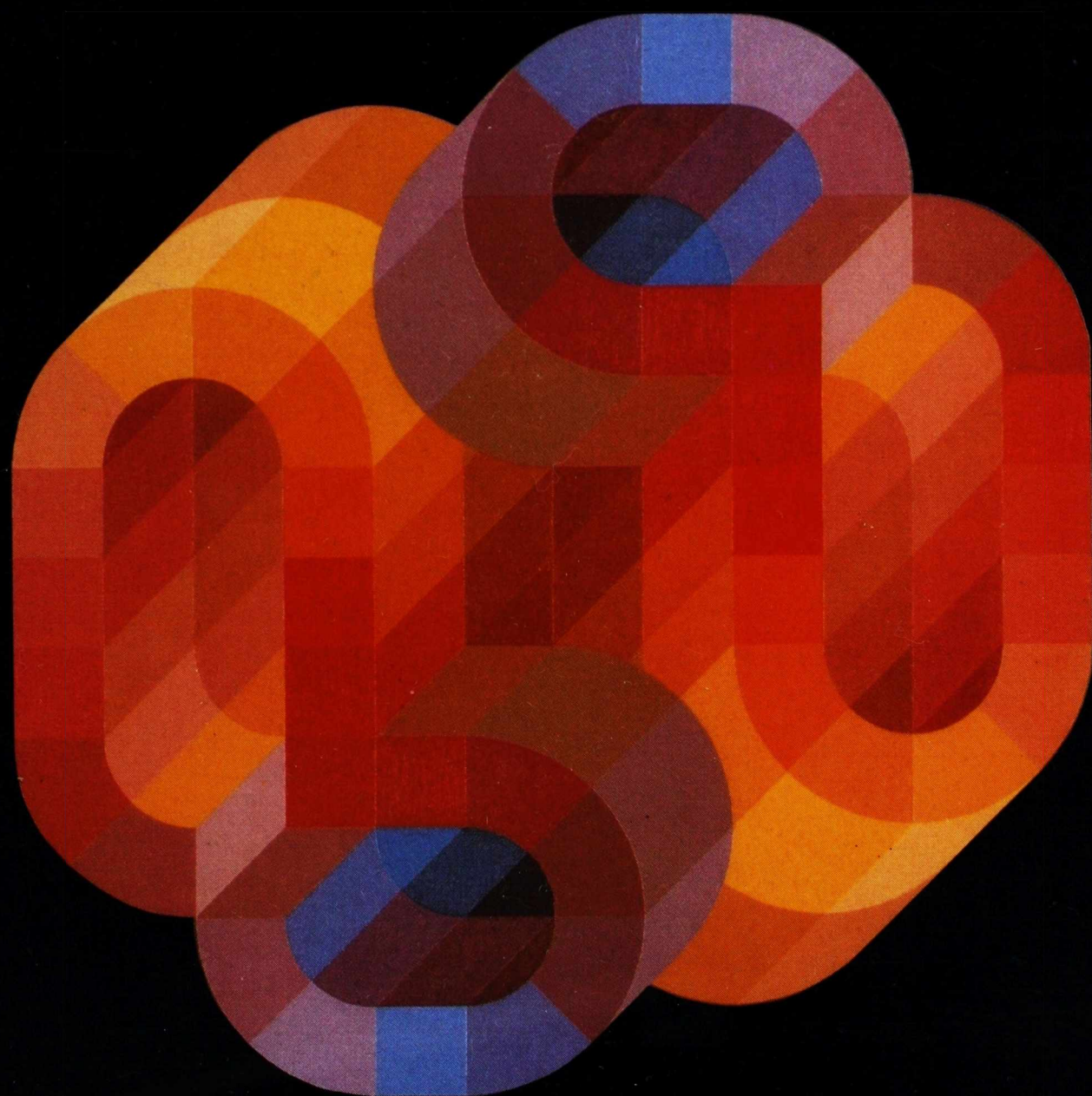


**Theo de Boer
en Sander Griffioen
redactie**

Pluralisme

**Cultuurfilosofische
beschouwingen**



Boom

Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van het universele¹

Jacob Klapwijk

Dit artikel handelt over ethisch pluralisme. Onder 'ethisch pluralisme' versta ik de opvatting dat de normen en waarden die bepalend zijn voor het doen en laten van de mens zo sterk uiteen kunnen lopen dat ze ten principale onoverbrugbaar of *incommensurabel* moeten heten. Pluralisme houdt in dat deze fundamentele verscheidenheid van normatieve oriëntaties niet alleen feitelijk erkend maar ook principieel geëerbiedigd dient te worden, althans binnen zekere grenzen.

1 *Probleemstelling: de paradoxale levenservaring*

'Althans binnen zekere grenzen'? Inderdaad. Het ethisch² pluralisme impliceert ruimte, respect en tolerantie ten aanzien van medemensen met een andere cultuur of levensstijl, maar deze ruimhartigheid is niet onbeperkt. Er is nu eenmaal kaf onder het koren. Men denke aan de normen die geïncorporeerd zijn in bepaalde politieke stelsels (fascisme), maatschappijvormen (slavernij) of ideologieën (racisme). Hier zijn normatieve visies in het geding die hoe dan ook verwerpelijk moeten heten.

We stuiten hier op de *paradox van de menselijke levenservaring*. In de open wereldverhoudingen van onze tijd accepteren we aan de ene kant de verscheidenheid van volkeren en culturen, ook in hun normatieve oriëntaties. Mensen moeten hun *eigen* identiteit kunnen ontwikkelen en behoeven, wat dat betreft, aan anderen geen boodschap te hebben. Aan de andere kant groeit echter het besef dat we op onze planeet wel terdege een boodschap aan elkaar hebben. We beklemtonen bij voorbeeld dat onderdrukking, in wat voor culturele context ook geijkt, nooit goed valt te praten, dat niemand mag marchanderen met mensenrechten, dat aan volkeren in ontwikkeling een democratische staatsvorm toekomt enzovoort.

Hoe komen we in het reine met deze paradoxale levenservaring? Zullen we het terrein verkavelen en het ethisch pluralisme gaan inperken? Zullen we zeggen dat normen *doorgaans* particulier en ter vrijer

keuze zijn maar dat we op enkele gebieden (mensenrechten? democratie?) staan onder de aanspraak van een universele norm? Of is zo'n verkaveling een artificiële constructie, die geen recht doet aan de geschetste paradox en niet in rekening neemt dat *op vrijwel elk terrein* mensen staan voor de invulling van hun eigen identiteit maar *tegelijktijd* pijn kunnen lijden aan onderlinge verschillen van inzicht? Kortom, wat moeten we aan met de claim van het universele en hoe verhoudt deze zich tot de pluraliteit van de menselijke ervaring en de particulariteit van onze ethische maatstaven?

Ziedaar de vraagstelling van dit artikel. In het eerste gedeelte van deze studie zullen we ons expliciet bezig houden met *de aanspraak van het universele*. Na een korte, historisch-methodologische terreinverkenning (2-3) volgt in dit deel dan ook een systematische bezinning op de vraag of en in hoeverre er, gegeven de particulariteit en pluraliteit van de menselijke ervaring, hierbinnen toch sporen van een universeel appel getraceerd kunnen worden (4-5). In het tweede gedeelte willen we stilstaan bij *de receptie van het universele* binnen de menselijke ervaringswereld. De analyse richt zich enerzijds op de subjectieve toeëigening van het universele (6-9), anderzijds op de incorporering en institutionalisering van het universele binnen de structuren van de menselijke samenleving (10-12). We sluiten af met de vraag in welke zin we nog van 'pluralisme' kunnen en moeten blijven spreken (13).

2 *Subjectivisme versus natuurrechtstheorie*

In de literatuur over het ethisch pluralisme wordt terecht beklemtoond dat de diversiteit van normen en maatstaven cultuurhistorisch, sociaal en psychologisch bepaald is. Normen ontstaan binnen de culturele tradities van een stam of volk. Ze zijn ingekaderd binnen de sociale verbandsbetrekkingen van een staat of burgerlijke maatschappij. Ze zijn verweven met de levensgang en leefwijze van enkelingen en groepen. De normen waarop wij ons als vrije, verantwoordelijke mensen bewust of onbewust plegen te oriënteren zijn derhalve *contextueel van aard* en dus in niet geringe mate subjectief en variabel.

Of moeten we nog verder gaan? Betekent 'contextualiteit' dat normen geheel en al vergroeid zijn met de maatschappij waarin ze opkomen? Zijn ze volledig verankerd in de menselijke subjectiviteit (zoals bij voorbeeld het sociale darwinisme, het marxisme en het utilitarisme elk op eigen wijze stellen)?

Tegen zo'n radicaal subjectivisme zijn van meetaf ernstige bezwaren

niet zozeer vanuit een subjectief gezichtspunt gestructureerd dat de normen die we hierbij in het geding brengen tot in de wortel contextueel moeten heten? Of dringt zich in de menselijke ervaring misschien toch een vreemd, geheimzinnig, weerbarstig moment van universaliteit aan ons op, iets wat we wellicht niet doorgronden maar wat ons toch doet begrijpen waarom mensen steeds weer op zoek gaan naar zoiets als 'universele normen' en hierbij voor de verleiding der metafysica bezwijken?

De normvraag is een vraag die ieder mens regardeert. Ze wordt echter nijpend in de wetenschap, met name in die algemene wetenschappelijke discipline die 'filosofie' heet. Wat dat betreft gaan de wegen van vakwetenschapper en filosoof uiteen, al zijn ze beiden empirisch bezig omdat ze beiden op dezelfde ervaringswerkelijkheid zijn aangewezen. De vakwetenschapper zit met de vraag: hoe dient de ervaringswerkelijkheid zich aan? De filosoof zit met de voorvraag: hoe is de ervaring der werkelijkheid ten diepste mogelijk?

Zie daar ook mijn benadering van het normvraagstuk. We dienen een methode te hanteren die empirisch is maar tevens expliciet filosofisch. Zouden we alleen empirisch, dus vakwetenschappelijk te werk gaan, dan was ons probleem gauw opgelost, want de culturele antropoloog, de historicus en de socioloog worden alleen maar geconfronteerd met een feitelijke diversiteit en variabiliteit van normen. Filosofisch gesproken behoeven we een andere methode, een methode die geconcentreerde aandacht voor de empirische werkelijkheid verenigt met wijsgerige verwondering over haar grondgeheim. Ik noem deze wijsgerige methode de reflectief-empirische methode. Onder 'reflectief-empirische methode' versta ik die methode die de ervaring der werkelijkheid niet voor lief neemt zoals ze zich prima facie aandient maar die zich in kritische verwondering afvraagt onder welke algemene voorwaarden deze ervaring mogelijk is. Men kan ook zeggen, het gaat om een methode die wordt gekenmerkt door transcendentale openheid omdat ze de wereld van de empirische verschijnselen overstijgt en zich openstelt voor iets wat in de ervaring niet verschijnt en niet voorgesteld of begrepen kan worden, maar wat zich toch op een of andere wijze aan onze ervaring opdringt omdat het in haar verondersteld is als een prealabele conditie.

Zijn we bereid deze weg in te slaan dan blijft het particulier en contextueel karakter van wat mensen concreet als bindende norm ervaren onbetwistbaar. Maar de filosoof zit opgescheept met de netelige vraag of onze ervaring, gebonden als ze is aan normpatronen die particulier zijn, toch niet terzelfder tijd op een of andere wijze stoelt op preliminaire *normcondities* die universeel zijn. Het vervolg is te beschouwen als een

reflectieve of transcendentale kritiek der ervaring, die zich richt op zulke universele normprincipes.³

4 *Sporen van universaliteit in kunst, taal en moraal*

Er zijn heel wat argumenten aan te voeren die pleiten voor de geldingskracht van laatste, universele normprincipes.

Ik noem allereerst *het menselijk inlevingsvermogen*. Hoe merkwaardig is het verschijnsel van empathie, de mogelijkheid tot intuïtief verstaan van wat ons vreemd is, door Wilhelm Dilthey aangeduid als 'die verstehende Methode der Geisteswissenschaft'. De mens is in staat gebleken hem vreemde ervaringswerelden, ook vreemde culturen, binnen te treden en de zin ervan te begrijpen, althans tot op zekere hoogte. Dit zin-verstaan toont aan dat de mens niet de gevangene is van zijn eigen wereld. Hij is in staat een brug te bouwen tussen zijn tijd en cultuur en de cultuuruitingen van mensen in andere tijden en omstandigheden. De ervaring van vreemdheid blijkt bij nadere kennismaking tevens een ervaring van vertrouwdheid te zijn. In het andere wordt bijna altijd iets van het eigene ervaren in zoverre het herkenbaar is en zich dus leent voor toeëigening.

Er bestaat, met andere woorden, een zekere affiniteit tussen culturen, zelfs een zekere commensurabiliteit tussen cultuuruitingen, hoezeer dit ook moge indruisen tegen het postmodern levensbesef. Ik geef enkele voorbeelden uit de wereld van de kunst. Delftse pottenbakkers uit de zeventiende eeuw waren bij eerste kennismaking verrukt van de geraffineerde porcelein- en decoratiekunst van Chinezen uit de Ming-dynastie. Verwende hedendaagse westerlingen komen nu nog onder de indruk van de monumentale architectuur van de Egyptische farao's uit het Oude Rijk. Wijzen zulke esthetische ervaringen niet uit dat toentertijd zich een normatief grondprincipe heeft doen gelden dat ook onze eigentijdse opvattingen van kunst en schoonheid in de diepte meebe- paalt?

Ook het *verschijnsel van de taal* verraadt sporen van universaliteit. Niet alleen onze eigen leefwereld, ook vroegere en ons vreemde werelden zijn in principe in een en dezelfde taal benoembaar. Zouden wij in staat zijn om eenduidig te spreken van de 'kunst' der Chinezen en Egyptenaren of van de 'godsdienst' van primitieve stammen, ja zouden we überhaupt kunnen gewagen van 'mens', van 'menselijkheid' en van 'cultuur', indien zulke woorden niet uiteindelijk betrekking hadden op iets dat wij allemaal zelf van binnenuit herkennen? Is in de talige ervaring, ook in de welhaast onbegrensde mogelijkheden van vertaling, niet een universeel

normatief moment verondersteld, dat zich hoe dan ook aan ons allen opdringt en dat informatie en communicatie, ja, diepe gemeenschaps-oefening mogelijk maakt?

Dat de metafysische traditie dit universele moment essentialistisch misduidt als een verborgen 'wezen' achter de empirische verschijnselen en hiermee het veronderstelde voorstelbaar wil maken, acht ik een ontsporing. Het betekent objectivering van het niet objectiveerbare, een schending van het geheim van de werkelijkheid. Zonder de metafysica groeit de verwondering.

En dan *de stem van het geweten!* Er is waarlijk reden stil te staan bij wat doorgaans 'het morele geweten' wordt genoemd. In eerste instantie lijkt het geweten slechts de particulariteit van normen te bevestigen. Immers, in morele zaken stelt het geweten de persoonlijke overtuiging centraal. Er kan ook metterdaad bezwaarlijk van een mens gevergd worden tegen de stem van zijn geweten in te gaan. Toch is het in een individualistisch tijdperk als het onze geen overbodige weelde eraan te herinneren dat het individuele geweten nimmer de hoogste rechterlijke instantie kan zijn. Talloze onderzoeken hebben uitgemaakt dat het geweten geen regelrechte stem uit de hemel is, veeleer produkt van *gewetensvorming* vanaf de prille jeugd. Vooral van christelijke zijde is dan ook met recht en reden nadruk gelegd op het 'goed gevormde geweten'. Ergo, het geweten wijst naar een toetssteen buiten zichzelf.

Afgezien hiervan leert de ervaring dat het met het eigen geweten vreemd gesteld is. Juist onze tijd laat zien dat de nadruk op het persoonlijk geweten niet eenduidig leidt tot een privatisering van de moraal, om me even hiertoe te beperken, maar evenzeer tot mondiaal engagement. Nooit heeft het protest tegen wreedheid, onderdrukking en uitbuiting, waar ook ter wereld begaan, zo luid geklonken als in onze tijd. Het menselijk geweten kan niet onverschillig reageren indien er melding wordt gemaakt van kannibalisme in Irian Jaya, van *suttee*, dat wil zeggen rituele verbranding van weduwen, in India of van antisemitisme in Europa, ook al zijn zulke verschijnselen soms diep geworteld in de inheemse gebruiken van een samenleving. En deze morele sensibiliteit is niet een typisch westers fenomeen! Ze valt ook *vice versa* te beluisteren in de aanklachten van Aborigines in Australië en van Inuits en Indianen in Noord- en Zuid-Amerika tegens westers wangedrag.

5 *Sporen van universaliteit in wijsbegeerte en wetenschap*

Ook de *filosofie* is in dit verband een fenomeen dat onze aandacht waard

is. Over het diepere *Anliegen* van de metafysische stromingen heb ik het reeds gehad. In weerwil van dit intrigerende *Anliegen* spelen metafysici bijna altijd een dubieuze dubbelrol. Ze crediteren en discrediteren het universele.

Interessant is ook de status van die vele anti-metafysische stromingen die het zich tot taak gerekend hebben de universaliteit van normen in subjectivistische geest te weerleggen. Zit er in haar argumentatie niet een element van tegenstrijdigheid? Immers enerzijds draagt men theorieën en argumenten aan ten gunste van de beweerde betrekkelijkheid en subjectiviteit van iedere norm en waarheid. Anderzijds onderstellen al deze theorieën en argumenten dat ze zelf de laatste waarheid bevatten of althans op het spoor zijn. In deze stromingen voltrekt zich een zelfweerlegging die vergelijkbaar is met de zogenaamde zelfweerlegging der scepisis.

Van het fenomeen van de wijsbegeerte naar het fenomeen van de niet-wijsgerige wetenschap, dat is de *vakwetenschap*! Lange tijd heeft de vakwetenschap de indruk gegeven dat zij ons *linea recta* op het spoor van het universele zou weten te zetten. Het teamwork van wetenschappelijke deskundigen leek metterdaad te voldoen aan gemeenschappelijk beleefde criteria en dus boven zichzelf uit te wijzen naar een toetssteen van algemene geldigheid. Het waren dan ook bij uitstek de empirische wetenschappen die, vanaf de antieke hobbyisten in fysica en landmeetkunde tot aan de negentiende- en twintigste-eeuwse positivisten en neopositivisten, universele pretenties koesterden. Alsof ze ons de waarheid zo in de schoot zouden kunnen werpen!

Inmiddels zijn de bordjes verhangen. Gegeven de huidige veelheid van disciplines en invalshoeken waarin de wetenschap zich heeft verbijzonderd (denk aan de vele interdisciplinaire projecten), gegeven ook de temporele afwisseling van wetenschappelijke paradigma's en heuristische modellen (denk aan het computer-model in de psychologie), gelet ook op het vaak doorslaggevend karakter van erkende namen, prestigieuze instituten, gezaghebbende tijdschriften (denk aan periodieken zoals *Nature* en *Science*) en op de toenemende interferentie van wetenschappelijke projecten met politieke voorkeuren, maatschappelijke doelstellingen en commerciële belangen (denk aan het verschijnsel van 'sponsoring'), is historiciteit en contextualiteit een vast agendapunt in de wetenschapstheorie geworden.

Een en ander heeft echter niet geleid tot een volstreekte subjectivering van de wetenschappelijke kennis. Immers ook al is de idee van de ene door de wetenschap te achterhalen waarheid ongeloofwaardig gewor-

den en ook al is wat tegenwoordig doorgaat voor wetenschappelijke kennis een abstract resultaat van methodische reducties, verfijnde specialisaties, heuristische modellen, maatschappelijke impulsen enzovoort, niettemin overstijgt iedere wetenschappelijke argumentatie die die naam mag hebben de maatschappelijke context waarbinnen ze is ontstaan. Een wetenschappelijke theorie dient *qua talis* universaliseerbaar te zijn. Ze heeft zich te rechtvaardigen voor een forum van deskundigen en dat forum is ten principale zo breed als de wereld. Zo is de wetenschap al met al *qua* intentie toch een universele aangelegenheid. De bij de wetenschap betrokkenen vormen één internationale communicatiegemeenschap.

Op zoek naar sporen van universaliteit, kunnen we nog op een geheel andere manier tegen het fenomeen van de wetenschap aankijken dan in termen van een logisch-argumentatief discours, al ligt hier haar distinctieve kwalificatie. De wetenschap is tevens een *institutioneel verband*, geconcentreerd in universiteiten, laboratoria, klinieken, bibliotheken, computernetwerken enzovoort. De vraag rijst of wetenschap, gezien als maatschappelijke instelling, niet nog andere universele maatstaven veronderstelt, waaraan ze heeft te voldoen dan een universeel argumentatie- of waarheidscriterium? Ongetwijfeld. Ze zou zich binnen de haar gewijde instituten onmogelijk maken als ze niet kon uitgaan van de integriteit van betrokkenen. De wetenschapper steunt niet alleen op de geldigheidsaanspraken die in argumenten besloten liggen, hij documenteert zijn werk met inzichten van anderen die op hun beurt evenzo te werk gaan. Een en ander betekent *de facto* dat hij er *a priori* van uitgaat dat er in de centra en circuits van wetenschap elementaire universele uitgangspunten der menselijke ervaring erkend en in acht genomen worden, zoals vrijheid van meningsuiting, oprechtheid, loyaliteit, acribie, deskundigheid en wat dies meer zij. Zodra het hieraan schort, zet de wetenschap zich zelf op het spel.

6 Positivering

Ik besef dat onze speurtocht naar universele normprincipes allerlei vragen kan oproepen. Vooral klemt de vraag naar de *receptie* van zulke universele principes in de particuliere levenspraktijk. Zonder enig zicht op de wijze waarop het universele in de ervaringswerkelijkheid doorwerkt, blijft het, naar ik vrees, in de lucht hangen. In het vervolg wil ik in het bijzonder dit vraagstuk van de subjectieve *toeëigening* van het universele en van zijn *integratie* binnen de menselijke samenleving onder ogen zien. Zo

kan ik tevens aantonen dat de erkenning van universele normbeginselen van zodanige aard is dat het ethisch pluralisme niet wordt onderuit gehaald maar juist bekrachtigd!

Tot nu toe hebben we vastgesteld dat universele normbeginselen niet rechtstreeks inhoud der ervaring zijn maar *preliminaria*, die pas operationeel worden in de ervaringsact. Normbeginselen worden ieder mens als het ware toegeschikt, maar niemand heeft er de beschikking over. Ze hebben *enigmatisch* karakter. Wie kan zeggen wat liefde, gerechtigheid of waarheid ten diepste is? De universele norm is niet empirisch gegeven maar empirisch verondersteld. Als zodanig zou men kunnen zeggen dat ze 'unthematisch wird mitgedacht' (de terminologie is van Karl Rahner) of liever *impliciet ervaren*. Niemand is er geheel van verstoken, maar ze kan door geen sterveling worden geobjectiveerd, laat staan gemonopoliseerd.

Toch is er geen samenleving zonder inhoudelijke, objectiveerbare en formuleerbare regels. Kennelijk zijn wij, mensen, in staat ons het ultieme gebod toe te eigenen maar dan wel naar menselijke maat. Dit houdt in dat het universele zich op een of andere wijze verbijzondert en vertijdelijkt in de empirische werkelijkheid en *zich op deze wijze inhoudelijk geeft* in de vorm van positieve regels, op maat gesneden. Het universele fungeert zo gezien als legitimerende en kritische ondergrond van de regels van recht, moraal en wat dies meer zij. Zo is het, om een voorbeeld te noemen, onder juristen niet ongebruikelijk onderscheid te maken tussen algemene beginselen van recht, verplichtend voor alle mensen, en het geldende of positieve recht, dat van land tot land verschilt. Het geldende recht heet een concretisering of *positivering* te zijn van het 'hogere recht'. Het laatste dient in de vele gepositiverde vormen van recht herkenbaar te zijn.

Het concept van positivering kan ook elders vruchtbaar worden gemaakt. Ook waar het gaat om bouwstijlen in de architectuur, om voorschriften in klederdracht en mode, om wetenschappelijke paradigma's, om sociale omgangsregels, om morele maatstaven, om artikelen van kanoniek of kerkelijk recht, hebben we in feite steeds van doen met een proces van positivering. Telkens draait het om maatgevende in kadering, om regelingen die zijn aangepast aan een gegeven tijdsorde en maatschappijvorm maar normatieve kracht behouden omdat en voor zover ze een vertijdelijking en vermaatschappelijking zijn van algemeen menselijke uitgangspunten. Om die reden maken ze ook transculturele herkenning (instemming zowel als afkeuring!) mogelijk.

7 *Prudentie*

Het is van belang de verhouding tussen universaliteit en particulariteit niet alleen te benaderen vanuit het te positiveren principe maar ook vanuit de concrete praktijk, dat wil zeggen vanuit de eigen aard van onze esthetische, morele, godsdienstige ervaringen enzovoort.

Ik neem nogmaals het voorbeeld van het recht. De rechtservaring, dat is het subjectieve rechtsbesef dat eigen is aan ieder mens (tot in de diep gemeende uitroep van kleine kinderen: 'dat is niet eerlijk!'), vormt zich en meet zich ongetwijfeld aan gepositieerde normen en wetten van een land, doch slechts tot op zekere hoogte. Zo is het ook in de rechtsspraak. Bij elke rechtszaak die enige naam mag hebben oriënteert de rechter zich immers niet alleen op het algemene kader van het geldend recht, hij weegt ook individuele omstandigheden af, niet om ze op het geldend recht in mindering te brengen maar juist om de rechtsgang te bevorderen. Indien ergens dan is hier juridische ervaring vereist, dat wil zeggen de op de rechtsnorm afgestemde fijngevoeligheid van het eigen juridisch inzicht. Zo ontwikkelt zich jurisprudentie. In de 'prudentie' van de verschillende rechtscolleges wordt het universele en het individuele in die zin bijeengebracht dat gepeild wordt wat de diepere zin is van het vigerende recht en wat derhalve *in een meer algemene zin des woords* recht en billijk mag heten ten overstaan van de concrete levenspraktijk.

Welnu, op de diverse niveaus van de menselijke ervaring hebben we voortdurend van doen met prudentie. Onder 'prudentie' versta ik interne beraadslaging, dat wil zeggen: de wijsheid, fijngevoeligheid en vindingrijkheid van een normbewustzijn dat *bij zichzelf te rade gaat*. Ik geef toe dat zedelijk handelen dikwijls vervalt in routine en sleur of zich aanpast bij de publieke opinie en de beeldvorming van de buis. Ja, het lijkt zich soms klakkeloos te voegen naar algemene gedragsregels, sterker nog, het lijkt *gedragstechniek*. Maar is er niet altijd meer in het spel?

Spiegelen we ons aan Aristoteles. In zijn *Ethica Nicomacheia* heeft Aristoteles een structureel verschil geponeerd tussen techniek en ethiek, tussen technisch weten en zedelijk weten. Technisch weten noemt hij die vaardigheid die aangeleerd en overgedragen kan worden, een algemene en instrumentele kennis die, eenmaal toegeëigend, telkens zonder mankeren kan worden toegepast op praktische doeleinden (bij voorbeeld het vervaardigen van een paar schoenen). Zedelijk weten is zijns inziens van een andere orde, het is *prudentie* (de aristotelische term is 'phronèsis'). Het is niet een algemene, objectieve vorm van kennis die men van anderen kan overnemen, een receptenboek dat men in wisse-

lende situaties eenvoudigweg kan openslaan en toepassen. Aristoteles noemt de normatieve prudentie op karakteristieke wijze een 'zich weten', een kennen waardoor men zelf geraakt wordt, waarvoor men bij zichzelf te rade moet gaan om uit te vinden wat er in een concrete situatie gedaan dient te worden.⁴

Aristoteles' opvatting inzake normatieve fijngevoeligheid en 'zich weten' is uitermate instructief, zijn contrastering van zedelijk en technisch weten is daarentegen onbevredigend. We constateerden immers tevoren dat zich *in het zedelijke handelen zelf* (gedrags)techniek blijkt voor te doen. Ja, we moeten zeggen dat op alle typisch menselijke niveaus van ervaring, of het nu gaat om cultuur, commercie, godsdienst of politiek, bepaalde instrumentele vaardigheden vallen aan te leren en technische routine wordt aangetroffen, een mens gaat nu eenmaal niet voortdurend bij zichzelf in consult.

Normatief handelen heeft technische trekjes. Ook het omgekeerde is waar. De *technè* heeft een eigen normatief moment. Een technicus (en echt, ieder mens heeft *enige* technische aanleg!) kan in telkens wisselende situaties niet eenvoudigweg terugvallen op wat hem is aangeleerd. Hij moet het vak enigermate 'in de vingers hebben'. Met andere woorden, ook hij kan het niet stellen zonder gevoel voor wat behoort, het technisch normbeginsel van 'doeltreffendheid', dat is de juiste aanwending van gegeven materiaal (b.v. leer) ter verwerkelijking van bepaalde doeleinden (b.v. een paar schoenen). Om op ons onderwerp terug te keren, ook bij gedragstechniek draait het om efficiency.

Normatieve kennis wordt metterdaad op alle niveaus van menselijk handelen gekenmerkt door prudentie, dat wil zeggen: door normatieve fijngevoeligheid. De mens op weg naar de toekomst tast naar iets wat *in de universele zin des woords* maatgevend mag heten en wat hem dus ook in nieuwe levenssituaties zou kunnen voorthelpen. Hij reikt naar iets wat hij eigenlijk steeds 'geweten' of althans 'mede-geweten' heeft genoemd (het Latijnse woord voor geweten is *con-scientia*) en wat de heersende *mores* slechts onbeholpen tot uitdrukking brengen. Prudentie is de stuwkracht van veranderingen in recht en moraal.

8 Spiritualiteit

Wijsgerig gesproken lijken we aan een grens gekomen te zijn. We hebben enerzijds geconstateerd dat menselijke ervaring zodanig is dat hieraan ultieme principes ten grondslag liggen, in de constitutieve en regulatieve zin des woords: *constitutief*, voor zover ze de concrete ervaring

mogelijk maken; *regulatief*, voor zover ze haar normeren.⁵ We hebben anderzijds geconstateerd dat de mens op deze principes respondeert door positiverende regelgeving en prudentiële vindingrijkheid. Wat willen we nog meer?

Er is mijns inziens reden de verhouding tussen principe en praktijk nog anders aan de orde te stellen. Positivering en prudentie laten weliswaar zien hoe we praktisch plegen om te gaan met principes maar ze doen nog geen recht aan het *gezag* en de motiverende *kracht* waarmee normbeginselen zich aan het geweten plegen op te dringen. Het ontzag dat ze inboezemen kan huiveringwekkende vormen aannemen.

Een greep uit de historie. We denken met diep respect aan de gifbeker die Socrates dronk, omdat hij zich onschuldig achtte en toch niet wilde ontsnappen aan de Atheense rechtspleging. Misschien kan hier ook genoemd worden de onvergelykelijke kruisdood van Jezus, die vrijwillig zijn leven voor de mensheid opofferde. Gedenken we ook hen die in de laatste wereldoorlog zich liever lieten executeren dan dat ze hun geweten geweld aandeden. Memoreren we ten slotte de velen die in volstreekte anonimiteit een leven van onbaatzuchtige toewijding geleid hebben, in kunst, cultuur, verzorging en verpleging. Naar eigen zeggen konden en kunnen zulke vrouwen en mannen vaak niet anders dan de aandrang van hun hart volgen of antwoord geven op de stem van hun geweten.

Waarom vervult het leven van zulke mensen, in wier voetstappen wij nauwelijks kunnen treden, ons met diepe eerbied en verwondering? Me dunkt, omdat hun strijd en toewijding ook voor ons aanvoelbaar zijn, al is het op afstand. *Spiritueel* gevoel voor het welhaast sacrale geheim van de menselijke werkelijkheid is geen enkel mens geheel onbekend. Sterker nog, ze is inherent aan de menselijke ervaring. Om met Van Tongeren te spreken: 'Without a sensitivity to transcendence morality is not possible, nor is any meaningful activity'.⁶ Iets hiervan proef ik reeds bij de oude Chinese denkers Lao Zi en Zuang Zi, als ze tegenover de uitermate praktische Confucius benadrukken dat een mens in contact kan treden met het grote, eeuwige Dao, 'dat niet genoemd kan worden' en waarvan alle praktische deugd en wijsheid (laten we zeggen: het gepositiverde Dao) slechts een flauwe afspiegeling is.⁷

Transcendentele openheid verdiept zich hier tot spirituele ontvanke-lijkheid en dit brengt ons in de buurt van de religie. Veel spiritualiteit is immers geïnvesteerd in religieuze ervaringen. Een filosofie die zich door logische reflectie rekenschap wil geven van wat in de ervaring gegeven èn verondersteld is, kan dus niet om de religie heen. Ze kan zeker niet

heen om de kern van alle religieuze spiritualiteit, te weten het geloof in een goddelijke macht die mensen diep in hun geweten aanraakt en op hun antwoord-geven aanspreekt. Immers, hoe veelvormig en warrig de wereld der godsdiensten zich ook aan ons moge voordoen, op één punt is ze verrassend duidelijk, gelovigen weten normen te ontdoen van haar anonimiteit, terwijl het transcendente toch geëerbiedigd blijft als transcendent. Normen worden verstaan als goddelijke gebod: reeds de oud-Babylonische Codex Chammurabi (ca. 1700 v. C.) diende zich aan als een gave van de zonnegod Sjamassj, beschermer van het recht. Zoiets blijft niet zonder gevolgen. Opgevat als goddelijk gebod kan de norm tot een profetische maatschappijkritiek, maar evenzeer tot een ideologische bevestiging van de sociale orde leiden.

Wat van religie in het algemeen geldt, treedt op geheel eigen wijze aan het licht in het christelijk geloof. Ook het christendom wordt gekenmerkt door verwarring over de werkelijke strekking van de goddelijke boodschap. Toch staat de authenticiteit van de geloofservaring voor christenen zelf niet ter discussie omdat men zich ziet staan in de joods-christelijke traditie als in een levende realiteit. Langs deze weg kent men God als transcendente schepper van de wereld, gever van de Thora, de goddelijke onderwijzing ten leven. Tegelijk is deze transcendente God degene die zich kenbaar heeft gemaakt als garant van ware humaniteit door zijn geboden een stem te geven in Israëls profeten en een levende gestalte in het 'ecce homo' van de Gekruisigde.

Een en ander is filosofisch niet van belang ontbloot. Immers, in hoeverre en met welk recht kan er vanuit een spirituele werkelijkheidsbeleving nog gesproken worden van ultieme of laatste normcondities? Vanuit het religieus besef is er in ieder geval alle reden om te spreken van een 'voorlaatste geheim'. Zodra we de inhoud van de christelijke geloofservaring, de bijbelse openbaring, gaan verdisconteren, kunnen we niet anders dan die ultieme normbeginselen van haar abstract-wetticistische rigiditeit ontdoen en leren duiden als goddelijke geboden, dat wil zeggen als uitdrukking van Gods persoonlijke bemoeienis met de mens op zijn aardse pelgrimsreis.

9 De mens is ambivalent, het pluralisme ambigu

Zelfopoffering en onbaatzuchtige liefde zijn ondertussen meer uitzondering dan regel. Ze hangen aan de toewijding van mensen en kunnen dus ook door mensen gefrustreerd worden. Ineens realiseren we ons dat een norm niet een dwingende maar een dringende macht is, niet een

natuurwet maar een behoorlijkheidseis, een wet die bepaalt wat *behoort* te geschieden. Een norm appelleert op menselijke vrijheid en activeert verantwoordelijkheid. Als zodanig kan ze opgevolgd maar ook overtreden worden. En ze wordt metterdaad grootscheeps overtreden!

Dat brengt ons op een laatste trek van de *condition humaine*, een negatieve trek. Ten overstaan van zich aan hem opdringende directieven is de mens ambivalent. Het is niet enkel zo dat mensen afhaken vanwege de beperktheid van hun blikveld, de zwakheid van hun vermogens of de eindigheid van hun bestaan. Er schuilt een donkere diepte in de mens waardoor hij op een gegeven moment *tegen beter weten in* het hoge gebod overtreedt. Heel de wereldliteratuur, van Aeschylus tot Dostojevski, getuigt van die tweeslachtigheid en tweestrijd in de mens waardoor hij zich verstrikt in schuld en boete. Wellicht nergens is de aanklacht tegen het wankelmoedig statuut van de mens zo bitter eerlijk verwoord als in de paulinische zelfaantijging: 'Niet wat ik wens, het goede, doe ik, maar wat ik niet wens, het kwade, dát doe ik' (R.om. 7:19).

Misschien zouden we aan het probleem van het kwaad, want daar gaat het in diepste wezen om, kunnen voorbijgaan indien het zich slechts zou manifesteren in de overtreding van gepositieerde geboden. De dramatiek van het kwaad schuilt echter hierin dat het zich nestelt *in het proces van positivering zelf* (om van zijn verstorend effect op prudentie en spiritualiteit nog maar te zwijgen). Positivering is niet alleen, zoals in eerste aanloop gesteld, een act van verbijzondering van een universeel beginsel, dus recht en moraal op maat gesneden. Positivering mengt zich met manipulatie en repressie. Het is het gepositieerde recht dat de vernederingen van kasten, standen en apartheid een schijn van legitimiteit verleent. Het is de gepositieerde moraal die vrouwen onderdrukt, kinderen uitbuit, dieren kooit en de aarde verbruikt. En het is de gepositieerde religie die een aldus gevestigde (wan)orde sanctioneert.

Het pluralisme van waarden, tot nu toe de theoretische uitdrukking en innerlijke aanvaarding van de kleurvarianten van de mensensoort, verliest hier plotseling zijn naïef-idealistische of esthetisch-romantische glans en valt als *dubbelzinnig* door de mand. De verwondering der filosofie kan niet anders dan omslaan in verbijstering waar normen verworden tot geniepige terreur.

Een zwart-wit tekening heeft overigens geen zin. De ambivalentie van de mens betekent doorgaans dat de norm en het anti-normatieve netjes hand in hand gaan. In stelsels van recht zit onrecht ingebakken, in de moraal huist het compromis, in de *regula fidei* schuilt kramp en ongeloof. Valt zoiets nog op? Dikwijls alleen in de hoek waar de slachtoffers vallen!

10 *Habituatie bij Peter Berger*

Mijn verwijzing naar positivering en prudentie zou de indruk kunnen geven dat het menselijk bestaan welhaast een aaneenrijging is van ingrijpende morele en normatieve beslissingen. Ten onrechte! In een geordende samenleving dient de moraal iets vanzelfsprekends te zijn en ethische reflectie niet meer dan een randverschijnsel.⁸ Morele beslissingen zijn altijd momentaan maar wel op zoek naar verduurzaming, naar een *ped à terre*. De kloep van het persoonlijk geweten vraagt om een weerklank in heel het leven. Ja, de prudentiële vormgeving van normen wil zich incorporeren niet alleen in een persoonlijke levensstijl maar ook in cultuur en samenleving.

Met alle moeite van dien! Een artistiek concept bij voorbeeld kan alleen dan verwezenlijkt worden in en door een kunstgezelschap voorzover het laatste zich een plaats weet te veroveren op de markt des levens te midden van concurrerende concepten. Een nieuwe godsdienstige opvatting kan zich slechts dan in een kerkelijk verband gestalte geven waar dit verband vroeg of laat tot een vergelijk komt met andere machten enzovoort. Kortom, waar positieve normen een maatschappelijke gestalte aannemen, botsen ze op reeds voorhanden structuren en kunnen ze niet anders dan zich voegen naar de omstandigheden! En hiermee zet de *pluralisering*, die met het proces van positivering een aanvang nam, zich voort. In de resterende paragrafen hoop ik een en ander vanuit een psychologische, sociologische en historische gezichtshoek te verduidelijken.

Vanuit een psychologisch gezichtspunt wijs ik op de macht van de gewoontevorming. Zoveel is zeker dat zonder verinnerlijking van waarden, dat wil zeggen zonder incorporering van normatieve beslissingen in het menselijk gedrag, het leven onmogelijk zou zijn. In hun *The social construction of reality* (1967) hebben vooral Berger en Luckmann laten zien hoezeer maatschappelijke processen bepaald worden door habitueel gedrag. De menselijke samenleving noemen ze in onderscheid van de dierlijke een open samenleving, gericht op de toekomst, en in die zin onvoltooid en kwetsbaar. Ja, omdat deze werkelijkheid geconstrueerd dient te worden (zie de titel), is ze in beginsel instabiel. Niettemin weten samenlevingen stabiliteit te verwerven dank zij de symbolische ordening door de taal en dank zij de gewoontevormen, gedragspatronen, relatiestructuren en instituties die uit een dergelijke ordening telkens opnieuw te voorschijn komen.⁹

Onder 'habituatie' versta ik de subjectieve omzetting van een reeds gepositieerde en dus geparticulariseerde norm in een gewoonte, dat wil

zeggen in een persoonlijke dan wel collectieve *habitus* (hebbelijkheid). Als zodanig involveert ze noodzakelijkerwijs moeizame aanpassing, een nu eens individuele dan weer collectieve verwerking van wat als plicht ervaren wordt, resulterend in een voortgaande verbijzondering van het universele.

Laat ik als voorbeeld van zo'n noodzakelijke habituele aanpassing het zogenaamde 'calvinistische arbeidsethos' nemen. Dit ethos was van huis uit georiënteerd op de bijbelse norm van levensheiliging zoals deze door Calvijn was uitgewerkt in zijn leer van de *tertius usus legis*, dat is Gods wet als richtsnoer voor het maatschappelijk leven. Toch lag naar Calvijns besef het hart van het christenleven elders, in wat hij ergens in zijn *Institutie* (III, ix) in een tijd van vervolging nog al kras omschreef als 'de verachting van het tegenwoordige leven en (...) de overdenking van het toekomstige'. Met de opbloei van handel en nijverheid in de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw deed zich in de calvinistische levenshouding een ingrijpende wending voor. Calvijns gezindheid werd nieuw geduid vanuit een binnenwereldlijke belevingscontext. Ze werd ingepast in het bedrijvig levenspatroon van de gereformeerde en puriteinse burgerij, die de dagelijkse arbeid ging opvatten als goddelijke roeping ('be-roep'), het arbeidsresultaat als goddelijke zegen en de aldus verkregen voorspoed als blijk van goddelijke uitverkiezing. Calvijns soberheid en toekomstverwachting werden praktisch omgeduid in de richting van spaarzaamheid en *innerweltliche Askese*, 'calvinistische deugden', die in niet geringe mate gingen bijdragen tot het ontstaan van wat Max Weber genoemd heeft de 'Geist des Kapitalismus'.

II *Socialisatie van normen: Achterhuis en Bergson*

In *Deugt de ethiek?* heeft Hans Achterhuis eveneens sterke nadruk gelegd op de noodzaak van een verzinking van normen, maar dan in maatschappelijke bodem. In aansluiting bij de Franse socioloog Latour bepleit hij een 'materiële' inbedding van normen in de maatschappij. Hij stelt dat de publieke moraal zich zou moeten verstevigen door tourniquets bij de metro, conducteurs op de tram, snelheidsbegrenzers in de auto, doorberekening van ecologische kosten in prijzen en door een overheidspolitiek die hierop wordt afgestemd.¹⁰

Achterhuis' betoog is een interessante variant op de algemene these uit de sociologie dat de oogmerken van de moraal en de belangen van de maatschappij ten nauwste verstrengeld zijn. De moraal wil de sociale orde sanctioneren, de sociale orde wil omgekeerd de moraal bevestigen

door middel van preventieve en repressieve maatregelen. Men kan hier spreken van een proces van *socialisatie* of van vermaatschappelijking van normen.

Toch kan dit proces, aldus gepresenteerd, worden misverstaan. Zou het morele alleen maar horig zijn aan maatschappelijke belangen, dan is het universele vertrekpunt zoek, dan zou er geen mogelijkheid zijn tot *kritische* ijking. En die mogelijkheid is er! Dus zullen we de relatie van moraal en maatschappij anders aan de orde moeten stellen. Heeft de moraal wellicht een maatschappelijke en een buitenmaatschappelijke origine? Is ze wellicht een moraal in tweevoud: hier particulier, daar universeel?

We komen hier op het spoor van Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*, voorloper van een pluralistische ethiek. Bergson stelt dat menselijke gemeenschappen van huis uit besloten, particuliere leefverbanden zijn, die een moraal produceren die eveneens particulier en gesloten is en die elk individu zijn plaats en verplichting aanwijst binnen de perken van de gemeenschap ten einde deze voor desintegratie te behoeden. Die moraal wordt gesanctioneerd door een godsdienst die al even statisch en gesloten is, hoedster van goden met beperkt domein.

Tegenover de gesloten samenleving stelt Bergson het perspectief van een open samenleving, dat wil zeggen van een gemeenschap die zich kenmerkt door open verhoudingen en een open moraal, onder charismatisch leiderschap. Deze moraal is universeel en wil heel het mensdom in liefde omsluiten. De moraal van universele humaniteit overstijgt zijns inziens de moraal van het groepsbelang. Ook zij gaat terug op de godsdienst, maar dan op een die open en dynamisch is, gegrond in de schepende levensstroom. Deze open godsdienst bindt universele menselijke liefde aan de liefde tot het ene goddelijke, waarop uiteindelijk heel de mensheid gericht is. Haar hoogste uitdrukking vindt ze in de christelijke mystiek.

Van zulk een ethisch pluralisme, of liever dualisme, ben ik evenmin voorstander. Binnen de metaforiek van Bergson zeg ik liever dat alle normen aan één universele bron ontspringen maar alle ook uitmonden in maatschappelijke diversiteit.

Meer abstract kan men stellen, het universele is in eigen rechte maar noodzakelijkerwijs (via positivering) aangewezen op sociale verankering. Normen zoeken een maatschappelijke behuizing. Ze kunnen slechts daar gedijen waar ze zozeer geparticulariseerd zijn dat ze op kritische en vernieuwende wijze inhaken op de materiële mogelijkheden die gegeven zijn met een concrete samenleving en met een concrete stand

van de techniek, en aldus maatschappelijke approbatie verwerven. Neem als voorbeeld de avant-gardistische muziekstijl van Mauricio Kagel! Diens klankexpressies mogen soms bizar lijken maar ze vinden wel onthaal, omdat ze nauwkeurig zijn afgestemd op de technische ontwikkelingen (synthesizers) en maatschappelijke ontwikkelingen (film-industrie) waarvoor onze tijd gekozen heeft.

Willen normen beklijven dan dienen ze metterdaad te zijn afgestemd op de structurele randvoorwaarden en praktische mogelijkheden van beheersing die in de samenleving zelf concreet gelegen zijn. De politiek kan wetten uitvaardigen zoveel ze wil, maar (dat is het gelijk van Achterhuis) wetten die *niet* uitvoerbaar zijn of waarvan de uitvoering niet voldoende is ingebouwd in het sociale regelmechanisme van de menselijke samenleving beklijven niet. Erger nog, ze brengen de universele norm in diskrediet.

12 *Inculturatie: Hegel en de heilige keten van de traditie*

De omzetting van ultieme normbeginselen in positieve normbepalingen vergt ten slotte afstemming op en integratie in de historische traditie oftewel *inculturatie*.

Wat voor zin kan het hebben in een wereld als de onze, waarin alle gevestigde waarden wankelen, ons in te laten met deze of gene traditie? Zitten we niet te springen om nieuwe normen, toegespitst op de mogelijkheden van vandaag en de uitdagingen van morgen? Is het *historisch denken* dan soms bij machte wegen te wijzen naar de toekomst?

Om misverstand te voorkomen maak ik hier onderscheid tussen 'historicaal denken' en 'historisch gedenken', dat is tussen een theoretisch-wetenschappelijke en een niet-wetenschappelijke, praktische, manier van omgaan met de geschiedenis. De ene behelst een bewuste poging tot kritische distantie, onpartijdige analyse, intersubjectief beraad, objectieve beschrijving, opschorting van waardeoordelen, toetsing van resultaten door een internationaal forum van geleerden en waardevrijheid als ideaal. De andere behelst de wil het verleden in een geest van dankbaarheid of verzet present te stellen, de bereidheid tot navolging en gemeenschappelijke strijd, het zoeken naar identiteit en zingeving, het participeren in de ideële waarden van een voorgegeven traditie. Er is al met al een groot onderscheid tussen de *historiciteit* van het gedenken met behulp van de symbolen en rituelen die ons herinneren aan ons zijn-in-de-geschiedenis enerzijds en de *historicaliteit* van het reconstrueren van het verleden met behulp van de historisch-kritische methode anderzijds.¹¹

Mijn stelling nu is deze dat we bij het creëren van normen met het laatste te maken hebben. We moeten *praktisch* zien klaar te komen met de geschiedenis door te gedenken. Gedenken is het herdenken van het verleden in het heden met het oog op de toekomst. In het gedenken maken we ons bewust van de *zin* van het verleden en trachten we in de idealen van een vroegere generatie richtlijnen op te sporen ten behoeve van de huidige situatie.

Hegel heeft eertijds met Herder de macht der traditie aangeduid als een 'heilige Kette', die zich zou slingeren door al wat vergankelijk en vergaan is (Hegel 1966, 13). Inderdaad, wij mensen zitten wezenlijk vast aan het verleden. De overleveringsgeschiedenis trekt als het ware een spoor van normatieve syntheses naar de toekomst toe waarbij ook wij gedenkend worden ingeschakeld.

Neem de oud-christelijke kerk. Eerst was ze een Jezus-beweging, toen een kerk in diaspora, ten slotte een gevestigde staatskerk. Men wilde uiteraard vasthouden aan de boodschap van de verrezen Heer maar men moest wat dat betreft ook met de overleverings- en verstaansgeschiedenis zien klaar te komen, ja, met allerlei tendensen in de tijd. Gevolg? Met de loop der geschiedenis gingen gevestigde normen geleidelijk mee verschuiven, niet onkritisch, maar toch! Dit proces van culturele aanpassing deed zich voor zowel op het terrein van het geloof (vaststelling van de oecumenische symbolen) als van de christelijke zedenleer (afschaffing van het vroeg-christelijke antimilitarisme) als van het kerkrecht (erkenning van het Romeinse pontificaat).

Is de traditie een *heilige keten*? Vroeger konden mensen wellicht zoiets zeggen in een wereld vol romantiek, waarin het eigen verleden straalde als bron van goedheid en geluk. Wij weten beter. Wij weten dat het verleden edelmoedigheid heeft voortgebracht maar ook ongerechtigheid, niet alleen *de facto* maar ook *de iure*, dat wil zeggen tot in zijn normpositiveringen toe. Ik denk hier aan de gruwelijke strafmaat (afhakken van handen bij voorbeeld) die er stond op betrekkelijk lichte vergrijpen. Ik wil maar zeggen, niet alleen naar haar feitelijke zijde (haar gedragingen) maar ook naar haar normerende zijde (haar regelgeving) blijft de traditie in gebreke. Ze beantwoordt niet en kan niet beantwoorden aan wat wij, overigens evenzeer in gebrekkigheid, als hoogste norm bevroeden. De traditie is derhalve niet normstellend, wel normbemiddelend. Nooit zullen we erin slagen het culturele erfgoed geheel uit onze *gedachtenis* uit te bannen, hoe het ook op ons overkomt.

Hier zien we ineens de betekenis van het *historicale denken*, de inbreng van het geschiedwetenschappelijk onderzoek. De traditie is gebrekkig,

het erfgoed controversieel, de historische getuigenis onbetrouwbaar. Dat maakt het gedenken kwetsbaar. Zodra het gecultiveerd wordt grijpen valse sentimenten hun kans. Vooral op de bodem van nationale geschiedenissen plegen mythen welig te tieren. Enghartig nationalisme, gevoelens van uitverkorenheid, gemystificeerde meerwaardigheid en fanatieke rassenwaan steken in een mum van tijd de kop op. Mensen worden op sleeptouw genomen door grote verhalen, machthebbers weten er garen bij te spinnen. Erfgoed wordt tot zwerfgoed.

Het verleden dient in het gedenken verwerkt te worden, maar wel op uiterst behoedzame wijze. Hiertoe is de geschiedwetenschap onmisbaar. De kritische analyses van de geschiedvorsing zijn een ontmythologiserende kracht, remedie tegen geschiedvervalsing en geschiedverdringing. Toegepast in de panoramische syntheses van de geschiedschrijving, dus als toegepaste wetenschap, komen ze het historische gedenken ten goede. En toch, het koele denken kan het warme gedenken niet vervangen!

13 *Van postmodern maar reflectief pluralisme*

Ik vat samen. Normcreatie lijkt soms de charismatische roeping van een enkeling, een kunstenaar, een wereldhervormer, een genius of mysticus, iemand die in spiritueel contact verkeert met een onzienlijke wereld van universele humaniteit, die daarom ook wars is van geldende conventies en usanties. Hier zit inderdaad iets in. Onze hoofdthese is althans geweest dat echte normcreatie zich altijd kenmerkt door zulk een universeel *moment*, een notie van wat de mens *urbi et orbi* ten goede komt. Dat is ook de aanstekelijke en vernieuwende kracht geweest van mensen zoals Franciscus van Assisi, Michelangelo en Florence Nightingale.

Toch hebben we deze hoofdthese ingrijpend moeten nuanceren. Onze eerste constatering was dat de *condition humaine* universele maatvoering voor aardse, eindige stervelingen ten enen male uitsluit. Normcreatie is normconcretisering, explicatie annex applicatie van een even universeel als ongrijpbaar beginsel in de levenspraktijk. Het is de levenspraktijk die telkens weer ordening behoeft, een mogelijke hoewel niet vlekkeloze vertaling van dat wat mensen als hoogste geestelijke richtlijn ervaren in een particuliere situatie. Zo gezien bleek positivering een eerste stap te zijn in de richting van particularisering. Prudentiële gevoeligheid en spirituele openheid bleken dit verbijzonderingsproces nog individueler en nog dynamischer te maken.

Een tweede constatering moet zijn, dat het gebod ergens wil landen, het behoeft een *Sitz im Leben*. Dit vergt contextualisering, voortgaande

verbijzondering. Wil normcreatie bekijken, dan vergt ze psychische interiorisatie, dat is omzetting in een bepaalde habitus (habituaatie). Ze vergt maatschappelijke approbatie, dat is afstemming op een gegeven groepsstructuur (socialisatie). Ze vergt tenslotte historische integratie, dat is kritische verwerking binnen een eigentijdse cultuurtenens (inculturatie).

Een derde constatering is dat normcreatie zich niet alleen kenmerkt door de eindigheid en beperktheid die eigen is aan de mens maar ook door zijn ambivalentie, die zich uit in eerezucht, onderdrukking, kwade trouw. Termen zoals 'omzetting', 'afstemming' en 'kritische verwerking' doen ons reeds beseffen hoe moeizaam en pijnlijk het proces van particularisering en pluralisering in feite verloopt. Het hoge gebod wil zich verduurzamen in gewoontes, structuren en tendensen waarin zich rivaliserende claims genesteld hebben. Wat resulteert is harde *strijd* om een geestelijk erfgoed. Het is een strijd die heel het leven doortrekt, die zelfs onze spirituele openheid raakt, onze onbevangenheid voor dat ultieme dat alle mensen zou moeten verenigen.¹² Hoe dan ook, de pluraliteit van normen is mede getekend door lijden, een gevecht tegen het kwaad en hoop op een betere wereld. Zo wordt het proces van pluralisering een proces zonder eind.

Een laatste constatering is dat in de strijd om een betere wereld positionering en contextualisering hand in hand gaan. Gegeven het statuut van de eindige mens, is de toepassing van het hoge gebod op de levenspraktijk *tegelijktijd* haar vormgeving in en vanuit de levenspraktijk. De creatie van eigentijdse waarden, in een goede of kwade richting, is om die reden ook altijd gestempeld door de psychische, sociale en cultuurhistorische context van waaruit ze wordt voltrokken.

Hiermee lijkt de cirkel rond te zijn. We zijn weer bij het vertrekpunt van ons onderzoek, bij de constatering dat normen psychologisch, sociaal en cultuurhistorisch bepaald zijn. Wat betekent ondertussen dit 'bepaald-zijn'? Is de mens *gedetermineerd* door zijn karakterologische ontwikkeling, zijn maatschappelijke mogelijkheden en cultuurhistorische achtergrond? Laten we het transcendentel geheim van de werkelijkheid eerbiedigen en zeggen, dat hij erdoor *geconditioneerd* is. Psychische structuren, sociale kaders en historische tradities vormen de onmisbare bedding waarin normen zich verbijzonderen. Zo is het nu, zo is het altijd geweest.

Niettemin is er een opmerkelijk verschil tussen nu en vroeger. In de besloten leefgemeenschappen van weleer maakte men zich de beperktheid die kleeft aan het eigen inzicht niet of nauwelijks bewust. Dichters,

priesters, rechters en koningen met enig charisma werden als goden geadoreerd. Zij waren immers thesauriers van de geijkte norm! De norm lag even vast als de loop der seizoenen, al werd ze bij tijd en wijle overtreden. Men leefde in een wereld van naïeve absoluteitheid. Axiologische deviaties werden als barbarismen buiten de grens van eigen gezichtsveld en beschavingskring gehouden. *Er was pluriformiteit, er was geen pluralisme.*

Pas in onze tijd zijn de luiken opengegaan en is alom het pluralistisch levensbesef doorgebroken. Ontnuchtering heeft plaats gevonden. Wat mag voor de postmoderne mens nog absoluut heten? Elk aureool is verbleekt! Is dit een heilzame ontnuchtering? Ik meen van wel. De erkenning van de incommensurabiliteit van normen en waarden kan leiden en heeft ook metterdaad geleid tot een herijking van eigen positie, een relativisering van eigen gelijk, verdraagzaamheid jegens alternatieve levensstijlen, eerbied voor normativiteit van vreemde bodem, ontsluiting van nieuwe ethische dimensies. Deze nieuwe ethische sensitiviteit lijkt me alleen maar winst.

Het eigentijdse pluralisme werpt echter ook schaduwen af. Op allerlei terrein is de geconstateerde relationaliteit van waarden omgeslagen in een *relativisme* van waarden. Normen staan op de tocht. Moraal is gemarginaliseerd tot privé-aangelegenheid. Voor hun diepste levensoriëntatie durven mensen vaak nauwelijks uit te komen. Ouders, opvoeders en onderwijzers zien vooral de overdracht van waarden niet meer zitten. Ook levensbeschouwelijke organisaties, zoals christelijke scholen en christelijke politieke partijen, waarin zoveel normativiteit geïnvesteerd is, hebben de grootste moeite met haar eigen identiteit. En allochtonen wekken met hun gehechtheid aan eigen cultuurvormen dikwijls eerder spot en irritatie dan respect. Kortom, het postmoderne pluralisme heeft een klimaat van scepsis en cynisme geschapen. Het heeft ook, van de weeromstuit, geleid tot kunstmatig opgeschroefde vormen van absoluteitisme en fundamentalisme. Over godsdienstig en moreel verval gesproken!

Een reflectief-pluralistische theorie, zoals hier verdedigd, wil de relativistische uitwassen en absolutistische tegenhangers van het pluralistisch levensbesef tegengaan door aandacht te vragen niet alleen voor de fundamentele verschillen die mensen verdeeld houden maar ook voor het transcendentale enigma dat mensen verenigt. Toch biedt ook het reflectieve pluralisme geen panacee. Eerder zagen we immers hoe het oploopt tegen zijn eigen ambigüiteit. Het dwingt tot zelfinkeer: Wat is de legitimiteit van al deze axiologische opties? Wat is haar diepste bron en motivatie? Dragen ze bij tot herstel of tot verloedering van de menselijke

soort? Hoe komen we tot een zuivere afweging? Waar sta ik zelf in deze geestelijke strijd die ten grondslag ligt aan het publiek debat?

Kortom, een pluralisme dat open staat voor de *condition humaine* moet uitdrijven tot zelfkritiek en tot kritische ondervraging van geestelijke en maatschappelijke stromingen. Terugval op vertrouwde normposities is er in de dynamiek van onze tijd voor niemand meer bij. Wel blijft de noodzaak tot 'zich weten', tot grotere omzichtigheid in de omgang met medemensen, tot grotere spirituele openheid voor het Omvattende. In een wereld waarin onze tradities voortdurend onderling botsen, kan pluralisme aanleiding geven tot een nieuw werkelijkheidsverstaan, prikkelen tot een nieuwe sensibiliteit voor normen. Mits recht en reflectief verstaan, kan het hoofden en harten openen voor dat *humanum* dat geen mens in pacht heeft en dat toch alle mensen omsluit.