

De haan van Asklepios

*Pleidooi
voor een positief
atheïsme*

DE HAAN VAN ASKLEPIOS

MEULENHOF | MANTEAU

LUDO ABICHT



De vrouw keek naar de boom. Zijn vruchten zagen er heerlijk uit, ze waren een lust voor het oog, en ze vond het aanlokkelijk dat de boom haar wijsheid zou schenken. Ze plukte een paar vruchten en at ervan. Ze gaf ook wat aan haar man, die bij haar was, en ook hij at ervan.

– GENESIS 3, VERS 6

Inhoud

- **Inleiding ... 7**
- **Zolang er vragen zijn is er hoop ... 17**
- **De folteraar als trouwe echtgenoot en goede vader ... 41**
- **Zaken zijn zaken ... 59**
- **Politiek is niet altijd politiek ... 79**
- **Hoe weet ik dat mijn partner van me houdt? ... 101**
- **Van de dood en de doden niets dan waars ... 119**
- **Hebben atheïsten gevoel voor humor? ... 139**
- **De traditie als grondslag en ballast ... 159**
- **De haan van Asklepios ... 179**
- **Literatuur ... 201**

Inleiding

Waar waren de marktkramers en de schoenmakers en de andere ambachtslieden tijdens het proces van Sokrates in 399 voor Christus? Dat de machthebbers van Athene hem en zijn pretentieuze leerlingen liever kwijt dan rijk waren, is volkomen begrijpelijk. Want het beheer van het openbare leven was op zich al ingewikkeld genoeg, en de kritische vragen van de leerlingen van Sokrates dreigden op termijn het gezag van de politiek verantwoordelijken te ondermijnen. Met een beetje slechte wil was het niet moeilijk geweest om voldoende subversieve of in elk geval verdacht dubbelzinnige uitspraken van de filosoof te vinden, en hem volgens alle rechtsregels te laten veroordelen en uitschakelen. Misschien hadden zijn aanklagers en rechters hem liever als een dief in de nacht de stad zien verlaten en was zijn weigering om te vluchten een streep door de rekening? We zullen het nooit met zekerheid weten.

Maar het gewone volk van Athene, de mannen met wie hij op de agora lange en boeiende gesprekken had gehad, maatschappelijk lagere burgers die moeten hebben genoten van zijn ontmaskering van al die hoge omes die op hen neerkeken? Zij wisten of konden toch vermoeden dat het hier om een schijnproces ging, een geperverteerd en misdadig misbruik van het recht? Hebben zij de avond na de terechtstelling hun brood in schande gegeten, of bedroefd maar niet verbaasd gemompeld dat hij zijn

lot toch wel een beetje gezocht had? Wellicht hadden handige sprekers uit het establishment hen kunnen overtuigen dat die rare denker met zijn brutale mond wel degelijk schuldig was en zijn straf verdiend had. Ook dat zou niet voor de laatste keer in de geschiedenis voorkomen, en vooral in samenlevingen waar men, zoals Bertolt Brecht schreef, jammer genoeg 'helden nodig had', omdat het nu eenmaal moed vergde zich tegen het bestaande onrecht te verzetten.

Hoe dan ook, er is geen enkele aanduiding dat er protestbetogingen of rellen geweest zijn op de markt van Athene. Slechts een handvol leerlingen is Sokrates in die laatste uren trouw gebleven. Dat is meer dan men kan zeggen over Jezus van Nazareth, wiens biografie volgens gezaghebbende Bijbelcommentatoren duidelijk geïnspireerd was door de hellenistische 'heldenromans' waarin moedige 'waarheidssprekers' naar het voorbeeld van Sokrates met hun vrijheid of hun leven voor hun overtuigingen moeten betalen. 'Le poète a dit la vérité. Il doit être exécuté.'

In zijn laatste cursussen aan de University of California in Berkeley en aan het Collège de France in Parijs (1983-1984) heeft Michel Foucault zich nadrukkelijk en gedetailleerd met het probleem van deze waarheidssprekers beziggehouden. Hoewel de uitoefening van het 'vrijmoedig spreken' (*le franc parler*) oftewel de *parrêsia* heel algemeen gedefinieerd kan worden als 'het onbevoord uitspreken van de waarheid waarvan men overtuigd is', maakt hij een onderscheid tussen verschillende vormen van *parrêsia* in de Griekse Oudheid en het vroege christendom. Soms gaat het om de waarachtigheid die nodig is om een toekomstige heerser ethisch te vormen, soms om de getuigenis van christelijke martelaren, en soms om het demagogische misbruik dat in een democratische maatschappij als Athene van deze vrijheid van spreken kan worden gemaakt. Hij ziet een verschil tussen de formeel politieke *parrêsia* en de manier waarop bijvoorbeeld Sokrates zijn levensopdracht als vrijmoedig spreker opvatte.

Hoewel Sokrates zijn plichten als burger vervulde door de hem opgelegde openbare taken uit te voeren, weigerde hij deel te nemen aan de grote politieke debatten van zijn stadstaat 'omdat hij wist dat hij dan zijn leven riskeerde'. Een merkwaardige uitspraak voor iemand die uiteindelijk als gevolg van zijn uitgesproken opinies zal worden omgebracht. Sokrates verkoos echter het onderwijs, dat wil hier zeggen de gedreven en intensieve opleiding van een selecte groep leerlingen, boven de politiek, omdat hij ervan overtuigd was op deze manier nuttiger te kunnen zijn voor de gemeenschap. Deze beslissing had, zoals we gezien hebben, niets te maken met de vrees voor de dood, wél met de vraag naar de efficiëntste manier om de door de goddelijke *daimon* gegeven opdracht te vervullen.

Na Sokrates' dood hebben zowel de stoïcijnen en de cynici, als de eerste christelijke asceten zich min of meer bewust door zijn voorbeeld laten inspireren, vaak los van de theoretische filosofische of theologische context. Op die manier slaagt Foucault erin de grote lijnen te schetsen van een geschiedenis van de westerse ethiek, waarin hij aantoont dat ethiek, de kunst van het goede leven, niet gereduceerd kan worden tot een praktische toepassing van de grote maar abstracte filosofische theorieën en systemen. Het is een ethiek waarin de zorg voor jezelf de eerste noodzakelijke voorwaarde is voor de zorg voor de anderen, een zorg die ten slotte zowel bij de cynici als bij de christenen uitmond in een wereldwijde broederlijkheid, die nog steeds ons gemeenschappelijke ethische perspectief bepaalt.

Foucault ging intuïtief en 'archeologisch' te werk. Hij trachtte begrippen en houdingen uit vroegere periodes die hem op een bepaald ogenblik relevant leken, zowel etymologisch te verklaren als cultureel te begrijpen. Wat was de oorspronkelijke betekenis van een term en onder welke omstandigheden is die betekenis verschoven? Hoe zijn de grote Griekse en Romeinse auteurs met dit begrip omgesprongen en in welke mate hebben ze die

verandering van betekenis onder het publiek kunnen verspreiden? Aan het einde van zijn laatste les, op 28 maart 1984, zei hij nog eens dat de hele cursus in feite neerkwam op het schetsen van 'un cadre général de ces analyses', die nog volledig moesten worden uitgewerkt. Nog geen drie maanden later, op 25 juni, stierf hij aan aids.

Het is niet de bedoeling om in dit essay een begin te maken met deze verdere uitwerking van de stellingen van Foucault, al zal zijn 'algemeen denkkader', namelijk de band tussen de zorg voor onszelf en die van de anderen, en die tussen ethiek en leven – wat hij het ware leven én het leven in waarheid noemde – op een hele generatie denkers in Europa en Noord-Amerika inspirerend blijven werken. De concrete aanleiding voor deze verwijzing naar Foucault is echter de les van 15 februari 1984, waarin hij op zoek ging naar een verklaring voor de raadselachtige laatste woorden van Sokrates, zoals die door Plato werden neergeschreven in de dialoog *Phaidon*, vers 118a: 'Krito, we zijn nog een haan verschuldigd aan Asklepios. Betaal mijn schuld, vergeet het niet.'

De aard van dit verzoek en de nadruk waarmee Sokrates vlak voor zijn dood die opdracht aan zijn geliefde leerling Krito geeft, hebben commentatoren en filosofen al sinds de Oudheid geïntrigeerd. Traditioneel offerde men een haan aan de god Asklepios om een genezing te verkrijgen of te danken voor de gelukkige afloop van een ziekte. Zou het kunnen zijn dat Sokrates zijn dood als een verlossing zag en dat op die manier duidelijk wilde maken? Was het leven voor hem inderdaad een ondraaglijke ziekte, en de dood de definitieve genezing ervan? Omdat we uit zijn hele leven en werk kunnen weten dat hij op geen enkel ogenblik levensmoe geweest is, maar integendeel steeds naar een beter leven in een betere wereld is blijven streven, is dat een hoogst onwaarschijnlijke hypothese. Andere verklaringen konden Foucault evenmin bevredigen, ook niet die van Nietz-

sche, die wel degelijk de tegenstelling tussen deze laatste woorden en het totale levenswerk van Sokrates ingezien had en tot het besluit gekomen was dat de Griek op het allerlaatste ogenblik 'doorgeslagen' zou zijn ('Socrate a craqué'). Totdat hij stuitte op een analyse in een boek van Georges Dumézil uit 1984, waarvan het tweede deel gewijd is aan Plato. Volgens Dumézil – en Foucault sluit zich daarbij aan – gaat het inderdaad om de genezing van een ziekte, maar een ziekte die erin bestaat dat men zich zou laten verleiden door verkeerde opinies, in dit specifieke geval het idee dat Sokrates zijn levenswerk zou verraden als hij de gifbeker zou drinken, en dat hij daarom, zo drongen zijn leerlingen aan, nog vóór de ochtend uit Athene moest vluchten. Door niet aan deze verleiding toe te geven en de dood te aanvaarden genas Sokrates zichzelf (en Krito) van deze ziekte en was het daarom gepast de traditie te eren en een haan aan Asklepios, de god van de genezing, te offeren.

Die verleiding om valse of op zijn minst onbetrouwbare opinies te aanvaarden omdat ze nu eenmaal algemeen verspreid worden en aanvaard zijn ('la pensée unique', waarvoor volgens de machthebbers en hun 'ministeriales', hun dienstbare hofschrijvers en journalisten, geen alternatief zou bestaan) of, nog veel bedenkelijker, omdat ze gedragen worden door de kaste van gelijkgezinden waartoe men absoluut wil behoren (het zogenaamde politiek correcte denken), is sinds de vijfde eeuw voor Christus steeds groter geworden. Dat wil zeggen dat naarmate de mogelijkheid tot een bredere participatie in het besturen toenam, de druk om van deze nieuwe vrijheid geen al te riskant gebruik te maken sterker werd. Uiteraard zijn we allemaal voorstanders van de democratie, maar, zo zegt men, je moet het belang daarvan niet willen overdrijven, want 'zo zit de wereld nu eenmaal niet in elkaar'. Om die reden is de titel van dit boek verre van verouderd, ook al is onze kennis van de Griekse godenwereld uiteraard niet zo vanzelfsprekend als in het Athene van

Sokrates en Plato. Wie er namelijk in slaagt de hedendaagse varianten van het slechte denken te weerstaan, zal nog steeds het recht verdiend hebben symbolisch een haan aan Asklepios te offeren.

Bestaat er dan geen tegenstelling tussen de verwijzing naar een Griekse god uit de titel en het 'atheïsme' uit de ondertitel van dit essay? En wat wordt trouwens bedoeld met 'positief atheïsme'? Het feit dat Sokrates van goddeloosheid werd beschuldigd, is nog geen bewijs dat hij ook een atheïst was in de huidige betekenis van die term. Veel pleit daar juist tegen, onder meer het feit dat hij beweerde niet op eigen initiatief te handelen, maar dat hij slechts de opdracht uitvoerde die de god hem in Delphi gegeven had. En hoe moeten we dan de goddelijke geest, het *daimonion*, verklaren, die hem als een geweten leidde en begeleidde? Het is te vroeg om hier reeds in te gaan op de verschillende, vaak tegenstrijdige betekenissen die termen als 'atheïsme' en 'atheïst' in de geschiedenis gekregen hebben. Waren de eerste christenen 'atheïsten' omdat ze de goden van het Grieks-Romeinse pantheon als afgoden verwierpen? Of de Arabische polytheïsten die in de Koran als vereerders van valse goden veroordeeld worden? Dichter bij huis: wat betekende het wanneer christelijke theologen en joodse godgeleerden Spinoza van atheïsme beschuldigden of, omgekeerd, wanneer men Einstein zowel in het godgelovige als in het atheïstische kamp wil plaatsen? Over welke god of welk godsbegrip hebben we het dan?

Degenen die het bestaan van een persoonlijke, nu levende en in de geschiedenis ingrijpende god, maar ook van een of andere vorm van *intelligent design* ontkennen, noemen zichzelf atheïsten of, naar het Amerikaanse voorbeeld, 'seculier humanisten'. Die laatste typering toont dat er ook andere legitieme vormen van humanisme bestaan, een feit dat in de geschiedenis afdoende bewezen maar daarom niet altijd in de praktijk erkend werd. Soms spreken ze van een 'vrijzinnig humanisme', maar die term

is in het Nederlandse taalgebied verwarrend, omdat er ook 'vrijzinnige protestanten' bestaan, die in geen geval van atheïsme verdacht kunnen worden. Vrijzinnigheid duidt meer op een open geesteshouding, die men inderdaad binnen verschillende levensbeschouwingen kan aantreffen. In een pluralistische samenleving is dat een van de begrippen die een noodzakelijke maar niet voldoende voorwaarde vormen voor een open communicatie tussen de burgers, zonder welke een authentieke democratie onmogelijk is. 'Noodzakelijk' omdat die vrijzinnigheid de afkeer inhoudt van alle vormen van dogmatisme en dus fanatisme, die elke ware aanvaarding van het anders zijn van de anderen belemmeren. 'Niet voldoende' omdat de tolerantie die vrijzinnigen voor de aanhangers van andere levensbeschouwingen beleven vaak gereduceerd wordt tot het compromis van de realpolitiek, zoals dat het geval geweest is in de traditioneel verzuilde moderne maatschappijen. Dit conflictvermijdende 'passieve pluralisme' kan zowel tot een zekere onverschilligheid ten opzichte van de anderen leiden, als tot een zelfgenoegzaamheid binnen het vertrouwde eigen gelijk. Wat het atheïsme betreft uitte zich dat in een beschaafde publieke omgang met de gelovige medeburgers, waarbij de superioriteit van de eigen overtuiging veelal negatief uitgedrukt werd. Dat bedoel ik met 'negatief atheïsme' of antiklerikalisme - alsof men de eigen levensbeschouwing kon opbouwen naarmate men de fouten, dwaasheden en misdaden van het andere kamp deconstrueerde. Gezien de maatschappelijke krachtsverhoudingen in Europa tot aan het begin van de negentiende eeuw en gezien de heftige, overwegend vijandige reacties van de traditionele religieuze machthebbers was deze antikerkelijke en antigodsdienstige houding niet alleen begrijpelijk, maar waarschijnlijk ook onvermijdelijk. De vraag is of we althans in het Westen eindelijk een intellectuele en morele maturiteit bereikt hebben die ons in staat stelt werk te maken van een 'positief atheïstische' mens- en wereldvisie.

Door de onverwachte confrontatie met recente en nieuwe vormen van religieus fundamentalisme binnen de drie monotheïstische godsdiensten zullen we gedwongen blijven ons telkens opnieuw te verdedigen, bijna alsof de Verlichting niet heeft plaatsgevonden. Maar het zou fout zijn ons door deze ergerlijke en gevaarlijke ontwikkelingen zodanig te laten verblinden dat we onze hele agenda daardoor laten bepalen. De strijd tegen oude en nieuwe vormen van dogmatisme, klerikalisme, creationisme en fundamentalisme is volop aan de gang, zoals onder meer blijkt uit de tientallen essays in *The Portable Atheist* (2007) van Christopher Hitchens en de boeken van diverse auteurs als Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins, Victor Stenger en Michel Onfray. Dat is echter niet de opzet van dit essay.

Zonder afbreuk te doen aan hun noodzakelijke ontmaskeringsproject, dat teruggaat tot Lucretius en Spinoza, wil dit essay eerder in de geest van André Comte-Sponville en Ronald Aronson op zoek gaan naar de grondslagen van een postreligieuze, vanzelfsprekend seculiere levensbeschouwing en naar de voorwaarden voor het 'leven-in-waarheid', waarvan Foucault de eerste aanduidingen vond bij de waarheidssprekers van de Griekse Oudheid. Zijn we er, anders gezegd, in geslaagd die erfenis te verbinden met de inbreng van waarheidssprekers uit andere culturen, waaronder het jodendom, het christendom en het boeddhisme, om eindelijk op eigen benen te staan, als voorlopig eindpunt van de 'zelfopvoeding' van de mensheid? Volgens de Duitse filosoof Lessing waren we namelijk in het Oude Testament kinderen geweest die in toom werden gehouden door een strenge Vader. In het Nieuwe Testament waren we als adolescenten die er alles voor overhadden om hun idool (Jezus) na te volgen. Met de Verlichting waren we dan eindelijk opgegroeid en zelfstandig geworden. In dit essay wil ik daarom nagaan of en in hoeverre we in staat zijn nieuwe antwoorden te bedenken op de vragen over menselijke autonomie en verantwoordelijk-

heid, over onze verhouding tot de natuur en de medemensen, over eigendomsrecht en sociale rechtvaardigheid, over goed, kwaad en de dood. Deze antwoorden kunnen echter niet langer binnen een louter Europese of zelfs westerse context gevonden worden, zodat we moeten uitgaan van het onomkeerbaar pluralistische karakter van de huidige wereld. Met andere woorden: kunnen wij, mensen van de postmoderniteit, als complexloze volwassenen, in het besef van onze kosmische nietigheid én onze beperkte maar reële mogelijkheden dankbaar gebruikmaken van de ons aangeboden kansen, in de hoop aan het einde in alle rust een haan aan Asklepios te kunnen offeren?

Zolang er vragen zijn is er hoop

Vragen staat niet vrij, of liever: vragen is niet vrijblijvend. Je begint pas vragen te stellen wanneer je vermoedt of weet dat er iets niet klopt. Je ouders hebben je bijvoorbeeld altijd op het hart gedrukt dat je niet mag liegen. Maar naarmate je ouder wordt, ontdek je niet alleen dat je met een handige leugen onaangename confrontaties kunt vermijden, maar vooral dat ook je ouders niet vies zijn van een leugentje om bestwil: 'Wanneer tante Riet nog eens opbelt, zeg dan maar dat ik niet thuis ben.' Of men slaat je met zogenaamde volkswijsheden om de oren, die bij nader toezien niet of ten minste niet helemaal waar blijken te zijn: 'Er is geen rook zonder vuur', 'Men noemt geen koe bont, of er is een vlekje aan', 'Eerlijk duurt het langst.'

Je hoeft zelfs niet bijzonder kritisch ingesteld te zijn om te beseffen dat dergelijke gemeenplaatsen vooral dienen om verder onderzoek af te remmen en lastige vragen uit de weg te gaan. En als de werkelijkheid nu eens niet zo in elkaar zit? Met dergelijke domme, dat wil zeggen tactisch onverstandige vragen raak je alleen maar in de nesten. Erger nog: al die onwaarheden en halve leugens waar je je in toenemende mate aan ergert, staan haaks op de grote principes die ouders en opvoeders onvermoeibaar verkondigen, bijvoorbeeld dat er niets hogers zou bestaan dan 'de waarheid'. Als kind was je vanzelfsprekend onder de indruk van de geruststellende manier waarop volwassenen – onder meer

politici op radio en televisie, journalisten in hun kranten en geestelijken in de kerk – die kostbare waarheid schenen te bezitten en uit te drukken. De ideale toestand die zij uittekenden, werd weliswaar nooit ten volle bereikt, maar diende als een horizon die je leefwereld afsloot, of als ijkpunt waarnaar je altijd kon terugkeren. Deze sprekers van de officiële waarheid – of moeten we ‘waarheden’ zeggen? – kwamen het dichtst bij de volmaaktheid tijdens verkiezingscampagnes en op grote begrafenissen. Dat is niet eens cynisch bedoeld: de kandidaten schetsten een samenleving en een wereld die zij, wanneer ze het vertrouwen van de kiezers kregen, zouden trachten te realiseren, en dat zag er altijd erg aantrekkelijk uit. Hetzelfde gebeurde op uitvaartplechtigheden van bekenden. Na hun dood bleken ze over talenten en morele eigenschappen te hebben beschikt die ons allen tijdens hun leven waren ontgaan, zodat je je met een zekere blijde verwachting afvroeg welke mooie dingen ze allemaal op jouw begrafenis over jou zouden vertellen.

De verkiezingsbeloften lagen in een toekomst die wellicht nooit zou plaatsvinden, ofwel omdat we dan toch niet op die kandidaat gestemd hadden, ofwel omdat hij of zij de moeilijkheden van de politieke realiteit enigszins onderschat had. Het valt namelijk bijzonder moeilijk het moment te bepalen waarop de onvermijdelijke compromissen omslaan in een al dan niet tragikomische gedaanteverwisseling, een zogenaamde ‘bocht’ waarachter het vroegere politieke landschap onherkenbaar geworden is. Het is een beetje zoals de rituelen die in blijkbaar alle culturen rond het bevestigen van vaste relaties ontstaan zijn: je wordt verondersteld in het openbaar en ten overstaan van vertegenwoordigers van God en/of de maatschappij beloften af te leggen waarvan je in geen geval kunt weten of je die ook kunt houden. Het is in feite verbazend dat we daar zo gemakkelijk overheen stappen, alsof een dergelijke verbintenis niet een van de grootste risico’s in een mensenleven inhoudt. In die zin zijn

de anarchisten, die het traditionele huwelijk verwerpen, waarschijnlijk moreel consequenter dan de meerderheid van de bevolking, want hoe kun je nu iets beloven waarover je hoogstwaarschijnlijk heel weinig controle zult hebben? Als dat zo is, moeten we ons afvragen waarom de culturen en individuen er dan zo veel belang aan hechten.

Mutatis mutandis zouden we hetzelfde kunnen zeggen over verkiezingscampagnes: wat als de reclamespots en affiches alleen maar datgene zouden beloven waar de geslaagde kandidaten inderdaad eventueel iets aan kunnen doen? Het pijnlijke is niet zozeer dat eerbare medeburgers als het ware verplicht zijn de waarheid te verdraaien of ronduit te liegen om überhaupt te kunnen meedoen en te worden meegeteld, als wel dat de rest van de bevolking hen steeds minder gaat geloven en als gevolg daarvan ook steeds minder in de democratie en dus ook in zichzelf, terwijl het van verkiezing tot verkiezing juist het omgekeerde hoort te zijn. Een imaginaire, op imago's gebaseerde democratie leidt op termijn naar de zelfvernietiging van een van de belangrijkste en waardevolste verworvenheden van de geschiedenis.

De gebruikelijke lofbetuigingen tijdens uitvaartplechtigheden evoceren integendeel een gedeeltelijk imaginair verleden, wellicht als een vorm van compensatie voor de manier waarop men de nu dierbare afgestorvene had moeten behandelen, maar dat helaas heeft nagelaten. In een later hoofdstuk zal ik ingaan op die wijdverspreide gewoonte om het persoonlijke en collectieve verleden anders en vaak beter voor te stellen dan we het ons herinneren. Maar net als in het geval van de verkiezingsbeloften roept deze creatieve omgang met de feiten in het beste geval vragen op, en in het slechtste geval een soort van berusting die ons gevoel van onmacht om een bestaande slechte toestand te veranderen alleen maar versterkt. Een dergelijk comfortabel en conformistisch realisme werkt verlamdend en verblindend. We

houden de status quo in stand en verliezen langzamerhand de andere dimensie van de realiteit uit het oog, namelijk die van de mogelijkheden die onder de oppervlakte van de kenbare feiten schuilen.

Je zou het vragen kunnen omschrijven als een eerste reactie op de tegenstelling tussen de realiteit – dat wat is – en de in die realiteit verborgen mogelijkheden – dat wat het eventueel kan worden. Daarmee plaats je jezelf in een precaire positie, want je hebt de vaste bodem van de bestaande zekerheden verlaten en begeeft je op onbekend terrein: wat betekent het wanneer je begint te beseffen dat je ouders niet op alles een antwoord kunnen geven en blijkbaar niet zo consequent kunnen leven als ze het van jou en de burens verlangen? Wanneer blijkt dat de volwassenen, die tot nog toe je morele leiders waren, niet altijd betrouwbaar zijn? Wanneer je in contact komt met mensen die er duidelijk andere principes op na houden dan die uit je eigen milieu? Wanneer je op school ontdekt dat ook de wetenschappen, die toch op nuchtere empirische observatie en logische denkschema's berusten, een lange geschiedenis van vergissingen hebben, of van briljante hypothesen die later fout bleken te zijn? Is de kans niet reëel dat ook de wetenschappelijke zekerheden van tegenwoordig binnenkort zullen moeten worden gecorrigeerd, aangepast of verworpen?

Die onzekerheid kan zo groot worden dat het begrijpelijk is dat mensen in hun persoonlijk leven of in de loop van de geschiedenis telkens opnieuw naar vaste waarden en waarheden trachten terug te keren, naar 'fundamenten' waarop ze hun leven als het ware kunnen bouwen, ook al betekent dit dat ze de vragen die deze fundamenten kunnen aantasten, moeten verdringen. Er bestaan echter verschillende, soms tegenstrijdige invullingen van dit fundamentalisme, dat zowel conservatief en passief als reactionair en actief kan zijn. In een conservatief fundamentalisme worden mensen onverwachts en buiten hun wil om met

opinions en levensbeschouwingen geconfronteerd die hun traditionele overtuigingen bedreigen. Ze reageren daarop behoudsgezind: het kan toch niet waar zijn dat een handvol nieuwlichters op eigen houtje de basisprincipes van eeuwenoude, coherent samenhangende en houvast biedende culturen kan verwerpen? Mensen die dergelijke kritische vragen stellen, getuigen op zijn minst van arrogantie of kwade wil.

Een voorbeeld daarvan is een gesprek dat twee Franse islamologen, Bahgat Elnadi en Adel Rifaat, die onder het pseudoniem Mahmoud Hussein een boek over de interpretatie van de Koran schreven (*Penser le Coran*), hadden met een orthodoxe moslima. Het onderwerp was, bijna onvermijdelijk, de religieuze plicht van gelovige vrouwen een hoofddoek oftewel hidjab te dragen. De auteurs gaven eerst een contextuele verklaring van vers 59 van soera 33, waarin deze verplichting zou staan. Het vers luidt:

O gij profeet, zeg tot uw echtgenoten en uw dochters en de vrouwen der gelovigen dat zij iets van haar omslagdoeken over zich laten hangen; dat bevordert dat zij gekend worden zodat haar geen overlast wordt aangedaan.

Dit vers ontstond in Medina, toen moslimvrouwen zich erover beklagden dat ze werden lastiggevallen door voyeurs, wanneer ze 's avonds buiten de stad hun behoeften gingen doen. Door een sjaal te dragen maakten ze zich kenbaar als eerbare vrouwen die met respect behandeld moesten worden:

De jonge vrouw voor ons was zichtbaar geërgerd. Ze vroeg ons tenslotte hoe wij het aandurfdten te denken dat God, wiens Boek uitsluitend eeuwige voorschriften bevatte, het dragen van een sjaal om dergelijk triviale redenen zou hebben bevolen.

Wij antwoordden dat deze episode door de meest orthodoxe exegeten geciteerd werd, en dat zij in ieder geval de vrijheid had te denken dat dit vers alle vrouwen ter wereld tot aan het einde der tijden verplichtte, of dat ze er integendeel rekening mee kon houden dat dit vers aan verplichtingen in heel specifieke omstandigheden beantwoordde die vandaag de dag achterhaald waren.

De auteurs zijn geen afvalligen of atheïsten, maar gelovigen, die echter, zoals de protestantse Bijbelcommentatoren uit de negentiende eeuw, pleiten voor een filologisch en historisch correcte lectuur van de Koran. Als gelovigen aanvaarden zij dat de Koran het woord van God is, maar als wetenschappers moeten ze de fundamentalistische interpretatie van het Boek als onhoudbaar verwerpen. Dit voorval illustreert duidelijk de bedreiging die voor een conservatieve fundamentalist uitgaat van zelfs de voorzichtigste twijfel.

Een reactionaire fundamentalist is in de meeste gevallen iemand die niet langer binnen de traditie is opgegroeid, maar er bewust en enthousiast naar teruggekeerd is. In evangelisch-protestantse kringen spreekt men dan van een ‘opnieuw geborene’, *a born again Christian*. In tegenstelling tot hun conservatieve geloofsgenoten kennen zij de wereld van de ongelovigen uit eigen ervaring, ofwel omdat ze er voor hun bekering zelf toe behoord hebben, ofwel omdat ze opgegroeid zijn in een omgeving die uitdrukkelijk niet-religieuze waarden vooropstelt, zoals die van de Verlichting of het wetenschappelijk ‘vrij onderzoek’. Juist omdat deze seculiere wereld hen telkens opnieuw ontgoocheld heeft – we zouden kunnen zeggen omdat er volgens hen van de belofde en overal geprezen ‘vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid’ heel weinig te merken viel – stonden ze open voor het vertoog van extremistische demagogen die hun voorspiegelden, hun minderwaardigheidspositie in te ruilen voor de superioriteit van

het fundamentalisme boven de eeuwige twijfel, het inconsequente gedrag en de hypocrisie van de zondige meerderheid van de bevolking.

Voordat we alweer aan een campagne tegen de gevaren van dit actieve, vaak agressieve fundamentalisme beginnen, is het misschien nuttig om na te gaan wat er in onze seculiere model-democratie aanleiding kan hebben gegeven tot dergelijke reacties. Anders uitgedrukt: wij, democraten en humanisten, verwijten deze fundamentalisten van alle levensbeschouwingen en graden van intensiteit in feite dat ze het stellen van vragen hebben opgegeven of zelfs openlijk als illegitiem bestrijden, want waar zouden wij volgens hen het recht vandaan halen vragen te blijven stellen, wanneer God of de goden die vragen al herhaaldelijk en soms heel gedetailleerd beantwoord hebben? Dit verwijt is zonder meer gerechtvaardigd, maar passen we deze ethische norm ook op onszelf toe? Tenzij we er impliciet van uitgaan dat er twee soorten mensen bestaan - namelijk de intelligente vrijzinnigen en de enigszins minder begaafden, al druist zo'n suggestie regelrecht in tegen de diepste principes van onze beschaving - moeten we ons toch afvragen waarom sommigen zich zo extreem en zelfs gewelddadig tegen ons afzetten. Zouden wij, onder vergelijkbare omstandigheden, niet op dezelfde manier reageren op en tegen een samenleving die ons van alles belooft maar ons, als het erop aankomt, keer op keer in de kou laat staan?

De vraag stellen is haar beantwoorden, want onze eigen geschiedenis wemelt van voorbeelden van irrationeel en extremistisch geweld tegen buurstaten, andere culturen en minderheidsgroepen die we ervaren hebben als een bedreiging van ons welzijn en onze welvaart, en zelfs van ons zelfverklaarde recht op economische expansie. Dat is hoegenaamd geen verontschuldiging van het huidige fundamentalisme van 'de anderen', maar veeleer een herinnering aan onze gemeenschappelijke menselijke

conditie. Dat is al met al een hoopgevende constatering, want dezelfde geschiedenis leert ons ook dat er telkens opnieuw en op verschillende plaatsen individuen en groepen opgestaan zijn die deze irrationaliteit en dit extremisme ter discussie gesteld hebben – denken we maar aan de eenzame stemmen van filosofen en theologen die de moed gehad hebben te wijzen op de absurditeit en onmenselijkheid van de heksenvervolgingen die eeuwenlang het christelijke Westen geteisterd en geschandvlekt hebben. Terwijl hun machtige tegenstanders geen bewijzen nodig hadden, of liever steeds ingenieuzere methodes bedachten om van hekserij verdachte vrouwen te ontmaskeren en tot bekentenissen te dwingen, stelden deze kritische denkers een aantal eenvoudige vragen: bestaan er dan echt heksen en bestaat hekserij en hoe kan men dat weten? Wat is de waarde van de Bijbelse en theologische argumenten die door de vervolgende instanties gebruikt worden? Hoe ging Jezus, in wiens naam die vrouwen gefolterd en omgebracht werden, volgens de evangelies om met zonderlingen, zondaressen, marginalen en ‘bezetenen’? Hetzelfde kan gezegd worden over vrijmoedige denkers en sprekers die als eersten andere kwalen en misdaden zoals kolonialisme, racisme, antisemitisme en de taaie patriarchale waanbeelden over de inferioriteit van de vrouwen bestreden hebben.

Een heel actueel voorbeeld daarvan vinden we in een essay van de Franse geneticus Albert Jacquard (2009), waarin hij afrekent met de algemeen aanvaarde doctrine van de strategie van ‘wederzijdse nucleaire afschrikking’. Zelfs als er ergens op de wereld een nieuwe Hitler zou opduiken, zou je dan bereid zijn hem te laten begaan, eerder dan een kernoorlog te ontketenen die de mensheid zou vernietigen?

Ik ben er niet trots op [...], maar mijn antwoord is ‘ja’. Want het belangrijkste is de voortzetting van het menselijk avontuur te verzekeren. Hoe machtig de dominantie van

een nieuw nazisme op het menselijke bewustzijn ook moge zijn, er zal een einde aan komen; er zal een dag komen waarop de constructie van de mensheid door de mensen zal herbeginnen, op voorwaarde dat we de zo tere vlam van de behoefte aan vrijheid kunnen onderhouden.

Ook hij begint dit hoofdstuk over de kernbewapening met een aantal logische, voor iedereen begrijpelijke vragen over de doelstellingen, de efficiëntie en de waarschijnlijke gevolgen van deze strategie, en komt op die manier tot zijn dissidente opinie. Men kan het natuurlijk oneens zijn met deze schokkende conclusie, die haaks staat op het tegenwoordig overwegende westerse 'recht op humanitair interventionisme', al ben ik geneigd zijn redenering te volgen, maar men kan niet anders dan zijn recht om deze vragen te stellen ten volle steunen. Correctie: we kunnen natuurlijk wél anders reageren en, zonder in een vorm van fundamentalisme te vervallen, onze manier van vragen aan de reële machtsverhoudingen aanpassen, een beetje zoals de *embedded* journalisten die het Amerikaanse leger in Irak en Afghanistan mogen begeleiden of, om het nog een graad erger te maken, zoals de lagere kaders in het Derde Rijk, die de loffelijke gewoonte hadden *dem Führer entgegenzudenken*, een elegante formule om uit te drukken dat je niet alleen bereid bent blind te gehoorzamen, maar desnoods zelfs een geanticipeerd bevel uit te voeren nog voordat je de vraag naar de specifieke wensen van de leider expliciet gesteld hebt.

Dat zijn extreme en daarom gemakkelijk te ontmaskeren voorbeelden van onderwerping, maar hoe staat het met de zelfcensuur, deze bijna algemeen aanvaarde vorm van welbegrepen eigenbelang? Ook in die praktijk worden lastige en gevaarlijke vragen vermeden of verdoezeld, tot grote tevredenheid van de vorsten en managers en tot instandhouding van de onwetendheid van de bevolking, die daardoor bevestigd wordt in haar overtui-

ging dat er ofwel niets aan de hand is ofwel, waarschijnlijker, niets aan te doen. In die zin is de zelfcensuur in feite veel perverser dan de gewone censuur, die op louter institutioneel geweld berust en zich niet schaamt dat openlijk toe te geven. Tegen die censuur kan men op zijn minst innerlijk en in intieme kring in opstand komen en op die manier 'de tere vlam van de behoefte aan vrijheid onderhouden', zoals Jacquard het uitdrukte. De zelfcensuur wekt eerder de indruk van een capitulatie door uitgekend degenen die de vorming, informatie, vaardigheden en functies bezitten om de juiste vragen te stellen.

Dit is geen pleidooi voor onverantwoorde zelfmoordacties of zelfs heldendom, wel echter voor een creativiteit die bereedde risico's neemt door de vragen die men onmogelijk openlijk kan stellen, indirect te laten doorklinken. Er bestaan gelukkig heel wat schakeringen tussen het platte conformisme van de collega's van Robespierre die hem als Messias vereerden terwijl ze toch beter wisten, en de wanhoopsdaad van Lucile, die aan het einde van Georg Büchners *Dantons dood* de straat op rende en 'Leve de koning!' riep, hoewel - of omdát - ze wist dat dit haar hoofd zou kosten. Wanneer diezelfde Büchner een paar jaar later de komedie *Leonce en Lena* schrijft, valt het niet moeilijk dit lichtvoetige sprookje te interpreteren als een scherpe satire op de Duitse *Kleinstaterei* (provincialisme) van het begin van de negentiende eeuw, onder meer in de scène waar de koning door zijn dienaren aangekleed wordt en plotseling een knoop in zijn zakdoek vindt. Een knoop om hem aan iets te herinneren, maar wat? Uiteindelijk komt het terug: 'Ik heb onderdanen! Ik heb een volk!'

In de literatuur vinden we duizenden voorbeelden van dit soort zelfcensuur waarbij de pertinente vragen wél gesteld werden en op termijn hun subversieve rol hebben kunnen spelen, maar het is bijzonder moeilijk om hier een juist evenwicht tussen zelfbehoud en rebellie te vinden. Heeft Galilei de mensheid

geholpen door tegen alle evidentie in zijn heliocentrisme in te trekken en onder huisarrest verder te werken, of was het beter geweest als hij als martelaar (getuige) van de wetenschappelijke waarheid was gestorven? De Amerikaanse kerngeleerde Robert Oppenheimer, die tijdens de periode-McCarthy wegens zijn linkse sympathieën en vrienden van verraad beschuldigd werd, verwierp dat terecht als laster, maar gaf ten slotte toe dat hij inderdaad 'verraad' gepleegd had door zijn kennis onvoorwaardelijk in dienst te stellen van de politieke macht. Een medewerker van het Manhattan Project, dr. Oliver Loud, vertelde dat de kernfysici bij het vernemen van de geslaagde kernbomexplosie boven Hiroshima een fles champagne geopend hadden, maar er niet toe gekomen waren hun glas uit te drinken. 'Want', had een van hen gezegd, 'waar drinken we in feite op?' Maar in andere kantoren en hoofdkwartieren zal men waarschijnlijk de glazen wél leeggedronken hebben en een paar jaar later het hoofd geschud hebben bij het vernemen van Oppenheimers onconventionele definitie van 'verraad'.

Deze korte uitweiding over de meerduidigheid van het begrip 'zelfcensuur' is tegelijkertijd verwarrend en noodzakelijk. Op het eerste gezicht lijkt het alsof bijna elke vorm van zelfcensuur ethisch kan worden verantwoord, wat zeker niet het geval is. Het criterium van de efficiëntie ('Wanneer ik nu zwijg, bewaar ik de vrijheid om later, wanneer het er echt op aankomt, mijn kritische mening te uiten') is zeker niet altijd en overal geldig. De kans is inderdaad reëel dat zo'n latere gelegenheid zich niet meer voordoet, bijvoorbeeld omdat de machthebbers intussen hun controle verscherpt hebben of omdat de beslissing om nu niet in te grijpen niet het beginpunt van een strategie was, maar een vorm van zelfbegoocheling, vergelijkbaar met de telkens herhaalde verzekering van bijvoorbeeld alcoholici, dat ze er vast en zeker morgen, na dit ene laatste glaasje, mee zullen ophouden. Uit eigen ervaring of door de analyses van Sartre weten we dat

we allemaal meesters zijn in de kunst van het welgemeende zelfbedrog, de *mauvaise foi*. Het zou echter een even grote vergissing zijn om elke zelfcensuur als bedrog of zelfbedrog te verwerpen, want er zijn duidelijk omstandigheden waarin deze strategie de enig aanvaardbare is, zolang we ervoor zorgen de vragen te stellen die gesteld moeten worden.

Wat zijn deze vragen en waarom zijn ze een van de belangrijkste voorwaarden voor het overleven van de hoop? In het *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* staat, naast de gebruikelijke en bekende filosofische en religieuze verklaringen van de term 'hoop', een intrigerende definitie van de 'wiskundige hoop': 'het product dat men verkrijgt wanneer men een som, die men hoopt te winnen, vermenigvuldigt met de waarschijnlijkheid die men heeft om deze som te winnen'.

Het is, afgezien van het feit dat het te definiëren woord ('hoopt') nooit in de definitie mag voorkomen, elegant abstract en mathematisch geformuleerd, maar hoe berekent men die graad van 'waarschijnlijkheid'? Wanneer men met zekerheid over alle factoren zou beschikken, zou dat niet langer hoop zijn, maar een wetenschappelijk controleerbaar gegeven. Of men krijgt die zekerheid van het geloof: 'Ik *weet* dat mijn Verlosser leeft.' Ook in dat geval is er geen hoop meer nodig. Wanneer men, omgekeerd, zeker zou weten of geloven dat die waarschijnlijkheidsgraad nul is, valt de hoop eveneens weg. De hoop, die per definitie altijd relatief is, bevindt zich tussen beide absolute en aan elkaar tegengestelde polen, daar waar de mensen zich wat de toekomst betreft in feite altijd al bevinden. Dat is het mooie van de hoop: zolang de toekomst niet definitief door de dood of het einde van de wereld is afgesloten, zal ze ons blijven stimuleren. We weten dat de dood ons tussen nu en een beperkt aantal jaren zal treffen, en we weten ook dat dit zonnestelsel hoogstens nog vierenhalf miljard jaar zal blijven bestaan.

De hoop heeft dus zowel te maken met onze individuele levensduur als met het leven van onze nazaten, tegenover wie we daarom een vergelijkbaar minieme maar onmiskenbaar reële verantwoordelijkheid dragen. Die hoop wordt des te belangrijker naarmate we als individu of cultuur het geloof in een boven- of buitennatuurlijke werkelijkheid hebben opgegeven. Een religieuze integrist of fundamentalist heeft geen hoop nodig, omdat er in zijn leven geen plaats is voor de waarschijnlijkheid die altijd met onzekerheid en twijfel gepaard gaat. Omdat het onmogelijk is de essentiële rol van de hoop voor een agnosticus en een atheïst te overschatten, moeten we heel omzichtig met dit begrip omgaan. De hoop mag in geen geval verward worden met een kinderlijk, naïef of blind vertrouwen 'dat alles wel goed zal komen', want ten eerste loopt er heel wat ronduit slecht af en ten tweede kan een bedrogen vertrouwen maar al te gemakkelijk omslaan in een nihilisme dat we heel algemeen zouden kunnen omschrijven als het tegendeel van 'geloof, hoop en liefde'.

Dit nihilisme heeft niets te maken met het historische Russische nihilisme uit de negentiende eeuw, dat weliswaar alle waarden, normen en instellingen van de toen heersende beschaving omver wilde werpen, maar uiteindelijk een nieuwe mens en een nieuwe, betere wereld tot stand wilde brengen. En wie bovendien, op ideologische gronden, deze beweging gelijkschakelt met het anarchisme van bijvoorbeeld Bakoenin of Kropotkin, is ofwel slecht geïnformeerd of gewoon te kwader trouw. De aandachtige lectuur van hun basisteksten en een bij benadering objectieve geschiedenis van het anarchisme zouden moeten volstaan om dit misverstand eens en voor altijd uit de weg te ruimen. Een solipsist kan zich nog opsluiten in een gesloten wereld van illusies en eigenwaan, maar een nihilist leeft in een universum zonder illusies of verwachtingen: hij gelooft niet in bovennatuurlijke werkelijkheid, hij is ervan overtuigd dat er voor hem noch voor de rest van de wereld enige hoop is, en hij heeft geen enkele

authentieke interactie met zijn medemensen. Voor een existentiële filosoof als Martin Heidegger, voor wie 'mens-zijn medemens-zijn' betekende, kan deze nihilist niet eens bestaan. De uitspraak van Heidegger, die wat de keuze van zijn eigen ideologische medemensen, met name de nationaalsocialisten, betreft niet altijd even koosjer geweest is, wijst er gewoon op dat deze 'medemenselijkheid' zelfs niet positief ingevuld moet worden om geldig te zijn.

Wie het geloof ontgroeid is en daarbovenop de hoop kwijtraakt, begint al aardig te lijken op de karikatuur van godlozen, godloochenaars en vrijmetselaren die in traditioneel religieuze kringen, bijvoorbeeld volgens de preken uit mijn jeugd in de jaren veertig en vijftig van de vorige eeuw, als afschrikwekkend voorbeeld verspreid werd. In zekere zin hadden deze vrome ideologen het bij het rechte eind, want je kunt de ellende van iemand die echt alle hoop verloren heeft, moeilijk overdrijven. Hun fout lag in de veronderstelling dat een atheïst, iemand zonder geloof, ook vanzelfsprekend iemand zonder hoop moest zijn (tenzij ze die hoop natuurlijk onderbewust reduceerden tot de verwachtingen van een hiernamaals) en zonder moraal ('ze kennen god noch gebod' - lees er de heilige boeken van de grote wereldgodsdiensten maar even op na). Het is de bedoeling in dit essay zowat het tegendeel te bewijzen: voor een waarachtig ongelovige staat de hoop centraal en zijn of haar moraal is op zijn minst gelijkwaardig aan die van de gelovige en bovendien niet ingegeven door de vrees voor straf of de verwachting van een beloning door een goddelijke macht.

De Europese geschiedenis van de laatste 350 jaar, sinds het begin van de Verlichting, heeft aangetoond dat die overgang van 'het rijk van het geloof' naar dat van de seculiere hoop heel moeizaam is verlopen en nog steeds niet is afgerond. Niet alleen hebben de grote stromingen van het christendom en het jodendom

zich aan de moderniteit aangepast en zijn ze op deze manier nog steeds belangrijke partners gebleven in de maatschappelijke discussies rond levensbeschouwing en ethiek, maar de talrijke substituten voor het geloof die keer op keer opdoken, hebben de zoektocht naar een authentiek seculier humanisme soms ingrijpend bemoeilijkt. Bijna al die nieuwe ideologieën maakten gebruik van religieuze begrippen en symbolen, eisten een gemeente of formele intellectuele onderwerping aan dogma's, verlangden offers van hun volgelingen en boden hun in ruil daarvoor de geborgenheid van de groep, waarbuiten geen heil te verwachten viel. Net als de traditionele godsdiensten bevorderden ze onverdraagzaamheid ten opzichte van andersdenkenden (of 'anderen' in het algemeen) en hebben ze vaak tot gewapende conflicten en misdaden tegen de menselijkheid gevoerd.

Het succes van onder meer het etnische nationalisme, waarin de Natie een absolute waarde werd, het moderne racisme met zijn verheerlijking van het zuivere Ras, het onvoorwaardelijke geloof in de onbeperkte Vooruitgang, het blinde Positivisme, de onfeilbaarheid van de marxistisch-leninistische Partij en, recentelijker, de letterlijk allesomvattende verheerlijking van de Vrije Markt moet ons doen nadenken. Het is juist dat al deze ideologieën naast en tegen elkaar bestonden, vaak binnen eenzelfde bevolking, maar was dat ook niet het geval in de periode van conflicten en oorlogen tussen de verschillende godsdiensten? Of moeten we daaruit besluiten dat de behoefte aan een of andere vorm van geloof nu eenmaal onuitroeibaar is, al hebben de meeste van deze moderne stromingen zich uitdrukkelijk afgezet tegen deze vorm van blind en onvoorwaardelijk geloven? Minder verwonderlijk is het dat zich binnen elk van deze ideologieën ketterijen en schisma's, spanningen tussen ultra's en gematigden (rekkelijken en preciezen) en zuiveringen hebben voorgedaan, want er zullen altijd wel mensen zijn die de zekerheid van hun fanatisme boven het risico van de dialoog verkiezen. Als we vast-

houden aan het fundamentele onderscheid tussen het geloof, in welke gedaante dan ook, en de seculiere hoop, moeten we vaststellen dat het optimisme van de radicale verlichtingsfilosofen voorbarig geweest is.

In 2006 schreef Karen Armstrong dat de Verlichting, na de vernieuwingen van het zogenaamde 'As-tijdperk' (de eeuwenlange wereldwijde filosofische omwenteling tussen de negende en de tweede eeuw voor Christus), een van de belangrijkste momenten in de menselijke geschiedenis geweest is. Misschien zullen er, ondanks de spectaculaire vooruitgang van de communicatietechnieken, in dit geval ook een paar eeuwen moeten voorbijgaan voordat de mensheid rijp is om de ideeën van de Verlichting te verwerken. Als dat waar is, zou de terechte kritiek op die wetenschappelijke en morele omwenteling er niet langer in bestaan de Verlichting als een voorbijgestreefde bundeling van grote maar onhoudbaar gebleken verhalen af te doen, maar ons af te vragen hoe we de niet-ingeloste beloften ervan nu en op middellange termijn kunnen waarmaken. De samenlevingen en de omstandigheden waarin de mensen deze beloften aan zichzelf en de wereld deden, zijn intussen zo ingrijpend veranderd dat het niet zal volstaan alle ballast, die al te vaak in naam van die Verlichting is opgestapeld, overboord te werpen, maar nieuwe vragen te bedenken die de discussie opnieuw op gang brengen.

Deze vragen zijn, zoals gezegd, niet vrijblijvend. Niet alleen omdat ze een bestaande consensus, of liever een reeks van voortdurend herhaalde en gepropageerde idées reües in twijfel trekken - ook dat - maar vooral omdat we bij wijze van voorbeeld onmogelijk kunnen doen alsof Marx, Freud, Einstein, Darwin, Mendel en Planck niet geleefd en geschreven zouden hebben, ook al moeten hun verworvenheden uiteraard kritisch bekeken en in sommige gevallen sterk gerelativeerd worden. Anderen zullen daar Gandhi, Mandela en Rigoberta Menchú aan willen toevoegen, waarschijnlijk niet toevallig alle drie niet-Europese

pioniers van de in Europa geformuleerde mensenrechten, en de lijst is verre van volledig. Wat betekent dat we rekening moeten houden met alle antwoorden die de laatste eeuwen in theorie en praktijk werden gegeven en dus niet van nul af aan moeten herbeginnen. Dat wordt heel concreet wanneer we met mensen te doen hebben die zowat alle principes van de moderniteit opnieuw ter discussie willen stellen. Dat klinkt weliswaar open en democratisch – laat ons zonder enige vooroordelen praten – maar het is bijvoorbeeld gewoon fout om op basis van een verkeerd begrepen postmodernisme een losse mening naast een grondig geargumenteerde wetenschappelijke theorie te zetten en te eisen dat ze allebei op gelijke voet behandeld worden.

Ik stel voor om dit principieel en zonder vooroordelen aan te pakken, met name over die basiswaarden en -normen waarover betrouwbare filosofen en ethici na jaren van serieus onderzoek inderdaad tot een verdedigbaar ‘oordeel’ gekomen zijn, dat niet lichtzinnig op de helling mag worden gezet. Zo heeft het echt geen zin meer nog maar eens ‘onbevooroordeeld’ over creationisme en het *intelligent design* te willen praten, alsof deze op een beperkte interpretatie van de religieuze teksten berustende meningen op hetzelfde niveau zouden staan als het recentste stadium van de evolutietheorie. Want de discussie gaat niet over de fouten, vergissingen, leemten en ernstige zwakheden in de boeken van Darwin en de controverses tussen de evolutionaire biologen onderling of over de vanzelfsprekend zelfkritische houding van de wetenschappers, maar over het verschil tussen een wetenschappelijke en een pseudowetenschappelijke aanpak. De spelregels zijn aanwijsbaar niet dezelfde en de reële problemen van de mensheid zijn zo dringend dat het in feite immoreel zou zijn om nog meer tijd met deze nutteloze gesprekken tussen sprekers uit verschillende taalspelen (Wittgenstein) te verliezen.

Dat klinkt wellicht arrogant, maar is het in wezen niet: we hebben ook tegenover onze gesprekspartners en tegenstanders

de plicht hen als gelijkwaardige en redelijke medemensen te beschouwen en te behandelen. Wanneer democratische humanisten echter uit verkeerd begrepen hoffelijkheid voor de zoveelste keer ingaan op bijvoorbeeld hun bezwaren tegen de gelijkheid van man en vrouw, de homoseksualiteit of het vrije wetenschappelijke onderzoek, geven ze de verkeerde indruk dat dit debat nog eens moet worden overgedaan, quod non. Daaruit volgt bovendien dat we ons, samen met onze gelovige bondgenoten, als duivels in een wijwatervat moeten weren tegen alle pogingen om deze achterlijke doctrines – want anders kun je ze niet noemen – in het curriculum van onze scholen te laten binnendringen. Onze kinderen hebben het recht op kennismaking met de veruit waarschijnlijkste wetenschappelijke verworvenheden, gekoppeld aan een intellectuele en morele vorming die hun leert zelf deze gegevens met kritische argumenten te benaderen. Mogen kinderen uit gelovige gezinnen dan in de godsdienstles niet langer het scheppingsverhaal horen? Ik zou er integendeel voor pleiten dat ook kinderen uit niet-gelovige milieus dit verhaal te horen krijgen, want de ontmoeting met de grote oorsprongsmythen is een van de meest aangewezen methodes om nieuwe generaties in te wijden in de cultuur in het algemeen en de literatuur in het bijzonder. Zodra deze verhalen niet langer als mythen maar als een volwaardig alternatief voor de wetenschap worden aangeboden, verlaten we het terrein van de opvoeding voor dat van de indoctrinatie.

Nu duidelijk is dat het debat niet telkens van de grond af aan begonnen hoeft te worden, kan ook beter worden ingeschat aan welke criteria de vragen in het begin van de eenentwintigste eeuw, dat wil bijvoorbeeld zeggen meer dan 150 jaar na de publicatie van *The Origin of Species* en meer dan 50 jaar na de ontdekking van de dubbele helix van de DNA (en meer dan 65 jaar na de ‘ontdekking’ van Auschwitz), moeten voldoen. Omdat de mens een toekomstgericht en daarom vragend wezen is, en we zo lang-

zaamaan naar een wereldbevolking van zeven tot acht miljard individuen aan het evolueren zijn, is het aantal zinvolle vragen die kunnen worden gesteld vrijwel onuitputtelijk. Dat wil niet zeggen dat de paar voorbeelden die volgen willekeurig gekozen zijn. Het zijn eerder specifieke reacties op een reeks specifieke individueel en collectief onbevredigende antwoorden. Ze zijn dus onvermijdelijk aan tijd, plaats en ervaring gebonden, maar bestaan er andere reacties?

In plaats van ons bijvoorbeeld nog maar eens af te vragen of mannen en vrouwen nu echt gelijkwaardig zijn en of er toch geen objectieve neurobiologische of evolutionaire criteria bestaan die deze gelijkwaardigheid in twijfel doen trekken, zouden we ons beter de vraag stellen waarom het zo lang duurt voordat die gelijkheid zodanig vanzelfsprekend geworden is dat we er niet eens meer over nadenken? In zijn visionaire toekomstroman *The Iron Heel* beschreef Jack London een wereld die nog eeuwen later de gevolgen moest verwerken van een fascistische dictatuur uit de twintigste eeuw. Interessant zijn daarbij de wetenschappelijk ogende voetnoten, waarmee hij vanuit een fictief later standpunt commentaar uitbrengt op de ideeën, zeden en gewoonten van zijn eigen tijd en (Amerikaanse) samenleving. We zouden op een soortgelijke manier te werk kunnen gaan. Waarom is er, meer dan tweehonderd jaar na de plechtige afkondiging van de Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger, nog een feministische beweging nodig, zelfs in die westerse landen waar men, zoals het hoort, alle wettelijke, educatieve en professionele maatregelen getroffen heeft om die historische discriminatie af te schaffen? Waarom zijn er onder meer in de Verenigde Staten feministische actiegroepen die in naam van de rechten van de vrouw de meisjes en jongens opnieuw in eigen scholen willen opvoeden, alsof het gemengd onderwijs een vergissing geweest is? Heeft de Canadese auteur Margaret Atwood gelijk wanneer ze in haar dystopische roman *The Handmaid's Tale* een mogelijke

toekomstige coalitie beschrijft van feministen en christelijke fundamentalisten, die elkaar gevonden hebben in de strijd tegen de pornografie en, nadat ze de macht veroverd hebben, de wereld tot een hel voor bijna alle vrouwen hebben omgetoverd en in feite alle beledigende, betuttelende en discriminerende stereotypes opnieuw hebben ingevoerd? En als zo'n coalitie grotendeels fictief is, wat moeten we dan denken van het feit dat in het Westen een aantal feministen eerder solidair zijn met fundamentalistische vrouwen en meisjes uit niet-westerse culturen dan met degenen die zich juist uit de druk van hun traditie willen emanciperen?

Een heel andere reeks vragen heeft te maken met het schijnbaar probleemloze onderscheid dat gemaakt wordt tussen private en publieke moraal, alsof de ethische waarden binnen het gezin of een kleine kring van vrienden of gelijkgezinden, waar de minste vertrouwensbreuk terecht als een gevaar voor de samenhang van de groep wordt aanvoeld, plotseling niet meer in dezelfde mate zouden gelden wanneer we bijvoorbeeld de grote wereld van het zakenleven en de politiek betreden. Ieder van ons kan voorbeelden aanhalen van politici die de ene dag 'a' zeggen, en de volgende dag met dezelfde kalme zelfverzekerdheid 'niet-a', een gedrag dat op zijn minst logisch-filosofisch bedenkelijk is. Of van bedrijven die een paar weken voor de uitverkoop behoedzaam de prijzen verhogen, om daarna triomfante-lijk zwart op wit te kunnen 'bewijzen' dat alles nu duidelijk goedkoper geworden is. Soms is er een pientere onderzoeksjournalist voor nodig om dat allemaal uit te kienen, maar meestal volstaan het gezond verstand en een niet al te slaperige receptie van de nieuwsberichten: 'Was dat niet dezelfde bankdirecteur die nog vorige week de mensen verzekerde dat het klimaat voor nieuwe investeringen bijzonder gunstig was?', 'Wie zei ook weer dat een kernmacht die zich niet of zelden aan de internationale verdragen hield bijzonder gevaarlijk, ja, een schurkenstaat was?'

‘Waarom zeiden de Romeinen al dat Zeus zich alles kon veroorloven, en een os heel weinig (*quod licet Jovi non licet bovi*), en is er de laatste tweeduizend jaar dan zo weinig op het publieke forum veranderd?’

Dergelijke maatschappijkritische vragen zijn wezenlijk ethisch, want ze verwerpen impliciet onze tolerantie voor het immorele of amorele gedrag van de beslissende klasse, de zogenaamde *movers and shakers*. Democratische humanisten willen niet langer bewogen (gemanipuleerd) en geschud (gemobiliseerd) worden door mensen die ze liever niet als burens of aangetrouwde familieleden zouden hebben, of wie ze, als ze hun studenten waren, zonder aarzelen een onvoldoende zouden geven, dat wil zeggen in alle objectiviteit zouden moeten geven. Ze beseffen natuurlijk wel dat ze hier stenen werpen vanuit een glazen huis en dat deze publieke overtreders dat ook weten, want zo zuiver op de graat is in de praktijk bijna niemand. Ook in dit geval moeten ze, zoals Jacquard in het geval van het starten van een kernoorlog aantoonde, met de moed der hoop voor het kleinere kwaad kiezen, al kan dat vrienden, een promotie en zelfs een loopbaan kosten. Met de moed der hoop, omdat het heilzame ter discussie stellen, dat tot verbeteringen kan leiden, inderdaad de voorwaarde (denk aan de expressieve Duitse term *Voraussetzung*, als het ware de voorbereiding, het klaarzetten) is voor de hoop, in ons seculiere geval de enige hoop die we mogen koesteren.

Relevante vragen die in de verschillende levensbeschouwelijke milieus, zeg maar in kerken, religieuze gemeenschappen, vrijmetselaarsloges en vrijzinnig humanistische studiekringen mensen ergeren en juist daarom gesteld moeten worden, zijn die over de causaliteit en de correlatie tussen de grote principes en de praktijk. Er loopt meestal geen rechte lijn van oorzaak tot gevolg, en nog minder tussen de prachtige beginselen en de toepassing daarvan. Daar kunnen talrijke voorbeelden worden aangehaald, maar wanneer we ons bijvoorbeeld beperken tot de daad-

werkelijke hulp die tijdens de Tweede Wereldoorlog aan joden en andere door de nazi's vervolgd werden verleend werd, valt het op hoeveel streng gelovigen en overtuigde communisten voor die vervolgd hun leven gewaagd hebben, christenen voor joden, communisten voor grote en kleine bourgeois. Kunnen we wellicht een causaliteit vaststellen tussen overtuiging en gedrag, of moeten we eerder van een correlatie spreken? Toch is het merkwaardig dat mensen die elkaar in de alledaagse sociale of politieke omgang niet bepaald lusten, op heel bijzondere momenten bereid zijn om ongelooflijk veel vergelijkbaar engagement op te brengen om mensen te helpen met wie ze onder normale omstandigheden meestal niets te maken hebben.

Zulke vragen ergeren vooral wanneer blijkt dat de aanhangers van de andere levensbeschouwing ondanks hun foute uitgangspunten er in dit geval duidelijker in slagen, zoals onlangs nog het geval was met het toekennen van asielrecht aan vluchtelingen zonder verblijfsvergunning. De vraag is niet wat de verschillende christelijke kerken bezielde om hun deuren open te zetten, maar waarom dat ook niet gebeurd is met socialistische volkshuizen of vrijmetselaarstempels, waar toch ook over internationale solidariteit en de unieke 'Tempel de Mensheid' gepraat wordt? Als seculier humanisten deze vragen vermijden of met een dogmatisch aandoend cliché beantwoorden ('religieuze solidariteit komt in feite neer op bekeringsijver', om geen beleedigendere termen te noemen), hebben ze nog steeds niet geantwoord op de vraag waar zij zelf waren toen er iets concreets gedaan moest worden.

Deze oefening in vergelijkende ethische praktijk maakt ons attent op het probleem van de uiteindelijke motivering, dat wil zeggen op het element dat ons een stap doet zetten die nog moeilijk als berekening of welbegrepen eigenbelang kan worden geïnterpreteerd. Ook deze zelfondervraging is hoopgevend, omdat we hier wellicht op het spoor komen van wat ons ondanks

de noodzakelijke en terechte beklemtoning van het verschil – een atheïst is niet hetzelfde als een gelovige – tot concrete samenwerking en wellicht ook wederzijdse nieuwsgierigheid kan aanzetten: wat is dan de gemeenschappelijke wortel van deze solidariteit en waarom hebben we die vroeger nooit opgemerkt?

De folteraar als trouwe echtgenoot en goede vader

Is het een waargebeurd verhaal of een stadslegende? Toen in de jaren zestig van de twintigste eeuw de eerste documentaires uit en over de concentratie- en uitroeiingskampen in zowat alle bioscopen in de Duitse Bondsrepubliek vertoond werden, zat een man van middelbare leeftijd samen met zijn vrouw ergens in een zaal naar zo'n film te kijken. Hij was, zoals al zijn leeftijdgenoten, soldaat geweest in de Wehrmacht en had aan verschillende fronten in het oosten en het westen gevochten. Maar dat was nu gelukkig allemaal voorbij. Het puin was grotendeels opgeruimd, het ging bergop met de socialemarkteconomie en hij had een goede baan en een nog betere levenspartner gevonden. Totdat hij plotseling op het scherm een gebouw en een paar lokalen begon te herkennen: ja, hij was dáár geweest. Ook in de kamer waar een gevangene door een paar soldaten verrot geslagen en gefolterd werd. De man herkende ook die soldaten, zijn oude frontmakers, maar wie was die ene jonge kerel die zijn gruwelijke opdracht blijkbaar met plezier uitvoerde? Plotseling begon hij te gillen en liep hij de zaal uit, gewoon de straat op. Hij had daarnet zichzelf herkend en had het gevoel dat zijn hele keurige nieuwe leven in elkaar gestort was. Psychologen die de man onderzochten, waren ervan overtuigd dat hij die ondraaglijke periode van zijn leven inderdaad met succes uit zijn geheugen had verdrongen, zodat de schok van de herken-

ning des te harder was aangekomen. Hij was in die periode trouwens niet de eerste of enige wie iets dergelijks overkwam.

Het vervolg van het verhaal is weliswaar iets onwaarschijnlijker, maar het kenmerkt de existentiële behoefte aan boete en verzoening die in die jaren onder de Duitse bevolking leefde. De man begon op straat te roepen dat hij een 'jood' wilde spreken. De voorbijgangers hielden zich veilig op een afstand, totdat iemand hem antwoordde: 'Maar ik ben een jood. Waarom wilt u een van ons spreken?' De man slaagde erin zijn hele verhaal aan die onbekende jood te vertellen. 'Ik ben maar om één reden naar uw vreselijke verhaal blijven luisteren,' zei die, 'en ik zal u vertellen waarom. Toen ik in 1939 zonder geldige papieren de trein naar Parijs nam, botste ik tot mijn verbazing in de coupé op een heer die mijn tweelingbroer had kunnen zijn. Hij merkte hoe zenuwachtig ik was en bracht me ertoe de waarheid te vertellen. Vlak voordat we bij de grens kwamen, heeft hij erop aangedrongen dat we onze reispassen verwisselden. "Mij kan weinig overkomen. Ik zal tegen hen zeggen dat ik was ingeslapen en dat u mijn papieren hebt gestolen. Tenslotte ben ik een Ariër boven alle verdenking." Zo heb ik kunnen ontkomen, maar hij is helaas in de handen van de Gestapo gebleven en voorgoed verdwenen, en ik vrees het ergste. Hij is de enige reden waarom ik na de oorlog naar Duitsland heb willen terugkeren. Dat wilde ik u vertellen.'

Intussen weten we dat een aantal niet-joden, 'Ariërs' dus, op een dergelijke manier hun leven voor hun vervolgte medeburgers gewaagd en soms verloren hebben, maar dit verhaal sluit zo mooi aan bij het eerste gedeelte en, vooral, bij het toen heersende obsessieve verlangen om het stigma van de *Kollektivschuld* enigszins te nuanceren dat ik het moeilijk kan geloven. Belangrijker dan de vraag naar de niet meer te achterhalen historische waarheid – de man die me dit met grote overtuiging vertelde, is al jaren dood – is het probleem van de folteraar die niet alleen lang na de feiten, maar ook tijdens het plegen van zijn misdaden

een plichtsgetrouw ambtenaar en (toekomstige) goede huisvader was of, in hedendaagse termen uitgedrukt, wellicht een vrome volgeling van een of andere religieuze organisatie. Het zou allemaal veel eenvoudiger zijn als we dit gedrag konden verklaren door een vorm van genetische aanleg of afwijking, een patroon dat we dankzij de versnelde ontwikkeling van de neurobiologie kunnen opsporen en wellicht eugenetisch kunnen uitschakelen of neutraliseren. Of als een vorm van sadisme, een geperverteerde lustbevrediging zoals die wordt aangetroffen bij psychopaten die letterlijk genieten van de vernedering en de pijn die ze andere mensen aandoen. In crisistijden, wanneer bijvoorbeeld tijdens een oorlogssituatie of momenten van 'spontane volkswede' de sociale controle vermindert, komen dergelijke misdadigers vanzelfsprekend aan hun trekken en kunnen ze vrijwel ongestraft hun gang gaan, zoals we maar te vaak meegeemaakt hebben.

Het zou echter verkeerd zijn om alle vormen van geweldpleging daartoe te willen reduceren. Aan de andere kant volstaat het evenmin om alles te willen terugvoeren op een ideologische verblindheid, waarbij de folteraars zodanig geïndoctrineerd zijn dat ze blijkbaar oprecht geloven met de onmenselijke behandeling van hun slachtoffers de goede zaak te dienen. We kunnen ons zonder meer voorstellen dat bepaalde inquisiteurs zich gesteund en aangemoedigd gevoeld hebben door uitspraken van hun kerkelijke leiders, voor wie de bescherming van de zuivere leer belangrijker was dan het leven en welzijn van ketteren en afvalligen. Het is zelfs denkbaar dat de toespraken van Heinrich Himmler, die zijn SS-mannen opriep alle volksvijanden en leden van minderwaardige rassen genadeloos uit te roeien, minder uitingen van politieke hypocrisie waren dan van zijn eigen grondig vertekende mensbeeld. Of dat de organisatoren en daders van religieus geïnspireerde en gesanctioneerde terreurdaden in hun eigen ogen en die van hun medestanders het grotere Goed nastreef-

den, waarvoor alle andere bedenkingen en aarzelingen moeten wijken.

Er zijn in de recente geschiedenis voldoende voorbeelden bekend van individuen en kleine groepen die moorden en aanslagen begaan hebben en daar geen greintje spijt over voelden. Als ze er de kans toe kregen, zouden ze waarschijnlijk met een zuiver geweten opnieuw beginnen, totdat alle vijanden van hun Waarheid en Waarden van de aarde verdwenen zijn. Terwijl de preventie van de misdaden van de eerste groep, de sadisten en psychopaten, gedeeltelijk uit een vroege diagnose van bepaalde symptomen kan bestaan, is uiteraard de hele traditie van de Verlichting al sinds het midden van de zeventiende eeuw één grote poging geweest om 'scholen te openen om als gevolg daarvan gevangenen te kunnen sluiten'. Men zou daar cynisch op kunnen antwoorden dat de scholingsgraad in sommige ontwikkelde landen eerder evenredig is aan het percentage gedetineerden en vooral recidivisten, en er daarom weinig overeind blijft van het goedbedoelde *eudaimonisme* van onze rationalistische en redelijke voorvaders, de ondertekenaars van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring in 1776 tot die van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948. Zonder de tekortkomingen van het strafrecht en de strafmaatregelen in onze democratische maatschappijen te willen ontkennen moeten we toegeven dat ze van een grote vooruitgang getuigen vergeleken met de theorie en de praktijk uit het verleden en met ideeën en toestanden in een groot aantal niet-westerse landen. Het klopt dat de link tussen opvoeding en misdaadpreventie veel minder vanzelfsprekend gebleken is dan men toen dacht, wat ook betekent dat we ons opvoedingsmodel eindelijk opnieuw kritisch moeten bekijken, of liever dat we de waarschuwingen tegen de nog steeds dominante methode van 'competitie, punten en rangschikking' op basis van rationele kennis serieus moeten gaan nemen.

Al in de jaren zestig van de vorige eeuw schreef de psycholoog en cultuurfilosoof Erich Fromm - en hij stond niet alleen - dat de kloof tussen onze wetenschappelijke, technologische en morele ontwikkeling sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog onrustbarend verbreed was. Dankzij de uitbreiding van het algemeen onderwijs hadden verschillende generaties de kans gekregen met de ideeën en waarden van de Verlichting vertrouwd te raken, om niets te zeggen over de voorgaande eeuwen van christelijk, dat wil zeggen evangelisch onderwijs, en een beetje tot onze verbazing en toenemend afgrijzen verliezen we onszelf in wat Eric Hobsbawm terecht de Wereldoorlog van 1914 tot 1945 genoemd heeft. De opsomming van wat daar allemaal in naam van realpolitik, *raison d'état*, vaderlandsliefde en zelfs God-in-beide-kampen (denk maar aan de Spaanse Burgeroorlog, met de Baskische priesters als bondgenoten van de republikeinen) tegen de principes van het verlichtingshumanisme misdreven werd, is intussen meer dan bekend. Bovendien hebben auteurs als Orwell aangetoond hoe gemakkelijk men ogenschijnlijk positieve termen en plechtige verklaringen in hun tegendeel kan doen omslaan zonder dat de meerderheid van de mensen het merkt. Zo is er bijvoorbeeld weinig redelijks aan de *raison d'état*, behalve misschien de koude logica van de macht, die zo nodig over lijken gaat of, zoals in de realpolitik, de gesprekken tussen staten eerder als een pokerspel van de maffia opvat dan als open onderhandelingen over twistpunten. *Vaderlandsliefde*, op zich een nobele deugd, wordt een code voor *haat* tegen allen die niet tot dit vaderland behoren, en van godsvrucht blijft alleen maar een heel intolerante en wrede interpretatie van de God van de Bijbel of de Koran over.

Wil dat zeggen dat de poging om alle vormen van fanatisme via opvoeding en onderwijs in de kiem te smoren dan maar als mislukt beschouwd moet worden? Net als onze rechtspraak niet moet worden afgeschaft omdat ze vaak in gebreke blijft, maar

voortdurend moet worden aangepast, moeten we ons vragen blijven stellen bij de praktijk van de opvoeding, eerder dan bij het principe ervan. Kunnen we ons even voorstellen wat de gevolgen kunnen zijn van een onderwijs zoals dat van 1933-1945 in nazi-Duitsland gegeven werd, of vandaag de dag in bepaalde scholen van christelijke, joodse of islamitische fundamentalisten? Juist omdat nieuwe vormen van fanatisme zowat overal ter wereld valse en gevaarlijke antwoorden geven op onbetwistbaar authentieke vragen over zingeving, goed en kwaad en de ondraaglijk onrechtvaardige verdeling van de welvaart, hebben we meer dan ooit behoefte aan die humanistische opvoeding die de grondleggers van de Verlichting voor ogen stond. Anders wellicht, zoals verderop zal worden betoogd, maar zeker niet minder. De beleidsdragers verwaarlozen tegenwoordig ten gevolge van financiële besparingen en met een utilitaristische tunnelvisie in toenemende mate deze humanistische kant van de opvoeding, waarbij waarden eerder door de morele kwaliteit van de opvoeders worden overgebracht dan door louter kennisoverdracht, en daarom dragen ze een enorme verantwoordelijkheid voor de toekomst. Dat geldt trouwens ook voor iedereen – binnen of buiten het onderwijs en het opvoedingssysteem – die zich daar niet tegen verzet.

We weten nog te weinig over de verhouding tussen de genetische determinatie, de invloed van het milieu en de relatieve mate van vrijheid om te kunnen voorspellen wat de impact van een eventuele eugenetische ingreep is of in hoeverre bepaalde fanatiekelingen onopvoedbaar zijn en dus immuun zijn voor zelfs de meest elementaire beginselen van bijvoorbeeld burgerzin en tolerantie. De Israëliische auteur Amos Oz is tot de alarmerende conclusie gekomen dat heel wat extremisten zich niet fanatiek gedragen omdat ze een hogere zaak menen te dienen, maar dat ze op zoek gaan naar een of ander hoger doel omdat ze fanatiek zijn en een excuus zoeken om dat fanatisme ook in de

praktijk te brengen. Als hij gelijk heeft, ziet de wereld er niet alleen nog gevaarlijker en bedreigender uit dan we al weten, maar ontstaat er op zijn minst theoretisch een toenadering tussen beide modellen van extreme geweldplegers: de psychopaten en de fundamentalisten. En zelfs als zijn analyse slechts gedeeltelijk juist is, mogen we niet naïef zijn en maar hopen dat onze wetenschappelijk bedachte en geteste preventiemaatregelen afdoende zullen zijn, maar zijn we jammer genoeg verplicht om een liefst zo beperkt mogelijk stukje van onze vrijheid in te ruilen voor zekerheid.

Dit legitieme verlangen naar veiligheid geeft uiteraard geen vrijbrief aan autoritaire figuren die van deze angst (voor milieurampen, terrorisme, nieuwe epidemieën, zedelijk verval enzovoort) misbruik maken om de grondslagen van onze burgerlijke rechten en vrijheden aan te tasten, zoals onder meer gebeurd is in de Verenigde Staten en bij uitbreiding de westerse staten na de aanslag van 11 september 2001. Want aan alle maatregelen hangt een prijskaartje: ouders die opgelucht zijn wanneer ze vernemen dat het gerecht, zoals onlangs nog in Groot-Brittannië, een netwerk van kinderpornografen heeft kunnen oprollen dankzij zijn vrijwel onbeperkte toegang tot de elektronische post van de gebruikers, moeten zich tevens realiseren dat dit morgen ook kan gelden voor andere vormen van internetgebruik: wie consulteert welke blogs en wat kunnen we daaruit opmaken over zijn of haar politieke en sociale overtuigingen? Met andere woorden: zijn we dan zo onzeker geworden dat we beetje bij beetje en zonder veel protest aan het opschuiven zijn naar een staat die steeds meer op het *Leviathan* van Hobbes aan het lijken is, bijna alsof onze 'angst voor de vrijheid' na hooguit een eeuw van voorzichtige en hortende democratische ontwikkeling opnieuw de overhand gekregen heeft?

Wat we echter onder invloed van al die media-aandacht voor en propaganda over misdadigers en terroristen dreigen te verge-

ten, is wellicht het verontrustendste fenomeen, namelijk dat van de folteraars en geweldplegers die niet tot een van beide categorieën behoren, maar normaal functionerende leden van het overgrote deel van de mensheid zijn, 'nos semblables et nos frères' van Charles Baudelaire. Mensen zoals wij, niet genetisch gedetermineerd en geen sadisten, geen ideologische zeloten of fundamentalisten. Wat heeft deze doorgaans gematigde burgers, echtgenoten en huisvaders ertoe kunnen brengen op een bepaald moment alle menselijkheid te laten varen, en daarna niets sterker te verlangen dan opnieuw te kunnen denken en handelen als voorheen, alsof er niets gebeurd was? Hoe kan men een dergelijke 'ethische dissonantie' verklaren? Het is vooral verontrustend omdat deze mensen niet alleen onze burens, collega's of vrienden waren, maar omdat ze in zo veel opzichten onze gelijken zijn dat we ons moeten afvragen of ook wij onder bepaalde omstandigheden tot onmenselijke daden in staat zouden zijn. Het antwoord op deze akelige vraag is, vrees ik, positief. Tenzij we er essentialistisch van uitgaan dat er 'wezenlijk' verschillende soorten mensen bestaan, maar met zo'n discriminerende theorie vernietigen we de fundamenten van heel onze humanistische beschaving.

Gelovigen zullen in de verleiding komen dergelijk afwijkend en afstotelijk gedrag toe te schrijven aan een levensbeschouwing 'zonder god of gebod': wanneer we niet langer in de 'vreze Gods' (godsvrucht) leven en menen aan het einde van ons aardse bestaan geen rekenschap tegenover een eeuwig bovenmenselijk gerecht te hoeven afleggen, is blijkbaar alles toegelaten, ook het ergste. Mensen die zonder scrupules aanvaarden dat het ongeboren leven door abortus vernietigd wordt of het recht op euthanasie, een codeterm voor zelfdoding, verdedigen, zullen ook gemakkelijk andere ethische normen overboord gooien, want wie behalve zichzelf en hun geestesgenoten zullen de grenzen bepalen? Wie de absolute, door god verordende heiligheid van het menselijk leven verwerpt, begeeft zich op een hellend

vlak, dat alleen nog in de afgrond kan voeren. Er zit een zekere logica in deze redenering, een rechtlijnigheid die ook het al te gemakkelijk als oubollig of reactionair afgedane principiële verzet van religieuze leiders en gelovigen verklaart. Zij hebben namelijk, op grond van de openbaring en de lange traditie van de bevoegde exegese daarvan, een vaste zekerheid verworven over wat goed en kwaad is en vandaar het recht en de morele plicht om deze zekerheden aan alle mensen te verkondigen en krachtadig te verdedigen.

De nog steeds actuele discussie over de verhouding tussen religie en moraal, de zogenaamde ‘genealogie van de moraal’, namelijk de vraag of de georganiseerde godsdienst zijn centrale ethische voorschriften rechtstreeks van god ontving of ze aan een al bestaand moreel bewustzijn ontleende (Lenoir 2008) doet hier niet ter zake. We hebben het hier over gelovigen die deze goddelijke geboden en verboden weliswaar historisch en kritisch zullen interpreteren, maar nooit als zodanig in twijfel kunnen trekken. Agnostici en atheïsten die per definitie de goddelijke oorsprong van de moraal afwijzen, worden uiteraard met dezelfde vragen over de onmenselijkheid in ons geconfronteerd, maar hebben vanzelfsprekend geen empirische of logische criteria waarmee ze de stellingen over de noodzaak van een goddelijke wetgever en ultieme rechter op een aanvaardbare manier kunnen testen. Ze hebben wél het recht vragen te stellen over de coherentie en consequentie van deze religieus gemotiveerde moraal. Dan komt het er niet zozeer op aan wat de georganiseerde openbaringsgodsdiensten allemaal plechtig beweerd, beloofd en als de wil van god voorgesteld hebben, maar hoe ze zich gedurende al die eeuwen gedragen hebben, vooral op die plaatsen en in die periodes dat ze aan de macht waren. Dit onderzoek resulteert meestal in een vernietigend requisitoir, zoals dat onlangs nog eens werd samengevat door de Franse materialistische (‘hedonistische’) filosoof Michel Onfray:

De drie monotheïsmen, gedreven door eenzelfde genealogische doodsdrijf, delen een reeks van gemeenschappelijke vormen van misprijzen: haat voor de rede en de intelligentie; haat voor de vrijheid; haat voor alle boeken behalve één; haat voor de seksualiteit, de vrouwen en het genot: haat voor het vrouwelijke; haat voor de lichamen, de verlangens en de driften. In de plaats van dit alles verdedigen jodendom, christendom en islam: het vertrouwen en het geloof, de gehoorzaamheid en de onderwerping, de zin voor de dood en de passie voor het hiernamaals, de seksloze engel en de kuisheid, de maagdelijkheid en de monogame huwelijkstrouw, de echtgenote en de moeder, de ziel en de geest. Je kunt evengoed spreken over een gekruisigd leven en een gevierd onbestaan... (Onfray 2005)

De argumenten die tot deze harde conclusie en veroordeling geleid hebben, liggen voor het grijpen in de geschiedenis van de godsdiensten en hoeven hier niet meer herhaald te worden, te meer omdat ook binnen deze religies bepaalde gezagsdragers en individuele gelovigen eindelijk eens willen weten hoe deze onbetwistbare gruwelen, die zowel in de heilige Schriften vermeld staan, als op zo veel momenten de praktijk bepaald hebben dat het geen toeval kan zijn, met de boodschap van goddelijke vrede en rechtvaardigheid te rijmen vallen. Of met het bestaan zelf van een god die tegelijkertijd almachtig, alwetend en oneindig goed zou zijn.

In zijn magistrale studies over jodendom, christendom en islam gaat de Duitse katholieke (en dissidente) theoloog Hans Küng die vragen naar de disharmonie tussen de religieuze retoriek en praktijk uitdrukkelijk niet uit de weg, al voeren deze ondervragingen in zijn geval niet tot een fundamentele twijfel aan het godsbestaan zelf. Het resultaat van zijn onderzoek is geen verwerping van het geloof op zich, zoals dat bij Onfray het geval was,