als betrof het exemplaren van een soort, in plaats van mensen van vlees & bloed.

Deze kritiek laat aan duidelijkheid niets te wensen over. Minder duidelijk is welke kant onze filosoof zelf uit wil. Op grond van *Défaite de la pensée* stelt men zich de schrijver voor als een consequent kosmopoliet, of minstens als enthousiast verdediger van universele mensenrechten. Het latere *l'Humanité perdue* bevestigt dat beeld niet. Nu blijkt de idee van de mensheid voornamelijk in negatieve zin bepaald te worden: als het ideaal van een universele broederschap waarvoor duizenden en duizenden zijn opgeofferd. Het boek keert zich bovendien tegen zulke eigentijdse vormen van universaliteit als het internet en de wereldomspannende menslievendheid van hulporganisaties (Rode Kruis, Artsen zonder grenzen). Maar nogmaals: waar hij zelf staat, valt niet gemakkelijk uit te maken. Ik zie nog het meest verwantschap met een anarchisme van vrijzinnig-democratische snit.⁴

Terug naar de twee culturen. In aansluiting bij het vorige hoofdstuk concludeer ik dat de filosofie in het algemeen meer van de oorspronkelijke cultuuridee heeft vastgehouden dan de antropologie. Niet dat de laatste alleen maar door de veelheid aan culturen geobsedeerd is geweest. Dat is wel het geval gedurende (grofweg) de eerste helft van de twintigste eeuw,

maar geldt niet van de negentiende-eeuwse antropologie en evenmin, zoals het volgende punt zal duidelijk maken, van de hedendaagse. De oude antropologen schreven, zoals bekend, ‘cultuur’ nog in het enkelvoud. Ergo: het contrast van Finkielkraut valt niet zonder meer samen met een verschil tussen filosofie en culturele antropologie. Hoe ligt de zaak dan wel?

Te beginnen met Kant hebben filosofen (en historici in hun voetspoor) onderscheiden tussen cultuur, als *Bildung* van de geest, en beschaving (*Zivilisation*).⁵ Tot ver in de twintigste eeuw was het gemeengoed in de continentale cultuurgeschiedenis en -filosofie; denk wat Nederland betreft aan Johan Huizinga en Karel Kuypers. Vaak werden economie en techniek nog als een derde laag onderscheiden, als substraat van het beschavingsproces. Welnu, het eerstgenoemde onderscheid liet in de culturele antropologie géén sporen na. Ongetwijfeld dachten antropologen bij ‘cultuur’ in de eerste plaats aan beschaving. Daar is uiteraard niets mis mee, maar had wel tot gevolg dat de antropologische cultuuroriëntatie op de duur weinig weerstand toonde tegen de ontwikkeling die Finkielkraut traceert.

Bedenken we dat op de achtergrond van het onderscheid tussen cultuur en beschaving Kants onderscheid van ‘inwendig’ en ‘uitwendig’ ligt. Cultuur is innerlijke vorming; beschaving zou men *uitwendige vorming* kunnen noemen. ‘Innerlijk’ ziet op een verandering van de levenshouding, zeg maar van het menselijke hart, is dus een zaak van overtuiging. Beschaving kan echter een dun vernis zijn, berustend op uitwendige aanpassing (de piëtistisch opgevoede Kant toont zich in zijn filosofie steeds voor uiterlijke schijn beducht). Nogmaals, het valt de antropologen niet te verwijten dat ze de idee van een innerlijke cultuur geen plaats gaven. Toch meen ik dat ze daardoor iets hebben gemist, want in die innerlijkheid werd door Kant c.s. een wezenlijk kenmerk van persoonlijke vrijheid mee gedacht: het vermogen tot cultuur. Dat vermogen werd afwisselend in het (zelf-)bewustzijn, de geest of de rede gelokaliseerd, maar dat blijve hier rusten. Het (indirecte) verband tussen deze gedachten en de transcenderende dynamiek van het christelijke geloof komt in de slotbeschouwing nog aan de orde. Waartoe ik me nu bepaal, is dat vertrouwen in de vrijheidsdynamiek waardoor de gedachte dat mensen door zeden en gewoonten van de omgeving bepaald zouden worden met kenmerkende vanzelfsprekendheid als een teken van onmondigheid werd afgedaan - een onmondigheid nog wel die men alleen aan zichzelf te wijten heeft. Belangrijk is, lijkt me, dat de culturele antropologie weinig met deze vrijheidsdynamiek heeft gedaan, en voornamelijk op culturele *bindingen* attent is geweest.

Door die fixatie waren de antropologen slecht voorbereid op de naoorlogse hausse die de universele mensenrechten beleefden. Het kostte hun moeite een innerlijke verstandhouding

te krijgen met dit soort van aanspraken op universaliteit.⁶ En de filosofen? Lang hebben die aan de eis van universaliseerbaarheid vast gehouden, en dat niet maar in de ethiek, maar ook in de ontologie, (wijsgerige) antropologie, en wetenschapsleer. Al wat over het zijn van de mens, het menszijn, werd uitgezegd, moest aan de strenge eis van algemeenheid voldoen. Innerlijke tegenspraak werd algemeen als signaal van ontbrekende universaliteit beschouwd. Nu doet zich juist daar een kentering voor. Tegenspraak heet eigen aan het leven te zijn. Het verlangen levensecht te zijn, heeft op dit punt in de filosofie een gedoogcultuur doen ontstaan. Daarover meer in het volgende punt.

Tweede contrast

Het tweede contrast ontstaat met het al dan niet aanleggen van de norm van consistentie. Aan de ene kant van de lijn aanvaardt men allerlei halfheden en mengvormen als normaal, aan de overkant zal men (uiteraard) het feitelijk voorkomen ervan niet loochenen, maar deze niet als laatste horizon nemen. Binnen de laatstbedoelde opvatting kan dus zeer wel worden toegegeven dat in elke gegeven cultuur compromissen, inconsequenties, dichotomieën e.d. voorkomen. Alleen zal men ook een streven naar integriteit aannemen, en de feitelijke spanningen en tegenspraken als barrières op de weg naar heelheid beschouwen. De anderen (de eerste positie) wijzen evenwel dit cultuurbegrip af als een erfenis van een westerse traditie van eenheidsdenken. En in zoverre dezen het feitelijke bestaan van holistische cultuurtendensen niet ontkennen, zullen ze die beschouwen als gegevens die verklaring behoeven.⁷

We hebben met deze problematiek Finkelkrauts contrastering van cultuur als *Bildung* en als groepsidentiteit achter ons gelaten, want nu is de gedachte van een afgeronde identiteit, zij het in het groot of het klein.⁸ Lévi-Strauss bracht het nieuwe denken over identiteit op een noemer die velen heeft aangesproken, nl. door te onderscheiden tussen het werk van de ingenieur en dat van de klusjesbaas of knutselaar, de *bricoleur*. Het punt van vergelijking is dat de eerste planmatig te werk gaat, en dingen uit één stuk maakt, terwijl de tweede met bestaand materiaal nieuwe combinaties maakt; tevreden is met heterogeniteit, zolang 't maar werkt. Zoals bekend onderscheidde Lévi-Strauss zo het wilde denken t.o.v. het moderne: 'Het typische van het mythische denken is nu dat het om zich uit te drukken gebruik maakt van een verzameling middelen, waarvan de samenstelling heterogeen is en, hoe omvangrijk ook, toch beperkt blijft.'⁹ '(Z)ijn instrumentarium is het toevallige resultaat van alle kansen die hij heeft gehad

om zijn voorraad te vernieuwen of te vergroten of met overblijfselen van vroegere constructies en deconstructies op pijl te houden.’ (30) Anders dan de ingenieur die, trouw aan de cartesische methode van afbraak en opbouw, de natuur van de dingen reconstruerend wil doorgronden, richt ‘de knutselaar zich ... tot een verzameling overblijfselen van menselijke producten, d.w.z. tot een onderdeel van de cultuur.’ (32)

De *bricoleur* duikt tegenwoordig in tal van beschouwingen op. Bij wijze van voorbeeld enkele citaten uit een bundel die Nederlands Gespreks Centrum onder de treffende titel *In stukken en brokken* uitbracht (zie ook hoofdstuk 9). Ik bepaal me tot De Harts bijdrage. Onder de jongeren signaleert hij een 'wijdverbreide levensbeschouwelijke knutselaarsmentaliteit'; men vindt er een 'bric-à-brac aan inheemse en uitheemse elementen'.¹⁰ En verder: 'Onderzoek, met name onderzoek dat gebruik maak van kwalitatieve gegevens, heeft tal van aanwijzingen opgeleverd dat de assumptie dat mensen te allen tijde gebruik zouden maken van een gesystemiseerd, gereflecteerd en expliciet levensbeschouwelijk referentiekader niet (langer) houdbaar is.' (52) - een observatie met een kern van waarheid. In dezelfde context is ook de typering te vinden van een 'modulair systeem', dat mensen 'al naargelang de situatie (of levensfase), naar eigen inzicht en behoefte samenstellen uit de culturele voorraad van tradities, denkbeelden, morele regels, waarden, symbolen en praktijken.' (52)

Opvallend is dat de *bricoleur* vooral voorkomt in beschouwingen over persoonlijke identiteit en persoonlijke levensoriëntatie, i.p.v. over cultuur of samenleving in brede zin. Dat maakt evenwel dit materiaal niet minder relevant voor ons doel, want hier tekent zich een opmerkelijke verschuiving af m.b.t. de betekenis van het ‘zelf’. Lag in de verbinding van cultuur met consistentie de opvatting besloten dat het zelf zijn afronding pas binnen maatschappelijke verbanden ontvangt - te beginnen met het gezin - nu is de zaak omgekeerd en vertrekt men vanuit het zelf, om vervolgens te vragen wat voor samenleving hieraan beantwoordt. Zoals Michael Walzer concludeert: ‘and so I must aim at a society that makes room for this divided self’.¹¹ De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat Walzer niet tot de fervente knutselaars behoort: hij laat niet alle consistentie varen: ‘the self is indeed divided, but it isn’t ...utterly fragmented’ (98); mensen hebben z.i. van tijd tot tijd behoefte aan een zekere (‘dunne’) eenheid (97). Bij anderen zijn uitspraken te vinden zonder dit dunne voorbehoud. Hier is er één, uit een tekst over hermeneutiek - een frappant voorbeeld van de gedoogcultuur waarop de vorige paragraaf doelde -: ‘Het leven van mensen hangt als een lappendeken van duidingen en misverstanden aan elkaar. Zodra dit altijd voortdurende spel van vatten, vergeten en misvatten

min of meer systematisch wordt gespeeld, spreken wij van interpreteren.' (Oudemans 1988, p. 54).

Zijn de patronen van de lappendeken *normaal*? Ik geloof er niets van en neem dus stelling aan de andere kant van het contrast. Het is echter wel zaak de vergelijking zuiver te krijgen. Het kan er niet om gaan nu met behulp van ingenieurs de knutselaars uit te drijven! Aan het begin van dit onderdeel werd immers al gesteld dat het feitelijke bestaan van allerlei discontinuïteiten en spanningen niet in geding is. Door dit inzicht vast te houden, raken we los van de tegenoverstelling van *ingenieur* en 'bricoleur', van afgeronde, homogene ontwerpen en het 'bric-à-brac' waarover het hierboven ging. Het ideaal van de maakbare samenleving, van identiteiten die op de tekentafel ontworpen worden, begint nu zelfs in Noord-Korea te verbleken!

Ook kunnen we getroost afscheid nemen van een culturalisme dat aan het ideaalbeeld van een gesloten samenleving vasthoudt. Wat zich als gesloten aandient, zal altijd, dunkt me, bij onderzoek minder eenduidig blijken dan het zich voordoet. Japan vormt nog steeds hét voorbeeld van een homogene cultuur, en onmiskenbaar wordt die eenvoud er op velerlei wijze gekoesterd, maar niet minder duidelijk is dat dit typisch Japanse, zoals een commentator opmerkt, zelf een hutspot is en de hoog geprezen homogeniteit een mythe die alleen met ideologische stutten overeind blijft.¹² Nee, om een reëel contrast te krijgen, denke men überhaupt niet aan kant-en-klare identiteiten. Zei Huizinga niet al dat alle cultuur streven is?¹³ In 'Cultuur als integriteit', zoals ik mijn positiekeuze aanduid, beduidt cultuur inderdaad een streven, een proces. Integriteit is aldus met een vormende activiteit verbonden.

Hiermee keer ik terug tot een gedachte die bij de behandeling van het *eerste* contrast werd geformuleerd. Het belang van Finkelkrauts cultuuridee werd er gezocht in een bevestiging van het menselijke vermogen tot zelftranscendentie, een vermogen dat op zijn beurt werd geassocieerd met een vrijheidsdynamiek die boven het feitelijk gegevene uitgrijpt. Welnu, de slotbeschouwing zal hier de (norm van) consistentie lokaliseren, want het hart van de cultuur klopt waar vrijheid, uit de sfeer van willekeur losgekomen¹⁴, zich uit eigen beweging verbindt een identiteit te handhaven, een naam op te houden.

Cultuur van integriteit

'Cultuur van integriteit' fungeert hier als antoniem van wat eerder de 'gedoogcultuur' heette. De uitdrukking beduidt dus dat al het fragmentarische van het alledaagse leven, met

inbegrip van de vele inconsistenties, niet de laatste horizon vormt. Nu kan men vervolgens in verschillende richtingen verder. Ik sta eerst stil bij Max Weber en Meerten ter Borg en trek vervolgens een eigen lijn. Die eigen stellingname beperkt zich in eerste instantie tot verwoording van mijn kijk op menselijke zingeving. Pas daarna verschuift de bespreking naar samenlevingsverbanden en samenlevingen als geheel.

In zijn beroemde rede *Wissenschaft als Beruf* noemde Weber het leven van alledag afstompend *omdat* het uit compromissen leeft:

Dit is juist het afstompende van het “alledaagse” in de meest essentiële zin van het woord: de in een sleur levende mens is zich deze deels door psychologische, deels door pragmatische factoren bepaalde vermenging van dodelijk vijandige waarden niet bewust, en vooral: hij *wil* zich eigenlijk ook niet bewust worden dat hij zich onttrekt aan de keuze tussen “god” en “duivel”...¹⁵

Houden we vast dat Weber het gedogen van compromissen als afstompend, en dus als niet-normaal bestempelt. Het normale leven kan zijns inziens niet zonder volstrektheid. Ongetwijfeld heeft de voorstelling van botsende waardensystemen, die zich onderling als god en duivel verhouden, iets tijdgebondens (er lopen hier lijnen naar zowel het neokantianisme als naar Nietzsche). Belangrijk is toch weer dat het citaat goed laat uitkomen dat een cultuur van integriteit bepaald niet hetzelfde is als samenleven op basis van consensus, al dan niet naar Japans model!

Wat onbevredigend is bij Weber, is dat hij streven naar integriteit niet aan een reële dynamiek weet te koppelen. Daarmee is de leefwereld aan de onbeduidendheid prijsgegeven. Welnu, hetzelfde geschiedt in een beschouwing van Meerten ter Borg, afkomstig uit diens *Een uitgewaaierde eeuwigheid*. Ter Borg is relevant omdat hij de leefwereld met termen beschrijft die inmiddels vertrouwd zijn, terwijl hij anderzijds die onafheid niet als laatste waarheid neemt. Het is in onze wereld een ‘overleven zo goed en kwaad als het gaat’. De gang van zaken is er ‘een rommeltje’, de overheersende ervaring die van ‘de kleinheid, de miezerigheid, de feilbaarheid van de mensen’. Deze deprimerende onbeduidendheid roept naar zijn oordeel bij mensen het verlangen naar ‘iets groters’ wakker - een grootheid die, naar men zag aankomen, verbonden wordt met een ‘zich onttrekken’ aan het heden. ‘Dit is religie: het onttrekken van wat dan ook aan de menselijke eindigheid door het een status van bovenmenselijkheid te geven’.¹⁶

Het scheve van de zojuist besproken visies is dat ze wel zingeving (want daarom gaat het) centraal stellen, en in zoverre met de voorstelling breken van een ik dat aan zichzelf genoeg heeft en de dingen op hun beloop laat, maar anderzijds er niet in slagen de gegeven zin een intrinsieke betekenis te verlenen. Hierover zou veel te zeggen zijn, méér dan op dit moment mogelijk is. Ik moet dus wel op stellige wijze te werk gaan.

We vinden iets zinvol als het binnen een patroon blijkt te passen. ‘Things are falling into place’ luidde een staande uitdrukking in het Torontiaanse milieu waarin ik in de jaren ‘70 verkeerde. *Zin* hangt kennelijk met integratie samen - en, indien dat zo is, dan ook met integriteit. Weber, met wiens denken ik op andere punten affiniteit ervaar, stijgt op dit punt niet boven een subjectgebonden zingeving uit. De vraag naar wat *für uns bedeutsam* is, krijgt in zijn beschouwing het laatste woord. Ik denk nu aan het opstel over de objectiviteit van de sociaal-wetenschappelijke en -politieke kennis, daterend van 1904.¹⁷ In een zelfde geest stelt Glastra van Loon de humanistische visie ten dezen kortweg gelijk met ‘de bron van zingeving zijn wijzelf’.¹⁸ Het *voor ons* vormt zo het bepalende gezichtspunt, en zinvolheid wordt aldus tot op haar intersubjectieve betekenis uitgekleed.

Zelfs al zouden Weber en Glastra met hun stelling over de subjectgebondenheid van de zin gelijk hebben, dan nog zou iets belangrijks aan hun behandeling ontsnappen. Want wat is de identiteit van dat ‘ons’ dat zingeeft? Waaraan moet het subject voldoen om hiertoe in staat te zijn? Hendrik Hutter wijdde een belangwekkend proefschrift aan deze vraag. Graag stem ik in met zijn conclusie dat er een gegevenheid aan die zinverlening vooraf moet gaan.¹⁹ Maar waar hij bij een formeeltranscendentale argumentatie stilhoudt, wil ik m.b.v. een beschouwing over de *tijd* proberen verder te komen.

De tijd erbij te betrekken, is hachelijk, maar noodzakelijk. Want duidt ‘identiteit’ niet altijd op een wezenlijke continuïteit tussen huidige en toekomstige toestanden van een zaak (zo goed als tussen huidige en vroegere verschijningswijzen²⁰)? Vanzelf wordt aan dingen gedacht die een zekere afronding verkregen hebben, en zich nu door de tijd heen als identiek voordoen. Belangrijker voor ons is evenwel een identiteit die op actieve handhaving van continuïteit berust. Paul Ricoeur onderscheidt (en verbindt) beide vormen als *mêmeté* en *ipséité*.²¹ M.b.t. de mens typeert hij de eerste vorm als karakter - zoals we spreken van een karakter dat zich nu eenmaal niet verloochent, en de laatste als belofte: denk bijv. aan het zich aansprakelijk stellen voor toekomstige handelingen. *Je maintiendrai* luidt zijn treffende typering van dit zich verplichten.²² In aansluiting hierbij heeft Hans Groen gesproken van ‘identiteit als belofte’ en van ‘het ophouden van een naam’.²³ Mij boeit de combinatie van

loslaten en vasthouden. Het loslaten is gegeven met de vrijheidsdynamiek: de menselijke geest is niet aan het voorhandene gebonden (zie over het 'eerste contrast'), maar i.p.v. een vlucht uit het heden zien we hier een zich in vrijheid vastleggen op wat men is, om zo herkenbaar en appellabel te blijven.

Is deze gedachtegang ook van toepassing op grotere gehelen: samenlevingsverbanden en wellicht een samenleving als geheel? Hans Groen paste terecht de idee van 'identiteit als belofte' toe op (christelijke) organisaties: die hebben immers ook een naam op te houden! Wat gewoonlijk 'bedrijfscultuur' heet, neigt, meen ik, naar het door Finkielkraut als een degeneratie afgedane cultuurbegrip: 'the culture of Coca Cola' als dieptepunt van de ontwikkeling die bij Herder inzette (zie 'eerste contrast'). Maar een bedrijf kan wel degelijk integriteit tonen, door ergens voor te staan, door consequent een loyale en royale opstelling te kiezen, zowel t.o.v. werknemers, als tegenover leveranciers en cliëntèle - *consequent*, dus ook onder tegenvallende omstandigheden. Hans Groen sprak van 'een voorschot op latere omstandigheden' (14). Juister is wellicht 'ongeacht latere omstandigheden', dus ook als 't tegenzit kwaliteit te blijven leveren, als het moet tegen verlies.²⁴

Aanvullende voorbeelden liggen voor het oprapen. Overal en op vele wijzen gaan mensen verplichtingen aan die zich in de tijd uitstrekken. Nodeloos te zeggen dat het zich verplichten veelal binnen de omraming van maatschappelijke verbanden plaatsvindt. Een huwelijksluiting is wel het meest sprekende voorbeeld van een verbintenis *for better or worse*, maar zelfs maatschappelijke relaties, die tot wederopzeggens worden aangegaan, verbinden heden en toekomst. Tegenover de baanbrekende overtuiging dat het zelf het geheim van de samenleving vormt (zie onder 'tweede contrast'), houd ik vast aan het traditionele inzicht dat het zelf zijn integriteit pas binnen verbanden en relaties ontvangt. De restricties welke verbanden opleggen, hebben als positieve zin dat ze de vrijheidsdynamiek in banen leiden. Sigmund Freuds verklaring van het gebod als een dwangneurose - over de brug van totem en taboe - abstraheert geheel van een vrijheid die zichzelf verplicht.²⁵ In het platte wereldbeeld van de positivist past nu eenmaal de subtiele tijdstructuur van verbintenissen niet! Een zelfde positivisme speelt Lévi-Strauss parten waar hij persoonlijke identiteit als een illusie afdoet die we nu eenmaal nodig hebben om maatschappelijk te kunnen functioneren.²⁶

Ter Borg bleek religie met het afzonderen van elementen uit het eindige leven te associëren. Het lijkt me beter de christelijke religie behalve met losmaken ook met vasthouden te verbinden. Onopgeefbaar voor de christen is dat haar boodschap van de andere zijde komt.²⁷ Het horen en aanvaarden ervan kan niet anders dan een losmakend effect

hebben. Essentieel is evenwel dat de boodschap pretendeert in te haken op en aan te sluiten bij de vrijheidsdynamiek van het menszijn. De belofte is er één van herstel van menselijke integriteit. Dit is de baan waarlangs de ontmoeting kan plaatsvinden - waarop het slot van de inleiding zinspeelde.

Let wel: kán plaatsvinden. Er kan ook veel misgaan. Als het waar is dat menselijke zingeving niet het scharnier (*pace* Weber) vormt, want aangewezen is op gegeven mogelijkheden, dan volgt dat onze beaming van zin tot consequenties leidt (via het vrijwillig aangaan van verplichtingen) die principieel tevoren niet zijn te overzien. Teleurstellingen zijn principieel niet uitgesloten. Deze kunnen diep gaan: elders heb ik geschreven over tradities die mensen ontgoocheld achterlaten.²⁸ We raken hier aan het fenomeen van de angst. Gerrit Glas verbindt angst met ervaring van reële of vermeende verlatenheid.²⁹ Opmerkelijk is dat angst dezelfde bandbreedte vertoont als integriteit: van het gevoel ‘als een stofje door het universum te zweven, door iedereen vergeten en door God verlaten’³⁰, tot en met alledaagse situaties, zoals de scène die Charles Schulz eens tekende, van een hond die achter een auto aanrent:

The most terrifying loneliness is not experienced by everyone and can be understood by only a few. I compare the panic in this kind of loneliness to the dog we see running frantically down the road pursuing the family car. He is not really being left behind, for the family knows it is to return, but for that moment in his limited understanding, he is being left alone forever, and he has to run and run to survive.³¹

Het verband tussen angst en integriteit moet duidelijk zijn. De onrust van onze tijd is niet ongelijk aan die van de hond die rent voor zijn leven, niet voor het naakte overleven, maar om te voorkomen dat het essentiële ons ontglipt. Een cultuur van integriteit voorkomt dat ontglippen niet - beaamt het veeleer en vindt daarin rust. Het is wat dat betreft als met de zegengroet aan het einde van de dienst: ‘Het “amen” waarmee die zegen wordt besloten, betekent voor de gelovige zoiets als “laat dat waar zijn”. Maar wát er dan waar moet zijn zou hij waarschijnlijk niet zo gemakkelijk weten te zeggen.’³²

Hoofdstuk 4

Goden in soorten. Weber en ‘de oude Mill’*

In de inleiding tot het eerste hoofdstuk stelde ik dat wie nu nog, in Aristoteles’ voetspoor, van hét streven naar hét goede leven spreekt, naïef is, want geen rekening houdt met het onloochenbare gegeven van een scheiding der geesten - een scheiding die een zodanige vorm kan aannemen dat ‘de god van de één’ de ‘de duivel van de ander’ is! Die crue uitbeelding van het conflict tussen levensrichtingen stamt van Max Weber, de Duitse socioloog, historicus en filosoof, die met zijn formidabel beeldend vermogen de grondspanningen van de Westerse samenlevingen op een wijze wist te duiden die een kleine honderd jaar na dato nog immer invloedrijk is. Anders gezegd: een theorie van het pluralisme kan niet om hem heen. Door op een aangelegen punt Weber met John Stuart Mill te vergelijken, brengt dit hoofdstuk ook de beperkingen van zijn visie aan het licht. Daarbij komen bepaalde complicaties naar voren die aanleiding geven een typologie uit het eerste hoofdstuk te actualiseren en verfijnen.

Actualiteit

Als Calvin Seerveld bij de behandeling van kunst-als-propaganda schrijft: ‘one man’s witness is often another man’s ideology, and one woman’s ideology is to a fellow woman believer simply taking a position’¹, dan klinkt daarin onmiskenbaar Webers stem door.. Stelt Habermas in een interview : ‘In Oost-Europa heersen intussen de geesten die uit de graven van de negentiende eeuw herrezen zijn. Dat moet een ieder die meende dat zij overwonnen waren, melancholiek stemmen’², dan is de herinnering aan Weber nog tastbaarder.

Tot op de dag van vandaag wordt het pluralisme van de laatmoderne samenleving aangeduid met de metafoor van de goden die weer uit het graf opstaan. Deze metafoor is

zelfs actueler dan ooit nu op allerlei terreinen eenheidsidealen verwateren en verdampen, en de gedachte van een ‘maakbare samenleving’ alleen nog in de herinnering voortleeft - voor de postmodernen als een boze droom, naar het volgende hoofdstuk zal tonen, voor Habermas als een in melancholie gehulde herinnering. Breder dan ooit leeft er een besef dat de maatschappelijke werkelijkheid zich niet uitsluitend in termen laat vatten die naar een menselijk subject verwijzen: handelingen, arbeidsproducten, waarderingen. Het is een besef dat menselijke vrijmacht maar een beperkte speelruimte heeft en daarbuiten vroeg of laat - meestal vroeg - op onberekenbare tegenspelers stuit: Natuur, Contingentie, Lot, Risico, De Dood. De houding t.o.v. die machten varieert van angst en vrees, tot een zoeken van risico's, zo niet flirten met de dood. Nog dichter komen we bij Weber door te verdisconteren dat het zojuist gebruikte enkelvoud - Natuur, Contingentie, enz. - minder een substantiële eenheid aanduidt dan wel als kapstok voor een veelheid van factoren dienst doet. ‘Pluralisme’ is zo’n kapstok. Het gaat er om tegenspelers, goden, machten.

Bezit Webers metafoor in het huidige denkklimaat dus een grote mate van vanzelfsprekendheid, wijsgerige analyse is niettemin bepaald niet overbodig. Immers, wat maakt dat machten botsen? Kan men zich geen machten voorstellen die een nevenschikking verdragen: elk soeverein in eigen kring? Wat bedoelt Weber precies met ‘goden’? Welke strekking heeft het beroep dat hij in dit verband doet op John Stuart Mills uitspraak dat het polytheïsme aan de natuurlijke ervaring zou beantwoorden? Heeft hij zelf beseft dat, zoals ik wil demonstreren, Mills pluralisme van andere makelij was, in zoverre die nl. wel van een nevenschikking van elementen uitging en pluraliteiten dus in termen van complementariteit begreep, in plaats van, zoals hij zelf, als contradictoïr? En dan: in welke zin contradictoïr? We zullen zien dat Weber een onderscheid maakt tussen de theoretische analyse, die tot op de wortels gaat en radicale verschillen blootlegt, en het leven van alledag dat van alles en nog wat weet te combineren.

Strijdende goden

De bekendste vindplaats voor de metafoor van de strijdende goden levert Webers rede *Wissenschaft als Beruf*: ‘De vele oude goden, onttoverd en derhalve in de gedaante van onpersoonlijke machten verschijnend, herrijzen uit hun graven, streven naar macht over ons leven en beginnen weer hun eeuwige onderlinge strijd.’³

Over de datum waarop de rede werd uitgesproken, zijn de kenners het niet eens. Sommige bronnen spreken van 1919, andere van 1917.⁴ Vast staat in elk geval dat de lezing grote indruk maakte. Karl Löwith was er bij, als student, in dat zaaltje boven een Münchense boekwinkel, en vertelde later van de overweldigende indruk die Webers optreden maakte. Hier sprak iemand die in die verwarrende tijd, van een land dat verlamd was, wist waarop het aankwam: en wiens persoon compromisloze waarheidsliefde uitstraalde.⁵

Het is meteen al de moeite van het noteren waard dat de geciteerde tekst enkele parallellen in andere werken heeft. Ik noem er twee: een verhandeling over ‘De zin van waardevrijheid’, uit 1917, en een uit 1904 stammend opstel over de objectiviteit van de sociale wetenschappen.⁶ In het laatste geschrift vind je al allerlei uitspraken over een onverzoenlijke strijd tussen ‘hoogste idealen’, ofwel ‘hoogste waarden’, c.q. ‘wereldbeschouwingen’.⁷ Dat betekent dus dat het strijdthema (minstens) vanaf die datum een constante vormt. Wel is nu, in *Wissenschaft als Beruf*⁸, in vergelijking met die vroegere tekst de dramatiek opgevoerd: er is sprake van ‘een eeuwig conflict’, een ‘strijd op leven en dood’, waarin ‘de God van de één’ ‘de duivel van de ander’ is.

Wie de goden zijn? Ze symboliseren in de eerste plaats verzelfstandigde werkelijkheidsgebieden. Deze op het eerste gezicht vreemde verbinding, wordt begrijpelijk door op de grote rol van het differentiatie-model te letten. Weber denkt maatschappelijke ontwikkeling als een zich ontwikkelende arbeidsdeling. In de plaats van het ene lichaam dat alle functies verricht, komen deelgebieden die bepaalde functies vervullen. Er ontstaan specifieke verbanden voor onderwijs, voor rechtspleging, voor productie en distributie van goederen en diensten, enz. Zijn opvatting over verzelfstandiging staat in ditzelfde kader. De ontwikkeling tot zelfstandige domeinen - de economie, het recht, de kunst, de opvoeding, enz. - leidt naar zijn oordeel onherroepelijk tot conflicten tussen waarden: met de domeinen corresponderen waardesferen en de waarden die in verschillende gebieden thuis horen, zijn onderling heterogeen. Om dit laatste tot uitdrukking te brengen, grijpt hij naar het beeld van de prechristelijke godenwereld. Het overige is snel verteld. Vernietigde het christelijke geloof de godenwereld door de werkelijkheid in heel haar verscheidenheid onder één hemels baldakijn te plaatsen, intussen deed zich een wending voor. Het eenheidsperspectief op de werkelijkheid als schepping Gods, aldus nog steeds onze man, verliest in het heden allerwegen aan geloofwaardigheid. En daar waar het christendom retireert, gaan de graven van de heidense goden weer open. Zij zijn het die de heterogeniteit van de waarden

symboliseren. De oude goden, die het christendom ooit bedwongen had, staan in nieuwe gestalten op uit hun graven en hervatten hun strijd om de heerschappij over het leven.

Voor een goed verstaan van hetgeen volgt, zijn vooraf twee nuancerende opmerkingen nodig. In de eerste plaats is het nodig te onderscheiden tussen principe en praktijk. Weber blijkt er vanuit te gaan dat in de alledaagse levenspraktijk de waarestrijd wordt toegedekt door de mantel van compromissen, en dat het aan de wijsgerige sociologie is de naakte realiteit in haar principiële onverzoenlijkheid te tonen. Het tweede is dat hij gefascineerd blijkt te zijn door één soort van conflict, nl. de botsing tussen tweeërlei ethos: ‘verantwoordings-’ en ‘gezindheidsethiek’ - een conflict dat zich in een veelheid van vormen afspeelt.

De religieuze alledag

De alledaagse wereld vormt de wereld van het compromis. Antropologische en historische beschouwingen over volksreligiositeit plegen tegenwoordig het zoeken naar compromissen voornamelijk als een teken van vitaliteit uit te leggen, als een blijk van hoe mensen ‘aan de basis’ de kunst verstaan het onverenigbare te verenigen en tegenstellingen leefbaar te maken. Het tiende hoofdstuk biedt een staalkaart van vormen van ‘dynamische identiteit’. Bij Weber overheerst een heel ander sentiment; men moet bij ons terug naar een Menno ter Braak of een Klaas Schilder om parallellen te vinden.⁹ Compromis betekent halfheid en werkt afstompend. Ik citeer nu de tekst uitvoeriger die in het voorafgaande hoofdstuk al kort aan de orde kwam:

Bij de confrontatie van waarden gaat het namelijk uit-eindelijk... om een onverzoenlijke strijd op leven en dood - als tussen ‘God’ en de ‘duivel’. Van relativeringen of compromissen is geen sprake. Let wel: niet wat de uiteindelijke zin betreft. Want zoals iedereen in het leven ervaart, is er, wat de feitelijke en bijgevolg de uiterlijke schijn betreft, wél sprake van, en dat zelfs onophoudelijk. In haast elke belangrijke situatie waarin een reëel mens zijn standpunt bepaalt, kruisen en verstrengelen zich immers de waardesferen. Dit is juist het afstompende van het “alledaagse”...¹⁰

Is tot zover de beoordeling van de alledaagse werkelijkheid overwegend kritisch, een andere toon valt te beluisteren zodra de religieuze alledag aan de orde komt. ‘Heute aber ist es

religiöser “Alltag”...’¹¹: dit is het heden waarin de goden uit hun graven opstaan. Weber heeft één reden deze postchristelijke, doordeweekse paasdag mee te vieren: goed is dat mensen zich voor de keuze gesteld zien voor één van de machten partij te kiezen, nu de christelijke religie aan eigen compromissen bezwijkende is en het hemels baldakijn naar beneden komt. Aan de eerder uit *Wissenschaft als Beruf* geciteerde passage gaat onmiddellijk een gedeelte vooraf dat een verband legt tussen christendom en compromis. De tekst is typisch weberiaans: een opeenvolging van compacte typering.

De enkeling moet kiezen wat voor hem goddelijk en wat duivels is. Zo gaat het op alle terreinen des levens. Het grootse rationalisme van de ethisch-methodische levenshouding dat opwelt uit elke religieuze profetie had dit veelgodendom onttroond ten gunste van “het ene nodige”. Het had zich daarna tegenover de realiteiten van het uiterlijke en innerlijke leven gedwongen gezien tot de compromissen en relativeringen die wij allen uit de geschiedenis van het christendom kennen.¹²

Met behulp van aanvullende bronnen - vooral de fameuze *Tussenbetrachtung* uit 1920¹³ - laat zich een beeld vormen van wat Weber onder het ‘grootse rationalisme van de methodisch-ethische levensstijl’ verstaat. Anders dan men zou menen, verwijst ‘rationalisme’ niet naar de gelijknamige wijsgerige stroming, maar naar een rationalisering die zich binnen de christelijke religie voltrekt. Het oorspronkelijke, plaats- en tijdgebonden christendom heeft zich door een proces van innerlijke rationalisering tot een religie van een universele gezindheid ontwikkeld (wie het interessant vindt, kan parallellen in Dilthey’s leer van de wereldbeschouwingen vinden).¹⁴ Weber duidt deze ontwikkeling als een overgang van ritualisme naar gezindheidreligiositeit.¹⁵ Ook gebruikt hij de term ‘profetische religie’. Opnieuw ligt er een misverstand op de loer. Anders dan voor de hand ligt, mag bij ‘profetisch’ niet aan bijbelse betekenissen worden gedacht. Het gaat veeleer om een houding die zich als hooggestemde wereldvreemdheid laat typeren. Want ‘profetisch’ functioneert hier als nadere typering van de universele gezindheid van de moderne (protestantse) religie. Weber denkt aan christenen die principieel aan hun levensideaal vasthouden - als het moet met zware offers, maar zonder zich voor de onbedoelde gevolgen van hun handelen verantwoordelijk te stellen. Welnu, werd deze principiële gezindheid door de weerbarstige werkelijkheid altijd reeds tot praktische compromissen gedwongen, nu dreigt ze te bezwijken aan het pluralisme van elke dag, aldus nog steeds Weber. De ‘zondag van het leven’ (de uitdrukking is van

Hegel) is ten einde: *heute ist es religiöser Alltag*. De term ‘Alltag’ vormt in dit verband het antoniem van hooggestemd en wereldvreemd, en dus ook van profetisch.

Het calvinisme boeit Weber, en wel vooral vanwege de verbinding van sterke heilsverwachting en een praktische instelling die bepaald niet afkerig is van modernisering. Niettemin luidt zijn conclusie dat over de gehele breedte de christelijke religie onder condities van moderniteit niet bij machte is haar integrerende functie te vervullen. Met ijzeren noodzakelijkheid leidt het maatschappelijke differentiatieproces tot de vorming van autonome domeinen en corresponderende waardesferen. De conflicten kunnen dan niet uitblijven. De erkenning van het goed recht van economische calculatie verdraagt zich nu eenmaal niet met de protestantse ‘broederschapmoraal’.

Twéeërlei ethos

Interpreten zijn het er over eens dat het in de botsingen waarvan Weber veelvuldig spreekt, om een conflict tussen twee fundamentele oriëntaties draait, de gezindheidsethiek en de verantwoordingsethiek. Dat geldt zeker van *Wissenschaft als Beruf* en *Politik als Beruf*, de lezing die in dezelfde serie volgde. Heeft de gezindheidsethiek als toetssteen de zuivere gezindheid, het reine geweten, de andere rekent met de onbedoelde consequenties van het handelen en hecht meer aan realiteitszin dan aan hoge idealen.

Ofschoon er plaatsen zijn waar de beide instellingen als complementair worden voorgesteld, in de zin van elkaar binnen het leven van één en dezelfde persoon aanvullend¹⁶, valt toch over het geheel genomen de nadruk op het òf-òf van een principiële keuze. Inderdaad, als het op principes aankomt, is het ene ethos van het andere door een onoverbrugbare kloof gescheiden. Wetenschappelijk valt noch het gelijk van de één, noch dat van de andere te bewijzen; hier kan slechts worden gekozen.¹⁷

We kunnen, met de eerder genoemde Karl Löwith, Weber om zijn compromisloze waarheidsliefde prijzen, maar prijzen dan wel iemand die – onvoorwaardelijk! - voor een voorwaardelijke ‘ethiek’ kiest: de verantwoordingsethiek heeft immers een structurele opening naar compromis. Ik kan niet nalaten naar biografische gegevens te grijpen. In de jaren tijdens en onmiddellijk na de Eerste wereldoorlog bleek hoever zijn realiteitszin strekte: ofschoon gekant tegen discriminatie van joodse geleerden (hij nam het Dilthey, Rickert en Windelband kwalijk dat zij hadden geprobeerd het verlenen van een ordinariaat aan Georg Simmel te verhinderen), kon hij niettemin het weren van joden uit hogere functies in het leger

en overheidsorganen billijken.¹⁸ Eveneens billijkte hij de Duitse inmenging in de Poolse binnenlandse politiek¹⁹, ofschoon ‘in principe’ voorstander van het soevereiniteitsbeginsel. Het is dezelfde ‘Duitse realiteit’ die hem F.W. Foerster doet bestrijden, wiens pacifisme toentertijd aan de universiteit van München voor beroering zorgde.²⁰ Om dezelfde reden bekritiseerde hij het bevlogen anarchisme van Ernst Toller, ook al hij degene die het voor Toller publiekelijk opnam toen deze wegens hoogverraad wordt aangeklaagd.²¹

Ascese

Ik breng dit alles naar voren om op een trek van *Wissenschaft als Beruf* te wijzen die de lezer bij eerste kennisname licht ontgaat. Zoals hij in bovengenoemde gevallen politieke vormen van idealisme bestrijdt, als even zovele gesecculariseerde varianten van de profetische gezindheidsethiek, zo polemiseert hij in deze rede tegen het Bildungsideaal, d.w.z. het ideaal dat bij Von Humboldt zijn klassieke verwoording vond.²² Het bezat aanzienlijke invloed binnen de studentenbeweging die de lezingencyclus over roeping en beroep organiseerde, vooral, naar men meende, onder joodse en protestantse studenten.²³ De bestrijding is enigszins indirect, want richt zich op een vooronderstelling in plaats van op het humboldtiaanse programma. Weber bekritiseert de gedachte dat wetenschap een middel zou zijn voor persoonlijke zelfexpressie en verdedigt in plaats daarvan een terughoudende, ontnuchterde wetenschapsbeoefening. Het persoonlijkheidsideaal veronderstelt met betrekking tot het materiaal waarmee wetenschap werkt een plasticiteit die niet meer voorhanden is nu allerwegen waardestrijd ontbrandt. Het alledaagse pluralisme vergt van de geleerde een uiterste aan discipline en zakelijkheid. Overigens is hiermee niet voor de één vorm van objectivisme gepleit, positivistisch of anderszins. Weber wil wetenschap en persoon bijeen houden. Waarop het echter voor de interpretatie aankomt, is de ascetische trekken van zijn persoonlijkheidsideaal te onderkennen - niet in de laatste plaats in uitspraken die eerder een faustische of Dionysische indruk wekken. Ik denk aan de opwekking de eigen ‘daimon’ te gehoorzamen, aan het slot van *Wissenschaft als Beruf*: blijkens het verband moet hier aan Goethe’s motto dat in de zelfbeperking zich de meester toont, worden gedacht! Daarvan getuigt dit citaat: ‘... aan ons werk gaan en recht laten wedervaren aan “de eisen van de dag”, zowel als mens als in ons beroep. Die eis is echter heel eenvoudig, indien iedereen de demon vindt en gehoorzaamt, die de draden van zijn leven vasthoudt.’²⁴

Drie modellen: Weber, Mill en China?

Het is Weber zelf die enkele keren een parallel trekt met een uitspraak van *de oude Mill* dat wie maar de natuurlijke ervaring volgt, als vanzelf bij een polytheïsme uitkomt. Wat die verwijzingen zo aardig maakt, is dat het pluralisme van laatstgenoemde aantoonbaar van een andere soort is. Webers bekende metafoor van de strijdende goden blijkt nl. onbruikbaar als typering van Mills conceptie. Het veelgodendom waaraan de laatste een plaats geeft, is er één van goden die elk een eigen werkterrein bezitten en normaliter onderling vrede houden. ‘Every God normally rules his particular department’. Botsingen zijn weliswaar niet uitgesloten; het kan zijn dat een sterkere god de doeleinden van de lagere godheid dwarsboomt²⁵; en over gezonde concurrentie zullen we nog horen. Maar dat alles is van secundaire betekenis. Zo blijft er een aanzienlijke afstand bestaan tot Weber, wiens beeld van de machtsstrijd der goden nu juist tegenstelling en conflict vooropstelt. Doelt *polytheïsme* bij de één dus allereerst op elkaar aanvullende (complementaire) relaties, bij de ander zijn het juist de onderling strijdige (contradictoire) relaties die het beeld bepalen.

‘Zodra men deze feiten empirisch benadert, moet men, zoals de oude Mill lang geleden al eens heeft opgemerkt, tot de erkenning komen dat het absolute polytheïsme de enige metafysica is die erbij past.’ (Weber 1994, 100-101)

‘De oude Mill - wiens wijsbegeerte ik overigens niet wil prijzen, maar op dit punt heeft hij gelijk - zegt ergens: als men van de zuivere ervaring uitgaat, komt men bij het polytheïsme uit.’ (1975,23)

Uit een eerste schets voor *Politik als Beruf* valt af te leiden dat die oude Mill in feite de *jonge Mill* is, d.w.z. John Stuart, de zoon van de nog oudere James.²⁶ Onzeker is evenwel welke passage Weber op het oog heeft. Een goede kandidaat vormt een tekst uit *Three essays on religion* (1874) waarin wordt gesteld dat het geloof in goden meer voor de hand ligt dan het geloof in één God: ‘the belief in Gods is immeasurably more natural to the human mind than the belief in one author and ruler of nature.’²⁷

Dat ‘niet prijzen’ is ook intrigerend. Was het soms omdat toentertijd de Duitser waardering voor wat ook maar Engels was niet licht over de lippen kwam? Ik gis, maar het is wel veelzeggend dat tijdens de Eerste wereldoorlog zelfs een zo chauvinistisch filosoof als

Natorp zich genoodzaakt zag tegen het aanwakkeren van *haat* jegens de Engelsen te waarschuwen.²⁸ Een andere verklaring is dat Weber beseftte dat Mills pluralisme ten diepste met het zijne onverenigbaar was. Hierop zou ook de geringschattende toevoeging kunnen wijzen: ‘dat is oppervlakkig geformuleerd’.²⁹

Het verschil moge nu duidelijk zijn: Mill uitgaand van een regionale spreiding en dus van complementariteit, en Weber van oplaaierende oerconflicten. Een tweede verschil ligt besloten in Mills evolutionistische kijk op veelheid en eenheid. Hij verdedigt wel het natuurlijke karakter van polytheïsme - in zoverre is Webers verwijzing terecht -, maar ‘natuurlijk’ betekent hier: primitief, onontwikkeld. Mill is diep door de drie stadia-leer van Auguste Comte beïnvloed.³⁰ Het veelgodendom behoort bij de eerste, animistische fase, toen de mensheid nog in de kinderschoenen stond. In de hogere stadia maakt de oorspronkelijke veelvuldigheid plaats voor samenhang en eenheid. Alleen al daarom zal men bij de ‘oude Mill’ tevergeefs zoeken naar aankondigingen van een verrijzenis van prechristelijke goden.

Projecteert Mill het pluralisme uitsluitend in de oergeschiedenis van de mensheid? Zo simpel ligt het niet. Het polytheïsme ligt zijns inziens achter ons - tenminste als we Europeaan of Noord-Amerikaan zijn - maar hij is toch te zeer de liberaal die door dik en dun aan het concurrentiebeginsel vasthoudt om zo maar zijn fiat te kunnen verlenen aan Comte’s ideaal van de verenigde, homogene mensheid. Wedijver is gezond. Zijn positie krijgt hierdoor iets dubbelzinnigs. Hij legt een eenheidstendens in de cultuurgeschiedenis en pleit tegelijkertijd voor handhaving van pluraliteit. Wat het laatste betreft, verdedigt hij ‘oppositie’, een ‘diversity of opinion’, ja, een ‘gezond antagonisme’ - en dit alles tegenover de tirannie van de publieke opinie die van Europa één ‘Chinese’ samenleving dreigt te maken.³¹ Verscheidenheid houdt de geest alert en creatief. Daarom verzet hij zich ook tegen een christelijk exclusivisme. Zoals het in *On Liberty* heet: ‘other ethics ... must exist side by side with Christian ethics to produce the moral regeneration of mankind’.³²

Ik wijs er graag op dat de geschetste tegenspraak zich nog altijd voordoet. Een Leuvens dissertatie van enkele jaren geleden, behandelde ter zake van het polytheïsme van de Griekse wereld, onder het kopje ‘domain-specificity’, in één adem, zonder nadere onderscheidingen, zowel milliaanse als weberiaanse opvattingen. Het eerste waar de dissertatie zich op publicaties van Walter Burkert (uit 1985) en Jan Bremmer (uit 1994) beriep. Volgens Burkert zijn deze goden verbonden met ‘specific domains and functions in which their influence can be obtained and experienced’. Jan Bremmer is dezelfde opvatting toegedaan: ‘Unlike God or Allah, polytheistic gods only cover a limited sphere of life. Their

importance ... depends on their specific realm ... Only the totality of the gods was believed to cover the whole of life.' Het tweede deed zich voor waar een weberiaanse kenschets werd geciteerd:

As personalities (and that is how Homer and the Greeks always saw them) [the gods] are very different from one another, but they have, besides immortality, one other thing in common - a furious self-absorption. Each one is a separate force which, never questioning or examining the nature of its own existence, moves blindly, ferociously, to the affirmation of its will in action. The Homeric god recognizes no authority outside itself - except superior force.³³

Het zij me vergund op dit punt een excurs over China in te lassen. De voorstelling die we zo-even ontmoetten bij John Stuart Mill was het stereotiepe beeld van een genivelleerde samenleving, zonder 'diversity of opinion' en 'gezond antagonisme'. In een volgende paragraaf vinden we bij Nietzsche een dergelijk beeld. Naast de kolossale vertekening, bestond er in zoverre enige aanleiding tot deze beeldvorming dat er in China de eeuwen door pogingen zijn ondernomen de drie grote religieus-wijsgerige doctrines, Confucianisme, Taoïsme en Boeddhisme, met elkaar in harmonie te brengen. Daarbij ging de culturele voorkeur niet uit naar compromissen, in de zin waarin Weber over het afstompende leven van alledag sprak, maar eerder naar een levenskunst die het òf-of van geschillen in een leefbaar èn-en omzet. Een voorbeeld dat laat zien hoe actueel dit streven nog is, vormt het belangwekkende boek van Chenyang Li, *The Tao Encounters the West*. Li formuleert afwisselend sterke en zwakkere claims. De sterke claim is dat de Chinees gelijktijdig confuciaan, taoïst en boeddhist zou kunnen zijn, de zwakkere dat men na-elkaar deze religies leeft - zoals het heet in een spreekwoord: de Chinees is Confuciaan zo lang het hem goed gaat, Taoïst zodra het verkeerd loopt, en Boeddhist bij het sterven. Wel duidelijk is dat Li voorkeur heeft voor de sterke claim, ook al waarschuwt hij dat zo te leven niet eenvoudig is: 'Even though it is not a simple matter for a person to act like a Taoist, a Buddhist, and a Confucian simultaneously at every moment, the three can work in the same person.'³⁴ De sterke claim past ook het beste bij de opzet van zijn boek want steeds er hij er op uit tegenover het Westerse denken in tegenstellingen, het Oosterse èn-en te plaatsen. Die bedoeling komt ook op de voorplaat tot uitdrukking, een anonieme afbeelding uit het Ming tijdperk waarop Boeddha, Laozi en Confucius gezamenlijk staan afgebeeld. Li vat de

afbeelding op als illustratie van zijn idee van een ‘multiple religious participation’; de drie wijzen die broederlijk de ene Weg (dao) aan het onderzoeken zijn (161).

Moeten we dus naast Weber en Mill nog een derde type toevoegen, die van een harmonie van onderscheiden systemen? Ik ben er niet van overtuigd, ook niet na bestudering van Li. Interessant genoeg is vanuit het museum dat de genoemde afbeelding van de drie patriarchen in de collectie heeft, een beschrijving gegeven die het ideaalbeeld van Li niet ondersteunt. De beschrijving herinnert veeleer beurteling aan Weber en aan Mill. Eerst de Weber-analogie: sprekend over de afgebeelde Boeddha zegt de tekst: ‘he is a self-contained figure and faces forward, rather than toward his companions. Laozi... is speaking, apparently to the Buddha, and gesturing with his extravagant fingernails in support of his point. Confucius ... stands just behind the other two patriarchs and looks on somewhat anxiously. The tensions implied in the relationship between these figures aptly suggests the very real tensions that developed between the three systems of belief as they competed for the hearts, minds and support of the Chinese people from the time Buddhism began to sink roots in Chinese soil...’³⁵ Bladert men even terug naar wat eerder in dit hoofdstuk over Weber werd gezegd, dan moeten de overeenkomsten wel opvallen.

Nu de Mill-lijn: ‘At the same time, this presentation of three patriarchs more or less as equals reflects the reality of the situation: the three systems coexisted and interacted as fundamental components of Chinese society.’ (397) De commentator somt allerlei verzoeningspogingen op, die ook door Li worden genoemd, maar wijst er op dat veelal dan toch het Boeddhisme bovenaan eindigde: het ging er in de toonaangevende verzoeningspogingen om ‘... to fit all three into a hierarchical pyramid, with Buddhism at the apex.’ Zij wijst ook op de centrale plaats van Boeddha op de afbeelding: ‘he holds a commanding frontal position, while the two Chinese sages turn towards him as supplicants. His role as the focal point is underscored by his red robe, the brightest element in this largely ink-monochrome scene’ (398)

Mill en Von Humboldt

Terug naar Mill. Een opvallende trek in diens leer vormt de verdediging van het recht van de individualiteit. Plaatst hij mensen naast elkaar, dan niet als elementen binnen een systeemgeheel, maar als gelijkwaardige individuen. Iemand vraagt wellicht: behoren

individuen dan niet toch tot een soort: ‘de mensheid’? Voor Mill klinkt zo’n vraagstelling te comteans. Consequent verdedigt hij de individuele ongelijksoortigheid. Interessant genoeg is het juist op dit punt dat hij zich op Wilhelm von Humboldt beroept. In navolging van deze onderscheidt hij twee noodzakelijke voorwaarden voor menselijke ontwikkeling: vrijheid en verscheidenheid van situaties (‘variety of situations’), waarbij hij ‘noodzakelijk’ preciseert als noodzakelijk uit het oogpunt van individuele verscheidenheid (‘necessary to render people unlike one another’) (Mill 1989, 72). Dat het niet een betrekkelijk willekeurige verwijzing betreft, blijkt wel uit het feit dat Mill het motto voor *On Liberty* aan de Duitse pedagoog ontleent: ‘Het grote, leidende beginsel waarop elk argument dat op deze bladzijden wordt ontvouwd, in directe zin is gericht, is de absolute en essentiële betekenis van de menselijke ontwikkeling in haar rijkste verscheidenheid’.

Drie typen van pluraliteit

Nu de balans moet worden opgemaakt, grijp ik graag terug op de onderscheiding van drie grondvormen van pluraliteit die in het eerste hoofdstuk werden geïntroduceerd. Vrees voor een *déjà vu* is overbodig, want er wordt niet herhaald, doch alleen uitgewerkt en toegespitst. De behandeling volgt de indeling van richtingen (i), structuren (ii) en contexten (iii).

Pluraliteiten van richtingen (i)

Het waarheidsmoment van Webers polytheïsme is dat het tot op zekere hoogte recht doet aan een type van pluraliteiten dat door contradictoire relaties is gekenmerkt. Voilà, mijn uitgangspunt. Dit type hoort thuis waar zich verschillen tussen ‘richtingen’ voordoen, bijv. tussen uiteenlopende wereldbeschouwingen en denksystemen. Een goede illustratie hiervan levert Ernst Cassirers inleiding tot zijn hoofdwerk, *De filosofie van de symbolische vormen*: ‘... de afzonderlijke geestelijke richtingen treden niet vredig naast elkaar op, elkaar aanvullend; veeleer is het zo dat elk zich ontwikkelt door de eigen kracht te bewijzen tegenover en in strijd met alle andere.’³⁶

Het citaat geeft voortreffelijk weer wat dit hoofdstuk onder een ‘pluralisme van richtingen’ verstaat. Het is een illusie te denken dat geestelijke richtingen, zoals Locke’s empirisme, Humboldts idealisme en Nietzsche’s scepsis, als broeders van één huis kunnen

samenwonen. Zo'n coëxistentie bestaat alleen op papier, en wel vooral in de overzichten die de handboeken op het terrein van de geschiedenis van de filosofie bieden, waarin de verschillende stromingen keurig naast elkaar in schema zijn gebracht. Terwijl in het echt deze richtingen, om met Max Weber te spreken, in een niet aflatende strijd met elkaar zijn gewikkeld!

Weber leeft in een periode waarin dit soort van verschillen bij voorkeur in termen van botsende wereldbeschouwingen wordt geduid. Hij zelf gebruikt ergens het rake beeld van seinwachters die de wissels in een bepaalde stand zetten: elke wereldbeschouwing vertegenwoordigt een specifieke richting.³⁷ Toch brengt het beeld van de seinwachters één aspect niet tot uitdrukking: dat van de tegenspraak. Het feit dat we bij één wisselstand op station A belanden en bij een andere op B, sluit als zodanig geen tegenspraak in. Het ontbrekende element komen we op het spoor door 'weg' op te vatten als 'levensweg': de 'ways of life' verkeren met elkaar in tegenspraak in zoverre elk pretendeert naar het goede leven te voeren. Met de belofte van heil komt de aanspraak mee op gehoorzaamheid. Het is alsof ons bij elke kruising ons wordt toegeroepen: 'volg mij en je zult leven' De tegenspraak is er omdat niet alle beloftes en claims tegelijkertijd waar kunnen zijn: als de naturalist gelijk heeft, dan heeft de idealist ongelijk, enz. enz. Het zijn dus niet de richtingen als zodanig, maar het totale karakter van de claims die contradicties oproepen. Om een tegenspraak op te kunnen leveren, moet er nog aan één voorwaarde voldaan zijn, de overeenstemming van plaats en tijd. De verschillende aanspraken dienen op één en dezelfde zaak, en op één en dezelfde tijd, betrekking te hebben, want anders gaat de wet van non-contradictie niet op. Er is inderdaad iets mis wanneer, om een voorbeeld aan een oude reisgids te ontleen, het hoofd van één heilige *tegelijkertijd* op twee verschillende plaatsen aan toeristen wordt getoond.³⁸

Terug naar Weber, wiens denken geen ruimte biedt voor erkenning van complementariteit. Vreedzame coëxistentie van tradities binnen een multiculturele samenleving vormt op zijn standpunt een probleem, geen oplossing: zie de eerder genoteerde uitspraken over de afstompende compromissen van het alledaagse bestaan. Ik signaleer dit als een wezenlijk tekort. Anderzijds blijft zijn denken indrukwekkend waar het tussen de 'pluraliteit van paden' gapende afgronden aanwijst. Weber is volstrekt illusieloos waar de Mills en de Von Humboldts altijd weer de verwachting wekken van een *happy ending*, van landstreken voorbij de einder waar samenkomt wat in het hier-en-nu uiteengaat. Hij blijft leerling van Nietzsche en weigert de verscheidenheid van perspectieven tegen de achtergrond

van een gemeenschappelijke horizon te plaatsen. Wat dit aangaat behoudt zijn werk zeggingskracht.

‘De vele oude goden ... streven naar macht over ons leven’. Kenmerkend is dat Weber de haard van het richtingenconflict niet zo zeer zoekt in het enkele gegeven van uiteenlopende paden, als wel in een strijd om de hegemonie tussen machten die elk voor zich naar heerschappij over het leven streven. Ik meen dat dit inzicht, meer dan iets anders, hem doet grijpen naar een religieuze metafoer: ‘goden’ die de christelijke godsdienst ooit begraven had, en nu uit hun graven verrijzen. Dat de teksten van een ‘eeuwige’ strijd om de heerschappij spreken, in plaats van over een zo nu en dan oploeiende strijd, onderstreept nog eens het principiële en fundamentele karakter van het richtingenconflict. We zullen niet mistasten met te veronderstellen dat bij hem, middels de religieuze opvoeding die hij van zijn moeder ontving, nog het inzicht doorwerkt waarmee Luther ooit Erasmus confronteerde: dat iedere mens bij het kiezen van de eigen levensweg God volgt òf een idool (Luther zei het plastischer: de mens is een rijdier dat òf door God òf door een duivel wordt bereden).

Individualiteiten en contexten (ii)

Elders in dit boek (hoofdstuk 10) schenk ik aandacht aan Theo de Boers visie op het bekende woord van Leopold von Ranke dat de historische tijdperken direct voor Gods aangezicht staan. Ranke protesteert ermee tegen Hegels opvatting van de geschiedenis als een slachtbank waarop de tijdperken worden geofferd om ruimte te maken voor nieuwere, hogere. De Boer merkt ook op dat Ranke niet een volstrekte gelijkheid bedoelt. Nee, de perioden zijn gelijkwaardig - in deze zin dat ze aan dezelfde maatstaven worden gemeten. Ieder tijdperk heeft een eigen individualiteit. Het eerdere is er niet alleen als voorbereiding op het latere; het wordt op eigen merites beoordeeld. Welnu, één van de meest consequente verdedigers van dit recht op erkenning van individualiteit is John Stuart Mill. Het is voldoende te herinneren aan onze eerdere paragraaf over zijn relatie tot Von Humboldt: daaruit blijkt hoe zeer hem deze verscheidenheid ter harte gaat. Om zich heen bespeurt hij de tekenen van een dreigende nivellering: hij vreest dat Europa onder de alles gelijkschakelende druk van de publieke opinie bezig is de weg op te gaan van het China onder de Ching dynastie: ‘It is decidedly advancing towards the Chinese ideal of making all people alike.’³⁹ - een uitspraak die doet denken aan Nietzsche’s al even stereotype gelijkstelling van het ideaal van maatschappelijke gelijkheid en harmonie met ‘chinezerij’.⁴⁰

Het aan Ranke ontleende voorbeeld toonde dat de bedoelde complementariteit niet alleen personen betreft, maar ook (bijv.) historische tijdperken. Ook al laat zich hiervoor eveneens de term ‘individualiteit’ gebruiken, want historische gestalten hebben immers iets individueels, niettemin verdient vanwege de duidelijkheid het ingeburgerde woord ‘context’ de voorkeur ‘ als aanduiding van de samenhangen waarbinnen het menselijke handelen plaats vindt. We hebben het dan dus over de bonte wereld van de culturele verscheidenheid.

Iedere context heeft iets specifiek; en dit ‘iets’ vraagt om erkenning. Jacob Klapwijk - ik wees er al op in het tweede hoofdstuk - heeft dit punt uitgewerkt aan de hand van het voorbeeld van de jurisprudentie: de rechter moet de algemene rechtsregels ‘prudent’ toepassen, rekening houdend met de bijzondere omstandigheden van het ter beoordeling staande feit.⁴¹ Hetzelfde geldt voor ethische normen. Ook die krijgen pas gestalte in bijzondere situaties. Wil men een ethisch rigorisme vermijden, dan moet bij normeringen met het specifieke van handelingscontexten rekening worden gehouden. Dat anderzijds een pleidooi voor contextualisering, zoals ik het hier voer, niet een knieval voor Mills relativisme betekent, wordt duidelijk door nog eens goed te kijken naar wat de rechter en de ethicus doen. Gaat het niet in beide gevallen om specifieke toepassingen van algemene regels, waarbij de toepassing haar gezag aan de normativiteit van het algemene principe ontleent?

Een eigen voorbeeld ter verduidelijking van het zojuist genoemde. Een Koreaans student wordt bij een eerste bezoek aan een Nederlands gezin gefraspeerd door het feit dat de grootouders op zichzelf wonen. Deze situatie moet hij wel als in strijd met de norm beschouwen - opgegroeid als hij is met het confuciaanse ideaal van de ‘vier generaties onder één dak’. Maar op den duur begrijpt hij dat toepassing van dit ideaal binnen de Nederlandse context meer kwaad dan goed zou doen. Hierdoor rijpt het besef dat een toestand die hij aanvankelijk afkeurde, heel wel in overeenstemming kan zijn met de diepere norm van wederzijdse verantwoordelijkheid tussen ouders en volwassen kinderen. Dus wat zich aanvankelijk als een morele tegenstrijdigheid voordeed, werd in tweede instantie begrepen als complementaire toepassingen van een zelfde beginsel!

De voorbeelden tonen dat contextualiteit een eigen gewicht heeft, en toch gemeenschappelijkheid geenszins uitsluit. Het honoreren van beide kanten lukt maar moeilijk in christelijke kring. Tegenover de naar contextualisme neigende progressieven, staat een platoniserende orthodoxie. Tot de laatste categorie reken ik o.a. C.S. Lewis, wiens herinnering in christelijke kring terecht hoog wordt gehouden als formidabel apologeet, maar wiens brede beschouwingen over openbaring en geschiedenis naar een platonisme tenderen dat de

contextuele verscheidenheid doet vervluchtigen tot een lichte nevel die over de dingen ligt. Zo trekt hij op grond van bepaalde interculturele overeenkomsten de generaliserende conclusie dat er één grondethiek bestaat die in alle beschavingen erkenning vindt. Als algemene aanduiding voor de ethische ‘natuurwet’ gebruikt hij de Chinese idee van de 道, (Tao), ‘weg’.⁴² Hier komt de historische verscheidenheid duidelijk tekort!

Hoe staat dit bij Mill? Bij hem slaat de balans naar andere zijde door, fanatiek tegenstander als hij is van al wat naar uniformering riekt. In *On Liberty* blijkt dit o.m. uit de verdediging van een ‘pluraliteit van paden’,⁴³ die hij van wezenlijk belang voor een vitale samenleving acht. Herinnert het gebruik van het woord ‘paden’ aan een conflictueuze diversiteit van ‘ways of life’, uit de bredere samenhang blijkt evenwel dat hij de bedoelde verscheidenheid niet in contradictoire, maar in complementaire zin opvat. De paden snijden elkaar niet, maar convergeren alle naar de Waarheid die achter de einder ligt. Omdat hij de paden als elkaar aanvullend beschouwt, doet de conclusie hem geen onrecht dat hij richtingsverschillen terugbrengt tot een contextuele verscheidenheid. Dit blijkt wel heel duidelijk waar hij elders in het genoemde werk stelt dat het van de eigen levenssituatie afhangt of iemand als christen dan wel als boeddhist of confuciaan door het leven gaat: ‘... that the same causes which make him a Churchman in London, would have made him a Buddhist or a Confucian in Pekin’ (21).

De reductie van richtingsverschillen tot contextuele pluraliteiten houdt een (vorm van) relativisme in. Let wel: niet een relativisme dat het woord waarheid zo min mogelijk in de mond neemt, maar één die de waarheid op een zo hoog mogelijk voetstuk plaatst. Beducht als Mill is voor al wat maar naar exclusiviteit zweemt, houdt hij de waarheid zó hoog dat bij voorbaat vaststaat dat niemand ooit meer dan een deel ervan voor zich zal kunnen opeisen: ‘The exclusive pretension made by a part of the truth to be the whole, must and ought to be protested against’, zo houdt hij de orthodoxe christenheid voor (52).

Deze opstelling schijnt bescheiden en kan daarom op veler sympathie rekenen. Het is echter de vraag of niet achter de bescheidenheid een enorme pretentie schuil gaat. Want hoe kan Mill weten dat waarheidsclaims complementair zijn - aanspraken op waarheid van de zijde der wereldgodsdiensten niet uitgezonderd? Veronderstelt dit oordeel niet een panoramische blik over heel de menselijke cultuur, ofwel een ‘God’s eye point of view’?⁴⁴ Ook al blijft zijn enthousiasme voor individuele en contextuele verscheidenheid een verkwikking in vergelijking tot Webers gefixeerd-zijn op conflict en strijd, de miskennis van andersoortige pluraliteiten leidt tot een aanmatigend relativisme.

Structurele pluraliteiten (iii)

Het derde type, de structurele, komt in de sociale theorie vooral naar voren binnen het kader van wat zich kortweg laat aanduiden als differentiatietheorieën: theorieën die modernisering begrijpen als een proces waarin allerlei deelstructuren van de samenleving zich verzelfstandigen tot (relatief-)autonome domeinen. Weber kan tot de grootsten op dit terrein worden gerekend, en er is niets op tegen zijn naam in één adem te noemen met die van Hegel en Durkheim. Saillant in zijn theorie is het brede godsdienstsociologische perspectief. Al eerder bleek dat hij een noodzakelijke samenhang postuleert tussen maatschappelijke differentiatie en secularisatie. Op zijn standpunt moet de verzelfstandiging van levensgebieden en waardesferen wel spanningen oproepen; de conflicten lopen op de duur zo hoog op dat compromissen geen soelaas bieden en de godsdienst zijn greep op het publieke leven verliest.

Habermas heeft in zijn hoofdwerk deze argumentatie op een belangrijk punt ondermijnd door te onderscheiden tussen logisch noodzakelijk en historisch-contingent en alleen in het laatste opzicht de geldigheid van Webers theorie te erkennen: Weber heeft historisch gezien gelijk, maar de innerlijke noodzaak van de conflicten heeft hij niet overtuigend kunnen aantonen.⁴⁵ Ik doe er zelf nog een schepje bovenop: het gepostuleerde verband blijft niet alleen in strikte zin onbewezen, het doet bovendien geen recht aan een initiële complementariteit. Het mag in dit verband veelbetekenend heten dat de notie van differentiatie uit de celbiologie van het midden van de 19^e eeuw stamt en er oorspronkelijk betrekking had op een zich ontwikkelende arbeidsverdeling tussen cellen, d.w.z. op typisch complementaire relaties: een samenwerkingspatroon van verschillende cellen die binnen één orgaan verschillende functies vervullen. Opvallend is verder dat in de sociale theorie, nadat deze idee er haar intrede had gedaan, de complementariteit aanvankelijk het voornaamste gezichtspunt bleef: denk maar aan Durkheims beschouwingen over maatschappelijke arbeidsverdeling.

In Webers theorie verschuift de nadruk van het complementaire naar het contradictoire. Geen conflict krijgt in zijn oeuvre scherpere contouren dan dat tussen de protestantse broederschapsmoraal en de eigenwettelijkheid van economische calculatie.⁴⁶ Men voelt: dat is de kern van waaruit heel het verschijnsel van differentiatie wordt begrepen. Differentiatie komt daarmee ondubbelzinnig aan de kant van onttovering en zinloosheid

terecht.⁴⁷ Hoeveel historische diepgang deze theorie ook heeft, in systematisch opzicht overtuigt ze niet. Laat zich niet een moderniseringsproces denken waarin het complementaire sterk vertegenwoordigd is, zo niet overweegt? Een vingerwijzing dat deze veronderstelling niet ongerijmd is, geeft het feit dat in moderniseringstheorieën vrijwel altijd op één of andere wijze de gedachte meespeelt dat differentiatie (ook) te maken heeft met een tot hun recht komen van bepaalde aspecten en momenten die voorheen ingekapseld bleven. Bij Weber houdt dat grondvertrouwen tenslotte maar één object over: het kritische denken. Zelfs in de somberst getoonzette beschrijving van de toekomst als een ijzige ‘poolnacht’⁴⁸ leeft nog de verwachting dat er tenminste iets tot zijn recht zal komen: het intellect; want alle religie impliceerde in mindere of meerdere mate een *sacrificium intellectus*.⁴⁹

Het hier naar voren gebrachte, hoe schetsmatig ook beschreven, berust op een intuïtie (of zo men wil: grondovertuiging) dat differentiatie als zin heeft dat elementen uit een besloten totaliteit loskomen, om zich naar eigen innerlijke wetmatigheid te ontplooiën. Deze gedachte laat zich in allerlei richting uitwerken: kunst die niet meer dienstbaar is, onderwijs dat eigen vormen vindt, allerlei maatschappelijke instituties die tot ontwikkeling komen, waaronder godsdienstige. Dat Weber modernisering vooral als een terugtreden van de godsdienst uit het publieke leven duidt, laat zich raden. Er zijn echter evenzovele, zo niet meer redenen om de positieve zijde te benadrukken. Zo is de scheiding van kerk en staat niet alleen een zegen voor de staat: zelfstandige kerken kunnen op eigen wijze een publieke rol vervullen. Ik verwijs hier korthedshalve naar wat nog komen gaat in het achtste en tiende hoofdstuk van dit boek.

Wat ik plausibel wilde maken, is dat het tot zijn recht komen van één werkelijkheidsaspect als zodanig niet ten koste hoeft te gaan van andere en dat de conflicten waarvan Weber spreekt, op een eigenmachtigheid teruggaan die zich in dat ontsluitingsproces mengde (zie hoofdstuk 8). Eigenmachtig wijst in deze samenhang op een verzelfstandiging die zich niet verdraagt met (erkenning van) een breder zinsverband en dan ook wel tegenstand moet oproepen. De grote vooronderstelling (die hopelijk inmiddels aannemelijk is geworden) is dat het volgen van eigen wetten als zodanig zich zeer wel verdraagt met een opgenomen-zijn in een breder zinsamenhang. Waar Weber van ‘eigenwettelijk’ spreekt, bijv. in verband met ‘staatsraison’⁵⁰, autonomie van de kunst⁵¹ en doelrationeel handelen⁵², zou je wensen dat hij had onderscheiden tussen een tot-hun-recht-komen en een ontwrichtende hypostasering. Het is het noteren waard dat Habermas een dergelijk onderscheid juist wél maakt - let maar op de termen ‘entfaltet’ en ‘entstellt’ in de volgende passage over het ‘communicatief rede-

potentieel' (vergroting van dit potentieel is de norm waaraan hij de betekenis van modernisering meet): 'Das kommunikative Vernunftpotential wird im Verlaufe der kapitalistischen Modernisierung gleichzeitig entfaltet und entstellt'.⁵³

Omzien naar eenheid

Is het mogelijk meer te zeggen over de overgang van eigenwettelijk naar eigenmachtig? Misschien dit. Eigenmachtigheid gaat ten koste van een zinsverband, terwijl complementariteit, in alle behandelde hoedanigheden (individualiteiten, contexten, structuren), zo'n samenhang vooronderstelt. We raakten hieraan reeds in de polemiek met Weber toen we volhielden dat als zodanig de eigenwettelijkheid van structuren niet ten koste van een bredere samenhang behoeft te gaan. Nemen we nu als voorbeeld de kunst. Vrijmaking van de artistieke uitdrukking uit de ongedifferentieerde totaalstructuren behoeft niet te betekenen dat kunst op de wijze van het *l'art pour l'art* wordt bedreven, zonder synergie met andere aspecten van het menszijn. Positief uitgedrukt: strikt eigen wetten volgend, kan kunst alleen dan de *condition humaine* tot uitdrukking brengen indien ze in zinsamenhang met de rest van het leven blijft staan. Zonder deze navelstreng verliest ze haar humane betekenis. Een overeenkomstige redenering kan ten aanzien van alle andere levenssferen worden opgezet. Door het wegvallen van het zinsverband valt het leven uiteen in onverbonden fragmenten, in een disparate veelheid zonder ordening; dan rest er niets dan een brute, uitdrukkingloze presentie van de dingen, verstrooid en onoverzichtelijk. Spreekt men van een 'nieuwe onoverzichtelijkheid' (Habermas) dan behoeft dit niet te betekenen 'dat er zoveel te zien valt'; de connotatie is eerder die van een verscheidenheid waarvan zich geen beeld laat vormen omdat structuur en samenhang ontbreken.

Achter de uitdrukking 'wegvallen ...' die ik zojuist gebruikte, gaat een groot en ingewikkeld probleem schuil. Niet duidelijk is immers of de samenhang alleen *in mente* verloren gaat, d.w.z. in het besef van mensen, of dat het verlies zich ook, of zelfs allereerst, op ontisch niveau afspeelt, d.w.z. in de ons omringende werkelijkheid. Dat deze vraag veelal impliciet blijft, is omdat de zin-idee vergaand is versubjectiveerd. Want indien 'zin' niet meer is dan 'zingeving aan het zinloze' dan heeft de bedoelde samenhang nooit een ontisch bestand gehad. Vatten we echter, met Huizinga, zin op als 'zinduiding van het zinvolle' dan is de eerder door ons gestelde vraag naar wat er eigenlijk wegvalt wel degelijk van belang.⁵⁴ Van het antwoord op die vraag hangt immers af hoe we ervaringen van zinloosheid moeten

taxeren, als primair subjectief dan wel als evenzovele tekenen van een objectieve hopeloosheid.

Hoe dit ook zij, niet te ontkennen valt dat we hier op een eigenaardig pluraliteitstype stuiten. Ik meen dat de term ‘complementair’ nu niet past, omdat in het ‘com-’ nog een samen-zijn mee trilt dat hier zinledig blijft. Als typering kies ik de term ‘onverschillig’, en spreek dus van een indifferente pluraliteit. ‘Onverschillig’ duidt aan dat het een menigvuldigheid van elementen betreft die in geen ander aanwijsbaar verband tot elkaar staan dan dat ze toevallig samen worden aangetroffen. Het is deze vorm van verscheidenheid die in de post-moderne literatuur veelvuldig wordt beschreven, gedeeltelijk in navolging van oudere literatuur: Musil, Kafka, Sartre’s *De walging*. Herman Berger ontleent in één van zijn geschriften aan Robert Musils *De mens zonder eigenschappen* het voorbeeld van het huis dat de hoofdpersoon wil bouwen, geheel naar eigen keuze. Hij kan evenwel niet kiezen. Vele mogelijkheden dienen zich aan, maar als een ongestructureerde veelheid: ‘Alle stijlen boden zich aan, van de Assyriërs tot het kubisme. Welke zou hij kiezen?’⁵⁵

Aan dit type pluraliteit beantwoordt ook een eigenaardige vorm van veelgodendom. Het zijn nu niet meer Webers militante goden die onder elkaar om de heerschappij over het menselijke leven strijden, noch Mills sportieve goden, maar blinde Machten: Toeval, Lot, Contingentie, Risico. Ik wil niet suggereren dat iedere postmoderne denker in deze zin polytheïst is. Het gaat meer om een wereldbeeld dat op de achtergrond aanwezig is, of althans zich laat construeren op grond van wat deze denkers over andere onderwerpen zeggen.

Het indifferente pluralisme wordt dikwijls verward met (een vorm van) relativisme. Zo wordt bijv. al snel gedacht dat Lyotard met zijn bekende thema van het einde van de grote verhalen ‘dus’ een vorm van relativisme predikt. Heel het postmoderne denken staat in een reuk van relativisme.⁵⁶ Tegenover dit soort van ondoordachte associaties wil ik pleiten voor het onderscheiden van (ervaringen van) zinloosheid en relativisme. Betreft het in het eerste geval een niet meer kunnen (of willen) ervaren van een zinvolle complementariteit, nu de grote verhalen ongeloofwaardig zijn geworden, de relativismen behoren thuis binnen het domein van de contradictoire pluraliteit. Een relativisme is een bepaalde visie op waarheidsclaims, een visie die, vanuit onze typologie bezien, geen recht doet aan het contradictoire karakter van pluraliteiten van richtingen. In een ervaring van zinloosheid valt het leven uiteen in onbetekenende fragmenten; een relativist pleegt daarentegen het eigen standpunt uitermate zinvol te achten; hij/zij is er heilig van overtuigd dat, gemeten aan de Waarheid die alles te boven gaat, onze aanspraken op waarheid alle gelijkelijk waar en

onwaar zijn. De oude Mill is wel een relativist (althans in zijn waarheidstheorie) maar allesbehalve een indifferentist. Weber is geen van beide. Terecht beklagt hij zich er over dat men zijn standpunt steeds weer met relativisme vereenzelvigd: ‘De grofste miskennis van de bedoelingen van de aanhangers van deze opvatting - waarin het conflict tussen de waarden centraal staat - ligt derhalve wel opgesloten in het feit dat men hun standpunt telkens weer als “relativisme” interpreteert’⁵⁷

Het onderscheid ten opzichte van een indifferentisme ligt anderzijds in de verbinding van machten met eenheid. Dat de machten botsen, is niet een kwestie van toeval en lot, maar vindt zijn grond in een streven naar hegemonie: elke ‘god’ wil het leven op eigen wijze tot eenheid brengen. Bovendien blijkt de strijd een inzet te hebben: de machten streven er naar eigen logica, eigen wetten, eigen waarden te doen prevaleren. Het is waar: door de nadruk op het eigene - de ‘eigen logica’ van de ontwikkelingen, enz. - verstart deze autonomie tot een blinde eigenmachtigheid. Nochtans valt het leven niet uiteen: er is strijd omdat er streven naar eenheid is.

Willem van Reijen typeert ergens de postmoderne treurnis over de verloren eenheid als volgt: ‘Er is geen archimedisch punt meer, geen grondslag van waaruit alles geordend, of gedacht, met meetbare effecten beïnvloed zou kunnen worden.’⁵⁸ En elders: ‘Er is geen vaststaande orde, geen centrum, alles is in beweging. Deze liquidatie van de objectieve orde Alle waarheden zijn verloren ...’ (153). Laten we wel wezen: erkenning van ‘zinsamenhang’ impliceert geenszins een uitgaan van een omvattende en alles doortrekkende eenheid. Zinsamenhang verdraagt zich zeer wel met erkenning van fundamentele pluraliteiten. Als de uiteenzetting over individualiteiten, contexten en structuren dit duidelijk heeft gemaakt, dan is er veel gewonnen.

Hoofdstuk 5

Lyotard: slechts een teken!?*

Jean-François Lyotard werd in 1924 in Frankrijk geboren, en overleed in 1998. Hij was hoogleraar in de wijsbegeerte en de esthetica te Parijs en (een tijdlang) in Californië.

Zijn *La condition postmoderne* van 1979 (*Het postmoderne weten*; 1987) is het eerste filosofische geschrift met ‘postmodern’ en ‘postmoderniteit’ op het uithangbord. In dit boek vinden we ook reeds de gedachte die intussen een gemeenplaats werd: het einde (juister: de ongelooftwaardigheid) van de grote verhalen. Een groot verhaal waarvan hij zelf na 1968 afscheid nam, is het marxisme; met de illusies verdwenen ook de idealen.

Zijn hoofdwerk heet *Le différend* (1983). De titel doelt op een onoplosbaar geschil. De functie van de grote verhalen is alles een plaats te geven en zo te rechtvaardigen. ‘Auschwitz’ is een voorbeeld van een geschil dat zich zonder perfide rechtvaardiging niet in enig zinsverband laat opnemen. Overigens keert hij zich ook tegen de ‘kleine’ vertellingen: ook de verhalen die onze levensgeschiedenis, onze traditie een zekere samenhang geven, strijken al veel te veel glad. Wat is dan nog wel geloofwaardig? Het lijkt dat de wereld versplintert tot gebeurtenissen en losse zinfamilies, zoals beschrijvende, aanwijzende, en bevelende zinnen. Maar we stuiten op nog iets: er blijken in de geschiedenis ook ‘tekenen’ te zijn gegeven die oriëntatie bieden.

Wankelende wetenschap

Een belangrijk thema in *Het postmoderne weten* vormt het onderscheid tussen wetenschappelijk en narratief weten (‘narratief’ d.w.z. op de wijze van een verhaal). Wetenschappelijk weten kan zichzelf niet rechtvaardigen. Daarvoor is een andere vorm van weten nodig, nl. de narratieve. Het zijn verhalen die aan deze kennis samenhang en richting geven. Of anders gezegd: verhalen geven *zin*. Wat rechtvaardiging verschaft, is veronderstelde zinvolheid. Wordt

bijv. genmanipulatie als wetenschappelijke vooruitgang aangeprezen, dan zal dat indruk maken op mensen die in de zinvolheid van vooruitgang geloven. Hoewel de zojuist gebruikte be-
woordingen van mij stammen, zegt Lyotard dus eigenlijk dat in alle wetenschap zinzpectieven
besloten liggen. Hier lijkt een parallel aanwezig met *Wetenschap en zinervaring* van A.P. Bos.¹
Het verschil is evenwel dat Lyotard stelt dat deze perspectieven ongeloofwaardig zijn geworden.
Dat geldt voor wat het vooruitgangsideaal betreft zulke typisch moderne ‘verhalen’ als die van
de Beschavende Missie van het Westen, van Vrijheid door Emancipatie, van Concurrentie die
het beste uit de mens haalt, ofwel van Broederschap door Arbeid, dan wel van een Universele
geschiedenis uitmondend in *The Great Society*. De conclusie van *Het postmoderne weten* laat
zich nu raden: om te kunnen overtuigen is wetenschappelijke kennis afhankelijk van iets dat
intussen zelf niet meer overtuigt!

Over Hegel (en Marx) heen terug naar Kant

Vanwaar nu precies de ongeloofwaardigheid van de metavertellingen? Herhaaldelijk
volstaat Lyotard met een droge opsomming van jaartallen: Berlijn 1953, Boedapest 1956, Praag
1968, Polen 1980. Maar een goed verstaander heeft aan deze halve woorden genoeg. Hier
spreekt de gewezen marxist voor wie de recente geschiedenis teleurstelling op teleurstelling
stapelde en die geen verhaal heeft om van zijn ontgoocheling relaas te doen. Vooraf aan de
genoemde reeks gaat ‘Auschwitz’. Soms vergezeld van iets van een toelichting. Met ‘Auschwitz’
zou de bekende stelling over de redelijkheid van de werkelijkheid uit de voorrede tot Hegels
rechtsfilosofie (1821) zijn weerlegd: ‘al wat redelijk is dat is werkelijk; al wat werkelijk is, is
redelijk’. Opmerkelijk is het ontbreken van een argumentatie. Iemand die anno 2003 nog hegel-
iaan wil zijn, vindt bij Lyotard niets dat hem/haar zal overtuigen. Hegel heeft nl. nooit beweerd
dat al het bestaande redelijk zou zijn, tot en met de tastbare dingen om ons heen. ‘Werkelijk’ in
de stelling ‘wat *werkelijk* is dat is redelijk’ ziet niet op het toevallige, maar op de vestiging van
politieke vrijheid. De betekenis van ‘werkelijk’ wordt dus bepaald door een zinzpectief:
Hegel beschouwt de rechtsstaat die vrijheid garandeert voor alle staatsburgers als de grote
verworvenheid van de nieuwe tijd. Met de komst hiervan is de werkelijkheid van het publieke
leven redelijk geworden. Zou een hegeliaan niet vol kunnen houden dat het Derde Rijk, hoe
verschrikkelijk ook, niet bij machte was de diepere redelijkheid van de geschiedenis te breken?
Zou deze persoon er niet op kunnen wijzen dat vandaag de dag het vrijheidsrecht zelfs niet be-

perkt blijft tot staatsburgers maar tot een algemeen mensenrecht is uitgebreid - om zo moed te putten uit een verborgen zin?

Voor Lyotard staat evenwel vast dat Hegels rede-ideaal voor een deel verantwoordelijk was voor de eerder genoemde gebeurtenissen: Berlijn 1953, Boedapest 1956, Praag 1968, Polen 1980, Beijing 1989. Dit denken heeft de talloze pogingen geïnspireerd de samenleving tot een hechte eenheid te smeden; jawel: in naam van rede en vrijheid! Wat Marx en Hegel verbond, was de droom dat het rede-ideaal werkelijkheid zou worden. Het was deze droom die monsters voortbracht. Lyotards denken grijpt over hen heen op Kant terug. Weliswaar was hij het juist die in het voetspoor van de Franse Revolutie 'rede' en 'vrijheid' verbond, maar, en daarop komt het voor Lyotard aan, op zodanige wijze dat de vrijheid een ideaal bleef, als een ster die de weg wijst, in plaats van een blauwdruk voor een betere wereld.

Lyotard symboliseert zijn werkelijkheidsopvatting met een beeld dat hij aan Kant ontleent, nl. dat van een eilandenrijk. De verschillende zinfamilies waaruit de taal is opgebouwd (beschrijvende, aanwijzende, bevelende zinnen) zijn eilanden; het oordeelsvermogen zorgt voor onmisbare verbindingen, zonder dat daarmee een nieuwe, hogere werkelijkheid te scheppen: werkelijk zijn slechts die eilanden:

Ieder van de zinsfamilies zou dan een eiland zijn en het oordeelsvermogen een reder of een admiraal, die expedities van het ene eiland naar het andere lanceert met als doel om wat op het ene eiland is gevonden (uitgevonden, in de oude betekenis) op het andere te presenteren ... Deze interventiemacht, door oorlog of door handel, heeft geen object, geen eigen eiland, maar vraagt een milieu, namelijk de zee, de Archepalagos, de oerzee ...²

Zoals gezegd, het beeld stamt van Kant. Het ontgaat ons evenwel niet dat het bij hem een andere strekking had. De eilanden tekende hij op de voorgrond. Daar treden inderdaad de vermogens van de rede gescheiden op: oordeelsvermogen, kenvermogen en het praktische vermogen (de wil). Maar op de achtergrond van dit tableau liet hij alle zichtlijnen convergeren naar een eenheid van de rede, voorbij de einder. Hier tekent zich een groot verschil af tussen beiden. Beiden benadrukken de verscheidenheid, maar om verschillende redenen: Lyotard om ons te doen geloven dat de verstrooiing de echte werkelijkheid is, de ander om een eenheidsideaal hoog te houden, zo hoog dat het ver boven de eindige werkelijkheid uitsteekt.

Critici verbinden het postmoderne denken al snel met relativisme. Het is de vraag of zij zo aan Lyotards intenties recht doen. De strekking van dit denken lijkt me eerder ethisch, in zoverre de ondermijning van de vertellingen bedoelt mensen voor onopgeefbare verantwoordelijkheden te stellen door elk beroep op hogere instanties bij de wortel af te snijden. Wat Lyotard betreft is elke verontschuldigende verwijzing naar een Beweging of een Partij waartoe men behoorde, een Hoger Doel dat men diende, ongeloofwaardig geworden. De wereld die hij tekent kent geen mogelijkheden tot afwenteling van verantwoordelijkheid; niets gaat er vanzelf; elke volgende stap vergt opnieuw een beslissing.

De term ‘hyperethisch’ lijkt me hier op zijn plaats.³ Verantwoordelijkheid wordt zo absoluut gesteld, dat ze het karakter krijgt van een lot. We zijn veroordeeld vrij te zijn, om met Sartre te spreken. Deze filosofie krijgt hierdoor iets grimmigs. Dit is des te opvallender omdat je bij eerste kennismaking wat anders zou verwachten. Ik werd in 1989 gevraagd op een klein symposium van cultureel antropologen iets over Lyotard te vertellen. De studente die de uitnodiging overbracht, gaf als toelichting dat de val van de Berlijnse muur (het stof was nog niet opgetrokken) de waarheid van de stelling over het einde van de grote verhalen had bewezen. Lyotard deed hier dus dienst als filosoof van de ontspanning, terwijl de grondstemming van dit denken eerder geladen en grimmig is.

Treffend is het citaat dat hij in zijn hoofdwerk aan Kant ontleent, nl. dat de kritische filosofie in een toestand van permanente bewapening verkeert tegenover degenen die onkritisch denken. Geen wonder, dunkt me, dat het niet tot ontspanning komt, want met mondigheid à la Kant is gegeven dat de mens zelf moet denken, zelf moet beslissen, zonder bescherming van tradities en instituties. Bij Lyotard neemt de spanning alleen maar toe omdat deze mens het nu ook nog zonder de rugdekking van een universele moraal moet stellen. Bestemde Kant de wapenen van de kritiek voor een kosmopolitische burgerij, bij Lyotard dringt het beeld zich op van nomaden die altijd waakzaam moeten zijn en nooit hun wapens kunnen afleggen. Dezelfde geest ademt een interview dat door Erno Eskens werd afgenomen: “‘Wantrouwen is goed’”, stelt de Franse postmoderne filosoof Jean-François Lyotard. Het leidt tot een rusteloos bestaan en dat is in orde. Wantrouw de geschiedenis en wantrouw je individuele levensloop: de wereld vraagt erom.’, aldus Eskens’ introductie.⁴ Interessant toch dat woordje *orde*: ‘wantrouwen is in orde’, is - het taboewoord moet er maar uit - *normatief*, want beantwoordend aan de gestelde norm van voortdurende waakzaamheid.

Onverzoend

Tot nu toe bepaalde ik me bij de bespreking van de grote verhalen tot moderne voorbeelden. Dat ik dieper door moet stoten, viel te vermoeden vanaf het moment dat de kritiek op de grote verhalen aan de orde kwam. De functie van deze verhalen zou die van integratie zijn, van een 'glad strijken' en rechtvaardiging van gebeurtenissen. De gedachte is dat geschiedvisies hoe dan ook een verzoenende uitwerking hebben, doordat ze mensen in staat stellen met het verleden klaar te komen. Lyotard beschouwt de christelijke verzoeningsleer als oermodel hiervan.

In zijn geschrift *Heidegger en 'de joden'*⁵ komen bij wijze van contrast 'de joden' naar voren. Hun levensvorm zou van oorsprong grondig verschillen van de christelijke: die zou niet op assimilatie van 'het andere' gericht zijn. De tegenstelling is niet die van een besloten, traditionele samenleving en een kosmopolitisch christendom. Lyotard legt uitdrukkelijk een relatie tot de wet. Het is de wet die 'joden' dwingt anders te zijn dan andere volkeren. Ze zijn gegijzelden, gedwongen tot een levensvorm die noch traditioneel noch universalistisch is. Blijkens het verband, gaat het hem bij 'wet' om het effect van een spreken en een horen, en niet - of veel minder - om positieve geboden of verboden. De wet zondert af, neemt in gijzeling. De 'joden' zijn getekenden, die de Stem die sprak gehoor gaven, en nu, de herinnering meedragend, als nomaden zwerven. Wie zich afvraagt of dit voor een serieuze interpretatie van het Oude Testament en de joodse geschiedenis kan doorgaan, stelle zich tevreden met het antwoord dat zo'n interpretatie niet wordt beoogd, en dat de aanhalingstekens rond 'de joden' duidelijk willen maken dat het joodse volk hier symbool staat voor een vrije levenswijze - welke dan ook maar - die zich niet dan met geweld laat integreren.

Eindspel

Iets dat als een symbool fungeert is altijd meer dan een op zichzelf staande gebeurtenis. Een symbool kan ook niet een idee of ideaal zijn waarvan geen enkele uitwerking op de geschiedenis uitgaat. Welnu, deze weg volgend komen we uit bij de gedachte van een *geschiedteken*, d.w.z. een gebeurtenis die tot een teken wordt en zo een symbolische betekenis verkrijgt.

Opmerkelijk genoeg sluit Lyotard zich ook hier bij Kant aan. Deze handhaafde enkele overgangen waarlangs toch iets van een doorwerking van het ideële zichtbaar zou kunnen

worden. Er stond veel op het spel: geschiedenis en waarheid zouden anders helemaal uitéén gaan. Lyotard heeft sterke belangstelling voor één van deze passages, nl. de overgang die Kant met ‘het enthousiasme’ verbond. Enthousiasme betekent meegesleept te worden door een idee. Voor de toeschouwers vormt enthousiasme een teken van de kracht van de idee. Hét voorbeeld voor Kant was de Franse revolutie. Ziet men mensen die zo warm lopen voor de vestiging van een rechtsstaat dan vormt dit een teken dat uiteindelijk het recht zal zegevieren. Bij Lyotard neemt Auschwitz (samen met Boedapest, Praag, Berlijn) die plaats in, zij het met verandering van het voorteken.

Welke betekenis heeft ‘teken’ hier? Mij viel het gebruik van het woord ‘kloof’ op: Auschwitz en die andere traumatische gebeurtenissen be-tekenen een ‘gapende kloof’ tussen idee (bijv. idee van de rechtsstaat, van mensenrechten) en pogingen tot verwerkelijking. Het betekenen heeft ten volle het gewicht van openbaren. Hier wordt openbaar waarom het in de gang van Hegel en Marx naar Kant gaat: de erkenning dat idee (ideaal) en werkelijkheid niet commensurabel zijn, d.w.z. geen ‘maat’ gemeenschappelijk hebben. Houden we dit vast: aan deze gebeurtenissen wordt inderdaad niets minder dan een openbaringskarakter toegekend. Ze onthullen dat het geschiedvertrouwen van Hegel, Marx en consorten op een bedenkelijke illusie berust.

Ik ben tot de ontdekking gekomen dat het woordje ‘slechts’ dat in dit verband herhaaldelijk opduikt (‘slechts een teken’, enz.) dubbelzinnig is. Neem zijn verhandeling over het onmenselijke.⁶ De strekking van dat werk is dat de samenleving tot een systeem is geworden en dat menselijkheid zich nog slechts op subversieve wijze kan uiten. Het systeem sluit zich al meer toe. De integrerende werking is oppermachtig geworden; overal reiken de tentakels van bureaucratie en kapitalisme; de communicatiemedia zorgen intussen voor plezierige ondersteuning. Om buiten het bereik van de vangarmen te blijven, moet het verzet zich zo ontwijkend mogelijk uitdrukken. Veelzeggend is welke vorm van ‘getuigen’ de auteur tenslotte aanbeveelt: getuigenissen in graffiti aangebracht op de muren van de megalopool, het Babylon van de media.

Slechts een teken? Laat hierover geen misverstand bestaan: wie zich in filosofische samenhang op een teken beroept, hoe ook omkleed met mitsen en maren, plaatst zich metterdaad buiten de denkgemeenschap. Argumenten, gebruikt binnen een wetenschappelijke discussie, vragen om tegenspraak in de vorm van contra-argumenten. Ik ben de eerste om toe te geven dat men in de filosofie de ander maar zelden overtuigt. Wat echter telt, is de wil tot communicatie. Teken en symbolen laten zich principieel niet weerleggen. Niet-erkenning valt slechts aan verblinding of verdoving te wijten. Er rest dan niets dan een getuigen.⁷

Wat de zaak nog meer op scherp stelt, is dat het geschiedteken, in weerwil van dat nadrukkelijke *slechts*, een wel zeer markante positie inneemt. Aan het slot van zijn hoofdwerk (en ook in parallelteksten van *Het enthousiasme*) speelt hij met de gedachte dat de reactie die ‘Auschwitz’ bij ons, ‘toeschouwers’, wakker roept in Kants zin zou kunnen worden geduid als morele vooruitgang. Omdat de grondstemming die van een droefheid over de geschiedenis is, zijn er, denk ik, maar weinig lezers en hoorders die de verwantschap met vooruitgangsoptimisme onderkennen.⁸ En toch is onloochenbaar dat dit teken, ofschoon slechts een teken, markantere plaats krijgt dan wat ook maar. ‘Auschwitz’ staat symbool voor een voltooiing, in negatieve zin, en vormt als zodanig een onbetwifelbaar teken. Als zodanig is het teken vergelijkbaar met het Cartesiaanse *cogito*, want het schenkt op eigen wijze de (toe-)schouwende filosoof onbetwifelde kennis - zeggen we rustig: *gnosis*.

Ik gaf dit onderdeel de titel van *eindspel* mee. ‘Eind’ verwijst hier uiteraard naar eindtijd. In ‘spel’ ligt anderzijds een postmoderne waardering van pluraliteit besloten. Deze filosofie is wars van elke gedachte aan één geschiedenis en één eindtijd. Hier wordt niet historisch gedacht. De joden, Auschwitz, Boedapest, Praag, enz., verwijzen niet louter naar gebeurtenissen binnen historische samenhangen, maar daarbovenuit naar symbolische betekenissen. In dit symbolisch universum bestaan geen eenduidige ordeningen. Het denken van Lyotard is er uitdrukkelijk op gericht veelzinnigheid te handhaven. Vandaar - en zeer consequent - dat hij elke profetische pose vermeed, en met nonchalance placht te spreken. Ik heb de aandacht willen vragen voor de pretentie die nochtans achter de postmoderne ironie en zelfrelativering aanwezig is. Er is een weten (*gnosis*) in het spel dat ten diepste geen argumentatie, en dus ook geen tegenspraak duldt. In deze zin, en onbedoeld, maant deze filosofie tot waakzaamheid.

Hoofdstuk 6

Hannah Arendts pleidooi voor oppervlakkigheid*

Actualiteit

Hannah Arendt is een politiek filosoof *pur sang*. Als er iets van de actualiteit van haar denken getuigt, dan wel het feit dat de vraag *wat is politiek?*, of wel *wat is het politieke?* weer op de agenda staat. De reden waarom Arendt hier na Lyotard (hoofdstuk 5) wordt behandeld, is dat het postmoderne ‘eindspel’ de betekenis van het politieke niet kon vasthouden, en daarom de politiek geïnteresseerden niet blijvend kan boeien. Een drijfveer achter Arendts denken is het streven ‘het politieke’ de waardigheid te hergeven die het ooit in de Griekse polis bezat - een erfenis die haars inziens werd verkwanseld door politicologen en filosofen, waaronder, zo vul ik aan, de postmoderne filosofen.

Het verwondert niet dat politicologen en filosofen in eerste instantie weinig begrip voor haar werk toonden. Het ideaal van de polis, de autonome stadstaat, leek immers niet van deze tijd! Wat is er sindsdien veranderd? Ik noem enkele oorzaken.

Voorop staat de ontdekking van haar denken in Oost-Europa, waar de afgang van het communisme een geestelijk vacuüm achterliet. Al voor de val van de Berlijnse muur begon Arendts politieke filosofie aandacht te trekken. In Tsjechië, om een voorbeeld te noemen, was het Martin Palouch van wie binnen de kring van Charta’77 een stimulans uitging (na de ‘fluwelen revolutie’ werd hij onderminister van buitenlandse zaken).¹ Bij Arendt zocht men een correctie voor de funeste verschraling van het politieke denken onder het communistische regime.

Ofschoon in West-Europa de maatschappelijke situatie een heel andere was, vormde ook hier een besef van verschraling de voornaamste stimulans. Want hoe groot het verschil in materieel opzicht ook was, de situatie was toch niet wezenlijk anders dan in het Oostblok in

zoverre de welvaart nergens tot een opbloei van politiek leven leidde. Van welvaartsstaat naar verzorgingsstaat en naar wat nu de *new economy* heet, ononderbroken zette zich een vermaatschappelijking van de staat door: een proces waarin het politieke leven langzaam maar zeker zijn onafhankelijkheid ten opzichte van maatschappelijke belangen verliest. Om een lang verhaal kort te maken: een wijdverbreid besef van politieke malaise leidde tot een herbezinning op de plaats van de burger. Daarbij kon het niet anders of men kwam Hannah Arendt tegen.

In de derde plaats speelt er een culturele factor. Arendts invulling van het politieke doet zeer modern aan, zo niet postmodern. Haar denken is wars van nostalgie naar eenheid en harmonie. Het omgekeerde is eerder het geval, want politiek wordt consequent met menigvuldigheid, met een onopgeefbare meervoudigheid van standpunten, verbonden. Het gaat er dan ook niet over *de mens*, of *de mensheid*, maar over mensen. Als ik goed zie, trekt deze kant momenteel de meeste aandacht.

Een andere duidelijke verklaring voor de brede aandacht voor Arendts filosofie, is haar schrijfstijl van ongeëvenaarde levendigheid en trefzekerheid. Onverschillig of het over de filosofie van Aristoteles gaat, over het gedachteloze denken van Adolf Eichmann, dan wel over een briefwisseling met vrienden, onveranderlijk blijft de lezer geboeid. Dat zij over filosofische zaken met journalistiek flair schreef, popularisering niet uit de weg ging, is haar wel als een negatief punt aangerekend. Maar dan werd vergeten dat achter de stijl een overtuiging school, nl. dat het nieuwe van onze tijd zich vooral aan de oppervlakte afspeelt en juist daarom aan de greep van het diepe denken (lees: de metafysica) ontsnapt. Het is zo bezien de actualiteit die het denken tot oppervlakkigheid verplicht.

De oppervlakkigheid, waarop mijn titel doelt, is in de eerste plaats die van het thema van het banale kwaad, een onderwerp dat haar even beroemd als berucht zou maken. Het inzicht dat het kwaad niet vanuit demonische diepten opkomt, niet aan een radicaal bedorven wil ontspringt, noch een uiting is van een oerzonde, brak na een incubatietijd tijdens het Eichmann-proces door. De doorbraak kwam als een schok én als een bevrijding (zie 3 en 4).

Leven en werk

Duitsland (i)

Hannah Arendt werd in 1906 in Hannover geboren en overleed in 1975 te New York. Het culturele milieu van haar jeugd was Duits georiënteerd, ofschoon haar voorgeslacht overwegend uit Oost-Europa stamde. Zij groeide op in Koningsbergen. De ouders hadden geen godsdienstig engagement: er was contact met de synagoge, maar tegen het verplichte (!) bezoek aan de zondagsschool bestond ook geen bezwaar.

De briljante studente maakte op haar omgeving grote indruk. In het bijzonder gold dit van Martin Heidegger als Karl Jaspers. Na een noodzakelijke verwijdering t.o.v. de eerste² - werd Jaspers haar mentor, een rol die hij zou blijven vervullen. Wat Heidegger betreft: ondanks diens latere toenadering tot het nationaal-socialisme bleef zij vanuit een geestelijke nabijheid tot hem denken. Met hem, meer dan met de ander, deelde ze de kritiek op de westerse hang naar eenheid en systematische afsluitbaarheid. Op verschillende plaatsen in dit opstel zal blijken dat Arendt het eigen denken, net als Heidegger, aan deze zijde situeert van een breuk met de metafysische en religieuze tradities van het avondland. ‘Denken zonder steigers’ is één van de typeringen voor haar filosofen.³ Aanduidingen als ontmanteling en destructie van tradities wijzen eveneens op zo’n breuk.⁴ Nog een blijk van affiniteit tot Heideggers denken is de structurele overeenkomst tussen de vraag naar het politieke bij de één en de vraag naar het zijn bij de ander. Wat Arendt verschraling van het politieke denken en handelen noemt, heet bij Heidegger zijnsvergetelheid. Beiden verwachten weinig of geen heil van bestaande tradities en maken de toewending tot het zijn, c.q. het politieke afhankelijk van een destructie van Westerse zekerheden, van wijsgerige zowel als godsdienstige.

Op 23-jarige leeftijd promoveerde zij onder Jaspers’ leiding op het begrip liefde bij Augustinus. Opmerkelijk is dat het in haar latere werk nooit aan openlijke of indirecte verwijzingen naar de kerkvader ontbreekt. Ik denk vooral aan het thema van de ‘nataliteit’ (het geboren worden). Elke geboorte betekent een nieuw begin, met nieuwe kansen.⁵ Deze zienswijze onderscheidt zich van voorstellingen van de loop der geschiedenis als een wiel dat door de opeenvolging van generaties draaiende wordt gehouden, zoals bepaalde oosterse godsdiensten geloven, of van ijzeren, onontkoombare wetmatigheden - geliefd leerstuk van negentiende-eeuwse economen. Curieus is een andere verwijzing naar de kerkvader: bij een bepaalde gelegenheid verdedigde zij haar opvatting van de banaliteit van het kwaad met een beroep op de augustiniaanse leer van het kwaad als parasitair. *Banaal* wordt hier dus zo uitgelegd dat het kwaad minder oorspronkelijk is dan het goede. We komen hierop terug (zie 3).

Verenigde Staten: het vroegere werk (ii)

Nadat het nationaal-socialisme aan de macht kwam, werkte ze voor Zionistische organisaties - aanvankelijk in Duitsland, later in Parijs. Nog weer later volgde het vertrek, met echtgenoot Heinrich Blücher, naar de Verenigde Staten.

De publicatie die haar naam vestigde was *The Origins of Totalitarianism*, daterend van 1951. De ontvangst was evenwel niet onverdeeld gunstig. Tot de critici behoorden historici - waaronder Golo Mann - die niet met haar stelling van de onvergelykbaarheid van de twintigste eeuw uit de voeten konden.⁶ Een historisch werk had ze dan ook niet willen schrijven (hoewel het woord 'oorsprong' uit de titel dat wel deed vermoeden). In joodse kring bestond ook veel kritiek. Het moest daar wel opvallen dat het boek niet probeert de christenheid verantwoordelijk te stellen voor het hedendaagse antisemitisme. De centrale stelling luidt veeleer dat het twintigste-eeuwse totalitarisme zowel qua schaal als intensiteit onvergelykbaar is t.o.v. van al wat er aan vooraf ging.

Een nieuwe mijlpaal vormde *The Human Condition* (1958), in ons land verschenen onder de titel van *Vita activa* (1994) - naar eigen zeggen een uit de hand gelopen studie over Marx. Wat in het oog springt, is de centrale plaats van de drieslag arbeid - werk - actie, als grondvormen van het actieve leven ('vita activa'). *Arbeid* staat voor de reproductie van het leven - een stofwisseling met de natuur waaruit niets principieel nieuws voortkomt. Als behandeling van het economische leven stelt deze cyclische visie teleur. Dan had Marx meer oog voor de dynamiek van het economische leven!⁷ Maar belangwekkend is de manier waarop zij vervolgens Marx op z'n kop zet. Marx meende zoals bekend Hegels filosofie 'op de kop te zetten' door menselijke arbeid, i.p.v. 'de geest' tot de voortstuwende kracht van de geschiedenis te maken. Zo wilde hij het denken terugroepen uit de onstoffelijke wereld van de geest naar de aardse werkelijkheid. Arendt echter laat zien dat arbeidsprocessen juist tot een wereldloosheid leiden: de arbeidende mens 'neigt er toe iedere duurzaamheid op te offeren aan de dwingende levensbehoeften'.⁸ Dat wat duurzaamheid ontbeert, vervluchtigt ('ontwereldlijkt'). Over dat laatste later meer.

Werk is wat de tijd verduurt. Het is de menselijke creativiteit die, boven de natuurlijke levenscyclus uitgrijpend, cultuur schept. Cultuur is het huis van de mens. Maar anders dan cultuurfilosofen en culturele antropologen gewoon zijn, aanvaardt Arendt cultuur toch niet als een laatste horizon. Die positie is voor het *handelen* gereserveerd. Hier wordt Aristoteles' onderscheid tussen *poiesis* (maken) en *praxis* (handelen) gevolgd. Cultuur behoort tot de orde

van het maakbare, en biedt daarom niets ultiems; is niet meer dan de arena waarbinnen de beslissingen over zin en onzin, goed en kwaad vallen.

De keuze voor pluraliteit tekent zich intussen al af. ‘Handelen’ verwijst naar interactie van mensen. Pas waar gehandeld wordt, kan er politiek zijn. Vandaar de stelling dat pluraliteit de voorwaarde van politiek vormt. Vermelding verdient de ontboezeming van Jürgen Habermas dat het *The Human Condition* was die hem destijds tot een categoriaal onderscheid van arbeid en interactie inspireerde - een onderscheid dat zijn afscheid van Marx inluide.⁹ Arendt zou hem de ogen hebben geopend voor het ontbreken van een principiële erkenning van politiek handelen als authentieke vorm van menselijke activiteit.

Eichmann en later (iii)

In 1961 versloeg zij het Eichmann-proces in Jeruzalem. Voor het bredere publiek, waartoe ik zelf toen ook behoorde, vormden deze rapporten de eerste kennismaking met haar persoon en werk.¹⁰ De verschijning in 1963 van *Eichmann in Jerusalem* veroorzaakte niets minder dan een schok. Een vriend berichtte vanuit New York: ‘People in town seem to be discussing little else.’¹¹ Zij werd het middelpunt van een controverse, die zelf haar vriendenkring verdeeld hield.¹² Aanleiding voor het bijtende verwijt van een anti-joodse tendens was er zeker. De kritiek gold niet zo zeer de typering van Eichmanns opvattingen als banaal, in plaats van als afgrondelijk slecht, als wel de stelling dat zijn denkbeelden op onderdelen overeenkwamen met wat in joodse kring leefde. Eichmann zou sympathie hebben gehad voor het zionistische streven naar geografische concentratie van joden. Tot aan de Wannsee-conferentie (1942), toen in feite tot vernietiging werd besloten, zou hij naar deportatie naar een nieuw thuisland gestreefd hebben.

In het jaar 1963 verscheen tevens haar *On Revolution*. Het boek werd om weer andere redenen controversieel. Nu waren de (neo-)marxistische intellectuelen bezeerd. Revoluties die met het oog op maatschappelijke gelijkheid en broederschap worden ondernomen, zo luidt de centrale stelling, vormen een bedreiging voor *politieke* vrijheid, en moeten wel op onderdrukking van pluraliteit uitlopen. Wat dit betreft kon het boek voor antirevolutionair doorgaan.¹³ Pas in het huidige postmarxistische klimaat kan het op waarde worden geschat.

Dit brengt ons tot de introductie van een groots opgezet werk dat voor een deel onvoltooid zou blijven: *The Life of the Mind*. Het is ontworpen als een trilogie, met delen over resp. denken, willen en oordelen. *Thinking* en *Willing* verschenen in 1978. Van het slotdeel

verscheen een fragment, samengesteld met behulp van colleges over Kants politieke filosofie: *Lectures on Kant's Political Philosophy* (uitg. door R. Beiner, 1982). Wie de geschiedenis van de filosofie kent, herkent in de drieslag de indeling van Kants hoofdwerken: kritiek van de zuiver rede (= denken), de kritiek van de praktische rede (= willen); de kritiek van de oordeelskracht (= oordelen). Inderdaad is Arendt zich sterk op Kant gaan oriënteren. Dat is op zichzelf al interessant genoeg. Begonnen bij Heidegger en Jaspers om tenslotte bij Kant uit te komen: een terugkeer naar de klassieken van het westerse denken? De vragen winnen aan urgentie als we deze drieslag tegen die van de *Human Condition* aan leggen: arbeid, werken, handelen. Het is het einde van beide reeksen dat een divergentie doet vermoeden. Vragen zijn er te over. Hoe verhouden zich 'handelen' en 'oordelen'? Is Arendt aan het primaat van het politieke ontzonken? Heeft het handelen in het hier-en-nu plaats gemaakt voor oordelen op afstand? Maakt de actor plaats voor de toeschouwer? Het zijn deze vragen waarop in het volgende onderdeel aan antwoord wordt gezocht, in samenhang met die naar de banaliteit van het kwaad.

Thema's

Achtereenvolgens werken we drie verschillende thema's verder uit: de pluraliteit, de relatie van actor en toeschouwer, de banaliteit van het kwaad.

Pluraliteit (i)

De term pluraliteit ziet niet op een bonte veelheid van omstandigheden, dingen, mensen. Noch gaat het primair om een veelheid van perspectieven op één bepaalde zaak - ofschoon men hiermee dichterbij de hoofdzaak komt. Waarop het aankomt is een verscheidenheid van individuen. Of scherper: een verscheidenheid die zich aan de oppervlakte tóónt. Herinneren we ons de drieslag van *The Human Condition*: arbeid, werk, handelen. Bedenken we verder dat handelen met een publieke ruimte is verbonden. Dan valt te verstaan waarom Arendt leert dat de menselijke individualiteit alleen binnen die ruimte opbloeit - d.w.z. waar mensen de ruimte krijgen verschillende standpunten in te nemen en de discussie met elkaar aan te gaan. In deze zin kan een commentator pluraliteit een prestatie noemen, in plaats van een natuurlijk gegeven.¹⁴ Pluraliteit is zo gezien een oppervlakkig verschijnsel: een kwaliteit die aan de

oppervlakte moet treden - en ook weer kan verdwijnen, zoals de 20^e eeuw intussen ruimschoots liet zien.

Dat de ruimte waarbinnen het politieke leven zich afspeelt *publiek* heet, is omdat men er als burgers verkeert, en dus op voet van gelijkheid. Hier geldt opnieuw wat zojuist al werd gezegd: die gelijkheid valt niet vanuit de natuur te verstaan. Daar heerst volgens Arendt eerder ongelijkheid. ‘Mensen zijn van nature ongelijk, en hebben instituties nodig om gelijk te worden’.¹⁵

Je voelt wel dat de gedachte van universele mensenrechten als natuurlijke rechten hier geen steun vindt: van huis uit zijn mensen niet gelijk. Deze rechten zijn alleen verdedigbaar als *politieke* rechten. Interessant genoeg stemt dit standpunt overeen met dat met dat van een wijsgerige stroming die binnen de Vrije Universiteit tot ontwikkeling is gekomen.¹⁶ In beide denkrichtingen wordt over rechten nooit anders gesproken dan in samenhang met competentiesferen en specifieke verantwoordelijkheden. In beide ligt een verzet besloten tegen de dominante opvatting van rechten als troeven in de handen van individuen.¹⁷ Anderzijds mag het ons niet ontgaan dat het Arendt eigenlijk om nog iets anders gaat. Het is niet zozeer tegenover een bepaalde maatschappelijke tendens, i.c. die van het individualisme, dat zij aan het politieke prioriteit verleent, maar eerder tegenover de samenleving überhaupt. Als zij gelijk had, zou alleen het politieke leven de menselijkheid kunnen redden: in haar visie ligt immers besloten dat het maatschappelijke niet echt boven de natuur uitstijgt. Deze ‘Griekse’ trek zal ons bij de bespreking van het volgende thema nog bezig houden.

Van handelen naar oordelen (ii)

Iemand (Susan Sontag) zei eens over de onmogelijkheid van *participerende observatie*: ‘the person who intervenes cannot record, the person who records cannot intervene’: wie handelt, kan niet tegelijk verslag doen van wat er gebeurt, en omgekeerd. Deze spanning tussen actor en narrator (verteller) doet zich ook in het werk van Hannah Arendt voor, en wordt er ten gunste van de laatste opgelost. In de ondertitel van *Eichmann in Jerusalem* komt niet toevallig het woord ‘report’ voor: *report on the banality of evil*. Zij had er voor gekozen het proces als reporter mee te maken, d.w.z. als een toeschouwer die van wat er gebeurt publiekelijk rekenschap geeft. Zo stond haar schrijverschap in dienst van een verslaggeving. We zullen niet mistasten met te stellen dat hierin, in het vertellen, meer dan in het handelen, de menselijke waardigheid wordt gezocht.

De nadruk op de verteller staat in een lange traditie. Ik denk bijvoorbeeld aan Tolstoj's *Oorlog en vrede*, het werk van de verteller bij uitstek. Het steeds terugkerende thema is dat de politieke actoren, met in begrip van Napoleon, geen overzicht hadden over wat er gebeurde en meegenomen werden in de loop der dingen. Zoals een Engels soldaat kernachtig zei toen men hem vroeg naar zijn herinnering van de slag bij Waterloo: 'I'll be hanged if I know anything about the matter, for I was all day trodden in the mud, and ridden over by every scoundrel who had a horse'.¹⁸ Overzicht is er pas voor de verteller. Geschiedenis ontstaat achteraf, door een proces van na-denken en na-vertellen.

Dit mag zo zijn, maar hoe verdraagt zich het genoemde met de in *The Human Condition* verdedigde prioriteit van het handelen? Heeft zich in haar denken misschien een wending voltrokken? Welnu, een verschuiving moet zeker worden geconstateerd. Ontegenzeggelijk verschuift gaandeweg de nadruk van politiek handelen naar oordelen en vertellen. Maar of er ook sprake is van een breuk? Ik waag het te betwijfelen! Het handelen dat in het genoemde boek centraal staat, is immers niet dat van actoren die in historische processen zijn opgenomen, zoals van soldaten in veldslagen of politici op verkiezingscampagne, maar van vrijgestelde individuen die elkaar op voet van gelijkheid in een politieke arena ontmoeten. De context van dit handelen bleek die van de polis te zijn, de stadsstaat. Bedenken we ook nog dat Arendt aan één voorwaarde vasthoudt die reeds in de polis gold, nl. dat politiek handelen maatschappelijke vrijheid vereist, dan is duidelijk dat de overgang van actor naar narrator niet dramatisch is. Want aldus aan de zorg om het naakte bestaan ontheven, voltrekt het publieke leven zich in afzondering ten opzichte van het dagelijkse gebeuren. En juist daarin ligt een overeenkomst tot het theoretische denken, de reflectie, die immers door de Grieken in nog sterkere mate op afstand van het dagelijkse leven werd gehouden.

In het voorbijgaan zij nog op een ander verband gewezen. De positie van de toeschouwer ontving een verdere versterking door Arendts aansluiting bij de esthetische theorie van Kant. Het zou te ver voeren *in extenso* na te gaan wat in de theorie van het smaakoordeel inspirerend werkte, en waarom hier aansluiting werd gezocht in plaats van, wat men zou verwachten, bij Kants *ethiek*. Het komt er op neer dat die esthetische theorie boeide vanwege de erkenning van menigvuldigheid. Handelt Kants ethiek over de vraag wat de mens moet doen, zijn esthetiek houdt rekening met verschillende mensen en verschillende standpunten. Weliswaar kan tegen Arendts interpretatie worden ingebracht dat uiteindelijk de nadruk niet valt op de verschillende standpunten van waaruit een kunstobject benaderd kan

worden, maar op de synthetiserende werking van het smaakoordeel (zoals altijd geeft Kant ook hier het oordelen de functie een gegeven verscheidenheid tot een samenhangend geheel te maken). Maar een begin van openheid voor een verscheidenheid van standpunten is er zeker.

Door de genoemde aansluiting verschuift het zwaartepunt nog verder naar de toeschouwer. Zoals Kant het smaakoordeel aan de beschouwer voorbehoudt, zo vertrouwt Arendt de zorg om pluraliteit aan de toeschouwer toe. Alleen op de tribune komt een verscheidenheid van gezichtspunten tot gelding. Het handelen dat zich op de voorgrond van de arena voltrekt, blijft te zelfbetrokken om de eigen standpuntelijkheid te kunnen overwinnen. Dat Arendt toch weer niet de conclusie trekt dat actoren niet voor hun daden behoeven in te staan, en de juistheid van de veroordeling van Eichmann niet in twijfel heeft willen trekken, staat mijns inziens tot het zojuist gezegde in een spanningsverhouding. De slotbeschouwing gaat hierop nog wat dieper in.

Wat is banaal? (iii)

Het zal niet eenvoudig zijn, een ander thema te noemen dat sterker de aandacht heeft getrokken dan dat van de banaliteit van het kwaad. Toen aan de Vrije Universiteit ter gelegenheid van het 120-jarige bestaan ‘het alledaagse kwaad’ als lustrumthema werd gekozen, moest het organiserende comité uitdrukkelijk vaststellen dat het ‘alledaags’ niet wilde opvatten in de zin van Arendts banaliteit. Me dunkt, een goede illustratie van de invloed van haar denken!

Het ligt voor de hand het thema in verband te brengen met het boek over Eichmann dat, zoals vermeld, de ondertitel draagt: ‘Report on the banality of evil’. Zowel in dit ‘report’ als in nabeschouwingen heeft Arendt het inzicht in de banaliteit van Eichmanns bekentenissen haar grootste ontdekking tijdens dit proces genoemd. Wat evenwel weer niet wil zeggen dat het thema toen pas ontstond. W.B. Prins herinnerde aan een brief van Jaspers, uit 1946, waarin deze zich voor een zo banaal mogelijke interpretatie van het nazisme uitsprak, zoals een oppervlakkig verschijnsel als een bacteriële besmetting een ware epidemie kan veroorzaken.¹⁹ Young-Bruehl, Arendts biografe, wijst nog op de affiniteit die Heinrich Blücher, haar echtgenoot, voelde met het werk van Bertolt Brecht. Vooral de tekening van Hitler in diens toneelstuk *Arthur Ui*²⁰ had hem getroffen: een ordinaire gangster, zonder diepgang of charisma.²¹ Arendt stemt hier op de duur mee in. Volgde ze in *The Origins of Totalitarianism* nog Kants idee van het radicale kwaad, later geeft ze de voorstelling op van

een wil die om raadselachtige redenen voor het kwade kiest. Iedere gedachte van een metafysische diepte, ofwel van een oerzonde, begaan lang voordat we bestonden, wordt nu uitgebannen. Interessant genoeg brengt Prins deze wending in verband met die naar de eerder besproken postmetafysische positie (zie 1): ‘In *Totalitarianism* beschouwt zij de vernietiging van pluraliteit als een ‘radicaal kwaad’. Tien jaar later heeft haar denken zich zozeer in een postmetafysische richting ontwikkeld dat zij in *Eichmann in Jerusalem* niet langer van een ‘radicaal kwaad’ spreekt.’²²

Met de laatste zinnen zijn de connotaties aangeduid die het woord ‘banaal’ heeft. Het staat om te beginnen tegenover ‘radicaal’ in de zin waarin Kant van het ‘radicale kwaad’ sprak. De wegen gaan uiteen waar Kant het kwaad met een verkeerde richting van de wil verbindt. Bij Arendt verschuift het accent van richtingkeuze naar besmetting. Het laat zich verstaan dat ook het begrip ‘ideologie’ minder snel wordt gebruikt: ook daar gaat het immers om een knechting of verslaving van de wil. Niet alleen krijgen nazisme en communisme als ideologie nu minder aandacht, voortaan wordt het individu zelf niet meer in het spanningsveld van geestelijke krachten geplaatst, hetzij van wereldbeschouwingen of van ideologieën.²³

Banaal houdt voorts met de christelijke geloofsleer verband. Ik denk nu aan haar reactie op Scholems kritiek. Zij beroept zich voor haar opvatting van banaliteit op de leer dat het goede diepere wortels heeft dan het kwade, en daarom alleen de kwalificatie ‘radicaal’ verdient ‘I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösem. ... Tief aber und radikal ist immer nur das Gute.’²⁴ Men hoort er een echo van Augustinus (zie 2); ook klinkt er iets van Luthers opvatting door van het kwaad als een parasitair verschijnsel, d.w.z. van een corrumperende kracht die het goede nodig heeft om zich sterk te maken. De aansluiting bij deze christelijke traditie is evenwel maar betrekkelijk, want ‘banaal’ staat in een ander opzicht tegenover opvattingen die kwaad met ‘zonde’ verbinden, en die verbinding werd zowel door de kerkvader als door Luther zonder grote terughoudendheid gelegd. Een brief aan Jaspers doet de distantie goed uitkomen. Bij het verschijnen van *The Origins of Totalitarianism*, in het voorjaar van 1951, had deze gevraagd of er niet wat weinig over God in het boek stond. Het antwoord op de vraag ‘ob Jahwe nicht allzusehr verschwunden ist?’, mag opmerkelijk heten. Hannah Arendt schrijft dat de christelijke en joodse religies als godsdienst passé zijn omdat ze geen antwoord hebben op de eigentijdse gestalten van het kwaad. Deze laten zich naar haar overtuiging niet tot zondige motieven herleiden. De conclusie luidt, met een wending, dat het in de godsdienst steeds over *de mens* ging, in plaats van over *mensen*.

Hetzelfde, zo besluit deze passage, geldt voor de filosofie. De Westerse wijsbegeerte heeft nimmer aan de menselijke pluraliteit recht gedaan.²⁵

Uit de diepte (iv)

Op onze speurtocht werd heel wat ontdekt dat boeit, zo niet indrukwekkend is. Wat vooral de aandacht trok, was een wending naar de oppervlakte die zich op meerdere plaatsen aftekende. In de eerste plaats doet deze zich voor bij de verbinding van politiek met openbaarheid, d.w.z. met een verschijnen, een voor het voetlicht treden. Hierbij behoort ook de verbinding van ‘publiek’ met de voorstelling van een arena waar, voor het oog van het publiek, personen in onderlinge wedijver hun voortreffelijkheden demonstreren. De nadruk valt steeds op een verschijnende, aan de oppervlakte komende pluraliteit.

In de tweede plaats komt het thema van de banaliteit van het kwaad. Deze oppervlakkigheid vormt mijns inziens het complement van die van het publieke leven. Zo laat zich verstaan waarom Arendt in één adem het Westerse geloven en denken kan verwijten geen raad te weten met de banaliteit van het kwaad, én geen oog te hebben voor menselijke pluraliteit .

Een evaluatie van Arendts werk moet zich er voor hoeden niet in een onvruchtbare tegenstelling terecht te komen. Dat gebeurt wanneer al te vlot eenheidsperspectieven in stelling worden gebracht. Vruchtbaarder is een ontmoeting op haar terrein te ensceneren. Een gesprek zou wat mij betreft bij haar notie van pluraliteit moeten inzetten. Ofschoon deze filosofie de verscheidenheid hoog in het vaandel heeft, sluit de wending naar de oppervlakte één grondvorm, nl. de verscheidenheid van levensrichtingen. Het is de moeite waarde hierop, tenslotte, nog wat verder in te gaan.

Waar ik eerder constateerde dat Arendt mensen uit het spanningsveld van wereldbeschouwingen en ideologieën haalt, was de context die van het radicale kwaad . Het woord ‘radicaal’ verwees er naar een voorstelling die zij gaandeweg loslaat, nl. van een wil die zich van het goede afwendt om zich door een fundamenteel verkeerd motief te laten leiden. Voor Kant was het ten diepste een raadsel dat het zover kon komen. Later greep men wel naar het ideologiebegrip om deze verkeerde keuze begrijpelijker te maken. De gedachte was dat mensen zo in ideologische systemen bevangen kunnen raken dat ze tot willende uitvoerders van duivelse projecten worden (denk aan het bekende boek van Daniël Goldhagen, *Hitler's willing executioners*). Keek zij aanvankelijk met deze ogen naar

Eichmann, gaande het proces ging ze aan de ideologische bevangenheid twijfelen. Er bleek uit zijn bekentenissen niets van een systeem van denkbeelden en drogbeelden. Eichmann verklaarde dat hij altijd vanuit Kants categorische imperatief had geleefd (alleen vanuit die maximes te handelen die voor allen kunnen gelden), tot aan het punt waarop hij deze voor het 'Führersprincipe' verwisselde: het woord van de Führer heeft kracht van wet.²⁶ Wat ze wil laten zien, is dat deze wending niet het gevolg was van een radicale keuze voor het kwaad, maar veeleer de uitkomst was van een geheel van kleine stappen - en dat bij iemand met een verre gaande graad van 'gedachteloosheid' en die dus überhaupt niet in staat was met andere gezichtspunten rekening te houden.²⁷

Al hoewel Hannah Arendt al snel doorredeneert naar verduistering en blindheid, wil ze toch vasthouden aan het principe dat alles ook anders had gekund en dat het op elk moment principieel mogelijk was te weigeren verder te gaan. Wat haar betreft, gold dat zelfs van Auschwitz: 'that everyone could decide for himself to be either good or evil in Auschwitz'.²⁸ Ik proef een spanning tussen het ene (de kleine stappen) en het andere (de on-, cq. onderbepaaldheid van alles). Zelf denk ik een ander kant op, nl. door die stappen als stadia te beschouwen van een levensweg, en deze weg zelf als één richting op te vatten, onderscheiden van andere mogelijke keuzen. Zodoende ontvangen zowel het geleidelijke van de stappen als de diepte van richtingkeuzen hun recht.

Méer dan wie ook heeft deze filosofe voor een eerherstel van het politieke geijverd. Dat spel en wedijver een ruime plaats binnen krijgen, verwondert niet gelet op de aansluiting bij de *polis*-traditie. Gegeven de nadruk op een pluraliteit van posities bestaat er behoefte aan een bemiddelende instantie die met behulp van pendeldiensten het algemene belang zeker stelt. Deze rol vervult het oordeelsvermogen. Bepaald een fraaie conceptie! De prijs welke voor die kunstmatige isolatie van het politieke wordt betaald, is evenwel aanzienlijk. Ik denk niet allereerst aan de muur die tussen de sfeer van het handelen en de wereld van arbeid en werk wordt opgetrokken, maar meer nog aan de geringe aandacht voor wat ik een pluraliteit van richtingen noemden: de realiteit dat mensen zich door confligerende levensidealen laten leiden en op wegen terecht kunnen komen die van kwaad tot erger leiden. Aan de verdiensten van Arendts filosofie die in het voorafgaande breed werden uitgemeten, kan nog deze worden toegevoegd dat ze niet alleen de vraag naar het politieke weer op de agenda heeft geplaatst, maar ook, zij het onbedoeld, naar die naar oppervlakte en diepte, spel en ideologie.

Hoofdstuk 7

De horizon is onuitwisbaar. Cultuurfilosofie na ‘de dood van God’*

Inleiding en verantwoording

‘Godsdienstfilosofie *na de dood van God*’ luidde de titel van een centrale lezing op een jaarvergadering van het Centrum voor Duits Idealisme.¹ Van alle diepzinnige gedachten die de spreker, Walter Jaeschke, hoofd van het Hegel-archief te Bochum, met *de dood van God* verbond, vermeld ik alleen de voornaamste. Vanaf Aristoteles tot ver in de moderne tijd vormde de godsidee de bekroning van elke grote filosofie. In de tweede helft van de 18e eeuw (globaal aangeduid) trad er echter een verandering op. Voortaan stond niet meer God centraal, maar hoogstens nog de godsdienst als cultureel en sociaal fenomeen. Hegels godsdienstfilosofie vormt hiervan een voorbeeld. Het ging Hegel er om de diepere redelijkheid van *gegeven* religies te expliciteren. Al hoewel de christelijke religie aan de top van de ladder wordt geplaatst, verschijnt ze hier toch als één godsdienst naast andere. De godsidee is niet meer het waartoe van de filosofie, zo min als het geloof het vanwaaruit. Wat is er gebeurd? Volgens Jaeschke werd niet alleen vanaf Aristoteles, via Anselmus, tot in de moderne tijd de godsidee steeds universeler opgevat en radicaler doordacht, in de loop van dezelfde ontwikkeling werd het ook steeds moeilijker deze idee zonder zelftegenspraak te denken. Het ging Jaeschke hier om tegenspraak tussen de eigenschappen Gods. Een geheel en al goede God liet zich zijns inziens niet meer met een geheel rechtvaardige God verzoenen. Aan het eind van de achttiende eeuw was het punt bereikt waarop de oude rationalistische traditie zich niet meer liet voortzetten. Men kon toen weliswaar nog verschillende kanten op. Jacobi ging van de begripsmatige onkenbaarheid Gods uit; Schleiermacher stelde het probleem als zodanig terzijde; Hegel ontwierp een grootse reconstructie van de ontwikkeling van de godsdiensten. Maar onveranderlijk vormde de *dood van God* het uitgangspunt. Hegels uitspraken over de dood van God - waarover later meer - vooronderstellen het einde van het traditionele rationalisme en de daarbij behorende ontotheologie. De stemming, aldus nog

Jaeschke, was er steeds één van resignatie. Die berusting, bij alle verschil in toonzetting, proefde hij ook nog in Nietzsche's teksten over de dood van God.

Wat mij frappeerde was dat deze lezing zelf eigenlijk geen ander perspectief bood dan dat van een berusting. De dood van God kwam naar voren als iets waaraan de filosofie nu eenmaal niet meer voorbij komt. Zonder te willen beweren dat dit de grondstemming van al het eigentijdse filosoferen is - de toespraak van William Desmond, waarmee de jaarvergadering besloot, ademde een heel andere geest² - is toch de voorstelling van Gods dood wel zo dwingend dat degenen die filosofisch bij geloofstradities aansluiten allen het gevoel kennen in het defensief te zijn gedrongen. Het minste dat kan worden gezegd is dat er naar het *schijnt* onherroepelijk een grens gepasseerd is. En dat bijgevolg een aansluiting bij een Godsgeloof de schijn tegen heeft. Het gaat hierbij niet alleen om de rationalistische, ofwel ontotheologische, traditie waarover Jaeschke handelde³, maar ook om eigentijdse vormen van christelijk filosoferen. Anders gezegd: niet alleen ideeën zoals (God als) het *hoogste zijn* of *absolute begrip*, ook noties als *natuurlijk godsverlangen* of *presentie Gods* zijn in diskrediet geraakt.

Over deze schijn wil ik het hebben. Dit opstel bedoelt enerzijds recht te doen aan de schijn in al zijn hardnekkigheid, maar wil deze anderzijds ook als schijn diagnosticeren. Voor het eerste thema neemt een thema uit de cultuurfilosofie van Hendrik van Riessen als leidraad, terwijl het tweede in discussie met Nietzsche en Hegel tot ontwikkeling komt.

De behandeling van het tweede thema - de schijn als schijn - zal gaandeweg duidelijk maken wat de titel met 'onuitwisbaar' bedoelt. T.a.v. Nietzsche's denken gaat het er om te weten welke 'horizon' het achter zich laat. De God die dood wordt verklaard heeft onmiskenbare Griekse trekken. Ik zal betogen dat Hegel dieper heeft gepeild. Bij hem treedt echter een vervluchtiging van de schepselmatigheid op. Het blijkt uiterst moeilijk een evenwicht te vinden tussen verzelfstandiging en vervluchtiging van de eindigheid. Om uit het (schijnbare) dilemma te geraken, introduceer ik een onderscheid tussen 'structuren' en 'richtingen'. Vervolgens wordt m.b.v. dit onderscheid gepreciseerd in welke zin de horizon onuitwisbaar is: als horizon van de structuren. Dat brengt ons dan bij een slotbeschouwing over de werkzame schijn.

Werkzame schijn

De grootste verandering die zich in het afgelopen millennium heeft voorgedaan, is dat geloven van vanzelfsprekend tot bijna abnormaal is geworden. Hoe kon het zover komen? Nietzsche's parabel van de dwaze mens, die hierna aan de orde komt, spreekt van een horizon die met schier bovenmenselijke inspanning is uitgewist. Alhoewel de beelden van verdwijnende horizonnen en van een aarde die zich van haar zon losmaakt, het diep ingrijpende van de bedoelde verandering beter weergeven dan begrippen kunnen doen, schiet zijn diagnose minstens in één opzicht ernstig tekort. Zoals we zullen zien, wordt de horizon waarvan zijn parabel spreekt, met kenmerken geduid die niet specifiek zijn voor het christelijke geloof en zich net zo goed, zo niet beter, voor een platoons wereldbeeld laten gebruiken.

Om tot een scherpere diagnose te komen, begin ik bij mijn leermeester Van Riessen. Hendrik van Riessen, geboren in 1911, promoveerde in 1949 als elektrotechnisch ingenieur op een baanbrekend proefschrift over de wijsbegeerte van de techniek (*Filosofie en techniek*, Kampen, 1949). Vanaf 1964 tot aan zijn emeritering in 1981 doceerde hij systematische wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit. Vanaf het begin van de jaren '50 verschenen van hem ook cultuurfilosofische studies. *De Maatschappij der toekomst*, uit 1952, haalde vele herdrukken. Ik gebruik hier zijn *Mondigheid en de machten*.⁴

Van Riessen herleidt de schijnbare zelfgenoegzaamheid van de hedendaagse samenleving tot een vermogen tot abstractie dat oorspronkelijk uit de wetenschappen stamt. Wetenschappelijke resultaten worden bereikt door oogkleppen op te zetten en voorbij te gaan aan relaties die voor het dagelijkse bestaan van essentiële betekenis zijn, de realiteit van het Godsbestaan niet uitgezonderd. De gedachte dat de moderne mentaliteit op een abstractie berust, is ook wel bij anderen te vinden.⁵ Van Riessen onderscheidt zich evenwel door een analyse van de wijze waarop de schijn werkzaam wordt. Het is via wetenschappelijke planning dat de methodische abstractie in concrete organisaties belichaamd raakt. In de weg van de toepassing van wetenschappelijk onderzoek prolongeert de abstractie zich en krijgt de kans zich in de moderne organisaties en instituten te nestelen. Het 'alsof God niet bestaat' wordt zo tot een werkzame schijn die in de alledaagse ervaring voortdurend bevestiging vindt.

Er bestaat een parallel met wat Marx in het bekende hoofdstuk van *Das Kapital* over het fetisjkarakter van de waren *effectieve schijn* noemt.⁶ Van Riessen spreekt van een 'vermeende autonomie' van de dingen, een effectieve schijn, een in de dingen geprojecteerd atheïsme (a.w. p. 37-53).

Ofschoon dus de schijn een eigen wetmatigheid kent, zouden we Van Riessen verkeerd verstaan als we die als onafwendbaar zouden beschouwen. De grondgedachte is eenvoudig. Juist omdat de verzelfstandiging van de wereld een geestelijke wortel heeft, blijft een koerswending ten goede in principe mogelijk. Wat de ‘geestelijke wortel’ betreft: een vooronderstelling van deze cultuurfilosofie is dat het vasthouden van de abstractie in het proces van toepassing van wetenschap niet blindelings plaatsvindt, maar veeleer door overtuigingen wordt geleid. De overtuiging bijvoorbeeld dat wetenschappelijke kennis betrouwbare kennis bij uitstek is en geen andere rechtvaardiging behoeft dan één in termen van doelmatigheid. Een dergelijke overtuiging werkt als een geloof.⁷ Enerzijds brengt een geloof eigen mogelijkheden van verblinding met zich mee, waardoor processen schier ongehinderd voort kunnen gaan. Ik denk nu aan Goudzwaards diagnoses van het vooruitgangsgeloof.⁸ Anderzijds is met dat geloof een blijvende afhankelijkheid gegeven. Deze gedachte laat zich zo verwoorden: ‘dat de ‘machten’, van welke aard ook – economisch, technisch, cultureel of religieus; behoudend of progressief – niet zouden zijn wat ze zijn zonder de vertrouwende instemming en overgave van mensen.’⁹

Het verschil met de beschouwing van Jaeschke, waarmee onze inleiding begon, is dat een cultuurfilosofie op de wijze van Van Riessen niet tot berusting leidt. Ook waar de ‘maatschappij der toekomst’ in het gelijknamige boek tegen de achtergrond van de Apocalyps wordt gesitueerd, blijft er een principiële openheid voor een revolutie (of liever: reformatie) ten goede. Als het moet kan het roer wel tien maal om!¹⁰

Nietzsche's parabel

‘Hoe konden wij de zee leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de gehele horizon uit te wissen? Wat deden we, toen we de aarde van haar zon losmaakten? Waarheen beweegt ze zich nu? Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen we niet voortdurend?’

Nietzsche's parabel van de dolle mens, uit *Die fröhliche Wissenschaft* (Boek III, §125), waaruit de geciteerde woorden stammen, is na meer dan honderd jaar nog altijd indrukwekkend. Dat wil evenwel niet zeggen dat de interpretatie eenvoudig is. Op de vraag waarover de tekst precies gaat, blijven studenten meestal het antwoord schuldig. Vermoedelijk laat de vraag zich niet met enige precisie beantwoorden. Wel is duidelijk dat Nietzsche spreekt van een iets, een gebeuren, dat twee verschillende aspecten heeft. Enerzijds wordt er gedoeld op een daad, een moord; een revolutie die we al achter de rug hebben.

Anderzijds maakt het verhaal duidelijk dat de vérstreckende consequenties maar door enkelen worden beseft: een aantal ongelovige omstanders staat schaapachtig toe te kijken en houdt de boodschapper voor een zotte figuur. Kortom: de horizon is uitgewist, de coördinaten van de vertrouwde wereld zijn verdwenen, maar het onherstelbare van de breuk en het onherroepelijke van het afscheid is nog maar tot enkelen doorgedrongen. ‘[E]nerzijds heeft de klap van de moord de marktbezoekers nog niet bereikt, anderzijds is er nog steeds oud licht van de inmiddels gedoofte God onderweg naar de aarde.’¹¹

Wie Nietzsche’s tekst op zich in laat werken, moet het opvallen dat hij weigert scherp tussen de christelijke en de Griekse erfenis te onderscheiden. De ware werkelijkheid van de christen vervloeit met de ideeënwereld van Plato. Dat laatste zo zeer zelfs dat men mag stellen: ‘de vermoorde God is het geheel van idealen uit de platoonse traditie.’¹² Weliswaar maant Heidegger, die hier geciteerd werd, tot voorzichtigheid door er op te wijzen dat de tekst met de stelling opent dat de ongeloofwaardigheid van *de christelijke God* haar schaduw over Europa begint te werpen. Maar, en hiermee zijn we terug bij waar het zo-even begon, volgens hem is even onbetwifelbaar dat deze Naam in Nietzsche’s denken steeds ook voor de bovennatuurlijke wereld überhaupt staat. ‘Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale.’¹³

Als gemeenschappelijke noemer voor de verwijzingen naar het christelijke geloof en naar het Griekse denken dient de notie van ‘ontotheologie’ zich aan. De term viel eerder bij de introductie van Walter Jaeschke’s visie op ‘de dood van God’. Nietzsche, zo zou men kunnen zeggen, heeft het oog op de lange traditie waarin God gedacht werd als eerste oorzaak, hoogste zijn, hoogste goed, enz. Ik meen evenwel dat twee elementen moeten worden toegevoegd. In de eerste plaats dat het hem vooral om de oriënterende betekenis van die traditie gaat, d.w.z. om een gedeeld zinperspectief, of, anders gezegd, een fundamentele wereldbeschouwing. Ten tweede dat vervolgens de morele effecten van die wereldbeschouwing de nadruk krijgen. Tal van plaatsen getuigen inderdaad van zijn preoccupatie met een moralistische levensvisie.¹⁴ De God waarvan hij de dood verkondigt, is de *moralistische God*. Kenmerken van de morele (moralistische) wereldbeschouwing zijn een scherpe scheiding van goed en kwaad en de plaatsing van het volmaakt goede buiten de wereld, met als effect een ontwaarding van het aardse bestaan.

Ik bedenk hierbij dat hier op wereldbeschouwelijk niveau wordt geargumenteed. Daarin schuilen zowel de kracht als de beperking van zijn diagnose. Eerst iets over de *kracht*. Gedeeld geloof is veelal een kwestie van wereldbeschouwing. Nemen we als voorbeeld de

Middeleeuwen, een tijdperk waarvan men al snel meent dat het christelijke geloof een gedeelde zaak was. Historici tekenen echter een zeer gevarieerd beeld van die wereld, met sterke verschillen tussen officieel geloof en volksgeloof, en veel variatie van streek tot streek. Wat gedeeld werd zal veelal inderdaad niet meer (maar ook niet minder!) zijn geweest dan een globale oriëntatie, een *wereldbeschouwing*. Eén zo'n oriënterende voorstelling was die van een Laatste gericht waarvoor iedereen, groot of klein, machtig of onaanzienlijk zich eens te verantwoorden heeft. Historische bronnen vermelden dat tot ver in de nieuwe tijd rijke kooplieden een onrustig geweten behielden en met het oog op het Laatste oordeel grote geldsommen voor de armen achterlieten. Omgekeerd is wel zeker dat armen uit dezelfde voorstelling hoop hebben geput dat hun dag nog zou komen.

Tot ver in de moderne tijd heeft het geloof een zekere vertrouwdheid behouden. Met 'vertrouwd' bedoel ik een wereld waarin geloven vanzelfsprekend was en waar een consequente agnostische levenswijze nog ongewoon was. Hoezeer geloven normaal geweest is, bewijzen historische anekdotes over mensen die als vrijdenkers te boek stonden: hoe dezen bij hun sterven door hun omgeving met spanning werden gadegeslagen, om maar te zien of ze hun levenshouding tot op het laatst zouden volhouden. Het kwam volgens bepaalde verhalen wel voor dat mensen zich op het laatste moment in het sterfhuis naar binnen drongen.¹⁵ Gold toentertijd geloof nog als normaal, tegenwoordig rust de bewijslast van normaliteit op het gelovige leven. Nietzsche voorzag deze omslag en heeft er voor gehuiverd. Hij voorvoelde dat het wegvallen van de gemeenschappelijke horizon, ook al was die zo dun als een potloodstreep geworden, nauwelijks te overschatten consequenties zou krijgen.

Nog in een ander opzicht heeft de parabel iets te zeggen. Ik bedoel het opvallende verschil tussen de dramatiek van de boodschap en het onbenul van de omstanders. Het beduidt dat door het wegvallen van de geloofshorizon het coördinatenstelsel van de leefwereld nog lang intact blijft, met alle schijn van normaliteit.

Tenslotte de gevolgen. Nietzsche is niet een positivist die meent dat de mens aan het zichtbare en tastbare genoeg kan hebben. De omstanders zullen nog afscheid van de eens vertrouwde wereld moeten nemen. Een wereld zonder horizon valt voortdurend. Binnenwereldlijk leven zal pas waarlijk zelfgenoegzaam kunnen zijn als mensen (weer) leren boven zichzelf uit te scheppen. Door een nieuwe horizon te trekken, zullen zij de aarde trouw kunnen blijven.¹⁶

Met het wereldbeschouwelijke niveau is ook een *beperking* gegeven. De mogelijkheid dat geloof verinnerlijkt wordt en tot radicale levensvernieuwing leidt, komt niet in zicht. Wat

gediagnosticeerd wordt zijn eerder effecten van een verenging: een diep besef van vergankelijkheid, een wantrouwen t.a.v. menselijke creativiteit, niet zelden ook een zondebesef dat als een loden last op mensen drukte. Onmiddellijk zij toegegeven dat de moderne cultuur *deze* horizon achter zich laat ('uitwist'). Is dit wat met 'de dood van God' wordt bedoeld, dan kan deze uitdrukking een bepaalde zin niet worden ontzegd.

Ik stel vast dat Nietzsche de zojuist geformuleerde beperking niet erkent. De morele wereldbeschouwing¹⁷ laat hij corresponderen met een wijze van menszijn, d.w.z. met zelfbeelden, verlangens en idealen. Het uitwissen van de horizon moet volgens zijn leer dan ook vroeg of laat tot een antropologische revolutie leiden. Het lijdt geen twijfel dat dit zijn kijk op de bijbel sterk heeft beïnvloed. Een antropologische oervorm van het moralisme vindt hij (vooral) bij Paulus, méér dan in de leer van Jezus. Hoe kan het, vraag ik me af, dat zo'n kritische geest niet op de gedachte is gekomen dat het zijn manier van lezen was die een spanning tussen Paulus en Jezus in de tekst droeg?

Tweemaal Platonisme voor het volk

In het verlengde van het besprokene ligt de bekende uitspraak over christendom als platonisme voor het volk. De bedoelde passage handelt over het platoonse eenheidsideaal. 'Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das *Perspektivische*, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato getan hat ... Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und fürs 'Volk' zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden - denn Christentum ist Platonismus fürs 'Volk' ...'¹⁸ Het punt van vergelijking is wel duidelijk. In beide, platonisme en christendom, zou het gaan om een streven naar een eenheid aan gene zijde van de verschijnselen, en dus aan gene zijde van de wereld. Beide zouden tot een ontkenning van het leven in al zijn bonte verscheidenheid leiden. Maar anders dan wel wordt gedacht, verbindt Nietzsche de *Jenseitigkeit* niet met een quiëtisme. Hij verwacht veeleer dat het bloedeloze eenheidsideaal in de praktijk tot bloedige revoluties zal leiden. Hij bespeurt in het revolutionaire socialisme een christelijk ferment: '... das Christentum ist es, man zweifle nicht daran, *christliche* Werturteile sind es, welche jede Revolution bloss in Blut und Verbrechen übersetzt!'.¹⁹

Om een vergelijking met Hegel mogelijk te maken, begin ik met hun beider visie op het natuurlijke leven. Nietzsche's uitspraak 'de God aan het kruis is een vloek op het leven'²⁰, om

een voorbeeld te noemen, verwoordt de grief die vanaf de Verlichting door de culturele avant-garde werd gekoesterd: dat het christendom de mens van het natuurlijke leven vervreemdt, de spontaniteit van het gevoel frustreert, de zintuiglijke zekerheid wantrouwt, het kritische vermogen knevelt, en de weg terug naar een ‘onbevungen genieten van de vreugden van het bestaan’²¹ verspert, enz. enz. Bij Hegel daarentegen vindt men dit sentiment niet of nauwelijks. Hij onderscheidt zich hierin dat naar zijn overtuiging het natuurlijke leven moet sterven. Daarom is zijn verstaan van het Evangelie in vergelijking tot Nietzsche’s kritiek zowel onbevanger als dieper.

Ergens herinnert Hegel aan een uitspraak die (indirect) op Tertullianus teruggaat: dat nu, in de christelijke periode, de kinderen zelfs weten wat eens aan de grootste wijzen was voorbehouden.²² De spreuk is interessant omdat hij zowel continuïteit als verschil onder woorden brengt. Continuïteit, in zoverre als ook Hegel het christendom in platoons perspectief plaatst. Verschil, in zoverre er met de overgang van ‘alleen voor de meest wijzen’, naar ‘ook beschikbaar voor kinderen’ voor hem veel op het spel staat. De overgang behelst een toespitsing van de waarheid (een ‘concretisering’) die in de Griekse wereld principieel onbereikbaar was.

‘Verglichen mit dem Kreuz sind Hammer und Sichel absolut traditionelle Symbole’, laat Vittorio Hösle zich ontvallen in een beschouwing over het communisme.²³ Hegel (zowel als Nietzsche op zijn wijze) zou deze uitspraak bijvallen, getuige bijv. de verbinding van evangelie en *revolutie* die in de colleges uit de Berlijnse periode (1818-1831) herhaaldelijk voorkomt. De waardering voor de revolutionaire impuls is niet onverdeeld positief. Dat het evangelie (de bergrede!) de bestaande orde onder kritiek stelt; dichtbij een verwerping van al het bestaande komt en daarmee krachten ontketent die nog alle kanten kunnen opgaan, zijn volgens Hegel evenzovele tekenen van onvolwassenheid. Omdat de christelijke religie haar schat, ‘de hoogste wijsheid’, aan kinderen in handen geeft, overweegt hij, kan er ook veel misgaan en komt alles dus op vorming (*Bildung*) van die kinderen aan. Niettemin blijft overeind dat hij één principieel onderscheid tot de Griekse cultuur handhaaft: het evangelie zoekt de wereld - om deze te transformeren. ‘[H]ier [wird] auch die bürgerliche Entehrung, das Kreuz verklärt ... Hier liegt der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung geltende.’²⁴

Met betrekking tot het voorafgaande bestaat er dit verschil tot Nietzsche dat laatstgenoemde de evangelische radicaliteit als een uiting van diep wantrouwen t.o.v. het volle, natuurlijke leven opvat, terwijl ze voor Hegel veeleer een symptoom van jeugdige

bevlogenheid is, die, als het goed is, in de loop van verdere ontwikkeling compensatie vindt. Hierachter gaat een nog fundamenteeler verschil schuil. Wat voor de één een onvergefelijke vijandigheid jegens het leven is, bevat voor de ander op z'n minst als waarheidsmoment dat het natuurlijke leven moet sterven - om vrucht te kunnen dragen.

Grenzen van een metafoor

Een treffend beeld voor de weg van de christen is inderdaad dat van de graankorrel die eerst moet sterven om vrucht te dragen (Joh. 12:24). Het is de weg die de levensontplooiing moet gaan: door verlies winst, enz. Te beginnen met de Verlichting wordt de culturele invloed van deze boodschap teruggedrongen, zonder dat er een eenduidige leer voor in de plaats komt. Er zijn filosofen, zoals Marx, die de indruk geven zich van hun (joods-)christelijke erfenis te ontdoen zoals je een jas uittrekt; voor anderen is het afscheid nemen van een stuk van het eigen verleden, maar ook niet meer dan dat: 'we zijn er uitgegroeid omdat we er in opgroeiden'. Bij Hegel daarentegen blijkt het woord over de graankorrel wel degelijk weerklank te vinden. In aanvulling op wat reeds werd gezegd, wijs ik *en passant* op de bekende woorden uit de Voorrede tot de *Phänomenologie des Geistes* over het leven dat de dood niet vreest. Een ander voorbeeld, betrekkelijk willekeurig gekozen, vormt het slot van de colleges over de godsdienstfilosofie, waar hij klaagt over een verschraling als gevolg van een moralistische ('historische') prediking die over de speculatieve diepte van het Evangelie heen leest, en een boodschap van liefde zonder smart brengt, van een leven dat de dood uit de weg gaat. Als het zout smakeloos is geworden, vervolgt hij, komen juist de armen te kort: 'sie [sind es], die dem unendlichen Schmerz am nächsten stehen...' ²⁵ Het onderscheidende van het Evangelie ten opzichte van het platonisme is immers (zie 4) dat het de hoogste waarheid zelfs voor kinderen, *en dus ook voor de armen*, beschikbaar maakt. En dat vereist volgens hem de demonstratie dat de pijn en moeiten van het dagelijkse bestaan (het 'kruis van het heden', zoals het elders bij hem heet) niet buiten de waarheid staan.

En toch helpt Hegel uiteindelijk niet bij het zoeken naar een antwoord op Nietzsche's parabel, waarover het eerder ging. Kierkegaard heeft geproefd dat het 'door-de-dood-heen' tot een universeel paradigma voor alle verandering überhaupt wordt en daarmee zijn christelijke specificiteit verliest. We stuiten hier op een paradox van het grote systeem: tot de rang van universeel beginsel verheven, verliest het beginsel zijn specificiteit. Het effect is paradoxaal.

Enerzijds wordt geloven tot een natuurlijk verschijnsel; maar anderzijds wordt deze natuur weer vergeestelijkt. Ik behandel de eerste en de tweede kant achtereenvolgens.

Zoals aangeduid volgt de gang door de dood heen een universeel patroon. Daardoor vervluchtigt toch de uniciteit van het christelijke geloof, ongeacht wat in het voorafgaande (zie 4) werd opgemerkt n.a.v. zijn uitspraak dat nu kinderen weten wat eens aan de grootste wijzen was voorbehouden. Een illustratie van de vervluchtiging biedt de bekende spreuk uit zijn jeugdwerk, *Glauben und Wissen* (1802/3) over de uitbreiding van de historische Goede Vrijdag tot een universele ('speculatieve'). Opmerkelijk hieraan is dat hij in dit verband een uitspraak van Pascal aanhaalt, die deze universalisering eigenlijk niet toelaat: 'la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu' (*Pensées*, ed. Brunschvicg, nr. 441). Pascal doelt hiermee op oude bronnen volgens welke ten tijde van Christus' geboorte de orakels zwegen en de natuur zich als godverlaten toonde. De gedachte is dat de komst van Christus door een crisis van de pagane religiositeit ('de dood van Pan') werd aangekondigd. Vanwege de samenhang waarin Hegel deze passage stelt, voltrekt zich een subtiele universalisering waardoor Pascal als het ware een voorloper wordt van Nietzsche's dolle mens! Is het niet tekenend dat Hegel (en Heidegger later) voor een algemene cultuurdiagnose zich op dit woord beroept dat de uniciteit van het christelijke geloof bedoelde uit te drukken?²⁶

Om beter te verstaan wat het is dat in de universalisering verloren gaat, is het zaak op de betekenis van de dood te letten. Het moge duidelijk zijn dat Pascals aforisme niet op een natuurlijk proces, de 'eerste dood', doelt, maar op een tegennatuurlijk bederf, een corruptie waarvan hij de oorzaak in een afwending van de goddelijke waarheid zoekt. Niet voor niets leidt hij zijn aforisme als volgt in: 'Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corromptue et déçue de Dieu ...'. Tastenderwijs zouden we van een natuurlijke en een geestelijke dood kunnen spreken.²⁷ De natuurlijke dood zal ik hieronder ook als de creatuurlijke aanduiden. Hiermee is bedoeld dat, gezien vanuit geloofsstandpunt, het proces van verval van krachten op zichzelf tot het geschapen leven behoort.

Als het er op aankomt, schiet de metafoor van het zaad tekort, want brengt het niet verder dan een natuurlijke analogie voor iets dat niet met de natuur zelf gegeven is. Zaad dat sterft, bevestigt daarmee zijn creatuurlijkheid; het is de natuur van de korrel te sterven. Evenzo vormt de menselijke eindigheid een natuurlijk gegeven, dat als zodanig niet tegen de creatuurlijkheid indruist. Waar het Evangelie mensen de toegang tot het onmiddellijke levensgeluk lijkt te versperren - waartegen Nietzsche zo hartstochtelijk protesteerde -, richt

het zich naar mijn overtuiging tegen de corruptie waarover Pascal sprak, en niet tegen de natuur zelf met haar lief en leed. Het perspectief is veeleer dat van een terugkeer tot, of scherper: een *herstel* van de natuur (als creatuurlijkheid). Zoals elke metafoor²⁸, doet de het beeld van het tarwezaad een beroep op het geestelijke onderscheidingsvermogen. De goede verstaander vat de bedoelde overeenkomst en houdt intussen ook het onderscheid vast.

Vervluchting en verzelfstandiging

Nu dan over de keerzijde van het zojuist besprokene: de vergeestelijking van de natuur. Sprak ik zo-even van een perspectief op een herstel van de natuur (als creatuurlijkheid) die de *eindigheid* ervan *niet opheft*, volgens Hegels leer daarentegen is de eindigheid iets dat moet worden opgeheven. Vandaar dat hij ‘creatuurlijk’ als een afhankelijkheid uitlegt die om *terugkeer* tot God vraagt: ‘Als kreatürlich bleibt sie Gott angehörig, ist durch ihn gesetzt und erhält dadurch die Bestimmung, sich zu ihm zurückzubewegen.’²⁹

De vergeestelijking wordt aan onze blik onttrokken doordat hij de wereld ook elk moment opnieuw in een goddelijke beweging naar buiten toe geschapen laat worden. Keert de schepping terug naar God, God verwereldlijkt zichzelf ook steeds. Ik herken hierin heel wat van het neoplatoonse schema van emanatie en remanatie. (Niet voor niets heette hij in zijn tijd wel de Duitse Proklos!) Wie hem verdedigen wil, vindt overigens zonder moeite parallellen in het christelijke denken, en bepaald niet alleen in de patristische filosofie. Een voorbeeld vormt bijv. Karl Rahners visie op schepping en incarnatie: ‘[W]ir dürfen ruhig das, was wir Schöpfung nennen, als ein Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes auffassen, in der faktisch, wenn auch frei, Gott sich selbst aussagt in seinem welt- und materiegewordenen Logos...’³⁰

Het is hier niet de plaats met Rahner in discussie te gaan. Ik wil in meer algemene zin op een onevenwichtigheid attent maken die alles met de status van de eindigheid te maken heeft. Mijn uitgangstelling is dat het eindige alleen in samenhangen kan bestaan, en over de wereld uitwijst, maar anderzijds in die afhankelijkheid - juist daarin - een eigen zin toont. Hegel en Rahner behoren tot de brede traditie die de afhankelijkheid beklemtoont, met alle gevaar van vervluchting van het zijnde. Als reactie hierop treden andere filosofen juist voor een principiële onafhankelijkheid in het krijt. Hier hoort Nietzsche thuis met z’n oproep de aarde trouw te blijven. Anderzijds heeft juist hij ook geweten dat een horizontloze wereld zinledig is - ik sprak daarover eerder.

Zo kan een *reactie* op die vervluchtiging gemakkelijk in een *verzelfstandiging van de wereld* omslaan, daarmee de schijn van Gods afwezigheid versterkend. Ik denk aan een reactie op de vergeestelijking van de wereld die, bedoeld of onbedoeld, de secularisatie in de kaart speelt door de wereld voor een kleiner of groter deel aan de godsdienst te onttrekken. Mogelijkerwijs doet zich op dit punt een verschil in taxatie met Koen Boey voor. Hij is geneigd aan de secularisatie, in de zin van de Verlichting, een positievere werking toe te schrijven dan uit de door mij ontwikkelde gedachtegang zou volgen. Sprekend over ‘het vernieuwende katholieke denken’ merkt hij op: ‘In het hier geschetste perspectief is de draaischijf tussen het verleden en heden de Verlichting. De mondigheid waarop men tijdens de Verlichting aandrong, was de drijfveer van het secularisatieproces. De wereldse werkelijkheid kwam onbevoegd door de godsdienst op de voorgrond te staan en het viel in de eerste plaats ten deel aan de natuurlijke rede van de mens om deze wereldse werkelijkheid te begrijpen. ... De vernieuwende katholieke denkers zien in de secularisatie in de eerste plaats een waardevol proces.’³¹

Mijns inziens is er een andere en betere weg om vergeestelijking (en bevoogding) tegen te gaan, nl. door uitéén te halen wat (bijv.) Hegel inéén schuift. Ik bedoel de erkenning van twee, onderling onherleidbare orden, de creatuurlijke en de soteriologische, ofwel met abstracte termen: de orde van de structuren en die van de richtingen.³² Het verschil tussen beide orden laat zich verduidelijken aan de uitdrukking ‘wereldse werkelijkheid’, die ik zojuist bij Koen Boey citeerde. Binnen de eerste orde beduidt ‘werelds’: dat wat binnen de horizon van het schepselmatige leven valt en zich overeenkomstig eigen aard en naar eigen wetmatigheden ontwikkelt. Zelfstandigheid ziet hier op een eigenwettelijkheid waarmee, populair gezegd, niks mis is, althans *au fond*, en die dus ook niet tot God hoeft terug te keren om een manco, een zijnstekort, op te heffen. In het andere opzicht betekent ‘werelds’ daarentegen: zelfstandig als eigenmachtig, afgewend van God. Dit is de orde van verzelfstandiging en rebellie, en evenzeer van overgave, terugkeer, en verzoening.

Zin

Er zijn enkele factoren die het zicht op het onderscheid van de twee orden benemen. De eerste, voor de hand liggende reden is dat de beide zich alleen in samenhang aan ons voordoen. Structuren en richtingen laten zich wel onderscheiden, maar niet scheiden. Normaal gesproken komen mensen met structuren in aanraking waaraan altijd al richting is gegeven. In

de tweede plaats vormt de werkzame schijn, waarover het al eerder ging, een complicerende factor. Ik bedoel de schijn dat de dingen niet meer naar een transcendente oorsprong verwijzen. Voeg hier nog aan toe de wijdverbreide onmachtgevoelens, bijv. ten overstaan van processen waarvoor niemand in het bijzonder verantwoordelijk kan worden gehouden³³, en het wordt begrijpelijk dat een beroep op een schepselmatige natuur der dingen voor velen niet meer ter zake doet.

Een derde factor is van andere aard: de premie die op het zoeken naar *eenheid* schijnt te staan. Onmiskenbaar gaat van het christelijke geloof een aandrang uit heel de werkelijkheid op God te betrekken. Het laat zich verstaan dat vele filosofen hun roeping zo hebben opgevat dat zij niet mochten rusten voordat de verhouding van God en wereld in één panoramische visie tot uitdrukking was gebracht. De bekende tekst uit de Brief aan de Romeinen over het uit, door en tot God van alle dingen (11:36) scheen de weg naar een visie op schepping ('uit') en terugkeer ('tot') te wijzen als fasen van één groot proces. Al hoewel aan protestantse zijde met het terugkeerthema voorzichtiger werd omgesprongen dan onder katholieken, valt toch ook bij een filosoof als Herman Dooyeweerd, een leermeester van Van Riessen, de bekoring van het panoramische op te merken.³⁴ Significant is zijn vergelijking van de tijd met een prisma, waarmee hij de veelkleurigheid van de wereldse werkelijkheid voorstelt als resulterend uit een breking die een oorspronkelijke eenheid ondergaat in (door?) de tijd.³⁵ Door verscheidenheid met uiteenbreken te associëren, krijgt de eenheid van de ongebroken lichtstraal als vanzelf een meerwaarde, en het tijdelijke leven, ondanks de veelkleurigheid, iets van een tekort. Ook al wordt nergens de terugkeer van de schepping geleerd, herinneringen aan dit thema zijn er vele - vooral in de leer van het zinkarakter van de werkelijkheid: 'zin' is dat de dingen onzelfgenoegzaam zijn en boven zichzelf uitwijzen naar een goddelijke volheid van zin. Behalve onmiskenbare verbindingslijnen naar Thomas en de Patres, lopen hier ook ondergrondse gangen naar neoplatonisme en Hegel.

Al hoewel, zoals aangeduid, Dooyeweerd het onderscheid van 'structuur' en 'richting' impliciet laat dan m.i. wenselijk is, functioneert het onderscheid wel degelijk in zijn leer inzake de zin van de werkelijkheid. Het is daardoor dat we hier in vergelijking met Hegel een grote stap verder komen, zonder evenwel in Nietzsche's dilemma's te belanden. Enerzijds neemt Dooyeweerd, evenals Hegel, het zinkarakter van de werkelijkheid in expressieve zin, d.w.z. als een van zich af en boven zichzelf uit verwijzen van de dingen, anderzijds verstaat hij deze verwijzingen uitdrukkelijk niet als *opheffing* in hegelse zin. Opheffing zou betekenen dat de eigen aard zich alleen uitdrukt in de vorm van een overgang van het ding tot iets anders

(en dat weer verstaan als moment in de terugkeer van de schepping). Hier ligt de zaak principieel anders. Nu gaat het om een onzelfgenoegzaamheid die, hoe vreemd het ook klinkt, de eigen aard bevestigt. Om deze samenhang te vatten, is het nodig te verstaan dat de ‘eigen aard’ naar algemene structurele bepaaldheden verwijst, i.p.v. naar iets unieks dat alle andere mogelijkheden dan de gerealiseerde uitsluit. Was het laatste het geval dan zouden andere mogelijkheden alleen d.m.v. negatie van de eerste gerealiseerd kunnen komen. Nu beduidt de genoemde onzelfgenoegzaamheid niet meer (maar ook niet minder) dan dat het ding alleen in samenhangen kan bestaan. Een voorbeeld moge dit verduidelijken. Neem de biotische eigenaard van een bloem: enerzijds valt die niet te denken zonder een fysisch substraat, zo goed als anderzijds mogelijkheden van geroken, waargenomen, benoemd, bewonderd, gekocht en weg geschonken te kunnen worden evenzeer tot de natuur van de bloem behoren. Een ding in deze zin is niet een eigenstandige substantie, maar veeleer iets dat alleen in brede samenhangen zichzelf kan zijn.

Bij de ontsluiting van mogelijkheden rekent Dooyeweerd met *richtingen* en dus met zowel zin als onzin. Opnieuw is het voorbeeld van de bloem bruikbaar. Al de boven aangeduide mogelijkheden, en uiteraard ook de niet genoemde, behoren gezamenlijk tot de structuur van het ding.³⁶ Dat is één punt; het andere is dat bij de realisering er van altijd richting wordt gekozen. Vergeten we nl. niet dat de realisering van het geroken, benoemd, geplukt en bewonderd (dan wel vertrap) te worden, om menselijke activiteiten vraagt. In zekere zin houden bloemen inderdaad van mensen, zoals de reclamespreuk zegt. Want zijn ze niet op menselijk handelen aangewezen? Nodeloos te zeggen dat de ontsluitingsbaan niet vast ligt. Natuur wordt in verschillende culturen verschillend ontsloten. Deze overwegingen laten zien dat er m.b.t. ons onderwerp geen structuren zijn waaraan niet op bepaalde wijze richting wordt gegeven.

Eerlijkheidshalve zij toegegeven dat wie bij Dooyeweerd alleen op de kant van de structuren let, verrast wordt door blijken van een negentiende-eeuws vooruitgangsoptimisme. Er zijn plaatsen waar zijn argumentatie langs de rand van het bekende cultuurevolutionisme scheert. Dan is het alsof de geschiedenis in haar verloop louter structurele verrijking laat zien, gaande van de gesloten structuren van stamsamenlevingen naar de complexe infrastructuur van hedendaagse samenlevingen. Daar staan andere plaatsen tegenover die een heel andere geest ademen; waar ons bijv. verzekerd wordt dat de strijd tussen het rijk Gods en het aardse rijk onverminderd voortwoedt, zo niet aan intensiteit wint naarmate er, structureel gezien, meer op het spel komt te staan.³⁷

Onzin

‘Naarmate er, structureel gezien, meer op het spel komt te staan ...’ Deze formulering doet een relatie vermoeden tussen levensrichtingen en structuurontsluiting. Het bedoelde verband is dat tussen horizon en de structuren. De horizon, om dit woord nog eens te gebruiken, is die van de structuren. Ofschoon niet vaak genoeg herhaald kan worden dat beide orden als onderling onherleidbaar gelden, is wel duidelijk dat de structurele orde in Dooyeweerts wijsbegeerte voorrang verkrijgt. Dit blijkt door te letten op levensrichtingen die mogelijkheden toesluiten of uitsluiten en regressieve ontwikkelingen losmaken. Uit deze filosofie spreekt een grondvertrouwen dat die tendensen geen onbelemmerde doorgang kunnen krijgen. De structuren laten zich niet onbetuigd. Ontwrichting in één opzicht roept onherroepelijk elders een reactie op. Zo leidde het economische *laissez faire* van de 18e eeuw en vroege 19e eeuw tot een sociale kwestie die alleen maar door een beknotting van economische vrijheden tot oplossing kon komen. Een ander, nog sprekender voorbeeld van de immanente gerichtsoefening zijn de wereldoorlogen die op de periode van etatisme en imperialisme volgden. Hij beschouwt ze als een oordeel Gods, door de geschiedenis uitgevoerd.³⁸ Het doet hem dan ook grijpen (zij het met een voorbehoud) naar Hegels spreuk *Weltgeschichte als Weltgericht*.³⁹

Dat onze zwerftocht naar een goddelijk gericht voert i.p.v. een natuurlijk godsverlangen, verraadt een protestantse traditie die van ouds op radicale verschillen bedacht is en daarom niet snel geneigd menselijke strevingen op de ene noemer van een gedeeld verlangen te brengen. Het verschil tot het katholieke denken ligt evenwel niet in meer of minder pessimisme; want ongeacht de sombere klank van het woord ‘gericht’, kan achter de gedachte van een immanent gericht nog een optimistische inschatting van het zelfhandhavend vermogen van de orde van de werkelijkheid schuilgaan. Sporen van vooruitgangdenken zijn zeker aanwezig in de conceptie die ik zojuist besprak. Dat was dan ook de reden waarom de geschiedfilosoof M.C. Smit⁴⁰, mijn promotor, de gedachte van een immanent gericht niet kon accepteren. Een voorbeeld dat ik me van zijn colleges herinner, was het verdwijnen van Estland, Litouwen en Letland van de kaart van de wereldgeschiedenis (het was in de zestiger jaren!): hoe kan het lot van die kleine landen, die voorgoed van het toneel verdwenen schenen te zijn, met schuld en boete worden verbonden? En hoe kan omgekeerd er op worden vertrouwd dat het kwaad van de overheersing niet lang ongestraft zal blijven?

Smit bleef vasthouden aan de idee van een normatieve orde, maar niet in de zin van structuren die zo nodig gehoorzaamheid afdwingen. Zonder daar verder op in te gaan, vermeld ik dat hij deze orde intrinsiek met geschiedenis verbond. In een bepaalde fase van zijn ontwikkeling sprak hij van een ‘eerste geschiedenis’, als kanaal van de zin, waarop menselijke vrijheidsmacht is aangewezen om iets van betekenis te kunnen scheppen. Hij ging evenwel niet uit van een evenwichtsherstellende kracht, een autocorrectie in de vorm van een immanent oordeel. De schijnbaar onbegrensde vrijheidsmacht enerzijds en anderzijds het lijden in zijn vele historische vormen brachten hem tot de overtuiging dat normen zich niet met overmacht opleggen, als een ondoorbreekbare structurele orde, maar zich als voegzaam voordoen; zelfs zo dat het is alsof ze zich aan menselijke willekeur uitleveren.⁴¹

Het frappeert ook mij dat de werkelijkheid stom schijnt. Het is alsof ze geen partij is in het conflict van de levensrichtingen. Zelfs totalitaire regimes weten zich lang te handhaven. Victor Klemperer vertelt in zijn dagboeken dat hij, zijn vrouw en hun vrienden er in het Duitsland van de jaren 1934 en 1935 de overtuiging hadden dat het zo niet lang kon doorgaan. Het thema van veel van de in zijn dagboek opgetekende gesprekken is dat het Hitler-regime hard bezig was het eigen graf te graven. Vandaar de diepe teleurstelling en ontmoediging toen later bleek dat het regime zich niet alleen bestendigde, maar ook versterkte, zonder in eigen land op reële tegenstand te stuiten.⁴²

Wat hier aan een extreem voorbeeld werd toegelicht, geldt algemener: de plasticiteit van de werkelijkheid is zo groot dat het is alsof levensrichtingen de wereld naar eigen hand kunnen zetten. Dat dwingt enerzijds tot voorzichtigheid in de beoordeling van andere richtingen⁴³, maar confronteert ons ook met grote verscheidenheid van richtingen. Het spreken van een natuurlijk godsverlangen suggereert een eenduidigheid die er m.i. niet is. En toch tasten we niet in het duister rond. Voor het helderziende geloof is de schijn niet meer dan schijn. Filosofie die door geloofsintuïtie wordt geleid, en tevens in open contact staat met het denken om zich heen, kan helpen het perspectief open te houden.

Hoofdstuk 8

De betekenis van Dooyeweerd's ontwikkelingsidee*

Dit werk zou onvolledig zijn als het niet de cultuurvisie van Herman Dooyeweerd ruimte bood. Het predikaat 'markant' is het eerste dat voor de geest komt. Markant, vanwege haar panoramische breedte: heel de ontwikkeling van de mensheid wordt er in ogenschouw genomen. Het feit dat de behandeling beknopt blijft - een honderdtal pagina's in zijn hoofdwerk¹ en ongeveer het dubbele hiervan in gepopulariseerde vorm in *Vernieuwing en Bezinning* (VB)² - doet aan het omvattende karakter niets af. Had Kant voor zijn ontwerp van een universele geschiedenis niet nog veel minder ruimte nodig?³

Dit soort van gedurfde beschouwingen is schaars geworden. Ook in christelijke kring, waar men een levendig besef zou verwachten dat de geschiedenis een begin, einde en midden heeft en dat de kerkgeschiedenis met alle vezels met de mensheidsgeschiedenis verbonden is, overweegt niettemin een zekere voorzichtigheid. Illustratief is de houding welke Paul Ricoeur in zijn bundel *Histoire et vérité* inneemt: het omvattende geschiedverhaal pretendeert z.i. te veel te weten en maakt van de geschiedfilosofie een geschied*theologie*. Sedert het verschijnen van dat werk - in 1964 - is dit sentiment alleen maar versterkt. Een omvattende visie, zo wordt ons regelmatig verzekerd, vooronderstelt of vertegenwoordigt een 'groot verhaal' waarvan Lyotard (zie hfdst 5) zou hebben aangetoond dat het zijn tijd heeft gehad.

Als ik Dooyeweerd's idee van culturele ontwikkeling klassiek noem, is daarmee niet gezegd dat alle kenmerken die elders in dit boek aan de klassieke opvatting worden toegekend, hier terugkeren. Opvallend is bijv. dat hij geen onderscheid maakt tussen cultuur (als *Bildung*) en civilisatie., noch economie en techniek indeelt bij subculturele processen. Wat ook bij hem niet te vinden is, is een *culturalisme* waarvoor alles cultuur en cultuur alles is. De benadering doet veeleer bescheiden aan: een benadering van cultuur vanuit het culturele als één van de *aspecten* van de werkelijkheid(-s ervaring).

Bijna had ik geschreven: *slechts* een aspect. Die associatie ligt voor de hand, en is voor een deel terecht. Zijn grote bezwaar tegen het historisme richt zich immers tegen de totalistische opvatting van het historische: een obsessie met de genese van de dingen, die aan

erkenning van normativiteit geen plaats laat. Hier tegenover hamert Dooyeweerd op het aspectuele. Maar in een ander opzicht zou het ‘slechts’ misplaatst zijn. Al in de eerste paragrafen van wat hierna komt, wordt zichtbaar hoezeer hij redeneert vanuit het geheel van de ‘modale orde’ en daarbinnen aan het culturele aspect een sleutelrol toebedenkt.

Een aspect, niet méér dan dat, en nochtans in een sleutelpositie verkerend: zie daar de ambiguïteit van deze ontwikkelingsidee. De sleutelpositie van het culturele brengt hem in het gezelschap van de cultuurevolutionisten, zoals aanstonds duidelijk wordt, waar hij in andere opzichten niet echt thuis hoort. En toch acht ik zijn aspectuele benadering ongemeen waardevol en zal dan ook in de discussie met onze gesprekspartners in dit hoofdstuk - Thomas McIntire, Habermas en Lemaire - per saldo het vaakst aan zijn zijde uitkomen.

Dooyeweerd en het cultuurevolutionisme

Overeenkomsten (i)

Het (voornamelijk) negentiende-eeuwse cultuurevolutionisme vormt één van de meest markante gestalten van het vooruitgangdenken. Het plaatst de bijzondere culturen op één ontwikkelingslijn, van primitief en eenvoudig tot modern en complex. De bekendste vertegenwoordigers waren E.B. Tylor, L.H. Morgan en H. Spencer. Wat hen verbindt is de overtuiging dat de evolutie van culturen zich volgens algemene wetten voltrekt en waar ook ter wereld een eender patroon toont - vandaar de karakteristieke voorkeur voor het enkelvoud *cultuur*.⁴ In een bepaalde periode is er eigenlijk slechts één cultuur die in volle zin werkelijkheid bezit, nl. de meest geavanceerde. Huidige culturen van een primitief of halfmodern karakter worden als overblijfselen (*survivals*) opgevat van vroegere ontwikkelingsfasen in de geschiedenis van de mensheid: ze spiegelen als het ware het verleden van de moderne samenleving.⁵

Hoe weinig Dooyeweerd geestelijk ook gemeen mag hebben met deze evolutionisten, zijn ontwikkelingsconceptie maakt niettemin een robuuste negentiende-eeuwse indruk. Hier wordt nog over wereldgeschiedenis als de ‘historische ontwikkeling der mensheid’ (VB 72) gesproken.⁶ En het scherpe onderscheid tussen ongedifferentieerd en gedifferentieerd herinnert aan het evolutionistische schema van eenvoudig en complex. Bovendien haalt hij bij gelegenheid munitie uit het arsenaal waaruit ook de evolutionisten putten. Zo verwijst hij

ergens met kennelijke instemming naar de vergelijking van de lagere, ongedifferentieerde cultuur met ‘de nog ongedifferentieerde lichaamsstructuur van de laagstaande diersoorten als de wormen’ (VB 23). Elders stelt hij dat op het punt van de differentiatie de ontwikkeling van de mensheid als geheel overeenkomt met de biotische en psychische ontwikkeling van het individu: ‘De organische levensontwikkeling vangt aan uit de nog ongedifferentieerde kiemcel... Het gevoelsleven van het pasgeboren kind is nog volkomen ongedifferentieerd... Niet anders is het gesteld in de ontwikkelingsgang van de menselijke samenleving. Ook deze vangt aan met de ongedifferentieerde vormen...’ (VB 76). Ik zal later gelegenheid hebben dieper op deze opmerkelijke vergelijkingen in te gaan, en volsta op het moment met signaleren.

Van de evolutionisten is wel gezegd dat hun eigenlijke oogmerk bij de vergelijkende studie de reconstructie van een historisch ontwikkelingsproces was: synchrone cultuurverschillen pogen om te zetten in diachrone.⁷ Hedendaagse culturele antropologen achten een dergelijke transformatie ongewettigd.⁸ Bij Dooyeweerd zoek je op dit punt tevergeefs naar een duidelijk onderscheid. Hij betreft zijn theorie inzake de onontwikkelde culturen uitdrukkelijk op een historische toestand (‘The original historical condition of mankind’, NC II 296), wat hem evenwel niet verhindert zonder nadere verantwoording gebruik te maken van gegevens over hedendaagse tribale samenlevingen.

Er is nog een punt waarop de vergelijking met het spreken van Tylor over ‘survivals’ zich opdringt. Laatstgenoemde gebruikte deze categorie niet alleen voor vreemde culturen maar ook voor allerlei folkloristische en bijgelovige gebruiken binnen de eigen cultuur: hij beschouwde deze als overblijfselen van eerdere cultuurfasen, die op het huidige ontwikkelingsniveau eigenlijk geen recht van bestaan hebben en verdere vooruitgang in de weg staan.⁹ Al snel komt een parallel bij Dooyeweerd te voorschijn:

Ongetwijfeld blijven ook in een zeer ontwikkelde en ontsloten cultuur nog allerlei residuen van primitieve vormen voortbestaan. Zo kennen wij nog overblijfselen van oude heidense gebruiken, als het ontsteken van paasvuren, het optreden van de kerstman, de viering van de “zonnwende” enz. Maar zulke resten *leven* niet meer in de cultuur. Zij zijn petrofacten, versteende resten in de traditie, die we onder de zgn. “folklore” rekenen. (VB 81).

Het kardinale onderscheid (ii)

De culturele ontwikkeling voltrekt zich binnen de goddelijke scheppingsorde: in deze overtuiging rust het kardinale onderscheid ten opzichte van het evolutionisme. Men mag er wel van uitgaan dat onze filosoof zo zeer van het bestaan van een onoverbrugbare kloof overtuigd was, dat hij het niet nodig achtte het evolutionisme uitvoerig te bestrijden of zelfs maar te analyseren. In het voor dit thema voornaamste gedeelte van *A New Critique* komt het klassieke evolutionisme dan ook maar een enkele keer aan de orde (NC II 269-270, 312-314, zie voorts III 330-331, 335-339). In meerdere opzichten zouden de anti-evolutionistische implicaties van het zojuist genoemde uitgangspunt kunnen worden aangetoond.¹⁰ Wel beschouwd, ondermijnt heel de modaliteitenleer het evolutionisme. Wij richten de aandacht op het geloofsaspect omdat het in deze een sleutelpositie inneemt.

Het geloofsaspect is niet herleidbaar tot iets anders. Vandaar een verzet tegen evolutionistische pogingen de traditionele religies uit magie en mythe af te leiden, waarbij het betoog kracht wordt bijgezet met het argument dat onderzoeken geen blijken van voorreligieuze magische praktijken hebben opgeleverd (NC II 312-316, 325). Ook het primitieve bestaan heeft zijn geloofsaspect; zo goed trouwens als al de overige normatieve aspecten (Dooyeweerd wil dan ook niet weten van Lévy-Bruhls en Cassirers opvatting dat het primitieve denken prelogisch zou zijn; NC II 329).

Een belangrijke implicatie van het bovengenoemde is dat de primitieve mens als een volwaardig creatuur wordt geëerd, in plaats van - zoals bij sommige evolutionisten - als een product van nog onafgesloten, zo niet van pas begonnen menswording. Daarom ligt in de stelling over het ontbrekende besef dat het menszijn de natuurzijden van het bestaan te boven gaat, de klemtoon op *beseft* (cf. YB 98: ‘...mist de mens ieder beseft...’; NC II 315: ‘...lacks any awareness of his transcendental freedom...’). De primitieve mens transcendeert dus wel degelijk de natuurgebondenheid, zij het zonder dat te beseffen.

Naar ik meen gaat onder evolutionisten de opvatting van de primitieve mens als een natuurwezen twee verschillende kanten op. De natuurtoestand kan nl. zowel in een negatief als in een positief licht worden gesteld. Niet zelden werd de primitief inderdaad als een bruto, een barbaar afgeschilderd.¹¹ Anderen daarentegen zagen of zien de natuurtoestand in oorspronglicht; bij hen krijgt deze situatie een archetypische betekenis, als pure manifestatie van de natuur van de mens, de natuur van de samenleving en, om zo te zeggen, de natuur van de cultuur. Vooruitgang krijgt in het laatste geval de zin van herstel van een oorspronkelijke

staat der rechtheid op een hoger niveau van beschaving. In deze zin sprak Morgan in zijn studie over de Iroquois indianen van ‘a revival, in a higher form, of the liberty, equality and fraternity of the ancient *gentes*’ (1877).¹² ‘Natuur’ vertoonde trouwens al in eerdere beschouwingen beide gezichten. In de politieke filosofie van de 17e en 18e eeuw werd gewoonlijk uitgegaan van een staatloze natuurtoestand- een beginsituatie die vervolgens heel verschillende werd ingekleurd. Waar Locke voor zijn geestesoog onbeschaafde wilden zag ‘los lopen’ in de wouden van Amerika, ontwaarde Rousseau’s fantasie de goede wilde, nog onbedorven door de gekunsteldheden van de moderne tijd.¹³

Dooyeweerd staat niet dichter bij de ene natuuropvatting dan bij de andere. T.a.v. de eerste wees ik er reeds op dat hij de primitieve mens als een volwaardig creatuur erkent. De afwijzing van de andere natuuropvatting valt af te lezen uit de argumenten waarmee de idee wordt bestreden dat de natuurreligie de natuurlijke en oorspronkelijke godsdienst zou zijn. Dooyeweerd beschouwt nl. de natuurreligie eerder als eindpunt van *devolutie*, dan als het vertrekpunt van een evolutieproces (VB 96, NC II 310), vat haar op als een *verbastering* (VB 96, NC 310, 315), een *verwilderings* (VB 96, 97), van de oorsprongsreligie. De aanname is dat de mensheid (en daarmee in zekere zin *alle* culturen) oorspronkelijk deel heeft gehad aan dezelfde openbaring van God, niet alleen in zijn werken, maar ook aan de Woordopenbaring, want tot aan Abraham heeft God zijn Woord tot alle volkeren doen uitgaan.¹⁴ Deze oorspronkelijke openbaring is verduisterd geraakt. Laten we zien hoe dit wordt uitgewerkt.

Verval en ontwikkeling (iii)

Ofschoon niet in de zin van een oorspronkelijke gestalte, wordt aan de natuurreligie in één opzicht een grensfunctie toegekend, nl. als dieptepunt in het verduisteringsproces. Verder afdalen kan niet. Er is een *uiterste* bereikt. Daarop doelt de term ‘transcendentiaal’. Dooyeweerd spreekt van ‘the transcendental limit in the devolution, the degeneration and the running to waste of the true nature of faith.’¹⁵

Dooyeweerds interpretatie beweegt zich binnen de banen van de gereformeerde traditie, waarin allerlei blijken van de door het Réveil gehuldigde gedachte van een Paradijstraditie terug te vinden zijn, inclusief vermoedens over een wijdverbreide macht over de natuur. Luisteren we naar Dr. Kuyper: ‘Er is geen twijfel aan, of aan de oudheid was een kennis, een instinctieve kennis van de Natuur overgeleverd, en waren geheimenissen bekend, die destijds aan den mensch nog een zekere macht over de Natuur lieten.’¹⁶ Deze voorstelling van zaken

laat zich zo weergeven: de mens bezat oorspronkelijk macht over de natuur, verloor die met de Val, raakte daardoor zelf in de ban van een vreeswekkende natuur, en moest vervolgens in het zweet van zijn aanschijn stukje bij beetje die oorspronkelijke heerschappij terugwinnen - een streven dat buiten genade om steeds weer gefrustreerd wordt.

Overigens roept het genoemde de vraag op of de nadruk op Val en verval het cultuurevolutionisme werkelijk de pas afsnijdt: blijft er niet toch nog ruimte voor een evolutieproces in *afgeleide* zin, nl. vanuit het dieptepunt van de Val en gericht op herwinning van het Paradijs of de Gouden Eeuw? Er bestaat alle aanleiding tot deze vraag, ook al zal moeten worden bedacht dat Dr. Kuyper en volgelingen absoluut niet in de mogelijkheid geloofden dat de mens - of zelfs een Übermensch - op eigen kracht het paradijs zou kunnen herwinnen. Niettemin blijven er tekenen van een vooruitgangdenken. Het is deze ambiguïteit die ik in een later hoofdstuk zal typeren als een *voortgangspessimisme*.

De geschiedenis geeft frappante voorbeelden te zien van combinaties van val en evolutie, verval en opgang. Te denken valt aan Rousseau en de door hem op dit punt diep beïnvloede Kant: hier wordt de overgang vanuit de natuurlijke toestand naar die van de rede (cultuur/wetenschap) als een val getekend, die door nieuwe samenlevingsvormen moet worden overwonnen. De meest belangwekkende visie werd evenwel reeds geruime tijd vóór Rousseau ontwikkeld, t.w. door de Italiaan Giambattista Vico (1668-1744). In diens speculaties over de Griekse oudheid vangt de cultuur aan met een Gouden Eeuw waarin de mensheid vroom en deugzaam leefde (zij het met beperkte blik). Daarop volgt een tijdperk van corruptie en verval. De verdere geschiedenis is het relaas van geleidelijk herstel, afgewisseld door nieuwe tijdperken van verval, althans binnen het heidendom. Het volgende citaat laat op interessante wijze verschil en overeenkomst zien met het latere voortgangdenken:

Vico lacks the idea of unilinear progress and tends to think rather in terms of Greek and biblical theories of human degeneration. Only a special providence and revelation can save a chosen people from the fate of the rest of gentile mankind...Nineteenth-century sociologists and ethnologists retained his theory of mental evolution and cultural evolution but disregarded his theory of moral degeneration.¹⁷

Het onderscheid tot een 'afgeleid' evolutionisme ligt besloten in Dooyeweerd's stelling dat de afvallige religie zich altijd op iets binnen de scheppingsorde richt. De Val betekende

wel een verdrijving uit het Paradijs, maar niet uit de scheppingswerkelijkheid. De mens werd niet tot een bruto, zonder enig Godsbesef en normbesef. Aan de genoemde stelling laten zich twee zijden onderscheiden. Enerzijds wil Dooyeweerd de ernst van de situatie *au sérieux* nemen, geheel in de geest van wat Paulus tot de Romeinen schreef: ‘Zij immers hadden de waarheid Gods vervangen door de leugen en het schepsel vereerd en gediend boven de Schepper’; 1:25. Anderzijds laat hij gelden dat de scheppingsorde een grens aan de idolatrie stelt. Men is op iets uit de schepping aangewezen. Religie is nimmer puur mensenwerk, nimmer puur verzinsel. De vergoddelijking betreft iets uit de schepping, en zo vult hij aan - dat ‘iets’ openbaart een facet van Gods scheppingswerkzaamheid. De natuurreligie vormt hierop geen uitzondering. Ook deze is op openbaring gericht - zij het vanuit een dieptepunt - en is dus niet een product van misleiding en bedrog. Dooyeweerd laat hierover geen twijfel bestaan: ‘Dit gesloten openbaringsbeginsel wordt de mens in de verwildering van zijn geloofsleven tot *vloek* en *gericht*. Maar het is niettemin vast in de goddelijke wereldorde gegrond en dus boven alle menselijke vinding en willekeur verheven.’ (VB 97). De natuurreligie moet dus als religie worden gehonoreerd. De wáre religie brengt dan ook niet vernietiging, maar ontsluiting en vervulling. Onmiddellijk op het laatste citaat volgt: ‘Het wordt in de Woord-openbaring, welke in Christus Jezus haar vervulling vindt, dan ook niet *terzijde gesteld* (God openbaart zich immers inderdaad ook in de natuurkrachten), maar veeleer in zijn ware zin eerst *onthuld*...’

Nacht van de natuur (iv)

Inmiddels is genoegzaam duidelijk gemaakt dat de overeenkomsten tot het evolutionisme, in primaire of afgeleide zin, niet van fundamentele aard zijn. Het vertrekpunt ligt in eigen vooronderstellingen en van daaruit wordt een eigen weg gevolgd. Dit wil evenwel niet zeggen dat de overeenkomsten zonder betekenis zijn. Zij wijzen namelijk op de aanwezigheid van problemen die kritisch zullen moeten worden beoordeeld.

Hoe ziet de typische primitieve cultuur er uit? Het meest kenmerkend is *de macht van de natuur*. Een tweetal, onderling samenhangende oorzaken wordt hiervoor aangewezen, nl. het primaat van de traditie en het gesloten karakter van de religie. Bij de beschrijving van beide blijken natuurcategorieën een opvallende rol te spelen: ‘vegeteren’, ‘organisch’, ‘vitaal’, ‘natuurkrachten’, enz.

Waar de traditie almachtig is, verstart het leven ‘in blote vegetering op het verleden’. De traditie zelf staat er in dienst van de ‘organische levensontwikkeling’ van de volksgemeenschap. De cultuur draagt als geheel een ‘sterk *vitaal* gebonden karakter’ (VB 72). Of zoals het elders wordt gesteld: ‘Op een gesloten historisch ontwikkelingspeil is heel het culturele leven nog star gebonden aan het emotionele en het organisch levensaspect der werkelijkheid’ (VB 96; vgl. NC II 315: ‘the whole of the biotic-sensory substratum of a closed society’). Op deze onderste trap van de cultuurontwikkeling heeft de religie in wezen het karakter van ‘levens-religie’ (VB 72) en berust op de vergoddelijking van de “gesloten” “natuurkrachten”, welke leven en dood, vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid en in het algemeen het gehele vitaal-zinnelijke aspect der primitieve samenleving beheersen.” (97)

Het kan schijnen dat volgens deze opvatting religie een functie is van cultuur, en slechts de greep van de traditie versterkt. In werkelijkheid wordt evenwel aan haar de beslissende invloed toegekend. Het rigide karakter van de primitieve cultuur wordt uitdrukkelijk aan de *leiding* van de natuurgodsdienst geweten (NC II 315: ‘under its guidance’). Het is dus in laatste instantie doordat het geloof zich op het emotioneel-vitale richt dat de cultuur door de nacht der natuur blijft ingesloten.

Overigens moet bij de uitdrukking *nacht der natuur* (NC II 297, VB 97) wel worden bedacht dat deze wijsbegeerte natuur en cultuur altijd in relatie tot elkaar denkt. Natuur als zodanig wordt dan ook nimmer als een bedreiging voor cultuur beschouwd. We hebben het evenwel hier niet over natuur als zodanig, maar over *gesloten* natuurkrachten (bijv. VB 97). Dooyeweerd bedoelt daarmee dat het object van vergoddelijking wordt gevormd door natuurzijden die buiten de invloedssfeer van de menselijke vrijheid staan: storm en bliksem, de primaire organische en emotionele functies, enz.; de *New Critique* spreekt van een ‘deification of the natural forces whose normative anticipatory spheres have not yet been opened’ (II 315). Nu valt ook te vatten waarom wordt gepostuleerd dat op dit ontwikkelingsniveau het besef van ‘s mensen transcendentale vrijheid ontbreekt (NC II 315). Zelfkennis is afhankelijk van de aard van de Godskennis. *Ergo*: vergoddelijking van amorfe, onbegrepen natuurkrachten leidt tot een diffuus, gedesintegreerd persoonlijkheidsbesef (NC II 318, VB 98).

Het bovengenoemde geeft aanleiding tot een gemengde beoordeling. De consistentie van Dooyeweerds betoog verdient slechts bewondering. Ook moet worden gesteld dat inmiddels duidelijkheid is verkregen omtrent de ‘transcendentale grensfunctie’ van de natuurreligie (zie de par. over ‘Verval en ontwikkeling’): de vergoddelijking van het

schepselmatige leven kan niet verder ‘afdalen’ dan tot de gesloten natuurkrachten, omdat daarmee het levenssubstraat is bereikt. Een probleem is echter dat de behandelde gedeeltes zich niet tot een duiding van een uiterste, een extreme samenlevingsvorm beperken, maar aanmerkelijk verder gaan en een visie op heel de ontwikkeling van natuurreligie tot cultuurreligie ontvouwen. De nacht van de natuur eindigt pas op de morgen van de Griekse cultuurreligie (NC II 319-21, VB 16-20, 99).

Wat te denken van ‘primitieve’ samenlevingen waarop het predikaat ‘natuurreligie’ in het geheel niet past? Ik denk aan het bijbelse beeld van de aartsvader Abraham; die wel in een primitieve samenleving leefde -in de zin van *ongedifferentieerd* -, maar wiens geloof in contrast stond tot de natuurgodsdiensten om hem heen!¹⁸ Maar ook waar de typering ‘natuurreligie’ enige of goede zin heeft, rijzen er vragen bij de gereleveerde interpretatie. Gaat primitiviteit - in de zin van ongedifferentieerdheid - hier altijd samen met volstrekt rigide traditie en religie? Leert Dooyeweerd niet zelf óók, zoals eerder bleek, dat alle culturen op een oorspronkelijke openbaring Gods zijn betrokken, en dient men op grond daarvan niet aan te nemen dat er in hun religies (ten minste) zwakke echo’s verneembaar blijven van een de blinde natuurkrachten te boven gaande openbaring?

Totemisme (v)

Bij het vorige komt nog dat één van de steunpunten van de interpretatie bijzonder kwetsbaar blijkt, nl. de argumenten welke aan het *totemisme* worden ontleend. Het totemisme illustreert naar zijn oordeel dat de vergoddelijking van amorfe natuurkrachten haar noodzakelijk complement in een diffuus mensbeeld vindt. De clingenoten zouden zich met het dier of de plant die als totem fungeert, veréénzelvigen: ‘Zij zijn adelaars of kangeroes of dadelpalmen’ (VB 98). Hij sluit zich hier aan bij de door Cassirer verdedigde zienswijze dat ‘in de totemistische primitieve levensverbanden... de individualiteit der leden nog geheel [is] verzwolgen in het geheel’ (VB 99, NC II 317-8).

Vergis ik me niet, dan zal de interpretatie die Cassirer van het totemisme bij hedendaagse antropologen geen herkenning oproepen. Die gaan er nu bijv. van uit dat totemdieren - zoals de giraffe voor de Dinka - wel degelijk *ook* gejaagd mochten worden. Hieruit zou volgen dat er geen volledige vereenzelviging van een clan met het totemdier plaatsvond.¹⁹ Lévi-Strauss verwierf vermaardheid met een opvatting, neergelegd in zijn *Het wilde denken*, die nog radicaler afscheid neemt van voorstellingen zoals die bij Cassirer en

Dooyeweerd leefden. De adelaar, kangeroe en dadelpalm, om bij het eerdere voorbeeld te blijven, zijn volgens hem nooit objecten van identificatie geweest: hij vindt het onzin te menen dat de ‘wilde’ zichzelf als een adelaar of als een plant zou beschouwen, wat telt is de orde van overeenkomsten en verschillen die tussen de genoemde entiteiten bestaat, want - zo betoogt hij - deze dient om per analogie verschijnselen van de eigen cultuur ‘denkbaar’ te maken. Met de natuurlijke serie adelaar-kangeroe-dadelpalm correspondeert een culturele serie.²⁰ Het criterium voor de (onbewuste) keuze van de totemsymbolen is of deze ‘goed zijn om te denken’. In een vermaard opstel over totemisme geeft Lévi-Strauss zijn opvatting duidelijk weer:

If we may be allowed the expression, *it is not the resemblances, but the differences, which resemble each other*. By this we mean that... there are animals which differ from each other (in that they belong to distinct species, each of which has its own physical appearance and mode of life), and on the other hand there are men – among whom the ancestors form a particular case – who also differ from each other (in that they are distributed among different segments of the society, each occupying a particular position in the social structure). The resemblance presupposed by the so-called totemic representations is *between those two systems of differences*.²¹

Bij Lévi-Strauss dient ongetwijfeld met een verabsolutering van het logische denken te worden gerekend. De antropoloog Geertz typeert diens wilde niet ongeestig als *the cerebral savage*.²² Belangrijker voor ons is de stelling dat de ‘wilde’ wel degelijk besef heeft van overeenkomst *en onderscheid* tussen natuur en cultuur. Mary Douglas overdrijft niet als zij stelt: ‘Unless Lévi-Strauss has also written in vain, no one will argue that premoderns do not make this abstract distinction between nature and culture.’²³

De onhoudbaarheid van Dooyeweerds opvattingen inzake de natuurgebondenheid van de primitieve mens laat zich ook langs immanent-kritische weg aantonen. Deze toestand wordt nl. met zodanige trekken getekend dat men wel moet concluderen dat het de primitief aan alle *beseft van normativiteit* ontbreekt. Hoe zou immers erkenning van normativiteit te rijmen zijn met de volgende kwalificatie: ...mist de mens ieder besef dat hij de anorganische wereld, het planten- en dierenrijk te boven gaat. ..., (VB 98, ook NC II 315)? Zodadelijk toon ik evenwel aan dat die conclusie *niet* strookt met de structuuranalyse van het derde deel der

New Critique. Daaruit blijkt (indien men zich baseert op de structuuranalyse) dat de stelling inzake de natuurgebondenheid aan revisie toe is en in de gepresenteerde vorm onhoudbaar is.

De primitieve samenleving wordt structureel gekenmerkt door totaalverbanden als het stamverband, de sibbe en de patriarchale grootfamilie. Aan deze verbanden ligt niet een specifiek structuurbeginsel ten grondslag. Dat ze tot ontwikkeling komen en een veelheid van taken vervullen, is een kwestie van historische machtsvorming.²⁴ Wat niet betekent dat deze verbanden intern geheel amorf, structuurloos zouden zijn: ‘As to undifferentiated societies, this implies that their types of societal relationship also have structural principles, determining their inner nature, and differing fundamentally from those of differentiated types.’ (NC III 171) Bij de uitwerking bepaal ik me tot huwelijk en gezin.

Kenmerkend is de bestrijding van de cultuurevolutionistische stelling dat huwelijk en gezin historisch gegroeide vormen zijn - met alle betrekkelijkheid van dien (330-1, 335-9). Het tegenargument luidt dat deze verbanden eigen structuurbeginselen belichamen en om die reden niet mogen worden opgevat als toevallige producten van aanpassing aan de eisen van het milieu; bovendien is uit antropologisch onderzoek niets gebleken van oervormen waaruit huwelijk en gezin zouden zijn ontstaan; daarentegen blijken totaalverbanden als het matriarchaat en de patriarchale grootfamilie *minder* oorspronkelijk te zijn en vervlechtingvormen te vertegenwoordigen (o.a. 350-3).

Keren we nu tot onze oorspronkelijke vraagstelling terug. Kan er, bijv. in het geval van de grootfamilie, van een zekere erkenning van normativiteit worden gesproken? Het antwoord moet wel bevestigend zijn, óók op Dooyeweerd's standpunt. Binnen de vervlechting blijft de oorspronkelijke huwelijks- en gezinsvorm herkenbaar. Dooyeweerd zal wél stellen dat aan de innerlijke natuur van beide onvoldoende recht kan worden gedaan (cf. 337), *niet* echter dat deze structuur en de er aan ten grondslag liggende structuurbeginselen te niet worden gedaan. Was dit laatste het geval, dan had hij niet de erkenning van deze beginselen een voorwaarde kunnen noemen voor de bestudering van de vervlechtingvorm (330-9)! De conclusie moet dus wezen dat in de praktijk van het totaalverband aan de eigen kwaliteit van de huwelijks- en primaire gezinsrelaties tot op zekere hoogte recht wordt gedaan. Ik noem dit een *impliciete* erkenning van normativiteit – ‘impliciet’ zowel met het oog op de omstandigheid dat de bedoelde relaties hier alleen binnen een omvattend geheel voorkomen, als ook vanwege het feit dat de gevolgen van erkenning en miskennis, van de eigen kwaliteit slechts via de effecten ervan op het omvattende verband aan het licht komen.²⁵

Leggen we de nu getrokken conclusie naast de eerder gereleveerde opvatting over de natuurgebondenheid van de primitieve mens, dan moet opnieuw worden geconstateerd dat Dooyeweerd een extreme situatie - waar je met recht van een transcendente grens zou kunnen spreken - zonder goede gronden als generiek beeld van de primitieve samenleving presenteert.

Opnieuw: differentiatie (vi)

Een ander aangelegen punt vormt het differentiatiethema. Het belang er van voor Dooyeweerds ontwikkelingsidee valt nauwelijks te onderschatten. In de eerste plaats raakt de 'norm' van de differentiatie onmiddellijk het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring, waarvan hij stelt dat het 'in de Goddelijke scheppingsorde is gegrond, daar God alles schiep naar zijn eigen aard' (VB 101). Waar deze norm wordt gevolgd, ontwikkelen zich eigenaardige samenlevingsstructuren' zoals 'wetenschap, kunst, staat, kerk, bedrijf, handel, school, vrij organisatievormen' (77). Voorts komt de differentiatie tot uitdrukking in de ontsluiting van de modale structuren. Neem bijvoorbeeld het gevoel. Het ontsloten gevoelsleven van de mens vertoont een rijke verscheidenheid: logisch gevoel, historisch gevoel, taalgevoel, esthetisch gevoel, rechtsgevoel, enz. Op deze wijze, zegt hij, openbaart zich het verband van het gevoelsaspect met de daarop volgende aspecten (94).

De grondidee is als zodanig hier niet in het geding. In het tweede deel zal, in tegendeel, de stelling worden verdedigd dat de betekenis van deze ontwikkelingsidee juist gelegen is in de wijze waarop het differentiatiethema wordt uitgewerkt. Problemen doemen eerst op bij de *plaats* die de differentiatienorm verkrijgt. Deze norm blijkt nl. bij de cultuurbeoordeling als dé maatstaf te fungeren. Dit betekent dat de ontplooiing van de scheppingsrijkdom voortdurend aan de mate van gedifferentieerdheid wordt afgelezen. De eenzijdigheid hiervan komt aan het licht door te letten op vormen van 'rijkdom' die maar ten dele van differentiatie afhankelijk zijn.

Enkele illustraties. Traditionele samenlevingen leveren voorbeelden te over op van sterk ontwikkelde zintuiglijkheid: de Indiaan die fijne kleurnuances kan onderscheiden, de Eskimo die vele 'soorten' van sneeuw onderscheidt²⁶, vele voorbeelden van frappante observatiekunst van diergedrag, enz. Antropologen berichten ons over onvoorstelbaar ingewikkelde classificatiesystemen. Een ander punt vormt de ontwikkeling van de vertelkunst: waar de traditie heerst, is uiteraard de mondelinge overlevering van groot gewicht. Voorts kunnen

primitieve talen een sterke mate van genuanceerdheid vertonen. Juist de sterke binding aan het zintuiglijke substraat (die anderzijds de ontwikkeling van abstract-algemene begrippen tegenhoudt) kan tot een enorme rijkdom aan concrete uitdrukkingvormen leiden. Een onderzoeker van de Nuer-taal (Soedan) sprak van een ‘language which makes so many fine distinctions and... has such words, thus giving rise to hundreds of nearly similar terms’. Deze taal is naar zijn oordeel even gecompliceerd als doeltreffend: ‘extreme complexity of the phonemic structure’ ; ‘one could say that Nuer is a very efficient language in that a great deal of meaning is carried by a highly differentiated consonant, vowel and tonal structure’.²⁷

Let wel: het gaat in deze voorbeelden niet om realiteiten die in geen enkele betrekking tot differentiatieprocessen zouden staan. Reeds de term *differentiated* in het laatste citaat wijst daarop. Bovendien wijst de eerde geciteerde term *distinction* op een ontsluiting van het gevoelssubstraat naar het logische toe. In het algemeen is het aannemelijk dat in al deze voorbeelden een bepaalde mate van differentiatie verondersteld is. Een heel ander punt is echter of het laatste ook van voortgezette differentiatie geldt. Naar mijn oordeel is dit niet het geval. Voortgaande differentiatie gaat licht ten koste van de ontwikkeling van de zintuigen. De taal mag zich dan in de richting van grotere algemeenheid ontwikkelen, qua concrete gevarieerdheid gaat anderzijds veel verloren.

De conclusie luidt dat differentiatie met betrekking tot de modale structuur en de structuur van de samenleving inderdaad ontsluiting een potentieel betekent, *maar in andere opzichten ook verarming kan impliceren*. Bij Dooyeweerd blijft het bij enkele opmerkingen waaraan geen consequenties worden verbonden; bijvoorbeeld deze: ‘Primitive speeches often have *an extremely rich vocabulary*, but they lack the capacity to express abstract and general relations and states of affairs.’ (NC II 126; curs. van mij, SG).

Tussenbalans (vii)

Het kardinale onderscheid tot het evolutionisme is dat Dooyeweerd zijn vertrekpunt in de Goddelijke scheppingsorde kiest en het geloofsaspect ervan op Gods openbaring betreft.

Daarmee zijn evenwel de parallellen tot het evolutionisme niet ontkend. Deze tonen zich het duidelijkst in wat wordt geleerd over de natuurgebondenheid van de primitieve mens. De primitief wordt geplaatst in een volkomen verstarde samenleving. Als beeld van een extreme situatie verdient deze opvatting *au sérieux* te worden genomen, want hier vindt rekenschap plaats van een zaak waaraan de culturele antropologie - zowel de traditionele als

de moderne - stilzwijgend voorbijgaat, nl. de consequenties van de verduistering van de oorspronkelijke Openbaring.

Problematisch is echter dat de primitieve samenleving in het algemeen, zonder nadere kwalificaties, op deze ‘transcendentale grenslijn’ wordt geplaatst. Hoe kan dit, terwijl anderzijds wordt geleerd dat de primitieve samenleving in de wereldgeschiedenis, en dus in de scheppingsdynamiek, is opgenomen? Ik herinner aan zijn stellingname -met dit keer de hedendaagse antropologie aan zijn zijde - tegen de traditionele voorstelling van a-historische natuervolken:

It is an undoubted fact that the introduction of a cultural scientific method in ethnology has meant a great gain. Once for all the idea has been given up that ‘primitive’ peoples (‘Naturvölker’) have no history at all.’ (NC III 335-6).

Normativiteit als ideaal en werkelijkheid. Over Lemaire en Habermas

Inleidende opmerkingen over het ethnocentrisme (i)

De behandeling van het thema wordt in dit hoofdstuk voortgezet in de vorm van een vergelijking met de ontwikkelingsideeën van Lemaire en Habermas. Kernpunt van de ondervraging vormen de normen voor cultuurvergelijking en in ‘t bijzonder de plaats die daarbij aan de moderne cultuur wordt toegekend.

Problemen m.b.t. de plaats van de eigen cultuur worden vaak samengenomen onder het hoofd ethnocentrisme, een term die duidt op een ongerechtvaardigde bevoorrechtiging van een cultuur (meestal de eigen cultuur) of facetten daarvan. Ik zal de laatste zijn om te ontkennen dat ethnocentrisme een reëel probleem vormt, maar weiger opzij te gaan voor een overgevoeligheid die er rond deze kwesties is ontstaan: in het huidige klimaat kleeft aan ieder beroep op, of zelfs maar verwijzing naar de eigen cultuur al bij voorbaat het odium van ethnocentrisme. Hans Tennekes spreekt niet ten onrechte van een taboe. ‘Ethnocentrisme - het positief waarderen van de eigen cultuur - heeft in onze kring - die van vooruitstrevende “weldenkende” intellectuelen - in allerlei opzichten het karakter van een taboe.’²⁸

Waar eindigen de echte problemen en waar begint een modieuze schijnproblematiek? De enige manier om echt van onecht te onderscheiden, is door gebruik te maken van het criterium van de universaliteit. Van ethnocentrisme is, kort gezegd, alleen dan sprake wanneer

aan *bijzondere* trekken van een cultuur een *universele* betekenis wordt toegekend, waar deze zodoende als maatstaf en norm bij de cultuurvergelijking gaan fungeren. In overeenstemming hiermee kan een ontwikkelingsidee als etnocentrisch worden bestempeld indien een bepaalde cultuur, of specifieke facetten daarvan, als standaard en norm fungeren en bij gevolg een geprivilegieerde positie verkrijgen als eindpunt, hoogtepunt, of als beslissend keerpunt van de cultuurontwikkeling.

Het enkele feit dat de eigen cultuur als uitgangspunt wordt genomen, impliceert echter op zich nog geen etnocentrisme. Hoe zou trouwens deze vorm van bevoorrechting te vermijden zijn? Is niet elk overzicht over geschiedenis en cultuur afhankelijk van het standpunt dat de ontwerper heeft ingenomen? Ook al wil men als Westerling, zo kan men verder gaan, de geschiedenis vanuit ‘vreemde’ culturen verstaan, dan nog zal bij de bepaling van wat in de niet-westerse wereld belangrijk of minder belangrijk is geweest het eigen hier-en-nu zich onherroepelijk doen gelden. Dat geldt zelfs voor een Arnold Toynbee die ‘twee decennia lang’ hardnekkig probeerde de kaart van de geschiedenis vanuit niet-Westerse gezichtpunten te lezen, maar zelf in de nabeschouwing bij zijn grote *Study of History* op de betekenis wees van het feit dat hij tijdens het schrijven van deze studie vrijwel onafgebroken in Londen had gewoond!²⁹

Normen als idealen (ii)

Een vijgentwintigtal jaren geleden verscheen van de hand van de filosoofantropoloog Ton Lemaire een belangwekkende studie getiteld *Over de waarde van culturen*. Het hoofdmotief ligt eigenlijk geheel vervat in de ondertitel: ‘Tussen europacentrisme en relativisme’. Het gaat Lemaire er inderdaad om een ontsnappingsroute te vinden uit zowel het europacentrisme (synoniem aan ‘etnocentrisme’) van de cultuurevolutionisten als uit het relativisme dat vervolgens de overhand verkreeg. De weg die hij wijst is die van de constructie van maatstaven ter waardering van culturen. Hij onderscheidt een zestal, variërend van de ideale mate van ecologische aanpassing tot die van rationaliteit.³⁰ Met behulp hiervan projecteert hij het beeld van een niet bestaande, *ideale* cultuur. En dit ideaal dient vervolgens als een kritische maatstaf bij de beoordeling van de waarde van culturen (378).

Lemaire’s bestrijding van het relativisme verdient waardering. De oplossingen die hij biedt, acht ik echter onbevredigend. Het hoofdprobleem ligt in de gevolgde werkwijze. De ideale cultuur is, zoals hij stelt, een gedachteconstructie (378), een model (184 en *passim*);

verwerkelijking moet worden nagestreefd, maar deze kan eerst buiten de huidige geschiedenis plaatsvinden, in een *post-histoire* (421-424, 441). Waarom niet *in* de geschiedenis? Omdat deze, gemeten aan de ‘geconstrueerde’ idealen, radicaal tekort blijkt te schieten. Het probleem kan als volgt worden gesteld. Lemaire begrijpt normen (of ‘maatstaven’) als *idealen*. Als zodanig blijven deze *onverbonden* met de geschiedenis en de cultuurontwikkeling. Hij zelf ziet dit als een deugd. De ideale cultuur *mag* niet ‘landen’ binnen de moderne cultuurgeschiedenis omdat deze te diep gecorrumpeerd is door winzucht, heerszucht en eerzucht. Naar mijn oordeel vormt evenwel het *niet mogen* de keerzijde van een *niet kunnen*. Als construct mist de ideale cultuur een intrinsieke betrekking tot de geschiedenis en *kan* daarom slechts in een fictieve *posthistorie* landen.³¹

Let wel, de kritiek betreft het ontbreken van een intrinsieke band, niet het ontbreken van betrekkingen als zodanig. Hieronder zal worden uiteengezet dat er wel degelijk betrekkingen tot de eigentijdse problemen bestaan - zodanige zelfs dat Lemaire’s onderneming in meer dan één opzicht in een postmoderne vorm van ethnocentrisme dreigt te verzanden. Om te beginnen, blijkt dat hij bij de vergelijking van culturen selectief te werk gaat en zich beperkt tot de moderne cultuur enerzijds en een specifiek type van traditionele cultuur anderzijds. Cultuurvergelijking staat hier in dienst van maatschappijkritiek. De roeping van de culturele antropologie is de eigen samenleving het voorbeeld voor te houden van andere en minder vervreemde samenlevingsvormen. Het beeld dat Lemaire ons voorhoudt is dat van de jager- en verzamelaarcultuur (425 e.v., 238-244, 259). Dezelfde voorkeur spreekt uit zijn sympathie voor de rousseauiaanse traditie binnen de culturele antropologie.³² Vanwaar deze selectiviteit? Behalve met persoonlijke motieven,³³ reken ik met een voorkeur voor een zo sterk mogelijke contrastwerking: in de jager-/verzamelaarcultuur (gezien door de bril van Rousseau) wordt het Westen geconfronteerd met mogelijkheden die haaks staan op de koers die het zelf volgt, nl. van een staatloze, op solidariteit en wederkerigheid berustende samenleving van vrije individuen.³⁴

Om nog even door te gaan met het eerste punt: Lemaire’s streven naar confrontatie verdraagt zich ten diepste niet met het zoeken naar onafhankelijke, meta-culturele maatstaven. De ‘idealen’ komen niet werkelijk los van de problematiek van de eigentijdse samenleving, maar blijven veeleer als *contrast* daaraan gebonden. Men zou dit een ‘negatief ethnocentrisme’ kunnen noemen. Ik sluit me hier aan bij wat al door andere critici werd verwoord. W. van Reijen trekt de radicaliteit van Lemaire’s maatschappij kritiek in twijfel met het argument dat de ideale cultuur ‘slechts gekenmerkt is door het ontbreken van die negatieve karaktertrekken

die hij in onze cultuur waarneemt'.³⁵ Hans Tennekes wijst op het negatieve ethnocentrisme: '...niet ethnocentrisch als een positieve vertekening ten gunste van de eigen cultuur, maar als een negatieve. Zijn utopie vindt haar voedingsbodem in de frustraties van de kritische, progressieve en maatschappelijk bewogen westerse intellectueel...'.³⁶

In de tweede plaats bestaat er, naast het hierboven geschetste indirecte verband ook een directe samenhang. Ik denk hierbij niet aan de Westerse kleur van 'productiviteit' en 'rationaliteit', een punt waar door anderen op is gewezen,³⁷ maar aan een trek die alle door Lemaire geformuleerde maatstaven gemeen hebben, nl. een over de volle breedte vooronderstelde voltooiing van het secularisatieproces.

De enige vorm van religiositeit waarvoor *Over de waarde van culturen* een plaats heeft is een 'natuurmystiek', opkomend uit de ervaring van de eindigheid van het menszijn en de oneindigheid van de natuur (443, 427, 432). Het nawoord tot de tweede druk gewaagt van een 'terugkeer van de "religie" in de gestalte van een "post-kristelijke" natuurmystiek' (449). Men vergisse zich niet. Hier spreekt niet iemand een gelaten oordeel uit over het maximaal haalbare in een gesecculariseerd tijdperk. De natuurmystiek is veeleer de enige vorm van 'religie' die met de ideale cultuur strookt. De omkering van de verhouding van cultuur en natuur, de 'wederopstanding' van de levende natuur, vereist het verdwijnen van het ('conventionele') christendom, want dat wordt verantwoordelijk geacht voor de onttovering en ontluistering van de natuur, alsmede - zij het via enkele schakels van secularisering - voor de heerschappij van het historisch bewustzijn (vgl. 421).

Dit laatste werpt een eigenaardig licht op de verhouding van ideale cultuur en geschiedenis. We zeiden eerder dat het ideaal niet *kan* landen omdat het een innerlijke betrekking tot de - negatief getekende - geschiedenis mist. Nu dient te worden toegevoegd dat het voorts niet kan landen zo lang als *dé* geschiedenis haar *negatieve*, seculariserende arbeid niet heeft voltooid!

Rationalisering en differentiëring (iii)

In 1981 verscheen het *magnum opus* van Jürgen Habermas, de twee delen van *Theorie des kommunikativen Handelns*. Meteen valt het oog op een verschil t.o.v. Lemaire: bij Habermas geen geconstrueerde ideale cultuur, maar een reconstructie van de maatschappelijke evolutie; geen voorkeur à la Rousseau voor jagers en verzamelaars, maar

een beaming van ontwikkeling en moderniteit. In formele zin herinnert zijn conceptie eerder aan het klassieke evolutionisme: hier ook een evolutie van eenvoudig naar complex, van ongedifferentieerd naar gedifferentieerd - een proces dat bovendien, zoals aanstonds zal blijken, met de ontogenese (de ontwikkeling welke het individu doormaakt) homoloog wordt geacht.

Het evolutieproces laat zich typeren met de termen *rationalisering* en *differentiëring*. Wat moet onder ‘rationaliteit’ worden verstaan? Rationeel gedrag, eenvoudig gezegd, is gedrag waarvoor ‘goede redenen’ gegeven kunnen worden; hetgeen voorts betekent: gedrag dat *kritiseerbaar* is (Band I, 27). Hierbij wordt verondersteld dat gedrag dat uit traditie voortkomt niet aan deze norm voldoet, een restrictie die zo dadelijk van groot gewicht zal blijken. *Rationalisering* is bedoeld als aanduiding voor een proces waarin het beroep op een sacrosancte traditie steeds meer plaatsmaakt voor argumentatie en kritiek. Aan het beginpunt van de lijn staat de traditionele samenleving. Deze is nog ongedifferentieerd; het vigerende *mythische wereldbeeld* kan nl. niet onderscheiden tussen de objectieve wereld (‘natuur’ in brede zin), de maatschappelijke wereld (intermenselijke relaties) en de subjectieve (de ‘innerlijke’ wereld). Deze onderscheidingen nemen eerst in de moderne tijd duidelijke vorm aan. In navolging van Max Weber (zie hoofdstuk 4!) schenkt Habermas in dit verband ruime aandacht aan de rol van de modernchristelijke, en nader: Protestantse, wereldbeschouwing. De roeping tot heiliging van alle terreinen van het leven, de nadruk op een consequente levensstijl enz., het oefent alles een machtige rationaliserende werking uit. Eerst hier wordt het inzicht geboren in de eigenwettelijkheid van de objectieve -, de sociale -en de subjectieve wereld. Maar de dragende wereldbeschouwing is zelf ‘nog’ religieus verankerd en in zoverre traditioneel, en daarom tot verdwijnen gedoemd; de kritische geest die alleen met argumenten genoegzaam neemt, moet zich wel tegen de religieuze traditie keren waaraan hij eigen ontstaan heeft te danken.³⁸

Kenmerk van de moderne tijd is een (specifieke vorm van) pluralisme: de keuze van een levensperspectief is (volgens Habermas) een zaak geworden van argumentatie en kritiek; het handelende en kennende subject is in staat om tegenover bestanddelen van één en dezelfde werkelijkheid fundamenteel verschillende houdingen aan te nemen: objectiverend t.o. v. de natuur, subjectiverend t.o.v. de wereld als expressieveld van het eigen innerlijk, en communicatief in het intermenselijke verkeer (o.a. Band I, 324).

Het boven aangegeven verband tussen rationalisering en differentiëring vormt de leidraad die Habermas in zijn cultuurbeschouwingen volgt. Het is tevens het punt waarop de

critici bij voorkeur hun pijlen richten. Beschrijft hij werkelijk een universeel proces, of gaat er achter de ontwikkeling van traditioneel naar posttraditioneel een ethnocentrisch vooroordeel schuil? Zijn antwoord luidt dat de maatschappelijke evolutie zich volgens eenzelfde ‘logica’ voltrekt als de ontwikkeling die *ieder* individu doormaakt van kind tot volwassene, en dus universeel genoemd mag worden. Ter adstructie beroept hij zich op de ontwikkelingspsychologie van J. Piaget en L. Kohlberg (Band I, 104-113, 249-250, 324). Te vrezen valt evenwel dat dit beroep problemen toevoegt, in plaats van wegneemt. Gaat het aan om ‘primitieven’ gelijk te stellen aan kinderen en ‘moderneren’ aan volwassenen? De genoemde ontwikkelingspsychologen nemen het vermogen tot abstract denken als maatstaf voor ontwikkeling. Doet dat wel recht aan niet-westerse culturen en minderheden binnen de Westerse wereld? Thomas McCarthy, die een goed overzicht van de bezwaren geeft, concludeert dat Habermas in feite nog niet op deze *charges of ethnocentrism* is ingegaan.³⁹

Normen als mogelijkheden (iv)

Overigens mag het verwijt van ethnocentrisme niet te lichtvaardig worden gemaakt. Men bedenke nl. dat Habermas zich er voor wil hoeden het *feitelijke* moderniseringsproces en de uitkomst daarvan tot norm te verheffen. Slechts over de *logica* ervan wil hij in normatieve zin spreken; de logica betreft *mogelijkheden*, niet feitelijkheden. Een fraai voorbeeld van de combinatie van deze elementen geeft de volgende passage uit Kunnemans samenvatting:

Habermas’ evolutietheorie schetst echter maatschappelijke vooruitgang als een *mogelijkheid*, niet als een noodzakelijkheid. Hij onderscheidt tussen de *ontwikkelingslogica* van de sociale evolutie aan de ene kant, die een aantal normatieve ontwikkelingsstadia vastlegt en de *ontwikkelingsdynamica* aan de andere kant, die betrekking heeft op de factoren die de feitelijke overgang van het ene stadium naar het andere bepalen.⁴⁰

Hoe moet de verhouding van het ene tot het andere, het logische mogelijke tot het feitelijke, worden voorgesteld? Als twee verschillende ordes, zonder aanrakingspunten? Neen, dat zou deze mogelijkheden, en dus ook de normen, tot bloedeloze idealen maken. Habermas is slechts in *werkelijke mogelijkheden* geïnteresseerd: mogelijkheden die hetzij in de loop van de historische ontwikkeling werkelijkheid geworden zijn, of waarvan, contrafactisch redenerend, kan worden gezegd dat ze verwerkelijk hadden kunnen worden. De meest saillante uitwerking vindt in zijn debat met Webers moderniseringstheorie plaats. Hij heeft

onderzocht welke vormen van rationaliteit in het cultureel- maatschappelijke leven vaste institutionele vorm zouden kunnen aannemen. Dat leverde drie ‘complexen’ op, t.w. de in wetenschap en techniek belichaamde ‘cognitief-instrumentele’ rationaliteit, de ‘ethisch-praktische’ rationaliteit van recht en ethiek, en de ‘esthetisch-praktische’ van de kunst. Naar het oordeel van Habermas heeft hij evenwel niet het volle profijt uit deze aanzet getrokken. In zijn moderniseringstheorie valt de nadruk eenzijdig op de eerstgenoemde vorm omdat die feitelijk de belangrijkste wordt geacht (Band I, 328-331). Habermas wil echter de oorspronkelijke aanzet trouw blijven. Alleen door de drie vormen een principieel gelijkwaardige plaats te geven, wordt inzicht verworven in de mogelijke paden die de modernisering had kunnen volgen. Dan blijkt bijv. - en daarom gaat het met name - dat tegenover de feitelijke overheersing van wetenschap en techniek, een evenwichtige ontwikkeling, met gelijke kansen voor alle genoemde vormen van rationaliteit een werkelijke mogelijkheid is geweest (o.a. 329).

Welke betekenis heeft de identificatie van normen met werkelijke mogelijkheden voor het geheel van Habermas’ ontwikkelingsidee? Slaagt hij er in normen aan te wijzen die intrinsiek op het ontwikkelingsproces betrokken zijn zonder nochtans daarmee samen te vallen? Zelfs wie zich strikt tot immanente kritiek beperkt, moet hier wel aarzelen. Het is natuurlijk waar dat Habermas zich scherper dan Weber tegen een positivistische capitulatie voor de zgn. voldongen feiten verzet. Dat verzet wordt evenwel slechts op een beperkt aantal plaatsen geboden: het betreft grensoverschrijdingen vanuit op de verschillende domeinen. Over wat zich binnen de grenzen van wetenschap, techniek en kunst afspeelt, zwijgt echter de kritiek. In zoverre, zou ik zeggen, blijft de normering extern.

‘Autonom geworden kunst volgt het pad van een steeds zuiverder vormgeving aan de esthetische grondervaring’. Bij deze verzekering blijft het wat Habermas betreft. Hij meent dat moet worden afgezien van pogingen tot filosofische rechtvaardiging en transcendentale fundering van de moderne kunst (Band II, 584). Hiermee, zo mogen we wel aanvullen, wordt ook de mogelijkheid opgegeven van een filosofische, zich op normen oriënterende *kritiek* van de feitelijk door de moderne kunst gevolgde koers.

Scherp en aanhoudend is de kritiek op grensoverschrijdingen van de zijde van wetenschap en techniek en op de daaruit resulterende kolonisatie van de leefwereld. Maar tevergeefs zoekt men naar een fundamenteel wijsgerige doorlichting van de wijze waarop de sociale wetenschappen en de techniek zich in relatie tot hun velden van toepassing - de economie en het politieke domein - ontwikkelen: hier geen ontmaskering van de

positivistische aanspraken op neutraliteit. Evenmin wordt kritiek geleverd op de heerschappij van *macht* en *geld* over politiek en economie.⁴¹

Samenvattend: normen-als-werkelijke-mogelijkheden reguleren alleen het grensverkeer tussen de verschillende sferen van rationaliteit. Binnen elk van deze gedifferentieerde velden ontvangt de desbetreffende vorm van rationaliteit een soort van natuurlijk recht op een maximale ontwikkeling ‘volgens eigen logica’ - een uitdrukking die onmiddellijk herinneringen oproept aan de stof van het vierde hoofdstuk.

Eigenmachtig en eigenwettelijk

Eigenmachtig (i)

Een vergelijking tussen de beide hierboven besproken visies levert zowel een belangrijk verschil als een overeenkomst op. Bij *Lemaire* verschijnt het moderniseringsproces in een eenzijdig negatief perspectief. De opkomst van de moderne economie, een proces dat hier een spilfunctie toegekend krijgt, komt uitsluitend in het licht te staan van fragmentarisering, verzelfstandiging en eigenmachtigheid: fragmentarisering van de gemeenschap als gevolg van de verzelfstandiging van activiteiten zoals koop en verkoop, die voorheen binnen de zedelijke totaliteit besloten bleven, maar in de moderne markteconomie met elementair geweld naar buiten breken.⁴² Een zelfde licht valt op alle gedifferentieerde gestalten, zij het met een wisselende mate van intensiteit: de staat, de sociale wetenschappen, enz., verschijnen alle als oneigenlijke verzelfstandigingen. De ideale cultuur maakt dan ook deze hypostaseringen weer ongedaan. De ‘droom van een authentieke gemeenschap’ laat geen plaats voor de staat: het is het verlangen naar ‘een geïntegreerde solidaire gemeenschap waarin mensen in dwangloze wederkerigheid samenleven’ (279). Wat de wetenschappen betreft, luidt de kernvraag karakteristiek genoeg: ‘...of niet heel het wetenschappelijke bedrijf zou dienen te worden opgeheven mét het opheffen van de burgerlijke praktijken en denkwijzen. Of dus de “ideale cultuur” van de toekomst niet, wederom, een onwetenschappelijke cultuur zou zijn. ...’ (437)

Habermas’ visie op differentiatie is daarentegen in beginsel positief. Differentiatie betekent ontsluiting van mogelijkheden tot eigenwettelijke ontwikkeling. Het is hieraan te danken dat zelfstandigheid (of, zoals het dikwijls heet: *autonomie*) niet van meet af met eigenmachtigheid wordt vereenzelvigd en principieel de mogelijkheid open blijft tot het honoreren van eigenwettelijkheid. Over de aard van de fundering behoeft geen misverstand te bestaan. Deze is nl. uitgesproken evolutionistisch. Differentiatie brengt nieuwe, evolutionair

gezien hogere mogelijkheden tot probleemoplossing binnen de maatschappelijke evolutie te weeg en mag daarom als een blijk van een collectief leerproces worden opgevat.⁴³ Niettemin valt ook vanuit niet-evolutionistisch standpunt niet genoeg te waarderen dat Habermas erkenning eist van de eigenwettelijkheid, of eigen logica, van bepaalde categorieën van verschijnselen en processen. Het laat zich verstaan dat differentiatie hier niet iets is dat in de toekomstige eenheid van een ideale cultuur ongedaan zou moeten worden gemaakt. Habermas' zoeken gaat veeleer uit naar een eenheid-in-verscheidenheid.⁴⁴

In een ander opzicht vertonen echter beide concepties een opvallende overeenkomst. In beide wordt nl. de *secularisatie* geaccepteerd als een *noodzakelijk* verschijnsel. Voor Lemaire verwijs ik naar mijn eerdere beschouwing over normen als idealen. Het standpunt van Habermas laat zich aflezen uit de reeks: rationeel dus kritiseerbaar, dus antitraditioneel, en daarom uiteindelijk antireligieus. Rationalisering impliceert, ja vergt secularisatie. Deze schakeling maakt de eerder genoteerde winst weer goeddeels ongedaan. Het blijft waar dat zijn ontwikkelingsidee de ruimte biedt voor het honoreren van eigenwettelijkheid. Het probleem is echter dat het discriminerend criterium t.o.v. eigenmachtigheid ontbreekt. Zoals eerder m.b.t. kunst en wetenschap & techniek werd aangetoond, ontbreekt de normering van de eigenwettelijkheid. Daarmee blijft deze richtingloos en potentieel eigenmachtig.

Er zijn aanwijzingen dat de overeenkomst tot Lemaire zich nog verder uitstrekt. Habermas schijnt te veronderstellen dat met het verdwijnen van de religieuze wereldbeschouwingen en tradities alles open komt te liggen voor kritiek en de dingen zich onverhuld in hun ware naaktheid, i.p.v. in een particularistische, Westerse aankleding, manifesteren: wereldbeschouwingen als wereldbeschouwingen, kunst als kunst, macht als macht, geld als geld.⁴⁵ Aha! Maar daarmee verkrijgt het secularisatieproces diezelfde merkwaardige functie als in Lemaire's filosofie: een oordeel over westers ethnocentrisme!⁴⁶

Structuur en richting (ii)

Het is van niet te onderschatten betekenis dat Dooyeweerd's ontwikkelingsidee een basis verschaft voor het onderscheid tussen eigenwettelijk en eigenmachtig.

Onder *eigenwettelijk* worde in dit verband verstaan de ontwikkeling van structurele mogelijkheden overeenkomstig hun eigen aard - kortom: de verwerkelijking van de 'soevereiniteit-in-eigen-kring', het principe dat reeds in de slotparagraaf van het eerste deel werd geïntroduceerd.

Ontwikkeling in deze zin is positief. Voor het economische leven (om het voorbeeld van de voorgaande paragraaf weer op te nemen) impliceert dit dat de opkomst van een markteconomie en van een stelsel van ondernemingsgewijze productie in het perspectief wordt geplaatst van ontsluiting van schepselmatige mogelijkheden. Afgewezen wordt dan ook de gedachte dat deze ontwikkeling *per se* desintegratie van gemeenschapsbanden en fragmentarisering van de samenleving zou inhouden. Deze opvatting, die we bij Lemaire tegen kwamen, wordt door Dooyeweerd bestreden in de gedaante van Tönnies' bekende theorie inzake de noodlottige overgang van *Gemeinschaft* naar *Gesellschaft* (NC III 184-187, 579-581). In plaats van de 'typische' gemeenschapsverbanden als huwelijk en gezin aan te tasten leidt de differentiatie van de samenleving slechts tot de desintegratie van totaalverbanden als de sibbe en de patriarchale familie terwijl, vervolgt Dooyeweerd, huwelijk en gezin bevrijd worden uit knellende banden: '...really natural communities may disclose their inner nature all the more purely when they are freed from the artificial intersections caused by the primitive sibs and patriarchal domestic communities...' (NC III 186) Om dezelfde reden moet met grote klem worden gesteld - nu tegenover Habermas - dat structurele ontsluiting van het economische aspect iets geheel anders is dan de vestiging en uitbreiding van de macht van het geld.

Wat wij onder *eigenmachtigheid* verstaan, komt weliswaar altijd in meerdere of mindere mate in ontsluitingsprocessen aan het licht, maar dient niettemin analytisch te worden onderscheiden van de ontsloten structuur zelf. De eigenmachtigheid behoort van huis uit niet tot de *structuur* maar tot de *richting* die bij de ontsluiting ervan wordt gevolgd.

'Structuur en richting' vormt niet een voor Dooyeweerd kenmerkende terminologie. De termen stammen van Herman Bavinck en werden later door D.H.Th. Vollenhoven en H.E. Runner opgenomen. Hiermee is evenwel niet gezegd dat ze niet binnen het kader van ons onderwerp zouden passen - ik verwijs kortheidshalve naar Albert Wolters die de bredere betekenis van dit onderscheid heeft laten zien.⁴⁷

Intussen houde men in het oog dat het een onderscheid, géén scheiding betreft. Structuur en richting zijn feitelijk alleen in onderlinge samenhang gegeven. Met scheppingsmogelijkheden komen we immers niet dan in gepositieerde vormen in aanraking. Wolters' spreken (in navolging van Calvijn overigens) van twee onderling onherleidbare *orden* - de orde van de schepping en die van zonde en herstel van creatuurlijkheid - kán al voedsel geven aan een overschatting van de zelfstandigheid van structuur en richting.⁴⁸

Dat het genoemde onderscheid met betrekking tot ons thema vruchtbaar is, valt gemakkelijk in te zien. Het helpt te verstaan dat Dooyeweerd tegenover één en hetzelfde facet van de cultuurontwikkeling twee verschillende houdingen kan innemen, nl. positief in zoverre het de ontsluiting van de structuur betreft, en tegelijkertijd uiterst kritisch met betrekking tot de richting van de cultuurontwikkeling. Alleen op deze basis valt te begrijpen hoe hij in historische beschouwingen over het Verlichtingstijdperk *zonder innerlijke tegenspraak* de opkomst van de vrije economie kan toejuichen en in dezelfde adem de gelijktijdige doorwerking van het *laissez faire* liberalisme in de scherpst mogelijke bewoordingen aan de kaak kan stellen. Een enkele illustratie van het laatstgenoemde: ‘...sharpened the contrast between the interests of labour and capital to a real class-struggle... The unlimited competition on the market made the Hobbesian picture of the state of nature... into a terrible reality... The *civitas terrena* revealed itself in this individualistic process of disintegration...’ (NC III 596, VB 187-189).

In het algemeen heeft men met betrekking tot ons onderwerp steeds met deze twee houdingen of benaderingen te rekenen. Wolterstorff laat dat zien door in zijn behandeling van de visies van Dooyeweerd en Goudzwaard uit te gaan van een *dubbele dynamiek*: ‘Basic to the neo-Calvinist analysis of society is the perception of history as fundamentally the interaction of two deep dynamics. One of these is the dynamic... of faith/idolatry. The other is the dynamic of differentiation’.⁴⁹ Inderdaad gaat het bij ‘richting’ om niets minder dan de strijd tussen geloof en idolatrie, Gods-dienst versus idolen-dienst. Zo er in Dooyeweerds ontwikkelingsidee parallellen tot het cultuurevolutionisme te constateren vallen, dan uitsluitend in relatie tot de ‘differentiatiedynamiek’; bij de tweede dynamiek dringt zich een heel andere vergelijking op, nl. tot de centrale thematiek van de Augustinische geschiedbeschouwing: de niet aflatende strijd tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*.

Normen als structuurbeginselen (iii)

Nadat de voorgaande paragraaf helderheid heeft geschapen inzake het onderscheid van eigenwettelijk en eigenmachtig, zal nu worden nagegaan of Dooyeweerds ontwikkelingsidee een uitweg vermag te wijzen uit het (schijnbare) dilemma van normen-als-idealen (Lemaire) en normen-als-werkelijke-mogelijkheden (Habermas). Ten einde inzicht te verkrijgen in de ‘plaatsing’ van de normen, voeren we de beschouwingen over de verstrengeling van structuur en richting nog een stap verder. De verhouding van structuur tot richting is er niet één van

neutrale gegevens tot normen/waarden/idealen. De van oorsprong neokantiaanse, maar nog altijd populaire dichotomie van zijn en behoren, ontologie en axiologie is deze filosofie geheel vreemd. De relatie is van een principieel andere en meer intrinsieke aard. *Dooyeweerd plaatst de normen binnen de schepping*. Normen zijn slechts als structuurbeginselen gegeven. Welnu, de beginselen vergen menselijke vormgeving (o.a. VB 66) en het is in deze ‘positivering’ dat *richting* gekozen wordt. De analyse van de structuurbeginselen neemt het grootste gedeelte van het omvangrijke derde deel van de *New Critique* in beslag. De betekenis ervan voor het geheel van de bedoelde denktraditie is groot aangezien het beginsel van de soevereiniteit-in-eigen-kring staat en valt met de stelling dat de kwalitatieve eigen aard van de verschillende maatschappelijke verbanden en relaties schuilt in de typische structuurbeginselen die deze belichamen. Voor ons onderwerp is het voldoende een tweetal implicaties van de verhouding tussen beginsel en positivering uit te werken.

Het eerste punt dat aandacht verdient, is het intrinsieke karakter van deze betrekking. Zoals gezegd, eisen de normbeginselen menselijke vormgeving. Hiermee wordt aan het menselijke handelen een zwaar gewicht toegekend. Anderzijds kan dit handelen alleen effectief zijn indien het aansluiting vindt bij de structuurbeginselen. Het betekent niet dat deze beginselen slechts één positiveringsrichting toestaan (hierover handelt de volgende alinea), maar wel dat er grenzen zijn die de mens heeft te respecteren - wil het huwelijk *huwelijk*, het gezin *gezin*, de staat *staat* zijn. De mens is geen schepper in de strikte zin van het woord. Zelfs de wil van de revolutionair moet buigen voor de ‘norm van de historische continuïteit’ (zie VB 68). Met deze summiere uiteenzetting moge worden volstaan ter illustratie van het intrinsieke karakter van de normen. Hier ligt het cruciale verschil ten opzichte van zowel Lemaire’s constructie van ‘idealen’ als Habermas’ projectie van alternatieve ontwikkelingspaden.

Zo komen we bij het tweede punt: de structuurbeginselen suggereren de richting waarin ze gepositieerd willen worden. Misschien moet men verder gaan en zeggen dat ze de richting aangeven. Maar Dooyeweerd gaat niet zo ver dat de ontwikkeling *a priori* vast zou liggen. Het antwoord op de norm zal altijd variëren naar gelang de veranderingen in de bijzondere omstandigheden waaronder het wordt gegeven. Hij ruimt dan ook bij de analyse van de verschillende structuurprincipes een plaats in voor de *variabiliteit* van de positiveringen.

Helaas werden de implicaties van de variabiliteit niet geëxploreerd en bleef het bij opmerkingen in de marge. Een reden is ongetwijfeld dat de behandeling van de variabiliteit in de menselijke vormgeving in de ‘positieve’ sociologie thuis hoorde, in plaats van in de sociale

wijsbegeerte (NC III 263). Ik merk overigens op dat de geconstateerde terughoudendheid in één opzicht niet te betreuren valt, aangezien nu juist het onderscheid tussen constante structuurbeginselen en variabele positiveringen het begin van een oplossing biedt voor dat lastige probleem van het ethnocentrisme. Houdt men er nl. aan vast dat de gepositieerde vorm niet zelf de norm is, maar een antwoord op de norm, dan is er een basis voor de erkenning van een grote *culturele* verscheidenheid in norm-positiveringen.

Ethnocentrisme? Kritiek van Thomas McIntire (iv)

Het laatstgenoemde, de culturele verscheidenheid in norm-positiveringen, brengt me ten slotte bij de kwestie van de ethnocentriciteit, die op de achtergrond steeds al meespeelde, en die nu in dialoog met de historicus Thomas McIntire, collega in de jaren die ik aan het Institute for Christian Studies (Toronto) doorbracht, een stap verder naar een oplossing zal worden gebracht.

Dooyeweerd', aldus McIntire, 'accepted the composition of modern Western society as normative in an important sense of the word. Not only did modern European and North American societies serve as his model of differentiation according to his meaning of the term (NC II 261; RWC 79), but he also found himself approving their particular version of that differentiation more than he disapproved it.'⁵⁰

Daarop volgt de opsomming: het Nederlandse nationale karakter, de Europese idee van de nationale staat, de moderne constitutionele staatsstructuur, de kapitalistische onderneming met de kenmerkende scheiding van kapitaal en arbeid, het zelfstandige gezin, en de organisatorische structuur van de reformatorische kerken. De conclusie luidt kortweg: 'What he detected as normative resembled modern European society'.⁵¹

Bij de beantwoording onderscheid ik een viertal punten.

(a) Het waarheidsmoment in McIntire's bezwaren schuilt in het sterke accent dat de differentiatie bij Dooyeweerd verkrijgt. In het eerste deel bleek al dat de ontplooiing van de schepping eenzijdig aan de mate van differentiatie wordt afgemeten. Het differentiatieproces is niets minder dan de *verwerkelijking van de schepping in de tijd*: 'the working out of creation in time' (RWC 79, VB 76). Doel is volledige differentiatie: 'De historische ontwikkeling dient... om de rijkdom der scheppingsstructuren... tot *volle gedifferentieerde* ontplooiing te brengen' (VB 76). Op deze plaatsen verschaft Dooyeweerd geen duidelijkheid

omtrent de vraag of met de moderne samenleving het eindpunt is bereikt. Men moet haast wel een blijvende openheid naar de toekomst veronderstellen. Het wordt echter niet gezegd, en daarom kan de gedachte postvatten dat de moderne Westerse samenleving de positie verkrijgt van een ‘transcendentale bovenste grens’ als uiterste contrast t.o.v. de primitieve cultuur.

(b) Wil men deze filosofie recht doen, dan dient rekening te worden gehouden met hetgeen eerder over de ‘twee houdingen’ t.o.v. de cultuurontwikkeling werd opgemerkt. McIntire heeft te weinig onderkend dat het ethnocentrismeverwijt iedere grond verliest waar het perspectief van ‘structuur’ naar ‘richting’ verschuift. Een sprekend bewijs levert *In the Twilight of Western Thought*.⁵² Aan het slot van het hoofdstuk over de historicistische wereldbeschouwing belijdt Dooyeweerd dat alleen Jezus Christus het centrum én de bestemming van de wereldgeschiedenis vormt; het slot van de passage stelt op niet mis te verstane wijze dat dit centrum én einde noch aan de Westerse, noch aan enige andere cultuur is gebonden (overigens betreft het een tekst waarnaar McIntire zelf verwijst).

And every absolutization takes its origin from the spirit of apostasy, from the spirit of the *civitas terrena*, the kingdom of darkness, as Augustine called it. There would be no future hope for mankind and for the whole process of man’s cultural development if Jesus Christ had not become the spiritual center and his kingdom the ultimate end of world-history. This center and end of world-history is bound neither to the Western nor to any other civilization.’⁵³

(c) In de derde plaats is het zaak de variabiliteit van positiveringen in rekening te brengen. Met de woorden van de voorafgaande paragraaf: de gepositieerde vorm is niet zelf de norm, maar een antwoord op de norm en de antwoorden verschillen van tijdperk tot tijdperk, van cultuur tot cultuur. Wolters heeft dit als volgt verwoord: ‘The precise form a societal institution takes in a given time or place is the result of how those who bear the responsibility understand the norm for that institution. Church elders, who put into practice the norm for the institutional church, work differently in Africa than in Europe, in the fourth century than in the twentieth century, in southern black churches than in northern white churches.’⁵⁴

(d) Met betrekking tot de positivering dient een onderscheid te worden aangebracht tussen tweërlei vorm van variabiliteit. Enerzijds zijn er de variaties die geheel door tijd en plaats zijn bepaald en beperkt en waaraan bij gevolg geen universele betekenis toekomt. Er is

echter ook een variabiliteit die zich niet van buitenaf in het verstaan van de norm mengt, maar veeleer de kern van dit verstaan raakt, het stempel van de norm draagt en er door wordt genormeerd. Een dergelijke positivering is inderdaad variabel, gebonden aan tijd en plaats, zonder er echter in particularistische zin door beperkt te zijn. Het komt er op aan te verstaan dat ‘variabel’ en ‘universeel’ elkaar niet uitsluiten. Nemen we als voorbeeld het gezin. Het is een variabele gestalte, Westers in zijn moderne vorm. Maar is het daarom ook beperkt, particularistisch, en is bij gevolg ieder beroep op de betekenis ervan etnocentrisch? Vormt het niet veeleer een genormeerde gestalte waarvan de betekenis de beperkingen van de Westerse samenleving transcendeert?

Het onder het derde en vierde punt genoemde, schijnt zo belangrijk dat het wel bevreemding moet wekken dat het bij de behandeling van de Christelijke ontwikkelingsidee nauwelijks aandacht krijgt. Ik vergeet niet dat de strijd om de toekomst van de *Nederlandse* samenleving, die onmiddellijk na de Tweede wereldoorlog uitbrak, de aanleiding tot *Vernieuwing en bezinning* vormde, maar wijs er op dat evenmin in de parallelteksten van het tweede deel van de *New Critique* het onderscheid tussen structuurbeginselen en variabele vormgeving gewicht krijgt. De verklaring zoek ik in de eerder genoemde omstandigheid dat de studie van de variabele vormen aan de positieve sociologie voorbehouden blijft.

Overigens betekent het laatst genoemde allerm minst dat de sociale wijsbegeerte dus de sociologie en de empirische verschijnselen links kan laten liggen, om zich direct tot de structuurbeginselen te wenden. Nee, de filosofie beschikt niet over een bevoorrechte toegang tot deze beginselen. Ook zij is op gepositieerde vormen aangewezen. Daarom kan ze ook niet om de positieve sociologie heen. Het is een punt dat hier openlijke erkenning vindt: ‘On the other hand our philosophic explanations cannot be independent of a positive sociology guided by our basic cosmomic Idea. The reason is that the social structures of individuality and the types of their intertwinements cannot be detected in an *a priori* way. Rather they must be traced in a continuous confrontation with empirical social reality.’ (NC III 264) Ergo: de filosofie heeft geen onmiddellijke toegang tot de structuurbeginselen. Zij is aangewezen op de *lange weg* via de empirische verschijnselen en de vakwetenschappen die deze bestuderen.⁵⁵ De aanduiding ‘transcendentiaal-empirisch’, die in dit verband regelmatig valt, verwijst trouwens naar dezelfde samenhang.

De zware eisen welke de transcendentiaal-empirische methode stelt - wijsgerige argumentatie onder gebruikmaking van empirisch materiaal, in samenwerking en confrontatie met de vakwetenschap - zijn er vermoedelijk de oorzaak van dat in globale beschouwingen de

kwestie van de variabiliteit bleef rusten. Zoals gezegd, onderscheiden zich daarentegen de structuuranalyses uit het derde deel van de *New Critique* in positieve zin. Hier vindt de confrontatie met de vakwetenschappen wel degelijk plaats. Maar het is tevens op dit punt dat een nieuwe aanzet dringend is gewenst. Het gebruikte vakwetenschappelijke materiaal stamt namelijk uit de eerste helft van de vorige eeuw - dikwijls uit de eerste decennia - en behoeft kritische revisie, zoals het voorbeeld van het totemisme leerde.

Tegelijk houd ik overeind: de methode is een weg, geen doel. De grootste betekenis van de hier besproken ontwikkelingsidee ligt misschien wel hierin dat ze een perspectief voor mensen biedt die moed verzamelen tot cultuur.

Hoofdstuk 9

Leven in de verstrooiing. De kracht van levensbeschouwing*

Terug naar het levensbeschouwelijke debat

Levensbeschouwingen staan volop in de belangstelling. Uitgevers, met een fijne neus voor trends, houden er rekening mee: bij onderhandelingen over publicatie van een boek helpt het indien dat boek kan worden aangeprezen als een bijdrage tot ‘het levensbeschouwelijke debat’. Het beseft is gegroeid dat we zonder deze debatten de beslissingen over leven en dood, over de toekomst van de samenleving, enz., uit handen geven aan commercie en bureaucratie. Ook wordt beseft dat zonder de intensiteit van levensovertuigingen de dood in de pot komt. Politieke commentatoren zijn betrekkelijk eensgezind van oordeel dat het grote publiek zich niet meer bij de politiek betrokken voelt omdat het meent dat de wezenlijke zaken er niet aan de orde komen, en dat de verschillen tussen de politieke partijen, waar deze zelf zo hoog van opgeven, in de praktijk weinig te betekenen hebben. Dat gevoel werd een tiental jaar geleden treffend verwoord door J.W. Oerlemans: we zijn op weg naar een ‘Eén-partijstaat Nederland’. Oerlemans, cultuurfilosoof aan de Erasmus-universiteit, signaleerde in een artikel in het NRC-Handelsblad een verzakelijking die het politieke bestel van binnenuit bedreigt. Het was opmerkelijk dat zijn bijdrage onmiddellijk werd opgemerkt en een reeks van reacties losmaakte.¹

Dit hoofdstuk gaat over het *publieke* leven en dat is breder dan het politieke alleen. Het publieke heeft te maken met openbaarheid: dus met leven dat daar plaats vindt waar mensen, groepen, instellingen, uit de private sfeer treden om openlijk hun onderlinge relaties te bepalen met het oog op het algemene belang. Dit gebeurt in de politiek; het gebeurt ook er buiten. Universiteiten hebben een publieke zijde. Ik denk aan wat ze doen voor de vorming van staatsburgers. Opvallend is dat de ontwikkeling waarover het zojuist ging, zich ook aan de universiteiten aftekent. In lezingen voor het algemene universitaire publiek stromen de zalen bepaald niet vol bij onderwerpen die hoog op de politieke agenda staan. Een thema als ‘Europese eenwording’ laat het gros van de studenten koud; en zo zou er meer te noemen zijn. Heel anders

staat het met (bepaalde) levensbeschouwelijke onderwerpen. Een goed voorbeeld van enkele jaren geleden vormen de discussies rond het *Atheïstisch manifest* van Herman Philipse. De belangstelling voor dit geschrift vat ik op als een bevestiging van mijn punt: terwijl Philipse langs *wetenschappelijke* weg wil aantonen dat godsdienstige overtuigingen aan de universiteit niet thuis horen, komt onmiskenbaar zijn gehoor niet om enkele wetenschappelijke graantjes mee te pikken uit de ruif van de Leidse hoogleraar, maar om te genieten van een levensbeschouwelijk debat. Wat boeit is niet het ‘wetenschappelijke atheïsme’ - dat is zo dood als een pier - maar atheïsme als *levensbeschouwelijk* fenomeen. Zelf heb ik goede herinneringen aan een openbaar debat uit de periode toen ik te Leiden bijzonder hoogleraar was. Een enkele mededeling dat drie bijzondere hoogleraren, Fresco (Stichting Socrates), Van Tongeren (Radboud stichting) en Griffioen (Stichting reformatorische wijsbegeerte) met elkaar in de clinch zouden zouden gaan, was voldoende voor een flinke opkomst en een geanimeerd debat.

In het begin van de jaren '90 raakte ik betrokken bij een project van de drie genoemde stichtingen ter ontwikkeling van een cursus voor de Open Universiteit *Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven*, waarvan intussen al een tweede editie verscheen.² Eerdere pogingen, nog uit de jaren '80, ooit op gang gebracht door Peter Blokhuis - toen in dienst van de laatstgenoemde stichting (nu voorzitter) -, om tot zo'n samenwerking te geraken, strandden alle te Heerlen. Dit keer was het evenwel de Open Universiteit zelf die het initiatief nam. Bij de opzet van de cursus is gepoogd de onderlinge verschillen tussen de stichtingen zo scherp mogelijk naar voren te brengen, wat bereikt werd door de onderwerpen zo te verdelen dat iedere stichting de onderwerpen toebedeeld kreeg waarmee men de eigen filosofie op haar scherpst kon profileren. Zo kregen bij voorbeeld de humanisten milieu en het hedendaagse pluralisme, de reformatorische filosofen arbeid, techniek en samenlevingsstructuren, de Radboud stichting zijn & kennen en transcendentie. Het aardige is dat het resultaat de verwachtingen van de OU overtrof. En ook dat de cursisten uitstekend in het berglandschap hun weg vonden, ook al vormde levensbeschouwelijke filosofie voor de meesten tot dan toe een *terra incognita*.

De publieke kerk

Ook kerken hebben een publieke zijde. In de VS kreeg de term ‘public church’ enige verbreiding³ – een betiteling waaruit verzet spreekt tegen de alomtegenwoordige privatisering van het geloven. Het was uiteraard niet de bedoeling kerken te maken tot een politiek instituten of, wat de Amerikanen beter ligt, tot ‘debating clubs’. Het ging veeleer om de erkenning dat het

christelijk geloof consequenties voor het publieke leven heeft, en dat dus ook het kerkelijke leven een brede uitstraling moet hebben. Ik ga nu voorbij aan het netelige vraagstuk van de bepaling waar het kerkelijke spreken behoort te eindigen en de politieke taak van mondige christenen begint. Waarop het nu aankomt is de openbaarheid van het christelijke leven. In dit verband verdient een boek vermelding, dat in 1985 uitkwam, en in korte tijd grote bekendheid verwierf: *Habits of the Heart*, geschreven door een team rond de socioloog Robert Bellah. Terwijl groepsproducties in de regel in kleurloosheid uitblinken, komt dit boek met een duidelijke boodschap. Het werk is opgebouwd rond interviews over de zin van het leven met mensen uit alle lagen van de bevolking en alle windstreken van de Verenigde Staten, aangevuld met uitvoerig commentaar. De diagnose luidt dat het Amerikaanse evangelie van de zelfverwerkelijking het traditionele publieke ethos tot op de kern heeft uitgehold; en ook dat de kerken de gevangenen zijn geworden van subjectieve zingeving. Wie een tijdlang in de Verenigde Staten heeft gewoond, herkent veel. ‘Bezoek de kerk van uw keuze!’, luidde de standaard inleiding tot de aankondiging van de zondagse kerkdiensten in een plaatselijk blad ten tijde van een verblijf van ons gezin te Grand Rapids. Ik geef toe: kiezen kan een *beslissing* inhouden, in de zin van een keuze maken en er dan ook voor staan; in deze zin ligt er aan iedere levensbeschouwing een keuze ten grondslag. Maar te vrezen valt dat keuze in het onderhavige verband dichter ligt bij het berekenende kiezen zoals we in de supermarkt doen of de strategische keuzen die iemand maakt die een gegeven doel op de snelste wijze wil bereiken.

Ondanks de helderheid van de diagnose laat *Habits of the Heart* bij het wijzen van uitwegen een grote onduidelijkheid bestaan. De auteurs zijn van oordeel dat het voor een nieuw publiek ethos nodig zal zijn tradities weer op te nemen die in het verleden de samenleving richting hebben gewezen: de christelijke en de republikeinse tradities. (‘Republikeins’ verwijst in dit verband naar de *res publica*, het algemene belang – waarbij de auteurs denken aan de doorwerking van het Griekse democratie-ideaal: de vrije burgers van de *polis* die met elkaar beslissen over zaken van algemeen belang.) Ze geloven niet dat er daarbuiten nog andere bronnen te vinden zouden zijn. In zoverre is hun positie duidelijk. De onduidelijkheid ligt hierin dat het boek zelf niet kiest voor één van de genoemde tradities. De auteurs hebben later hun posities nog enkele malen verduidelijkt⁴, zonder dat het op dit aangelegen punt tot een doorbraak kwam.

Vragen

Het voorgaande roept twee vragen op die beide uitgebreid aan de orde moeten komen. De eerste vraag luidt of de diagnose van Bellah c.s. niet dient te worden aangevuld met een kritische beschouwing van het fenomeen van levensbeschouwing zelf. We kunnen er immers niet omheen te erkennen dat deze zaak voor velen allesbehalve vanzelfsprekend is – met name wanneer de nadruk valt op levensbeschouwing als *levensovertuiging*. Een vaak gehoord argument is dat levensbeschouwelijke oriëntatie niet meer past in een pluralistische samenleving. Samen-leven, schijnt het, staat als zodanig op gespannen voet met sterke overtuigingen. Vereist het samenleven immers niet een openheid voor medemensen, terwijl overtuigingen tegenstellingen tussen mensen scheppen? Richard Mouw heeft dit conflict in termen gevat van ‘civility’ tegenover ‘conviction’.⁵ Voor hem vormt dit geen dwingend conflict, zo min als voor mij trouwens: er is zo iets als een ‘Christian civility’ mogelijk. Op dit punt gaan echter de wegen uiteen. Voor niet weinigen ligt er een probleem dat alleen maar dwingender wordt naarmate de samenleving onoverzichtelijker wordt. Vereist de democratische levensvorm niet een relativering van het eigen gelijk? Hoe kan je solidair zijn met anderen én vasthouden aan eigen gelijk?

De tweede vraag, die we in een later stadium zullen beantwoorden, komt op naar aanleiding van kwesties zoals die waarmee ik de voorafgaande paragraaf besloot. Op de constatering dat Bellahs team niet duidelijk kiest voor één levensbeschouwing komt al snel als weerwoord: moet dat dan? Waarom zouden we één overtuiging moeten hebben? Waarom uitgaan van eenheid? Of met een kleine wending: vormen levensbeschouwingen intern wel een eenheid, of zijn ze niet veeleer opgebouwd uit samengeraapte elementen?

Verdraagzaamheid

De eerste vraag die we zo-even stelden, draait om de kwestie van verdraagzaamheid. Een gangbare, maar voor ons doel niet bijster interessante vorm van verdraagzaamheid is de relativistische. Van relativisme is sprake wanneer alle levensbeschouwelijke aanspraken op waarheid worden terug verwezen naar het private domein. Iedereen kent ze wel: de mensen die gesprekken over moeilijke onderwerpen uit de weg gaan door bij voorbaat bezwerend te roepen dat ze respect hebben voor ieders overtuiging. Wat onderscheidt dit soort tolerantie van onverschilligheid?

Verdraagzaam en toch niet relativistisch: hoe kan dat? W. Stoker beantwoordde indertijd deze vraag in een bespreking van een drietal posities: synthese, antithese en dialoog.⁶ Ik bespreek eerst zijn analyse en werk vervolgens een eigen standpunt verder uit.

Van ‘synthese’ is sprake waar men ten behoeve van het openbare leven een aantal levensbeschouwingen op een gemeenschappelijke noemer probeert te brengen. Hij geeft als voorbeeld het manifest waarmee de Nederlandse Volksbeweging onmiddellijk na de oorlog uitkwam. Het bevatte een programma voor wederopbouw van ons land gebaseerd op de gemeenschappelijke waarden van Christendom en Humanisme. Stokers kritiek is dat zo’n poging tot synthese geen recht doet aan de levensbeschouwelijke verscheidenheid, want: ‘beleving en visie op mens en wereld zijn immers gestempeld door de eigen levensovertuiging.’ (29). Deze kritiek lijkt me terecht. Je kunt nog verder gaan en vragen of ‘synthese’ in de kern wel verschilt van relativisme. Immers voordat het bewijs wordt geleverd dat de levensbeschouwingen elkaar aanvullen en zich op één noemer laten brengen, waren ze al ontdaan van hun weerbarstigheid en tot bepaalde algemene kenmerken teruggebracht.

Stokers voorbeeld laat zich gemakkelijk met eigentijdse illustraties aanvullen. Ooit kreeg ik materiaal onder ogen dat diende voor een cursusdag over de identiteit van het christelijke onderwijs. Het trof me dat de primaire vraagstelling aan het adres van personeel en bestuur luidde welke waarden zij voor hun school van belang achten. Uit het verband bleek dat de cursus een direct verband beoogde te leggen tussen beantwoording van deze vraag en de identiteit van de desbetreffende school: worden die en die waarden gekozen, dan dus dit type school. De benadering vooronderstelt dat er een fonds van algemene waarden bestaat en dat daaruit vervolgens door keuzen van bepaalde combinaties identiteiten geconstrueerd worden. Waarom bestempel ik deze zienswijze als synthetisch? Omdat naar mijn oordeel de ‘algemene waarden’, waarvan men pretendeert uit te gaan, tot stand komen door samenstelling (‘synthese’) van elementen die eerst door abstractie verkregen waren. Anders gezegd: de concrete veelheid van levensbeschouwingen werd eerst teruggebracht tot een aantal algemene kenmerken en vervolgens werden die laatste tot de rang van algemene normen verheven en als zodanig vooropgesteld.

Voor de antithetische opstelling staat *Pluralisms and Horizons* van R.J. Mouw en S. Griffioen, model.⁷ De argumentatie van de schrijvers komt volgens Stoker neer op een herformulering van wat vroeger als ‘de antithese’ bekend stond, aangezien de onderlinge verhouding van levensbeschouwingen allereerst in termen van conflicten wordt beschreven en deze conflicten zelf tegen de achtergrond worden geplaatst van het ene grote conflict tussen God en de afgoden (26). Het is wel duidelijk dat volgens Stoker hier ‘civility’ aan ‘conviction’ wordt opgeofferd.⁸

Zelf kiest hij voor een dialogische benadering. ‘Dialogisch’ wil zeggen dat de gemeenschappelijkheid van levensbeschouwingen van het gesprek zelf afhankelijk wordt

gemaakt, in plaats van voorop te staan: ‘overeenkomsten zijn in het gesprek zelf, dus a posteriori vast te stellen’ (29). Voorondersteld wordt slechts bereidheid van elkaar te leren en de erkenning van de principiële gelijkwaardigheid van de gesprekspartners. De gelijkwaardigheid wordt verdedigd met een redenering waaraan ik in dit bestek maar ten dele recht kan doen. Het gaat om de kwestie of zingeving altijd religieus is. Stoker meent van niet: ‘Zinvragen zijn niet religieus, maar algemeen-menselijk. Zij kunnen een godsdienstig, maar ook een niet-godsdienstig, seculier antwoord krijgen.’ (28) Hieruit concludeert hij dat seculiere levensbeschouwingen gelijkbe-rechtigd zijn t.o.v. godsdienstige.

Op ‘t eerste gezicht lijkt hier een aantrekkelijke positie ontwikkeld te worden: één die schijnbaar ‘conviction’ en ‘civility’ in evenwicht houdt. Een moeilijk punt is evenwel dat de stelling die als vertrekpunt dient te zeer de herinnering oproept aan de eerdere beschrijving van het synthetische model om overtuigend te kunnen zijn. De schrijver gaat nl. uit van een algemeen-menselijk basisniveau; zijn stelling is dat uitgaande van deze algemeenheid zich vervolgens twee gelijkwaardige mogelijkheden voordoen, nl. een keuze voor godsdienstige en voor seculiere zingeving. Eerlijk gezegd heb ik moeite te zien waarin deze opvatting principieel verschilt van de door hem bekritiseerde zienswijze van de Nederlandse Volksbeweging. Ontmoetten we daar niet al de gedachte van een algemeenmenselijke grondslag op basis waarvan vervolgens gekozen kan worden tussen (in dat geval) humanistische en christelijke levensbeschouwingen?

Opschorting van oordeel (i)

De term ‘antithese’ doet inderdaad in één opzicht recht aan mijn positie. De centrale vooronderstelling is dat levensbeschouwingen delen in het grote conflict dat woedt rond het Koninkrijk Gods. Ik voeg er onmiddellijk aan toe dat het verband tussen voor- en achtergrond allerm minst eenvoudig is. Het is niet een kwestie van redenerend lijnen doortrekken vanuit de vele tegenstellingen in de wereld om ons heen naar het grote conflict tussen God en de Boze. Zo kan het verschil tussen christendom en humanisme niet *verklaard* worden met een beroep op een diepteconflict tussen God en de afgoden. Om de relatie tussen het een en het ander aan te geven, weet ik geen beter woord dan ‘geestelijk’. Het zien van de achtergrond vergt geestelijk inzicht; het plaatsen van wat zich op de voorgrond voordoet tegen die achtergrond vraagt om geestelijke fijngevoeligheid.

Door de antithese aan de orde te stellen, komt met toegenomen urgentie weer de vraag op naar de mogelijkheid van samenwerking met andersdenkenden. Indien het conflict zo zwaar wordt aangezet, hoe zijn dan communicatie en samenwerking mogelijk – die immers juist voor het publieke leven onmisbaar zijn? Welke mogelijkheden staan nog open buiten ‘synthese’ en ‘dialog’ om? Ik meen dat de term ‘opschorting van oordeel’ ons de weg wijst. In de filosofie is deze terminologie van ouds bekend uit het sceptische denken: de scepticus oefent zich in het opschorten van oordeel inzake de waarheidsvraag. Later, in een ander verband, verkrijgt de opschorting een voorname plaats in het denken van E. Husserl, in diens leer van de *epochè*. Wij beginnen onze korte verkenningstocht bij J. Klapwijk en komen, via een tussenstop bij F.R. Ankersmit, in een volgende paragraaf bij Th. de Boer uit.

De bundeling van artikelen van Jacob Klapwijk, getiteld *Transformationele filosofie*, bevat o.a. een opstel over conflict en communicatie.⁹ Ook al gaat het hierin om de wetenschap en niet het publieke domein, de stellingen die Klapwijk formuleert laten zich zonder bezwaar op ons thema toepassen. De eerste stelling luidt: ‘Wij kunnen slechts spreken van religieuze antithese op grond van bijbelse openbaring’. Uit de toelichting blijkt dat Klapwijk hiermee doelt op de diepte van de tegenstelling: ‘Religieuze antithese is geen menselijk bedenkensel, ook geen calvinistisch of kuyperiaans beginsel. De term duidt op de strijd tussen het rijk van God en het rijk van de Boze...’ (196). De tweede stelling gaat over de breedte: ‘De religieuze antithese raakt en omvat heel het mensenleven.’ (196). De toelichting zegt o.a. het volgende: universeel is de antithese ‘in deze zin namelijk dat ze alle mensen betreft bij de strijd tussen de *civitas Dei*, het godsrijk van nieuwe mensen, en de *civitas terrena*, het aardse rijk van de verkrampde wereldsamenleving.’ (197) Vervolgens wordt de lijn doorgetrokken naar de wetenschap. De leidende gedachte laat zich aldus weergeven: wetenschap behoort tot het volle leven en dus is het een illusie te menen dat ze een eigen werkelijkheid zou hebben, één die niet onder het beslag van het Koninkrijk zou liggen (197-199).

Hoe dan toch communicatie mogelijk is? Door opschorting (*epochè*) van religieuze grondvragen, van het ‘religieuze diepteperspectief’ (202). Deze vragen worden in de wetenschappen methodisch terzijde gesteld (203); dit kan heel simpel gebeuren doordat de onderzoeker zich niet tot oordelen bevoegd verklaart en vervolgens de achtergronden buiten het beeld houdt. Zo wordt ‘objectiviteit’ bereikt en daarmee verstaanbaarheid in de breedte (202).

Op ons onderwerp toegepast, ontstaat dit beeld: de publieke sfeer staat niet buiten de strijd tussen goed en kwaad, licht en duisternis, maar evenals in de wetenschappen zijn ook hier krachtige uitsluitingsmechanismen werkzaam; en deze maken dat alles gaat zoals in de dagen

van Noach: de dagelijkse beslommeringen eisen vrijwel alle aandacht op. In de politiek geschiedt dit door de preoccupatie met kwesties van korte termijn: een procentje meer of minder houdt de gemoederen dagenlang bezig; beoordeling van gedetailleerde regelgeving vereist zoveel zakelijke kennis dat er voor principiële kwesties nauwelijks tijd overblijft. Het is deze gang van zaken die Oerlemans duidde als een ontwikkeling naar de ‘Eén-partijstaat Nederland’, waarover ik in de inleiding sprak.

Niet onvermeld blijve dat F.R. Ankersmit in een reactie op het artikel van Oerlemans, en duidelijker nog in een later artikel, hetzelfde afwentelingmechanisme in positieve zin heeft geduid. Het vormt zijns inziens een onmisbare vorm van conflictbeheersing: zonder deze neutralisering zou de samenleving al lang ten onder zijn gegaan aan levensbeschouwelijke conflicten. De neutralisering werd ingezet door de absolute monarchie: ‘juist door zich in religieus opzicht neutraal op te stellen en godsdienst tot privé-zaak te verklaren, kon de staat zich boven de strijdende partijen verheffen en zo zijn gezag vergroten.’¹⁰ De door Oerlemans betreunde ontwikkeling vormt voor Ankersmit dus een heilzame voortzetting onder democratische vlag van die oude verdeel-en-heers politiek: de verschillende bevolkingsgroepen zijn zo druk met het binnenhalen van kleine voordelen op korte termijn (wat meer inkomen of werkgelegenheid, wat minder regulatie, enz.) dat ze de grote kwesties vergeten.

Het zal duidelijk zijn dat, Klapwijk's analyse volgend (en extrapolierend), we dichter bij Oerlemans dan bij Ankersmit uitkomen, want wat er aan consensus wordt gewonnen, gaat verloren aan inhoud. Deze eenstemmigheid bestaat immers bij de gratie van oppervlakkigheid. Klapwijk spreekt van een ‘toegeknepen horizon’ en ‘uitgeloopte taal’.¹¹ Hij geeft wel toe dat de ‘formalisering’ een bepaalde zin heeft – wie verstaan wil worden, zal de gangbare methodes niet kunnen veronachtzamen –, maar wil er toch niet meer dan een voorlopige betekenis aan toekennen. Iedere poging tot verstaan van de zin van de werkelijkheid zal onder de oppervlakte moeten graven (205). Getransponeerd naar het publieke domein betekent dit: het publieke leven kan weliswaar niet zonder bereidheid tot zakelijke beoordeling van routinematige kwesties (wie steeds aan principes vasthoudt, gedraagt zich als een Don Quichot), maar ter zake van kwesties met gevolgen op lange termijn, ontkomen we er niet aan onze levensovertuiging in geding te brengen.¹²

Opschorting van oordeel (ii)

Ook Theo de Boer gebruikt de idee van opschorting van oordeel.¹³ De wijze waarop verschilt aanzienlijk van die van Klapwijk. Bleek laatstgenoemde te denken aan een tussen haakjes plaatsen van de religieuze grondvragen, De Boer heeft het oog op een zelfrelativering; d.w.z. een terughoudendheid *in* het oordelen – géén uitsluiting van bepaalde oordelen (o.a. 170). Hij spreekt van een reflectief zelfbesef en acht dit een *deugd* (170) van het historisch denken. Let wel, hij wil scherp onderscheiden tussen zelfrelativering en relativisme. De relativist onthoudt zich van oordelen, terwijl in het historische denken zich het merkwaardige vermogen ontwikkelt tot oordelen en tegelijk te beseffen dat er naast dit oordeel vele andere mogelijk zijn. Zo komt er ruimte voor een plurale samenleving: ‘Binnen een traditie tegelijk leven aan gene zijde van die traditie, dat lijkt me de lastige deugd van een plurale samenleving.’ (174)

Iets van wat De Boer onder zelfrelativering verstaat, neem ik over, maar pas het anders toe. Ik betrek de terughoudendheid op de levensbeschouwingen, terwijl hij in bredere zin over ‘meningen’ spreekt. De Boer merkt op dat meningen altijd in meervoud bestaan (170). Hetzelfde geldt van levensbeschouwing. Samen met het begrip ‘wereldbeschouwing’ is dit woord opgekomen in een tijdperk waarin de pluraliteit zich begon op te dringen, nl. de tweede helft van de 19^e eeuw. Men ging beide termen pas gebruiken toen het besef doorbrak dat de richting van het leven een keuze impliceert, met dien verstande dat er altijd meerdere keuzemogelijkheden zijn. Tot zover sluit ik me graag bij De Boer aan. De conclusie die hij evenwel uit het meervoud van de meningen trekt, lijkt me niet dwingend. Hij schrijft: ‘Een mening die zich als mening weet en toch andere meningen uitsluit, begaat wat men tegenwoordig noemt een performatieve tegenspraak.’ (170) Uit het meervoud leidt hij dus af dat meningen elkaar niet kunnen uitsluiten. Het argument overtuigt me niet. Het is mijns inziens zeer wel mogelijk het bestaan van andere meningen te erkennen en deze tegelijk in zekere zin uit te sluiten, nl. door waarheid voor de eigen mening op te eisen en te veronderstellen dat de andere in zoverre die niet met de eerste overeenstemmen dus onwaar zijn. Zo kan het zijn dat levensbeschouwingen elkaar zowel impliceren (d.w.z. elkaars bestaan erkennen) en uitsluiten (in de zin van contradictoire waarheidsclaims).

Zelf plaats ik de zelfrelativering elders, nl. in een opschorting in het publieke leven van de ‘geestelijke’ beoordelingswijze van andere levensbeschouwingen. Ter verduidelijking van ‘geestelijk’ verwijs ik naar de inleidende opmerkingen van de voorafgaande paragraaf. Het woord ‘geestelijk’ werd er gebruikt voor het verbinden van een gegeven verscheidenheid van levensbeschouwingen met het Grote Geding tussen licht en duisternis: de relatie wordt gelegd door een *geestelijk* oordeel. Dit oordelen is geen kwestie van denken, maar van een door het

geloof geoefende scherpzinnigheid – een helderziendheid waardoor we de dingen op de voorgrond in verband kunnen brengen met de diepere werkelijkheid van het Koninkrijk Gods. In mijn werkzaamheid van filosoof probeerde ik studenten in deze zin gevoelig te maken voor de implicaties van filosofieën: beginnend bij een intern-wijsgerige beoordeling, waarvoor heel wat zakelijke kennis is vereist, kwam het gesprek, als ‘t lukte, uit bij een geestelijke toetsing: kan je die filosofie leven? In de christelijke geloofspraktijk zouden we op vergelijkbare wijze ons zelf moeten trainen in het beoordelen van allerhande levensstijlen en ‘ways of life’. Dit vooruitziend aftasten van de consequenties van een ‘way of life’ is een toepassing van de aansporing die de bijbel op een ander vlak geeft, nl. dat we bij de beoordeling van mensen op hun ‘einde’ moeten letten. Ik neem dit thema in het slothoofdstuk weer op.

Nu de opschorting. In het publieke verkeer schorten we het geestelijke oordeel op. We beoefenen hier de deugd van de terughoudendheid. De belangrijkste reden is van negatieve aard: binnen dit domein kan de aanspraak op waarheid niet worden vastgesteld. Een voorbeeld met betrekking tot de politiek kan dit verduidelijken. Iemand die de betekenis van politieke stromingen wil peilen, kan eigenlijk niet volstaan met te letten op het politieke optreden van desbetreffende vertegenwoordigers, maar zou zich ook moeten afvragen tot welke gevolgen (bijv.) de liberale, socialistische of christen-democratische beginselen zouden leiden indien ze consequent werden toegepast. Dan pas zouden de waarheidsclaims van deze stromingen zijn getoetst. Binnen de grenzen van het politieke leven laat zich evenwel het gelijk of ongelijk van deze stromingen maar zeer ten dele vaststellen. Alleen reeds om deze reden is het nodig elkaar het voordeel van de twijfel te geven. En, vul ik aan, deze terughoudendheid maakt het mogelijk allerlei zaken die binnen een betrekkelijk beperkte tijdshorizon tot een oplossing moeten komen, in goede samenwerking met anderen te regelen.

De betekenis van het opschorten laat zich ook illustreren aan een bekend voorbeeld van John Rawls. Na het verschijnen van zijn *A Theory of Justice*¹⁴ is Rawls zich meer en meer gaan bezighouden met wat hij ‘the fact of pluralism’ noemt: het bestaan van een veelheid van elkaar tegensprekende ethische, religieuze en metafysische concepties. De vraag die in deze geschriften centraal staat, is hoe in een pluralistische situatie de eenstemmigheid kan worden bereikt die voor het functioneren van de politieke en rechtelijke instituties onontbeerlijk is. Zijn oplossing is de ‘overlapping consensus’. De achtergronden van waaruit mensen het publieke leven binnenkomen, mag heel verschillend zijn, zo lang ze hier dezelfde keuzen maken, is er geen probleem. We kunnen ons er een beeld van vormen door aan banen te denken die vanuit verschillende punten naar een centraal gebied gaan en elkaar daar op zodanige wijze kruisen dat er overlap-

pingen ontstaan. In het eerder genoemde *Pluralisms and Horizons* beoordeelden Mouw & Griffioen deze oplossing overwegend negatief; met name omdat Rawls de consensus losmaakt van de levensbeschouwelijke wortels. Nu ben ik geneigd dezelfde idee positiever te beoordelen. Het is mogelijk in het publieke leven anderen op hun woord te nemen, zonder direct al door te willen stoten naar de achterliggende motivering. ‘Willen zij zich tegen gewetensdwang en vóór persoonlijke vrijheid inzetten? Ik óók!’, enz. Zo is het ook niet nodig in gemeenschappelijke acties voor eerbiediging van *human rights* als maar te hameren op de kwestie van de fundering.

Doen funderingsvragen er dus niet toe? Geenszins! Er moet hier tussen tijdsdimensies worden onderscheiden. Ter zake van kwesties die binnen de bestaande kaders kunnen worden opgelost, heeft het zoeken naar een ‘overlappende consensus’ een goede zin. De tijdshorizon is dan beperkt. Het is echter buitengewoon riskant zich hiertoe te beperken. Zodra effecten op lange termijn aan de orde komen, is het zeer onwijs elkaar het voordeel van de twijfel te geven. Dan komt er op de geesten te beproeven om te zien welke richting men uit wil. In dit opzicht stem ik van harte met Jacob Klapwijk in: hier bereik je het punt waarop de vraag naar het levensbeschouwelijke perspectief aan de orde moet komen. Dan is het ook geheel terzake om eigen waarheidsclaim onomwonden naar voren te brengen. Men zal dan ook zien dat de ‘overlapping consensus’ als een damp oplost. Zelf weet ik me dan verwant met wijlen Joh. Verkuyl die ooit verklaarde dat alleen in Christus het fundament te vinden is voor de universaliteit van mensenrechten.¹⁵

Publiek ethos

Bij spreekbeurten over de zaken die ons nu bezig houden, werd me nog al eens gevraagd of ik soms terug wil naar het tijdperk van de verzuiling. Het is daarom van belang even terug te blikken. Het woord ‘verzuiling’ is de wat laatdunkende, ooit door een ambtenaar bedachte typering voor een maatschappelijk bestel waarin instituties en organisaties grote ruimte boden voor de doorwerking van levensbeschouwingen: denk aan de onderwijswereld met de grondwettelijk verankerde vrijheid van richting, het omroepbestel, de partijvorming met sterke vertegenwoordiging van confessionele partijen, enz. De bloeitijd ligt inmiddels achter ons. Het terugzien wordt vergemakkelijkt door een studie van James Kennedy, Amerikaans historicus die inmiddels een benoeming aan de VU ontving, over de culturomslag die zich in de zestiger jaren voltrok. *Nieuw Babylon in aanbouw*¹⁶ let vooral op de reacties die de provo-beweging en het radicale studentenprotest van die jaren opriepen. Door heel deze studie heen proef ik de verba-

zing van de buitenstaander over hoe het kon dat de culturele elite nauwelijks aan de ondermijning van ‘het gezag’ weerstand bood. Immers, de universiteiten voerden prompt democratisering in, christelijke organisaties werden opengebroken – zo werd aan de VU zonder veel discussie het lidmaatschap van de universiteitsraad ook opengesteld voor lieden die er geen twijfel over lieten bestaan dat ze de doelstelling van de universiteit niet accepteerden, enz. De verklaring die Kennedy tastenderwijs formuleert, is dat men toegaf vanwege een geloof in de onvermijdelijkheid van verandering: ‘Dit geloof in de onverbiddelijke komst van veranderingen is een cruciale factor in de Nederlandse politieke cultuur geweest.’¹⁷ In het volgende hoofdstuk kom ik met mijn verklaring, die een aanvulling geeft op die van James Kennedy. Hij zoekt het in het diep verwortelde historisme van de Nederlander die niet graag ouderwets wordt gevonden en als anderen maar dikwijls genoeg zeggen dat iets uit de tijd is, zich vroeg of laat gaat afvragen of het niet beter is de zaak op te geven.

Van de ‘verzuiling’ valt heel wat goeds te zeggen. De zwakke stee was evenwel de verleiding de levensbeschouwelijke organisaties te zien als ‘eigen’ organisaties en die vervolgens een quasi-private bestemming te geven. Een publiek ethos betekent dat men zich geplaatst weet in een ruimte waarin ook anderen zich bevinden, en dan ook de communicatie zoekt. Hier is een dubbele vasthoudenheid geïmpliceerd: zowel vasthouden aan eigen overtuigingen, als ook (en in andere zin) het vasthouden van anderen: het gesprek niet voortijdig afkappen. Wat we aanvankelijk enigszins negatief formuleerden als een elkaar het voordeel van de twijfel geven, verkrijgt zo een positievere betekenis.

Mijn naam is legio

Dat in de laatste decennia de levensbeschouwingen in het defensief zijn gedrongen, komt niet alleen door privatisering in de zin van Bellah, waarover de inleiding tot dit artikel handelde, noch uitsluitend door het verlies aan politiek ethos, waarover het zojuist ging, maar komt tevens voort uit nieuwe opvattingen. Ik behandel kort twee varianten. In de eerste plaats wordt tegenwoordig vaak getwijfeld aan de innerlijke eenheid van levensbeschouwingen. Ik herinner hier aan enkele saillante uitspraken uit *In stukken en brokken* die in het derde hoofdstuk al werden gereleveerd, alle afkomstig uit de bijdrage van J.J.M. de Hart, ‘Religie als menselijk project’ (39-61).¹⁸ Hij bespeurt bij jongeren een ‘wijdverbreide levensbeschouwelijke knuselaarsmentaliteit’. Het nieuwere onderzoek zou dit uitwijzen: ‘Onderzoek, met name onderzoek dat gebruik maak van kwalitatieve gegevens, heeft tal van aanwijzingen opgeleverd

dat de assumptie dat mensen te allen tijde gebruik zouden maken van een gesystematiseerd, bereflecteerd en expliciet levensbeschouwelijk referentiekader niet (langer) houdbaar is.’ (52) In hetzelfde verband is sprake van een ‘modulair systeem’, dat mensen ‘al naargelang de situatie (of levensfase), naar eigen inzicht en behoefte samenstellen uit de culturele voorraad van tradities, denkbeelden, morele regels, waarden, symbolen en praktijken.’ (52)

In de tweede plaats zijn er commentatoren die ernstig betwijfelen of het zin heeft één levensbeschouwing te kiezen. Ik neem als voorbeeld het commentaar van Gerard de Vries, wijsgeer aan de Maastrichtse universiteit, bij de aanbieding van de in de inleiding genoemde cursus *Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven*.¹⁹ Hij begon als volgt:

We kleden ons al naar gelang de situatie; we eten bij voorkeur à la carte; we stemmen ons gedrag af op degene die voor ons staat: een kind, de geliefde, een collega, een onbekende. Mensen zijn we en dus zijn we in staat tot variëteit. Waarom zouden we er dan één levensbeschouwing op nahouden, één soort rechtvaardiging van ons handelen een geprivilegieerde positie toewijzen, één verhaal vertellen over wat ons beweegt en wat wij nastreven?’ De Vries signaleert een pluraliteit van vocabulaires: aan een ziekbed gebruik je een ander vocabulaire dan in een bijeenkomst van de researchgroep, enzovoort.²⁰

Beide voorbeelden suggereren dat in levensbeschouwingen te weinig pluraliteit verdisconteerd is; weliswaar treden levensbeschouwingen, zoals gezegd, in meervoud op²¹, maar traditioneel werd verondersteld dat ze intern homogeen zijn. Het loslaten van deze aanname is niet uitsluitend het gevolg van onderzoek naar hoe er feitelijk geleefd wordt (zie boven inz. De Hart), maar heeft m.i. evenveel te maken met verschuivingen in het normatieve mensbeeld. Vroeger neigde men naar een overwaardering van eenduidigheid: de stoere Hollander was een ‘kerel uit één stuk’. Nu accepteert men veel gemakkelijker verscheidenheid. Min of meer lukraak citeer ik een passage uit een verhandeling over hermeneutiek:

Het leven van mensen hangt als een lappendeken van duidingen en misverstanden aan elkaar. Zodra dit altijd voortdurende spel van vatten, vergeten en misvatten min of meer systematisch wordt gespeeld, spreken wij van interpreteren.²²

Mijn antwoord moet kort zijn. In de genoemde voorbeelden werd steeds levensbeschouwing vanuit het menselijke subject geduid. Het ging steeds om mensen die een levensweg

ontwerpen. Ook in de door De Hart vertolkte gedachten is het nog de mens die een levensbeschouwing construeert, al is het dan op de wijze van de klusjesbaas in plaats van als ingenieur. Mijns inziens is het juister allereerst te denken aan 'wegen'. Het is het gaan van een weg die aan het individuele leven samenhang geeft. Ook al is er principieel de mogelijkheid van pad te verwisselen – zoveel kan men De Vries toegeven –, vast blijft staan dat elk pad afzonderlijk een bepaalde 'logica' kent: op bepaalde stappen volgen andere, enz.: het sluiten van een huwelijk (of keuze voor een alternatieve vorm), de stichting van een gezin, het volgen van een studie, enz, enz., steeds volgen bepaalde elementen op andere. Zo leggen we wegen af door tijd en ruimte. In omvattender zin kan worden gesproken van een 'way of life'. We zullen De Hart en De Vries moeten toegeven dat het huidige leven diffuser is dan voorheen. Maar zonder wegen kunnen we niet. In zoverre behouden ook levensbeschouwingen een oriënterende betekenis.

Hoofdstuk 10

Moed tot cultuur*

Dit hoofdstuk neemt de problematiek op van een ouder opstel, getiteld ‘Geen relativisme, geen universalisme!’, dat zich binnen het grensgebied van cultuurfilosofie, missiologie en culturele antropologie bewoog, met dien verstande dat het accent nu verschoven is naar de cultuurfilosofie - en wel ten koste van de missiologie. Het leek me van belang het daar geïntroduceerde dynamische cultuurconcept, dat nog altijd courant is in antropologische kringen, nu verder te ondervragen. De insteek vormt de notie van ‘creatieve aanpassing’, die de as is waarom die cultuuropvatting draait. In lijn met het oorspronkelijke opstel zal worden betoogd dat die notie zonder normering richtingloos is, en bijv. tot rechtvaardiging van collaboratie zou kunnen leiden - een punt dat aan de hand van voorbeelden uit de Bezettingstijd wordt verduidelijkt. Daarnaast ontwikkel ik een geheel nieuwe lijn. Tot eigen verwondering had ik tot op heden nooit serieus genomen dat met ‘cultuur’ een pretentie meekomt, en zulks ten goede en ten kwade. Ten kwade: culturen kunnen zich afsluiten, en ongenegen zijn tot open communicatie over eigen grenzen heen. Enkele opmerkingen in het tweede hoofdstuk, na 11 september 2001 aan het oorspronkelijke concept toegevoegd, wezen al in die richting. Het van hoger hand opleggen van een *a priori* respect voor culturen, met inbegrip van uitingen die eerder van een onwil of onvermogen tot cultuur getuigen, is misplaatst en werkt ten zeerste afstompend op het oordeelvermogen. Ten goede: het is goed dat groepen, volkeren, enz., respect zoeken in de ogen van anderen. Ik noem dat ‘moed tot cultuur’. Achteraf besef ik dat het deze moed was die me altijd aantrok in het robuuste cultuuroptimisme van de 19^e eeuw, hopeloos europacentrisch als het was.

We hadden het heerlijk ver gebracht

Het geestelijke klimaat waarbinnen de culturele antropologie in de tweede helft van de negentiende eeuw tot ontwikkeling kwam, was door en door evolutionistisch. Sociale wetenschap was eigenlijk niet anders dan het plaatsen van levensverschijnselen in

ontwikkelingsschema's. Binnen de vroege antropologie nam dit de vorm aan van het 'cultuurevolutionisme' dat we in een eerder hoofdstuk leerden kennen: de leer dus volgens welke de mensheid in één groot ontwikkelingsproces begrepen is. Welnu, die cultuurbeschouwing is typisch *universalistisch* want ze gaat uit van algemeen geldende bewegingswetten. Het beschavingsproces, zo gaat de gedachte, is niet plaats- en tijdgebonden. Ieder volk doorloopt in de loop van zijn ontwikkeling dezelfde stadia. Ongeacht de verschillen in ontwikkeling, vertegenwoordigen de volkeren eigenlijk de ene mensheid, zo goed als hun levenswijzen één cultuur vormen.

In het voorbijgaan wijs ik er op dat het typisch voor dit universalisme is de eigen samenleving in het licht van algemeen geldende maatstaven te stellen. Ook al werd de Europese beschaving boven aan de ladder geplaatst, de 'ladder' zelf was die van de mensheid als geheel en zo werd ook verwacht dat het proces zou uitlopen op de grote morgen van heel de mensheid. Je bent er daarom nog niet met deze cultuurbeschouwing europacentrisch te noemen.¹ Het Westen achtte zichzelf inderdaad superieur, maar alleen omdat het meende het verst voortgeschreden te zijn op de ene weg van de beschavingsgeschiedenis. Of anders gezegd: het claimde 'slechts' het leven geschonken te hebben aan het universele.²

Ook de christelijke godsdienst werd in een universalistisch schema ingepast. Haar plaats op de ontwikkelingsladder was die van de hoogste en meest ware godsdienst: hoger dus dan de andere wereldgodsdiensten, maar als *godsdienst* toch niet in staat de hoogste trede te bereiken. Uiteindelijk zou het beroep op openbaring plaatsmaken voor openbare, want algemeen gedeelde kennis van het ware, goede en schone. Zo kreeg het christendom een plaats binnen de beschavingsgeschiedenis. Hier zou de mensheid de hoogste vorm van godsdienstigheid bereikt hebben, na een lange ontwikkeling vanuit het *animisme* van de natuurgodsdiensten, via allerlei *polytheïstische* overgangsfasen, naar het *monotheïsme* van de grote wereldgodsdiensten.

Het lag geheel in de lijn van dit denken om ook de zending als een beschavingsinstrument te zien. De zending vervulde op haarwijze een 'civilizing mission' en kon daarom van de zijde van het beschaafde publiek op een goedkeurend knikje rekenen. Het was de zending van het Westen - niet alleen vanuit het Westen. Tekenend voor een algemene waardering van het christendom als progressieve factor is wat in de laatste decennia omtrent Snouck Hurgronje (1857-1936) bekend werd. Snouck, zoon van een Zeeuwse predikant, verloor gaandeweg zijn geloof. Deze grondlegger van de Nederlandse indologie, had als adviseur van het Departement van Koloniën adviezen gegeven o.a. inzake de Atjeh kwestie.

Nieuw onderzoek naar zijn rol leidde tot een discussie over de religieuze opvattingen van deze antropoloog. Er bestaan aanwijzingen dat hij tot de islam is overgegaan - mogelijk om Mekka te kunnen bezoeken. Daarom is het te meer opmerkelijk dat hij in Indië de invloed van het christelijke Westen als intrinsiek superieure godsdienst niet wilde weren: zózeer zat hij vast aan evolutionistische voorstellingen!³ Curieus is ook de zinsnede ‘hetzij voor de Christelijke, hetzij voor de nationale zending in onze koloniën’ in een beschouwing over Nederland en de Islam.⁴

Snouck Hurgronje was een leerling van de *vrijzinnige* Leidse theologie: het christendom dat hij verdedigde was niet het orthodoxe, maar het moderne, ‘door schriftkritiek gelouterde’. Het zou interessant zijn te weten in hoeverre de *orthodoxe* zending zichzelf in het perspectief van de cultuurontwikkeling heeft geplaatst. Het zal vermoedelijk zo geweest zijn dat de vereenzelviging van de christelijke religie met de vóórlaatste beschavingstrap niet werd overgenomen, maar dat overigens de zending zich zonder veel kritiek achter de ‘civilizing mission’ van het Westen schaarde. De zendeling gedroeg zich als vertegenwoordiger van een superieure cultuur. Lesslie Newbigin vertelt hoe vanzelfsprekend dat was voor hem en zijn vrouw toen zij in 1936 als zendelingen naar India vertrokken:

In *Port Said* kochten we onze tropenhelmen, zogenaamd om ons te beschermen tegen de zonnestralen die op onverklaarbare wijze vanaf dat moment dodelijk waren, maar in feite, naar we later begrepen, om te dienen als het noodzakelijke kenmerk van de ‘sabib’. Vanaf het moment dat we in Bombay voet aan wal zetten, waren we zonder meer onderdeel van het heersende ras. Onze levensstijl was Europees.⁵

Deze karakteristiek vormt bij hem de eerste van drie momentopnamen. De tweede en derde daarvan willen de ingrijpende verandering vastleggen die zich na de *crisis* van het cultuurevolutionisme voordeed. Hij verhaalt eerst hoe zijn vrouw en hij in India op de duur gewend raakten aan het zien van haveloos geklede jongelui uit het Westen, volkomen vervreemd van het cultuurgeloof van hun ouders en naar India gekomen om daar de zin van het bestaan te vinden. Tenslotte vertelt hij van hun terugkeer naar Engeland, in 1974, hoe zij daar een samenleving zonder hoop aantroffen:

In de daaropvolgende jaren was ik predikant in Engeland. Mensen hebben me toen vaak gevraagd: ‘Wat vond U het moeilijkste in de overgang van India naar Engeland?’ Mijn

antwoord was steeds: ‘Het verdwijnen van de hoop’Zelfs in de meest smerige slums van Madras was altijd nog wel het geloof aanwezig dat de situatie verbeterd kon worden. ...In Engeland daarentegen leeft een dergelijke hoop nog maar amper.⁶

Cultuurrelativisme

Een blijk van een culturele omslag was de enorme populariteit van een werk dat rond de Eerste wereldoorlog verscheen en herdruk op herdruk zou beleven: *Der Untergang des Abendlandes* van Oswald Spengler.⁷ Voor Spengler bestond er eigenlijk geen vooruitgang. De geschiedenis is cyclisch: opgenomen in een onophoudelijk proces van opgaan, blinken en verzinken. Bovendien komen in plaats van de ene Europese geschiedenis de vele bijzondere geschiedenissen: de geschiedenis van het economische leven, die van de sport, militaire geschiedenis, elk met een eigen ritmiek. Sommige antropologische protagonisten van het cultuurrelativisme waren bij hun studie in Duitsland onder Spenglers bekoring geraakt, van anderen gold dat niet. Wat hen verbond, was de overtuiging dat culturen niet in één rangschikking van lager en hoger staan, maar *naast* elkaar, in gelijkwaardige posities. De gedachte van een diepere eenheid werd dus opgegeven. Wat dat betreft is het niet toevallig dat nu het meervoud *culturen* in zwang raakte, terwijl de 19^e eeuw voornamelijk in het enkelvoud over ‘cultuur’ sprak. Iedere cultuur wordt nu beschouwd als een in zichzelf rustende eenheid, als een organisme dat aan eigen ontwikkelingswetten gehoorzaamt. Spengler sprak hier van cultuurgestalten met een eigen levensloop.

Ik ben geneigd de blijvende betekenis van dit cultuurrelativisme te zoeken in de kritiek op het evolutionisme dat in het voorgaande hoofdstuk aan de orde kwam. Laten we niet vergeten dat heel wat evolutionistische vooroordelen nog altijd in omloop zijn.⁸ Helaas vormt de orthodoxe christenheid hierop geen uitzondering. Welke zendeling ontmoet in eigen thuisgemeente niet de vergelijking met kinderen die alles nog moeten leren, enz.? Op de keper beschouwd leeft hierin nog het oude evolutionisme voort dat traditionele samenlevingen gelijkstelde aan primitief, en primitief aan infantiel. Wat dit betreft kan het *cultuurrelativisme* ons leren dat de zgn. primitieve samenlevingen allerlei vormen kennen die minstens even ingewikkeld zijn als de onze: denk maar aan familieverwantschappen, eigendomsregelingen en classificatiesystemen.

Maar hoe positief deze effecten ook zijn, de strekking van het cultuurrelativisme blijft er niet minder dubieus om. Keren we kort naar onze filosoof terug. Met de cyclische gedachte

die alles doortrekt - dus het opgaan, blinken, ondergaan en eventuele wedergeboorte - wilde hij het ritme van de natuur uitdrukken. Bedoeld of onbedoeld brak Spengler daarmee radicaal met het christelijke geschiedverstaan. In de plaats van het belijden dat de geschiedenis een begin en een einde kent en haar centrum vindt in Jezus Christus, komt de eeuwige cirkelgang van een heidense natuuridee. Ook al blijft de reactie tegen het dominante evolutionisme een plus punt (het kan niet genoeg herhaald worden), als 'actie' werkte het misleidend, en als het er op aan komt misschien wel funester dan de evolutionistische idee van het grote beschavingsproces. Want in dat laatste werkte nog iets door van een onopgeefbare grondovertuiging van het christelijk geloof: dat het leven van culturen, verre van in zichzelf besloten te zijn, opgenomen is - hoe dan ook - in een wereldgeschiedenis die een begin kent en op een einde toegaat. Voor deze *katholieke* strekking van de christelijke religie⁹ laat een cultuurrelativisme absoluut geen plaats, ook al maakt het in zijn geschiedbeeld met een welwillende buiging een plekje voor christelijke culturen vrij.

Intussen is het wel zaak te bedenken dat niet het hele cultuurrelativisme op een spengleriaanse leest was geschoeid. De wortels ervan reiken dieper. Ik noem nu alleen maar de typische taalbeschouwing volgens welke er een afhankelijkheidsrelatie tussen wereldbeschouwing en taal zou bestaan. Dat zgn. taalperspectivisme kwam uit de koker van de vroeg negentiende-eeuwse Romantiek die tegenover het heersende progressivisme juist sterk door voorbijge culturenperioden geboeid werd. Wat lag er voor de romanticus meer voor de hand dan de gedachte dat elke cultuur een eigen kijk op de wereld vertegenwoordigt? Een late loot van deze stam is het denken van Benjamin Lee Whorf (1897-1941) die (samen met Edward Sapir) de stelling ontwikkelde dat het taaleigen de werkelijkheidsvisie bepaalt. *En passant* zij vermeld dat het taalperspectivisme bij hem door een christelijk anti-evolutionisme was geïnspireerd. Afkomstig uit orthodox protestantse kring, verbreedde hij de vertrouwde verwerping van het evolutionisme tot een kritiek op de heersende taalbeschouwingen. Het was de ontdekking van het eigene van de Hebreeuwse taal - in de ogen van de evolutionisten een 'primitieve' taal -, die hem tot de overtuiging bracht dat elke taal op eigen wijze de ervaring filtreert, en dus dat er evenveel perspectieven op de werkelijkheid als talen zijn. Anders gezegd: 'the picture of the universe shifts from tongue to tongue'.¹⁰

Nogmaals: Spengler vertegenwoordigt een extreme, ofschoon populaire variant. De antropologen waren over het algemeen op hun hoede voor zijn reductie van het cultuurleven tot een biotische levenswet.¹¹ De zojuist gereleveerde opvattingen van Whorf c.s. schenen aannemelijker. Hoe dit ook moge zijn, wat nochtans breed gedeeld werd, was een verwerping

van het oude ontwikkelingsdenken. De antropoloog Boas vatte de nieuwe zienswijze eens samen als: ‘There is no fundamental difference in the ways of thinking of primitive and civilized man.’¹² daarmee preluderend op Lévi-Strauss’ eerherstel voor het wilde denken, waarover we één en ander in het achtste hoofdstuk hoorden.

Nieuwe kijk op identiteit

De teloorgang van het evolutionisme liet onmiskenbaar een vacuüm achter. Men kan, met Boas, hartgrondig ontkennen dat er een fundamenteel onderscheid tussen wild en beschaafd denken zou bestaan, om toch verlegen te blijven met de vraag of ontwikkeling van het denkvermogen er dus niet toe doet, en ieder denken intrinsiek waardevol is, hoe ‘wild’ ook. Dezelfde verlegenheid doet zich voor t.a.v. het beroep op culturele eigenheid. Want hoe culturen te waarderen waar het onderscheid tussen ‘primitive’ en ‘civilized’ wegvalt? Het probleem was, en is nog altijd, dat met het omvallen van de beschavingsladder, zich geen ander beoordelingsschema aandiende. De verlegenheid doet zich zelfs in Ton Lemaire’s *Over de waarde van culturen* gevoelen: een werk dat het evolutionisme aan de verachting prijsgeeft vanwege zijn europacentrische bevooroordeeldheid, maar met enige jaloersheid kijkt naar de robuuste stellingnamen t.a.v. de waarde van de cultuur. Lemaire tracht het normatieve langs een andere weg te herwinnen, via een constructie van een ideale cultuur - ik sprak daarover zowel in het tweede als in het achtste hoofdstuk. Dat hij hierin geen navolging vond, verbaast niet gelet op het gekunstelde van de constructie. En toch blijft de inzet voor een normatieve benadering stimulerend.

In dit onderdeel zullen een aantal oplossingen de revue passeren die t.o.v. de zojuist genoemde het voordeel van grotere levensechtheid hebben, maar uiteindelijk toch ook niet bevredigen omdat ze in het spanningsveld van evolutionisme en relativisme verstrikt blijven, soms dichter bij de ene pool, dan weer dichter bij de andere.

Het zuivere cultuurrelativisme vindt in onze tijd nog nauwelijks verdedigers. Het was enkele decennia geleden vooral het zuur van de marxistische kritiek op de burgerlijke wetenschap dat het ideaalbeeld van de harmonieuze, zelfgenoegzame cultuur aantastte. Waar later nog een verscherpt ethisch besef bij kwam. Een veel gehoorde kritiek was (en is) dat cultuurrelativisme tot onaanvaardbare consequenties leidt. Zouden immers culturen in alle opzichten zichzelf tot norm zijn en zich aan een externe beoordeling onttrekken, dan zouden daarmee alle praktijken bij voorbaat aan kritiek onttrokken zijn, tot en met de flagrante

schendingen van mensenrechten: het standaardvoorbeeld was de weduweverbrandingen in India, een ander veel besproken voorbeeld dat van de ‘ter dood veroordeling’ van de auteur van de *Duivelsverzen*, door fundamentalistische islamieten, onder aanvoering van de Iraanse geestelijkheid.

Er bestaat, vermoed ik, haast geen antropoloog meer die bij voorbaat tradities boven kritiek zou verheffen. Hans Tennekes, zelf een kenner van het cultuurrelativisme, heeft in zijn loopbaan consequent de stelling verdedigd dat culturele tradities als zodanig niet sacrosanct zijn en zich dus ook niet aan kritiek van buitenaf kunnen onttrekken met een beroep op ‘zo gaat dat nu eenmaal bij ons’. Zij kunnen ter verantwoording worden geroepen; ja, hebben de plicht verantwoording af te leggen.¹³ Met het poneren van deze plicht vertolkt hij nu een breed gedeeld gevoel¹⁴, maar dat lag niet lang geleden nog wel even anders! Antropologen verbleken nu niet meer bij het horen van woorden als ‘modernisering’ of ‘cultuuromslag’. Kon Lévi-Strauss in de jaren ‘50 de heersende mentaliteit nog typeren met ‘hoe traditioneler hoe beter’ - althans in den vreemde -, gaandeweg is het inzicht gegroeid dat het beeld van de harmonieuze, in zichzelf besloten samenleving een utopie was van mensen die wilden ontsnappen aan de rusteloosheid van eigen samenleving.¹⁵ Onder de antropologiestudenten waarmee ik de laatste jaren optrok, kwam deze mentaliteit niet meer voor, in scherp contrast tot wat er twee decennia eerder op een beginnend docent afkwam.

Culturen zijn nimmer homogeen, en kunnen zich dan ook niet afsluiten voor van buiten komende veranderingen. Zo laat zich het voorgaande samenvatten. De relevante vraag is nu niet meer of culturen zich tegen externe beïnvloeding kunnen afschermen, maar of het aanpassings- en weerstandvermogen groot genoeg is om die veranderingen in eigen richting om te buigen. Een studie die voor mij een exemplarische betekenis verkreeg, was de dissertatiestudie van Fred Spier, *Religious Regimes in Peru*.¹⁶ Wat me frappeerde, was de consequente hantering van een (zeer) lange termijn perspectief, waardoor het koloniale tijdperk gevolgd door de periode van modernisering, niet allereerst als breuk en vervreemding geduid worden, doch de aandacht veeleer uitgaat naar een subtiel samenspel tussen externe factoren (maar al te vaak destructief, zoals Spier zeer wel weet), én endogene krachten die hoe dan ook voor een bepaalde mate aan continuïteit zorg dragen. In plaats van de treurzang over cultuurbreuken die we van Lemaire c.s. gewoon waren, klonk een zekere bewondering door voor de veerkracht van een cultuur die ook in het post-columbiaanse tijdperk continuïteit bewaarde, en voor mensen die er in beroerde omstandigheden het beste van maken.

Inmiddels verlieten zelfs de marxisten hun antithetische stellingen, het denken in krasse tegenstellingen van westers en niet-westers, kapitalistisch en niet-kapitalistisch achter zich latend. J.W. Schoorl signaleerde al aan het einde van de jaren '80 dat A.G. Frank, één van de pioniers van het zgn. dependencia-denken, het ideaal van onafhankelijkheid t.o.v. het Westen prijs gaf, en een 'herkoppeling' aan de kapitalistische wereldeconomie de enige reële optie voor socialistische landen achtte.¹⁷

Niet minder opmerkelijk is een overeenkomstige verandering die zich in de 'periferie' voltrok, bij een deel van de lokale leiders: van een afgrenzing t.o.v. de buitenwereld naar een instelling die op het eerste gezicht pragmatisch aandoet, maar bij nader toezien gericht blijkt op het bereiken van eigen doelstellingen via een soort van 'give-and-take' relatie tot wat van buiten komt. In de jaren '80 was het een onderzoek naar de Aymaras-indianen in Noord-Chili dat me vertrouwd maakte met het beeld van inheemse leiders die proberen ontwikkelingsmogelijkheden naar eigen hand te zetten.¹⁸ Of men er echt beter van is geworden, blijve rusten. Het gaat me nu om een nieuwe houding t.a.v. traditie en ontwikkeling. Wat dat aangaat, bestaat er een opmerkelijke overeenkomst tussen de leiders van de Aymaras (gesteld dat de interpretatie juist was) en de huidige leiders van het grootste communistische land ter wereld, de Chinese volksrepubliek. Dezen willen open relaties met de US, en zijn bereid hun reputatie t.a.v. mensenrechten te verbeteren, maar dit alles met één doel voor ogen: behoud en versterking van de eigen identiteit. Om Zeng Qinghong, één van hen, te citeren: 'When we carry out bold political system reform, it has to be on the basis of national unification, ethnic cohesiveness, and social stability.'¹⁹

Weerstandsvormen

Deze visie op ontwikkeling, die trouwens heel wat varianten kent, heeft zowel sterke als zwakke kanten. Sterk is dat 'ontwikkeling' niet als een maalstroom wordt voorgesteld waarin culturen willoos ondergaan, maar als processen van aanpassingen en initiatieven, van beperkingen en kansen, geven en nemen. Terwijl anderzijds ook connotaties van een schepping uit het niets worden vermeden - tenminste als we 'creatief' (in 'creatieve aanpassing') opvatten als 'vindingrijkheid', of iets dergelijks, en niet als een 'schepping uit het niets': het gaat immers om een werken met gegeven mogelijkheden! In het derde hoofdstuk introduceerde ik het beeld van Lévi-Strauss van de klusjesbaas, de *bricoleur*, die

van oude dingen nieuwe maakt. Dat raakt zeker een kant van wat ons nu bezighoudt, maar in ‘vindingrijkheid’ zit ook iets dat een andere kant op wijst, naar moed en vertrouwen. Ik moet denken aan een serie die indertijd nogal indruk maakte: *Children of the Crisis* van Robert Coles, kinderpsychiater en dichter, over kinderen, uit de meest uiteenlopende milieus, allen opgroeiend in het Amerika van de jaren ‘60, d.w.z. in een door rassentegenstellingen verscheurde samenleving. De titel van het eerste deel, *A study of courage and fear*²⁰, geeft de teneur van het geheel aan. Wat Coles in zijn interviews in achterstandsgebieden trof, was de veerkracht (*resilience*) van mensen die met moed en vertrouwen er naar omstandigheden het beste er van proberen te maken. Hiermee zijn we terug bij Newbigins ervaring waarmee ik dit hoofdstuk begon: die in de slums van Madras die vindingrijkheid wel vond, maar bij terugkeer in Engeland op het cynisme van de bevoorrechten stuitte, en ook bij die van Fred Spier in Peru.

Had het cultuurrelativisme in dit opzicht maar meer kunnen betekenen! Zijn kritiek op het vooruitgangsoptimisme blijft groots, maar ondermijnde niet alleen het ‘we hebben het zo heerlijk ver gebracht’ van de geprivilegieerden, doch ook de veerkracht en de moed van de gewone mensen, die op de been bleven door van betere werelden te dromen. Het veroordeelde mensen tot hun cultuur: blijf wie je bent, was het devies - zo luidde ook de kritiek van Finkielkraut waarover ik in het derde hoofdstuk handelde. In dit opzicht betekenen de dynamische opvattingen van culturele identiteit een doorbraak in de goede richting.

Zwak nochtans is de sterke verbinding van identiteit met menselijke inventiviteit. Alain Finkielkraut komt zelf niet verder dan een vertrouwen in het menselijke denken, terwijl hij als zoon van het oude volk toch weet moet hebben van wat de droom van de rede aan monsters heeft voortgebracht. Michael Carrithers, die we ook al meer dan eens tegenkwamen, houdt bij een verheerlijking van de sociale vermogens halt. Maar Coles, de gelovige katholiek, weet wel beter: in tijden van crises is mede bepalend wat mensen aan kapitaal mee kregen: tradities waarop men terug kan vallen en die helpen de baan richting de toekomst open te houden. Ik vul graag aan dat in dit opzicht instituties (maatschappelijke verbanden van velerlei aard) van nauwelijks te onderschatten betekenis zijn voor het menselijke weerstandsvermogen - en dat niet om verandering tegen te houden (ook al is dat moeilijk genoeg), maar opdat mensen verandering aan kunnen. Ik neem ter illustratie de catastrofale afloop van twee gezichtsbepalende bewegingen uit het verleden: het marxistische socialisme en het nationaal-socialisme.

Dat Marx, met zijn optimistisch mensbeeld, niet kon verstaan dat mensen zonder verbanden weerloos zijn, heeft catastrofale gevolgen gehad. Zijn socialistische beweging moest het doen met een utopie van alzijdig ontwikkelde mensen die hun onderlinge relaties naar eigen inzicht reguleren, en liet op haar beurt samenlevingen zonder infrastructuur achter.²¹ Werd het marxisme de dupe van een lichtgelovig humanisme, de cynische ideologie van volk en leiderschap van het nationaal-socialisme verdroeg zich al helemaal niet met de realiteit van maatschappelijke verbanden. Ik geef enkele voorbeelden uit de oorlogsjaren.

De Nederlandse Kruisverenigingen konden tijdens de Bezetting alleen met een uiterste aanmoed voorkomen dat het nationaal-socialisme de hulpverlening penetreerde om de zorg naar eigen hand te zetten. De desiderata lagen al op tafel: uitsluiting van Joden en van degenen die ‘niet meer in direct opzicht bruikbaar zijn voor de volksgemeenschap zoals invaliden, krankzinnigen, zwakzinnigen, blinden en mettertijd ouden van dagen’.²² Het hoofdbestuur weigerde principieel medewerking, met gevaar van eigen leven. Om te voorkomen dat alle zorg zou wegvallen, gaven de machthebbers tenslotte hun pogingen op dit stukje soevereiniteit-in-eigen-kring (hfdst 1!) te breken. En aldus bleef een kern van weerstand behouden.

Een tweede voorbeeld biedt de verschillende mate waarin gevolg werd gegeven aan de in 1943 aan de universiteiten en hogescholen opgelegde loyaliteitsverklaring: door te tekenen, verklaarden studenten ‘zich te onthouden van iedere tegen het Duitse Rijk, de Duitse weermacht of de Nederlandse autoriteiten gerichte handeling’.²³ Werd de verklaring aan de Universiteit van Amsterdam door 22% van de studenten getekend, aan de Vrije Universiteit bedroeg het percentage 1,1%, en te Nijmegen 0,3! Het zal toch niet alleen er aan gelegen hebben, zoals een geschiedschrijver van de UvA oppert, dat ‘voor een universiteit die - ook toen al - zo verspreid was over de stad ... acties moeilijker te coördineren waren?’ (173) Bestond er niet dit institutioneel verschil dat van alle Nederlandse universiteiten alleen de confessionele instellingen, de VU en de Katholieke Universiteit Nijmegen, principieel geweigerd hadden gelegenheid tot tekenen te bieden? (174) Dit beeld wordt bevestigd door wat we uit andere bron leren omtrent het werk van de Centrale Commissie voor de Beoordeling Studenten die onmiddellijk na de oorlog met de zuivering belast werd: alleen m.b.t. Nijmegen, Tilburg en de VU deden zich geen beroepszaken voor - terwijl te Delft maar liefst 115 zaken liepen, en aan de UvA 39. De historicus Zondergeld concludeert: ‘Daaruit bleek duidelijk, dat de drie confessionele universitaire instellingen het geringste aantal aanpassers en collaborateurs kenden.’²⁴ Me dunkt dat de reden wel moet zijn de verschillende

mate waarin weerstand werd geboden aan pogingen de eigen soevereiniteit van verbanden af te breken.

Wat voor goeds men ook van het model van creatieve aanpassing zou willen zeggen, ik heb aannemelijk willen maken dat we er met een beroep op creativiteit nog lang niet zijn (collaborateurs waren ook creatief in het aanpassen): dat dit vermogen tot cultuurvorming en -verandering, zelf om tradities vraagt die oriëntatie aan het handelen bieden, en evenzeer, zo niet meer, om verbanden die het handelen structuur en context geven.

Even dicht bij God

Op zich komt ‘creatieve aanpassing’ dus niet echt los van het cultuurrelativisme. Zeker, het laat de vrees voor cultuuraantasting achter zich, maar laat op zich genomen zin en richting van de veranderingsprocessen onbepaald. Dat komt, zo kunnen we preciseren, omdat de weg in tegenovergestelde richting versperd is. Ik doel nu op het cultuurevolutionisme. Het zal duidelijk zijn dat het model van creatieve aanpassing daar e.e.a. mee gemeen heeft, want vormt immers een variatie op het thema van ‘overleven door aan te passen’. Wat evenwel ontbreekt is het grote einddoel van de Beschaving van de Mensheid, de Wording van de menselijke Geest. Het is, om zo te zeggen, evolutie ‘zonder groot verhaal’. Dat ‘behoud van eigen identiteit’ geen normering geeft, is duidelijk als we bedenken dat de dynamische opvatting van identiteit zich principieel niet vastlegt op wat wel en niet tot het eigene kan worden gerekend. De auteur van de eerder vermelde studie over de Aymaras stelt vragenderwijs dit probleem aan de orde: ‘Hoe ver kan de modificatie van de Aymara-identiteit gaan zonder dat deze zo verandert dat ze onherkenbaar wordt of verdwijnt?’²⁵ Dezelfde vraag is van toepassing op wat de Chinese partijleiders willen: mensenrechten en democratie, maar met behoud van eigen identiteit. De Canadese politicoloog Carens drukt zich nog voorzichtig uit: ‘Chinese democracy must not only be Chinese, it must also be democratic.’²⁶ De eigenlijke vraag is natuurlijk wat in de ogen van de machthebbers nog wel en wat niet meer Chinees is.

We hebben het dus met typische mengvormen van doen: evolutionair gericht, doch zonder de bijpassende normeringen. En wij? Hebben wij toegang tot een archimedisch punt aan gene zijde van de culturele relativiteit? Of heeft Quarles van Ufford gelijk en blijft het zoeken naar vastigheid binnen een Westerse horizont besloten? ‘Ook de normen die we hanteren zijn historisch gesitueerd. Er kan geen sprake zijn van een geprivilegieerde

normatieve ethische positie van waaruit een oordeel kan worden gedestilleerd.²⁷ Ik meen evenwel dat er een ontkomen is uit de ambiguïteit van mengvormen. Het is niet voor niets dat dit onderdeel begon met aan ‘creatieve aanpassing’ de kwalificatie *op zich* toe te voegen: om aan te geven dat de kritiek een op zichzelf gesteld model betrof, losgemaakt van bredere verbanden. Welnu, die verbanden, die de zaak een ander aanzien kunnen geven, zijn die tradities en maatschappelijke verbanden die ik even eerder introduceerde. Ik meen dat langs die weg de situering gegeven kan worden die collega Quarles in normatieve beschouwingen mist, zonder dat het nodig is te korten op het normatieve gehalte.

Om een antwoord op de vraag van Quarles te vinden, zal het nodig zijn globale beschouwingen te verlaten en de gezichtspunten te specificeren van waaruit culturen worden vergeleken. Wat me voor ogen staat is een gedifferentieerde beschouwing zoals we die in een eerder hoofdstuk bij Leibniz leerden kennen: een benadering die niet bij voorbaat aan een bepaalde beschaving een bevoorrechte positie verleent. Hij vergeleek Europa en China naar verschillende gezichtspunten. Dat leidde tot een gelijke uitkomst wat technisch vernuft betreft, terwijl op andere punten de vergelijking nu eens in het voordeel van Europa uitviel (diepgang van kennis en theorievorming), dan weer ten gunste van China (politieke economie en staatskunde) uitviel (zie hfdst 2). Na Leibniz vond ongelukkigerwijs een holistische cultuurbeschouwing ingang - denk aan Herder en Hegel. Daarmee vond ook de ongelukkige voorstelling ingang van een onvermijdelijke strijd van de volkeren om de wereldheerschappij. Von Ranke heeft, vanuit een evangelische sensitiviteit, tegen dit hegemoniale model geprotesteerd en het vervangen door een nevenschikking in de breedte: alle volken, alle culturen staan *op gelijke afstand tot God*. Misschien kende hij het woord van Thomas More dat voor het christendom (naar ik meen als enige religie) alle plaatsen op de aarde zich op gelijke afstand tot de hemel bevinden (zie hfdst 13). Ik liet al eerder merken, de interpretatie van Theo de Boer volgend (hfdst 4), dat Ranke niet op een kwantitatieve gelijkheid doelde, maar om een gelijkwaardigheid - in de zin dat de eigen merites aan universele maatstaven worden gemeten. Verondersteld is dus dat elk tijdperk een eigen individualiteit bezit. Wat een verademing in vergelijking tot dat dwangmatige vooruitgangdenken van zijn tijdgenoten! Anderzijds impliceert het eigen karakter niet een plaatsing buiten of boven de wet, een gevolgtrekking die tegenwoordig voor de hand ligt. De aanname is veeleer dat tijdperken (oftewel culturen) een kapitaal meekrijgen waarvoor ze verantwoording zullen hebben af te leggen. Om de gedachten te bepalen, denke men aan de gelijkenis van de ponden (Matth. 25).

En toch: Ranke blijft schatplichtig aan het holisme, want kent aan tijdperken, volkeren, enz., een eigen individualiteit toe, d.w.z. iets waardoor ze zich integraal t.o.v. andere onderscheiden. Ik meen dat hier ook een andere weg openstaat. Want waarom niet al op een dieper niveau normen met veranderlijkheid verbinden? Terwijl Ranke het over een oordeel heeft naar uniforme maatstaven, en dus normen met gelijke beoordeling associeert, waarmee ter verklaring van onderlinge verschillen alleen de factor van de individualiteit overblijft, zou men immers ook kunnen onderzoeken of het niet de normen zelf zijn die verandering uitlokken. Iemand die deze weg is gegaan, is de antropoloog-linguïst L. Onvlee, bijbelvertaler en groot kenner van Soemba.

Genormeerd en variabel

‘Genormeerd en variabel’ luidde de titel van de rede waarmee Onvlee in 1966 aan de VU afscheid nam: een titel die precies verwoordt waarnaar we op zoek zijn. De rede verscheen in een bundel met een al even intrigerende titel: *Cultuur als antwoord*.²⁸ Onvlee werkt met een onderscheid dat ons sinds het voorafgaande hoofdstuk vertrouwd is: tussen norm en normering, oftewel normbeginsel en positivering. De gedachte van positivering laat enerzijds ruimte voor de erkenning dat verschillende cultuurgroepen verschillende wegen gaan, en vestigt door de verbinding met normbeginselen er ook de aandacht op dat een beoordeling niet bij die variabele vormen kan blijven staan, maar de weg terug moet gaan naar de onderliggende norm. Waarmee overigens niet gezegd is dat filosofen geprivilegieerde kennis hebben van die onderliggende normbeginselen. Ik denk dat we meestal niet verder komen dan een blikrichting en een vermoeden van iets constants onder alle verandering.

Terug nu naar Onvlee. Deze stelt dat een beoordeling van het vreemde pas dan billijk is als die achter de positiveringen terugzoekt naar de achterliggende norm, in plaats van de maat te nemen vanuit het eigene. Is er een legitieme mogelijkheid tot beoordeling, dan ‘bepaald niet omdat het eigen gepositiverde waardesysteem voor de ander zou moeten gelden, maar omdat ik met de ander door dezelfde norm wordt geoordeeld.’ (295) Toegegeven: de laatste woorden klinken rijkelijk rankiaans. Maar dan toch met dit niet onbelangrijke onderscheid: de verhouding van het constante en veranderlijke is intussen directer geworden. Normen vragen om implementatie. Daardoor krijgt verantwoordelijkheid alle kans, maar dan wel met de volle nadruk op ‘antwoord’. Kort en bondig: cultuur is antwoord geven (278). Deze visie geeft de mens een grote plaats: het komt op ons antwoord aan, en kan daarom te westers lijken voor

een beoordeling van traditionele culturen. Maar oordelen we hier niet te snel: Onvlee wil door middel van de vermelde antwoordgedachte juist een antropocentrisme vermijden dat ons, mensen, het eerste woord geeft. ‘De mens is mens als de aangesprokene, de geroepene, die dient te antwoorden met geheel zijn bestaan. Zijn handelen is verantwoordelijk handelen. Er is in alle cultuur iets van gehoorzamen.’ (277).

Door die laatste woorden een weinig te extrapoleren, ontstaat het beeld van een menszijn dat zich ver naar buiten kan wagen, om zich een ongelimiteerde variabiliteit van cultuurvormen te begeven, zonder zich nochtans in die veelheid te verliezen - bijeengeroepen als het wordt door een goddelijk appèl. Wonderlijk is dan weer dat het appèl zich niet als machtwoord oplegt, maar ons mensen veeleer alle ruimte laat, ofschoon steeds aandringend op specifieke beantwoording. Het gegevene en het gemaakte grijpen zozeer in elkaar dat begripsmatige eenduidigheid er aan haar grens komt, en we steeds twee dingen tegelijk moeten zeggen (zonder mogelijkheid van dialectische bemiddeling), aldus steeds weer in verlegenheid rakend, maar dan toch met een sterk vermoeden van een diepere samenhang. En ook, om Onvlee nog eens te citeren, dat juist die ambiguïteit helpt ‘de weg naar de bron open te houden’ (298). Interessant is nog dat hij toentertijd zich voor dat vermoeden van een diepere samenhang aan eigen universiteit op een groeiend inzicht kon beroepen. Hij verwijst naar studies van (de jonge) H.M. Kuitert, naar de inaugurele oratie van mijn promotor Meijer Smit, *Het goddelijk geheim in de geschiedenis*²⁹, en onder meer naar een beschouwing van Gerbrandy over ‘the administration of justice’. Van dit laatste stuk, dat uit *Free University Quarterly* van 1957 stamt, citeer ik een pregnant gedeelte in Onvlee’s samenvatting: ‘In al onze gebrekkige realiseringen zijn wij bezig met iets dat ons wezenlijk te boven gaat en waaraan wij toch, erkend binnen onze begrenzingsen, vorm dienen te geven.’ (292)

Genoeg, hoop ik, om duidelijk te hebben gemaakt dat genormeerd en variabel zeer wel samen kunnen gaan. *Genormeerd*: want de keuze tussen recht en onrecht komt dwingend op ons af. En nochtans hangt alles af van *ons* doen en laten, gesitueerd in tijd en ruimte. Me dunkt dat wie er in slaagt deze twee-eenheid vast te houden, zonder dat één van beide kanten het overwicht verkrijgt, uit het dilemma is ontsnapt van óf een bevooroordeeld evolutionisme óf een relativisme dat zich angstvallig van waardeoordelen onthoudt!

Over holisme

Ik zei eerder dat na Leibniz *helaas* het holisme toesloeg in de cultuurbeschouwingen (Herder, Hegel, c.s.). Het moest daarom wel opvallen dat Hans van der Lee, voormalig directeur van Tearfund, uitdrukkelijk een holistische benadering bepleit in zijn boek over diaconaat onder armen in de Derde Wereld.³⁰ Door het boek heen wordt de samenhang van materiële en spirituele zaken met pakkende voorbeelden geïllustreerd: boomgeesten die het kappen van bomen verhinderen, een waarzeggende geest die een vrouw gevangen houdt, ontwikkelingshulp die door ontvangers voor de beïnvloeding van eigen karma wordt gebruikt (o.a. p. 176, over Cambodja). De boodschap is dat kwalitatieve verandering alleen van integrale benaderingen kan worden verwacht. De auteur wordt niet moe te betogen dat de scheiding van het materiële en het geestelijke op een westers vooroordeel stoelt.

Is mijn verhaal tot nu toe misschien toch te westers geweest? Ook al werd met behulp van Onvlee de beschuldiging van antropocentrisme gepareerd, het dilemma dat zich nu aandient is nieuw, nl. dat van totalistische versus gedifferentieerde benaderingen. De vraag laat zich zo stellen: wat moet je met Leibniz' gedifferentieerde beschouwing in holistische culturen? Ik prees hem eerder vanwege zijn gedifferentieerde beschouwing van China. Voor die tijd erg origineel dunkt me, maar misschien toch in zoverre westers dat er zich de condities van een zich differentiërende samenleving in weerspiegelden.

Er ligt hier een parallel met de in het achtste hoofdstuk besproken kritiek van Thomas McIntire op de dooyeweerdiaanse erfenis. Diens punt was dat Dooyeweerd's filosofie principieel niet in staat is recht te doen aan traditionele culturen omdat ze zich in heel haar geschied- en cultuurbeschouwing door een differentiegedachte laat leiden (van aspecten, van kringen, enz.) die tot in haar kern modern is. Hiermee is niet gezegd dat sociale differentiatie, in de zin van een zich onderscheiden van levenssferen, een uitsluitend westers fenomeen is (die komt tot in stamsamenlevingen voor). Wat McIntire en, in een heel ander verband, Van der Lee bedoelen, is dat onder condities van moderniteit zich deze levensterreinen verzelfstandigen en een eigenmachtigheid ontwikkelen die differenties tot tegenstellingen doet verharderen.

Deze kritiek maant tot voorzichtigheid.³¹ Er zijn voorbeelden te over van historisch en sociaal onderzoek dat onbekommerd uitgaat van eigentijdse onderscheidingen, zonder ooit zich af te vragen of die onderscheidingen wel actueel waren binnen de historische context waarop het onderzoek zich richt. Ik denk aan onderzoek dat het moderne onderscheid van

economie en staat en politiek terugprojecteert, maar ook een groots opgezette onderzoek van kleuronderscheidingen in vreemde culturen dat onbekommerd moderne indelingen als uitgangspunt nam.³² Er bestaan echter net zo veel, zo niet meer, voorbeelden van het omgekeerde: theorieën en filosofieën die de gedifferentieerde structuur van westerse samenlevingen beoordelen m.b.v. holistische ideeën en idealen met betwistbare actualiteitswaarde.

Dit alles gezegd zijnde, kunnen we tot de kernkwestie overgaan. Tot hiertoe werd in dit onderdeel van een rigide tweedeling uitgegaan: óf holistisch óf gedifferentieerd. Ik zou echter willen verdedigen dat samenlevingen beide kenmerken tegelijk kunnen vertonen, zij het in verschillende opzichten. Roepen we ons de drie grondvormen van pluraliteit in herinnering, zoals uiteengezet in het eerste hoofdstuk: *structuur, richting en context*, en bepalen we ons tot de eerste twee. Welnu, belangrijk is dat ‘differentiatie’ vooral op structurele standen van zaken betrekking heeft, en dat we voor het aanduiden van richtingen in de regel aan een holistische terminologie de voorkeur geven: we spreken van een dominante tijdgeest, van grondconflicten tussen enkele tendensen, enz. Vraagt een beoordeling van structuren om het gebruik van verfijnde wetenschappelijke begrippen, in het tweede geval, bij de beoordeling van richtingen, zijn de vakwetenschappelijke specialismen van weinig nut. Cultuuromslagen worden zelden door de vakwetenschappen voorzien; die zijn wat dit betreft blinder dan mollen - denk aan de gebeurtenissen van rond 1989. Hiervoor zijn we op een geestelijke fijngevoeligheid aangewezen, door praktische wijsheid of wijsgerige reflectie verdiept.

Ik bedoel maar: moderniteit vraagt om een dubbele beoordeling en waardering. Enerzijds moet worden gerekend met relatieve zelfstandigheid van domeinen en een functionele uitsplitsing van activiteiten die hun weerga niet vinden in traditionele samenlevingen en maar gedeeltelijk in samenlevingen in transitie. De historicus Romein sprak niet voor niets van een afwijking van het algemeen menselijke patroon.³³ Anderzijds wordt aan beide kanten van de scheidslijn een dagelijks leven geleefd met vergelijkbare opgaven: daar gaat het om mensen die een weg moeten te vinden temidden van de realiteiten van liefde, vriendschap, angst, dood, van verwachtingen en dromen, van ontplooiingskansen en altijd omgeven van levensbedreigende machten. Kortom, de leefwereld heeft nog veel bewaard van een gedeelde *condition humaine*. Hier laat zich, bij alle structurele en contextuele verschillen, een diepere medemenselijkheid ervaren, al was het maar de gedeelde sterfelijkheid waaraan Scrooge op kerstavond door zijn neef werd herinnerd: die maakt dat men arme sloebers als

lotgenoten kan ervaren, alsof ze ‘really were fellow-passengers to the grave, and not another race of creatures bound on other journeys.’³⁴

Als ik goed zie, heeft die *condition humaine* een sterke richtingscomponent: er is niets dat ons directer met medemensen die onder geheel andere omstandigheden leven verbindt dan het moeten kiezen tussen goed en kwaad, leven en dood. Wat anderzijds niet betekent dat de structurele en contextuele verschillen er niet toe doen. Ik geloof stellig dat het ‘kiest dan heden wie Gij dienen wilt’ (Jozua 24:15) tot heel de mensheid uitgaat, maar besef dat de mate waarin dit goddelijk appèl verneembaar is van omstandigheden afhangt, met erkenning van grote verschillen in de effecten van beslissingen. In een traditionele samenleving is de reikwijdte van beslissingen een geheel andere dan in moderne, sterk interdependente samenlevingen.

Vooruitgangspessimisme

We hebben nu het punt bereikt waarop recht kan worden gedaan aan een inzicht dat de westerse christenheid zelfs ten tijde van het vooruitgangsoptimisme nooit geheel verliet, nl. dat hoe moderner een samenleving is, des te meer aangrijpingsmogelijkheid de zonde heeft. Het relaas van Newbigin waarmee dit hoofdstuk begon, komt op de keper beschouwd te kort. Jawel, men deelde volop in de stemming dat het Westen het heerlijk ver had gebracht. Maar dat nam niet weg dat vele christenen vertrouwd bleven met de gedachte dat het wereldgericht het bevoorrechte Westen het eerst en het hardst zou treffen. Op zo’n dubbele beoordeling stuiten we al in het voorafgaande hoofdstuk bij de bespreking van Dooyeweerd’s geschiedfilosofie: ik bedoel de combinatie van een waardering voor de structurele verworvenheden van modernisering, die hem in sommige opzichten schatplichtig aan een negentiende-eeuws cultuurevolutionisme hield, met anderzijds een augustinische kijk op de geschiedenis als een niet aflatende, zo niet in intensiteit toenemende strijd tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*.

Deze dubbele houding, die niets heeft van een innerlijke tegenspraak, want twee principieel verschillende gezichtspunten tot gelding brengt, typeerde, als ik me niet vergis, het neocalvinisme als geheel. Eén vorm was me van huis uit vertrouwd. Voor wie opgroeide tijdens de Koude oorlog, binnen een kleine geloofsgemeenschap die zich na een kerkscheuring moest hergroeperen, was de eindtijdverwachting iets heel natuurlijks. Daarbij kwam nog de directe invloed van Klaas Schilder die bezig was overal, tot in het eigen

vroegere werk, de sporen van een kuyperiaans cultuuroptimisme uit te wissen (zie hfdst 11). Het klimaat dat ik later aan de Vrije Universiteit leerde kennen was wel gevarieerder, maar kende niettemin verwante contrasteringen. Ik denk aan Hendrik van Riessens *Maatschappij der toekomst* dat met betrekking tot vraagstukken van economische orde naar een liberaal optimisme overhelde, maar de toekomst van het vrije Westen met apocalyptische kleuren schilderde. Ik denk ook aan S.U. Zuidema, mijn leermeester, die ooit tijdens de Vietnamoorlog een pro-Amerika manifestatie hield, nog wel in Artis - als een hedendaagse Franciscus -, en intussen diep bekommerd was over de geest van secularisatie die vanuit hetzelfde Amerika overwaaide. Het typeerde ook de Canadese emigrantengemeenschap die ik in de jaren '70 tijdens mijn aanstelling aan het Institute for Christian Studies (Toronto) leerde kennen: mensen die, zoals Newbigin in India, verknocht waren aan een Europese levensstijl, met de diepgang die erbij hoorde, en hoofdschuddend kennisnamen van nieuws uit het oude vaderland. Het had alles een eigen grandeur, maar ook wel beperkingen.

Vonden we intussen niet ook een antwoord op de vraag van de historicus James Kennedy die ik in een noot bij het eerste hoofdstuk opwierp: Hoe bestond het dat de protestantse wereld de pluriforme structuur van de Nederlandse samenleving, waartoe het zoveel had bijgedragen, en die het, zoals we zagen, nog tijdens de Bezetting met grote inzet had verdedigd, vanaf de jaren '60 nauwelijks tegen de vloedgolven van democratisering en vermaatschappelijking verdedigde? Het voor de hand liggende antwoord luidt: *secularisatie*. Dat zal waar wezen, maar verklaart niet alles. Kwam het niet ook door de innerlijke onthechting die al eerder met het vooruitgangspessimisme mee was gekomen?

Onder druk

Vanuit de bespreking van zo-even neem ik naar dit afsluitende gedeelte de suggestie mee dat variabiliteit en gemeenschappelijkheid ondergronds verborgen zijn. Ik denk aan Onvlee's tastend zoeken naar een relatie tussen een appèl dat van Godswege naar de mensheid uitgaat en de onuitputtelijke gevarieerdheid naar tijden en plaatsen van de antwoorden die mensen geven, maar merk er wel bij op dat die gevarieerdheid, behalve bijdragend tot de bonte verscheidenheid die het leven kleurrijk maakt, het samenleven ook moeizaam maakt. Dat komt omdat die veelheid de blijken in zich draagt van onenigheid en van uiteengaande wegen. De menselijke vindingrijkheid die eerder in dit hoofdstuk een

ereplaats kreeg, is ook het vermogen dat onder druk van het goddelijke appèl vindingrijk in het bedenken van uitvluchten maakt.

Omgekeerd betekent dit laatste ook dat tot in op die vluchtwegen iets van het appèl doorklinkt dat tot heel de mensheid uitgaat. Zelfs de onverschilligheid, tot aan de eigentijdse varianten van het cynisme waarvan we de oervorm in het eerste hoofdstuk tegenkwamen (Diogenes), is zo gezien geen oorspronkelijk verschijnsel, maar verwijst veeleer naar een diepere gemeenschappelijkheid. Iets het recht op het eerste woord te ontzeggen, is het begin van alle heilzame kritiek. Zou Ebenezer Scrooge, over wie het twee pagina's eerder ging, niet eerder tot inkeer gekomen zijn als zijn neef, i.p.v. te herinneren aan de gemeenschappelijke gang naar het graf, hem de ogen voor deze medemenselijkheid had geopend die oorspronkelijker is dan het laissez faire, laisser passer; voor een solidariteit met arme sloebers die geen luxe is, en dan ook niet om tot gelding te komen eerst nog een plaats zou moeten veroveren op de instincten van zelfbehoud?

Het zich afsluiten en zich open stellen zijn zo gezien geen oerfenomenen, geen grondstemmingen waarachter niet terug te vragen valt, maar dragen veeleer een antwoordkarakter. Zelfs de zich naar zichzelf terugbuigende beweging van de menselijke existentie waarvan het moderne autonomie geloof alle heil verwacht, is het niet het eerst gegevene en getuigt haars ondanks van een primaire openheid.

Hoe het met identiteitsvorming verder gaat, laat zich van achter de filosofische tekentafel niet in kaart brengen, want neemt vele vormen aan, afhankelijk van omstandigheden, van tradities en van voorbeelden van allerlei aard. De sterkst complicerende factor in dit alles, is de mens zelf: tradities leggen zich nimmer zo maar op, maar worden met wisselende mate van loyaliteit gevolgd; zo gaat ook het zich spiegelen aan 'relevante anderen', zoals het in de literatuur heet, niet buiten de subjectiviteit om, en mag dus niet behandeld worden als betref het een sociale vorm van mimicry. Vanwege deze menselijke factor hebben ideologieën ook een minimum aan overtuigingskracht nodig om hun gelijk te kunnen halen. Waar die kracht gebroken is, zwaaien poorten open en komen muren naar beneden, met een vaart die elke keer weer de wetenschappelijke beschouwer verrast.

Die subjectiviteit put haar kracht evenwel niet uit zichzelf. Hier geldt wat ook van die onuitputtelijke vormenrijkdom geldt: vrijmacht en vormingskracht staan onder de klem van het moeten antwoorden, en ontplooiën zich pas met die oorsprongsdynamiek in de rug. Walter Benjamin drukte zijn vooruitgangspessimisme eens met weergaloze beeld uit van een engel die door een stormwind uit het Paradijs wordt geblazen. Het beeld raakt iets van die

oorsprongsdynamiek die het menselijk bestaan onder de imperatief stelt van het *moeten* kiezen.

Identiteit als pretentie

Terug naar culturen. Een hachelijke overgang, want culturen zijn geen mensen in het groot. Op het punt van de identiteit bestaat er niettemin een overeenkomst. Persoonlijke identiteit, zo was de portee van het voorafgaande, is nimmer een afgesloten iets: als geestelijk wezen, grijpt de mens immers altijd boven zichzelf uit - en dat met innerlijke noodzaak (zie hierboven over het *moeten* kiezen). In identiteit komt een houding tot uitdrukking. Dit is het moment van waarheid in de tegenwoordig onder sociale wetenschappers zeer gangbare verbinding van identiteit met *constructie*.

Welnu, in een culturele identiteit speelt ook altijd pretentie een rol van betekenis. Als Klaas Schilder vanwege de gepretendeerde eenduidigheid tegen het gebruik van het generieke woord ‘de cultuur’ bezwaar maakt, dan heeft hij volstrekt gelijk (en was daarin zijn tijd vooruit). Inderdaad: ‘Zulk spreken werkt met een imaginaire grootheid’.³⁵ Jawel, maar geldt hetzelfde niet van ‘de gereformeerde cultuur’? Is dat ook niet een imaginaire grootheid, een ‘imagined community’³⁶, om met de antropologen te spreken?

Of het nu om een nationale cultuur of een groeps cultuur gaat, identiteit heeft altijd iets imaginairs. Naar mijn oordeel komt het verschijnsel ‘cultuur’, zo opgevat, voor een gemengde beoordeling in aanmerking. Enerzijds vormt het beroep op cultuur een te ontmaskeren aanmatiging, anderzijds valt ‘cultuur’ als prestatie te waarderen, en is het ontbreken van deze moed tot cultuur een teken van malaise.

Omdat pretenties getoetst moeten worden, is het faliekant verkeerd een a-priori respect voor culturen te vragen.³⁷ Een generaal pardon voor al wat zich als cultuur voordoet, stompt het oordeelsvermogen af. Het vergt juist een fijngevoelig en gescherpt oordeelsvermogen om open en gesloten vormen, om legitieme moed en hybris te onderscheiden. Wie vooraf respect betuigt met ‘de’ Japanse cultuur, om een voorbeeld te noemen, pleegt verraad aan de christelijke minderheid in Japan die met bepaalde aspecten er van geen vrede kan hebben³⁸, wie culturele verscheidenheid beschouwt als ware het een tulpenveld - hoe bonter hoe mooier - komt aan een diepere toetsing van pretenties niet toe, en zal dus ook nooit uitvluchten en vluchtwegen ontdekken. Wat het gebruik van cultuur als uitvlucht betreft, verwijst ik kortheidshalve naar de discussies over allochtone misdaad. Was de praktijk van het strafrecht

in het verleden veelal blind voor culturele factoren, nu bestaat er volgens critici een toegeeflijkheid bij beroep op allochtone zeden en gewoonten. De taxatie van de culturele factor blijkt niet gemakkelijk tot eenstemmigheid te leiden.³⁹ Hetzelfde geldt ongetwijfeld ook van het onderscheiden van vluchtwegen - wat uiteraard geen reden is er de ogen voor te sluiten. Ik sluit me graag aan bij wat Henk Geertsema schreef: 'Er is een cultuurverscheidenheid die een uitdrukking is van de rijkdom van de schepping. ...Maar culturen zijn ook vluchtwegen, vluchtwegen voor de waarheid van God over het menselijk leven, over vervreemding en schuld; en eigen heilswegen. Hierin verbergen culturen zich voor zichzelf en voor elkaar.'⁴⁰

Anderzijds heeft het pretenderen zelf iets moois, en zelfs normatief, want onder druk van het *moeten* antwoorden tot stand komend. Het cultuurrelativisme heeft ons blind gemaakt voor het goede in de moed tot cultuur. Terecht werden we wantrouwend gemaakt t.o.v. het verlangen naar heelheid dat zich vaak mengt in de culturele verbeelding: denk aan de mythen van de stoere Hollandse jongens, de echte Duitsers, de Franse geest, met de complementaire uitsluitingsmechanismen. Dat echter de culturele verbeelding naar het verbindende zoekt, en zich aldus presenteert, lijkt me volkomen legitiem. Waar het ontbreekt aan de wil en/of het vermogen tot cultuur blijven louter hybride vormen over. Ik bedacht dit bij het kennismaken van een Groningse collegeaankondiging over 'multiculturaliteit en globalisering'. Interessant genoeg, maar ook een onderwerp dat om een diagnostische behandeling vraagt. Ik citeer de eerste helft van de introductie:

De laatste decennia is er sprake van een razendsnelle ontwikkeling van (nieuwe concepties van) culturele/etnische identiteit als gevolg van processen van zg. "glokalisering" (d.w.z. gelijktijdige culturele homogenisering en fragmentarisering) en het ontstaan van transnationale gemeenschappen. Voor die nieuwe identiteiten zijn uiteenlopende termen uitgevonden. Men spreekt bijvoorbeeld van hyphenated identities, intersectional identities, inappropriated others, new ethnicities, van processen van hybridisering, creolisering, of syncretisering.⁴¹

De wereld die Lesslie Newbiggin bij zijn thuiskomst aantrof - zie het begin van dit hoofdstuk - was zo'n moedeloze samenleving. Wat zich in Engeland als een abrupte overgang voordeed, na eeuwen van overmoed, voltrok zich ten onzent geleidelijker. De Nederlandse samenleving ontbrak het al langer aan animo een reputatie in de ogen van anderen op te

houden. Een curieus voorbeeld is de overgrote bescheidenheid omtrent de betekenis van de eigen taal.⁴²

Door heel de samenleving heen is vandaag de dag weinig te merken van een wil om gezamenlijk een identiteit te ontwikkelen en een naam op te houden. Waaraan het ontbreekt bij intellectuele en artistieke elites, die zich overigens maar al te graag als cultuurdragers voordoen, is nu juist die primaire moed tot cultuur. Me dunkt dat het woord *cultuurslampamper*, waarmee Schilder schold naar degenen die lachten om zijn ‘verstandige wijkouderling’⁴³, nu niet meer gebruikt kan worden.

Als het er om gaat cultuurdragers te prijzen, behoeven we niet alleen naar verstandige wijkouderlingen te zoeken, maar kunnen we terecht bij al die mensen, hier en ginds, die goed werk doen, met vindingrijkheid en fantasie, die zonder eigen vermogens te overschatten, weerstand bieden tegen levensbedreigende krachten. Vindingrijkheid en verbeeldingskracht zijn essentieel, want cultuur vind je alleen daar waar (groepen van) mensen, boven zichzelf uitreikend, een naam ophouden.

Ik kan begrijpen dat Lévi-Strauss er in de jaren ‘50 toe kwam ethnocentrisme te billijken. Immers, zo was zijn gedachte, cultuur kan alleen worden verdedigd door een voortreffelijkheid te claimen die anderen niet bezitten.⁴⁴ Wat de term ethnocentrisme evenwel niet tot uitdrukking brengt, is dat om een naam op te houden men ook boven zichzelf moet uitreiken. Wat dat betreft spreekt mij meer aan wat J.P.B. de Josseling de Jong over het gebruik van kosmische analogieën zei in samenlevingen die voor de westerse beschouwer een besloten indruk maken. De context is een uitspraak over de oud-Indonesische samenleving, nl. dat de structuur van die samenleving pas duidelijk wordt in samenhang met ‘de existentiële werkelijkheidsbeleving en wereldbeschouwing’, oftewel een beleving en beschouwing van de eigen samenleving als analogie van een kosmische werkelijkheid. Zo stelt die samenleving, aldus nog steeds deze antropoloog, zich in eeuwigheidlicht, *sub specie aeternitatis*. En, vult Onvlee aan, ‘hier tast de mens in zijn cultuur naar antwoord op de fundamentele vragen van zijn bestaan, hij wil antwoord geven.’⁴⁵

Hoofdstuk 11

De openbaring van Johannes en het sociale leven*

Waarom uw aandacht gevraagd voor dit boek, en niet voor *Christus en cultuur* dat toch directer toegang lijkt te verschaffen tot Schilders cultuurbeschouwing? Het is een kwestie van persoonlijke voorkeur: *De openbaring van Johannes en het sociale leven* is naar mijn smaak kleurrijker en dramatischer dan *Christus en cultuur* (de aan Dürer ontleende illustratie van de vier paarden uit Openbaring 6 miste reeds bij de eerste kennismaking, als middelbaar scholier, haar uitwerking niet). Daarbij speelde ook de datering een bepaalde rol. *De openbaring van Johannes* behoort tot de werken uit de vroege periode (terwijl het andere boek uit de jaren dertig stamt) en van de vroege werken ging nu eenmaal een grotere bekoring uit. Het heeft te maken met verschillen in vormgeving. In het vroege werk toont zich Schilders stilistische begaafdheid beter; hier zijn vorm en inhoud nog in evenwicht, terwijl veel van het latere werk de indruk wekt dat de auteur in een meerfronten-oorlog verwickeld is, te veel ineens wil zeggen, en daardoor de compositie overbelast met uitweidingen, cursiveringen, en een barokke veelheid van vreemde woorden.

De drie drukken

Ik rekende zo-even *De openbaring van Johannes en het sociale leven* tot de vroege werken. Dat klopt ongetwijfeld voor wat de eerste en de er snel op volgende tweede druk betreft, het klopt echter niet voor de editie die ik leerde kennen. Dat was namelijk de derde druk, van 1951. Nu pas is me gebleken hoe zeer die uitgave van de oorspronkelijke verschilt. Reeds tussen de eerste druk van 1924 en de tweede druk van 1925 bestaat er een onderscheid. De achtergrond waartegen Schilder de actualiteit van het laatste bijbelboek laat zien is in beide gelijkelijk die van de heilsverwachting van communisme en religieus socialisme. Maar in de tweede druk, die minder dan een jaar later verschijnt, begint de auteur daarnaast op een aantal plaatsen oorspronkelijke thema's te verbreden en in abstractere termen te gieten. Zo

ondergaat in het hoofdstuk ‘Christus of Asclepius’ het contrast tussen ‘kunnen’ en ‘mogen’ een beginnende verzelfstandiging door de introductie van de abstracte termen ‘dynamisch’ en ‘juridisch’. In de derde druk — er zijn dan inmiddels zo’n vijftientig jaren gepasseerd — blijkt dat proces ver te zijn voortgeschreden. De tegenstelling ‘dynamisch’ en ‘forensisch’ (de laatste term vervangt ‘juridisch’) is binnen het genoemde hoofdstuk inmiddels tot een hoofdzaak gepromoveerd. Over de gehele linie stuiten we op ingrepen, van toegevoegde zinnen, alinea’s en pagina’s, tot de opname van enkele nieuwe hoofdstukken. Op een enkele plaats blijkt er bovendien geschrapt te zijn; daarvan volgt aan het einde een voorbeeld.

Op deze wijze heeft Schilder de inhoud van zijn boek geactualiseerd. Is er in feite een nieuw boek ontstaan? Misschien is het beeld passender van een huis dat om een bestaand huis is heen gebouwd. In elk geval is het pas deze derde druk die Schilders cultuurbeschouwing in volle breedte laat zien. Tevens moet men constateren dat het werk aan eenduidigheid heeft ingeboet. Werd oorspronkelijk de actuele betekenis van het laatste bijbelboek vooral afgemeten aan idealen en realiteiten van communisme en socialisme, in de derde druk is de achtergrond diffuser geworden. De herinnering aan het Derde Rijk en de nationaal-socialistische ideologie is duidelijk aanwezig. Belangrijker nog zijn de eigentijdse cultuurverschijnselen: de geleide economie, het streven naar een verenigd Europa, maar ook de oecumenische beweging, en *last but not least* de kerkelijke scheuring (1944-1946).

Geen ‘katholieke’ moraal

Het sleutelhoofdstuk vormt het tiende, getiteld: ‘Geen ‘katholieke’ moraal’. Het betreft een oude laag. De hoofdgedachte vinden we al in een lezing die Schilder in 1921 — dus ongeveer vier jaar voor het verschijnen van ons boek — te Gorcum hield. W.G. de Vries publiceerde deze lezing in een door hem uitgewerkte vorm.¹ Opvallend aan die lezing is dat Schilder er de bolsjewisten niet afschildert als baarlijke duivels, als nihilisten die er barbaars op losslaan, maar veeleer als dromers, als utopisten, die uitgaan van het ‘de ene mens is de andere tot een engel’ (555), en die met hun revolutie deze droom wilden verwerkelijken. De teneur is gelijk aan die van het genoemde hoofdstuk: de ‘katholieke’ moraal is dat wat de nieuwe mensheid bijeen moet houden.

Van daaruit slaat Schilder een brug naar het religieus-esthetische socialisme zoals in ons land Henriëtte Roland Holst dat vertegenwoordigde. In het artikel van 1921 valt de nadruk nog niet op dit socialisme — alleen aan het slot komt Roland Holst aan het woord — maar in

het boek van 1924 speelt het een zichtbare rol, alleen al omdat de door alle hoofdstukken heen geciteerde verzen vooral uit dit milieu stammen.

Overigens vervullen deze citaten een dubbele functie. Ongetwijfeld wil Schilder er het hooggestemde van de humaniteitsidealen mee tot uitdrukking brengen, maar ze bieden hem tevens gelegenheid een dramatisch effect te bereiken, namelijk door de bezongen idealen te contrasteren met de rauwe communistische praktijk. Uiteindelijk is het hem om dat contrast te doen. Men zoekt de engel, maar wekt het beest. Men bezingt de ideale mens en komt niet van de bruit los. De dienst van de Oppermens roept de dreiging op van de onder-mens.² De onbereikbaarheid van de ‘katholieke’ moraal wordt zowel in het artikel van 1921 als in ons boek geïllustreerd aan een gedachte uit een obscuur werk over *Daâh, de Oermensch*.³ Daâh is de oermens, een zelfzuchtige bruit, die in de geschiedenis van de cultuur wel werd onderworpen, maar niet echt overwonnen. De moraal: de gedachte van de opgang van de mensheid is een illusie want de bruit gaat niet dood: Daâh blijft ons vergezellen want het egoïsme van de menselijke natuur zal onuitroeibaar blijken (167). Op de ‘eerste Adam’, concludeert Schilder elders, valt nu eenmaal geen gemeenschap te funderen. De grote morgen van de mensheid zal uitblijven. Men zoekt vrede, maar zaait oorlog. Het is de realiteit van het rode paard uit Openbaring 6. Het tekstgedeelte dat de grootste nadruk in hoofdstuk X krijgt bestaat uit de woorden: *dat zij elkaar zouden doden* (Openbaring 6:4). Niet minder scherp is het slot van het artikel van 1921: ‘Er moet *bloed* vloeien, zegt mevr. Roland Holst, die in een villa woont. Door dat bloed plassen we heen naar de heilstaat.’ En dan vervolgt hij met een grandioze wending: ‘Ze heeft gelijk. Er *moet* ook bloed vloeien. We komen er niet, tenzij door geweld, door verdrukking. Maar dan niet het bloed, gepredikt door haar, maar het bloed van Jezus Christus. Daar is het begin van de heilsstaat door recht.’ (556)

De grote boycot

Het woordje ‘geen’ in de titel ‘geen katholieke moraal’ ziet ook nog op iets anders: de realiteit van de grote boycot waarvan Openbaring 13:16 spreekt: er zullen dissidenten ontstaan: mensen die worden buitengesloten omdat zij de droom van de harmonie niet kunnen en willen meedromen, spelbrekers dus (hoofdstuk XVII).

De summier weergegeven gedachtegang is voor het begrijpen van Schilders cultuurbeschouwing van het grootst mogelijke gewicht. De hoofdzaak is dat (a) de wereld zelf

de antithese stelt en (b) daarmee onbedoeld bewijst dat uiteindelijk niet de ‘sociale kwestie’ maar de geestelijke tegenstelling de doorslag geeft.

(a) Schilder werkt op eigen wijze een gedachte uit die ik me van Hendrik van Riessen herinner: namelijk dat ‘we de antithese wel thuis krijgen’. Het is niet nodig krampachtig de grenzen te trekken tussen ‘kerk’ en ‘wereld’: de wereld zal dat wel doen als wij radicaal de Christus volgen. In dit verband heeft het een diepe zin dat Schilder het hoofdstuk over de grote boycot na dat over de katholieke moraal plaatst. De uitsluiting vormt immers bij hem de keerzijde van die gemeenschapsidee. Het is de wereld die de antithese stelt omdat ze niet kan tolereren dat christenen hun burgerschap buiten haar grenzen zoeken (274-278).

(b) De uitsluiting van spelbrekers veronderstelt aan de kant van de wereld een bepaalde eenheid. De tegenstellingen tussen kapitaal en arbeid zal ze op het beslissende moment achter zich weten te laten. Ze zal rijken en armen samenbinden in een gemeenschappelijke haat tegen de gemeente van Christus. In de eerste druk heet het kernachtig: ‘De klassenstrijd — door de wereld uitgeroepen! De klassenstrijd — door de wereld afgelast! En alle standen verenigd tegen God en Zijn gezalfde!’⁴ Daarmee wordt als het ware de christenheid in een spiegel een waarheid voorgehouden waaraan ze steeds weer ontzinkt, deze namelijk dat ‘de sociale kwestie’ niet de laatste horizon is (zie hoofdstuk III).

Hiermee hebben we een ader van heel dit boek blootgelegd. Schilders opzet is de maatschappelijke vragen van zijn tijd in het perspectief van de openbaring te plaatsen. Dat is bedoeld als een relativering, en zo als het begin van een echte oplossing. Christenen moeten nu in hun organisaties metterdaad bewijzen dat sociale verschillen geen uiteindelijk bestaansrecht bezitten. Dit verklaart zijn krachtige pleidooi voor sociaal-economische organisaties die alle belanghebbenden omvatten: arbeiders en werkgevers. Let wel: op de achtergrond staat niet de corporatistische gemeenschapsgedachte - ik sprak daarover in het eerste hoofdstuk - die voor de erkenning van reële verschillen überhaupt geen plaats laat. Het gaat Schilder veeleer om een dramatische krachtmeting tussen haat en liefde: ‘Kunt gij alle standen samenbinden door de liefde des Geestes? Of zal de haat van den Antichrist meer vermogen dan de liefde van den Christen?’ (185, 1e druk).

De betekenis van deze themata komt ook nog hierin tot uitdrukking dat juist het hoofdstuk over de grote boycot in de derde druk van tal van toevoegingen voorzien is. De rassenstrijd van het nationaal-socialisme, de na-oorlogse geleide economie met het spookbeeld van overheidsdirigisme en gelijkschakeling van de maatschappelijke organisaties, agressieve ‘trade unions’, ze spelen alle een rol.⁵ Nog tekenender is dat op de achtergrond de

kerkstrijd onmiskenbaar aanwezig is; wie zelf die tijd van zeer dichtbij heeft meegemaakt — ook al was het maar als kind — vangt overal hints op: de *spelbrekers* die de droom van de solidaire mensheid verstoren, zijn aangevuld met de als *scheurmakers* buitengeslotenen.

Openbaar

Eén van de aan de derde druk toegevoegde hoofdstukken draagt ‘fin de siècle theater’ als titel. Het uitgangspunt vormt wat Openbaring 11 zegt over de twee getuigen wier lichamen zullen liggen *op de straat van de grote stad*.

In de term ‘grote stad’ zoekt Schilder een aanduiding van het openbare, publiekrechtelijke karakter van het getuigen en lijden (253, 260). Via een verbinding met 1 Corinthe 4:9 introduceert hij vervolgens het beeld van het theater: de volgelingen van Jezus Christus worden onherroepelijk tot een schouwspel voor goden en mensen. Hun leven en lijden wordt tot een theater-stuk (255-258). Het is een drama van de breedst mogelijke betekenis, een wereld-theater (262). We kunnen zeggen dat Schilder het beeld van het publieke schouwspel allereerst gebruikt om, populair gezegd, te onderstrepen hoe erg het zal worden. *Maar er is toch meer*. Het is niet alleen om de ernst van de situatie duidelijk te maken: het besef deel uit te maken van een drama met kosmische dimensies dient ook als *troost* (‘diepe rust’, 263). De troost is dat dit alles niet in een uithoek plaatsvindt, zoals de Verlichting meende, maar in het centrum van het wereldtheater en een universele betekenis heeft.

Ofschoon dit hoofdstuk in de beide eerste drukken ontbreekt, biedt het naar mijn oordeel een belangrijke interpretatiesleutel. Wie *De openbaring van Johannes en het sociale leven* tot de gereformeerde emancipatieliteratuur zou willen rekenen, loopt onherroepelijk op dit hoofdstuk stuk. Het opent immers in het geheel geen perspectief op een uitleiding van de kleine luyden uit hun isolement naar de brede ruimte van publieke erkenning. Niet voor niets eindigt het met de verzekering dat we een theater in de wereld zullen blijven! Geen emancipator wil Schilder zijn, wel echter een opvoeder die zijn gehoor ervan poogt te doordringen dat het christelijke ethos in overeenstemming moet zijn met het universele karakter van het schouwspel. Ik meen dat dit motief tot in de typische schilderianse stijl doorwerkt: de vreemde woorden, de onrustige betoogtrant, de steeds aanwezige dramatisering: het dient alles, indien ik me niet vergis, de ene hoofdbedoeling: niet om te imponeren, maar om de vensters naar de wereld open te zetten.

Zo begrijp je ook waarom Schilder in de eerder genoemde lezing uit 1921 het bolsjewistisch denken zo serieus neemt. Hij wil, naar ik vermoed, de idealen zo serieus mogelijk nemen ten einde de discussie op het niveau te brengen waar de uiteindelijke krachtmeting tussen overtuiging en overtuiging moet plaatsvinden: het wereldtheater. Vandaar ook dat hij in alles wat hij bestrijdt nooit de intenties en pretenties kleineert, maar eerder opschroeft.

Er ligt hier een formele overeenkomst met Karl Marx: ook deze wilde geen emancipator zijn — en maakte dan ook geen geheim van zijn minachting voor het ameliorisme van de vakbonden — het ging hem er om de arbeidende klasse te leren de eigen ketenen te zien als de ketenen van de mensheid, enz. Ook hier een *dramatisering* dus. Ja, is niet ten diepste *alle* ideologie dramatisering?

Voor Schilder komt het in de botsing van ideologieën en levensovertuigingen tenslotte niet aan op *macht*, maar op *recht*: wie heeft het recht om de tegenstellingen waarin hij staat tot het uiterste toe te dramatiseren. Welke tegenstellingen zullen de uiteindelijke blijken te zijn: de sociale kwesties, of de geloofstegenstelling tussen gehoorzaamheid en opstand? Achter de sociale kwesties ligt een rechtsstrijd, een strijd om legitimiteit.⁶

Niets gaat verloren

Voor dit thema baseer ik me op het hoofdstuk over ‘Wereldopbouw’ (Openbaring 21). Babel is gevallen, maar toch verdwijnt niet alles. God is niet afkerig van de ‘cultuur in Babels zonde’ (208, 1e druk): Hij gebruikt de cultuurarbeid als materiaal voor Zijn stad. Schilder cursiveert: ‘Niets gaat verloren’ (209, 1e druk). Dezelfde gedachte verwoordt hij ter plaatse ook zo: ‘De gemeene gratie dient de particuliere genade.’ De bijgaande voetnoot verwijst naar het 62e hoofdstuk van Kuypers *De Gemeene Gratie* met zijn kenmerkende titel ‘Blijvende winste’.

In de derde druk heeft Schilder op dit punt evenwel een ingreep gepleegd. De kenmerkende passages van de geciteerde pagina keren niet terug. Dit geldt ook, ironisch genoeg, van de verzekering dat er niets verloren gaat. Wat wel bewaard is gebleven is de verwijzing naar Kuypers. De zin waartoe de noot behoort is echter nu een andere: de uitspraak over een aanvulling van de algemene genade maakt plaats voor de ontkenning dat er sprake zou zijn van een ‘bekroning van het gracieuze streven ener „gemene gratie”’ (313).

De ingreep getuigt van een groeiende afstand tot Kuypers cultuuridee.⁷ De schatten die in het nieuwe Jeruzalem worden binnengebracht zijn voor Schilder niet langer produkten van algemene genade die tot de ‘blijvende winst’ van de cultuurgeschiedenis gerekend zouden mogen worden. Het zijn, integendeel, onderwerpinggeschenken die het einde van een cultuurperiode betekenen (312, 316).

Stellen we de geconstateerde koerswijziging niet in het licht van het thema van het wereldtheater dan ontstaat licht de indruk van een verlies aan breedte in deze cultuurbeschouwing. We zouden kunnen menen dat het besef van uitgesloten te zijn — de grote boycot — een verlamrende invloed heeft uitgeoefend op Schilders verbeeldingskracht. Het is stellig zo dat de dreiging van de grote boycot en de ideologische krachtmeting hem in toenemende mate huiverig, ja afkerig hebben gemaakt van de gedachte van ‘blijvende winst’ in de cultuurgeschiedenis. Maar dat betekent niet een retireren naar het eigen, besloten erf. De dimensies blijven universeel: de boycot speelt zich af op de brede straat van de grote stad. De inzet van het rechtsgeding blijft de cultuurarbeid van heel de mensheid. In die zin blijft Schilder ‘de aarde trouw’.⁸

Wil je van een eenzijdigheid spreken, dan alleen in de zin dat de ruimte van deze cultuurbeschouwing die is van een dramatisering, *en niet die van een geduldige, wijsgerige analyse van grondstructuren*. Eenzijdig is dit boek omdat voor een correctie van dr. Kuypers speculaties ook die andere weg, namelijk van de structuuranalyse, openstond. Korthedshalve volsta ik met te wijzen op Hendrik van Riessens *De maatschappij der toekomst*, een werk dat in 1952 verscheen, dus één jaar na de derde druk van het hier behandelde boek, en dat ook de grote maatschappelijke problemen in het licht van de Apocalyps stelt, maar dat overigens toch heel anders is, juist omdat het vanuit de schepselmatige structuur van de cultuurprodukten redeneert.

Waardering

De openbaring van Johannes en het sociale leven behoort tot de klassieke werken van het christelijke sociale denken en heeft nimmer de erkenning gevonden die het verdient. Er kleven ook enkele beperkingen aan. Voor een volledig beeld is men op de derde druk aangewezen, de editie waarin nu juist de eenduidigheid van de beide eerste drukken verloren ging omdat de auteur, zoals ik aan het begin aangaf, op de achtergrond te veel liet meespelen. Een andere beperking ligt in de voor deze cultuurfilosofie kenmerkende koppeling van grote

boycot en universalistische gemeenschapsidealen. De vorming en uitsluiting van dissidenten vormt de keerzijde van de droom van de ene, solidaire mensheid. Ik meen dat hier een aanvullende cultuurdiagnose nodig is. Wat Schilder niet voorzag, is dat in onze tijd de eenheidsidealen veel van hun oude elan zouden verliezen. Het communisme is failliet; het socialisme verkeert in ideologische verwarring, en in de cultuurfilosofie keren 'postmodernen' zich heftig tegen elke eenheidsgedachte. Maar dan blijft toch deze door omgang met de Apocalyps gevoede verbeeldingskracht die het alledaagse leven, met zijn halfheid en compromissen⁹, in het licht van een ultieme krachtmeting stelt, op de brede straat van de grote stad.

Hoofdstuk 12

Cultuur en geloof

Met het thema *Cultuur en geloof* kom ik toe aan een onderwerp waarvan tot nu toe alleen één zijde behandeld kon worden. In het achtste hoofdstuk viel wel het volle licht op het geloofsaspect van culturele ontwikkeling, maar vanuit een eenzijdige aandacht voor het contrast van open en gesloten samenlevingen; wat betekende dat de argumentatie zich steeds weer op de relatie van geloof en maatschappelijke differentiatie richtte: *differentiatie* vormde immers de spil van de daar behandelde ontwikkelingsidee. Intussen werd met het tiende hoofdstuk een weg ingeslagen die om een herneming van het thema van cultuur en geloof vroeg. Wat daar ‘moed tot cultuur’ heet, dwingt er toe nauwkeuriger te kijken naar het culturele als aspect, en vooral naar de ontsluiting ervan. Die ‘moed’ vat ik op als een anticipatie vanuit het culturele op het geloofsaspect, of anders gezegd, als het fiduciaire moment in cultuurvorming.¹

Gesloten huis

D.H.Th Vollenhoven hield er van de meest fundamentele onderscheidingen met de meest alledaagse termen te benoemen. Het mooiste voorbeeld is wel de tweeslag dit & dat en zus & zo voor het respectievelijk individualiteiten (als brede aanduiding voor entiteiten) en functies (ofwel aspecten/modaliteiten). *Dit en dat* verwijst naar verschillende dingen, *zus en zo* naar onderscheiden wijzen van zijn. Zoals al eens aangestipt (in hoofdstuk 2) loopt mijn onderscheid van contextuele en structurele diversiteit parallel aan dat van individualiteiten en modaliteiten - maar dit terzijde. Waarop het hier aankomt, is de toepassing van het dubbele onderscheid op wat ons in dit hoofdstuk bezighoudt. De standaardbenadering is die welke cultuur als een ding neemt en vervolgens dit ding onderscheidt van dat ding, deze cultuur van die cultuur. Vruchtbaarder is mijns inziens cultuur als een manier van zijn te nemen, als een modaliteit van het menszijn, en om dan vervolgens naar verschillende wijzen te onderscheiden waarop dit aspect zich ontsluit cq. toesluit. Dit is de weg die, zoals gezegd, al met het achtste hoofdstuk werd ingeslagen.

Ook waar ik in het vervolg het substantief *cultuur* gebruik, wordt dus consequent gedoeld op het cultureel, of ook wel *historische* aspect, de modaliteit van de vormende, transformerende werkzaamheid. Hetzelfde geldt van het geloofsaspect. Het woord *geloof* doelt in dit verband dan ook niet op een bepaald geloof, een religie, maar op een manier van doen. Hierbij komt dan nog dat dit hoofdstuk zich minder op dat laatstgenoemde aspect als zodanig richt, als wel op de innerlijke ontsluiting van het eerdergenoemde in de richting van het geloofsaspect - ofwel, met een woord dat al eerder viel - het zal gaan om de *geloofsanticipatie*.

De winst van deze benadering is dat die ontslaat van de onmogelijke taak een verbinding te vinden tussen twee grootheden die eerst naast elkaar, zo niet *tegenover* elkaar waren geplaatst: hier cultuur, daar geloof.² De onmogelijkheid van deze onderneming blijkt wel hieruit dat in de praktijk de ene pool de andere ‘opslokt’ - waarbij het meestal *cultuur* is dat tot een omvattend geheel wordt opgeblazen. Ik moet nu denken aan een discussie die in januari 2003 aan de Hoge School van Den Bosch plaatsvond. Het onderwerp was multiculturaliteit. Ik was uitgenodigd op basis van de NWO-studie die aan het tweede hoofdstuk van deze bundel ten grondslag ligt. De Islam kwam uitgebreid aan de orde - in samenhang met een kwestie die in die dagen de voorpagina’s haalde: de uitspraken van Ayaan Hirsi Ali over de profeet Mohammed. Wonderlijk genoeg, maar vanuit het eerder genoemde volstrekt begrijpelijk, stelde niemand de vraag naar de waarheid of onwaarheid van de bedoelde uitspraken. Van meet af was de vraagstelling deze, of een culturele minderheid zich al dan niet beledigd mocht voelen en aanspraak op genoegdoening kon maken. Hier gebeurde wat in vergelijkbare gevallen vrijwel steeds geschiedt: dat de discussie over de Islam onmiddellijk naar een discussie afglijdt over Turkse en Marokkaanse gemeenschappen in Nederland. Moet ik eerst allochtoon worden om me tot de Islam te kunnen bekeren?

Ik zeg niet dat een benadering van cultuur als ding contrabande is. In secundaire zin valt er wel degelijk een goede zin aan te geven. Een manier van doen kan immers voor een iets, een ‘ding’, kenmerkend worden? Neem bijv. kenmerkende uitdrukkingen als ‘zo doen we dat hier’, ‘daar gaat ‘ie weer’, enz., die alle een vertrouwde manier van doen aanduiden. Ik meen dat we hiermee een oerbetekenis van cultuur-als-ding op het spoor zijn: een aanduiding voor de gewoonten en zeden van het ‘huis’, de primaire leefwereld. Dat ‘huis’ kan breder en smaller worden genomen. Er is m.i. weinig of niets op tegen om in brede zin van ‘de Nederlandse cultuur’ te spreken, als maar wordt bedacht dat er betrekkelijk weinig mee wordt aangeduid.

Is het niet normaal dat een ‘huis’ verlaten wordt? Dat men zich in het dagelijkse verkeer in praktijken (hoofdstuk 2!) begeeft die deze primaire vertrouwdheid niet bezitten? Voor mij persoonlijk heeft de werkomgeving nooit de betekenis van een thuis gekregen. Het bleef een dagelijkse opgave een *modus vivendi* te vinden en te onderhouden met studenten met wie ik van huis uit weinig gemeen had. Misschien was dat wel goed: een stukje dagelijkse onthechting. Het courante cultuurbegrip sluit de mens op in zijn leefwereld. *The Social Construction of Reality* van Berger & Luckmann vormt het schoolvoorbeeld van deze benadering. Het magische woord is hier *plausibiliteit*. Me dunkt dat het boekdelen spreekt hoe deze auteurs de bekering van Saulus beoordelen: ‘To have a conversion experience is nothing much. The real thing is to be able to keep on taking it seriously; to retain a sense of plausibility.’³ De apostel Paulus anders gezegd, kon zich volgens deze wijsheid niet losmaken van de Saulus die hij geweest was, tenzij hij in staat zou blijken een nieuw tehuis te vinden of te bouwen. Dit is, kort gezegd, wat men onder ‘de culturele imperatief’ verstaat. Zonder aan deze opvatting alle plausibiliteit te willen ontzeggen, houd ik vol dat het vermogen tot bekering, de mogelijkheid zich vrij te maken, saillanter is dan het verlangen naar nestwarmte.

Nu denkt men vaak dat de openheid die hier bedoeld wordt iets typisch moderns is. Dat is een misvatting. Ook traditionele samenlevingen kennen het huis dat opent naar de straat, de markt, naar mensen met een andere spraak. Een veelvoorkomend verschijnsel is een meertaligheid, waarbij behalve in de vertrouwde taal ook gecommuniceerd kan worden met behulp van een lingua franca, zoals het Swahili in Afrika, en Maleis in Indonesië, of anderszins. Het zijn niet zelden talen uit het vroegere koloniale tijdperk die deze rol vervullen. Van Janet van der Does de Willebois, auteur van een dissertatie over kleding in Senegal, begreep ik dat de bisschop van Ziguinchor, in de Casamance, het Zuiden van Senegal, in het Frans preekt omdat, afkomstig uit een andere streek van de Casamance, de parochianen zijn eigen taal niet zouden verstaan.⁴ Ik hoorde er van op, maar het is eigenlijk wat je kunt verwachten.

Wel kan het zijn dat een taal van vroegere overheersers zozeer negatieve of gemengde gevoelens oproept dat er alleen een restrictief gebruik van wordt gemaakt. Bloch neemt in een geestig stukje het Frans op Madagaskar als voorbeeld, dat behalve in dronkemanstaal, onder de boeren alleen in gebruik is om er de ossen mee aan te sporen.⁵ Maar is wat deze antropoloog beschrijft niet eerder een anomalie dan iets normaals? Betreft het niet een voorbeeld van een samenleving die sterk onder druk staat, de ramen sluit en zich achter gesloten deuren terugtrekt? Kortom: een voorbeeld van wat wel *involutie* is genoemd?⁶ Ik ben

geen antropoloog of taalkundige en moet dus veel open laten, maar meen wel dat het omstandigheden van druk en spanning zijn die aan het gesloten cultuurbegrip een realiteitswaarde geven.

Ontsluiting

We laten nu het gesloten cultuurbegrip voor wat het is, en wenden ons tot het open huis. In het vooraf tot het achtste hoofdstuk wees ik op een niet onbelangrijke meerzinnigheid. Enerzijds is het culturele slechts een aspect, naast andere. Dat betekent dat we ook t.a.v. andere aspecten op geloofsanticipaties moeten letten. Anderzijds verkeert het culturele in sleutelpositie: slechts een aspect, jawel, maar als zodanig in de rol van *primus inter pares*. Ik probeer in wat volgt beide lijnen vast te houden.

Wat zijn dan wel die andere anticiperende momenten? Enkele voorbeelden. Al in het talige aspect zijn die aanwezig in taaluitingen als een fiduciair moment: zeg maar een vertrouwen dat uitspraken over de werkelijkheid ook inderdaad contact maken, een vertrouwen dat, ofschoon veelvuldig door nominalistische aanslagen beschadigd⁷, zo zeer met het ontsloten taalaspect gegeven dat het zich niet totaal laat weg denken. Ik ga nog even verder. Als Habermas waarachtigheid één van de postulaten van de dialoog noemt (omdat gesprekspartners elkaars taaluitingen moeten kunnen vertrouwen), ben ik geneigd deze figuur eveneens als een geloofsanticipatie op te vatten. Evenzo, op het grensgebied van logica en taal, de identiteitsoordelen, waaraan René van Woudenberg een studie heeft gewijd. Als belangstellende buitenstaander heb ik de auteur ervan geprobeerd te overtuigen dat identiteit in eminente zin een geloofsanticipatie behelst: dus waar identiteit van de bedoelde zaak of persoon de connotatie heeft van een belofte (uitstaand of ingelost) er te zullen zijn.⁸

Wat het economische leven betreft, kan allereerst de toenemende academische aandacht worden genoteerd voor het veelzijdige fenomeen van de gift. Hoe dit verschijnsel te verstaan als men de ogen voor de economische realiteit van wederkerigheid en loyaliteit sluit? Ik ga voorbij aan vragen wat nu anticipaties op het sociale, juridische, ethische en wat geloofsanticipaties zijn - dat lijkt me moeilijk te ontrafelen -, en poneer eenvoudig dat loyaliteit een typische geloofsanticipatie binnen het economische is. Deze loyaliteit, die overigens in een meer traditioneel milieu knellende vormen aanneemt⁹, is onmisbaar. De opinie dat het moderne economische leven *self-contained* is en in niets boven zichzelf uitwijst, wordt steeds weer door de feiten achterhaald. Zonder onderling vertrouwen (*trust*) in

allerlei relaties (koop/verkoop, samenwerkingsrelaties van velerlei aard, enz.) komt men ook in de economie nergens. Waar het economische leven zelf geen bijdrage in deze richting biedt, ontstaat een kenmerkende parasitaire relatie: een teren op morele en politieke reserves die tegelijkertijd worden ondermijnd.¹⁰

De liefde, om over te gaan naar een ander veld, zit boordevol met anticiperende momenten - als we tenminste proberen voorbij te zien (wat niet eenvoudig is) aan de platte vorm die als 'de liefde bedrijven' bekend staat. In het spel van de liefde vormt verhulling een wezenlijk moment. Treffend wordt dat spel van verwachting, verhulling en hoop op vervulling bezongen in een lied van Dowland: *Awake sweet love thou art returnd*: Ik citeer een gedeelte: 'If she at last reward thy love, And all thy harmes repaire, Thy happiness will sweeter prove, Raised up from deep despaire. Het slot luidt: 'She all this while but playde with thee, To make thy joyes more sweet.'¹¹ Wie in het verlangen naar vervulling een geloofsanalogie onderkent, zal niet licht excuses zoeken voor het feit dat er liefdespoëzie in de Bijbel is opgenomen.¹²

Ik kan zo wel doorgaan, bijv. met de morele verplichting die op de onvoorwaardelijkheid van de geloofsfiguur vooruitloopt, als contrast tot de compromissen van het dagelijkse leven (denk aan Weber over de 'Alltag': hoofdstuk 4), en niet minder tegenover de halfheid van politici die beloven en niet doen, van machthebbers die geven om met de andere hand terug te nemen. Ik denk aan het door Groen van Prinsterer gehekelde *quatēnus*, het 'in zoverre' van rechten die gelden 'voor zo ver de staat, de collectieve despoot, welbehaaglijk is' - het kon gisteren geschreven zijn.¹³

Van al deze analogieën geldt dat de ontsluiting een verwachting tot uitdrukking brengt, die vervuld (Dowlands *thou art returnd*), of beschaamd kan worden. Vervulling en teleurstelling hangen niet alleen van wisselende omstandigheden en contexten af, die voordeliger of ongunstiger uitvallen. Er zijn om te beginnen ook de tradities waarin het persoonlijke leven is opgenomen, tradities die al dan niet doodlopen, waarover we het nog uitgebreid zullen hebben. In nog bredere zin is er de gunst of ongunst van de tijd: de horizont van wat er in een bepaalde periode aan mogelijkheden tot levensvervulling beschikbaar is. Hiermee is een samenhang gegeven die contexten en richtingverschillen omspannt. Ik denk dan niet aan 'tijdgeest', een notie uit de nalatenschap van Schiller en Hegel, want die verleent één bepaalde, dominant geachte richting een monopoliepositie. Wat me voor het oog staat, is veeleer wat bij Vollenhoven 'tijdstroming' heet, een notie die, zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken, een brede, historische invloed aanduidt die zich ongeacht richtings- en

contextuele verschillen doet gelden. Als tradities, inclusief denktradities, de voren zijn die door een landschap lopen, dan zijn het de brede samenhangen die de kwaliteit van het landschap zelf beïnvloeden.

In die brede samenhangen moet vervolgens met nog iets anders rekening worden gehouden. Een grote vooronderstelling van de filosofie die ik hier uitwerk, is het bestaan van een werkelijkheids*orde*, een orde van en vóór de werkelijkheid. Vóór de werkelijkheid, want een normerende kracht bezittend. De gelding van normen was al meegedacht in de voorbeelden die ik boven gaf van ontsluitingsvormen: om taal optimaal te gebruiken, zal men ; om in zakelijke kwesties vertrouwensrelaties aan te gaan, is het nodig , om lief te hebben, zal je ... Ook echter orde *van*: want deze orde legt zich niet van buitenaf op als een heteronome macht, maar neemt veeleer de resultaten van ons handelen in zich op. De normerende kracht staat zo bezien nooit los van wat door menselijke actie ontsloten werd. Neem bijv. de normen voor een huwelijksrelatie: deze gelden niet onveranderlijk voor het traditionele grote gezin en het hedendaagse nucleaire gezin. Of nog sterker: wat voor mijn huwelijk geldt, geldt specifiek voor een situatie die ik zelf door allerlei beslissingen teweeg heb gebracht. Wat dit betreft, is het alsof de normen zich aan onze vormingsmacht uitleveren (zie hoofdstuk 7). En toch is er een normerende factor, die maakt dat ik om het ene te realiseren, eerst iets anders moet doen. Om bij het voorgaande voorbeeld te blijven: het komt weliswaar op mijn handelen aan, maar ik zal dan toch een situatie moeten scheppen die met recht een huwelijk kan heten. Of met een ander voorbeeld, en algemener gesteld: men kan geen democratie invoeren, zonder eerst een staat te stichten en een rechtssysteem met onvervreembare rechten te creëren. Zo laten de voorbeelden die ik eerder van ontsluitingsmodi gaf zich dus steeds op tweeërlei wijze gebruiken, als illustratie van het enorme gewicht van het menselijke handelen (ik hoor Lemaire c.s. al roepen: *antropomorfisme!*¹⁴), én van het bestaan van een normerende orde.

De stelling dat het culturele de as van heel dat veelzinnige ontsluitingsproces vormt, komt na het voorafgaande niet meer als een verrassing. Dit menselijke handelen waarop ik zojuist doelde, is immers het vormende, transformerende handelen waarmee eerder het cultuuraspect werd getypeerd. De sleutelpositie maakt tegelijk duidelijk hoezeer het op juiste handelen aankomt! Zoals een wiel alleen dan goed draait als de spaken op deugdelijke wijze aan de naaf vastzitten, zo komt het in het culturele handelen steeds aan op het honoreren van de samenhang van alle aspecten van het leven. Bob Goudzwaard gebruikt hiervoor, in navolging van zijn leermeester T.P. van der Kooy, de formulering *simultane normrealisatie*.

Slechte verstaanders vatten ‘simultane normrealisatie’ onvermijdelijk als een utopie op, en zuchten vervolgens *te mooi om waar te zijn* en dat we nu eenmaal in een gebroken wereld leven... In waarheid is de formulering uitermate realistisch bedoeld¹⁵, en de goede verstaander vindt alom de waarheid ervan bevestigd, in ontwrichting en shaloom.

Traditie

Cultuur is ook, en vooral, dingen *niet* doen. En dat niet vanwege ‘wetten en praktische bezwaren’, die tussen droom en werkelijkheid zouden staan, maar vanwege een - bewust of onbewust - afzien. Het volgen van een pad lijkt van buitenaf contingent, een kwestie van gewoontegedrag, terwijl van binnenuit het handelen een eigen ordelijkheid laat zien - wat geenszins voortdurende aanpassingen aan wisselende omstandigheden uitsluit. Iemand die een weg volgt, laat veel terzijde. Iemand die daarentegen alle opties open wil houden, komt er zelfs niet toe te vertrekken.

En waarom begeven we ons op weg? Staat het afzien niet in het teken van hoop op levensvervulling? Of sterker: heeft niet alle traditie de structuur van overgave-in-verwachting? Als dat zo is, dan is aan alle traditie de belofte inherent dat het de moeite waard is op weg te gaan. In christelijk milieu wordt ten onrechte neergezien op het geven-om-te-krijgen van andere religies. Alles bij elkaar genomen heb ik aardig wat uren onder het gehoor van predikanten verkeerd die het geloof als iets onnatuurlijks, en dus oncultuurlijks, voorstelden, als iets dat geschonken en niet begeerd wordt. Het had hen tot nadenken moeten stemmen dat het Evangelie ten aanzien van huichelaars en schijnvromen de uitdrukking gebruikt *zij hebben hun loon al*: het zoeken naar loon wordt dus niet afgewezen, maar naar een ander niveau getild. Tegenover die boeddhistische variant van het calvinisme kan niet koppig genoeg worden volgehouden dat geloven alles te maken heeft met een leven dat begeerd wordt, en zelf tot een leven van streven en begeren behoort. *Gij zult begeren!*, zo beëindigde dominee Sikkel, de bekende Amsterdamse predikant, eens een preek over de Tien geboden.

Maar als het waar is dat alle cultuur streven is (aldus Johan Huizinga: zie hoofdstuk 3), dan is er ook steeds het risico van frustratie. Het kan altijd zijn dat de weg doodloopt, de kaart ons in de steek laat, het vangnet er niet is. Het is misschien wel daarom dat bij de jaarlijkse uitvoering van Bachs Johannes Passion er geen onderdeel is dat me meer treft dan

de aria ‘Mein teuer Heiland’, en wel vooral de vraag: ‘*bin ich vom Sterben freigemacht?*’. Is het heil er ook voor mij?: me dunkt geen overbodige vraag, vanuit de cultuur gezien - ook al komt vanaf de overzijde een antwoord dat de onzekerheid wegneemt: ‘een stilzwijgend *ja*’.

Een cultuurfilosofie die niet met de mogelijkheid van ontgoocheling rekt, werpt maar weinig licht op de *condition humaine*. Dat geldt bijv. van Jürgen Habermas, wiens filosofie, ofschoon imposant in andere opzichten, verbazingwekkend weinig *feeling* voor traditie toont. In lijn met de kennissociologie bepaalt hij traditie als een stabiliserende factor, één die de wereld van alledag een glans van plausibiliteit verleent (Peter Berger!). Die vanzelfsprekendheid heeft de vorm van gedeelde interpretatiekaders, d.w.z. van wereldbeelden en vergelijkbare ‘achtergrondvoorstellingen’ die binnen een maatschappelijke groepering gedeeld worden. Bovendien wordt ook nog verzekerd dat de actoren niet alleen uit deze kennisvoorraad putten, maar die ook al doende reproduceren.¹⁶ Kan het mooier?

Toch blijkt in één bepaald opzicht door Habermas wél met crises gerekend te worden: nl. van wereldbeelden die elkaar in de loop van de tijd aflossen, met voor onze tijd als kenmerk dat de omvattende, religieuze wereldbeelden plaatsmaken voor een proliferatie van minder omvattende interpretatiekaders.¹⁷ De oorzaken van dat verval komen evenwel van buiten, uit de toenemende onoverzichtelijkheid van economie, techniek, politiek en staat. Niet intern: want traditie, en breder: cultuur, vindt in deze filosofie in de leefwereld haar plaats, in het gesloten huis van de vanzelfsprekendheden.

Ontgoocheling

Het simpelste voorbeeld van het doodlopen van een traditie is dat van bronnen die uitgeput raken. Zijn eenmaal de mogelijkheden verbruikt, dan treedt herhaling op, gevolgd door verstarring. Blijven impulsen van buiten uit, dan valt de zaak uiteen. Denk aan de vele religieuze communes die gesticht werden, tot enige bloei kwamen en na verloop van tijd verdwenen, nauwelijks sporen in het landschap achterlatend. Bij H.P.G. Quack las ik over de Zwijndrechtse broederschap die in de 19e eeuw diverse ‘vestigingen’ had, waaronder een in Mijdrecht! De laatsten van deze godsdienstige communisten verlieten het land van de Ronde Venen om zich in Amerika bij de Mormonen te voegen.¹⁸

Een gecompliceerder voorbeeld is dat van tradities die in authentieke vorm zich niet laten voortzetten. Dat overkwam het traditionele confucianisme binnen een zich moderniserend China. Confucianen zijn er weliswaar nog altijd, maar die hebben een

compromis met de moderne tijd gesloten. Bepalend voor de traditie was het ideaal van ‘vier generaties onder één dak’. Het vereiste een levenswijze die na de Eerste wereldoorlog niet meer realiseerbaar was: een ‘compound’ waarin elk van de kinderen, met gezin, een eigen afdeling bezat, uiteraard met het nodige en onnodige personeel. Dat alles onder strenge handhaving van allerlei ritueel. De ontbinding van deze samenlevingsvorm had niet alleen economische oorzaken. Als dat zo was, zouden we er aan voorbij kunnen gaan. Van even grote betekenis was dat de nieuwe generatie onder invloed van het Westen vervreemde van de riten en gebruiken. Iedereen kent wel het verhaal van de laatste keizer van China. Minder bekend is dat diens gedwongen vertrek uit Beijing het werk was van iemand die nog altijd als ‘de christelijke generaal’ bekend staat. Bovendien dat deze tot die actie uitgerekend in een periode van confuciaanse rouw overging. Wang Guowei, keizerlijk adviseur, groot geleerde, en confuciaan tot op het bot, raakte door die schending van de heilige gebruiken zo van streek dat hij zelfdoding overwoog - en daartoe later ook overging. Wangs positie is door een commentator aldus verwoord: ‘Whenever a culture is in decline... anyone who has received benefits from this culture will necessarily suffer... how can a man who personifies the very spirit of this culture not meet the same fate and come to an end along with it?’¹⁹

Karl Marx heeft het in één van zijn eerste geschriften over levensvormen die alvorens van het toneel van de geschiedenis te verdwijnen, zich eerst belachelijk maken - om zo het afscheid nemen te vergemakkelijken.²⁰ Dit soort van humor peilt de zin crisis niet die achter traditionalistische vormen kan schuil gaan, noch wat het kost om van een traditie afscheid te nemen. Die humor van Marx is in wezen oppervlakkig, want houdt geen rekening met de verlatenheid van de confuciaan Wang Guowei, over wie het eerder ging, noch met de boosheid van mijn vroegere buurman als hij vertelde wat zijn ouders voor de kerk hadden overgehad - een dochter naar het klooster enz., die later van de geestelijkheid te horen kregen dat het eigenlijk niet had gehoeven. Intussen is die revolutionaire lach van de marxisten tot een grijns verward²¹, terwijl de schare van ontgoochelden ironisch genoeg met een horde van ex-marxisten aangroeide.

Participatie

Tradities zijn de voren in de akker, en de akker is de wereld. Elke traditie is een verenging van het geheel van levensmogelijkheden, ook in een bepaalde periode beschikbare. Een engte, maar nochtans met vele vezels met de omgeving verbonden: dat laatste zowel via

de tijdstroming als de orde van/voor de werkelijkheid - ik verwijs naar wat eerder onder het hoofd 'ontsluiting' aan de orde kwam. De gangbare voorstelling van een verkokerde samenleving, vaak aangeduid met de term van *verzuiling* - ooit door een wakkere ambtenaar bedacht - was alleen in abnormale gevallen adequaat, waar 'involutieprocessen' aan het werk waren.

Een belangrijke verbinding moet ik nog noemen, die met het verleden. De kracht van een traditie is niet in de laatste plaats afhankelijk van de mate waarin ze betrokken blijft op de bron of bronnen. De traditie moet dus zelf doortocht naar het bronnengebied verlenen. In het volgende hoofdstuk passeren gevallen de revue van wijsgerige tradities die onder het gewicht van herinterpretaties bezwijken, die zichzelf in de weg staan en die doortocht naar de oorspronkelijke inspiratie niet meer kunnen verlenen. Ik beperk me nu evenwel tot enkele voorbeelden van wat openheid in terugwaartse richting wél kan betekenen.

Buitenstaanders vermoeden vaak dat tradities er op uit zijn de toegang tot het bronnengebied voor zichzelf te reserveren. Aanleiding is er zeker - vooral daar meen ik waar al een zekere verstarring is opgetreden. Normaal is toch dat de terugwaartse beweging, naar de bronnen toe, verruiming, in plaats van verenging brengt. Voordat men het weet kan dan de tijdsafstand tot de bronnen wegvallen. Hans Tennekes, antropoloog van het christelijke geloof, berichtte in één van zijn laatste geschriften over een overweldigende ervaring van presentie:

Als je zo openstaat voor wat er kan gebeuren, kan een kerkdienst soms een grote emotionele lading krijgen. Zo kan het zijn dat ik tijdens een eucharistieviering soms heel even de ervaring heb dat daar bij het uitspreken van de instellingswoorden achter de tafel Jezus zelf staat en dat de tweeduizend jaar die ons van hem scheiden heel even zijn overbrugd. Dat ik niet de enige ben die door zo'n viering wordt geraakt merkte ik toen een protestantse medebroeder met wie ik een viering bijwoonde in de Sint Nicolaaskerk in Amsterdam, na afloop zozeer in tranen was dat het even duurde voor hij weer aanspreekbaar was.²²

In de calvinistische avondmaalsvieringen is de symboliek tot een minimum teruggebracht; waardoor het, paradoxaal genoeg, moeilijk werd zich van de uitwendige tekenen los te maken. Maar bij geboorte en dood, rond huwelijk en belijdenis, en ook wel onverwachts in een gewone dienst, kan het toch zomaar gebeuren. In Loenen kozen we een

tiental jaren geleden als tekst voor een belijdenisdienst: ‘willen jullie me ook niet verlaten?’ (Joh 6:67). Het was alsof die jonge mensen met één stem antwoordden: ‘Maar naar wie zouden we gaan? Enkel bij U zijn woorden van eeuwig leven!’ Op zo’n moment beseft iedereen dat wat we putten levend water is.

Tegenover de gangbare wijsheid van het opgaan, blijken en verzinken van gestalten die hun beperkte gelijk halen, om vervolgens het veld te ruimen, ontwikkelde de historicus en geschiedfilosoof M.C. Smit het inzicht dat de verhouding tussen traditie en tijd eerder omgekeerd ligt, en dat de eerste vraag niet die moet zijn naar wat tijdgebonden is, maar naar wat de tijden bindt. De kracht van een traditie is zo bezien evenredig aan haar bindend vermogen. Ik citeer uit een onvoltooid manuscript:

Men zegt allerwege: de verschijnselen, de opvattingen zijn tijdgebonden. Ik keer het om : de tijd is [gebonden]; de tijden zijn gebonden aan de transcendentale dimensie en de wereld, het volle leven en de geschiedenis [dienen te] worden opengelegd tot op die dimensie.²³

In de kantlijn schreef hij: ‘ook blootgelegd bij H. de Jong.’ (a.w. 206). Het betrof een bijbelstudie uit *Bron en norm*, waarin Drs. H. de Jong zich er tegen verzet dat de Bijbel steeds haar actualiteit moet bewijzen door op onze problemen pasklare antwoorden te geven:

En als de Bijbel daar geen pasklare antwoorden op geeft schuiven we hem opzij en zeggen: wat een tijdgebonden boek! Maar niet de Bijbel is tijdgebonden, maar de tijd is bijbelgebonden. Gods openbaring, toen en daar, heeft voorgoed het leven en de wereld opengelegd tot op Gods bedoeling.²⁴

Het ‘binden’ mag nl. niet worden verstaan alsof het Woord de tijden op zodanige wijze bepaalt dat er voor alles maar één mogelijke koers zou overblijven. Deze opvatting, die voorheen vooral onder het label predestinatie optrad, mist wat het beeld van de bron juist wel tot uitdrukking kan brengen: water dat blijft stromen, een voorraad die niet door gebruik uitgeput raakt, en zich onder verschillende omstandigheden verschillend laat gebruiken. Groen van Prinsterer doelde op deze onuitputtelijkheid met een uitdrukking die verrassend moet zijn voor hen die alleen zijn beginselvastheid kenden: ‘De waarheid van een beginsel blijkt ook in het rekbare van de toepassing’²⁵.

Moed tot cultuur

Ik ga nog even verder door op die combinatie van eng en breed. Eng, want het gaat er om deze weg te volgen, voorbijgaand aan vele andere mogelijkheden. Een kracht dus die zich in beperking toont. Maar deze beperking is iets gans anders dan keuze voor ‘klein gedoe’, ergens in een uithoek. De belofte die met traditie is verbonden is die van uitleiding naar ruimte, zowel in terugwaartse als voorwaartse zin.

Op eigen wijze is dit verband tussen klein en groot getroffen in het oercalvinistische leerstuk van de soevereiniteit-in-eigen-kring: alle gezag, in kleine en grote verbanden, betrokken op Christus! Bij dit leerstuk, als ik nog even hierop door mag gaan, denkt men tegenwoordig al heel snel aan onherleidbare verschillen tussen kringen, die hier dan een hoogste fiat zouden ontvangen. Maar als men de vroege formuleringen, tot en met die van Kuyper en directe leerlingen, er op naleest, wordt duidelijk dat de nadruk onveranderlijk op de *overeenkomst* lag: geen instantie heeft het in oorspronkelijke zin voor het zeggen, want in volstreekte zin is alleen God soeverein. Wat wil zeggen dat aardse gezagdragers nooit meer dan een afgeleide, secundaire soevereiniteit toekomt. Maar dan geldt omgekeerd ook dat waar gezag gedragen wordt, tot in het kleine toe, er een directe band is met Christus. Zegt de Heer niet zelf: ‘wie niet in het kleine getrouw is’ (Luc. 16:10)? Het revolutionaire van deze koppeling, die alle ideologieën ver achter zich laat, laat zich het beste in het leven van mensen registreren die nog maar net tot bekering zijn gekomen: het is alsof er eeuwigheidlicht valt op de dingen van alledag.

De vrijgemaakte traditie, waarin ik opgroeide, heeft een eigen bijdrage tot de verenging van deze leer geleverd. Dat de plaats van de kerk een punt van discussie werd, was terecht, maar had als nadeel dat de kwestie van kerkkeuze zo breed werd uitgemeten dat het moeilijk werd om haar heen terug te gaan naar norm en bron. De brieven van K. Schilder aan Vollenhoven leveren treffende voorbeelden van een groeiend onvermogen de kerkelijke kwestie met wijsheid te beoordelen.²⁶ De onvrede die hierdoor op de duur in vrijgemaakte kring ontstond, het verlamme besef een doodlopend spoor te volgen, had moeite zich adequaat te uiten.

Een voorbeeld van een verlegenheidsargument geeft de Open Brief (1966), die een aanleiding vormde tot het ontstaan van de Nederlands Gereformeerde Kerken. Ik bedoel de zin: ‘We worden met ons vaak klein vaderlands gedoe als Gereformeerde Kerken in

Nederland weggeroepen naar het niveau van de wereldkerk. En dat zal steeds meer gebeuren, of we dat wensen of niet. Daarheen dringt ons Christus' leiding van de wereldgeschiedenis.'

²⁷ Wat een jammerlijk argument! Hoe kwam men er toe het grote tegen het kleine uit te spelen? We worden niet weggeroepen. Het zal hier en nu moeten gebeuren, met *moed tot cultuur*, in het vertrouwen dat het kleine er toe zal blijken te doen, en wetend dat ons leven zich niet in een uithoek voltrekt, maar op het wereldtoneel, het plein van de grote stad.²⁸

Het lijkt zo wel een wel heel particulier, autobiografisch slot te worden van een hoofdstuk dat toch in algemene zin over cultuur en geloof begon te handelen. Als ik het toch aandurfde zo te eindigen dan alleen vanwege de terugwaartse en voorwaartse verbredingen. De terugwaartse verbinding waarvan ik eerder sprak, en in voorwaartse richting de toevoer naar een plein van een grote stad. De stad staat symbool voor eindpunt of doorgangspunt van vele wegen, komend uit alle windstreken: ontmoetingsplaats bij uitstek van culturen. Maar ook, zo is het beeld bedoeld, de plaats waar deze zich waar moeten maken, door te tonen wat ze aan shaloom te bieden hebben. Déze cultuurvergelijking heeft de ontsluiting van de werkelijkheid als inzet. Niets of niemand is bij voorbaat uitgesloten; niets of niemand is bij voorbaat gerechtvaardigd.

Hoofdstuk 13

Mijn filosofie

‘Mijn filosofie’: met deze titel gaf ik in april 2001 een afscheidsspeech als voorzitter van de Vereniging en Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte. De bewerking van deze lezing werd voltooid in de weken voorafgaand aan mijn aftreden, per 1 juni 2002, als gewoon hoogleraar voor de wijsbegeerte van de sociaal-culturele wetenschappen en de geschiedfilosofie, een ambt dat ik aan de Vrije Universiteit sinds 1979 heb bekleed. Alle reden dus voor het opmaken van de balans. Zo doende wil ik tenslotte ook dat wat in deze bundel werd samengebracht tot een afronding brengen.

Die titel was oorspronkelijk schertsend bedoeld, om het publiek op een verkeerd been te brengen en zo indirect duidelijk te maken dat filosoferen geen privé-aangelegenheid is. Terwijl ‘mijn levensbeschouwing’, of ‘mijn wereldbeschouwing’ voor de hand liggende titels zijn¹, kan *mijn* filosofie niet goed. Filosofie heeft iets dat wereldbeschouwing (c.q. levensbeschouwing²) zó niet heeft. Met deze uitgangstelling begint een zoektocht naar de universaliteit van het wijsgerige denken. Ik zal betogen dat de ware universaliteit contextuele verscheidenheid niet uitsluit, en voorts zich nimmer van een persoonlijke richtingkeuze kan losmaken. Dat de erkenning van deze relaties niet vanzelfsprekend is, toont Benedetto Croce’s *Mijn filosofie*.³ Hij verzet zich heftig tegen elke associatie van ‘mijn’ met ‘privé’ - ik val hem graag bij – om vervolgens in een tegenoverliggende valkuil terecht te komen, door elke richtingbepaaldheid van zijn filosofie te loochenen. De grondcategorieën van mijn filosofie, verklaart hij op hoge toon, zijn geen eigen vindingen, maar vormen het gedeelde bezit van de mensheid.⁴ Hier, zowel als elders, klinken bij hem echo’s van Hegels filosofie. ‘Wat in “mijn” filosofie over mij gaat, is onwaar’, kreeg bij een bepaalde gelegenheid een bewonderaarster te horen. In zijn ijver subjectivisme uit te bannen, bewoog deze filosoof zich zo ver in tegenovergestelde richting dat het ‘het denkt in mij’ dat Heine zogenaamd uit de mond van de meester optekende, toch iets onthulde.

Het kan bepaald geen kwaad dat postmodernen het denken van zijn hoge troon stoten! Anders ligt het evenwel als, zoals ik halverwege dit hoofdstuk wil laten zien, de zaak van het denken onder hun handen tot een plat contextualisme ineenzakt. Wat dan niet meer wordt gezien is dat als geestelijke activiteit het denken altijd omgevingoverstijgend is. In velerlei opzicht geldt dat van wetenschap in het algemeen – ik zal me echter tot de filosofie bepalen.

Filosofie heeft een universele intentie of is niet. En heeft dus ook, om met Jacques Derrida te spreken, recht op een kosmopolitisch gezichtspunt.⁵ Evenzeer geldt dat het denken, ook al voltrekt het zich binnen mondiale samenhangen, geen moment van de noodzaak tot richtingkeuze is ontslagen, dat deze verantwoording alleen in het hier-en-nu gestalte krijgt, en dat filosofie aldus een persoonsgebonden activiteit blijft, en in zoverre altijd van iemand is: van hen, van ons, van mij.

Taalgemeenschap

Waar gaat de uitdrukking *mijn* filosofie in eerste instantie scheef? Ik keer terug naar twee artikelen van Albert Wolters, waarvan de eerste stamt uit de tijd dat we samen aan het Institute for Christian Studies te Toronto werkten, in de tweede helft van de jaren '70: *Ideas have legs*, een speech voor een conventie van de Christian Labour Association of Canada⁶ en *Our Place in the Philosophical Tradition*, zijn inaugurele oratie aan het ICS.⁷ In beide stukken verdedigt Wolters de opvatting dat filosoferen altijd in samenhangen gebeurt, nooit in een isolement. Eén van zijn argumenten is dat de gebruikte grondbegrippen met vele vezels verbonden zijn met het denken van tijdgenoten en voorgangers: er is geen andere taal dan die welke de traditie aanreikt.⁸

Hier ligt direct al een onderscheid t.o.v. wereldbeschouwing. Omdat een wereldbeschouwing (of levensbeschouwing) minder op begrippen is aangelegd dan een filosofie, suggestiever te werk gaat en dus meer aan de persoonlijke verbeeldingskracht overlaat, is ze minder afhankelijk van een breed gedeelde taal. Vanwege de grotere plaats die de persoonlijke toe-eigening er inneemt, klinkt '*mijn* wereldbeschouwing' minder pedant dan '*mijn* filosofie'. Ik zeg niet dat wereldbeschouwingen niet in relatie tot een bredere omgeving staan. Dat er in tegendeel sterke verwijzingen kunnen bestaan, blijkt bijv. bij de notie van *antithese* die als kenmerk geldt van de neocalvinistische wereldbeschouwing. Voor de goede verstaander blijven fichteaanse geluiden in de kuyperiaanse muziek verneembaar: niet alleen werd het woord door Fichte als technische term in de filosofie geïntroduceerd, ook de gangbare uitdrukking 'het *stellen* van de antithese' is een directe vertaling van zijn 'setzen'. Deze en vergelijkbare relaties blijven evenwel onder de oppervlakte, omdat wereldbeschouwingen hun kracht aan de persoonlijke toe-eigening ontleen, en verwijzingen naar brede conceptuele samenhangen verborgen houden.

Wolters presenteerde die afhankelijkheid voor de *filosofie* als een permanente

risicofactor: ideeën hebben benen en gaan met je aan de haal als je niet uitkijkt: een afhankelijkheid die dus van de christendenker voortdurende alertheid vergt. Het is een *erop of er onder*, een meegesleurd worden door de tijdgeest, *tenzij...* Om het met Jacob Klapwijk te zeggen: zonder transformatie keert de afhankelijkheid - die er altijd is - zich tegen je en veroorzaakt een inverse transformatie.⁹ Bedenken we dat bij Klapwijk ‘transformatie’ over grote breedte met ‘reformatie’ verwisselbaar is, dan is duidelijk dat zijn stelling dat zonder transformatie het denken met de filosoof op de loop gaat, nauw aansluit bij wat bedoeld werd met het programma van innerlijke reformatie van het denken - van wijsbegeerte en vakwetenschappen.

Toch ligt de zaak minder eenduidig dan tot nu toe voorgesteld. Om aan diepe impulsen van de bedoelde denktraditie recht te doen, moet ik terug naar de tijd van mijn eerste aanstelling. Als assistent van D.H.Th. Vollenhoven, einde jaren ‘60, proefde ik bij mijn leermeester een discrepantie tussen leer en leven. Zijn probleemhistorische methode was uitdrukkelijk bedoeld om bakens in de zee te plaatsen, met de waarschuwing: *zo niet!* Maar arriveerde ik, terug van de universiteitsbibliotheek met een tas vol boeken bij zijn huis, dan wachtte me een ongeduldige begroeting: *geef je schatten maar hier, man!* Kennelijk was hij geboeid door wat hij bestreed. Toentertijd wist ik niet hoe dit te rijmen, maar later kwam het vermoeden van een diepere waarheid in die tweeledigheid. Het is niet alleen dat serieuze kritiek een levende betrokkenheid op haar onderwerp veronderstelt, maar ook dat – en daarover moeten we het nog hebben – dat geslaagde kritiek, hoe scherp die mag zijn, een denkgemeenschap helpt te onderhouden: door bezinning af te dwingen, response uit te lokken, enz.

Genoeg nu om aannemelijk te maken dat de taalgemeenschap waarover Albert Wolters sprak niet enkel een onvrijwillig gegeven is, een web dat sprekers en toehoorders, auteurs en lezers gelijkelijk omsluit. De bakens die Vollenhoven plaatste om voor zichzelf en meedenkers een betrouwbare vaarroute te vinden, moesten ook voor anderen herkenbaar zijn, en waren aldus van meet af op brede verstaanbaarheid afgestemd. In dit verband is het goed te bedenken dat zijn bekendste leerling, S.U. Zuidema, in de jaren ‘50 en ‘60 een vermaard debater, zijn studenten inprentte dat een criticus er naar moet streven alles van zijn opponent gelezen te hebben. Hij meende zelf één van de weinigen te zijn die alles van Karl Barth gelezen had. Let wel: hij hanteerde die stelregel ter wille van de zuiverheid, en niet allereerst om zich tegen kritiek van derden in te dekken. Wat anderen ook van zijn kritiek vonden - die vlijmscherp kon zijn - bij de bekritiseerde hoopte hij op (h-)erkenning: ‘Je had me goed

begrepen!’ verwachtte hij ooit uit Barths mond te zullen horen.¹⁰ Denken, hoe kritisch ook, zoekt communicatie. Het was dan ook een gouden greep dat de feestbundel ter gelegenheid van zijn afscheid de titel *Communication and Confrontation* meekreeg.¹¹ Een tweede is evenwel of de communicatie ook metterdaad slaagde. Soms was dat niet het geval. Gerrit Glas legde de vinger bij Zuidema’s Kierkegaard-interpretatie: verwickeld als hij was in gevechten met tijdgenoten die zich te pas en te onpas op Sören Kierkegaard beriepen, zag Zuidema in deze filosoof vooral een baanbreker van het twintigste-eeuwse subjectivisme, zonder oog te hebben voor trekken die niet in dat beeld pasten. Nu de linies verlegd zijn, kan hier pas op de plaats worden gemaakt.¹²

Gebonden transcendering

De beoefening van de wijsbegeerte, ook al is die primair polemisch, betekent deelname aan een praktijk - om die term uit de school van Wittgenstein over te nemen - die nationale grenzen overschrijdt en eeuwen omspannt.¹³ Zelfs Burckhardt, die als historicus vooral door het plaatsgebundene werd geboeid, gaf filosofie niettemin de ruimte: in het rijk van het denken gaan de slagbomen gewillig open.¹⁴ Ik werd in de afgelopen jaren bij dat grensoverschrijdende bepaald. Gedurende een periode van vijf jaren gold voor het onderwijs aan de antropologen van de VU als hoofdthema Afrikaanse filosofie.¹⁵ Aanleiding en leidraad vormde een interessante studie van Heinz Kimmerle, *Mazungumzo*, opgezet als een (verkenning van de mogelijkheden tot) dialoog tussen Westerse en Afrikaanse filosofie.¹⁶ Kimmerle’s motief om zich tot de Afrikaanse filosofie te wenden, was een onvrede met de vooronderstelling van een universele rationaliteit bij zijn leermeester Gadamer. De interculturele filosofie die hij zelf nastreeft, beoefent een dialoog zonder aanname van een overkoepelende gemeenschappelijkheid tussen de partners. Het streven is belangwekkend, het boek verrijkend, maar er is iets dat ontwijkt en ontglipt, omdat het denken van de Afrikaanse gesprekspartners in samenhangen staat die in wezen niet typisch Afrikaans zijn. Veelbetekenend is dat deze filosofen vaak zelf het woord *Afrikaanse filosofie* vermijden of alleen terughoudend gebruiken, en aarzelen verder te gaan dan een gemeenschappelijke situering van wie ze zelf zijn in de *grandeur* en *misère* van zwart Afrika.¹⁷ Zo omschrijft Houtondji Afrikaanse filosofie als ‘that part of the universal discourse of philosophy that is carried on by Africans’.¹⁸ Hoe men het ook wendt of keert, filosofie kan niet buiten brede samenhangen om beoefend worden.

Doet de omgeving er dus niet toe? Is het feit dat men in de academische boekhandels van Toronto, Kaapstad, Utrecht, Parijs, Berlijn, St. Petersburg, Xi'an, Pusan, Tokio (plaatsen waar ik in het afgelopen decennium gelukkige uren in boekwinkels doorbracht) steeds dezelfde filosofische werken tegenkomt, een teken van mondiale of zelfs *planetaire* lotsverbondenheid¹⁹, in plaats van culturele verarming? Het is mijns inziens beide. Ook ik zou het een verarming vinden als in Toronto en Tokio alleen werk van Amerikaanse, Britse en Franse filosofen op de plank stond; en je Afrikaanse filosofen in Kaapstad nog niet met een zoeklicht zou kunnen vinden! Zo'n situatie zou trouwens niet op het verdwijnen van alle contextualiteit wijzen, maar eerder op een mondiale uitbreiding van een bepaalde, veelal Noord-Amerikaanse omgeving. We stuiten dus op deze paradox: een omgevinggebonden filosofie is een innerlijke tegenstrijdigheid, en dus een 'onding', terwijl zonder betrokkenheid op een omgeving filosofie niet kan landen. Hendrik Harts *Understanding our world* had niet kunnen heten 'Understanding our Canadian world': zo'n toevoeging verdraagt zich niet met de ondertitel: 'An integral ontology' – uitbreiding tot 'North-American' zou ook niet helpen, want een plaatsgebonden ontologie is als project ondenkbaar. En toch is dit alles niet in strijd met de ambitie van de auteur een traditie die uit een continentaal Europees milieu stamt voor Noord-Amerikaanse collega's en studenten toegankelijk en relevant te maken.²⁰

Als het waar is dat de brede samenhangen nodig zijn, maar dat even zeker is dat er een verarming optreedt waar contextuele diversiteit verdwijnt, hoe verhoudt zich dan het één tot het ander? Ik probeer verder te komen met de gedachte van een *gebonden transcendering*.

Transcendering, want denken is een geestelijke activiteit, en met 'geest' is al een overschrijding van de onmiddellijkheid gegeven. Het denken vervult als geestelijke activiteit een onmisbare rol in de menselijke oriëntatie in ruimte en tijd.²¹ *Gebonden*, want de wijze waarop we ons zelf in bredere samenhangen stellen, laat altijd nog zien waar we vandaan kwamen. We komen niet los van de grond, en blijven bedoeld of onbedoeld, de aarde trouw (*pace* Nietzsche). Bovendien keert de toepassing van gewonnen inzichten naar de onmiddellijke levenssituaties terug – om die te bewaren en of te veranderen. Wat het 'niet loskomen' betreft: let hierbij op een onderscheid in blikrichting. Kijkt men naar de voortgaande beweging van het denken, dan valt het oog op de transcendering, terwijl bij het omzien op de afgelegde weg de blijvende contextafhankelijkheid opvalt. Daarom werd zo-even een filosofie die 'bewust' contextgebonden wil zijn, een onding genoemd, want een dusdanig project berust op een geforceerde omkering van het 'vooruit kijken' en het 'achterom zien'.²²

Waar het regionale overheerst, valt te vrezen voor een omkering in bovenbedoelde zin. Ter illustratie opnieuw Afrikaanse filosofie. De stoot tot een programmatische verdediging van Afrikaanse filosofie is, wonderlijk genoeg, uitgegaan van een geschrift, *Bantoe filosofie*, van een Belgische missionaris: Placide Tempels.²³ De vraag of er een Bantoeontologie is die principieel anders is dan wat typerend voor het Westen heet te zijn, moet blijven rusten. Ik bepaal me nu tot Tempels' onderneming. Dit kostelijke werk ligt heden ten dage in de vuurlinie. Deels is dat vanwege dubieuze motieven: het wordt gênant gevonden dat een werk van een christen, en dan nog wel een missionaris, zo'n belangrijke plaats kon verkrijgen, deels is het vanwege een serieuze kritiek op het uitgangspunt dat Afrikaans taaleigen de sleutel tot een typisch Afrikaanse ontologie zou volgen.²⁴ Het taalperspectivisme – d.w.z. de opvatting dat iedere taal een eigen wereldbeschouwing ofwel de grondcategorieën van een eigen filosofie herbergt – is omstreden. Over de Bantoe-talen wil ik me niet uitlaten. Mij is echter wel bekend dat een bewijs van de genoemde stelling 'zelfs' niet overtuigend gelukt is t.a.v. het Chinees, een taal die voor Westers besef bij uitstek uitzonderlijk is.²⁵ Het moet perspectivisten te denken geven dat een zeer knap, maar curieus werk op sinologisch terrein, J.L.M. Mullie's driedelige *Grondbeginselen van de Chinese letterkundige taal* (Leuven, 1948) met enig succes de klassieke letterkundige taal vanuit de structuur van de *Nederlandse grammatica* behandelt (ook al zouden hedendaagse sinologen het zo niet meer doen²⁶). In het algemeen is het goed zich bij taalperspectivistische stellingen af te vragen of er niet de boven gesignaleerde omkering heeft plaatsgevonden. Ik bedoel dat een binding die zich achteraf inderdaad altijd wel laat constateren, een vooropgezette betekenis krijgt en een programmatische rol gaat spelen: 'onze (c.q. hun) taal is anders, dus moet ons (hun) denken anders zijn'.

Het valt niet mee in deze zaak een evenwicht te vinden. In bepaalde kringen is het een Nietzsche die nog altijd voor verwarring zorgt. Getroffen door overeenkomsten tussen Indische, Griekse en Duitse filosofieën, zocht hij een verklaring in een diepere taalverwantschap, in, wat heet, een gemeenschappelijke 'filosofie van de grammatica'. Deze grammatica, meende hij, verspert bepaalde andere mogelijkheden van wereldinterpretatie de weg.²⁷ Ik zei al dat ten aanzien van het Chinees hiervan het bewijs nog moet worden geleverd. En wat Tempels betreft: als zijn studie van blijvende betekenis is, dan bewijst dat onbedoeld dat het eigene van de Bantoe-filosofie zich in het Nederlands liet weergeven! Anderzijds gaat het te ver de overwinning van taalbarrières als een verlossing te vieren, zoals Habermas deed.²⁸ (Het is een verlossing waarvan in elk geval de docent verstoken wenst te

blijven die een collegecyclus over Hegels *Fenomenologie van de geest* geeft en moet constateren dat een meerderheid van de jongere studenten zich met een vertaling, van A.V. Miller, behelpt waarin ter wille van de leesbaarheid bepaalde technische termen werden weggewerkt.)

*Globalisering*²⁹

De vorige paragraaf handelde over contextuele verscheidenheid. Wat we vonden bevestigt het inzicht van Johan van der Hoeven dat het unieke zich met geen mogelijkheid van het universele laat afzonderen.³⁰ Dit geeft voeding aan een vermoeden dat omgekeerd ook geldt dat bij globalisering (of in beter Nederlands: mondialisering) een toename van wereldwijde samenhangen niet per se ten koste van locale verscheidenheid behoeft te gaan, en dat wellicht zelfs nieuwe vormen van locale verscheidenheid een kans krijgen. Elaine Botha knoopt aan bij Anthony Giddens die deze mogelijkheid al openhoudt in zijn begripsbepaling:

[T]he intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa. This is a dialectical process because such local happenings may move in an obverse direction from the very distanced relations that shape them.³¹

Sommigen gaan verder dan Giddens. Wat bij hem een mogelijkheid is, binnen een dialectische samenhang, wordt dan zoiets als een altijd presente keerzijde van mondialisering. Ik verlaat me opnieuw op Elaine Botha: ‘There are also views of globalization that argue that it does not signal “the erasure of local difference, but in a strange way its converse, it revalidates and reconstitutes place, locality and differences.”’³²

Ondanks het zojuist gereleveerde vallen de sterke connotaties van een verarming en uniformering niet te loochenen. Bob Goudzwaard heeft laten zien hoe nivellerende tendensen de internationale economische orde scheef trekken. Ian Wallace’s begripsbepaling is juist, maar ook niet meer dan dat, in zoverre die deze scheefheid tot uitdrukking brengt: ‘In this sense’, aldus Wallace, ‘globalization is shorthand for the dynamics of the current neoliberal capitalist world order, one that lays claim to be the only effective....’³³ Maar zelfs waar deze negatieve ontwikkelingen tastbaar worden, en de alledaagse realiteit volledig lijken te bepalen, blijft er het vermoeden dater meer aan de hand is. Het openhouden van deze

mogelijkheid voorkomt een zwart pessimisme dat overal in de economie de mondialisering haast onbelemmerd haar gang ziet gaan gaat en hoogstens nog hoop koestert dat een moreel ontwaken het onvermijdelijke kan ophouden, indien niet afwenden.³⁴ Goudzwaards boek geeft hieraan geen voeding. Het draagt niet voor niets als titel ‘Globalization *and* the Kingdom of God’³⁵, waarmee een verband wordt gelegd tussen ‘globalization’ en ‘the Kingdom’. Ook ik kan het ene niet los zien van het andere. Zelfs al zou er niets positiefs te ontdekken vallen, zelfs al schijnt er aan nivellering geen grens gesteld, dan kan het nog zijn, overweeg ik, dat deze negatieve dynamiek haar kracht geheel of gedeeltelijk ontleent aan een pervertering en usurpatie van de krachten van het Koninkrijk.

Met de verwijzing naar (de mogelijkheid van) pervertering en usurpatie is ook meteen gezegd dat het gezochte verband niet positief hoeft te zijn. Hoe zeer het hier aankomt op fijne onderscheidingen, blijkt in negatieve zin uit een recente bespreking van een aantal publicaties over globalisering in *Books and Cultures*. De recensent stelt Goudzwaards stellingen op één lijn met kritische uitspraken van de Paus over dit onderwerp. Daar is uiteraard niets mis mee - het punt is echter dat hij ten aanzien van beide laat merken dat de strekking hem te radicaal is. Is globalisering het gevolg van Westerse hebzucht, eerezucht en heerszucht, of is er wellicht nog een andere reden, vraagt de recensent zich hardop af, waarom het Westen in de internationale economische wedloop de leiding verkreeg? Dit òf-òf is erg ongelukkig. De lezer wordt voor een dilemma gesteld: òf globalisatie is een gevaar, òf een vrucht het christelijke geloof. Vandaar de suggestieve titel: ‘Is globalization Christian?’³⁶

We bereiken pas een balans door globalisering niet als uitsluitend negatief te beschouwen, en deze ontwikkeling veeleer op de dynamiek van Koninkrijk Gods te betrekken, zonder evenwel de nivellerende tendensen op dit conto te schrijven. Bob Goudzwaard keert zich uitdrukkelijk tegen het demoniseren van globalisering, o.a. door er op te wijzen dat die wereldwijde ontwikkelingen niet louter het gevolg van wedijver zijn, maar even goed van samenwerking. Bij dit laatste denkt hij in het bijzonder aan *civil movements*: de miljoenen mensen die samenwerken in de bescherming van mensenrechten en het milieu.³⁷

Misschien zou nog een verdere stap kunnen worden gedaan door behalve de samenwerking, óók de wedijver op de voortgang van het Koninkrijk Gods te betrekken - zij het dat laatste op de wijze van een parasiet die zich in een gezond lichaam nestelt. Door de mogelijkheid van een negatieve relatie open te houden, komt opnieuw uit dat de dynamiek van het Koninkrijk niet tot uniformering leidt. Een visie waartoe de Bijbel zelf trouwens geen aanleiding geeft, want hoe je het wendt of keert: de beweging van Babel naar Pinksteren was

niet die van kakofonie naar monotonie.³⁸ Pinksteren verlegt wel grenzen, tot aan de einden van de wereld, maar, wonderlijk genoeg, met behoud van de veelstemmigheid van de hof waarin de bijbel de wereldgeschiedenis laat aanvangen: een ‘besloten hof die tot de einden der aarde aan omtrek wint’³⁹. Besloten èn uitbundig, want de dingen droegen er hun namen om zich present te stellen, om uitgesproken en uitgezongen te worden, méér dan als middel ter identificatie en rubricering, of als beginpunt van een abstractieproces.

Het zou een apart hoofdstuk vergen om na te gaan waarom universaliteit zo snel met uniformering wordt verbonden. Ik beperk me nu tot het meest voor de hand liggende reden: de invloed van een model van abstractie. Denk aan hoe empirisch onderzoek te werk gaat, bijv. bij het verwerken van enquêtes: voortschrijdend van het bijzondere naar het algemene door te abstraheren van contextuele verschillen, d.w.z. van de meerstemmigheid die daarbij hoort, zoekend naar wat de dingen *ondanks* hun verschillen, gemeen is. In het tweede hoofdstuk liet ik zien hoezeer een vergelijkbare aanpak het zoeken naar universalia heeft gefrustreerd, vanwege een obsessie met wat culturen *ondanks* hun verschillen gemeen hebben. Zou je niet kunnen zeggen dat wat in globalisering verzet oproept de veralgemenisering van deze wetenschappelijke methode is? De gedachte overviel me in een bankgebouw te Pusan (Korea). Bij binnenkomst is alles meteen herkenbaar, waardoor een kortstondig geluksgevoel ontstaat: hier weet ik de weg, dit is mijn wereld, maar al snel afgewisseld door een pijnlijk besef dat het geluk voor de prijs gekocht wordt van een genadeloze afrekening met al het contextuele, locale - een abstractieproces dat werkt via standaardisering van de bedrijfsprocessen, tot in de kleine dingen van kleding en omgangsvormen. En dat alles deels afgedwongen, deels vrijwillig.

Terug naar de dynamiek van het Koninkrijk Gods. Een verarmd denken moet wel het proces van de Logos op de wijze verstaan van abstractie & generalisatie. De Schriften zelf wijzen een andere weg. Kleiner en groter, smaller en breder, stam, volk en mensheid worden er niet eerst uit elkaar getrokken om vervolgens tot opeenvolgende fasen in een voortgaande beweging te worden gemaakt, zodat het latere het eerdere ongedaan zou maken. Zo wordt de zaak wel voorgesteld, bijv. in de zin dat het Nieuwe Testament, met het mondiale perspectief, de Oudtestamentische focus op stam, stad (Jeruzalem) en volk ongedaan zou maken. De relatie is veeleer die van concentrische cirkels, zoals Drs. H. de Jong recent heeft laten zien. Waarbij het kleinere het bredere, en zelfs het grote geheel kan representeren - en dat reeds in het Oude Testament.⁴⁰

Genoeg om aannemelijk te maken dat wie het huidige wegvallen van grenzen in het

perspectief van Pinksteren stelt, daarmee nog niet allerlei gelijkschakeling en onderdrukking van het bijzondere & individuele rechtvaardigt. Het is goed door Goudzwaard aan een uitspraak van Dooyeweerd herinnerd te worden die de zaak principieel openhoudt: ‘This process of cultural integration and differentiation should be sharply distinguished from the levelling tendencies which in our days threaten to penetrate the so-called underdeveloped cultures with secularized factors of Western civilization.’⁴¹

Een *rechtvaardiging* van alles wat met globalisering kan worden verbonden, zou qua geschiedopvatting ver achter Augustinus terugvallen. Tegenover postmodernen die immer op hun hoede zijn voor geschiedfilosofie - welke ook maar -, omdat ze onmiddellijk het spookbeeld van een massieve rechtvaardiging van historische ontwikkelingen zien opdoemen, is goed erbij bepaald te worden dat deze eerste grote geschiedfilosoof de wereldgeschiedenis wel intrinsiek betrok op het Koninkrijk Gods, zonder evenwel op een rechtvaardiging, of zelfs maar een vergoelijking van het gebeuren uit te zijn. De aanleiding van *De civitate Dei* lag in de beschuldiging dat de nieuwe godsdienst verantwoordelijk was voor de ondergang van het Romeinse rijk. Dat kon uiteraard niet onweersproken blijven. Een rechtvaardiging van de val van Rome viel dan ook van hem niet te verwachten. Wat hij zocht was veeleer een verantwoorde relativering, beducht als hij was voor een moedeloosheid die zich van christenen meester maakte die de zaak van het christelijke geloof van de *pax romana* afhankelijk hadden gemaakt.

Omzien naar verscheidenheid

J. Westert heeft gepleit voor een ‘vernieuwd globalisme’ dat zich elke dag rekenschap geeft van de kritiek van de anti-globalist.⁴² Ik ben dat met hem eens. Wie een diepe verwantschap vermoedt tussen globaliseringprocessen en de dynamiek van het Koninkrijk Gods, moet zich ‘elke dag’ weer distantiëren van de historisten die bij de aantasting van traditionele verscheidenheid staan te juichen.⁴³ Wat deze tijd nodig heeft, is een oriëntatie die evenzeer voor traditionalisme behoedt als voor een zwelgen in verandering.

Er is een traditionalisme dat weinig of niets gemeen heeft met de voorkeur van behoudende mensen voor een ingetogen, degelijke levensstijl. Ik bedoel de vele groeperingen die niet omzien naar de ene traditie, maar naar veelheid, die juist aan traditionele vormen van *pluraliteit* willen vasthouden – variërend van traditionele gewassen en vruchten, oude gebruiken, oude muziek, tot de bedreigde verscheidenheid van dialecten en talen, en niet te

vergeten traditionele vormen van spiritualiteit. Dit traditionalisme gaat meestal niet in het zwart gekleed, want uit zich bij voorkeur met uitbundigheid. Toch is bij dat ‘vieren’ van verscheidenheid de stemming er zelden één van triomf. De kenmerkende houding heeft eerder iets subversiefs, gemengd met melancholie: het besef van een ongelijke strijd tegen de grondtendens van de tijd. Let wel: ik wil het hebben over een ‘*traditionalisme*’. Ven een *-isme* is pas sprake waar omzien naar verscheidenheid een bepalende houding wordt, en elke aantasting van natuurlijke of contextuele diversiteit als vanzelf in een apocalyptisch licht komt te staan. Hiervan onderscheiden is een omzien dat toch open blijft naar de toekomst – denk aan een inzet voor behoud van diversiteit die, hoe gepassioneerd ook, realistisch wil blijven.

Eerst volgen enkele voorbeelden, gedeeltelijk met autobiografische inslag, en aansluitend bij de onderscheiding van gesloten en open cultuurconcepties uit het voorgaande hoofdstuk. Ofschoon uit verschillende gebieden afkomstig, gaat het in deze voorbeelden steeds om het vinden van een koers die de klippen van historisme en conservatisme vermijdt.

Allereerst is er een discussie aan het Institute for Christian Studies, in september 2001, over verdringing van talen waarin ik een onbezorgder houding aannam dan de rest van het gezelschap, en die een staartje kreeg toen Hendrik Hart me later een tijdschrift toezond dat zich voor het behoud van natuurlijke en culturele diversiteit inzet. Het bevatte o.m. het relaas van een vrouw en een dochter die Jiddisch hadden geleerd om de wereld van hun moeder, resp. grootmoeder vast te houden: ‘By learning Yiddish a mother and daughter embrace the lives of their ancestors’⁴⁴ Laat ik aan de hand van dit voorbeeld een houding proberen te bepalen. Ofschoon het streven van de vrouwen sympathiek is, duidt het ‘embrace’ op een overspannen verwachting: alsof het mogelijk zou zijn via een taaleigen een voorbijge wereld terug te roepen en voor de definitieve ondergang te behoeden. Wat men per saldo overhoudt, is dan niet meer dan een deel van de oorspronkelijke wereld: iets bijzonders dat wordt gefixeerd.

Hier is het fenomeen van de meertaligheid relevant dat in het voorgaande hoofdstuk al werd aangestipt. Onderzoek naar Armeense cultuur schijnt te hebben getoond dat Armeniërs in de 19e eeuw over het algemeen meertalig waren: men sprak naast Armeens ook de officiële taal van de omgeving: het Russisch, en kon zich misschien ook nog verstaanbaar maken in meer dan één lokale taal. Later evenwel, ten tijde van het groeiende nationalisme van de tweede helft van de 19e eeuw, moet zich een terugval hebben voorgedaan naar één taal, het Armeens, als ‘nationale’ taal. Uit Korea wordt iets dergelijks bericht: toen de Koreaanse

schrifttaal zich ontwikkelde, bleven litteratoren aanvankelijk nog gemakkelijk switchen tussen Chinees en Koreaans schrift. Hieraan werd onlang herinnerd tegenover de door het nationalisme gewekte behoefte een zuivere oorsprong van de Koreaanse literatuur te vinden.⁴⁵ Terug naar het Jiddish. Je hoeft niet een kenner te zijn om te begrijpen dat het oorspronkelijk deel van een bredere wereld uitmaakte. Moshe Leiser voegde deze voetnoot toe aan zijn CD met Jiddische muziek: ‘Le yiddish n’est pas ma langue maternelle (qui est le français, et que j’ai appris à ma mère). Mais j’ai appris le yiddish parce que mes parents le parlent entre eux (mais je parle hébreu avec mon père). Je ne suis pas germanophone non plus (car étant né à Anvers, j’ai fait mes études en flamand)...’⁴⁶

Appiah heeft in een fraai artikel over het ‘recht op verschil’ iets soortgelijks laten zien. Hij betoogt dat het eigentijdse multiculturalisme verschillen doet stollen, terwijl hij zich van de eigen jeugd in Ghana een situatie herinnert die zowel meer divers was dan de laatmoderne Amerikaanse samenleving alsook een soepelere, minder gefixeerde omgang met verschillen kende:

When I was a child, we lived in a household where there were at least three mother tongues in daily use: we spoke English (Ghana’s official language and my mother’s) and Twi (my father’s first language); and our cook and steward, who came from further north, also spoke the language of Navrongo, where they were born. (The watchman spoke Hausa).⁴⁷

We behoeven niet zo ver te gaan als Alfred Tomatis die stelde dat we van huis uit allen polyglot zijn⁴⁸, om toch vast te houden dat contextuele verscheidenheid en brede samenhangen elkaar geenszins behoeven uit te sluiten, en dat omgekeerd de gangbare gelijkstelling van ‘bijzonder’ en ‘geïsoleerd’ zelf het resultaat is van isolatie. Om nu nog stapje te doen: waar mensen zich met een zeker succes inzetten voor het behoud van een diersoort, een plantensoort, of er in slagen een bedreigde cultuur een zekere mate van bescherming te bieden, kan de illusie ontstaan een nog niet door modernisering aangetaste wereld bewaard te hebben - terwijl wat men in feite niet meer dan een scherf in de hand heeft. De eigenlijke taak komt dan nog: de reïntegratie van dat stukje in een bredere wereld – zij het in reële zin dan wel in de geest. Musea en geschiedenisboeken zijn wel beschouwd kerkhoven met opgebroken graven, wachtend op reïntegratie door de verbeeldingskracht.

Dat het op het terugvoeren aankomt – reëel of in de verbeelding -, wordt niet altijd

opgemerkt. Als voorbeeld een interview in *Filosofie Magazine* met Pieter Muysken, hoogleraar taalwetenschap aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, die onderzoek doet naar de taal van de Uru-stam in Bolivia - een taal met nog slechts één spreker, een vrouw van bijna tachtig.⁴⁹ Bij eerste lezing kwam ik onder de indruk van een heroïsche strijd een taal te bewaren. Maar in tweede instantie begrijpt men dat de clou elders moet liggen. Immers, een taal met één spreker is al dood, want om te spreken zijn er minimaal twee nodig. Waarop het aankomt is, zoals het interview aangeeft, dat Muysken via die taal terugwil naar de brede omgeving waarin het leven van de Uru-stam stond: ‘Taalonderzoek helpt om de geschiedenis in zijn (!) volheid in stand te houden.’ Men moet uiteraard met dit interview hopen dat de reïntegratie-in-de-geest in tweede instantie jongeren zal stimuleren de Uru-taal weer te gaan spreken, maar of dat zal gebeuren hangt uiteraard van geheel andere factoren af. Deze wenselijkheid komt ook tot uiting in één van de weinig optimistisch gestemde passages van Klamers opstel over ‘het grote sterven van de talen’:

... wanneer minderheidstalen actief worden gesteund door sprekers van meerderheidstalen kunnen beiden naast elkaar bestaan. Dat geldt ook voor het Engels als wereldtaal: dat kan heel goed als tweede (of derde) taal bestaan naast een moedertaal ...Ieder mens is immers in staat om minimaal twee talen vloeiend te spreken ...⁵⁰

In wat ik fixatie noem, werkt de legitieme en heel menselijke impuls om in de baaiert van verandering dingen vast te houden - al was het maar als herinnering. Dat brengt me op een ander soort van voorbeeld. Het verhaal over het Jiddisch werd voorafgegaan door een artikel over een oud perenras uit New York State. In veel wat over verdwenen rassen wordt gezegd of geschreven is de genoemde fixatie duidelijk aanwezig. Wat verloren gegaan is, zijn immers meestal niet de soorten zelf. Ik neem aan dat voor de amateur de soort nog wel verkrijgbaar is. De uitdrukking ‘verdwenen ras’ betekent technisch niet meer dan dat vanwege geringe aanvoer ter veiling voor dat ras geen officiële notering meer bestaat - ofschoon voor de liefhebber de boom nog wel beschikbaar is. De associatie met ‘kwalitatief beter’ is doorgaands een product van de verbeelding⁵¹ -, of vriendelijker, van de herinnering aan een rijke contextualiteit: de omgeving waarin de vruchten groeiden, de methoden van bereiding, omgeven door oude gebruiken. Dat is de wereld waaraan wij hechten. De wetenschap dat in mijn boomgaard(-je) kwetsen staan, is een schrale troost voor een dierbare vriendin die terugdenkt aan haar jeugd toen er op bepaalde plaatsen in Engeland nog velden met kwetsen

(*damsons*) waren - waar in de bloesemtijd bussen met dagjesmensen op af kwamen.⁵²

Wie zijn wij dat we de verlies-en-winst rekening zouden kunnen opmaken van wat ‘voortgang’ heet? Zou zo’n afweging van kosten en baten niet een goddelijk standpunt vergen? Zover reikt de menselijke blik niet! Filosofen die beweerden dat wel te kunnen, matigden zich een goddelijk oordeel aan. De hegeliaanse filosofie vormt er het schoolvoorbeeld van. In de eerder gesignaleerde afkeer voor geschiedfilosofie werkt, bijna instinctief, nog altijd een verzet door tegen de hegeliaanse hybris. Maar op de keper beschouwd, was Hegels visie genuanceerder en boeiender dan die gangbare voorstelling. Als hij uitroept dat in de voortgang van de tijd ‘er niets verloren gaat’, dan kan men daarin de stem horen van iemand die zich vermant en zichzelf overstemt. Er zijn plaatsen die dat heel duidelijk maken. De bekendste is een passage uit de *Fenomenologie van de geest* over kracht en beperking van de herinnering. De beperking is, zegt de tekst op ongemeen beeldende wijze, dat ze ons niet terugbrengt ‘bij het meisje dat het fruit aanreikte’, de vruchten nog bedauwd; ze brengt noch de boom, noch de grond terug, noch de sfeer: de frisheid van de zomer is geweken.⁵³

Tegenstem en stem moeten beide worden gehoord, de herinnering aan een rijke omgeving, en - daarin ben ik hegeliaan – een stem die maant verder te gaan, zonder fixaties.

Contexten en richtingen

Terug naar de globalisering. Ik voor mij weiger te geloven dat communicatie die alleen nog maar in wereldwijde samenhangen kan plaatsvinden, per definitie tot ontheemding en gelijkschakeling van mensen leidt. Onder Afrikaanse filosofen leeft de gedachte dat het feit dat zij op de talen van de vroegere kolonisatoren aangewezen zijn, het Frans en vooral het Engels, een vernedering betekent en hun bijdrage tot de mondiale filosofie bij voorbaat al marginaliseert.⁵⁴ Ook al zijn maar al te vaak met de talen van voormalige overheersers pijnlijke herinneringen verbonden - het vorige hoofdstuk gaf hiervan rekenschap - meen ik niettemin dat universele samenhangen staan als zodanig een articulatie van contextuele verschillen niet in de weg staan. Het moet mogelijk zijn in de bestaande wereldtalen een filosofie te ontwikkelen die voor Afrika relevant is.

Er wordt wel gedacht of gesuggereerd dat met een gemeenschappelijke taal ook gemeenschappelijke interpretaties gegeven zijn.⁵⁵ Ik zou juist zeggen dat een gemeenschappelijke taal mogelijkheden vergroot onderlinge verschillen te articuleren.⁵⁶ Ian

Buruma taxeert de zaak juist: gemeenschappelijk gebruik van een taal betekent geenszins het einde van richtingsverschillen en -conflicten: ‘Not that thoughts or feelings are determined by language. Indeed, the more one learns to understand other languages, the more a common humanity comes into view. This does not resolve human conflict. Wars would still occur even if the whole world spoke English or Esperanto.’⁵⁷ Hield het internationaliseringsbeleid aan de Nederlandse universiteiten niet meer dan in dan een officiële voorkeur voor het publiceren in de Engelse taal, ik zou me er niet tegen verzetten.⁵⁸ Wat verzet verdient is echter de naïeve waardering voor ‘toonaangevende’ internationale tijdschriften. Dat laatste veroorzaakt de homogenisering waarvoor Theo de Boer terecht waarschuwt – niet het toenemend gebruik van het Engels.⁵⁹

Met wat ik hier schrijf, is in feite een nieuw onderscheid geïntroduceerd. Tot nu toe ging het over ‘contextuele verscheidenheid’, de verscheidenheid van omstandigheden, van bijzondere gebruiken en zeden, kortom van factoren die primair plaatselijk variëren. Maar om botsingen van overtuigingen te verstaan, moet nog een andere grondvorm van verscheidenheid in het spel worden gebracht: die van, metaforisch aangeduid, wegen en richtingen. Deze vorm was in feite al present in het slot van Giddens’ definitie waarmee ik de beschouwing over globalisering opende: ‘This is a dialectical process because such local happenings *may move in an obverse direction* from the very distanced relations that shape them’ (mijn curs.) Inderdaad, kan een afname van contextuele verscheidenheid zeer wel met een toename van richtingsverschillen gepaard gaan. Het is daarom onzin, zoals ik ergens zag, een kleiner wordende wereld met de teloorgang van ‘andersheid’, of het verdwijnen van ‘de ander’ gelijk te stellen. Dan maken we de wereld nog kleiner dan die al is.

In het zojuist genoemde ligt ook de reden waarom ik aarzelend sta tegenover de gedachte van een morele geografie die onder Amerikaanse evangelicals populair is. In navolging van de geograaf Robert Sack spreekt men wel van een ‘geographic theory of morality’.⁶⁰ De gedachte dat plaatsen onderscheiden morele betekenissen (kunnen) hebben, is uiteraard terecht. Maar als men tegenover de nivellerende tendens van de globalisering tegenwicht zoekt in een morele geografie, ligt een vereenzelviging van context en richting op de loer. Ik acht het een onopgeefbaar christelijk inzicht dat er geen plaatsen zijn die principieel moreler, en laat staan *heiliger* zijn dan andere. Overal kan God gediend worden – althans in beginsel.⁶¹ Of om met More te spreken: alle plaatsen op aarde zijn even dicht bij de hemel. Het waren de woorden waaraan Voegelin bij zijn behandeling van de *global oecumene* herinnerde: ‘Regarding the global oecumene, Thomas More gently observed that all places on

earth are equidistant from heaven...'⁶²

Willen we van hieruit naar implicaties voor het thema van culturele verscheidenheid zoeken, dan komt het er opnieuw op aan de genoemde grondvormen te verbinden en te onderscheiden. Meestal wordt bij cultuur allereerst aan een geografische spreiding van groepsspecifieke zeden en gewoonten gedacht. De nadruk valt dan dus op contextuele verscheidenheid, i.p.v. op richtingsverschillen. Het behoeft evenwel geen betoog dat zeden en gewoonten een sterke richtingscomponent bezitten. En dus kan geen cultuurbeschouwing om richtingsverschillen heen, ook al behoeven deze niet direct al aan de orde te komen. Het punt is nl. dat buiten 'richting' om de relatie van cultuur en universaliteit niet inzichtelijk wordt. Doorgaans denkt men alleen aan universaliteit in geografische zin, en komt dan niet verder dan beschouwingen over wereldrijken (China, Rome, het christelijke Europa, het Europa van Napoleon, en de huidige Global Economy als apotheose), vergetend dat met elke 'way of life', ook al behoort deze tot een groep van nog zo beperkte omvang, een claim meekomt die boven de eigen levenskring uitwijst, en vergelijkbaar is (dat op z'n minst) met aanspraken op universaliteit. Immers, de eigen weg wordt voor betrouwbaar gehouden. Het kan zijn, en zal dikwijls zo zijn, dat andere groepen, volkeren, culturen eigen waarden en normen wordt gegund, zonder opzettelijke geringschatting, maar dat toch de eigen weg geldt als bij uitstek in overeenstemming met wat de goden willen, wat de hemel wil, wat de traditie voorschrijft, wat het kritische inzicht voorschrijft, enz. enz. Uit het culturele landschap vallen wegen en wegkruisingen nu eenmaal niet weg te denken, al is het maar omdat, alle cultuur streven is en als zodanig boven historische contexten uitgrijpt.

Wil men 'cultuur' buiten richtingsverschillen houden, dan blijkt inderdaad een reductie tot contextuele diversiteit onvermijdelijk. Jacob Burckhardt begreep dat goed. Zijn beroemde *Weltgeschichtliche Betrachtungen* laat de universaliteit van cultuur, in eerdergenoemde zin, weloverwogen buiten beschouwing: 'Wij noemen beschaving [het origineel heeft *Kultur*; SG]: de som van de ontwikkelingsvormen van de geest die spontaan tot stand kwamen en die geen aanspraak maken op universaliteit of op alleen-geldigheid.'⁶³ Zo bezien bloeit cultuur op waar het bontgeschakeerde en het toevallige alle kansen krijgen.⁶⁴ Burckhardt reserveert richtingoriëntatie voor de twee andere machten: staat en godsdienst. Ik acht dit zeer consequent, maar heb eerder in dit boek cultuur op menselijke vormingsmacht in de breedst mogelijke zin betrokken, in plaats van, zoals Burckhardt doet, cultuur als een domein naast andere te plaatsen, als een macht naast andere. Staat en godsdienst ontwikkelen zich op cultureel basis.

Scheiding en verbinding

Degenen die me kennen, weten dat ik gehecht ben aan de metafoor van de weg. Een weg brengt bepaalde plaatsen in onderling verband, en verbindt aldus omgevingen, maar verwijderd zich ten opzichte van andere plaatsen. ‘Richtingen’, hierom gaat het, verbinden en scheiden. Verbinden: denk aan een ideologie die een natie in haar greep houdt, of bij voorbeeld een geloofsgemeenschap die zich tot over nationale grenzen uitstrekt. De Japanse dirigent Maasaki Suzuki, die doende is alle muziek van Bach op CD uit te brengen, heeft zich bij het uitkomen van de eerste CD met cantates aldus verantwoord. Lang had hij zich afgevraagd of hij als Japanner wel toegang tot de geest van Bach had. ‘Mijn aarzeling heb ik vooral kunnen overwinnen dankzij mijn overtuiging dat God in wiens dienst Bach zijn werk verrichtte en de God die ik vandaag dien een en dezelfde zijn. Voor het aangezicht van de God van Abraham geloof ik dat de 200 jaar die mij scheiden van Bachs tijd niet veel uitmaken. Deze overtuiging heeft de grote componist veel dichterbij gebracht.’

Maar wie zal ontkennen dat richtingen ook scheiden? Het christelijk geloof is bij uitstek richtinggevoelig. Enerzijds kent het geen ander uitgangspunt dan de ene mensheid - onder God. Anderzijds brengt het scheiding: ‘*Denk niet dat Ik vrede ben komen brengen op aarde ...*’ (Mat. 10:34) Het is daarom niet geheel onbegrijpelijk dat al heel lang, te beginnen met Rousseau (zo niet eerder), staatslieden en politici, gesteund door politieke filosofen, deze godsdienst van het publieke terrein proberen te weren. Het zijn vooral liberale politici die het liefst met een boog om religieuze verschillen heenlopen, of waar het niet anders kan, sussend en bezwerend optreden. Wat dan vergeten wordt, is dat politiek handelen en denken ook een richtingscomponent bezitten (zij het minder geprononceerd). Ze zouden Croce’s *Mijn filosofie* eens moeten lezen. Croce wist nog dat het liberalisme zelf een weg gaat die scheidt (en verbindt), dat het geen vrede brengt maar het zwaard!⁶⁵

Welnu, om toch om dit kruisvat⁶⁶ heen een samenleving in stand te houden, zijn de verbindende kracht van moraal en recht onontbeerlijk (zie hoofdstuk 3). Met de moraal is evenwel iets wonderlijks aan de hand. Door de eeuwen heen wisselen overspannen verwachting en relativisme elkaar af. Enerzijds wordt er veel van morele bezinning verwacht, maar anderzijds slaat de erkenning van de feitelijk voorhanden verdeeldheid al snel door in een relativisme dat morele pluraliteit op de wijze van een contextuele diversiteit benadert. Een fraai voorbeeld van dat laatste vormt Montesquieu’s jeugdwerk, de *Lettres persanes* (1721).

Daarin zette hij de officiële moraal, toen nog ondenkbaar zonder aanspraak op universaliteit, op ironische wijze te kijk door een geografische behandelwijze, in de vorm van brieven waarin twee Perzen verslag van hun Europese reizen deden. In Joseph de Maistre's bekende 'weerlegging', uit 1797, van de idee van universele mensenrechten klinkt nog een montesquieuiaanse echo door: 'ik heb in mijn leven Fransen, Italianen, Russen gezien; dankzij Montesquieu weet ik zelfs dat men een Pers kan zijn; maar wat *de mens* aangaat, verklaar ik er nooit van mijn leven één ontmoet te hebben...' ⁶⁷ Dit is een oppositie tegen universele rechten die conservatieven voor moreel contextualisme vatbaar maakt!

Opmerkelijk genoeg, en tot mijn eigen verrassing, blijkt dat geografische relativisme *niet* voor te komen bij Edmund Burke, die tegenwoordig door een groepering van vaderlandse neoconservatieven als boegbeeld wordt gebruikt. In de beroemde controverse rond Hastings hekelde deze juist een *geografische* moraal. Warren Hastings, gouverneur-generaal van India en aangeklaagd wegens wanbestuur, had zich verdedigd met te stellen dat handelingen in Azië nu eenmaal een andere morele waarde hebben dan in Europa. Het leidde in het Hoger Huis tot een verontwaardigde reactie:

My Lords, we positively deny that principle. (...) we are to let your Lordships know that these gentlemen have formed a plan of *geographical morality*, by which the duties of men, in public and in private situations, are not to be governed by their relation to the great Governor of the Universe, or by their relation to mankind, but by climates, degrees of longitude, parallels, not of life, but of latitudes: as if, when you have crossed the equinoctial, all the virtues die... ⁶⁸

Dit is het conservatisme waartoe ik me graag beken: de eenheid van de mensheid, onder God - zonder dat ook maar een moment dit eenheidsperspectief met een gedachte van een algemeen gedeelde moraal wordt verbonden. Men mag, ja *moet* dromen van één universele moraal – hier ga ik niet mee met Schilder die, zoals we uit een eerder hoofdstuk weten, niets dan hoon had voor de droom van een 'katholieke moraal'. Maar het is anderzijds volstrekt naïef te menen dat er een ophanging voor een universele moraal gevonden zou kunnen worden *boven* de divergerende levensrichtingen.

Er is uiteraard alle reden naar een beperkte consensus voor overheidsbeleid en publieke actie te streven, op basis van zo formeel mogelijk geformuleerde juridisch-morele uitgangspunten. Vandaar de betrekkelijk sympathieke behandeling van de rawlsiaanse theorie

in het derde hoofdstuk. Rawls' zoeken gaat immers niet uit naar eenheid *boven* verdeeldheid, maar eerder naar een soort van vloertje. Waarop het nu evenwel aankomt, is de gelijktijdige erkenning en ontkenning van eenheid. De erkenning van de ene mensheid onder God, als uitgangspunt onopgeefbaar, en de erkenning van onoverbrugbare geschillen. De onderlinge tegenspraak tussen erkenning en ontkenning is maar schijn voor wie vat dat de geschillen niet van 'geografische' aard zijn. Globalisering brengt het veronderstelde verband aan het licht: in onze tijd blijkt hoezeer eenwording van de mensheid ons allen in conflicten verbindt - aan welke zijde we ook staan. In een vrijwel vergeten geschrift van één van Schilders medestanders, A. Zijlstra's *Wereldpolitiek in het licht van de Schrift*, vond ik een verwijzing naar deze uitspraak van Karl Jaspers die *in a nutshell* uitdrukt waarom het in deze paragrafen steeds ging: *alle problemen zijn nu wereldproblemen geworden*.⁶⁹

Geschillen

We kunnen onze weg niet vervolgen zonder om te zien naar één instantie waarmee historisch sterke eenheidspretenties verbonden waren: het denkvermogen, of deftiger: de rede. Ik wil onderscheiden tussen een beroep op eenheid dat gemeenschap sticht - hierover handelt het volgende onderdeel - en een beroep op een aan gene zijde van richtingsverschillen geprojecteerde eenheid. Over dat laatste nu enkele opmerkingen.

Vanaf de godsdiensttwisten en -oorlogen van de 17e eeuw houdt in onze landen de intellectuele elite zijn hoop op de rede gevestigd. Daarbij werd (wordt) wonderveel van de filosofie verwacht. Maar ironisch genoeg vormt uitgerekend de (geschiedenis van de) filosofie het grote schouwtoneel vormt van nimmer opgeloste conflicten. Tegen deze achtergrond gezien is het begrijpelijk dat filosofen, uitzonderingen daar gelaten, hun best doen de oorzaken van de verdeeldheid toe te dekken. Weliswaar gaat nog altijd veel aandacht uit naar verschillen tussen systemen, zoals die bijv. tussen Hegels en Kants denken, maar waarom de ene mens zich tot de ene filosofie bekennt, en de ander tot een andere, met velerlei gevolg voor de eigen levensoriëntatie, dat komt maar zelden aan de orde. Begrijpelijk genoeg, omdat indien het denkvermogen zich niet een goede gids zou betonen, de mensheid nog eenmaal aan de leiding van religie en moraal uitgeleverd schijnt. Naar mijn oordeel is het juist vanwege het moeten voldoen aan overspannen verwachtingen dat de rede teleurstelt. De verheffing tot de positie van laatste beroepsinstantie en opperrechter in een permanent tribunaal, zoals bij Kant, ofwel als de instantie die helder begrijpt wat in de geest van een tijd of volk besloten ligt, als

bij Hegel, betekende niet alleen een lang doorwerkende ‘verwaarlozing van het zijnde’ en de bonte verscheidenheid ervan, die op z’n minst tot Heidegger zou doorwerken⁷⁰, maar ook een afwending van de realiteit van primaire levenskeuzen, waarvan het filosoferen hoe dan ook afhankelijk blijft.⁷¹ Toews heeft terecht opgemerkt dat Hegel nimmer naar schoolvorming zocht, en dat juist daarom de feitelijke vorming van partijschappen een schandaal vormde: ‘Even at the height of his influence, Hegelianism remained one of a number of competing ideologies within the German intellectual elite.’⁷²

De postmoderne geest van deze tijd die een eigen Da Costa zou verdienen, heeft in dit opzicht dan toch een doorbraak bewerkstelligd. Winst is de ruimte die er is voor een contextuele verscheidenheid die niet eerst onder een eenheidsjuk door hoeft om erkend te worden. Winst is vooral de openlijke erkenning dat het denken niet in staat is geschillen te overbruggen. Ik denk aan Lyotards onderscheid van onoplosbare geschillen en kwesties die principieel oplosbaar zijn – en ook aan Derrida’s thema van de *differentie*. Het hameren op het onherleidbare verschillen, verstoort dierbare eenheidsdromen. Filosofie krijgt nu vooral een kritische functie. Het is aan haar iedere vorm van toedekking te ontmaskeren. De invloed van deze visie is sterk genoeg om van een omslag te spreken – een ‘postmoderne wending’. Dat de wending met een bevrijdend elan gepaard ging, verwondert niet voor wie beseft dat het eenheidsstreven tot een loden last geworden was.⁷³

Lyotards verzet tegen eenheidsdenken heeft een ethische geladenheid. Let wel: ik beweer niet dat hij niets dan ethiek geeft. De voorkeur voor verscheidenheid is ontologisch gefundeerd in een werkelijkheidsvisie die stelselmatig aan verschil voorrang geeft boven overeenkomst en samenhang. Toch voert het ethische onmiskkenbaar de boventoon waar hij pogingen bekritiseert over onvergelykbaarheden heen te denken. Bij wijze van voorbeeld zij herinnerd aan wat het bekendste onderdeel van zijn filosofie zou worden: de kritiek op de legitimerende functie van grote verhalen.⁷⁴ Het is evenwel ook precies daar dat men op een probleem stuit. Lyotard blijkt ‘geschil’ zo breed te nemen dat alle verscheidenheid inzet van geschillen wordt. Waaraan ik nu denk is dat hij fundamentele incongruenties al op talig niveau laat beginnen: bij zinsoorten en taalspelen. Het was met oog hierop dat in het vijfde hoofdstuk de kwalificatie *hyperethisch* werd gebruikt.

Inmiddels vond mijn interpretatie van Lyotard in Luuk van Middelaar een medestander, die in zijn *Politicide* de passage over het hyperethische met instemming citeerde⁷⁵; zij het met dit verschil dat hij er een symptoom in zag van een onverteerd brok ethisch universalisme – een universalisme dat maakt dat deze filosofie blijft zweven, zonder ook maar ergens in de

bonte politieke realiteit te kunnen landen. Bij mij is de strekking bijna tegengesteld: mijn punt is dat Lyotard ‘geschil’ zo breed neemt dat er ook een stuk van de ‘contextuele’ verscheidenheid onder komt te vallen. Terwijl daardoor ‘geografische’ verscheidenheid een ethische (morele) lading verkrijgt – vandaar de term *hyperethisch* - raakt anderzijds het ethische gecontextualiseerd. Een voorbeeld van het laatstbedoelde vormt zijn beoordeling van de aanspraak op universaliteit t.b.v. mensenrechten. Wat hem betreft berustte de Franse Verklaring van de rechten van de mens (1789), plat gezegd, op bluf. Hoe konden anders dan door te bluffen deze zgn. vertegenwoordigers van het Franse volk, vanuit hun Franse omgeving, zich als vertegenwoordiger van de mensheid opwerpen? Immers, vraagt Lyotard, ‘Waarom zou de afkondiging van de universele normatieve instantie waarde hebben als zij door een individuele instantie uitgevaardigd wordt?’⁷⁶

Calvinistisch denken is altijd op zijn hoede geweest voor universele aanspraken op gezag van ‘de rede’. Het is dan ook niet ten onrechte dat Nicholas Wolterstorff Abraham Kuyper kon neerzetten als een post-modern denker *avant la lettre*: ‘Science is always a modern Western, or a medieval Arabic, or an ancient Oriental, phenomenon -- or whatever. ... Kuyper was a postmodern in the heyday of modernism.’⁷⁷ Ik zou er aan toevoegen: en daarom kostte het Kuyper moeite een evenwicht te vinden waar hij over universele samenhangen moest spreken. Men vindt in zijn werk krasse voorbeelden van europacentrisme. De (bewust?) eenzijdige reactie van Peter Paris, die als respondent optrad bij de Kuyperherdenking aan Princeton, valt wel te begrijpen: ‘Most importantly, he contended with shameless arrogance that African peoples had made virtually no contributions whatsoever to human civilization.’⁷⁸ Want als Kuyper zich ergens tegen een ‘bekrompen geografie’ keert, dan niet, als bij Burke, om zich op een universele normen te beroepen, maar eerder om voor een *contextverbreding* te pleiten. Denk aan de passage over kolonisatie en emigratie uit de openingstoespraak tot het eerste christelijk-sociale congres (1892) - een rede, laat daarover geen misverstand bestaan, die in andere opzichten nog waard is herlezen te worden.⁷⁹ Nederland acht hij overvol; zo ook veel van Europa. “Weest vruchtbaar”, luidt de goddelijke ordinantie, maar ook “*vervult het aardrijk*”, en niet *overvult* het kleine pleksken binnen uw zoo enge grenzen. Immers het huwelijk dat door zo bekrompen geografie schade lijdt ...’ En dat terwijl hij voor zijn geestesoog elders ‘kostelijkst rund [ziet] ronddolen zonder bezitter.’! Jawel, ‘streken, honderdmaal groter dan heel ons vaderland [die] op den ploeg en den sikkel wachten’⁸⁰ Wat Paris in zijn boosheid evenwel niet verdisconteerde, is dat Kuypers europacentrisme het robuuste vooruitgangsoptimisme van de liberale tijdgenoten

al achter zich had gelaten. Wie zijn *Pro Rege* leest, wordt door een weinig flatterend beeld van Europa getroffen: een beschaving die bezig was zich van het Evangelie af te keren. Kortom: het kon wel eens zijn dat Kuyper meer gemeen had met het vooruitgangspessimisme dat eerder aan de orde kwam (hoofdstuk 10) dan met het optimisme van de 19^e eeuw.

Denkgemeenschap

Het ging zojuist over een eenheidsstreven dat over principiële verschillen heen schiet. Daarmee is evenwel het verhaal van de rede niet uit. Behalve die deficiënte modus, is er een pretentie die terecht gevoerd wordt. Misschien is het beter van een roeping of opdracht te spreken: de opdracht recht te doen aan de gezamenlijkheid waarin de dingen ons gegeven zijn. Wie zal zeggen of er niet een dieper verband tussen het ene en het andere bestaat? Kan het niet zijn dat de eenheidspretentie die door Lyotard in alle toonaarden bestreed, en die Paris als hopeloos europacentrisch te kijk wilde zetten, een gecorrumpeerde uiting van een terechte zorg om eenheid was? Het moet toch te denken geven dat bij de toonaangevende cultuurfilosofen de verantwoording van samenhang, en zeker van universaliteit, van de agenda verdwenen is? Kennelijk bestaat er een zodanig verband dat wanneer de kritiek op een overspannen eenheidsstreven ver doortast, ook het andere, de verantwoording van gegeven samenhangen, in geding komt. Of andersom gesteld, en dan hebben tevens een probleemstelling voor dit onderdeel: kennelijk is het heel moeilijk deze samenhang recht te doen in een open denken, een denken dat niet de dingen gladstrijkt en klein maakt. Heeft de wil rekenschap te geven van wat gegeven is zich niet keer op keer ontpopt, zoals één beschuldiging luidt, als een ‘wil tot denkbaarheid van al het zijnde’, een wil waarvoor alles glad moet worden en spiegel van de geest?⁸¹

Het kan interessant zijn met Habermas te beginnen, één van de schaarse filosofen die nog voor de rede aanspraak op universaliteit maakt, en niet bang is het odium van aanhanger van een *Herrschaftsvernunft* op zich te laden. Ik raakte een jaar of tien geleden bij deze filosoof geïntrigeerd door een passage over het verbond van Jahweh met het volk Israël, die bij eerste kennisname al niet aan dat gangbare beeld van een heerszuchtige rede beantwoordde.⁸² Habermas bleek getroffen te zijn door een vergelijking van Jona en Parmenides. Van laatstgenoemde stamt het bekende gedicht over de twee wegen: de enkelingen die het rechte pad van de rede bewandelen en daartegenover de kronkelwegen van de velen die op meningen afgaan. Het verhaal over Jona zou deze scheiding niet kennen.

Want wordt daarin niet getoond dat het verbond van Jahweh ook voor degenen geldt die zich er aan willen onttrekken? Welnu, de idee van de rede, waardoor de filosofie zich heeft te laten leiden, appelleert volgens Habermas aan een *bindingskracht* die aan die bijbelse verbondsleer verwant is. Deze rede, zo houdt hij zijn postmoderne tegenstanders voor, is niet een instantie die scheiding brengt en het redeloze en irrationele buitensluit, maar één die vasthoudt. De verbindende kracht vindt hij, zoals gezegd, in het Oude Testament voorgetekend. Me dunkt, een opmerkelijke wending, waarvoor, vreemd genoeg, in de Habermas-literatuur maar weinig aandacht is geweest.⁸³

Pas op: hier wordt niet aan de rede een religieuze dimensie toegevoegd. Ook het recent gebruikte woord *postseculier* moet zo niet worden opgevat: Habermas laat er geen twijfel over bestaan dat bijbelse inhouden niet dan door een vertaalslag heen bewaard kunnen blijven.⁸⁴ Daarmee is ook meteen een begrenzing gegeven: de idee van een levenssamenhang waarin in principe voor alles plaats is, trekt zelf in één opzicht een grens die bepaalde inhouden uitsluit. Er bestaat dus geen directe toegang voor religieuze inhouden; die moeten eerst een ‘vertaling’ ondergaan. Aldus blijft Habermas als het er op aan komt de traditie van de Verlichting trouw! Het is daarom dat zijn versie van denkgemeenschap ten diepste niet overtuigt. Het beroep op de bindingskracht van de rede blijft belangwekkend, en verdient erkenning van de zijde van het christelijk filosoferen. Dat hij vanuit een bepaalde traditie positie kiest, doet hieraan niets af, want filosofie vertrekt altijd ergens. Het springende punt is echter dat de gekozen positie gemeenschapsvorming blokkeert.

Om dit laatste uit te leggen, moet ik zelf open kaart spelen en zonder verantwoording voor de tussenstappen een conclusie op tafel leggen. Welaan dan: het staat voor mij vast dat een denken dat zich autonoom t.o.v. het christelijke geloof⁸⁵ opstelt, zichzelf de weg verspert naar een ultieme samenhang aan gene zijde van al dat scheidt. Want hoe gelijktijdig recht te doen aan gezamenlijkheid, contextuele diversiteit en pluraliteit van richtingen? Kan het anders dan door de rede op een voetstuk te plaatsen? Het is toch waarachtig geen wonder dat filosofie zo dikwijls een archimedisch punt geclaimd heeft, zo niet een *God's-eye point of view*? De kwestie wat binnen de levenssamenhang wel en wat niet telt, moet, bij veronderstelde afwezigheid van een hogere instantie, wel door de rede met een quasi-goddelijk oordeel worden beslecht. Habermas ontkomt er niet aan het laatste oordeel naar zich toe te trekken. Hoe zeer hij ook naar binding zoekt, aperte tegenstanders worden buitengesloten. Mouw & Griffioen concludeerden t.a.v. de zgn. *Historikerstreit*, die in de jaren ‘80 rond de vraag ontbrandde of het nationaal-socialisme een uniek verschijnsel was:

Even Habermas' idea of communication is less universal than it purports to be. While Habermas insists that the only way nowadays to conceive of the Enlightenment idea is as a universal covenant that would "potentially" include those who oppose its very principles, he in fact excludes from universal communication – that is, he *excommunicates* – certain groups of people, such as Nazi criminals and those contemporary German historians who have attempted to develop an apologetic for the Third Reich.⁸⁶

Dat het anders kan, laat Herman Dooyeweerts beschouwing over 'denkgemeenschap' zien. De voornaamste bron vormt een artikel uit 1941.⁸⁷ Opmerkelijk is meteen al de term 'herstel': het gaat om herstel van een in crisis verkerende gemeenschap. Onwillekeurig associëren we dit woord met de tijdsomstandigheden: het was het tweede oorlogsjaar. De eigenlijke aanleiding blijkt evenwel de ontvangst te zijn die de *Wijsbegeerte der Wetsidee*, het driedelige werk uit het midden van de jaren '30, ten deel was gevallen. Uit Marcel Verburgs intellectuele biografie maak ik op dat het vooral de recensie van een collega, J.C. Franken, was die bij Dooyeweerd de overtuiging deed postvatten dat de discussie werd ontweken door zijn filosofie als 'theologisch', 'dogmatisch' en wat dies meer zij op zij te schuiven.⁸⁸ Hij meent een stelselmatige uitsluiting van christelijke wijsbegeerte op het spoor te zijn, en schrikt in dit artikel niet voor het geladen woord *banvloek* terug.⁸⁹

De aanleiding mag van lokale aard zijn, wat de uitwerking opmerkelijk maakt, is dat het herstel van denkgemeenschap in de weg wordt gezocht van erkenning van ...: onverzoenlijke verschillen – 'geschillen' dus. Me dunkt dat hier het postmodernisme-avant-la-lettre is dat Nicholas Wolterstorff bij Kuiper zoekt! Wel is het zo dat in 'gemeenschap' méér meeklinkt dan enkel erkenning van geschillen: het in dit verband gebruikte woord 'denkcontact' wijst er op dat geschil hier communicatie niet uitsluit. Op de keper beschouwd maakt het deze visie alleen maar interessanter. Hier wordt immers principieel gebroken met de gedachte dat geslaagde communicatie ten koste van geschillen en verschillen zou gaan - een vooroordeel dat tot in Lyotard doorwerkt.⁹⁰ Dooyeweerts opvatting van denkgemeenschap verbindt confrontatie en communicatie; de volgende passage laat er geen twijfel over bestaan:

Reeds in de methode van het recenseeren van wijsgerige geschriften moet dit herstel van het kritisch denkcontact tussen de richtingen tot uitdrukking komen. Het gaat niet

aan zich van een, in een ander uitgangspunt dan het zijne gewortelde uiteenzetting af te maken zonder eenerzijds de daarin ontwikkelde denkbeelden kritisch op hun eigen grondidee te toetsen en zonder anderzijds zich af te vragen of er wellicht waardevolle elementen of probleemstellingen in schuilen, waartoe men zelf nog niet was toegekomen.⁹¹

Deze gedachte van een denkgemeenschap diende steeds als leidraad bij wat ik zelf over pluralisme schreef, zij het met een verbreding van het filosofische discours naar de samenleving. Wie mij kennen, zullen me hierin herkennen! Die verbreding kondigde zich trouwens al bij Dooyeweerd aan⁹² - maar dan beperkt tot het Avondland. Ik ga hierin verder. Een voorbeeld uit vele, is een stelling die ik in een discussie met Koo van der Wal lanceerde: ‘dat de kracht van een samenleving valt af te meten aan de mate waarin ze zonder te desintegreren fundamentele verschillen kan tolereren.’⁹³ De aanleiding vormde een eerdere versie van het stuk dat nu als openingshoofdstuk dient. Het derde hoofdstuk, over culturele universalia, gaat in datzelfde spoor verder met de ontvouwing van een visie op universaliteit die, dwars tegen het gangbare denken in, een pluraliteit van richtingen insluit.

Tijdgeest

Binnen de kring van de Vereniging die ik in de periode 1991-2001 als voorzitter diende, is de denkgemeenschap in bovenbedoelde zin volop beoefend. Mij beperkend tot de generatie van de leermeesters, verwijs ik naar Zuidema's al gememoreerde stelregel dat serieuze kritiek kennis van het gehele oeuvre vereist; en denk ook aan het ethos waarmee M.C. Smit, mijn promotor, de horizon naar nieuwe ontwikkelingen afspeurde - kritisch, maar ook oprecht nieuwsgierig; vergeet voorts Hendrik van Riessen niet, die, zoals Ad Vlot (nu zelf overleden) en ik in een *In memoriam* schreven, de communicatiekanalen met andersdenkende studenten heel lang openhield.⁹⁴ Bijzondere betekenis verkregen de woorden van J.P.A. Mekkes over de competentiegrenzen van de wetenschappen die aan het slot van mijn Leidse oratie (1980) werden geciteerd:

Bij het onder ogen nemen van dergelijk dringend probleem weten wij dat het zoeken van een antwoord elk isolement moet buiten sluiten. Ook de diepst liggende tegenstellingen zijn tegenstellingen binnen de ene mensheid, waarvoor wij mede

verantwoordelijk zijn ... Wij hebben dus, in conflict dan wel bondgenootschap, mee te denken met allen.⁹⁵

Dit alles betekent evenwel niet dat deze filosofie ook invloedrijk is geworden. Als Wolters gelijk heeft dat ideeën benen hebben - denk aan zijn *Ideas have legs* waarmee dit hoofdstuk begon -, dan zijn sommige benen kennelijk langer dan andere! En dat 'korter' of 'langer' hangt vermoedelijk niet zo zeer van de intrinsieke filosofische kwaliteit af, als wel van bijkomende factoren. Of een filosofie aanhangers, bestrijders, geïnteresseerden, kortom: een publiek, vindt, is kennelijk maar deels een kwestie van intrinsieke kwaliteit. Zelfs als we 'intrinsiek' zo oprekken dat de plasticiteit van teksten en het evocatieve gehalte van gedachten er ook onder vallen, blijft veel nog onverklaarbaar. Hoe komt het immers dat men zich veel moeite getroost door te dringen in het oeuvre van een Jacques Derrida, of een andere grootheid, maar een publicatie uit andere kringen al snel als 'ontoegankelijk' terzijde schuift?

Ik meen dat D.Th. Vollenhoven een gouden greep heeft gedaan door deze en overeenkomstige onweegbaarheden op de noemer van *tijdstromingen* te nemen, en die van de wijsgerige *typen* te onderscheiden. In die 'tijdstromingen' is de richtingscomponent sterk vertegenwoordigd.⁹⁶ En naarmate die factor krachtiger werkt, geven argumenten minder de doorslag.⁹⁷

Bij een afscheidsrede ligt het voor de hand aan de verbinding van de tijden aandacht te geven, dus aan de factoren die de overdracht van een gedachtegoed tussen ouderen en jongeren beïnvloeden. De vraag of een traditie levensvatbaar blijft, wordt op het snijvlak van twee generaties beslist. Blijft een denktraditie jongeren innerlijk vreemd, dan houdt het op. Een remmende factor in het overdrachtsproces is vaak de complexiteit. Dat kan al het geval zijn waar er geestelijke affiniteit blijft bestaan, dus waar zich nog niet een nieuwe tijdstroming aftekent. Als een traditie haar plasticiteit verliest en de kern alleen nog door korsten van herinterpretaties heen bereikbaar is, dan verliest een filosofie haar primaire aantrekkingskracht. Bevindt zich de filosofische traditie waarin ik zelf sta al in een gevarenzone? 'Ja' opperde Phil Blosser, één van de jongere sprekers op het symposium *On being human*, in 1986, die zijn lezing begon met het beeld van een malaise: 'one senses a climate of collective mental exhaustion and a growing aversion from systematic work on these problems that stems from the sheer number and diversity of critics on these very issues' - waarna een twintigtal namen van interpreten volgde.⁹⁸

Anderen vrezen voor ademnood in de nabijheid van de Grote Denkers. *Ademen in*

Dooyeweerd's schaduw, onder deze opmerkelijke titel (want waar ademt het beter dan in de schaduw?) vond een gedachtewisseling plaats binnen *Thinknet*, het door Redeemer College onderhouden e-mail discussieplatform. Een belangwekkende bijdrage kwam van Rudi Hayward. Hij herinnerde aan wat Calvin Seerveld in 1957 schreef over de 'schaduw van Croce'. Omdat het slot van de passage ook een uitweg uit de ademnood wijst, citeer ik *in extenso*:

A long time ago Seerveld perceptively pointed out one way that the thought of any great thinker could be misused; "with every big thinker there comes sooner or later a paralysing school of thought". This is a sober thought dated June 1957 and read now 2002 (it can be found on page 79 in the Seerveld reader *In the Fields of the Lord*). Seerveld began this small piece with a reference to Carlo Antoni who was the best friend of the Italian philosopher Benedetto Croce of whom he remarked "the man was too big, I could not breathe freely in his shadow." Seerveld's answer is simple but not easy: "a school of thought is a dead end ... only Jesus Christ deserves disciples" or, picking up on some of his other comments: humans cannot live on theoretical bread alone but on every word that comes from the mouth of the LORD (Deuteronomy 8:3). Who else other than Dooyeweerd has shown precisely this: that philosophy (and that includes Dooyeweerd's philosophy) is not autonomous but presupposes religious ground motives. One honours Dooyeweerd's contribution to Christian philosophy by carrying on his work re-formatively.⁹⁹

Inderdaad: er zijn maar twee mogelijkheden. Het is of loslaten òf reformeren in de zin van het laatste citaat. De eerste vorm treedt op waar mogelijkheden tot vernieuwing ontbreken, zij het reëel of vermeend. Cultureel antropologen weten van gevallen waarin een taboesysteem dusdanig complex was geworden, dat het voortbestaan van een gemeenschap in gevaar kwam, bijv. omdat nog maar enkelen mochten jagen, en de groep alleen kon overleven door de traditie los te laten en collectief te verhuizen naar een ander eiland.¹⁰⁰ De geschiedenis van de filosofie toont tal van voorbeelden van mentale verhuizing. Zodra het oude niet meer boeit, wordt de denkgemeenschap opgezegd. Dat overkwam bijv. het neokantianisme. Men vraagt zich nog altijd af hoe het kon dat deze eens oppermachtige stroming in de jaren '20 en '30 van de vorige eeuw zo snel aan kracht verloor. Ik vermoed dat de diagnose van Ulrich Sieg juist is: een verlies aan primaire aantrekkingskracht:

Die philosophische Diskussion hatte sich derweil anderen Fragen zugewandt. Spätestens seit Natorps Tod 1924 galt die Philosophie des Marburger Neukantianismus als Relikt der Vergangenheit, mit dem sich eine ersthafte Auseinandersetzung nicht lohne.¹⁰¹

De werking van de tijdgeest onderging zelfs Kant, misschien wel de meest geëerde westerse filosoof. Ofschoon zijn schaduw over het werk van de volgende generatie bleef vallen, zijn er blijken van een onwil om de denkgemeenschap met zijn filosofie op niveau voort te zetten. Dit geldt bijv. van de behandeling die hem in Hegels *Phaenomenologie des Geistes* ten deel valt: zijn filosofie wordt er als een wereldbeschouwing getypeerd en aldus meer als een symptoom dan als een uitdaging behandeld.¹⁰² Hegel zou later op vergelijkbare wijze door de Linkshegelianen worden achtergelaten: die maakten er geen geheim van dat de bepleitte ‘actualisering’ van de hegelse filosofie, niet zonder een forse ingreep – of eufemistischer: *transformatie* - zou kunnen; een ingreep die bij de radicaalsten onder hen op weinig minder dan een liquidatie zou blijken neer te komen.¹⁰³ Aldus voltrekken filosofen aan elkaar een primitieve vorm van gerechtigheid.

Zal de filosofie die ik in dit boek uiteengezet heb aan de tijdgeest ontkomen? Mijn vroegere optimisme over de toekomst van deze denktraditie is getemperd. Maar mogelijkheid van en noodzaak tot reformatie namen intussen alleen maar toe. En dus is er geen reden tot pessimisme. Het zal er op aankomen de grondbeweging van dit denken zo transparant mogelijk te maken, opdat jonge mensen onder de korsten van herinterpretaties de oorspronkelijke intuïties kunnen herbeleven en richtingkeuzen navoltrekken. Dan blijft het boeiend. Ze gaat hierin een eigen weg. De regel is dat filosofen willen boeien door te binden, d.w.z. door leerlingen te kweken en die aan zich te binden, door invloedsferen te vormen, enz. De paradox is dat de binding na verloop van tijd tot een reactie leidt, soms heftig, soms geleidelijk: er is bijna geen filosoof geweest die niet al bij het eigen leven tegen een muur opliep: Kant, Hegel, de neo-kantiaan Rickert, enz. enz. Deze filosofie wil echter boeien door van zich af te wijzen, niet door te binden, maar los te laten. De oorspronkelijke intuïtie waarnaar ik verwees is toch dat het ware denken met luisteren begint? Mekkes bezwoer ons, beginnende filosofiestudenten, er op te letten wie of wat in een denken het eerste woord krijgt. Door dat onderwijs kreeg ik op de duur een verstandhouding met die woorden uit de openingsrede van D.H.Th. Vollenhoven voor de eerste vergadering van de Vereniging voor

Reformatorische (toen: ‘Calvinistische’) Wijsbegeerte, uitgesproken in december 1935, die bij eerste kennisname verwondering wekte: ‘Want wat ons hier samenbrengt is... niet de wijsbegeerte, want die is niet het eerste in ons leven ...’¹⁰⁴ ‘Niet de wijsbegeerte’? Men kwam toch, wis en waarachtig, om een wijsgerige vereniging op te richten? Nu denk ik: hier werd de kern geraakt. Hier ligt ook precies de enige reden waarom *mijn filosofie* toch een goede zin heeft: in wat voor brede samenhangen het denken ook staat, het zal toch steeds op *mijn* luisteren, *mijn* antwoorden aankomen!

Als het denken zich zo positioneert, zal het tot eigen verwondering en bemoediging merken, dat het zich in bondgenootschap met anderen bevindt - een gemeenschap die dieper gaat dan die van filosofische scholen of wereldbeschouwelijke allianties.¹⁰⁵

Hoofdstuk 1

· De oorspronkelijke versie verscheen als bijdrage aan: E. Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie. Katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, Damon, 2002, p. 639-675. De tekst verschijnt hier (in licht gewijzigde vorm) met bijzondere dank aan Edith Brugmans.

¹ Het was de kritische reactie van G.A. van der Wal op de oorspronkelijke versie van dit hoofdstuk die me dwong tot een nadere verantwoording, in de vorm van een nieuwe inleiding: G.A. van der Wal 1998, p. 70-83 en mijn antwoord: idem, p. 84-92.

² Cf. Sherman 1997, p. 220-221.

³ Sherman benadrukt dat Aristoteles vriendschap (*philia*) aanzienlijk breder gebruikte dan wij gewoon zijn (Sherman 1997, 209).

⁴ Cf. Sherman 1997, 217-224 Zie voorts MacIntyre 1988, p. 149.

⁵ Sherman, 1997, hfdst. 5.

⁶ De uitdrukking is van Max Weber. Het volgende hoofdstuk gaat uitgebreid op diens visie in.

⁷ Curieus is dat men vaak ‘Weltanschauung’ schrijft, terwijl die term zijn ontstaan dankt aan een Nederlandse bron: Bernard Nieuwentyt, *Het regt gebruik der werelt beschouwingen* (1715).

⁸ Alain Finkielkrauts *La défaite de la pensée* traceert de verandering van het cultuurbegrip, van een humanistische-christelijke idee van ontwikkeling (*vorming*) van de mensheid naar cultuur als aanduiding voor de bijzondere zeden en gewoontes van groepen van mensen (Finkielkraut 1987, 1989). Hoofdstuk 3 gaat dieper in op Finkielkrauts denken.

⁹ Binnen de VU-traditie van christelijk filosoferen zijn het met name Dooyeweerd en Van Riessen geweest die zich tegen deze totaalvoorstellingen in filosofie en sociologie hebben gekeerd.

¹⁰ Barthes 1967; Sahlins 1976.

¹¹ Berger 1977, xvii. Maar de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat Peter Berger, bij al zijn overdreven nadruk op ‘constructie’, de grenzen welke de natuur stelt op bepaalde

(‘dialectische’) wijze verantwoordde: zie het minder bekende slotgedeelte van het bekende *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann 1967, p. 180-183).

¹² Zie de scène uit hoofdstuk VIII waarin de koning zich gehinderd voelt door de Cheshire kat met zijn eeuwige grijns, de koningin gewoontegetrouw roept *kop eraf!*, en er een dispuut met de beul ontstaat die constateert dat de kat al geen lichaam meer heeft: ‘The executioner's argument was, that you couldn't cut off a head unless there was a body to cut it from: that he had never had to do such a thing before, and he wasn't going to begin at his time of life. The King's argument was, that anything that had a head could be beheaded, and that you weren't to talk nonsense.’

¹³ Bij de uitdrukking ‘listig inspelen op natuurlijke mogelijkheden’ heb ik gedacht aan Hegels beschouwingen over technische instrumenten als middelen die de mens gebruikt om de natuur voor zichzelf te laten werken. Het in cultuur brengen van natuurlijke landschappen benut zo gezien natuurlijke mogelijkheden. Een Hollands oermodel is de molen die windkracht gebruikt voor de ontwatering van veengebieden.

¹⁴ Binnen het bestek van deze inleiding ga ik voorbij aan theorieën die onderscheiden tussen ‘zelf’ en ‘ik’.

¹⁵ Berger & Luckmann 1967, p. 183.

¹⁶ De auteur was Chang Lü-xiang, zie: Pei-Yu Wu 1990, p. 221.

¹⁷ Als geconstateerd wordt: ‘Het woord “ik” komt bij Paulus nauwelijks voor. Zo bang is hij dat alle aandacht naar hem zelf uitgaat ...’ (Selderhuis 2002, p. 21) dan zie ik daarin een bevestiging, geen weerlegging van mijn stelling. Voor deze stelling zij nog gewezen op de bijdragen van Drs. H. de Jong en ondergetekende tot *Individualisering en solidariteit*, resp. over de ‘De onvruchtbare en de vruchtbare verenkeling’ (de Jong 1988, p. 5-13) en ‘De onware en de ware ik-cultuur’ (Griffioen 1988, p. 14-33).

¹⁸ Windelband 1914, p. 341.

¹⁹ Ik zal de term *geloof* gebruiken voor specifieke acten - zoals aanbidding, vertrouwende overgave, ook voor werkelijkheidsvisies die geïnspireerd zijn door godsdienstige bronnen, enz. ‘Religie’ daarentegen zal in bredere zin gebruikt worden voor zaken die van *ultimate concern* worden geacht.

²⁰ Cf. Stoker 1993. Wessel Stoker onderscheidt seculiere zingeving t.o.v. godsdienstige.

²¹ Ik gebruik ‘sociale theorie’ als een generiek begrip - d.w.z. zowel voor sociaal-wijsgerige beschouwingen als voor sociaal-wetenschappelijke theorieën.

²² ‘Decisionisme’ wordt tegenwoordig vooral geassocieerd met de theorieën van Carl Schmitt. Overigens gebruikte Karl Löwith al in de jaren ’30 deze typering voor Schmitts werk; hij zag scherp de relatie tot het Derde Rijk cf. Löwith 1990, p. 85-87.

²³ Degenen die op dit punt verder willen, zij verwezen naar het thema van de transcendentale kritiek dat in het slothoofdstuk wordt behandeld.

²⁴ Zie ook Michael Carrithers over ‘sociality’: Carrithers 1992, hfdst. 4, 5.

²⁵ Hier ligt één van de punten van contact met *Politicide* van Luuk van Middelaar (van Middelaar 1999), zie bijv. de epiloog over democratie als een ‘samenleving in conflict’ - geplaatst tegenover zowel het ideaal van een morele gemeenschap als dat van de republiek als ‘een gemeenschap van burgers’.

²⁶ Heyde 1987, p. 180.

²⁷ Heyde 2001, p. 97.

²⁸ Taylor 1989, p. 15 (eigen vertaling).

²⁹ van der Wal 1998, p. 72.

³⁰ Zie in dit verband de interessante studie van Anthony Pagden, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism* (Pagden 1993).

³¹ Zie Kuiper & Woldring 1980.

³² In Engelse vertaling werd het opstel van Mauss opgenomen in *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History* (Carrithers, Collins & Lukes 1985). In deze bundel reageren een aantal antropologen en filosofen op een tekst van Mauss. Interessante parallellen met Mauss’ opvatting van het persoon-zijn leveren de werken van Ernst Cassirer op.

³³ In de filosofie van Hegel behoort het tot de ‘dialectiek’ dat onderscheidingen die op een bepaald niveau spelen worden ‘opgeheven’. Hegel benut de dubbelzinnigheid in het Duitse ‘aufheben’, dat zowel opheffen, in de zin van annuleren, als optillen naar een hoger plan kan betekenen.)

³⁴ Geciteerd door van Oort 1986, p. 96.

³⁵ J.R.R. Tolkien, *In de ban van de ring*, Utrecht 1997, p. 103. Als men hetzelfde liever van een ander hoort: Willem Barnard schreef n.a.v. Psalm 27: ‘De Heer is mijn licht en mijn heil: voor wie zou ik vrezen. Voor wie? Voor allen en voor iedereen! Want elke ontmoeting is een toepassing van het Grote Geding in dat midden van de geschiedenis! Elke dag is verbonden met dat centrum, die naaf van de tijd! Als de tijd een wiel is, dan rolt zij voort zonder ons ooit te verwijderen van dat verschrikkelijke Midden.’ (*Stille omgang*, 139).

³⁶ 'No practical rationality outside the *polis* is the Aristotelian counterpart to *extra ecclesiam nulla salus*' Aldus MacIntyre 1988, p. 141.

³⁷ Die bredere sociale stroming wordt dikwijls als pluralistisch aangeduid. 'Pluralisme' fungeert zo als een verzamelterm voor filosofieën die een derde weg willen wijzen tussen atomisme en collectivisme. Voor een overzicht, zie *Political Order and the Plural Structure of Society* (Skillen & McCarthy 1991).

³⁸ Taylor 1989, p. 211-302.

³⁹ Uit de verbazing van een relatieve buitenstaander over het gemak waarmee de pluriforme structuur van de Nederlandse samenleving werd prijsgegeven, is *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, van mijn Amerikaanse vriend en geestverwant James C. Kennedy ontstaan (Kennedy 1995). Ik beantwoord zijn vraag in het negende hoofdstuk.

⁴⁰ Zie het rapport *Publieke gerechtigheid* dat door het wetenschappelijk bureau van het CDA werd uitgebracht (Houten, 1990).

⁴¹ Zie Son 1999, Mouw 2000, Woldring 2000.

Hoofdstuk 2

· Ingekorte en bewerkte versie van mijn bijdrage tot een samen met J. Tennekes geschreven 'conceptuele studie', getiteld *Culturele universalis en multicultureel samenleven*, voor het programma *De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving* van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek. Deze studie werd inmiddels met andere conceptuele studies door NWO gepubliceerd: *Nederland multicultureel en pluriform?*, onder red. van Jan Lucassen en Arie de Ruijter, Amsterdam: Aksant, 2002, 85-140.

² We zijn ons er van bewust dat Rawls' aandacht na diens *Theory of Justice* verschuift van een universele idee van recht naar de mogelijkheid van politieke stabiliteit voor moderne samenlevingen.

³ Cf. Procee 1991.

⁴ Zie Hare 1997, p.145 over general-specific en universal-particular: 'All Americans are morally good' is een voorbeeld van een uitspraak die zowel algemeen is als bijzonder: 'algemeen' omdat deze alle leden van een groep betreft, bijzonder omdat de groep zelf niet universeel is.

⁵ Vgl. de kernachtige defintie van Hendrik Hart: ‘*Universal* simply means: no exceptions to the conditions within its scope’ (Hart 1984, p. 456).

⁶ Voor een beschouwing waarin ik me kan vinden, zie: Vermeulen 2001 (inaugurele oratie VU).

⁷ DuBois 2001, p. 100.

⁸ Musschenga 1983, p. 202. De passage vervolgt: ‘Zo moet iedere cultuur regelingen kennen voor de verdediging tegen menselijke en dierlijke vijanden, voor het grootbrengen en opvoeden van kinderen, voor de partnerkeuze, voor de toedeling en verdeling van sociale rollen, etc.’ Zie 204: ‘sociologische konstanten’ ofwel ‘socio-kulturele basisproblemen’.

⁹ Wiredu 1990, p.8.. De zinsnede ‘while there is only one world in which we all live, move, and have our being’ parafraseert, met een naturalistische wending, een gedeelte van de toespraak van Paulus op de Areopagus (Hand. 17, 26-28). Hetzelfde nummer van *Quest* bevat een kritische reactie van H. Odera Oruka, ‘Cultural Fundamentals in Philosophy. Obstacles in Philosophical Dialogues’, p. 20-37. Zie uitgebreider over het standpunt van eerstgenoemde: Wiredu 1996.

¹⁰ Zie bijv. Procee 1991 en 1992.

¹¹ Aldus Procee in reactie op het eerder genoemde artikel van Wiredu (Wiredu 1992).

¹² Ik heb het oog op een latere ontwikkeling bij Peter Winch (Winch 1972, p. 8-49).

¹³ Wie er meer van wil weten, kan terecht in de studie van Jaap van Brakel, *Interculturele communicatie en multiculturalisme*, Assen, 1998 of beter (want evenwichtiger) bij Foley (1997, hfdst. 7).

¹⁴ Kloos 1987.

¹⁵ Wiredu 1990, 16.

¹⁶ Zo bijv. H.M. Kuitert, cf. Musschenga 1989, p 161 e.v.

¹⁷ Musschenga 1983, 205.

¹⁸ ‘Het ontbreken van een feitelijk evenwicht binnen een wederkerige ruilrelatie van twee partners, tussen de kosten en de baten die de relatie de ene partner oplevert en de kosten en de baten voor de andere partner is alleen dan gerechtvaardigd als er relevante verschillen tussen de partners aanwijsbaar zijn.’ (1983, 206)

¹⁹ Zie Musschenga 1983.

²⁰ ‘Het geldende recht heeft een concretisering of positivering te zijn van het “hogere recht”. Het laatste dient in de vele gepositiverde vormen van recht herkenbaar te zijn.’ (Klapwijk 1995a, p. 189).

²¹ ‘Telkens draait het om ... regelingen die zijn aangepast aan een gegeven tijdsorde en maatschappijvorm maar normatieve kracht behouden omdat en voorzover ze een vertijdelijking en vermaatschappelijking zijn van algemeen menselijke uitgangspunten. Om die reden maken ze ook transculturele herkenning (instemming zowel als afkeuring!) mogelijk.’ (Klapwijk 1995a, 189)

²² Cf. Glas 1996, p. 88.

²³ Zie *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1976, ‘Kultur’, 1328 e.v.

²⁴ ‘The Concept of Culture’. *Britannica*© CD 2000 Deluxe Edition, 1999-2000. Encyclopædia Britannica, Inc.

²⁵ Cf. Griffioen 1998.

²⁶ O.D. Duintjer heeft deze samenhang bij Kant laten zien (cf. Duintjer, 1988).

²⁷ HWdP, Band 4, 1329,1330.

²⁸ Uit: *Anthropology* (1881). ‘In line with the foregoing distinction, human behaviour is to be defined as behaviour consisting of, or dependent upon, symboling rather than upon anything else that Homo sapiens does; coughing, yawning, stretching, and the like are not human.’

Aldus het commentaar in: ‘Universalist approaches to culture and the human mind’.

Britannica© CD 2000 Deluxe Edition, 1999-2000. Encyclopædia Britannica, Inc.

²⁹ Finkielkraut 1987.

³⁰ Finkielkraut 1987, p. 51.

³¹ Yengoyan 1991.

³² ‘So maybe we should conduct our discussions of education and citizenship, toleration and social peace, without the talk of cultures. Long ago, in the mists of prehistory, our ancestors learned it is sometimes good to let a field lie fallow.’ Appiah, K. Anthony, ‘The Multiculturalist Misunderstanding’, *The New York Review of Books*, October 9 1997, 36.

³³ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, 7e stelling.

³⁴ Bijv.: de neokantianen H. Rickert en B. Bauch; de cultuurfilosofen O. Spengler, A. Weber en H. Plessner. Bij ons o.a. J. Huizinga en Karel Kuypers.

³⁵ Ik maak hier gebruik van het onderzoek van Christian Krijnen naar het systeem van Rickert, NWO 1997-2000, hfdst 6 (Krijnen 2001).

³⁶ ‘Das Gesamt der seelisch-geistigen Objektivierungen und Formungstendenzen. Diese sind gleichsam die Antworten auf die jeweilige “Levensaggregierung”, die vornehmlich von den anderen beiden Sphären geschaffen worden ist.’ Cf. Alfred Weber, ‘Soziologie’, in: *Propyläen Weltgeschichte*, Berlin, Frankfurt, Wien: Propyläen Verlag, 1960-1965.

³⁷ Een voorbeeld van gebruik van Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), vormt het artikel van P.C. Boeren, ‘Het christendom en het cultuurproces’, Hfdst. XVII, *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, 1, Elsevier, 1957, 804-830.

³⁸ Arendt 1958. Overigens verschuift bij Arendt reeds het accent van samenhang naar pluraliteit. Zie ook hfdst. 6 van deze bundel.

³⁹ Zo bijv. de Swaan 1996: ‘Deze ontwikkeling in de samenleving naar meer verfijnde, gevarieerde gedragsregels wordt het beschavingproces genoemd.’ (p. 70).

⁴⁰ Let wel, het woord ‘abstract’ kan in dit verband misverstand wekken, want, zoals onder punt 4 zal blijken, betekent voor Cassirer universalisering niet vermindering van gehalte.

⁴¹ Een socioloog die wel ver met Cassirer meeging, is Norbert Elias: zie het gedegen opstel van Benjo Maso (Maso 1992).

⁴² Van Baal 1971, p. 160.

⁴³ ‘A symbol is not only universal but extremely variable. I can express the same meaning in various languages; and even within the limits of a single language a certain thought or idea may be expressed in quite different terms. A sign or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way’ (Cassirer 1962, p.36).

⁴⁴ Geertz 1973, p. 28. Geertz ontleende zelf het onderscheid aan de Britse filosoof Gilbert Ryle (p. 6 e.v.). Binnen een andere context werd het onderscheid al gebruikt door William James: cf. Mouw & Griffioen 1994, 20-21.

⁴⁵ Cf. Raes 1999, p. 253.

⁴⁶ Rawls 1993, p. 147, vgl. 191-2. Een moeilijkheid is dat ‘normatief’ al te vlot met ‘moreel’ wordt vereenzelvigd. Deze kwestie blijve hier evenwel rusten.

⁴⁷ Rawls 1972, 396 e.v., 464 e.v.

⁴⁸ Rawls 1972, 263.

⁴⁹ Het contrast van dun en dik duikt bij hem pas later op: cf. Rawls 1980, p.549, inz. ‘a thick and thin veil of ignorance’.

⁵⁰ Overigens zonder dat de indeling naar religieuze, metafysische en morele doctrines ergens wordt uitgewerkt.

⁵¹ ‘Finally, Rawls challenges various "perfectionist" and communitarian theories - theories that look to the state to advance a single value system. Here Rawls has in mind the political ideals of fundamentalist Christianity and Islam, or indeed of those American communitarians who urge the state to promote the virtues of church attendance and family preservation.’ Ben Rogers, ‘Behind the Veil. John Rawls and the Revival of Liberalism’, in: *Lingua Franca*, July/August 1999, p. 61. Zo ook: Bernard G. Prusak, ‘Politics, Religion & The Public Good. An Interview with philosopher John Rawls’, in: *Common Weal*, Sept. 25, 1998, p. 12-17.

⁵² Rawls 1993, vooral p. 78.

⁵³ ‘A society united on a reasonable form of utilitarianism, or on the reasonable liberalism of Kant or Mill, would likewise require the sanctions of state power to remain so. Call this “the fact of oppression.”’ (Rawls 1993, 37)

⁵⁴ Zie vooral ‘The Idea of an Overlapping Consensus’, in: Rawls 1993, 133-172..

⁵⁵ J.C. Hordijk volgt deze lijn zover mogelijk: Hordijk 2001.

⁵⁶ Rawls 1993, 211, noot 42.

⁵⁷ Het is met het oog op het laatste dat *Political Liberalism* uitdrukkelijk van een ‘reasonable pluralism’ wil uitgaan, zie ‘Introduction’, vooral p. xvi-xvii. Uitgesloten worden comprehensieve doctrines die irrationeel of uitzinnig zijn (t.a.p.). Rawls zegt niet aan wie het recht is voorbehouden uit te maken wat wel of niet redelijk mag heten - zie hierover Groen 1991, 553-4, n.a.v. Rawls 1971.

⁵⁸ We vergeten intussen niet dat voor de conceptie van rechtvaardigheid zelf (incl. de idee van een overlappende consensus) wel degelijk een intrinsieke morele betekenis wordt geclaimd. Het is daarom terecht dat Alies Struijs stelt dat Rawls een volstrekt neutralisme wil vermijden: ‘Rawls vindt dat neutraal niet verward moet worden met “morally neutral”, in de betekenis van waardenvrij, maar opgevat moet worden als gezamenlijk gedeelde waarden, zoals dat tot uitdrukking komt in een “overlapping consensus” ... ’ - kortom een dunne opvatting van het goede.’ (Struijs 1998, p. 57).

⁵⁹ Zie bijv. Grant 1974. Grant acht vanwege de subjectivistische connotaties de term ‘waarde’ ongeschikt om aanspraken op universaliteit tot uitdrukking te brengen. Voor een diepgaande studie, zie O’Donovan 1984.

⁶⁰ Struijs 1998 biedt een helder en goed gedocumenteerd overzicht.

⁶¹ Cf. Pourtois 2000, p. 8, 14-21 (de auteur maakt één uitzondering: voor Musschenga vanwege diens verdediging van een conceptie van intrinsieke waarde: p. 7,18). Vgl. voorwoord tot Shute & Hurley 1993, p. 3: ‘...liberal philosophers remain attached, by and large, to their individualist humanism...’.

⁶² ‘... provides no sense of the inner conflicts, power relations and inequalities that mark "communities" from the family to the suburban town. He recognizes the danger of community coercion, but is unclear as to how majority values and the rights of dissenting minorities can be reconciled or "pluralistic expression" guaranteed.’ (Foney 2000).

⁶³ Walzer 1994, xi.

⁶⁴ ‘I was ready, of course, to express my solidarity with the Chinese students in Tienanmen Square in 1989. But this readiness reflected a morally (and politically) minimalist position: solidarity with all students, despite the disagreements among them, against the tyrants.’ (Walzer 1994, 59).

⁶⁵ ‘...I do defend the minimal rights of Chinese, as of Czech, demonstrators. But these are unknown, and therefore abstract individuals: minimal rights are all they have. Rights-in-detail, rights thickly conceived, belong only to concrete men and women, who are, as Marx and Engels argued in their *German Ideology*, individuated in society.’ (Walzer 1994, 60). Meer over solidariteit met de Praagse demonstranten: (Walzer 1994, 1-4, 9-11, 18, 19, 45).

⁶⁶ Zie de ondertitel van *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. ‘Dik’ is at home, ‘thin’ abroad. Interessant als liberaal contrast is Kymlicka’s argument dat ook relaties binnen de leefwereld dun kunnen zijn. Een voorbeeld is de ‘paradox van een liberaal nationalisme’ die zich z.i. ten aanzien van Quebec voordoet: ‘Autonomous individuals value their national identity not in spite of its thinness, but rather because of it...’ (Kymlicka 1997, p. 40).

⁶⁷ Walzer, 1997.

⁶⁸ vgl. Rawls 1993, Introduction xviii; xvi.

⁶⁹ Raes 1999, p. 264.

⁷⁰ Vragen zoals bijv. door Grant (1974) en Groen (1991) gesteld.

⁷¹ Rawls 1993, p. 197-198, in aansluiting op I. Berlins stelling dat er geen samenleving is zonder verliezen (*no social world without loss*).

⁷² MacIntyre 1981, p. 119.

⁷³ MacIntyre 1981, p. 67.

⁷⁴ MacIntyre 1981, p. 68

⁷⁵ MacIntyre 1981, p. 205

⁷⁶ MacIntyre 1988.

⁷⁷ MacIntyre 1988, p. 354-5,360-1.

⁷⁸ Zie vooral hfdst 18: 'The Rationality of Traditions'.

⁷⁹ Interessant is in dit opzicht de Indiase bundel van Habib & Raina (1999), vooral p. 284, 317.

⁸⁰ Cf. Needham II: 'History of Scientific Thought'. In: Needham 1965-.... Overigens heeft Needhams diskwalificatie van het (neo-)confucianisme als regressieve factor ook kritiek ontmoet, zie bijv. Habib en Raina 1999, p. 48 e.v.

⁸¹ Habib en Raina 1999, 317.

⁸² *Idem.*

⁸³ Vooral Vol I (1965) en Vol. IV:3 (1971) - dit boek, handelend over bouwkunst en scheepvaart, vormt het kroonjuweel van de serie.

⁸⁴ '[T]he autochthonous ideas of a supreme being, though certainly present from the earliest times, soon lost the qualities of personality and creativity. The development of the concept of precisely formulated abstract laws, capable, because of the rationality of an Author of Nature, of being deciphered and re-stated, did not therefore occur. The Chinese world-view depended upon a totally different line of thought ...' (Needham II, p. 582).

⁸⁵ Leibniz 1994, p. 46-47. Vgl. H. Procee, 1991, 50.

⁸⁶ 'Our folly is indeed great, but quite universal', *op.cit.* p. 47.

⁸⁷ Habib en Raina 1999, 80.

⁸⁸ 'Of course, China neither would nor could set herself alone apart from the general current of the history of mankind at large, but she will join it through a course of her own.' (He 1991, p. 564)

⁸⁹ Voor een klassieke en fascinerende vertolking, zie Hegels concept van de wedstrijd der volkeren en de wereldgeschiedenis als wereldgericht (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, §§321-360).

⁹⁰ Cf. Nussbaum 1989, p. 40: 'But how do we get from Aristotle to Augustine? The book is silent. We are simply transported into the Christian era, and, as if we are Christians already, we are asked to imagine the challenges the Christian position faces from its pagan adversaries'.

⁹¹ Lemaire 1976, 378. Na uitvoerige argumentatie (p. 185-378) worden de volgende normen gesteld: gematigde productie - gebonden aan een blijvend ecologisch evenwicht - , een arbeidsverdeling die noch de integratie van levenssferen noch de persoonlijke levensontplooiing schaadt, en - in de bovenbouw - het ontstaan van een passende rationele bewustzijnsvorm ofwel filosofie (p. 378).

--Vanaf dit punt zijn veel brongegevens nog onbekend

⁹² Cf. Bell 1999, p. 851. Bell typeert Taylors standpunt als een 'mutual learning from each other's moral universe'.

⁹³ Taylor 1999, p.143.

⁹⁴ Taylor 1999, p. 136: 'profound sense of difference'.

⁹⁵ Taylor 1999, p. 136: 'fusion of horizons' .

⁹⁶ Taylor 1995, 87.

⁹⁷ 'Een 'nieuw vergelijkend vocabulair' (1995, 83); 'framework to consider the differences' (1999, 130). Overigens drukt Taylor zich in het opstel uit 1999 soms zo terughoudend uit dat een anti-universalist als Bell zich op enkele passages kan beroepen: 'Note that Taylor does not claim to be "transcending cultural particularity." Rather, representatives of different cultures would agree on the value of fundamental human rights norms, though they would agree for different reasons. But Taylor does not expect that we can forge an unforced consensus on universal human rights norms by overriding or "transcending" the norms of non-liberal cultures.' (Bell 1999, p. 851)

⁹⁸ Een uitvoerige en grondige analyse geeft Michfelder & Palmer (1989). Shin (1994) biedt een beoordeling tegen de achtergrond van Gadamers cultuurfilosofie.

⁹⁹ Kimmerle 1995, p. 19,20.

¹⁰⁰ Van Brakel 1998.

¹⁰¹ Steven C. Rockefeller, *Commentaar*, in: Taylor 1995, p. 108-120, vooral p. 114.

¹⁰² Taylor 1999, 144.

¹⁰³ De Boer 1995.

¹⁰⁴ Een voorbeeld van het alteriteitsdenken geeft de volgende zinsnede uit een bespreking van twee werken van Walzer: 'By contrast, I think that what is of universal value in particular

political cultures is seen in what is other within each culture. What is of universal value becomes visible when we recognize the other not only within different political cultures but also within our own.’ (Orlie 1999, p. 149).

¹⁰⁵ Gadamer in Michfelder & Palmer 1989, p. 113.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 270.

¹⁰⁷ ‘Praktijk’ vormt een kenmerkend begrip in de theorieën van Wittgenstein, Bourdieu, MacIntyre en Ricoeur. Over verschillen op dit punt tussen beide laatsten: zie de Haas 1999. Wat het onderscheid tussen soorten van praktijken betreft is Walzers *Spheres of Justice* (1983) nog altijd invloedrijk. Ofschoon zijn betoog boeiend en stimulerend is, mist de indeling een heldere systematiek. Praktijken die aan de orde komen, zijn o.a. buurtschappen, clubs, de polis, joodse gemeenschapsvormen, w.o. de kibboets, moderne bureaucratieën, fabrieken, scholen, huwelijk, gezin, familie - en, niet te vergeten, de vakantie en de sabbat.

¹⁰⁸ Uit het naschrift van de vertaler, mevr. C.P. Heering-Moorman: ‘En waarom zou de bijna ingesluimerde term *vertoog* niet worden gewekt om het woord *discours* de hand te reiken? Van de vrijmoedigheid, de term *vertoog* in deze vertaling een ruimer krachtveld toe te kennen dan Van Dale en Koenen doen ben ik mij zeer wel bewust.’ (Foucault 1976)

¹⁰⁹ Cf. Foucault 1976, p. 19.

¹¹⁰ De Boer 1991, p. 181-191, vooral 189.

¹¹¹ Howard 1995, p. 9.

¹¹² Lukes 1993, p. 20.

¹¹³ De term ‘vertooggemeenschappen’ stamt van Foucault. Deze heeft echter geen oog voor intrinsieke universaliteit: ‘Hun functie bestaat in het bewaken of voortbrengen van vertoog, maar dan teneinde deze in besloten kring te doen circuleren, het alleen volgens strikte regels door te geven ...’ (Foucault 1976, p. 33). Vgl. p. 42-3: ‘We moeten het vertoog zien als een vorm van geweld dat we de dingen aandoen, of in elk geval als iets concreets dat we ze opleggen.’

¹¹⁴ Cf. Arendt 1958, hfdst.9 ‘The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man’ over de ervaring van de statelozen ten tijde van de Tweede Wereldoorlog: ‘The Rights of Man, supposedly inalienable, proved to be unenforceable’ (p. 293).

¹¹⁵ John L. Locke, ‘Kuala Lumpur Syndrome. Personal, Social, and Political Effects of Communication Technologies’, Symposium Sociale Cohesie, NWO, Amsterdam, 14 juni 2000.

¹¹⁶ John Rawls wordt niet moe hierop te wijzen: Rawls 1993.

¹¹⁷ Cf. Hare 1997, p. 144. Terecht stelt John Hare: ‘But a maxim can be universal yet concrete, in the sense of mentioning (in universal terms) anything that distinguishes this situation from any other.’ (p. 145) Vgl. de uitspraak van G. Obeyesekere: ‘cultural differences can coexist with family resemblances and structural similarities’ (Lukes 2000, 12).

¹¹⁸ Taylor 1995, Appiah 1997. Niet voor niets spreekt het bekende handboek staatsrecht van Van der Pot & Donner (1989) bij art. 1 van de Grondwet van een recht om ongelijk te zijn.

¹¹⁹ John Clayton 1995, p. 266.

¹²⁰ Habermas is één van de veroorzakers van de vereenzelviging van discours met consensus. Zoals een interpreet het formuleert: ‘Discourse ethics is an attempt to articulate those rules and communicative presuppositions that make it possible for participants in practical discourse to arrive at a valid, rational consensus on social norms.’ Cf. Cohen 1990, p. 84.

Hoofdstuk 3

· Eerder verschenen als bijdrage tot de afscheidsbundel van Hans Tennekes, *Cultuur maken, cultuur breken*, onder redactie van Edien Bartels, Anton van Harskamp en Harry Wels, Delft: Eburon, 2001, 104-115. De tekst bleef ongewijzigd, afgezien van een enkele aanvulling en van stilistische aanpassingen.

¹ Philipse 1986, p. 27.

² Getuige het vervolg van het zojuist geciteerde gedeelte: ‘Ze [de wijsbegeerte; SG] tart de theoloog die de studie van de Heer tot empirische wetenschap verklaart om het bewijs van zijn stelling daadwerkelijk te leveren.’ (27)

³ Zo gebruikte Herskovits in *Man and his Works* (1949) als titels voor hoofdstukken ‘the nature of culture’, ‘the materials of culture’, ‘the structure of culture’: zie Tennekes (1971) 2-3.

⁴ Griffioen 1999.

⁵ Het gedeelte waarmee deze paragraaf besluit, is gebaseerd op Griffioen & Tennekes (2001-2002).

⁶ Juristen bewegen zich vrijer dan antropologen ervoer ik tijdens de conferentie Human Rights and Religious Values (VU 1993). Zie A.A.An-Na'im e.a. (1995).

⁷ De antropoloog-criminoloog Frank Bovenkerk is een vertegenwoordiger van deze positie. Op een onlangs gehouden bijeenkomst van het NWO-programma Sociale Cohesie (18/5/01) betoogde hij omstandig dat cultuur (in afgeronde zin) een te verklaren verschijnsel vormt, i.p.v. een verklarende factor. Zijn kritiek richtte zich o.m. op het werk van mevr. Josine Junger-Tas, met wie hij samen een conceptuele studie voor dit programma schreef. Het voorwoord tot die studie spreekt van ‘aanzienlijke verschillen’ tussen beide auteurs. Junger volgt het paradigma: hoe meer culturele integratie, des te minder criminaliteit. Zie ook het tiende hoofdstuk, slot, inz. Cultuur als uitvlucht.

⁸⁸ Ik beperk me hier tot een fractie van de beschikbare literatuur. Aanvullende voorbeelden biedt het tweede hoofdstuk van Halleh Ghorasi (2001). De oudste bron die zij daar noemt, is A.L. Epstein, *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, London, 1978. Zie ook H.Y. Hutter (2001).

⁹ Lévi-Strauss 1976, p. 29.

¹⁰ De Hart 1995, p. 51.

¹¹ Walzer 1994, p. 103-4, 82.

¹² Van Wolferen 1991, p. 441-453.

¹³ Huizinga 1933.

¹⁴ Zolang de discussie in het dilemma van determinisme-indeterminisme bevangen blijft, zal de associatie van vrijheid met onvoorspelbaarheid en willekeur voortduren.

¹⁵ Weber 1975, p. 101. Zie uitgebreider in het volgende hoofdstuk.

¹⁶ Citaat in Tennekes 2000, p. 25-6.

¹⁷ Weber 1975, p. 13-81.

¹⁸ Tennekes 1999, p. 67.

¹⁹ Hutter 2001, *passim*

²⁰ Dat laatste laat zich (bijv.) bij John Locke vinden: ‘In this [het bewustzijn, SG] alone consists personal identity, i.e. , the sameness of a rational being; and so far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person’ (Van Woudenberg 2000, p. 47). De studie van René van Woudenberg is voor heel onze slotbeschouwing van belang.

²¹ Ricoeur 1990, o.a. p. 178.

²² Ricoeur 1990, p. 149,198,311.

²³ Groen 1998.

²⁴ Mijn wieg stond (letterlijk) in zo'n familiebedrijf, een graanhandel, daterend uit de 19e eeuw, met een hoog ethos en kleine winstmarges.

²⁵ Freud 1940.

²⁶ Harris 1991, p. 151.

²⁷ Tennekes 1999, p. 67.

²⁸ Griffioen 2001.

²⁹ Glas 2001a.

³⁰ Glas, 2001b.

³¹ Geciteerd in "Peanuts" Creator Charles Schulz Dies', Washington Post, 13 febr. 2000.

³² Tennekes 2000, p. 168.

Hoofdstuk 4

Dit hoofdstuk vormt een bewerking van 'Kleine typologie van pluraliteit', in: Theo de Boer & Sander Griffioen (red.), *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen*, Amsterdam: Boom, 1995, p. 204-226. De veranderingen beperken zich tot verduidelijkingen, aanvullingen en (aanzienlijke) inkortingen.

¹ Seerveld 2000.

² Aldus Jürgen Habermas in gesprek met Bart van den Brink ter gelegenheid van het verschijnen van *Faktizität und Geltung*, in *Filosofie Magazine*, maart 1993, 20.

³ Weber 1970, p. 24.

⁴ Baumgarten vermeldt als datum januari 1919 (E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, 1964, 715). Mommsen tekent hierbij aan dat de lezing enkele keren moest worden uitgesteld en wellicht uiteindelijk pas in maart van dat jaar plaatsvond (W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1974, 345). In de *Max Weber-Gesamtausgabe* (Vol. I/17, Tübingen, 1994) is weer sprake van 1917.

⁵ K. Löwith, 'Mein leben in Deutschland vor und nach 1933' (1969b), in: *Sämtliche Schriften* 7, Stuttgart 1989, p. 16-18.

⁶ Beide zijn opgenomen in *Een keuze uit het werk van Max Weber* (Weber 1975).

⁷ Weber 1975, 20-1.

⁸ In: Weber 1994.

⁹ Deze vergelijking werd door een essay van George Harinck geïnspireerd, ‘Het leven van ons allemaal? Menno ter Braak en de cultuurcrisis van de twintigste eeuw’, *Radix*, jrg 28, 2002, 338-347 (de vergelijking met Schilder is op p. 344 te vinden).

¹⁰ Weber 1975, p. 101.

¹¹ Weber 1994, p. 17.

¹² Weber 1970, p. 24.

¹³ Weber 1922, ‘Zwischenbetrachtung’, p. 536-573.

¹⁴ Weber 1922, p. 540.

¹⁵ Weber 1922, p. 541.

¹⁶ Wie zich door een verantwoordingsethos laat leiden, kan toch op een punt uitkomen waarop voor hem/haar in volle scherpte geldt: hier sta ik, ik kan niet anders: ‘Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen...’, aldus ‘*Politik als Beruf*’, Weber 1994, p. 86-7.

¹⁷ Overigens valt te bezien of Weber hierin consequent is. We moeten immers wel concluderen dat het pluralisme van alle dag de geloofwaardigheid van de gezindheidsethiek ernstig aantast. Ergo: de status van beide ethieken is niet gelijk. Uit biografische gegevens krijgt men de indruk dat voor hem persoonlijk het conflict elders lag, nl. in een emotionele voorkeur voor een onvoorwaardelijk engagement, en dus voor een gezindheidsethos, tegenover een intellectuele keuze voor het moderne leven in al zijn breedheid: zie bijvoorbeeld de opmerkingen van zijn vrouw over die een opvoering van Ibsens *Brand* op beiden maakte: zij zagen er Webers tragiek in weerspiegeld (Marianne Weber 1989, p. 678-9).

¹⁸ Baumgarten 1964, p. 611-12.

¹⁹ Zie twee artikelen van G.A. Abraham: ‘Max Weber: Modernist anti-pluralism and the Polish question’, *New German critique* 53, 1991, 33, 66; ‘Context and prejudice in Max Weber’s thought: Criticisms of Wilhelm Hennis’, *History of the human sciences* 6, 1993, 1-17.

²⁰ Cf. Weber 1994.

²¹ Marianne Weber 1989, p. 673.

²² Zie hiervoor A. van Harskamp, ‘Wilhelm von Humboldt: om de eenheid van de universiteit’ in: de Boer & Griffioen 1995, p. 30-47.

²³ Weber 1994, p. 105-114.

²⁴ Weber 1970, p. 31; 1994, p. 115. Veldhuizen 1999 was het dat me de ogen opende voor de ideeënhistorische betekenis van Goethe. Overigens sluit de affiniteit tot Goethe de doorwerking van een nietzscheaans ferment niet uit. Recent zijn enkele studies verschenen die bij Nietzsche een goethiaans humaniteitideaal aanwijzen: zie, behalve Veldhuizen: Sybe Schaap, 2001.

²⁵ Mill 1969, p. 432-3.

²⁶ Weber 1994, p. 31.

²⁷ Mill 1969, p. 431.

²⁸ Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, würzburg: Königshausen & Neuman, 1994, 430.

²⁹ Weber 1970, 23; Duits: 'flach'; soms: 'falsch' in oudere uitgaven.

³⁰ Overigens laat Mill er in zijn autobiografie (1873) en in zijn boek over het utilitarisme (1863) geen twijfel over bestaan dat hij Comte's quasi-natuurwetenschappelijke fundering niet deelt; naar zijn opvatting behoren de stadia tot de ontwikkelingswetten van de psyche.

³¹ O.a. in zijn 'Essay on Bentham' (in: Mill 1962, p. 116) en 'On Liberty' (Mill 1989, p. 72).

³² Mill 1989, p. 52.

³³ DuBois 2001, p. 106 (citaat)

³⁴ Li 1999, p. 153.

³⁵ Weidner 1994, p. 397.

³⁶ 'Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu de dem, was sie ist, erst dadurch, das sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist' (Cassirer 1985, p. 13).

³⁷ 'Aber: die "Weltbilder", welche durch "Ideen" geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte' (Weber 1922, p. 252). N.B.!: voor een door ideeën geschapen wereldbeeld (zie citaat) mag, zoals we doen, de term wereldbeschouwing worden gebruikt.

³⁸ Een gids van rond het jaar 1600 waarschuwde tegen 'relics which mutually excluded each other's genuineness, such as two heads of one saint' (Bates 1987, 19).

³⁹ Mill 1989, p. 72.

⁴⁰ ‘Das Reich der tiefsten Vermittelmässigung und Chineserei’; *Friedrich Nietzsche Werke*, uitgave Schlechta, II, 252. Wie wil weten hoe dom dit beeld van China is, raadplege het meer dan 1000 dichtbedrukte pagina’s tellende werk van Arthur W. Hummel (red.), *Eminent Chinese of the Ch’ing Period*, Washington: U.S. Government Printing Office, 1943.

⁴¹ Klapwijk 1995a, p. 180-203.

⁴² Lewis 1955, p. 95-121.

⁴³ Mill 1989, p. 72.

⁴⁴ Henk Geertsema heeft laten zien dat deze vraag ook ten aanzien van het eigentijdse liberalisme van Richard Rorty relevant is (De Boer & Griffioen 1995, hfdst. 5).

⁴⁵ Habermas 1982, p. 328-331, 339-340.

⁴⁶ Weber 1922, p. 540-554, 568-571.

⁴⁷ ‘...immer weiterer Entfaltung und Differenzierung immer sinnloser werdenden Kultur’ (Weber 1922, p. 571).

⁴⁸ Weber 1994, p. 87.

⁴⁹ Weber 1922, p. 566.

⁵⁰ *Idem*, p. 547.

⁵¹ *Idem*, p. 555.

⁵² ‘Wenn die religiöse Brüderlichkeitsethik mit den Eigengesetzlichkeiten des zweckrationalen Handelns in der Welt in Spannung lebt...’ (Weber 1922, p. 554)

⁵³ Habermas 1986, p. 367.

⁵⁴ Huizenga onderscheidde tussen ‘zingeving van het zinloze’ en ‘zinduiding van het zinvolle’ (Griffioen 1994, 171).

⁵⁵ Berger z.j., p. 129.

⁵⁶ Zie ook de kritiek die Theo de Boer uitoefent op dit soort van gemakkelijke associaties, in zijn ‘Contouren van een niet-relativistisch pluralisme’ (de Boer 1995).

⁵⁷ Weber 1975, p. 101.

⁵⁸ Van Reijen 1987, p. 120.

Hoofdstuk 5

* Bewerking van een artikel dat onder deze titel in *Beweging* verscheen; dit artikel ging op zijn beurt op een uitgebreidere publicatie terug, getiteld ‘Lyotard en de grote verhalen’, in *Moderne Franse filosofen*, onder red. van H.E.S. Woldring, Kampen: Kok Agora, 1993, p. 111-125.

¹ Bos 1985.

² Lyotard 1991a, p. 48-9.

³ Ik ga hierop door in het slothoofdstuk. Eddo Evink gebruikt dezelfde karakterisering ten aanzien van Derrida: Evink 2002, p. 297.

⁴ Erno Eskens, ‘Je moet niet jezelf willen zijn. De kleine verhalen van Jean-François Lyotard’, Interview, *Filosofie Magazine*, juni 1997, 26-28.

⁵ Lyotard 1991b.

⁶ *l’Inhumain. Causeries sur le temps*, Lyotard 1988 (*Het onmenselijke*; 1992).

⁷ Zie § 202 van zijn hoofdwerk (Lyotard 1983). Ik citeer de vertaling: ‘What is at stake in a literature, in a philosophy, in a politics perhaps, is to bear witness to the differends by finding idioms for them...’

⁸ Eén van de uitzonderingen vormt een eindschrijft van Sebastien Valkenberg die onder mijn leiding tot stand kwam: *De regisseur geregisseerd: een verlangen naar onmenselijkheid* (VU, aug. 2002). Valkenberg behandelt drie filosofieën van het ‘sublieme’: die van Burke, Kant en Lyotard. Hij is steeds bedacht op de dubbelzinnigheden in Lyotards positie.

Hoofdstuk 6

· Vrijwel ongewijzigde overname van een studie die onder dezelfde titel verscheen in: *Grote politieke denkers. Hun strijd tussen goed en kwaad*, G.J. Buijs & H.E.S. Woldring (red.), Zoetermeer: Meinema, 2001, 16-30.

¹ Op 5 december 1987, terwijl juist een Sinterklaas zijn huis bezocht, hadden Palouch en ik een gesprek over zijn ontwerp voor een Arendt-studie.

² Alan Ryan, *Dangerous Liaison*, *New York Review of Books*, Jan. 11, 1996. Mark Lilla, *Ménage à trois*, *New York Review of Books*, Nov. 18, 1999.

-
- ³ Cf. Ronald Beiners ‘interpretative essay’ bij de door hem uitgegeven *Hannah Arendt. Lectures on Kant’s Political Philosophy* (Arendt 1982).
- ⁴ Cf. Peeters 1999, p. 33, 34..
- ⁵ Zie uitgebreider (en dieper): Patricia Bowen-Moore, *Hannah Arendt’s Philosophy of Natality* (Bowen-Moore 1989).
- ⁶ Cf. Prins 1990, p. 22.
- ⁷ Zie mijn ‘Marx en de verwerkelijking van de filosofie’, in: J. Davidse (red.), *Grote filosofen*, Kampen: Kok, 1991, 106-120.
- ⁸ Cf. Peeters 1999, p. 42. Voor een heldere behandeling van arbeid-werk-handelen, zie het 6e hoofdstuk van Prins 1990.
- ⁹ Cf. Keulartz 1992, p. 25,79,195-7, 203 (over de verschillen tussen hun posities: p. 204-6).
- ¹⁰ Ik herinner me levendig de verslagen in *Elzeviers weekblad*.
- ¹¹ Young-Bruehl 1982, p. 349.
- ¹² Idem, p. 353 e.v.
- ¹³ Dat verklaart de sympathie van S.U. Zuidema, mijn leermeester, voor dit boek. Toen ik hem in een bepaalde functie opvolgde, schonk hij mij zijn exemplaar.
- ¹⁴ Bernstein 1983, p. 208.
- ¹⁵ Arendt 1963b, p. 23.
- ¹⁶ Zie het instructieve artikel van Paul Marshall, ‘Justice and Rights: Ideology and Human Rights Theories’ (Marshall 1989).
- ¹⁷ Over de onontwikkeldheid van deze vragen schreef ik elders: ‘The Relevance of Dooyeweerd’s Theory of Social Institutions’ (Griffioen 1995b).
- ¹⁸ Geciteerd in Eelco Runia, *Geschiedenis en geschiedschrijving in Tolstoj’s Oorlog en vrede*, Meulenhoff, 1995, p. 28. Hier ziet men ook hoe dwaas het is mensen die een iets mee hebben gemaakt - bijv. een ziekteverloop - tot ‘ervaringsdeskundigen’ uit te roepen.
- ¹⁹ Prins 1990, p. 185 (brief van 19/10/1946).
- ²⁰ ‘Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui’, 1941.
- ²¹ Young-Bruehl 1982, p. 330-1.
- ²² Prins 1990, p. 184.
- ²³ Young-Bruehl 1982, p. 367 (brief aan Mary McCarthy, 20/9/63).
- ²⁴ Brief aan G. Scholem, 20 juli 1963.

²⁵ *Briefwechsel*, herausgegeben von Lotte Köhler & Hans Saner, Piper Verlag, Muenchen, 1985, p. 203 (brief aan Jaspers ,4 maart 1951, p. 201-2).

²⁶ “‘I [Adolf Eichmann] meant by my remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws.’ ... Upon further questioning, he added that he had read Kant’s Critique of Practical Reason. He then proceeded to explain that from the moment he was charged with carrying out the Final Solution he had ceased to live according to Kantian principles, that he had known it, and that he had consoled himself with the thought that he no longer “was master of his own deeds,” that he was unable “to change anything.”” Arendt 1963a, p. 136.

²⁷ Cf. Arendt 1963a, p. 47-49; uitgebreider: R. Beiner, ‘Interpretive Essay’, in Arendt 1982, vooral p. 97-101: ‘judging Eichmann’.

²⁸ Young-Bruehl, p. 368. De zinsnede stamt uit haar voorwoord tot een boek over de concentratiekampen, uit 1966.

Hoofdstuk 7

· Eerder onder dezelfde titel verschenen in de feestbundel bij het afscheid van Koen Boey als hoogleraar aan de UFSIA (Antwerpen): L. Braeckmans e.a. (red.), *Op het ritme van de oneindigheid. Opstellen over het natuurlijke godsverlangen*, Leuven: Acco, 2000, p. 185-199. Pas achteraf bemerkte ik dat het tweede hoofdstuk van *Religie als ziel van cultuur* van Henk Vroom, een overeenkomstige titel heeft: ‘De horizon niet uitwissen’ (Zoetermeer: Meinema, 1996).

¹ Januari 2000. De voordrachten worden gepubliceerd in het derde deel van de reeks *Studien*.

² Hetzelfde gold al van de lezing van Ludwig Heyde. Desmonds lezing was getiteld: ‘Religion and the Poverty of Philosophy’, die van Heyde: ‘The unsatisfied Enlightenment’.

³ Over de manier waarop en de mate waarin de rationalistische filosofie bij een Godsgeloof aansluit, zou nog veel te zeggen zijn. Werd het niet naar de 19e eeuw toe meer en meer een aansluiten *met het oog op transformatie*. En zet Hegels filosofie van de christelijke godsdienst niet in dit opzicht de rationalistische traditie voort? Ik moet hier volstaan met te verwijzen naar mijn bijdrage op de genoemde jaarvergadering, getiteld ‘The finite does not hinder’ (te verschijnen in *Studies van het Centrum voor Duits Idealisme*, deel III).

⁴ Deel XI van de reeks ‘christelijk perspectief’. Van Riessen 1967.

⁵ Zie bijv. Gerardus van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie* (van der Leeuw 1952), p. 140-143: ‘de moderne mentaliteit als abstractie’. Van der Leeuw doelt op het ontstaan van een logisch-rationele levensoriëntatie die abstraheert van de oorspronkelijke ongescheidenheid van mens en wereld (zie ook p. 144-146).

⁶ Overigens was Van Riessen zich bij het schrijven van *Mondigheid en de machten* niet van een parallel met Marx bewust (mondelijke mededeling).

⁷ Vgl. § 6 e.v. over ‘richtingen’.

⁸ Inzake het werk van Bob Goudzwaard (1934-), zie *Bewogen realisme. Economie, cultuur, oecumene*. Bij het afscheid van Bob Goudzwaard als hoogleraar aan de Vrije Universiteit, Kampen: Kok, 1999.

⁹ Van Riessen 1981, p. 9.

¹⁰ Vrij naar een regel uit een gedicht van Hendrik Marsman.

¹¹ Willemsen 1996, p. 117.

¹² Willemsen 1996, p. 118.

¹³ ‘Nietzsche’s Wort “Gott ist tot”’, in: Heidegger 1972, p. 199.

¹⁴ Ik ben op dit punt beïnvloed door Sybe Schaap, *Het onvermogen te vergeten. Nietzsche’s herwaardering van de waarheidsvraag* (Schaap 2001).

¹⁵ Wilma Cather, *Death comes for the Archbishop*, 1927, geeft zo’n verhaal, zij het dat hier niet om het sterven van een ongelovige gaat, maar van een eigenzinnig gelovige.

¹⁶ Dit is ook de zin waarin Nietzsche het woord ‘nihilisme’ wil omsmeden, zie W. Stoker, ‘De nihilistische problematiek bij Nietzsche’ (Stoker 1993, p. 122-131).

¹⁷ Eigenlijk past de term ‘wereldbeeld’ beter dan ‘wereldbeschouwing’: het betreft immers niet zo zeer een overtuiging die de wereld ingedragen wordt, als wel een kijk op de wereld die, zolang als het duurt, als iets vanzelfsprekends in brede kring wordt gedeeld. Dat ik niettemin de term wereldbeschouwing handhaaf is o.m. omdat sinds Hegels *Phänomenologie* de combinatie van ‘moralisch’ en ‘Weltanschauung’ een vertrouwde klank heeft.

¹⁸ *Jenseits von Gut und Böse*, in Nietzsche 1966, p. 566.

¹⁹ *Der Antichrist*, in Nietzsche 1966, , p. 1206. Het eerder genoemde manuscript van Sybe Schaap heeft me ook hier geholpen.

²⁰ P. Veldhuizen, *Nietzsche en de kromme lijn* (Veldhuizen 1999), p. 173. De auteur laat interessante parallellen zien bij Goethe.

²¹ “Mit voller Gewalt wendet sich die Askese, wie wir sahen, vor allem gegen eins: das unbefangene Geniessen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat.” Aldus Max Weber, ‘Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus’, in: Weber 1922, p. 183.

²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, deel II: ‘Die Philosophie des Mittelalters. Vorbemerkungen’, ed. G.J.P.J. Bolland, Leiden, 1908, p. 698. Indirect, want Hegel verwijst naar een uitspraak van Gellert. Bolland vermeldt dat de jonge Hegel dezelfde uitspraak van Gellert als ‘kaal’ en ‘geforceerd’ had afgedaan.

²³ *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1990, p. 42.

²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, ed. Lasson, Hamburg: Meiner, 1966, p. 161.

²⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band IV, ed. Lasson, Hamburg: Meiner, 1966, p. 230.

²⁶ Cf. Griffioen, 1976 p. 85. Heidegger verbindt Pascal, Hegel en Nietzsche en doet de onderlinge verschillen af met de simpele aanduiding “obzwar aus entgegengesetzten Gründen” (Heidegger 1972, p. 197-8).

²⁷ Vergelijk het nieuwtestamentische onderscheid van een ‘eerste’ en een ‘tweede’ dood. N.a.v. Efeze 2: 1-10 merkt Calvin Seerveld terecht op: “in our day such a radical understanding of ‘life’ and ‘death’ is practically unintelligible” (*Take Hold of God and Pull*, Carlisle: Paternoster, 1999, p.45).

²⁸ Zie R. van Woudenberg, ‘Panmetaphoricism Examined’ (van Woudenberg 1998).

²⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band I, ed. Lasson, 1966, p.175.

³⁰ *Schriften V*, p. 205. Geciteerd door VanderVelde 1975, p. 131 noot 126; zie breder, p. 128-134: ‘Evolutionary background: salvation history as ascent’

³¹ ‘Het katholieke denken’, *Leereenheid 4, Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven*, Heerlen: Open Universiteit, 1994, p. 143.

³² In *Pluralisms and Horizons* (Mouw & Griffioen 1994) worden drie verschillende ordes onderscheiden: structuren, richtingen en *contexten*. Albert Wolters benoemt de twee eerste behalve als ‘structure’ and ‘direction’ ook als ‘the order of creation’ en ‘the order of sin and redemption’: Wolters 1985, p. 48.

³³ Hiertoe reken ik niet alleen schijnbaar autonome processen om ons heen, van toenemende files tot de juridisering van de samenleving, maar ook globale ontwikkelingen als honger, ondervoeding, overbevolking.

³⁴ H. Dooyeweerd (1894-1977) en D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978) legden in hun werkzaamheid aan de Vrije Universiteit, Amsterdam, de grondslagen voor een reformationele wijsbegeerte. Wat het panoramische betreft, volg ik in hoofdzaak het klassiek geworden artikel van H.G. Geertsema, ‘Transcendentale openheid. Over het zinkarakter van de werkelijkheid in de wijsbegeerte van H. Dooyeweerd’ (Geertsema 1970).

³⁵ Cf. Dooyeweerd 1953, p. 101-2; Dooyeweerd 1955, p. 6, 133,159; Geertsema 1970, p. 147.

³⁶ Korthedshalve laat ik buiten beschouwing dat deze mogelijkheden op soort-specifieke wijze verbonden worden, om recht te doen aan het onderscheid tussen bijv. een biotisch ding als een bloem en een fysisch ding als een vaas of een steen. Dit onderwerp valt onder de leer van de ‘individualiteitsstructuren’.

³⁷ Voor saillante plaatsen, zie het volgende hoofdstuk.

³⁸ *A New Critique*, II, p. 229-330; vgl. parallelteksten in *Vernieuwing en Bezinning* [*Roots of Western Culture*].

³⁹ *A New Critique* II, p. 289; vgl. ‘God’s Judgment in History’, *Roots of Western Culture* [*Vernieuwing en bezinning*] Toronto: Wedge, 1979, p. 84-88.

⁴⁰ Meijer Cornelis Smit (1911-1981) doceerde aanvankelijk aan de VU (Amsterdam) Middeleeuwse geschiedenis en theorie van de geschiedenis; en ging later over naar de middeleeuwse wijsbegeerte en de geschiedfilosofie.

⁴¹ *De eerste en de tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit* (Smit 1987), p. 104-105.

⁴² Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1941*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

⁴³ Dooyeweerd heeft zelf dit altijd gehonoreerd. Het is een karikatuur dat volgens zijn filosofie alleen de ware christelijke richting een ontsluitend potentieel zou hebben. Al in zijn beschouwingen over de Griekse beschaving, plaatst hij de cultuurgodsdienst in positieve zin tegenover de regressieve tendensen van de natuurgodsdienst (zie het volgende hoofdstuk).

Hoofdstuk 8

* Bewerking van een artikel dat onder dezelfde titel verscheen in *Philosophia Reformata*, JRG. 51, 1986, 83-109 Omdat dit artikel betrekkelijk veel interesse heeft getrokken, leek het me verstandig de oorspronkelijke tekst in grote lijnen te handhaven, ook daar waar een *update* voor de hand lag. Wel werd op tal van plaatsen de stijl aangepast. De volgende afkortingen worden gebruikt voor literatuurverwijzingen naar Dooyeweerd's werken: NC (I, II en III) voor *The New Critique of Theoretical Thought*, Amsterdam, 1955; VB is *Vernieuwing en Bezinning*, bewerkt door mr. I.A. Oosterhoff, Zutphen, 1963; RWC is de vertaling daarvan, *Roots of Western Culture*, J. Kraay (vert.), M. VanderVennen & B. Zylstra (ed.), Toronto, 1979.

¹ Dooyeweerd 1955.

² Dooyeweerd 1963.

³ Ik denk aan het vermaarde opstel *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

⁴ Een observatie van Ton Lemaire. Eerst met de doorbraak van het cultuurrelativisme kwam het meervoud in zwang. In: Lemaire 1976, p. 88.

⁵ ‘By viewing primitive peoples as contemporary ancestors of the more advanced civilizations, comparison became a method for assigning groups to their proper stage of development, or for revealing “survivals” of earlier stages.’ Aldus Fred Eggan, in: Eggan 1968, p. 24-5. Overigens vindt men in formeel opzicht overeenkomende gedachten reeds veel eerder. Las Casas schreef omstreeks 1550 dat de bewoners van Florida nog steeds verkeerden ‘in that first rude state which all other nations were in, before there was anyone to teach them... We ought to consider what we, and all the nations of the earth were like, before Jesus Christ came to visit us.’ Geciteerd bij J.H. Elliot, *The Old World and The New, 1492-1650*, Cambridge, 1970, 50.

⁶ Als zodanig impliceert deze zienswijze niet noodzakelijkerwijs een evolutionistische visie; bij Dooyeweerd is deze zonder twijfel Bijbels gefundeerd.

⁷ Kenneth Bock sprak van ‘the acceptance of some principle on which differences in space could be arranged in a presumably temporal series’ (Eggan 1968, p. 124).

⁸ Zie Leach 1982, p. 16-22.

⁹ Lemaire 1976, p. 70-72.

¹⁰ Vooral voor de individualiteitsstructuren van huwelijk en gezin. Zie de structuuranalyses in het derde deel van de *New Critique*.

¹¹ Leach drukt zich wel heel scherp uit: ‘The contemporary primitive peoples, who provided most of the data from which these various brands of anthropologist constructed their theories, were not regarded as interesting in themselves but only because of what they might, by inference, tell us about the distant past. They were ‘living fossils’; their savage customs were horrid survivals from antiquity which served to illustrate both the stupidity and the depravity of the beast-like behaviour of our primeval ancestors.’ (Leach 1982, p. 16, 17)

¹² Geciteerd in Brandon 1985, p. 250.

¹³ John Locke, *Two Treatises of Government*, Book 2, par. 116. 1.1 .Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Beide houdingen zijn vanaf de ontdekking van Amerika aanwezig geweest: ‘This theme of the bestiality of the Indian, alternating with the theme of his primeval innocence, runs through the early literature of discovery and settlement’, Elliot 1970, p. 42.

¹⁴ Onder verwijzing naar Herman Bavincks *Wijsbegeerte der Openbaring*: NC II 307. NC II 310, met verwijzing naar Kuypers *Enc. der H. Godgeleerdheid*.

¹⁵ NC II 310, met verwijzing naar Kuypers *Enc. der H. Godgeleerdheid*.

¹⁶ Kuyper 1911, p. 150. Zie breder p. 123-205.

¹⁷ Cf. Bidney 1969, p. 271-2. Zie voorts Henderson 1984, p. 104, voor een interessant citaat uit de *Scienza nuova*: ‘...in order to free themselves from the servitude of religion, which alone could preserve them in society, and bound by no other restraint, they turned their backs upon the true God of their father Adam, and Noah, and wandered in bestial liberty, dispersed through the great forest of the earth, losing their language and suppressing all social custom.’

¹⁸ Dengerink formuleerde dit bezwaar in zijn dissertatie: ‘Prof. Dooyeweerd heeft in zijn beschouwingen niet voldoende doen uitkomen het wezenlijke verschil, dat er bestaat tussen een primitieve samenleving, welke geheel onder beslag is gekomen van een heidense religie, en een ongedifferentieerde samenleving, waarbij dit niet het geval is. De eerste draagt werkelijk een *alle* levenssferen, ook de persoonlijke, absorberend karakter. De laatste niet.’ (Dengerink 1948, p. 200)

¹⁹ Cf. DuBois 2001, p. 54 e.v. Dubois beroept zich op Lienhardts werk over de Dinka.

²⁰ ‘What is really meant when the Bororo Indians say that they are red parrots, the Dinka say that they are lions, or the Nuer say that human twins are birds? Ethnography shows us that,

for the purpose of myth, categories derived from an observation of nature are again and again endowed with human characteristics and vice versa.’ Aldus Edmund Leach, in: ‘Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity’, in: Bidney 1969, p. 313-14. Zo ook Cl. Geertz: ‘In totemism, a logical parallel is (quite subconsciously) postulated between two series, one natural and one cultural. The order of differences between the terms on one side of the parallel is isomorphic with the order of differences between the terms on the other side... It is not the specific characteristics of bear, eagle, and turtle as such which are critical - fox, rabbit, and crow would have served as well - but the sensible contrast between any pair of them.’ (‘The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss’, in: Geertz 1973, p. 353.

²¹ Lévi-Strauss 1969, p. 149-150.

²² Zie ‘The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss’, in: Geertz 1973.

²³ Douglas 1982, p. 10.

²⁴ (NC III 350-2,356; Dengerink 196-7.

²⁵ Ik profiteerde van een artikel van H.G. Geertsema, ‘De actualiteit van “De soevereiniteit in eigen kring”’, *Beweging* 85, 49 (april 1985), p. 21-28. Het voorbeeld van het patriarchale verband is aan p. 27 ontleend.

²⁶ F. Boas, *Introduction to the Handbook of American Indian Languages*, Lincoln, 1911. Ik weet dat linguïsten en antropologen tegenwoordig sceptisch staan tegenover het bekende voorbeeld van de Eskimo en zijn vele soorten sneeuw (twintig? dertig? Of nog meer?). Het is moeilijk om uit te maken hoe in hun talen verschillende soorten worden aangeduid. Een nuttige gids voor dit onderwerp is Foley 1997; vooral hoofdstuk 7 over het kleurendebat.

²⁷ Geciteerd in Needham 1972, p. 18.

²⁸ In: de Ruijter 1984, p. 91.

²⁹ Cf. Toynbee 1961, vooral p. 620-640: ‘Effects of Being What One Is’. Over Londen: p. 620-21; p. 629 (noot 2) spreekt over ‘two decades trying to read the map of history from a non-Western angle of vision’. Op p. 630 zegt hij de Egyptische geschiedenis zeker 60x belangrijker te achten dan de Engelse. De delen VII tot X van zijn *Study* hadden echter de Egyptische geschiedenis niet meer dan 6x de ruimte van de Engelse gegevens. Na deze bekentenis vervolgt hij: ‘This remarkable figure just shows how difficult it is to rectify the distorting effects of one’s relativity to one’s cultural milieu. I really do not think that it would be possible to try harder or more sincerely than I have tried to get over the bias implanted in me by the accident that I am a Westerner and an English one.’

³⁰ Lemaire onderscheidt: de mate van productiviteit, de mate van ecologische aanpassing, de mate van interne integratie, de mate van aanpassing aan de menselijke natuur (over de psychoanalyse), idem i.v.m. de ethologie, de mate van rationaliteit (Lemaire 1976, p. 183-373).

³¹ Toegegeven zij dat deze stelling een meer uitvoerige en diepgaande bewijsvoering vereist dan binnen het kader van dit artikel mogelijk is. Lemaire poogt nl. op één wijze een brug te slaan van de normen naar de actuele werkelijkheid, door in de lijn van de Frankfurter Schule de ontwikkelde kritiek op de eigen samenleving te verstaan als de zelfkritiek van die samenleving (bijv. p. 44); zie ook het veelvuldig gebruik van de term ‘zelfbegrip’). Hier achter ligt de gedachte elke filosofie de eigen tijd in begrippen uitdrukt en haar kritiek daarom de zelfkritiek van de eigen tijd is.

³² Lévi-Strauss, Marshall Sahlins (vooral de Sahlins van *Tribesmen* en *Stone Age Economics*), Stanley Diamond.

³³ De Ruijter 1984, p. 112.

³⁴ Zie de rake typering van J. Tennekes: ‘De Rousseau-achtige combinatie van antropologisch optimisme - “de mens is van nature goed” - en geschiedfilosofisch pessimisme - “de geschiedenis is verval” ‘ (De Ruijter 1984, 78).

³⁵ De Ruijter 1984, p. 34.

³⁶ De Ruijter 1984, p. 89.

³⁷ Zie hierover het commentaar van J. Pouwer, zijn Nijmeegse collega: ‘Oh, ironie! Hier schrijft Lemaire geschiedenis achterwaarts vanuit de westerse civilisatie naar niet-westerse culturen. Een verkapt etnocentrisme. Met welk recht stelt Lemaire de door het Westen bereikte objectivering en rationalisering gelijk aan universeel toepasbare objectivering en rationaliteit *tout court?*’ (De Ruijter 1984, 59).

³⁸ Habermas’ ontwikkeling heeft hem op dit punt voorzichtiger gemaakt. Als gevolg van een regelmatige interactie met Joodse groepen, laat hij nu ruimte voor een blijvende betekenis voor het religieuze gedenken. Zie mijn ‘The Metaphor of the Covenant in Habermas’ (Griffioen 1991b).

³⁹ In: Thompson & Held 1983, p. 69.

⁴⁰ Kunneman 1984, p. 11.

⁴¹ Tekenend is de laconieke wijze waarop Kunneman de zaak stelt: ‘...de systemen - economie en staat - die berusten op doelrationeel handelen en gedomineerd worden door geld

en macht' (12). Let ook op het slot van de volgende passage: 'Vanuit de leefwereld gezien belichamen zij (economie en staat; SG) een sfeer waarin de handelingen van actoren op ondoorzichtige wijze tot een complex netwerk zijn verknoopt, dat noch overzien kan worden, *noch verantwoording behoeft.*' (111, curs. van mij; SG)

⁴² Lemaire 1976, p. 39-45, 202, 264, 377. Eenzelfde vereenzelviging van emancipatie, verzelfstandiging en fragmentarisering vindt men in Sahlins 1976, vooral p. 211, 212.

⁴³ Zie bijv. Michael Schmid, 'Habermas's Theory of Social Evolution', in: Thompson & Held 1983, p. 162-180.

⁴⁴ Cf. Th. McCarthy, 'Rationality and Relativism', in: Thompson & Held, p. 77. Overigens deel ik niet zijn conclusie: 'The undifferentiated unity of the earlier stages of thought has to be reconstituted at the highest stages' (77). Dat is Lemaire, niet Habermas!

⁴⁵ Over 'wereldbeschouwing *als* wereldbeschouwing': Habermas 1981, p. 81,85; vgl. p. 335. Voor de overige genoemde elementen blijft het vooralsnog mijnerzijds bij een hypothese, zij het niet zonder plausibiliteit: zie het thema 'de dialektiek van de naaktheid' in Griffioen 1982.

⁴⁶ Zie overigens de opmerking in noot 38 over zijn latere ontwikkeling.

⁴⁷ Wolters 1985, p. 49-52, 72-95.

⁴⁸ Wolters 1985, p. 48-49.

⁴⁹ Wolterstorff 1983, p. 54.

⁵⁰ C.T. McIntire, 'Dooyeweerd's Philosophy of History', in: McIntire 1985, p. 81-117.

⁵¹ McIntire 1985, p. 104.

⁵² Dooyeweerd 1960.

⁵³ Dooyeweerd 1960, p. 111-112.

⁵⁴ Wolters 1985, p. 81-82.

⁵⁵ Let wel, de lange weg is die van de theorie. Er is een vóór-theoretisch verstaan - J.P.A. Mekkes sprak van een *kennen* in pregnante zin - dat weliswaar ook bij de concrete verschijnselen moet aanknopen, maar sneller tot de structuurbeginselen kan doordringen. Scherping van inzicht door Bijbels onderricht en door gebruik van een daardoor gevoed onderscheidingsvermogen, is een onmisbare factor (Wolters 1985, p. 24-35). J. van der Hoeven herinnerde me aan een voorbeeld van Mekkes: 'Hoe "weet" ik wat liefde is? Alleen door lief te hebben!' Het lijkt me dat van vele (alle?) structuurbeginselen, zoals die van de school, de onderneming, de kerk, en zelfs de staat, geldt dat onze theoretische antwoorden van praktisch kennen en onderscheiden afhankelijk blijven.

Hoofdstuk 9

Dit artikel verscheen oorspronkelijk in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1996, 2^e afl., 47-56. Behalve in de ondertitel, die oorspronkelijk ‘gedachten over levensbeschouwing’ luidde, vonden door heel de tekst heen aanpassingen plaats. De oorspronkelijke argumentatie bleef echter intact.

¹ NRC-Handelsblad, 13 maart 1990. Op dit artikel volgden een aantal reacties. Ik geef later in dit artikel nog aandacht aan die van F.R. Ankersmit en Th.W.A. de Wit.

² Hoofdstuk 1, getiteld ‘Samenleven’ stamt uit het project van de Open Universiteit.

³ Cf. Griffioen 1990, vooral p. 191.

⁴ Zie vooral Bellah’s epiloog tot de interessante bundel *Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self*, (Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 2002). Karakteristiek is deze zinsnede uit de epiloog: ‘Here I want to assert that most of the current talk about our being more pluralistic than ever is empty wind. Our culture has always been Protestant to the bone and still is. Catholics and Jews have been Protestantized for a long time, and multiculturalism is doing the same thing for the “diverse” groups for which it speaks.’ (p. 267) Bellah houdt halt bij deze sociologische diagnose, zonder zelf levensbeschouwelijk positie te kiezen.

⁵ Mouw 1992.

⁶ Stoker 1996.

⁷ Mouw & Griffioen 1993.

⁸ Zie de vorige paragraaf over ‘conviction’ en ‘civility’.

⁹ ‘Religieuze antithese en theoretische communicatie in de sociale wetenschappen’, in: Klapwijk 1995b.

¹⁰ Ik citeer de weergave van W.A. de Wit, ‘De ontluistering van de politiek. Over "Eén-partijstaat Nederland en postmoderne democratie’, in: *Socialisme en democratie* 4 (1995), 158.

¹¹ A.w., p. 203.

¹² In zekere zin geeft ook Ankersmit dit toe. Hij noemt zelf een aantal gevallen waarin de verdeel-en-heers politiek stuk loopt, omdat er, wat de langere termijn betreft, geen voordeel te behalen valt met een give-and-take beleid: overbevolking, milieu, energie. Zie a.w., p. 163.

¹³ Cf. de Boer 1995, p. 162-179.

¹⁴ Rawls 1972. Voor een uitgebreidere behandeling van de ontwikkeling van Rawls' denken, zie Ho. 3, 'Culturele universalia'.

¹⁵ 'Ook voor de mensenrechten is er slechts één vaste grond, nl. Gods openbaring in Jezus Christus, zijn beloften en zijn eisen.' Aldus J. Verkuyl in een artikel uit 1974, geciteerd door M. de Blois, *Een christelijke visie op mensenrechten*, 1985, p. 11.

¹⁶ Kennedy 1995. De schrijver aanvaardde inmiddels een benoeming tot hoogleraar geschiedenis aan de Vrije Universiteit.

¹⁷ Kennedy 1995, p. 15.

¹⁸ De Hart 1995.

¹⁹ De Vries was één van de sprekers (waaronder ook schrijver dezes) op een door de Open Universiteit georganiseerd symposium ter gelegenheid van het verschijnen van de cursus, gehouden op 16 jan. 1995 te Den Haag.

²⁰ De Vries 1995, p. 21

²¹ Zie mijn eerdere bespreking van de Boers visie op oordeelsopshorting.

²² Oudemans 1988, p. 54.

Hoofdstuk 10

Dit hoofdstuk neemt de problematiek op van een ouder opstel, getiteld 'Geen relativisme, geen universalisme!', dat zich binnen het grensgebied van cultuurfilosofie, missiologie en culturele antropologie beweegt, en dat verscheen in: Normen en cultuur in de zending, Missiologische thema's deel 4, Kampen: Van den Berg, 1990. Alleen de eerste pagina's van dit hoofdstuk gaan integraal op dat stuk terug (behoudens tekstuele wijzigingen en aanvullingen); voor het overige is de tekst geheel nieuw.

¹ Zo bijv. Ton Lemaire in zijn *Over de waarde van kulturen* (Lemaire 1976).

² W.E. Hocking sprak in 1956 nog helemaal in deze geest: 'Vandaag staan we, naar het zich laat aanzien, op de drempel van iets nieuws; beschaving in het enkelvoud. ... Voor het eerst is de gehele wereld doordrongen van ideeën die. .. toebehoren aan de mens als mens en niet aan de mens als onderdeel van een samenleving... De wetenschappen, de wiskunde, de techniek. Men aanvaardt ze niet als leengoed van het Westen maar als van zichzelf. Door het leven te

schenken aan het universele, heeft het Westen iets voortgebracht dat nooit meer particulier bezit kan zijn.’ Aldus *The Coming World Civilization* (1956), geciteerd door Newbigin 1985, p. 18.

³ Ik verlaat me op artikelen van P.S. van Koningsveld, in *De Gids*.. nr. 9/10, 1980, ook 5,1981.

⁴ Snouck Hurgronje 1915, ix.

⁵ Newbigin 1985, openingspagina’s.

⁶ *Idem*.

⁷ Zie H.J. Adriaanse, ‘De tijd van culturen, tevens een herinnering aan Oswald Spengler’, *Wijsgerig Perspectief*, 2ge jrg, nr. 2, 1988-89, p. 47-53. Adriaanse vermeldt dat dit in 1918 verschenen boek in 1922 reeds z’n 47e druk haalde !

⁸ In april 1989 verscheen in de pers een bericht over een Braziliaanse generaal in het openbaar verklaard had dat de indiaanse stammen zo primitief zijn dat hun levensvorm niet de titel van ‘cultuur’ verdient. Waaraan hij de conclusie verbond dat bescherming van overheidswege onnodig was.

⁹ Zie van mij: *Christian Higher Education in Europe: a catholic view* (Griffioen 2002).

¹⁰ Zie de inleiding van Carroll & Whorf 1956.

¹¹ Herskovits 1949, p. 542-3. Voor een kenschets van de algemenere reactie op Spengler en verwante denkers, zie De Waal Malefijt 1974, p. 243-9.

¹² De Waal Malefijt 1974, 231.

¹³ Cf. Griffioen & Tennekes 2002, p. 85-140, waarin p. 85-105 van zijn hand is. Een goede inleiding tot zijn antropologie biedt: Bartels, van Harskamp & Wels 2001.

¹⁴ Ik herinner aan het reeds eerder genoemde *Why Humans have Cultures* van de Britse antropoloog Michael Carrithers (1992), een boek dat een aantal jaren geleden een vaste plaats had in mijn colleges voor antropologiestudenten omdat het zo karakteristiek is voor de bedoelde trend.

¹⁵ ‘Terwijl hij thuis de traditionele gebruiken tracht te ondergraven, zo hij ze al niet wil omverwerpen, gedraagt hij zich eerbiedig, zelfs conservatief, zodra hij met een vreemde samenleving, met een andere dan de zijne te doen heeft.’ (Lévi-Strauss 1962b, p. 375).

¹⁶ Spier 1994. Het proefschrift werd in 1992 aan de U.v.A. verdedigd, in de week van de Bijlmerramp; ik zat in de examencommissie.

¹⁷ Schoorl 1988, p. 12.

¹⁸ Cf. Jaap Lemereis, *Het vraagstuk van de Indiaanse ontwikkeling en de sociale wetenschappen*, scriptie culturele antropologie, VU, augustus 1988.

¹⁹ Andrew J. Nathan & Bruce Gilley, 'China's new rulers: What they want', in: *New York Review of Books*, October 10, 2002, 30

²⁰ Coles 1967.

²¹ Ik schreef hierover in 'Marx en de verwerkelijking van de filosofie' (Griffioen 1991), een artikel dat gelijktijdig met de val van de Berlijnse muur tot stand kwam. Als militair bij de zonegrens met Oost-Duitsland gelegerd, maakte ik in het najaar van 1961 de oprichting van betrekkelijk dichtbij mee.

²² A. Schras & Hilde de Haan, 'Honderd jaar zusterwerk in Loenen', in: *Vechtkroniek. Uitgave van de Historische kring Gemeente Loenen*, nr. 17, oktober 2002, 17-18. De auteurs gebruikten een verslag uit 1945 van de voorzitter van Het Groene Kruis, de geciteerde woorden zijn die van de officiële vertegenwoordiger van de National Sozialistische Volkswohlfahrt.

²³ Jurjen Vis, *De Poort. De Oudemanhuispoort en haar gebruikers 1602-2002*, Amsterdam: Boom, 172.

²⁴ Gjalt Zondergeld, *Geen duimbreed?! De Vrije Universiteit tijdens de Duitse bezetting*, Zoetermeer: Meinema, 2002, 245.

²⁵ Zelf zoekt Lemereis de identiteit in de 'religieuze dimensie van het bestaan', d.w.z. 'het beleven van een bezielde natuur' en 'de sterke binding met de *comunidad* en de familie' (p. 38).

²⁶ Carens 2000, p. 50-1 (geciteerd door Dorothee Horstkoetter, *Nachhaltigkeit und Diversität*, scriptie UvA, aug. 2001, p. 52).

²⁷ Van Ufford 2001, p. 207.

²⁸ Onvlee 1973, p. 263-282.

²⁹ Over deze rede, zie S. Griffioen, 'Meijer Cornelis Smit als mens en als geleerde', Nabeschouwing, in: *De eerste en de tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit*, geredigeerd door J. Klapwijk, reeks Verantwoording deel 1, Amsterdam: B&S, 1987, 208-220.

³⁰ Van der Lee 2001; zie ook 'De spirituele dimensie van ontwikkelingswerk', in Buijs 2001, 225-240.

³¹ Ook de critici past voorzichtigheid. Want wat is typisch westers?

³² Berlin & Kay 1969. Zie het al eerder (hfdst. 2) genoemde werk van de Leuvense wetenschapsfilosoof Jaap van Brakel voor een bijtende kritiek op het ‘wetenschappelijk ethnocentrisme’ van dit onderzoek. En toch: Van Brakel toont niet aan dat het onderzoek niets heeft opgeleverd, want laat buiten beschouwing of de gebruikte begrippen en onderscheidingen niet toch bepaalde standen van zaken,, zelfs mogelijk van universeel gehalte, hebben ontsloten.

³³ ‘De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon’ (1952), in: Romein 1971, p. 417-445. Zie ook het opstel ‘Het Algemeen Menselijk Patroon’ in dezelfde bundel.

³⁴ Charles Dickens, *A Christmas Carol*, Stave One.

³⁵ Schilder 1953, p. 89.

³⁶ Cf. Anderson 1991.

³⁷ Charles Taylor zegt hetzelfde, zij het nog al omslachtig: Taylor 1995.

³⁸ Hisakazu Inagaki, ‘A Philosophical Analysis of Traditional Japanese Culture’, in: *Philosophia Reformata*, 57(1992), p. 39-57.

³⁹ Zoals bijv. bleek uit de binnen het kader van het NWO-programma De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving gevoerde discussies over allochtone misdaad tussen F. Bovenkerk en J. Junger-Tas: cf. Lucassen de De Ruijter 2002, p. 209-277.

⁴⁰ ‘Reformatorische Wijsbegeerte de wereld rond’, *Beweging*, februari 1989, p. 4.

⁴¹ Een college van René Boomkens en Bauke Prins, Studiegids Faculteit der Wijsbegeerte, Rijksuniversiteit Groningen, 2002-3, p. 135.

⁴² Zelfs achter het positieve gegeven dat Oost-Indië als enige grote Europese kolonie een niet-Europese taal als officiële taal had, kwam, als Benedict Anderson gelijk heeft, schuilt nog een gebrek aan zelfvertrouwen. Hij constateert ‘a certain lack of confidence on the part of the Dutch in modern times that their language and culture had a European cachet’ - en trekt een vergelijking met Congo waar het Vlaams evenmin een officiële status verkreeg: Anderson 1991, p. 110, noot 62.

⁴³ Cf. de slotzin van *Christus en cultuur* (Schilder 1953, p. 119): ‘Gezegend mijn verstandige wijkouderling, die goed huisbezoek doet: een cultuur-kracht, al weet hij ‘t waarschijnlijk zelf niet. Laat ze maar lachen: ze weten niet wat ze doen - die cultuurslampampers van den overkant’.

⁴⁴ Alain Finkielkraut typeert deze wending bij Lévi-Strauss, die in de kringen van de Unesco verbazing en afkeuring losmaakte, als een ‘trahison générale’: cf. Finkielkraut 1987, p. 71-118.

⁴⁵ Onvlee 1973 VOORLETTERS UIFWEGKYUG, p. 276. De verwijzing geldt De Jongs oratie: *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld* (Leiden, 1935).

Hoofdstuk 11

· Verschenen in: Jan de Bruijn / George Harinck (red.) *Geen duimbreed! Facetten van leven en werk van Prof. dr. K. Schilder 1890-1952*, Baarn (Ten Have) 1990, 39-47, uitgegeven ter viering van de honderdste geboortedag van Schilder. Het leek me goed het oorspronkelijk karakter van de bijdrage te bewaren en wijzigingen tot een minimum beperkt te houden. Ik dank Willem van der Schee te Loenen aan de Vecht voor het scannen van de oorspronkelijke tekst.

Over verwijzingen naar *De openbaring van Johannes en het sociale leven* in de tekst: waar het de derde druk betreft worden alleen hoofdstuk- en paginanummers vermeld; aan verwijzingen naar de beide andere drukken wordt ‘1e druk’, respectievelijk ‘2e druk’ toegevoegd.

¹ K. Schilder over het bolsjewisme/communisme’, *De Reformatie*, LXV (24 maart 1990) 545-556.

² 1e druk, 203-204; 3e druk, 94, 305.

³ Edmond Haraucourt, *Daâh, de Oermensch*, Zaltbommel, 1917. Zie *De Reformatie*, LXV (24 maart 1990) 555 (niet Edward Horancourt, zoals dr. W.G. de Vries, de bewerker van dit artikel, op grond van Schilders aantekeningen giste. Zie *De openbaring van Johannes*, 1e druk, 108; 3e druk, 169).

⁴ Eerste druk, p. 185. Men hoort er de predikant die de punten van zijn preek opsomt. De derde druk heeft hier een vloeiender stijl. Bovendien is daar aan klassenstrijd ‘rassenstrijd’ toegevoegd (281) — een treffend voorbeeld van de eerder genoemde bewerking.

⁵ Door bij herhaling de term ‘trade unions’ te gebruiken vestigt hij de aandacht op de internationale dimensie van de verdrukking (en laat ook fijntjes merken dat hij inmiddels Amerika had bezocht): p. 271, 113, 114.

⁶ Zie ook het thema ‘bevoegdheid’ versus ‘macht’ in het hoofdstuk over ‘de rijk armen van Smyrna’.

⁷ Wat niet betekent dat alle continuïteit verdwijnt. Zie J. Douma in zijn dissertatie: ‘Meer in Kuypers lijn ligt wat Schilder nog in de derde druk van De Openbaring van Johannes en het sociale leven (1951), 311 vv. gehandhaafd heeft: de Apocalyps ziet „alle cultuurschatten der heidenen als tropeeën in Nieuw Jeruzalem, d.w.z. Christusstad, stad van Christus Victor”.’ (*Algemene genade* (Goes, 1966) 148, noot 154).

⁸ Vgl. Okke Jager, ‘Concretiseren tot het uiterste’, in: G. Puchinger, ed., *Ontmoetingen met Schilder* (Kampen, 1990) vooral 74, 75.

⁹ Zinspeling op Max Webers klacht over de religieuze alledag, zie hoofdstuk 4.

Hoofdstuk 12

· Stukken uit het midden en het einde van dit hoofdstuk werden overgenomen uit mijn opstel ‘Over tradities die voorbijgaan’, *Radix*, 2001, 108-115.

¹ Ofschoon deze beschouwing niet maar voor insiders bedoeld is, realiseer ik me terdege dat begrippen als ‘anticipatie’, ‘aspect’, ‘werkelijkheidsorde’ als verstaanshorizon de filosofische traditie hebben waarbinnen ik zelf werk, en voor goede communicatie naar buiten toe meer uitleg nodig hebben dat ze hier kunnen krijgen. Het beste advies is om er *Gelovend denken* van René van Woudenberg bij te nemen (Verantwoording, deel 7, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1992).

² Ik zeg niet dat hetzelfde ook niet anders kan. Zie Egbert Schuurman (1998) voor een benadering die de cultuur- en de geloofs-ontsluiting in één behandelt.

³ Berger & Luckmann 1967, p. 114.

⁴ Cf. van der Does de Willebois 2001, diss. VU, 11 sept. 2001 (promotoren: J. Tennekes & S. Griffioen).

⁵ ‘Why do Malagasi cows speak French?’, in: Bloch 1998, p. 193-5. De overheersing kan velerlei vormen aannemen. Inzichtrijke voorbeelden van microprocessen binnen de Indonesische archipel biedt Marjan Klamer, ‘Het grote sterven van de talen’, in: *Radix* 2002, #3, p. 169-184, vooral 175.

⁶ In het slothoofdstuk volgen aanvullende voorbeelden.

⁷ Voor een diagnose verwijs ik naar Steiner 1990, vooral II.5. Beter dan de oorspronkelijke titel - *Real Presences* - geeft de Nederlandse aan dat het nominalisme contractbreuk pleegt door een vertrouwensrelatie die in (ontsloten) taalgebruik aanwezig is, van nul en gener waarde te verklaren.

⁸ Van Woudenberg 2000. Ik herinner aan boeiende discussies tijdens een gemeenschappelijk verblijf te Boedapest, in de zomer van 2002.

⁹ In het bedrijf waarbinnen ik opgroeide, een fourage- en kunstmesthandel, gesticht door mijn grootvader, woog loyaliteit zo zwaar dat het niet ontbrak aan bizarre uitingen (naast zeer humane). Mijn vader wist van een boer die nog op het sterfbed zijn zoon vermaande 'bij Griffioen' te blijven 'voeren'.

¹⁰ Deze paradoxale relatie werd scherp geanalyseerd (en gediagnosticeerd) door Fred Hirsch: *Social Limits to Growth* (Hirsch 1976).

¹¹ Uit *The first booke of songs*, 1597. Het lied stamt van rond 1585.

¹² Ik werd getroffen door de beschouwing van drs. H. de Jong, 'Hooglied: Ars Amandi Christiana', in: De Jong 2002, 350-376. Voor een andere benadering - bepaald niet minder verrassend - verwijs ik naar Calvin Seervelds spel: *The greatest song* (1988).

¹³ Groen van Prinsterer 1922, hfdst 10. Een eigentijdse variant is het 'gewoonlijk houden we woord' (gevonden in Newsweek, Dec. 30, 2002, 79: 'We have said we are not going to harm Mr. Arafat personally. We usually stand by our word', aldus Raanan Gissin, zegsman van de Israëlische regering).

¹⁴ Zie in hoofdstuk 8 de discussie met Ton Lemaire.

¹⁵ Daarom gaven Herman Noordegraaf en ik, als redacteuren, de titel *Bezield realisme* mee aan de feestbundel ter gelegenheid van het afscheid van Bob Goudzwaard (Noordegraaf & Griffioen 1999).

¹⁶ O.a. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt Suhrkamp, 1981, deel I 73, deel II 208.

¹⁷ De aansluiting bij Weber is duidelijk: zie hoofdstuk 4.

¹⁸ 'De Zwijndrechtse broederschap. Godsdienstig communisme in de eerste helft van onzer eeuw', in Bouman 1955, p. 134-171.

¹⁹ Joey Bonner, *Wang Kuo-wei. An Intellectual Biography*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1986, p. 214/5. De naam van de christelijke generaal is Feng Yuxiang.

²⁰ In zijn *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844.

²¹ Het beeld van de lach van de filosofie die tot een cynische grijns verstart, is van Alain Finkielkraut (1998, p. 94).

²² Tennekes 2000, p. 169.

²³ Smit 1987, p. 199. De noot van de redacteur vermeldt Smits kanttekening: ‘ook blootgelegd bij H. de Jong.’ (a.w. p. 206).

²⁴ H. de Jong, *Bron en norm. Een bundel bijbelstudies*, Kampen: Kok, 1979, 49.

²⁵ Groen van Prinsterer 1922, p. 257.

²⁶ Zie deze passage in de brief van Schilder aan Vollenhoven, dd. 29 oktober 1950: ‘Je bidt met hen die Greijdanus hebben geschorst en ‘t zoo gelaten hebben, die H.J. Schilder ‘t preeken in Gods naam verbieden en die mij zelf hebben vervloekt, niet om mijn zonden, waarover ze nooit een woord met mij gesproken hebben, de echte of de vermeende, maar om mijn gehoorzaamheid en offerbereidheid, om mijn acte van trouw aan de kerk en de kerkvorst Christus.’ In: de Vries 1992, p. 169. Het was bepaald niet zo dat eerst later de tendens tot dramatisering van het (zeer reële) conflict door Schilder c.s. werd opgemerkt. Zie over de kring van leerlingen van Schilder en Vollenhoven: Stellingwerff, 1992, 173,168,177.

²⁷ Geciteerd uit Wim van der Schee, ‘Er staat wat er staat. Fundamentele non-communicatie rond een Open Brief’, in: *Radix* 27(2001), #1, p. 3.

²⁸ Zie het voorgaande hoofdstuk.

HOOFDSTUK 13

· Een woord van erkentelijkheid voor stimulansen die ik ontving van Jan Hoogland en van Heinz Kimmerle. Jan Hoogland was het die bij het eerste afscheid waarop de tekst zinspeelt, met zijn response een gevoelige snaar raakte en zo een stimulans gaf tot uitwerking van de speech. Heinz Kimmerle, leermeester van Hoogland, wordt in de tekst meerdere malen genoemd. Zijn concept van een interculturele filosofie was van fundamentele betekenis voor de opzet die ik inmiddels koos voor het vak waarvoor ik aan de Faculteit der sociale wetenschappen van de VU een aanstelling ontving: interculturele filosofie met het oog op Chinees denken. Deze nieuwe taak zal ten aanzien van de interculturele filosofie zeker tot voortschrijdend inzicht leiden. Het stuk dat ik hier presenteer is m.b.t. dit onderwerp ook nog tijdgebonden omdat belangrijke studies niet meer konden worden verwerkt. Ik noem: Pieter

Boele van Hensbroek, *African Political Philosophy, 1860-1995*, diss. RUG, Groningen: Centre for Development Studies, z.j., en 'Language & Culture', speciaal nummer van *Quest. An African Journal of Philosophy*, Vol. XIII, 1999.

¹ Bijv. Hans Leisegang, *Meine Weltanschauung* (1951). Dit gegeven is ontleend aan het art. over Leisegang in de *Oosthoek Encyclopedie*. Te verschijnen in een dr. K.A. Bril, m.m.v. drs. P. Boonstra, te verzorgen nieuwe uitgave van D.Th. Vollenhoven, *Wijsgerig Woordenboek*.

² Termen die ik voortaan zonder te onderscheiden gebruik.

³ Croce 1949.

⁴ 'Many criticisms and censures and even flat satires have been made of my "four" categories, as if truth, beauty, morality or goodness and utility were private inventions of mine rather than spiritual activities and ideals to which men constantly give these names ...': Croce 1949, p. 18.

⁵ *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, 1997. Ik heb dit geschrift niet meer kunnen raadplegen, en ben afhankelijk van een beschouwing (die als geheel relevant is) van Eddo Evink over 'Verlichte Europese openheid': Evink 2002, p. 173-178.

⁶ Wolters 1978, p. 59-70.

⁷ Wolters 1975.

⁸ 'But there is no other "language," besides that of the existing tradition...' (Wolters 1975, p. 9)

⁹ Cf. Klapwijk 1995b, p.188.

¹⁰ In zijn colleges kon hij visionair spreken over een ontmoeting in de hemel.

¹¹ Assen: Van Gorcum/Kampen: Kok, 1972.

¹² G.Glas, 2002.

¹³ De Amerikaanse filosofe Nancy Sherman trekt de grenzen nog te nauw: 'to engage in philosophy as a personal end is still to subscribe to group values in significant ways, as defined through the standards of the profession and specific historical traditions.' (Sherman 1997, p. 190)

¹⁴ 'Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe.' :

Burkhardt 1954, p. 14. De Engelse vertaling wil zelfs niet meer van grenzen weten: 'In the realm of thought, it is supremely just and right that all frontiers should be swept away.' (uitgave Liberty Fund, Idianapolis, 1979, 42). De Nederlandse blijft dichter bij het origineel:

‘Wie volkomen in het rijk der gedachte leeft, weet dat daar alle slagbomen gewillig de hoogte in gaan.’ (Bussum: Moussault, 13-4).

¹⁵ Ik had in de periode 1979-2002 de eindverantwoordelijkheid voor dit onderwijs. De colleges over Afrikaanse filosofie werden tweemaal samen met Jan Hoogland gegeven.

¹⁶ Kimmerle 1995.

¹⁷ Dit heel duidelijk bij Imbo, 1998.

¹⁸ Geciteerd door Appiah, 1992, p. 106.

¹⁹ Over planetaire lotsverbondenheid schreef Morin 1993 (cf. Wil Derkse, ‘Zijn en kennen: ruimer denken over weten en natuur’, in: Edith Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie*, 457-493.) Paul Valéry uitte zich reeds rond WO II in deze geest. Ik citeer één passage uit de bundel *Regard sur le monde actuel*: ‘Quoi de plus remarquable et de plus important que cet inventaire, cette distribution et cet enchaînement des parties du globe? Leurs effets sont déjà immenses. Une solidarité toute nouvelle, excessive et instantanée, entre les régions et les événements est la conséquence déjà très sensible de ce grand fait.’ (Valéry 1945, p. 25).

²⁰ Hart 1984, vooral xxi.

²¹ Ik behandelde dit aspect uitgebreid in Griffioen 2000.

²² Mijn onderscheid van *vooruit* en *achteraf* loopt parallel, zo ontdekte ik achteraf, aan Ankersmits onderscheid van a-priori en a-posteriori ideologieën (ofwel ‘representaties van de totaliteit’): zie Govert Buijs, ‘Wij zijn allen conservatief en kunnen daarom geen conservatief zijn. Groningse hoogleraar Ankersmit over het conservatisme’, in; *Beweging*, herfst 2001, p. 28.

²³ Antwerpen, 1946. Ik bezit de Franse vertaling van 1949: *La philosophie Bantique* (Tempels 1949).

²⁴ De vermenging van terechte kritiek met onzuivere motieven vindt men bijv. bij Ninian Smart, *World philosophies*, (Smart 1999, p. 349): na de gedachte van een endogene filosofie te hebben verworpen, valt Smart in de kuil valt die hij voor anderen graaft door Tempels’ status als onafrikaans te bestempelen: ‘Although the Tempels hypothesis (as he himself saw it – that is, an hypothesis about the deeper structures of Bantu thought) was paternalistic, as I have remarked, and emerged within the ambit of a missionary enterprise, and thus had negative attributes from an African point of view ...’ Vgl. voor dit laatste ook Lolle Nauta, ‘Rivaliserende beelden van Afrika’, *Krisis* 69 winter 1997, 28-33 (de tekst van zijn Van der Leeuw-lezing) over de ‘etnofilosofie’ van een ‘zekere pater Tempels’. Vergelijk het slot van

Imbo's evaluatie (die ook waardering doet blijken): 'The lure of uniqueness [van de bantoe-wereldbeschouwing; SG] is merely an enticement to open up a strange world to the colonial mission. If one follows Tempels, the claim to uniqueness of African philosophy proves to be its undoing.' (Imbo 1998, p. 81). De beste behandeling van Tempels' visie mij bekend, is Masola 1995. Naast waardering en zakelijke kritiek ontbreekt het ook hier niet aan schampere opmerkingen over Tempels' missie, bijv. waar Eboussi-Boulaga wordt geciteerd: 'The error latent in most of missionary attitudes [that] expresses itself here [in Tempels] with brutality: though unworthy of being admitted within the ranks of reason, the blacks are nevertheless called to enter the kingdom of heaven that was promised to the poor in spirit.' (156-7)

²⁵ Zie het magistrale deel over taal en logica, geschreven door Christoph Harbsmeier, uit de serie van Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, deel VII:1, Cambridge, 1998.

²⁶ Mondelinge mededeling van Karel van der Leeuw, wiens *An Introduction into Wenyān* (Amsterdam/Belgrado, 2001) inderdaad vanuit het Chinese taaleigen is opgezet.

²⁷ Geciteerd door Wardy 2000, p. 20, 21

²⁸ 'Der Uebersetzung wohnt die Kraft der Versöhnung inne', Habermas, 1970, p. 261.

²⁹ De begripsbepaling van R.F.M. Lubbers dekt wat mij voor ogen staat: 'het wereldwijd worden en wereldwijd maken van allerlei fenomenen dat in een zodanige stroomversnelling is geraakt dat het aanleiding geeft tot tal van nieuwe verschijnselen'. Peter Mulder, uit wiens redactioneel ik citeerde, geeft de voorkeur aan de 'preciezere' formulering van J.H. Mittelman: "Globalisering is *door marktontwikkelingen* veroorzaakt proces dat leidt tot een 'krimpende' wereld door de compressie van het tijd- en ruimteaspect van sociale relaties.' (mijn curs.), maar nam in hetzelfde nummer een artikel van Roel Jongeneel op waarvan de titel de exclusieve aandacht voor de markt weerspreekt 'Globalisering - de economische *kant*' (mijn curs.). Cf. Peter Mulder, 'Globalisering. Of hoe meer mensen meer met elkaar te maken hebben', in: *Radix* 28(2002)#3, 160.

³⁰ 'Ontwikkeling in het licht van ontmoeting', in: van der Hoeven 1993, p. 161.

³¹ M. Elaine Botha, 'Prospects for a Christian Social Philosophy in a Shrinking World', in: Lugo 2000, p. 229.

³² Lugo 2000, p. 229 voetnoot 39.

³³ Ian Wallace, 'Globalization: Discourse of Destiny or Denial', in *Christian Scholar's Review* xxxi:4 (Summer 2002) p. 379.

³⁴ Terecht heeft George Soros in zijn *On Globalization* economisch eigenbelang juist als een *beperkende* factor getekend - zie bijv. deze stellingname: 'We must abandon the unthinking pursuit of narrow self-interest and give some thought to the future of humanity ...' Cf. de uitvoerige bespreking door Joseph E. Stiglitz, 'A fair deal for the world', in: *New York Review of Books*, May 23, 2002, 24-28; het citaat stamt van p. 28.

³⁵ Goudzwaard 2001.

³⁶ Jeremy Lott, 'Is Globalization Christian?', in: *Books & Culture*, Jan./Febr. 2002, 32-33. 'Or is it possible that, however, perverted it sometimes became, the missionary impulse - which Christianity traces back to a commandment explicitly given by Jesus - played a part in this outcome?'

³⁷ Goudzwaard 2001, p. 21, 29. Over Civil movements, zie ook Son 1999.

³⁸ Zie het genuanceerde eerste hoofdstuk van Smith & Carvill 2000.

³⁹ Willem Barnard, *Stille omgang*, 295.

⁴⁰ De Jong schrijft n.a.v. Ps 24, 1-3: 'Deze voorstelling [de verbinding van de schepping in haar breedte en het heiligdom met zijn specifieke plaats; SG] is niet vreemd voor wie zich met de bijbel de reeks: aarde, land, stamgebied stad, heiligdom als een stel concentrische cirkels denkt waarvan de binnenste telkens de buitenste representeert en ook wel actualiseert.' (De Jong 2002, p. 51). Deze relatie is in het Oude Testament al volop aanwezig, maar bereikt pas in het Nieuwe Testament een evenwicht. De Jong stelt de diachrone orde voor m.b.v. het model van de zandloper: de mensheid, het volk, een rest, de stad, Christus, de mensheid.

⁴¹ *New Critique* II, 260. Cf. B. Goudzwaard, 2002b, p. 213.

⁴² Aldus de conclusie van J. Westert, 'Is de christen ook onder de anti-globalisten?' (Westert 2002, p. 628-630).

⁴³ Zelfs Dooyeweerd, geducht criticus van het historisme, kwam (te) dicht bij zo'n rechtvaardiging uit door revolutie en oorlog direct met goddelijke gerichtsoefening te verbinden. Zie eerder in deze bundel het hoofdstuk over de ontwikkelingsidee.

⁴⁴ *Utne-Reader*, March-April 2002, 64-70.

⁴⁵ Cf. Boudewijn Walraven, 'A Korean view of Korean Literature', in: *ILLAS Newsletter*, March 2003, p. 30 (bespreking van Cho, Dong-il & Daniel Bouchez, *Histoire de la littérature coréenne, des origines à 19919*, Paris, 2002).

⁴⁶ Ami Flammer, Moshe Leiser, Gérard Barreaux, *Tendresses et Rage. Chansons Yiddish*, Ocora-Radio France, z.j.

⁴⁷ Appiah 1997, p. 31

⁴⁸ Tomatis 1991

⁴⁹ Leo Heuts, 'De laatste spreker van het Uru', interview met Pieter Muysken, in: *Filosofie Magazine* 10 (april 2002), p. 11.

⁵⁰ Klamer 2002, 182.

⁵¹ De herinnering is geen betrouwbare gids. Om een publicatie over verdwenen rassen te citeren: 'De laatste jaren wordt er regelmatig informatie gevraagd over oude rassen van fruitgewassen. Bij velen bestaat kennelijk het idee dat deze oude rassen vruchten leveren met een betere smaak en andere gunstige eigenschappen. Nu bestaat vrij algemeen de neiging om "vroeger" te idealiseren en dikwijls valt een vergelijking met de nieuwere rassen dan ook niet positief uit.' *Verdwenen appel- en perenrassen*, Wageningen: Rivro, 1983.

⁵² 'In the valley where the damson is king. Sandra Lawrence visits orchards rooted in an ancient tradition.', in: *The Times*, April 6, 2002.

⁵³ *Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg : Meiner, 1952, 523-4. Ik behandelde deze tekst in : 'Veroudering door verjonging. Hegels vooruitgangsidee', in: Woldring, 1995, 93-104.

⁵⁴ Zie o.a. het slothoofdstuk van Imbo 1998.

⁵⁵ Van Tongeren 1992, p. 68-9. Libbrecht wekt de suggestie door in één adem op te sommen: 'Zou de wereld er rijker bij worden als we allemaal dezelfde taal spraken, dezelfde filosofie hadden, dezelfde religie beleden en dezelfde kunst voortbrachten?': Libbrecht 1998, 19.

⁵⁶ Omgekeerd geldt dat inhoudelijke verschillen niet zo maar te herleiden zijn tot taalverschillen. Van Chinezen vernam ik verschillende keren als excuus dat de Bijbel niet goed vertaald zou zijn. Later bleek me echter dat de standaard vertaling, de Yale-editie, een werk van enorme geleerdheid is, waaraan vele 'native speakers' hebben meegewerkt (cf. *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, I.Eber e.a. (ed.), Sankt Augustin, Steyler Verlag, z.j. De werkelijke moeite betrof vermoedelijk de boodschap zelf. Vergelijk de reactie die de 15^e en 16^e eeuwse jezuiten (Ricci e.a.) ontmoetten: 'even sympathetic Chinese *literati* found Jesus' submitting to crucifixion as behaviour more appropriate for a slave than for a king or God' (Wardy 2000, note 115).

⁵⁷ Ian Buruma, 'The Road to Babel', in: *The New York Review of Books*, May 31, 2001, 26.

⁵⁸ Ik ben wel voorstander van tweetaligheid, maar zie - althans voor de filosofie en de sociale wetenschappen, geen noodzaak om binnen die samenhang Nederlands voorop te plaatsen, zoals het recente rapport van de KNAW doet: *Nederlands, tenzij. Tweetaligheid in de geestes-*

en de gedrags- en maatschappijwetenschappen. Rapport van de Commissie Nederlands als wetenschapstaal, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, febr. 2003.

⁵⁹ Theo de Boer, 1992, vooral p. 73-4.

⁶⁰ Cf. Kathleen E. Braden, 'Exploring the Notion of "Good" in Sack's Geographic Theory of Morality', in: *Christian Scholar's Review*, xxxi, Summer 2002, 435-447. Curieus genoeg beschouwt de auteur haar project als o.a. een toepassing van mijn normatieve 'worldview'-concept: p. 439, met een verwijzing naar mijn 'Perspectives, Worldviews, Structures', in: Aay & Griffioen, 1998, 125-143.

⁶¹ Feitelijk zijn er plaatsen en dingen ('het bezoedelde kleed': Judas, vers 23) die men moet vermijden. Is het überhaupt mogelijk God te dienen in een bordeel, een redactiekamer van een pornografisch tijdschrift, in een?

⁶² Voegelin 1990, p. 210.

⁶³ J. Burckhardt, *Wereldhistorische beschouwingen*, Bussum: Moussault, 1956, 43. Vgl. Burckhardt 1954, p. 46.

⁶⁴ Idem, p. 50 (Burckhardt 1954, p. 52).

⁶⁵ 'The liberal mind knows very well that it does not bring peace but a sword, not ease but troubles..' (Croce 1949, p. 106).

⁶⁶ Over de 'rust van het kruitvat', zie S.Griffioen, 'Tolerantie in tweevoud', *Denkwijzer*, W.I. ChristenUnie, febr. 2002, 28-9.

⁶⁷ Joseph de Maistre, *Ecrits sur la Révolution*, Paris: PUF, 1989, 145.

⁶⁸ Toespraak van 16 febr. 1788, in: Burke 1963, p. 395.

⁶⁹ Zijlstra 1950, p. 7. Waarmee niet gezegd is dat al deze problemen *richtings*geschillen zijn.

⁷⁰ Aldus de titel van een mooie studie van Ad Verbrugge: *De verwaarlozing van het zijnde*. Een ethologische kritiek van Heideggers *Sein und Zeit*, (Verbrugge 2001).

⁷¹ Herman Dooyeweerd diagnosticeert zowel een onvermogen de oorzaken van verdeeldheid te peilen als een maskering van eigen uitgangspunten: *New Critique*: deel I, p. 35-6.

⁷² Toews 1985, p. 73-4.

⁷³ Over geschiedenis die tot een 'last' wordt door de toekenning van een tribunaal-functie (wereldgeschiedenis als wereldgericht): zie Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* (Croce 2000, p. 229; origineel is van 1938); zie ook 106-7 inz. het zoeken naar een 'archimedisch punt'. Zie ook mijn eerdere karakteristiek van Burckhardt.

⁷⁴ Het bekendste maar daarom nog niet een goed begrepen onderdeel van deze filosofie. Het lijkt me terecht dat James Smith een te gemakkelijke extrapolatie van Lyotards kritiek aan de kaak stelde: James K.A. Smith, 'A little Story about Metanarratives: Lyotard, Religion and Postmodernism revisited', in: *Faith and Philosophy*, Vol. 18, July 2001, 353-368. James Smith verzorgde recent een nieuwe uitgave van Dooyeweerd's *In the Twilight of Western Thought*: in: *Collected Works*, Lewiston NY: Edwin Mellon Press, 1999.

⁷⁵ Van Middelaar 1999, p. 232, noot 40.

⁷⁶ Lyotard 1987, p. 63.

⁷⁷ Wolterstorff 1988, p. 9.

⁷⁸ Peter J. Paris, 'The African and African-American Understanding of our Common Humanity: A Critique of Kuyper's Anthropology', in: Lugo 2000, p. 271.

⁷⁹ Kuyper 1990, p. 38.

⁸⁰ Kuyper 1990, p. 38.

⁸¹ Aldus sprak Nietzsche. Geciteerd bij L.D. Derksen, 'Nietzsche en het postmodernisme', in: J. Davidse 1991, p. 125.

⁸² Ik geef in wat volgt de bevindingen weer van mijn opstel 'The Metaphor of the Covenant in Habermas', (Griffioen 1991b). De passage stamt uit: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, p. 377-8; de tekst verwijst naar een godsdienstwijsgerige verhandeling van Klaus Heinrich over Parmenides en Jona.

⁸³ Zoals Richard J. Bernstein me in een persoonlijke reactie op het in de vorige noot genoemde opstel meedeelde.

⁸⁴ Zie zijn *Reden zum Friedenspreis 2001* – niet gepubliceerd transcript via het internet verspreid. De betekenis van *postseculier* ligt vervat in deze uitspraak: 'Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Uebersetzung'.

⁸⁵ Ik laat buiten beschouwing of voor het joodse geloof een analoge redenering zou kunnen worden opgezet.

⁸⁶ Mouw & Griffioen 1994, p. 167.

⁸⁷ 'De transcendentale kritiek van het wijsgeerig denken en de grondslagen van de wijsgerige denkgemeenschap van het avondland', (Dooyeweerd 1941). Het betreft de tekst van een referaat voor de dat jaar gehouden jaarvergadering van de Ver.v. Calvinistische Wijsbegeerte.

⁸⁸ Verburg 1989, p. 240-2, 258-9.

⁸⁹ Verburg 1989, p. 240.

⁹⁰ Een voorbeeld van het ‘geheime bondgenootschap’ met Habermas waarvan Harry Kunneman sprak. Het is immers Habermas die systematisch communicatie en consensus verbindt.

⁹¹ Verburg 1989, p. 259.

⁹² Ik denk aan diens beschouwing over ‘de antithese en de Nederlandse Volksbeweging’ in het eerste hoofdstuk van *Vernieuwing en bezinning*. Zie ook de verwijzing naar Rutgers in hfdst. 9, hierboven.

⁹³ ‘In discussie met G.A. van der Wal’, *Philosophia Reformata*, 1998, 86-7.

⁹⁴ *Philosophia Reformata* 2000, 124.

⁹⁵ ‘Theorie en praxis’, *Philosophia Reformata* 1978, p. 4.

⁹⁶ Ik sluit me aan bij de typering van K.A. Bril: ‘Het karakteristieke van een tijdstroming is volgens Vollenhoven dus niet primair een voor die tijd dominerend type. Het is van andere geaardheid en heeft te maken met de visie op wetten, normen en methodische regels. Het verschil tussen type en tijdstroming heeft verwantschap met het verschil tussen zijn en behoren ...’ (1986, p. 207).

⁹⁷ ‘Minder’: ik zeg niet dat argumenten er niet toe doen: zie de paragraaf over ‘geschillen’, waar, in de lijn van Dooyeweerds transcendentale kritiek, gepleit werd voor een zo lang mogelijk volhouden van de argumentatie.

⁹⁸ Philip Blosser, ‘Reconnoitering Dooyeweerd’s Theory of Man’, in: *Philosophy Reformata* 58(1993) 193.

⁹⁹ Thinknet, 8 jan. 2002.

¹⁰⁰ Van Reimar Schefold (nu te Leiden, vroeger aan de VU verbonden) herinner ik me het voorbeeld van zo’n verhuizing binnen de Indonesische archipel. Antropologen spreken hier van *involutie*.

¹⁰¹ Sieg 1994, p. 469.

¹⁰² Jean Hyppolite merkt terecht op dat Hegels kritiek zich in de *Phänomenologie* niet zozeer richt op filosofische concepten als wel op ‘attitudes de la conscience humaine’ en ‘façons de vivre et d’envisager l’univers’ (Hyppolite 1946, p. 455).

¹⁰³ Zie bijv. het instructieve werk Toews 1985. Daarnaast blijft Karl Loewiths *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (eerste druk 1939) een ware *Fundgrube*.

¹⁰⁴ De rede werd uitgesproken te Amersfoort (!) op 14 december 1935: W.K. van Dijk 1961, p. 94 e.v.

¹⁰⁵ Was het niet een bevestiging hiervan dat Calvin Seerveld, mentor en vriend, in een feestrede (!) bij het overlijden van Evan Runner, ook op dit punt uitkwam? '[T]he critical point is to realize, as Vollenhoven was wont to say, that it is not a Christian philosophy or worldview which holds us together, but the dedicated faith-commitment worked in our hearts to be joined by God's Word, to be driven by grace to be living out of Jesus Christ's resurrection, ascension and certain coming again, obeying God's ordinances with a holy spirit as an active saintly communion.' *A conference celebrating the life-service of H. Evan Runner*, Redeemer College, Ancaster, Canada, 4 okt. 2002, ongepubliceerd manuscript, p. 4.