

Slottekst bij colleges Het kwaad

Petra Bolhuis en Theo Meereboer

Inleiding

Nu we het kwaad van allerlei kanten hebben belicht en daarmee alle hoop op een heldere definitie van het kwaad de bodem in hebben geslagen, is het tijd geworden om te evalueren wat we nog over hebben gehouden om ons tot de notie kwaad te verhouden. We moeten afscheid nemen van de gedachte dat we een definitie van Het Kwaad gaan ontdekken, maar we willen benadrukken dat het daarmee niet zinloos is om het begrip kwaad te onderzoeken en te beschrijven. Zoals Susan Neiman schrijft; *“Als we elke poging om het kwaad te begrijpen opgeven, dan beroven we onszelf zowel in het denken als in de praktijk van elke grond om het te bestrijden”*. (Neiman, *Het kwaad denken*, 2004,343)

Het begin van goed en kwaad

In eerste instantie bestaat er voor de mensen geen oordeel over goed en kwaad, anders dan dat goed is wat het overleven bevordert en dat kwaad is hetgeen het overleven in de waagschaal stelt. De vooruitgang van een groepswezen als de mens ligt in toevallige ontdekkingen die het leven ondersteunen en die alleen als artefact in stand gehouden kunnen worden, als de ontdekkingen exact worden herhaald. Hannah Arendt benoemt dit menselijk kenmerk de ‘menselijke conditie’. Hebben mensen eenmaal het gebruik van een artefact verworven, dan is het verlies dus een bedreiging voor de gemeenschap. In dit gegeven zien we een kern van wat we het kwaad noemen, ontstaan.

1. De eerste vorm van het kwaad is dan de natuur waartegen we ons teweer stellen ten einde te overleven.
2. De tweede vorm van kwaad die ontstaat is het verlies van het artefact door het vergeten, slordigheid, verlies van aandacht of enig andere vorm van menselijk falen in de handhaving van het artefact.
3. De derde vorm van kwaad bestaat uit het niet deelnemen aan de zorg voor de nieuwe structuur die voorwaardelijk is voor het voortbestaan van het artefact. Laten één of meer leden van de gemeenschap hun verantwoordelijkheid voor de continuering van de cultuur vallen, dan brengen ze daarmee de hele gemeenschap in gevaar.

Uit deze drie vormen van kwaad kunnen we het goede aflezen. Het goede bestaat uit alle gedrag dat op een herkenbare en geaccepteerde manier uitdrukking is van de zorg voor de cultuur. Het belangrijkste criterium voor het begrip goed bestaat uit de geïnstitutionaliseerde omgang met de artefacten in de sociaal-maatschappelijke positie van een individu.

Resumerend is het goede dus alles dat de continuïteit van de wereld en haar artefacten zeker stelt; kwaad is dat wat deze continuïteit bedreigt. In het verre verleden betekende dit dat zo’n bedreiging ook bestond uit stammen van mensen die zich in het zelfde territorium waagden en daarmee de voedselveiligheid bedreigden. Pas als op enig moment het overleven van de groepen mensen zozeer

is gegarandeerd dat er ruimte ontstaat voor andersoortige afwegingen, ontstaat de gedachte aan een goed en kwaad dat op andere dan overleefcriteria is gebaseerd.

Wanneer we de begrippen goed en kwaad in het hier en nu beschouwen en vanuit die beschouwing terug redeneren lijken we hier uit te komen bij een oorsprong van goed en kwaad. Michel Foucault laat -met Nietzsche in de hand- overtuigend zien hoe de geschiedenis 'eerlijker' begrepen kan worden door niet uit te gaan van het hier en nu, maar de ontwikkeling van het verleden naar het heden te volgen in een zoektocht naar wat hij noemt 'de herkomsten' van de verschillende begrippen die in het hier en nu naar een duidelijke eenheid in een ver verleden lijken te verwijzen. De opvatting dat er een oorsprong is van de concrete en abstracte werkelijkheden die we in het hier en nu aantreffen, geeft de suggestie dat, in dit geval met betrekking tot goed en kwaad, er een 'ontdekken' gaande is, een blootleggen van dat wat er altijd al was, maar nog niet door de mensen werd begrepen. Dit is een opvatting van de geschiedenis die in de laatste decennia losgelaten wordt. Méér en méér proberen historici, archeologen en alle andere faculteiten die zich met de wordingsgeschiedenis van het bestaan bezighouden, ontwikkelingen te begrijpen in een complexiteit van herkomsten, in een geschiedenis die uit onverwachte wendingen en breukvlakken bestaat en niet, zoals heel lang gedacht werd uit een lineair proces.

Levert dat zeker ten aanzien van goed en kwaad niet een relativering van waarden op? Om een begrip te ontwikkelen voor het ontstaan en de wording van goed en kwaad moeten we ons realiseren dat deze begrippen wel degelijk een zekere consistentie vertegenwoordigen. In de loop van de tijd treden er wel veranderingen op in de opvattingen hierover, maar deze veranderingen vinden plaats in een culturele context. De mythologieën die verklaringen geven voor het ontstaan van goed en kwaad koppelen allen, zonder uitzondering, goed en kwaad aan het menselijk bewustzijn, aan het vermogen om een onnatuurlijk gebruik te maken van het natuurlijke. Kortom, goed en kwaad zijn noties die tegelijkertijd met de menselijke cultuur optreden. Niet dat in populaties van andere dieren dan mensen geen problemen bestaan die wij benoemen met de termen goed en kwaad, maar dat is een menselijk oordeel over zulke situaties.

Goed en kwaad zijn daarmee begrippen die tot stand gekomen zijn door de mens en alleen gelden voor de mens en voor zover ze toegepast worden op de natuur of de wereld zijn het menselijke oordelen over die domeinen. Als we, zoals Safranski doet in zijn boek, de geschiedenis van het kwaad onderzoeken, zien we een steeds complexer beeld ontstaan. Van een eenduidige borging van het goed bij een transcendent God is geen sprake meer en ook de Vooruitgang biedt geen maatstaf. Het oordeel over goed en kwaad rust op de schouders van mensen en daarmee zien we in analyses van de begrippen goed en kwaad aanvankelijk vooral een gigantische versplintering. Hoewel er aan de oppervlakte nog wel enige consensus lijkt te bestaan over wat goed is en wat kwaad, stuiten we direct bij nader inzoomen op grote verschillen in de opvattingen over goed en kwaad. Dit geldt voor ieder van ons in relatie tot medeburgers en voor ons als een 'wij' ten opzichte van de rest van de wereld. Uiteindelijk worden we teruggedrongen naar de positie die we in de zeventiger jaren in het leven hebben geroepen: "Wat vind je er zelf van?"

Toch is die positie onvoldoende om ieder van ons houvast te bieden in het enorme veld van keuzes dat ons dagelijks wordt voorgeschoteld. Juist om individuele keuzes tussen goed en kwaad te kunnen maken is het van belang dat we de grotere en kleinere lijnen die er te trekken zijn onder kunnen brengen in begrijpbare domeinen.

We willen deze domeinen helderheid geven door ze van de allergrootste naar de allerkleinste de revue te laten passeren. Onderweg zullen we gebruik maken van de begrippen die we in de loop van de colleges hebben ontwikkeld.

Op wereldschaal

De verschillen

Op het niveau van de hele wereld van mensen zien we enorme verschillen in de opvattingen over goed en kwaad. Deze verschillen hebben een ontstaansgeschiedenis. Rutger Bregman geeft op een bondige manier een ingang om tot meer begrip voor de verschillen te komen. Hij stelt, en dat is op goede gronden, dat de cultuur van mensen altijd een patroon van gedragingen is dat de omgang met de stand van de techniek vertegenwoordigt. In die zin is de omgang met goed en kwaad nog altijd gekoppeld aan de verwerving en in stand houding van artefacten. Toen we nog geen grotere mobiliteit kenden dan te voet of met paard en wagen, hadden we andere omgangsvormen, andere sociale structuren en andere ideeën over intermenselijk gedrag dan vandaag de dag. En zo is het met alle technische vindingen; ze vergen ander sociaal gedrag en dus een andere opvatting over goed en kwaad.

Een andere denker over onze cultuur die hier van toepassing is, is Martha Nussbaum. Zij analyseert dat cultuur een 'techné is tegen tuché', wat zoveel wil zeggen dat cultuur bestaat uit technieken van mensen om zich teweer te stellen tegen het noodlot. We hebben vuur om ons warm te houden, huizen om ons te beschutten en we hebben mobiliteit ontwikkeld om onszelf en onze behoeften van de ene plek naar de andere te verplaatsen.

Vanuit deze twee gezichtspunten zijn de verschillen die er tussen de culturen zijn in wezen voor elkaar begrijpelijk te maken. Toch betekent dit niet dat mensen in de verschillende culturen elkaar door enige inspanning kunnen begrijpen en accepteren. Dat heeft heel veel te maken met de lijn die we uit het werk van Nietzsche, Gehlen maar ook uit de geschriften van Augustinus kunnen halen. Doordat we als het ware opgevoed worden door de instituties van de cultuur waarin we opgroeien, is ons oordeel over goed en kwaad ook gevormd door deze opvoeding. Maar ook onze zelfervaring, onze opvattingen over onze eigenwaarde en waar die op stoelt vindt zijn herkomst in deze opvoeding. De zelfervaring van mensen in een egalitaire samenleving zoals de onze is, ook al door de gelijkheid van de seksen, van een heel andere aard als die in een samenleving die al duizenden jaren een kastensysteem kent en in een groot waardeverschil tussen man en vrouw gelooft.

In dit verband moeten we ons realiseren dat de plekken die individuen in een gemeenschap innemen, de waarde die zij in juridisch opzicht vertegenwoordigen, zo zeer vastgeklonken zijn aan onze zelfwaardering en aan de ervaring van wie we zijn, dat relativering daarvan bijna niet mogelijk lijkt. Het gevoel dat er een onoverbrugbare kloof is tussen onszelf en andere culturen heeft heel veel met deze ervaring te maken. In die andere culturen zouden we onszelf niet kunnen zijn, wat zoveel betekent dat onze zelfervaring, het zelf dat gevormd is door de instituties van onze cultuur, geen plaats heeft in die andere culturen. Dat maakt dat wij over het algemeen uitingen van het kwaad in die andere culturen zien en omgekeerd. Want ook wij doen het 'kwaad in de ogen van mensen die in zo'n andere cultuur zijn opgevoed en daarin leven.

Het gaat steeds beter

De werkelijkheid zoals die zich de laatste decennia ontwikkelt laat een groeiende globalisering en mondialisering zien. Kant stelt dat handel drijven met elkaar een grotere vrede en daarmee een betere wereld kan opleveren. Chang laat in *'23 dingen die ze je niet vertellen over het kapitalisme'* zien hoe het kapitalisme aan de ene kant een vernietigende werking heeft op culturen, maar hoe het anderzijds een nieuwe werkelijkheid tot stand brengt', die in het opzicht van handel en industrie op de westerse lijkt. Omdat het kapitalisme en de daar bij behorende technische industrieën functioneren op basis van individuele capaciteiten, wordt binnen sociale stelsels die langs de lijn van stratificaties of erfelijke hiërarchische lijnen zijn opgebouwd, gezocht naar individuen met de gevraagde capaciteiten, ongeacht hun sociale status. Waar de rijkdom van andere culturen soms bestaat uit waarden die van een heel andere aard zijn dan de rijkdom door geld, worden die vormen van rijkdom als het ware overwoekert door die van het geld omdat geld de ingang geeft naar nieuwe en begerenswaardige eigendommen. Ook kent de kapitalistische structuur een grote behoefte aan geschoolde arbeiders. Wanneer een bevolking scholing krijgt, ontstaat als een –mogelijk binnen die gemeenschap ongewenst- bijeffect, een bevolking die kennis heeft, kan begrijpen, contact kan leggen met andere bevolkingen middels internet, kortom, er ontstaat een bevolking die eisen gaat stellen aan de omstandigheden waarin men moet werken en die druk uitoefent op de overheden om een beslisstructuur te ontwikkelen die de rechten van de bevolking een egalitair karakter geeft. Al met al kunnen we met een gerust hart stellen dat het kapitalisme in heel veel situaties een uitwerking heeft op andere culturen die wij emancipatoir noemen. Dat betekent overigens ook dat deze geschoolde krachten vervolgens het kapitalisme dat hen geschoold heeft als het kwaad kunnen gaan zien in perspectief tot hun eigen culturele waarden, hun individuele waardigheid of het milieu. Daarbij treedt er nog een ander effect op. Wanneer culturen, naties of regio's economieën hebben die in belangrijke mate onafhankelijk van elkaar zijn, is een gewapend conflict meer voor de hand liggend, dan wanneer deze in een gemeenschappelijke economie in belangrijke mate van elkaar afhankelijk zijn. Daar komt nog bij dat de grond voor veel gewapende conflicten in schaarste en afgunst is gelegen. Zo gauw culturen dezelfde economische structuur kennen, is de welvaart ook in een beweging naar gelijkheid terechtgekomen. Immers, de zgn. rijke gebieden hebben er belang bij dat de armere gebieden zoveel economische armslag hebben dat zij afzetgebied worden. De basis voor een zekere garantie voor de afname van gewapende conflicten zou dus heel goed in een gedeelde economie kunnen liggen.

Bij het lezen van deze gedachtenlijn moeten we meedenken dat –in weerwil van de gangbare gedachten en ervaringen hierover- de wereld in de afgelopen eeuwen veel en veel veiliger is geworden. Getalsmatig worden we op het verkeerde been gezet in onze ideeën over de veiligheid. In de afgelopen eeuwen is de wereldbevolking verachtvoudigd. En als we dan kijken naar de veiligheid uitgedrukt in percentages, dan zien we plotsklaps dat de veiligheid ondanks het dat dat we veel dichter op elkaar zijn komen te leven, opvallend groter is geworden. De armoede neemt af, scholing neemt toe en steeds meer mensen leven langer en gezonder en in een democratie. (Zie voor achterliggende data <http://www.ourworldindata.org/>)

Op den duur zal het kapitalisme vermoedelijk overal ter wereld een min of meer gelijksoortige democratie tot stand brengen en een gemeenschappelijke economie bewerkstelligen. Hoe groter de wederzijdse economische belangen zijn, hoe kleiner de kans dat conflicten langs de weg van oorlog worden opgelost. Dat is tenminste de concrete ervaring in de wereld tot nog toe. Een van de

belangrijkste effecten van de Europese Unie is dat de aangesloten landen al bijna zeventig jaar geen gewapende onderlinge conflicten meer hebben gehad.

Het gevaar van het opkomende kwaad

De ontwikkelingen in het Midden-Oosten en in Noord-Afrika en andere vormen van opkomende of terugkerende machts- en territoriumstrijd lijken dit optimistische verhaal te logenstraffen. Wat we in deze gebieden zien is van tweeledige aard. Enerzijds zien we hier gebieden waar, doordat er olie vandaan komt, geen economie tot stand is gekomen waar de bevolking aan deelneemt. Een kleine bovenlaag van de bevolking heeft de macht in handen en 'verdient' grote hoeveelheden geld met de verkoop van olie. De werknemers die daarvoor nodig zijn worden vaak zelfs door het westen geleverd. Op die manier zijn er exorbitant rijke families en een bevolking die een kleine, niet geïndustrialiseerde economie met elkaar deelt. Wel is er in de loop van de tijd door de oligarchieën gezorgd voor een betere gezondheidszorg, vaak in samenwerking met westerse landen. Het gevolg daarvan is geweest dat de bevolking van die gebieden geëxplodeerd is. In landen als Algerije, Egypte en Pakistan bestaat de bevolking voor vrijwel de helft uit mensen van onder de 30 jaar. Door de structuur van de economie, die op een stabiele bevolking is ingesteld, is er voor het overgrote deel van de jonge bevolkingaanwas geen werk en geen enkel perspectief op werk. Dit gegeven moeten we afzetten tegen de verspreiding van computers en mobieltjes waardoor iedereen kennis kan nemen van de enorme weelde waar het westen in leeft. De zogenaamde 'Arabische lente' kende zeker een roep om democratie, maar misschien was het meer dan dat een roep om de kans te krijgen op een leven zoals de mensen in de westerse economieën dat hebben. De onmacht om die wens in vervulling te zien gaan, moet wel veel ressentiment bij mensen oproepen. Sommigen zullen er persoonlijke ambitie uit halen die een verklaring kan geven voor de enorme hoeveelheid mensen die probeert om naar Europa te komen; anderen zullen dit ressentiment vertalen naar vormen van fundamentalisme, zoals bij IS.

Sloterdijk spreekt in het boek 'Woede en tijd' over 'woedeverzamelpunten' waarmee hij op idealen of religieuze bewegingen wijst die het ressentiment kanaliseren. Hij is van mening dat deze woedeverzamelpunten niet in de Islam op kunnen treden, doordat de mensen uit de islamitische wereld dan geen gebruik zouden kunnen maken van de westerse technologieën. Wij zijn daarentegen van mening dat het heel goed mogelijk is om die vermenging te krijgen, juist omdat de verworvenheden van de westerse techniek in brede zin aansluiten bij de menselijke begeerte. Het volkomen instrumenteel karakter van de westerse technologie maakt haar amoreel en daarmee aanvaardbaar voor heel veel mensen. IS werkt uitgebreid met westerse technologieën, van computer en internet tot de bewapening die ze voor hun oorlogvoering gebruiken. Ook Organisaties als Boko Haram schuwen het gebruik van westerse technologie niet en dat duidt er ons inziens op dat de fundamentalistische drijfveren, die de dood van de ongelovigen eist, helaas wel degelijk een heel goede samenwerking kan aangaan met de verworvenheden van de westerse wetenschappen en technologieën.

Woedeverzamelpunten en homo sacer

Sloterdijk gebruikt de term woedeverzamelpunten om duidelijk te maken dat kwaad dat door groepen wordt ervaren die in de huidige culturele constellatie zich niet erkent voelen. Deze woedeverzamelpunten kunnen zo een scharnier vormen om nieuwe culturele constellaties mogelijk te maken. De mensen die naderhand in die cultuur leven kunnen de illusie in stand houden dat het ook zonder geweld wel zo ver was gekomen, maar dat is natuurlijk zeer de vraag. Omdat het

woedeverzamelpunt de cultuur heeft veranderd staan zij nu aan de kant van het goede zoals zij vóór hun strijd aan de kant van het kwaad werden gedacht. Doordat zij nu goed zijn lijkt het alsof goede altijd het kwade overwint, maar als zij verloren hadden waren zij dan niet het kwaad gebleven?

Zizek gaat een stap verder en stelt vast dat wij in de strijd van goed en kwaad, het kwaad buiten onze samenleving hebben geplaatst. Waar mensen die nog wisten dat het kwaad hoort bij iedere vorm van menselijke organisatie, een zondebok aanwezen om met het kwaad te kunnen leven, is er nu de illusie dat wij het goede vertegenwoordigen of op zijn minst een objectieve redelijke cultuur zijn (wat dan ook weer het goede is). Dat maakt het noodzakelijk om het kwaad dat er nu eenmaal in de wereld is bij de anderen te plaatsen. Alles wat 'wij' doen aan kwaad is dan slechts geoorloofd in de strijd tegen het 'echte kwaad'. Deze positie maakt van de anderen die het kwaad doen geen zondebok, maar homo sacer, de outlaw. Voor deze outlaws gelden niet de morele oordelen over goed en kwaad die wij binnen onze cultuur hanteren, zij staan buiten de wet. Het kwaad dat wij hen aandoen is alleen een zuiver houden van het goede leven dat wij hebben opgebouwd. Er schuilt een groot gevaar in het aanwijzen van de homo sacer, omdat we daarmee verder af komen te staan van de erkenning dat het kwaad ook in onze cultuur bestaat er en dat geweld de rafelrand vormt van onze cultuur. Dat wat wij aanwijzen als het goed heeft bescherming nodig en argumentatie, maar ook kritiek en verandering. Met de instituties, zo laat Gehlen zien, zijn dammen opgeworpen tegen het uitleven van het kwaad. Als we gaan zeggen wij doen geen kwaad en zij wel, maken we de kans onnoemelijk veel kleiner om de instituties in te kunnen zetten tegen de barbarij van zowel onszelf als de andere culturen. De redenering gaat dan als volgt; Wij doen geen kwaad en hebben de instituties niet nodig en zij willen van geen rede weten en op hen hebben de instituties dus geen betrekking. Dat leidt tot het inzetten van drones die standrechtelijk executeren, om te voorkomen dat mensen standrechtelijk gaan executeren met een kromzwaard. Er komt geen institutie meer aan te pas. Daar ligt alle ruimte voor het uitleven van het hiaat.

In Nederland

Het kwaad overwonnen?

Wanneer we naar kleinere domeinen gaan kijken om goed en kwaad een plaats te geven, moeten we ons beperken tot onze eigen, Nederlandse cultuur. Wij leven in een land waarvan Bregman stelt;

*Vierentwintig jaar geleden ben ik geboren in een land dat af is. Al mijn hele leven staat Nederland boven in de internationale ranglijstjes. Beste gezondheidszorg, veiligste verkeer, hoge inkomens, als je een middeleeuwer zou vragen hoe de Tuin van Eden eruitziet, dan zou mijn thuisland hoge ogen gooien.*¹(Bregman, 2013, 9)

Toch denken mensen dat het slecht gaat met ons land. Mét dat in onze directe omgeving het kwaad dat we in het verleden kenden afneemt, neemt -omdat kwaad nu eenmaal geen objectief gegeven is- onze gevoeligheid toe voor het aanwijzen van andere zaken als het kwaad. Daarbij hebben we een biologische voorkeur voor hetgeen in onze omgeving als niet goed wordt ervaren. Dat is met het oog op ons overleven heel zinvol, maar gaat juist als het goed gaat in onze strijd tegen het kwaad ook tegen ons werken. We blijven kwaad zien en hebben geen maat om vast te stellen dat bijvoorbeeld een kwaad als racisme vandaag de dag van een andere orde is dan tijdens de apartheid in Zuid-Afrika of dat de sekseongelijkheid van vandaag de dag niet te vergelijken is met de sekseongelijkheid van vóór de suffragettes. Dat maakt ook dat we geneigd zijn om omgekeerd te denken dat alle strijd

tegen wat als kwaad wordt ervaren opgelost kan worden met argumenten en discussies, terwijl de geschiedenis laat zien dat sommige strijd gestreden is met middelen die wij vandaag de dag volledig afwijzen, terwijl we de aanleiding van de strijd toejuichen. We zijn bezig met wat Žižek noemt 'een holiday from history'. Daardoor zien we niet meer hoeveel inspanning het opbouwen en in stand houden van een cultuur vraagt. We zien ook niet in dat het kwaad niet voorbij is, maar slechts effectief gesublimeerd of, zoals hierboven werd beschreven bij homo sacer, op anderen wordt uitgeleefd dan wel geprojecteerd.

Wat vind je er zelf van?

De Nederlandse cultuur heeft na de tweede wereldoorlog een ontwikkeling doorgemaakt die verliep van het 'dit nooit weer' via de studentenopstand van 1968 en de zeventiger jaren waarin het experiment met de nieuwe vrijheid werd uitgeleefd, naar een poging tot herstel van de orde door aansturing middels de economie van de burgers. De consequentie van deze ontwikkeling is geweest dat het 'goede burgerschap', dat voorheen door opvoeding naar morele waarden plaatsvond, verloren ging ten behoeve van het eigen oordeel, het 'wat vind je er zelf van?'. Omdat de opvoeding van de mensen die deze omwenteling bewerkstelligden en meemaakten, was bepaald door instituties die ook de morele en zedelijke waarden op de individuen overdroegen, kenden de individuen geen, of in ieder geval geen algemeen gedragen, morele autonomie. Hier geldt wat Gehlen noemt 'de mens gaat aan zijn subjectiviteit ten onder'. De individueel geworden mensen hebben individuele wensen en de instituties kunnen geen moreel oordeel meer leveren op basis waarvan het oordeel goed en kwaad gevonden kan worden met betrekking tot eigen en andermans gedrag.

De cultuur en het autonome zelf

De enorme economische welvaart en de vrije markt als vorm waarin zij gegoten is, vormt de basis voor een explosieve ontwikkeling die kenmerkend is voor de tijd direct na de wereldoorlogen. Zoals Gehlen schrijft is juist het succes van het vertoog of de instituties het begin van het einde voor veel instituties. Dit betekende dat er ruimte ontstond voor een grote verzwakking van de belangrijkste instituties. Kerk en overheid moesten wijken voor de kracht van het hiaat. 'Wat vind je er zelf van?' werd het nieuwe credo

Steeds weer spreken we over het 'zelf' van de mens alsof dat een basis is die zekerheid biedt. Toch hebben we bij Gehlen de analyse kunnen lezen die duidelijk maakt dat het 'zelf' van de mensen maar een deel is van wat die mensen werkelijk zijn. Het hiaat dat hij benoemt en wat een grote mate van analogie vertoont met het gevoelsleven van de ressentimentmens zoals die door Nietzsche wordt geanalyseerd, is een onlosmakelijk deel van het westers mensbeeld. Tussen ons driftleven en het zelf dat door de instituties die de cultuur uitmaken vorm is gegeven, ligt een ruimte die gevuld is met gevoelens, gedachten en aandriften die ongecorrigeerd in ons leven. Dit noemt Gehlen het hiaat en hij stelt dat wij ons hiaat juist gaan uitleven als de instituties sterker worden. We zien dan immers niet meer wat er mis zou kunnen gaan wanneer de instituties niet langer inperkend werken. Wat Gehlen niet benoemt is dat ook de inhoud van het hiaat steeds verandert onder invloed van de instituties. Het is niet zo dat zich daar in het hiaat mijn oorspronkelijke identiteit ophoudt die zich moet terughouden door en lijdt onder de instituties. Ik ervaar mijzelf als identiteit, als een zelf gevormd door de instituties, en daarbinnen ontstaan steeds veranderende verlangens en driften. Het

zelf is het domein van denken en doen dat toegestaan is in de samenleving. Michel Foucault noemt dit het 'geproduceerd subject'. Deze dichotomie is van belang voor onze overwegingen over goed en kwaad. Ten eerste omdat in essentie dat wat in het zelf wordt uitgedrukt goed gedrag is en dus rust op de bodem van een door de instituties gedragen wereldbeeld. Ten tweede omdat zich in het hiaat de ongeordendheid bevindt waar het kwaad zich schuilhoudt. Tegelijkertijd is het hiaat de bron van ons intelligent vermogen, onze verbeeldingskracht en allerlei gevoelens die een positieve waarde hebben in de samenleving. Een belangrijke functie van die innerlijke instantie die wij het 'ik' noemen, is de beoordeling van de impulsen, gevoelens, gedachten en begeerten die in het hiaat leven op hun aanvaardbaarheid in het zelf. Met andere woorden, het 'ik' bepaalt wat wij mogen en moeten doen en wat wij niet mogen doen of zelfs niet zouden mogen denken of voelen. Het hiaat én de instituties of vertogen vormen samen met de fysieke condities van de mens en de wereld de basis voor het oordeel goed of kwaad. Wanneer een samenleving voor haar voortbestaan een groot belang heeft bij de handhaving van het juiste gedrag van de mensen en er dus een strenge opvoeding plaatsvindt, gekoppeld aan strikte handhaving van het heersende vertoog, blijft veel van het hiaat onzichtbaar. Hoe machtiger de cultuur van de samenleving evenwel wordt, hoe minder streng de vorming van het zelf zal gebeuren en hoe onzorgvuldiger de handhaving zal worden. Er ontstaat tolerantie ten opzichte van wat leeft in het hiaat. Maar wat daar dan ontstaat als uitleven van het hiaat is niet een oorspronkelijke driftmatigheid, die drift, dat verlangen is ook vormgegeven door de instituties en de productie van het zelf. Foucault gebruikt het voorbeeld van de Victoriaanse tijd die meer seksuele driften verzon dan de meeste mensen hadden en daarmee mét hun beperkingen en strenge vertoog ook het hiaat voedden en de uitleving van dat hiaat in de seksuele bevrijding van de jaren daarna vormgaf. Het algemene gevoel was echter dat hier een oorspronkelijke mens zichzelf bevrijdde van onderdrukkende instituties. Het geproduceerd zijn van ook de meest verborgen verlangens en driften werd niet onderkend.

Deze gedachtegang, toegepast op de samenleving in de tijd van de wederopbouw, laat ons de moderne samenleving en het oordeel over goed en kwaad daarbinnen vanuit een ander licht bezien. Allerlei denkbeelden die in de nieuwe, egalitaire samenleving bij de mensen opkwamen werden uitgeprobeerd ten koste van de macht van kerk en staat. Zonder dat we ons daar bewust van waren betekende deze verzwakking van de instituties dat andere instituties in hun val werden meegesleept. De moraliteit in het algemeen kwam onder druk te staan, al was het maar met betrekking tot de beleefdheidsregels. Ook de wetgeving werd in toenemende mate slachtoffer van een verschuiving van de geest van de wet naar de letter van de wet. De letter van de wet is in de loop van de tijd iedere keer verder opgerekt in de richting van de ruimte voor het korte termijn eigenbelang en heeft daarmee veel van haar zeggingskracht verloren. De secularisatie heeft een effect gehad op de omgang van mensen met elkaar. Vandaag de dag weet niemand meer welke kerk iemand bezoekt, als iemand al een kerk bezoekt. Dat was vroeger anders, Mensen van een bepaalde kerk kochten uitsluitend bij winkeliers van dezelfde kerkgemeenschap. De omgangsvormen van mensen waren in belangrijke mate bepaald door een 'wij' in een wereld van 'de rest'. Het was niet eens nodig om de anderen te specificeren, de omgang van mensen was beperkt tot een 'onder elkaar'. Toen dit werd verbroken door de secularisatie en (sociale) mobiliteit en er geen instituties waren om de nieuwe omgangsvormen te introduceren en af te dwingen ontstond als vanzelf een schijntolerantie gebaseerd op de onmacht om zelf nieuwe omgangsvormen in het leven te roepen. Dit is uiteindelijk uitgemond in een 'doe jij jouw ding, doe ik mijn ding', oftewel een hoge mate van onverschilligheid ten opzichte van de anderen.

Maar als er geen aansturing meer kan plaatsvinden door algemeen gedragen instituties of vertogen rond moraliteit, hoe komen we dan die versplinterende subjectiviteit te boven? De aansturing van de overheid richtte zich, in een zoektocht naar effectiviteit, op de economie van de burgers en kenmerkte zich door een zekere mate van amoraliteit. De (vrije)markt lijkt een antwoord te geven op de vraag welk gedrag wij tolereren en welk niet, maar het is maar zeer de vraag of de markt op de één of andere manier het vertoog of de instituties kan vervangen dat goed en kwaad van elkaar kon scheiden. Het lijkt op zijn minst een vorm van kwaad dat ieder gesprek over transcendentie binnen het vertoog van de markt verdwenen is. De gevolgen daarvan komen in het zicht met uitwassen binnen het economische bestaan die wel degelijk oproepen tot een oordeel met betrekking tot goed en kwaad. Hoe zit het met de moraal van het graaien, van de belastingontwijking en de toenemende ongelijkheid. Allemaal zaken die zich wellicht wel binnen de letter van de wet afspeelen, maar meer en meer noodzaken tot een morele stellingname.

Cultuur en vrije wil

De enorme kracht van de economie heeft ons ongevoelig gemaakt voor de ervaring van onszelf als gemeenschapswezen. We denken onszelf als autonome subjecten. Zelfs hebben we vaak de overtuiging dat onze prestaties uitsluitend en alleen onze eigen verdienste zijn. Er zijn maar heel weinig mensen die zich bewust zijn van de voorwaardelijke macht van de gemeenschap en haar cultuur. Cultuur schept vrije wil. Wie beseft dat de vrije wil alleen maar bestaat door de complexe technologie die we met elkaar in stand houden door arbeidsspecialisatie en arbeidsdeling? Immers wanneer we die niet zouden hebben, dan zouden we ons bezig moeten houden met overleven. Geen winkels, geen nutsbedrijven, geen riolering of infrastructuur en deze lijst kan bijna oneindig doorgezet worden. Al deze technieken tezamen zijn voor een aantal dingen verantwoordelijk. Vóór alles maakt het dus de vrije wil mogelijk. Onze levenswil kan voor allerlei doelen worden ingezet, juist omdat die technische werkelijkheid ons de moeite van het overleven bespaart en ons een leven geeft waar we binnen de cultuur zelf een invulling voor kunnen zoeken.

Cultuur en gelijkheid.

Zonder deze cultuur gold alleen het recht van de sterkste. Natuurlijk kwam er dan ook wel enige slimheid bij kijken in de vorm van een strategie om te overwinnen, maar primair ging het dan om lichaamskracht. Hoeveel van de leiders in onze samenleving zouden in zo'n natuurlijke situatie ook baas zijn? Het is deze cultuur die de breedte van de pluraliteit van mensen de kans geeft om tot bloei te komen. Als we vergeten waar we vandaan komen en vergeten dat we met veel moeite deze cultuur tot stand gebracht hebben, dan zijn we geneigd om alleen oog te hebben voor de beperkingen die de cultuur ons oplegt, de onredelijke eisen die de cultuur aan ons stelt en het gebrek aan oplossingen op maat die geboden kunnen worden door instituties die uitgaan van 'voor alle mensen geldt. Maar het zijn wel diezelfde beperkingen en instituties die de vrije wil en de gelijkheid hebben voortgebracht die ons in staat stellen om wie je ook bent en wat je achtergrond, sekse of geloof ook is te kunnen klagen over de instituties.

Cultuur en technologie

Een andere lijn die we kunnen trekken in deze tijd is die van de technologische ontwikkelingen. De afgelopen decennia zijn er meer octrooien en patenten vergeven dan in de hele geschiedenis hiervoor. De computerisering van de techniek, de nanotechnologie, de genetica en de neurofysiologie zijn hier expliciete voorbeelden van. Zij kennen bijna sprongsgewijze ontwikkelingen. De off-spin hiervan houden we in onze hand in de vorm van de mobieltjes, maar vaker nog is zij

verstopt in technieken die we al lang dachten te kennen. Een ander veld van nieuwe mogelijkheden die het gevolg zijn van deze technologieën zien we bijvoorbeeld in de medische sector. Wanneer het gaat om de genezing van kankers middels chemotherapieën die gericht aangestuurd worden door Nano deeltjes dan zijn er weinig ethische problemen. Wanneer we daarentegen spreken over draagmoederschap of euthanasie, dan is de vraag naar de ethiek op een pregnante manier aanwezig. Ook zien we dat gewoonten die tot voor kort gebruikelijk waren binnen de wetenschappen door protesten in de samenleving sterk onder druk komen te staan. Zowel het gebruik van proefdieren als de duur van de testperiode vóór de ingebruikname van nieuwe medicijnen worden de laatste tijd doorkruist door een opeisende houding vanuit de samenleving. Maar wie gaat zich over het goed en kwaad in deze technologie buigen? Hoeveel kennis is er nodig om een oordeel te kunnen vellen?

De problematiek rond technologische vooruitgang die we nu hebben geschetst levert vragen op over de wijze waarop we keuzes moeten of in elk geval kunnen maken. Hiervoor haalden we Rutger Bregman al aan die stelt dat de technologische ontwikkelingen en het gedrag van mensen een relatie met elkaar hebben. Tot nog toe werd de omgang van de mensen met de techniek bepaald door de zoektocht naar een moraliteit die voor de hele samenleving geldig was. Doordat de technologische ontwikkelingen een ongekennde snelheid hebben gekregen en doordat de morele aansturing door het instituties en vertogen niet langer omvattend is voor de hele samenleving, is er een nieuw beoordelingsveld van kracht geworden. Om dat veld te begrijpen moeten we de omgang van de mens met de techniek nader bekijken.

Instrumenteel handelen vraagt geen moreel oordeel

Habermas maakt een onderscheid tussen communicatief en instrumenteel handelen. Dit onderscheid ent hij op de analyse van Hannah Arendt die de menselijke gemeenschap vanaf de Griekse tijd onderverdeelt in de domeinen privé, publiek en maatschappelijk. Het publiek domein is op te vatten als het domein van het communicatief handelen. Dit domein kan feitelijk in de andere domeinen optreden, maar heeft duidelijk andere kenmerkende eigenschappen. Het communicatief handelen is het denken en doen van een 'wie', van een individu met een eigen identiteit voor wie in sterke mate geldt: "Men heeft niet het recht te gehoorzamen". Dit klinkt in eerste instantie cryptisch. Wat ermee bedoeld wordt is dat een mens een eigen oordeel moet vellen over zijn doen en laten en dat dit uitdrukking moet zijn van het 'anders zijn' de uniciteit van ieder mens. Dit communicatieve handelen staat haaks op het instrumentele handelen. Instrumenteel handelen is het handelen dat gericht is op een doel en dat gebruik maakt van de techniek. Iedere techniek, hoe eenvoudig ook, vergt een gebruiksaanwijzing en iedere keer dat we die techniek gebruiken moeten we die gedachtegang, die gebruiksaanwijzing, volgen. Deze gebruiksaanwijzing is gericht op efficiëntie, op werkzaamheid en doeltreffendheid. De techniek is doorgedrongen in de hele samenleving, in alle domeinen. In het leven met de techniek gaat het er niet om dat we ons afvragen 'wat vind ik ervan?', maar gaat het om de vraag 'hoe werkt het?'. Dat maakt dat de ruimte voor het morele oordeel niet noodzakelijk aanwezig is in onze omgang met de techniek.

De economisch georiënteerde maatschappij vraagt geen moreel oordeel

Het maatschappelijk domein is het domein van werk en arbeid ten behoeve van de economie. Dit domein kent een groot percentage mensen die in een dienstverband in hun levensonderhoud voorzien. Dat betekent dat zij in een hiërarchie werkzaam zijn. Een meerdere, de leidinggevende, vertelt wat er moet gebeuren en de ondergeschikte moet dit uitvoeren. Dit gaat altijd om instrumentele handelingen. Van deze instrumentele handelingen wordt verwacht dat ze doeltreffend

worden gedaan en er is zeker niet de verwachting dat de mindere de handeling toetst aan haar of zijn morele oordeelsvermogen. Dat betekent dat het instrumentele handelen en denken wordt losgemaakt van morele overwegingen. De werknemer moet gehoorzamen óf ander werk zoeken. En zo ontstaat een grote bevolkingsgroep die geleerd heeft om de moraliteit te beperken tot de privésfeer en in het maatschappelijk domein het primaat te geven aan het instrumenteel handelen en denken. Wanneer de techniek zich nu uitbreidt en ook een overgroot deel van het privé-domein gaat bepalen, dan wordt feitelijk het hele leven van mensen door het instrumentele denken en handelen bepaald. En, zoals eerder gesteld, is dit instrumentele veld van denken en doen niet door moraliteit gekenmerkt, maar door doeltreffendheid, door efficiëntie. Dat maakt dat we vandaag de dag in een positie verkeren dat we ons oordeel niet eerst en vooral laten bepalen door een ethisch of moreel overwegen, maar door de vraag of het kan of niet, of we het werkt of niet, of we het kunnen betalen. Uiteindelijk is in dit tijdgewricht het instrumentele oordeel van doeltreffendheid meestal doorslaggevend, ook al omdat we geen moraliteit of ethiek voorhanden hebben om een zinnig oordeel te vellen over de technieken waar we ons mee uiteen moeten zetten. Het communicatieve handelen bestaat vaak uit laten zien welke technieken we tot onze beschikking hebben en hoe handig we er al dan niet mee zijn en slecht zelden vinden er morele uitwisselingen plaats over de techniek en de wijze waarop zij wordt ingezet.

Het oordeel over goed en kwaad

Toch moeten we ons wel realiseren dat de structuur van het instrumenteel handelen, die gepaard gaat met een instrumenteel denken, een groot risico vormt. Aan het einde van de negentiende eeuw trad een grote groep mensen toe tot de burgerij. De emancipatie van de arbeiders in de vorm van werktijdbeperking, loonsverhoging, scholing, betere behuizing, toegang tot goede confectiekleding, en nog heel veel andere verworvenheden van de vooruitgang, uitmondend in egalitaire deelname aan de samenleving, bracht met zich mee dat mensen die door en door geschoold waren in gehoorzamen en instrumenteel handelen, uit hoofde van hun sociale en maatschappelijke positie, deel gingen uitmaken van het stemhebbend potentieel van de samenleving. Toen in Duitsland, na de eerste wereldoorlog, in buitengewoon ongunstige omstandigheden, een partij, een man een grote toekomst voorspiegelde op grond van instrumenteel denken en handelen, was er weinig verzet, ook niet toen binnen de kaders van het instrumentele een hele bevolkingsgroep als schadelijk ongedierte werd aangewezen. Moraliteit was niet aan de orde, het ging om efficiëntie. Ook de leidinggevendenden en opiniemakers waren in de ban van de efficiëntie die gekoppeld werd aan de gedachte van vooruitgang op een evolutionaire wijze. De technisch rationele bijdrage aan een evolutie van de mensheid werd mogelijk geacht. En zo kon het nationaalsocialisme stap voor stap de vernietiging van een heel volk in gang zetten en daarbij de deelname verwerven van grote delen van de samenleving. In de dominantie van het instrumentele denken en doen zit dus een gevaar verborgen omdat de moraliteiten van de individuen volkomen ondergeschikt kan worden gemaakt aan dit instrumentele veld van doel rationele efficiëntie.

Goed en kwaad in de consumptiemaatschappij.

Wanneer we het denken over het instrumentele handelen uitstrekken over de psychologie van de mens, dan zouden we kunnen stellen dat de begeerte de drijfveer is om het instrumentele handelen in het leven te roepen. Geld, status, macht, veiligheid, eten, drinken en onderdak zijn objecten voor onze begeerten. Om die begeerten te stillen hebben we een technische economie gestalte gegeven. Het kopen en consumeren maakt in die zin een wezenlijk deel van onze begeerten uit. Deze begeerten hebben hun herkomst in het verlangen de schaarste op te heffen. In een samenleving

waarin de elementaire schaarste is opgeheven, krijgen kopen en consumeren een ander karakter. De schaarste is nu een virtuele, een gevoelschaarste en vindt een aanvulling in de instrumentaliteit. Om een goede burger te zijn moet je op een bepaalde wijze deelnemen aan de samenleving. De reclame laat ons dagelijks zien hoe we dat moeten doen, welke rechten we ontleen aan ons burgerschap en wat we moeten kopen om daar gestalte aan te geven. Om te voldoen aan de status die je wilt uitstralen, die je meent te hebben, om een goede huisvrouw, moeder, vader, student of automobilist te zijn moet je bepaalde producten kopen en dat is een relatie tussen begeerte en gedrag die instrumenteel ingevuld wordt. Wij kopen maar zelden omdat we een werkelijke schaarste kennen; we kopen vooral omdat dit kopen ons de doeltreffende weg naar onze ware, juiste en waarachtige zelfvervulling lijkt te zijn. De ruimte voor morele overwegingen is klein omdat we de instituties en vertogen zijn gaan zien als inperkend. Morele discussies leveren daardoor al snel het gevoel op van oude beperkingen en opgeheven vingertjes en oubolligheid, terwijl toegeven aan het hiaat nog steeds voelt als bevrijding van je ware zelf, jezelf of anderen toestaan te genieten en dat gedrag heeft daarmee de status van modern en sexy. We willen geen oordeel vellen, als het uit het hiaat komt is het goed. Daaronder blijven restanten van oude moraliteit overeind die, als we ze werkelijk los zouden laten, ons in een afgrond zouden storten van waardenonzekerheid. Zonder enige vorm van vertoog of institutie is er geen verweer tegen zinloos geweld, racisme, seksisme of andere vormen van gedrag die we toch als het kwaad blijven zien. Of zoals Etienne Vermeersch zegt in *Trouw*; *“Onze tijd waardeert authenticiteit bijzonder. Maar niet: authentiek seksisme”*. Wellicht is het tijd deze restanten instituties of vertoog weer op waarde te gaan schatten om ze daarmee ook onder kritiek te kunnen stellen.

Het individu

Speelbal van de omstandigheden of eigen oordeelsvermogen?

Alle verspinteringen met betrekking tot de oordelen goed en kwaad nemen niet weg dat we ideeën, dromen en gedachten hebben die we zo zeer lief hebben dat we ze niet kwijt zouden willen raken, al was het nog zo. Toch, wanneer we de analyses van de banaliteit van het kwaad moeten geloven en in het verlengde daarvan de akelige resultaten van het Milgram-experiment en het Stanford prisonexperiment, dan lijkt het wel of niets van wat ons dierbaar is duurzaam genoeg is om in ons te blijven bestaan. Alsof wij speelbal van de omstandigheden zijn, zonder eigen inbreng.

In de analyse van Gehlen vinden we een manier om die culturele waarden die ons na aan het hart liggen zo zeer deel van ons innerlijk ervaren en onze gedragingen te maken dat het zelf dat in ons is aan gebracht door de instituties, ons onvervreemdbaar eigendom wordt. De alertheid waarmee we voortdurend onze morele waakzaamheid controle laten uitoefenen over de instrumentele gedachtegangen en handelingen, verankert ons morele gedrag in ons op zo'n wijze dat wij, zoals Gehlen dat zegt, onze eigen institutie zijn geworden.

De praktijk

Dat is evenwel gemakkelijker gezegd dan gedaan. In de concrete werkelijkheid worden we maar al te vaak uitgedaagd om juist dat te doen wat niet conform onze morele idealen is. Was het niet al bij Augustinus dat de mens moet erkennen dat hij het kwaad wil kiezen domweg omdat het kan. Augustinus zegt dat instituties ruimte bieden om boven onze feilbaarheid uit te groeien. Maar wij, vandaag de dag, worden niet direct uitgenodigd om dat pad op te gaan. Sterker nog, vaak is het zo, dat we met onze morele opvattingen vreemdelingen in een vreemd land lijken te zijn. Dan lijkt het

wel of de wereld om ons heen geen, of in ieder geval heel andere, morele waarden hanteert dan de onze. In die zin is het varen op eigen moreel kompas een daad die moed vergt. Je bent in een wereld die keuzes afweegt naar het succes van het instrumentele handelen een lastige verdragende factor als je de vraag naar het kwaad gaat stellen. En zelfs al stellen we die vraag wel, wat komen we dan tegen? Hoe kunnen we het onderscheid tussen goed en kwaad nog bepalen?

In een samenleving die de uitdrukking is van eeuwen van verwerkelijking van de christelijke moraal en het wetenschappelijke vooruitgangsgeloof zijn de transcendentie van de één en de vooruitgang van de ander voor een belangrijk deel verwezenlijkt. Dat proces van verwerkelijking heeft een wereld tot stand gebracht waarin we al decennia lang geen oorlog op ons grondgebied hebben gekend, waar een enorme welvaart, een buitengewoon leefklimaat tot stand is gebracht dat ruimte biedt om zich te ontplooiën, op vele manieren kennis te nemen van de aarde en de wereld buiten ons land en waarin de veiligheid en gelijkheid van mensen tot op grote hoogte is gegarandeerd. Het gevolg van dat alles is een algehele teneur in de bevolking die een zekere verveling uitdrukt. Waar moeten we nu nog naar streven en welke uitdagingen liggen in de toekomst verscholen? In die sfeer, die zich goed laat vangen in het 'doe jij jouw ding, dan doe ik mijn ding' is het zoals gezegd, een daad van moed om zich moreel te gedragen. Want in de genoemde levenshouding is moreel gedrag een aantijging, bijna een beschuldiging. Wellicht is het hierbij ook van belang om terug te grijpen naar het bovengenoemde 'Holiday from history' van Žižek. Wij kunnen onszelf bezighouden met oordelen over goed en kwaad die in het licht van de wereldgeschiedenis uitermate triviaal lijken; een stille tocht voor een hond (<http://www.hartvannederland.nl/nederland/gelderland/2012/stille-tocht-voor-overleden-hond/>), de zwarte piet discussie (<http://www.nu.nl/binnenland/3780680/u-moet-weten-discussie-rond-zwarte-piet.html>) en andere zaken die de gemoederen verhitten tot de grens van het hete geweld, maar die een korte tijd later weer totaal uit de aandacht zijn. Dat we dit doen is het gevolg van het buiten ons plaatsen van het grote kwaad. Het grote kwaad vindt elders plaats en lijkt ons niet aan te gaan. Dat dit een illusie is kunnen we zien aan de uitputting van de aarde, de toenemende bevolkingsdruk en niet in de laatste plaats het oprukken van mensen die nu eindelijk wel eens een aandeel willen in die economische vooruitgang.

Het risico dat mens heet

Nu terug naar het individu. Hoe kunnen we ons als individu verhouden tot de ontwikkelingen die er plaatsvinden. Zowel in het werk van Arendt als in dat van Gehlen en Foucault vinden we aangrijpingspunten om de gevaren van het instrumentele denken en die van massabewegingen die ons dreigen mee te slepen het hoofd te bieden. Wat deze denkers naar voren brengen grijpt terug naar de Griekse wereld. Zowel Gehlen als Foucault wijzen op het geproduceerd karakter van de mensen in de moderne samenleving. Foucault wijst op de mogelijkheid om de vrijheid te beleven in een zoektocht naar een bevredigende plaats in die samenleving. Gehlen gaat een stap verder in zijn denken, hij wijst op de mogelijkheid om een werkelijk autonoom individu te worden door de opvoedende krachten van de instituties te internaliseren en zodoende zelf een institutie te worden. Arendt wijst op het onderscheid tussen het denken dat gericht is op de omgang met de instrumentele wereld en het 'echte' denken dat zij ikt bij Plato's beschrijvingen van Socrates en diens denken. Ook de analyse van Heidegger die stelt dat we opgevoed worden in 'oneigenlijkheid' en dat we actief moeten streven naar 'eigenlijkheid' raakt aan een mogelijke ontwarring van goed en kwaad in ons leven.

Persoonlijk ethos

Feitelijk verwijzen alle denkers die we hier hebben genoemd naar een nieuwe invulling van het begrip 'ethos' zoals die Grieken dit kenden. De platoonse structuur van het logisticon kan ons hierbij behulpzaam zijn. Dit is een metafoor voor het menselijk innerlijk waarbij het 'ik' een wagenmenner is die een wagen met twee paarden ment. Het ene paard is onwillig in die zin dat het de wagen allerlei kanten op wil trekken, geleid door de begeerten. Dit paard heet dan ook begeerte. Het andere paard is veel hanteerbaarder. Het laat zich niet alleen gemakkelijk leiden, maar heeft van zichzelf ook verlangens die in het verlengde van het 'ik' liggen. Daarbij moeten we wel bedenken dat Plato een 'ik' poneert dat gericht is op zelfverwerkelijking. Want het tweede paard heet 'Thymos', wat zoveel wil zeggen als ambitie, de wil om er te zijn, iets te betekenen voor de gemeenschap, erkend willen worden en een identiteit worden die voort zal leven in de samenleving na de feitelijke dood van het individu. Voor de Grieken gaat de thymos vooraf aan de begeerte en is de begeerte er alleen om de thymos in stand te houden. De westerse psychologie kent de thymos nauwelijks. Pas in de afgelopen paar decennia heeft de filosofie de thymos ontdaan van het stof en geherintroduceerd in het denken over de mensen.

Wanneer we deze structuur van het menselijk innerlijk overnemen, dan wordt duidelijk dat een ethos bestaat uit het in toom houden van de begeerten, uit zelfbeperking. De vervulling van de begeerten staat dan in het licht van de verwerkelijking van de thymos. Wanneer we deze structuur bekijken zien we een sterke overeenkomst met Schelling die het heeft over de eigenliefde en de universele liefde en over het primaat van de laatste over de eerste. Wanneer we op die wijze naar de wereld om ons heen gaan kijken dan wordt het denken zoals Hannah Arendt dat in haar boek 'Denken' beschrijft van groot belang. Nu gaat zij ervan uit dat er een gemeenschappelijk idee van een goed aan de einder van het menselijk streven ligt. Dat weten we niet en zolang dat niet duidelijk spreekt uit de ontwikkeling van de wereldgemeenschap kunnen we daar ook niet van uit gaan. We zijn daarom helemaal op onszelf teruggeworpen. Toch staan we niet met lege handen. We leven in een cultuur die ons weliswaar tot bevrediging van de begeerten verleidt, maar tegelijkertijd door die veelheid aan mogelijkheden een enorm veld voor de verwerkelijking van de thymos heeft bewerkstelligd. De consumptiemaatschappij mag dan aan kritiek blootstaan, laten we niet vergeten dat de emancipatie van arbeiders, vrouwen en andere rassen een gevolg is van diezelfde economie die de consumptiemaatschappij tot stand heeft gebracht.

Het gaat er ook niet om de wereld van het hebben af te schaffen, het gaat erom de wereld van het hebben ten dienste te stellen van onze ambities. In het nadenken over goed en kwaad vinden we in onszelf waarden die we zo hoog achten dat we ze niet kwijt willen raken aan ontwikkelingen buiten ons. Andere waarden zijn relatiever van aard. In het denken gaat het in belangrijke mate om de innerlijke verheldering van de waarden die we hanteren. Charles Taylor heeft in zijn boek 'Bronnen van het Zelf' een goede analyse van de structuur van waarden gegeven. Hij zegt dat we waarden die we in ons leven hanteren relateren aan hyperwaarden, aan onuitgesproken, abstracte waarden die de bron vormen voor de oordelen die we over de dingen in de werkelijkheid vellen. Deze hyperwaarden zouden de leidraad moeten zijn voor de wijze waarop wij als individu ons leven vorm geven.

Flexibele oordelen of relativisme?

Hyperwaarden zijn dus de basis van ons morele oordeel. Dat neemt niet weg dat de ontwikkelingen die er in de wereld plaatsvinden aanleiding kunnen zijn om ook die hyperwaarden te veranderen. In de loop van de geschiedenis zien we hoe de maatschappelijke hyperwaarden, die per slot ook

overgedragen worden op de individuen, veranderd zijn. Denk aan de emancipatiebewegingen van arbeiders, andere rassen, vrouwen, homoseksuelen en de natuur. In die zin zullen we ook in de hyperwaarden waar we ons op oriënteren veranderingen in ons denken over goed en kwaad moeten meedenken. De technologische ontwikkelingen die een wezenlijk kenmerk van onze samenleving zijn, veranderen de wereld zozeer dat we ook mee moeten veranderen in de waarderingen die we hebben. Waar het behoeden van het leven tot voor kort een onweerlegbare hyperwaarde leek in ons denken over de medische wetenschap, zijn we nu op een punt aangekomen dat we de vraag naar de kwaliteit van het leven gaan stellen. Waar tot het begin van de twintigste eeuw de wapens die werden gehanteerd nauwelijks ter discussie stonden, zien we dat met name na de tweede wereldoorlog, na Hiroshima en Nagasaki het gebruik en de inzet van wapens een discussiepunt is geworden. Dit komt niet alleen door de vernietigende werking die deze wapens op de mens hebben, maar ook, en misschien wel vooral, door de macht die we nu hebben om onze eigen aarde te vernietigen. Deze macht brengt een nieuw element in de menselijke maatstaven over goed en kwaad naar voren.

Het individu is daarbij niet zoals vaak gedacht een op zichzelf staand autonoom subject dat zich middels de rede aan moet sluiten bij anderen middels een contract. De mens bestaat alleen als groepswezen en als cultureel wezen. Dat maakt dat ons oordeel over goed en kwaad altijd gekleurd is door onze omgeving. In wisselwerking met die anderen kunnen we veranderen van standpunt, staan voor een eigen opvatting of kritiek uitoefenen. En het is altijd een wankel evenwicht om enerzijds te staan voor de strijd tegen wat jij zelf als het kwaad ziet en anderzijds het vallen voor het kwaad van de onverdraagzaamheid.

De rol van angst

Bij dit proces speelt nog een bemoeilijkende factor. Heidegger zegt in de twintiger jaren van de vorige eeuw al dat wij in angst zweven. Het zweven verwijst naar het gegeven dat we geen houvast meer hebben. Dit komt doordat we niet langer in een wereld leven die door de religie wordt gedomineerd. In de eeuwen voorafgaand aan de twintigste leefde men in een besef van en een overgave aan een omvattende goddelijke macht. Dat maakte het leven, hoe zwaar en hoezeer gekenmerkt door lijden dit ook was, dragelijk. Immers, het lijden in dit leven kreeg zijn zin en betekenis doordat een liefhebbende God in een oneindig begrijpen, zin en betekenis verleende aan dat leven en garant stond voor een hiernamaals dat de ellende van het leven compenseerde. Mogelijk zien we dit als een vorm van simpelheid, maar het heeft toch vele eeuwen zo gefunctioneerd. Toen deze zekerheid wegviel, toen God dood werd verklaard door de mensen, vielen we met een klap in een kale materialiteit zonder de verlossing door het geloof. De eerste en tweede wereldoorlog plaatsten de mensheid voor een angstwekkende realiteit die op niets anders terug kon vallen dan op een leven tussen geboorte en dood, waarbij alle zin en betekenis uit onszelf moet komen. Voor een groot aantal mensen is dit een ervaring die door existentiële angst wordt gedomineerd. Angst voor het leven, angst voor de dood, angst voor het lijden en angst voor de angst. Het leven zelf, de jeugd en de gezondheid zijn belangrijke domeinen waar de angst onze aandacht op fixeert. Aan de achterkant van deze fixatie is er de angst voor gevaar, voor verlies van veiligheid op welke wijze dan ook en de angst voor het verlies van de menselijke conditie, wat zoveel wil zeggen dat we in het verlies van werk, geld of status een grondeloos kwaad voorvoelen. Dat maakt ons xenofob, egocentrisch en laat ons onze empathie en compassie verliezen.

Om mensen van de toekomst te worden moeten we deze angst zien op te heffen in een geloof. Dit hoeft zeker geen geloof in een God te zijn. Het volstaat wanneer we in een toekomst geloven waarin

de mens uitgroeit tot een beter mens; waarin de samenleving zich ontwikkelt tot een betere samenleving en onze kinderen en kleinkinderen in een wereld mogen leven die meer en betere mogelijkheden om zich als mens te ontplooien brengt. Dan hebben we weer transcendentie en vooruitgang in onze onbekende toekomst geprojecteerd zodat er weer een gezamenlijk doel is.

De wereld van mensen verandert doordat er een doorslaggevend percentage van de mensen een verandering in gang zet. Er zijn wiskundige formules die aangeven hoeveel, of liever hoe weinig, mensen er daadwerkelijk nodig zijn om een verandering tot stand te brengen. Iedere keer dat ieder van ons zijn of haar stem laat horen, aangeeft dat er een andere werkelijkheid moet komen, komt die andere werkelijkheid concreet dichterbij. De dromen, de verbeelding, maar ook de kleine subversieve handeling verzwakken de huidige werkelijkheid een klein beetje en vele kleintjes maken een grote. Het onder woorden brengen van de behoefte aan transcendentie of voortuitgang is iets dat van een andere orde is dan de behoefte om overal een oordeel of een mening over te hebben. Het kan heel verfrissend zijn om van sommige zaken te besluiten dat we niet weten wat we er van vinden. De waan van de dag is iets anders dan het ons bezig houden met een toekomst waar we ook aan bij willen dragen door er moeite voor te doen.

Transcendentie, vooruitgang en de gevolgen van menselijke hybris

In de laatste decennia worden we geconfronteerd met een aantal wereld beïnvloedende verschijnselen die het gevolg van ons gedrag zijn. Uitputting van de grondstoffen van de aarde, klimaatverandering, vervuiling van de zee, uitsterven van zee- en landdieren, menselijke overbevolking en toenemende radioactiviteit zijn voorbeelden van die grenzen. Niet de beperktheid van het vermogen van de aarde, de natuur is het kwaad, maar het doen en laten van de mens brengt het hele menselijke leven zodanig in gevaar dat we hier wel van het kwaad kunnen spreken. We weten evenwel niet hoe we het op korte termijn anders moeten doen en zien daarom met lede ogen toe hoe de omstandigheden voor onszelf, onze kinderen en onze kleinkinderen verslechteren.

Wanneer we op een meta-niveau naar de mensheid kijken, dan zien we een diersoort die gekenmerkt wordt door een bijna oneindig aanpassingsvermogen. De mensen hebben zich over de hele wereld verspreid, blijkbaar in staat om allerlei klimatologische omstandigheden het hoofd te bieden en overal voedsel en veiligheid te creëren. Ook in de tijd zien we ditzelfde aanpassingsvermogen terug. IJstijden, perioden van grote warmte en droogte, natuurrampen van diverse aard, we hebben het allemaal overleefd. Dat zou ons het vertrouwen moeten geven dat we ook deze problematiek het hoofd kunnen bieden. We laten ons echter verlammen door angst en zijn niet bereid het kwaad dat we doen openlijk te bediscussiëren. We verliezen ons eerder in de uitersten van hybris of defaitisme.

In de botsing tussen beschavingen

In het begin van dit stuk hebben we al gesproken over de mondialisering. De mondialisering is een proces dat historisch gezien een wespennest mag worden genoemd. De raakvlakken van verschillende levensbeschouwingen worden vrijwel altijd gekenmerkt door langdurige conflicten en tegenstellingen. De verschillende culturen ervaren elkaar op zijn zachtst gezegd als vreemd en misschien wel meer nog als vijandig. Enerzijds zien we wel een groeiende wereldgemeenschap ontstaan, maar anderzijds lijkt het wel of de halve wereld in oorlog is. Hoe moeten we ons voorstellen dat mondialisering in dit veld van tegenstellingen tot stand kan komen? Het antwoord op

deze vraag lijkt van strikt politieke aard. Toch zou het wel eens zo kunnen zijn dat de politiek het sluitstuk is van een ander proces dat tot samenvoeging in een wereldgemeenschap leidt.

Wanneer we naar de ontwikkelingen in de wereld van de afgelopen eeuw kijken, dan zien we, behalve veel strijd en bloedvergieten, ook een andere beweging optreden en sterker worden. In de eeuwen na het einde van de vijftiende eeuw, wat de tijd is dat de westerse landen de wereld gaan bezeilen, gaan deze westerse landen niet-westerse gebieden betrekken bij hun economieën. Dit gebeurt tot na de tweede wereldoorlog in een sfeer van onderdrukking en kolonialisme. Het is ongetwijfeld zo, dat deze tijd van westerse suprematie de nodige wrok en ressentimenten over de wereld heeft veroorzaakt, maar in de decennia na de tweede wereldoorlog industrialiseert de hele niet-westerse wereld in een enorm tempo. Het continent Afrika en landen als China, India en Brazilië zijn vandaag de dag economieën geworden die de Amerikaanse en Europese economie naar de kroon steken. De westerse kapitalistische economie met de daaraan verbonden wetenschappen en techniek hebben als belangrijkste kenmerk dat zij voortkomen uit en gericht zijn op de bevrediging van behoeften. Dat maakt haar zo aantrekkelijk voor andere culturen. De bevolking van de wereld groeit de laatste eeuwen flink. Voor de overheden van alle landen is daardoor de vraag hoe de bevolking tevreden moet worden gesteld en gehouden, een van de belangrijkste regeeropdrachten. De westerse kapitalistische economie is daar een buitengewoon adequaat antwoord op. Vandaar dat we kunnen zien hoe, in weerwil van wrok en ressentiment, deze economie overal is geïntroduceerd. Het kapitalisme is zoals we hierboven al beschreven meer dan een uitsluitend economisch systeem. Een bevolking die in toenemende mate egalitair wordt en die om deel te nemen aan de technische industrieën steeds meer scholing krijgt, zal ook een stem in het bestuur op gaan eisen. De westerse wereld heeft lang het monopolie gehad op het oordeel over wat goed was en wat kwaad, dat gaat veranderen. De uitdaging zal zijn of we die zaken die wij als verworvenheden zien, in stand kunnen houden in de interactie met andere opvattingen. Zizek en Sloterdijk beschrijven beide dat het zaak is om te blijven kijken of we niet juist het kwaad neerzetten in de weg naar een ingebeelde wereld zonder kwaad.

Empathie en het wij-gevoel

Frans de Waal laat in een aantal boeken op overtuigende wijze zien dat het principe van empathie en meegevoel bij een groot aantal hogere diersoorten voorkomt. Het is dus niet zo, zoals mensen als John Gray aannemen dat meegevoel en compassie tot de vernislaag van culturele vorming behoren en dat we, zo gauw we de kans krijgen, alle meegevoel en compassie overboord gooien ten behoeve van eigenbelang. Dit betekent niet dat we onder de culturele vorming allemaal onbedorven goedwillende mensen zijn, zoals Rousseau beweerde, maar het behoort tot het menselijk potentieel om zich naar de natuurlijke impulsen van compassie te gedragen. Het probleem daarbij is dat compassie zich vaak alleen uitstrekt tot de groep die we als 'wij' ervaren. De Waal zelf gaat er van uit dat dit wij steeds verder kan worden uitgebreid onder invloed van de welvaart die we met onze vooruitgang bewerkstelligen. Het kwaad is binnen de eigen groep niet uitgebannen, maar vaak veel minder heftig dan ten opzichte van buitenstaanders. Het is daarbij interessant om te bedenken dat in experimenten een toename van het wij-gevoel bij ratten en muizen -opgewekt door oxytocine- ook leidt tot meer agressie naar buitenstaanders.

De vraag is tot welke mate we in staat zijn het kwaad te verminderen door het wij te verruimen. Wij vinden het in dit kader hoopgevend dat we in een ver verleden de afschaffing van het driestanden

systeem hebben overleefd en niet meer weten tot welke stand onze voorouders zouden hebben behoord, dat we de afschaffing van de verzuiling hebben overleefd, dat we opheffing van de rassenscheiding en de ongelijkheid der seksen hebben overleefd en dat we daarbij kunnen zien dat we in toenemende mate een 'wij' vormen dat steeds meer variatie kan verdragen. Dat is voor ons oordeel over het kwaad van belang, omdat er, zoals Safranski zo mooi beschrijft, al een verschil in mores is die we hanteren tussen de eigen groep en de anderen sinds de ark van het verbond. Binnen de groep die we 'wij' noemen kennen we oordelen over god en kwaad die wellicht mondiaal genoemd zouden kunnen worden. Het is veelzeggend dat ook de maffia een eencode kent die gaat over eerlijkheid, betrouwbaarheid, solidariteit en dergelijke. Het is ook veelzeggend dat in films die iets verder afstaan van de realiteit (zodat wij zelf geen partij zijn) wereldwijd (h)erkent wordt wie de goeden en wie de kwaden zijn. Er is in dat kader onderzoek gedaan naar Tolkiens *In de ban van de ring* en de boeken van Harry Potter. Natuurlijk betekent dat niet dat we het gemakkelijk met elkaar eens zullen zijn over de praktijken van goed en kwaad, maar het is dus ook niet zo dat 'hun' goed en kwaad tegenover het 'onze' moet worden gezocht. Het kwaad kan misschien niet ontdekt worden, maar er is meer gemeenschappelijke grond om erover van gedachten te wisselen dan we nu op basis van de media geneigd zijn te veronderstellen.

Slot

We hebben vele gezichten van het kwaad de revue laten passeren. In dat proces hebben we een historische lijn getrokken. De Grieken en in het vervolg daarvan de Romeinen kenden in feite alleen het goede en dat was de kwalificatie die zij zichzelf gaven. De wereld van de goden en het noodlot moesten het hoofd geboden worden. Dan komt het christendom. Plotseling is de mens de kern van het probleem geworden. In de mens zetelen goed en kwaad, waarbij de mens zelf niet in staat is om die twee van elkaar te onderscheiden. Er moet een welwillende God zijn genade schenken om de mens het goede te laten doen. Alles, dus ook het noodlot, rampen en ziekten zijn in de hand van de almachtige God. De mens kan niet begrijpen wat het doel van het lijden is, maar moet zich overgeven aan de wil van die almachtige God. Dan komt de rationaliteit op met haar waarheidsvertoog. De mens wordt –in elk geval gedeeltelijk– eigenmachtig. Hij is op aarde om de schepping te vervolmaken. De moraal is van God en die stuurt de rationaliteit en haar voortbrengselen. Dan komt de verlichting. Immanuel Kant stelt dat niet langer God de moraal bepaalt, maar dat de moraal die we hanteren bepaalt hoe onze god er uitziet. Daarmee wordt de moraal tot de menselijke maat teruggebracht. Nog steeds is er die almachtige God, maar hoe we over hem denken wordt door onze moraliteit bepaalt. Wanneer dan door Nietzsche wordt gesteld dat God dood is, ontstaat een angstwekkende situatie: De mens is helemaal alleen verantwoordelijk voor het oordeel over goed en kwaad geworden. En dat terwijl hij ook nog eens geconfronteerd wordt met andere volkeren, culturen en daarmee met andere opvattingen over goed en kwaad. Hoe moet de mens in deze situatie bepalen wat goed is en wat kwaad? Hangende een nieuw groot verhaal, een verhaal waar we als wereldgemeenschap in kunnen geloven, moeten we roeien met de riemen die we hebben. Individueel moeten we ons eigen leven proberen te leiden in een streven naar een paar stelregels die we uit persoonlijke inzichten halen. Begrippen als compassie, consistentie, eerlijkheid en loyaliteit zijn mogelijke voorbeelden van zulke persoonlijke waarden die we tenminste intentioneel met veel anderen delen.

De regels van de economie zijn echter de enige regels waar we werkelijk op aangesproken kunnen worden, aangezien de economie de enige structuur is waar we ons allemaal mee uiteen moeten zetten, al was het alleen maar omdat zonder de gedeelde economie ons leven in een zekere mate van welvaart onmogelijk wordt. De eenzaamheid die we in deze positie ervaren is reëel, niet omdat anderen geen oordeel over goed of kwaad zouden hebben, maar omdat er weinig gedeelde publieke ruimte is waarin we het over goed en kwaad kunnen hebben. Het enige kwaad waarover we het publiek hebben zijn momentane keuzes die hoog opslaan maar als strovuur doven. Een nieuwe gedeelde opvatting over het kwaad neemt de vorm aan van ‘the war on terror’, maar denkers als Žižek waarschuwen voor de foutieve polarisaties die achter dit denkbeeld schuilgaan. Ondertussen blijft het moeilijk om een persoonlijk ethisch of moreel gedrag te handhaven. Het is veel gemakkelijker om mee te bewegen met het instrumentele handelen en het uitleven van het haat. Naarmate de moraliteit verder versplintert, zijn er minder gelijkgestemden en lijken we eenzaam in onze privé-moraliteit. Of om het met de woorden van Bregman te zeggen;

“Met de dood van God, de utopieën en de ideologieën zijn we in veel opzichten van een last bevrijd, maar er is ook iets verloren gegaan. Het probleem is niet dat we geen idealen hebben, het probleem is dat er in het publieke domein zo weinig van die idealen te merken is. Zelfs ons idealisme lijkt te zijn geprivatiseerd. Zonder gezamenlijke dromen wordt politiek een kwestie van sociaal boekhouden.(....) Het verbinden van een utopische passie met de realiteit van alledag is de opdracht van onze tijd. Want een generatie die niet wil dromen, die verliest het recht op een betere wereld.”(Bregman, 2013, 388)

Maieutiek, Baflo november 2014

Bronnen

- Achterhuis, H. (2008). *Met alle geweld*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Arendt, H. (1968). *De mens bestaan en bestemming*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Arendt, H. (2012). *Denken, Het leven van de geest*. Zoetermeer: Klement/Pelckmans.
- Berlin, I. (2010). *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom.
- Bregman, R. (2013). *De geschiedenis van de vooruitgang*. Amsterdam: De Bezige Bij .
- Chang, H.-J. (2010). *23 dingen die ze je niet vertellen over het kapitalisme*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- De Waal, F. (2008). *De aap en de filosoof*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- De Waal, F. (2009). *een tijd voor empathie*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Gehlen. (1986). *Der Mensch*. Wiesbaden: Aula Verlag.
- Gray, J. (2004). *Provocaties, gedachten over vooruitgang en andere illusies*. utrecht: ambo.

- Kinneging, A. e. (2007). *Van kwaad tot erger*. Utrecht: Het Spectrum.
- Kruiter, A. J. (2010). *Mild Despotisme*. Amsterdam: Van Genneep.
- Neiman, S. (2004). *Het kwaad denken*. Amsterdam: Boom.
- Neiman, S. (2008). *Morele helderheid*. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Nietzsche, F. (1979). *Voorbij goed en kwaad*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2000). *De genealogie van de moraal*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Ricoeur, P. (1970). *Symbolen van het kwaad 1*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Ricoeur, P. (1970). *Symbolen van het kwaad 2*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Safranski, R. (2005). *Het Kwaad*. Amsterdam: Olympus.
- Sloterdijk, P. (1984). *Kritiek van de cynische rede*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Sloterdijk, P. (2007). *Woede en tijd*. Amsterdam: SUN.
- Verbeek, P. (2014). *Op de vleugels van Icarus*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Zizek, S. (2005). *Welkom in de woestijn van de werkelijkheid*. Amsterdam: SUN.
- Zizek, S. (2009). *Geweld*. Amsterdam: Boom.