

Moraal: een kwestie van smaak?

Verschuivingen in de hedendaagse moraal.

F. de Lange

1. Come-back voor de moraal? (een verkenning)

'Andy Warhol beweerde dat de media ieder mens een kwartier lang beroemd maken. Misschien geldt dat ook voor academische disciplines. Als dat waar is, dan beleven we nu het ethisch kwartiertje.' Aldus G. Dworkin in de redactionele openingszin van het laatste nummer van het internationale vaktijdschrift Ethics (1993, 663v.). Waarna de hoofdredacteur opsomt hoe de medische ethiek, de politieke, juridische en bedrijfsethiek haar opmars maakt binnen de universiteiten. Bovendien, zo vervolgt hij, kun je ook geen krant opslaan of er is sprake van een moreel schandaal, of het nu om incest, de rechten van het dier of literair plagiaat gaat. 'Where earlier generations played Monopoly, we play Scruples', constateert de Ethics-redacteur, en hij vraagt zich vervolgens af of hij nu blij dan wel bedroefd moet zijn met zoveel aandacht voor de moraal.

Hoe vreemd het ook mag klinken voor een ethicus, hij is niet zo ingenomen met deze 'comeback' van de moraal. Dworkin is bang dat aan de complexiteit van de maatschappelijke en culturele crises waarin wij verkeren geen recht wordt gedaan als zij worden herleid tot het dilemma van deugd en ondeugd, goed en kwaad. Politieke en maatschappelijke problemen vragen om politieke en maatschappelijke oplossingen, en niet om ethische. Wanneer zij tot morele dilemma's worden herleid krijgt ethiek een alibi-functie.

De vraag is of hier de ethicus niet aan teveel aan zelfrelativering doet. Moet hij niet meer ingenomen zijn met deze hernieuwde aandacht voor de moraal? Als hij beweert dat moraal een essentiële dimensie van het menselijk leven is - en welke ethicus zal dat niet doen - dan moet hij toch blij zijn dat zij tot het hart van de publieke discussie weet door te dringen?

En dat laatste doet zij. En juist in die sectoren van de samenleving, waarin tot voor kort de moraal nog vogelvrij leek te zijn: de economie, de media, de sexualiteit. Een kleine, steekproefsgewijze rondgang bij wijze van verkenning. 'How medicine saved ethics', was de titel van een opstel van S. Toulmin, waarin hij beweerde dat door de revolutionaire successen van de medische technologie de ethiek van haar zieldogend bestaan was bevrijd. Maar ethiek floreert allang niet meer alleen in de gezondheidszorg, ook elders doet zij dat. 'Noem het woord "moraal" en ik trek mijn zakjapanner', was tot voor kort nog het motto van de topmanager; afgelopen maand verenigden zich daarentegen honderd Noord-Europese ondernemers in het Social Venture

Network Europe, een netwerk dat zich ten doel stelt een economie op te bouwen die rekening houdt met mens, dier en milieu. Zij streven een vorm van 'caring capitalism' na. Idealisten die afstevenen op het eigen faillissement? Integendeel, zeggen marketing-deskundigen, het kritisch consumeren zal de komende jaren sterk toenemen. 'Bedrijven die zich onderscheiden door een "unique spiritual selling point" kunnen rekenen op de sympathie van consumenten', aldus een van hen. (NRC 11/11/93) Zo verwacht de trendgevoelige mode-industrie dat de consument van morgen alleen nog maar eco-kleding zal kopen. 'Het publiek dat zijn kleding nu nog als uitdrukking van life style ziet, koopt steeds meer echte waarden', aldus een onderzoeker. (NRC 31/3/93)

Ook in de media is de moraal terug. De vraag of de journalistiek geen beroepscode nodig heeft wordt steeds meer gesteld. Er is discussie over programma's die 'wel' of 'niet kunnen' of op het randje zijn (bijv. Het programma 'Op leven en dood', over keuzen in de gezondheidszorg). Media blijken de massa echter niet alleen te demoraliseren, zoals sombere cultuurcritici ons voorhouden, maar zij mobiliseren haar ook. Of het nu voor de regenwouden van de Amazone of voor de Foster Parents-kinderen is, de charity-business beleeft gouden tijden. Zij doet weliswaar geen appel op een coherente, collectief gedeelde moraal. Zij opereert single issued, met een kortstondig beroep op bewogenheid (vgl. de radio-actie 'Ik ben woedend', naar aanleiding van racistisch geweld in Duitsland), en niet op principes. Maar desondanks: het blijkt dat mensen massaal zich iets aan elkaars lot gelegen laten liggen, en als dat geen moraal is.

Niet alleen in de sociale, ook in de personele moraal wordt weer de 'lof der deugd' bezongen. Op de muren van Parijs stond in mei 1968 dat 'het verboden is om te verbieden'; in dezelfde stad krijg je nu een bekeuring als je een sigaret in een café opsteekt. De permissieve 'moet kunnen'-moraal is ingeruild voor een nieuw puritanisme, niet minder meedogenloos dan het oude. De kuisheid, de gewenste niet-intimiteit, is een populaire seksuele deugd geworden. 'No sex' is het motto, en dat niet alleen dankzij AIDS. De wil van vrouwen om seksueel niet-bevrijd te zijn wordt als een bewijs van zelfrespect gewaardeerd. Het Centraal Bureau voor de Statistiek registreert ook een duidelijk afgenomen tolerantie voor 'slippertjes'. Terwijl in 1975 nog de helft van alle Nederlanders vond dat huwelijkse ontrouw in bepaalde gevallen te rechtvaardigen is, is nu nog maar een derde die mening toegedaan. (NRC 1/9/92)

Moraal is weer 'in'. O ja? vragen echter de sceptici. Kijk eens goed, zeggen zij: de aandacht voor de moraal is omgekeerd evenredig met het respect ervoor. De moraal heeft haar 'come back' te danken aan het feit dat zij verloedert. Caring capitalism? De Leidse criminoloog J.J.M. van Dijk stelt juist de toenemende invloed van crimininele organisaties op het bedrijfsleven aan de kaak. Ondernemers zijn niet alleen meer slachtoffer van criminaliteit, maar vaak ook profiteurs, constateert hij. Er is in het Nederlandse bedrijfsleven -

aldus Van Dijk's aanklacht - sprake van 'normverdringing'. 'Beseffen ondernemers nog wel wat de professionele moraal zou moeten zijn?', vraagt hij zich af. (NRC 13/11/93) En wat te denken van het verval van de belastingmoraal, het misbruik van sociale voorzieningen, de afgenomen tolerantie ten aanzien van vreemdelingen, de toegenomen bereidheid tot heling van gestolen goederen. In zijn beleidsplan 'Recht in beweging' (1990) wees de minister van justitie E.M.H. Hirsch Ballin er op dat de criminaliteit sinds 1960 met 1000 % is toegenomen. Hij concludeert voor de achter ons liggende jaren, dat 'de samenleving op sommige terreinen tekenen van normloosheid (begon) te vertonen.' Hij wijt deze o.m. aan het heersende 'sterk individualistische ethos' dat sinds de jaren zeventig domineert. 'De naleving van wettelijk vastgestelde normen en rechterlijke vonnissen werd door steeds meer burgers niet langer als een elementaire burgerplicht beschouwd, maar als een gedragsoptie met tegen elkaar af te wegen voor- en nadelen.' (Recht in beweging 1990, 7) Aldus de minister, die sindsdien niet moe wordt - inmiddels vergezeld van zijn collega van Onderwijs J. Ritzen - te pleiten voor een hernieuwde aandacht voor de overdracht van normen en waarden in de samenleving.

'Come-back' van de moraal of teloorgang? Beleven we een terugkeer van de moraal of zijn we getuige van haar verloedering? Ik zal u een verdere rondgang door mijn kranteknipselfmap besparen. Want als we de vraag zo stellen komen we er nooit uit. We moeten dieper afsteken om te zien wat er vandaag met de moraal in onze samenleving aan de hand is. 'De' moraal bestaat immers niet. Als we onder moraal verstaan: het geheel van waarden en normen waarmee mensen in een samenleving hun onderlinge verhoudingen en hun visie op het goede leven regelen en waaraan ze toetsen, dan moeten we zeggen dat moraal zowel naar inhoud als vorm verandert, al naar gelang het type samenleving en de fase waarin een cultuur zich bevindt. In meen dat we ook vandaag een ingrijpende verschuiving in de moraal meemaken. Zij is buitengewoon complex, en niet op één noemer te brengen. Een facet van dat verschuivingsproces zou ik hier naar het licht willen keren. Ik wil de stelling verdedigen dat moraal voor ons vandaag steeds meer een kwestie van smaak is geworden. Wanneer er nu sprake is van een toename van moraal, dan is er - meen ik - sprake van een doorbraak van dít type ethiek. Zij is eindelijk de gelijke, zo niet de meerdere geworden van de oudere vormen van moraal: de religieuze wetsethiek en de moderne plichtsethiek.

Wat is er met de moraal gebeurd? Ik schets in het kort de inhoud van mijn betoog en ga er vervolgens dieper op in. Terwijl ooit de moraal gelegitimeerd werd als een integraal onderdeel van de religie, daarna vanaf de moderne tijd verankerd werd in een rationeel inzichtelijke natuurlijke orde, beleven we nu meer en meer een subjectivering en estheticering van de moraal. 'Goed' vinden mensen niet meer wat door God wordt gewild, noch wat door de Natuur wordt voorgeschreven, maar wat uitdrukking geeft aan hun eigen individuele zelfverstaan. Ethiek is geen wetsethiek meer, noch is zij

plichtsethiek; zij is smaakethiek geworden. Criterium van normen en waarden is daarbij meer en meer de vraag of zij creatieve middelen kunnen zijn waarmee wij onze eigen authenticiteit kunnen uitdrukken. Goed is datgene wat ons optimaal laat ontplooiën. De subjectivering van de moraal betekent niet zozeer een verandering in morele inhouden, maar een ingrijpende wijziging in de wijze waarop moraal tot stand komt, zichzelf legitimeert en functioneert. De moraal zélf als culturele institutie verandert van karakter. We krijgen een ander type moraal, die de religieuze en natuurrechtelijke moraalstelsels van hun plaats lijkt te verdringen. Zij impliceert een geweldige individualisering en relativering van de moraal.

De communicabiliteit van de moraal wordt in dit type moraal tot een groot probleem. Als moraal een kwestie van smaak wordt, valt er niet over te twisten, zo menen we. Een esthetische moraal wordt hoogst-individueel, zo niet idiosyncratisch. Daarmee wordt het functioneren van de samenleving enorm onder druk gezet. De cynici lijken hier hun gelijk te halen. Moeten we nu maar een terugkeer bepleiten naar een traditionele wets- of plichtsmoraal, die wél het voordeel hadden dat ze collectief werden gedeeld en konden worden opgelegd? De rooms-katholieke leer verdedigt onder andere deze strategie (vgl. de encycliek Veritatis Splendor, 1993). Of rest ons niets anders dan om het frivole nihilisme en individualisme van post-modernen te omhelzen? Misschien moeten we geen van beide doen. Hier is immers meer aan de orde dan de vraag naar een eventuele rehabilitatie van verwaarloosde (burger)deugden. Het gaat in de huidige crisis van de moraal om meer: om het goed te leren leven met dit andere, derde type moraal. De vraag is vervolgens dan niet zozeer: hoort 'smaak' wel of niet thuis in de moraal, maar: hoe leren wij over morele smaak weer met elkaar te twisten. Ik beschouw hierbij de estheticering van de moraal als een gegeven, waarachter we niet meer terug kunnen, noch hoeven. Tegelijk denk ik dat het narcisme, waarbij een mens zich niet alleen tot schepper maar ook tot enige inhoud van zijn eigen moraal verheft, een ontaarde deviant is die we te boven moeten zien te komen. Hierin zie ik een taak weggelegd voor christenen.

2. Een geordende kosmos (moraal en secularisering)

Moderne moraal is geseclariseerde moraal. Daarmee bedoel ik dat zij zich voor haar herkomst en gezag niet meer beroept op een transcendente werkelijkheid. De moraal moet op eigen benen staan en zich op geen andere externe rechtvaardiging te beroepen buiten zichzelf. Zij komt rond zonder God. Met deze secularisering van de moraal heeft zich een mutatie in de moraalgeschiedenis van de mensheid voltrokken, die we nog steeds niet te boven zijn. Na haar exodus uit de religie is de moraal een zwerver geworden die nu eens hier dan weer daar onderdak zoekt, zonder ooit weer terug naar

huis te willen. Met de religie verloor zij een horizon, die tot nog toe nog niet door een andere is vervangen. In het metafysische wereldbeeld zagen mensen zich als deel van een groter kosmisch geheel, waarin zij hun eigen plaats hadden. De hiërarchische orde in het universum (macrokosmos) werd weerspiegeld in de hiërarchie van de menselijke samenleving (microkosmos). Ieder speelde zijn rol in het theatrum mundi, waarvan God zowel het scenario had geschreven als de regie voerde. De morele orde gold als een afspiegeling van een objectieve goddelijke orde, die verborgen lag achter de dingen. Ethiek, de theorie van de moraal, was een vorm van ontdekken: het schouwen van de dekreten die God in Schrift en Natuur heeft geopenbaard. De goddelijke wil is gegeven; het komt er op aan hem telkens weer aan het licht te brengen, opdat wij er naar zullen leven. De Schepper scheidt de moraal en openbaart haar wetten, niet zichzelf. Op overtreding ervan staan goddelijke sancties.

De omwenteling in het wereldbeeld, door Copernicus en Kepler als eersten voltrokken, werd in de 17e eeuw ervaren als een dreigende inbreuk op deze vaste kosmisch-morele orde. John Donne verwoordde het crisisgevoel dat opkwam en dichtte in 1611: 'Tiss al in peeces, all Cohaerence gone'. S. Toulmin laat echter zien hoe het gesloten wetenschappelijk wereldbeeld dat er voor in de plaats kwam, dezelfde functie kreeg te vervullen als het oude metafysisch-religieuze wereldbeeld: het poneren van een voorgegeven orde, al heette hij nu niet meer goddelijk, maar natuurlijk. In Laplace' Mécanique céleste schittert het universum als een kostbaar uurwerk van precisie en schoonheid. In Alexander Pope's Essay on Man wordt de lof bezongen van de 'Vast chain of Being' die harmonisch alles met alles verbindt. 'Look around our World; behold the chain of Love / Combining all below and all above.'(...) Nothing is foreign: Parts relate to whole; One all-extending-, all-preserving Soul. (...) All served, all serving: nothing stands alone; their chain holds on, and where it ends, unknown.' (Gecit. Taylor 1989, 275v.) Ook al vervaagt de directe presentie van God in deze wereld en acht men het boek van de Natuur nu beter te lezen dan dat van de Heilige Schrift, in de perfecte orde van zijn schepping is Hij nog steeds present. De complexe aristotelisch-teleologische orde is nu gereduceerd tot die van een koele oorzaak- en gevolg-causaliteit. Maar door deze mechanisering van het wereldbeeld blijft het niet minder een objectieve orde. De wereld wordt gezien als een hechte 'kosmopolis' waarin dezelfde stabiliteit en hiërarchie heerst als in de middeleeuwse politiek-religieuze kosmos. (Toulmin, 1990, 179) Het vertrouwen in de natuurlijke orde compenseert het verlies aan direct godsvertrouwen. Moraaltheorie is nog steeds een vorm van ontdekken, al is het nu van de in de natuur verscholen morele wetten. Zoals I. Newton de experimentele methode in de fysica toepaste, zo doet D. Hume dat in de ethiek. De ethiek imiteert de natuurwetenschappen. Zoals daar 'wetten' worden ontdekt, zo ook in de wetenschap van de moraal. Het utilisme van J. Bentham vormt in dit kader het schoolvoorbeeld. Newton was ervan overtuigd dat hij de complexiteit van het universum had herleid tot drie basale wetten. Evenzo meende Bentham tot een soort 'quantumtheorie van

de ethiek' (H. ten Have) te kunnen komen. Met zijn utiliteitsbeginsel ('goed is dat wat het grootste geluk oplevert voor het grootste aantal mensen') meende hij het ene fundamentele, objectieve morele principe te hebben gevonden. (Ten Have 1986, 35vv.; vgl. ook Walzer 1992, 15v.; Van Asperen 1993, 66)

Het massieve leunen op het natuurbegrip in de 17e en 18e eeuw is te beschouwen als een soort 'immanent geloof'. Het beroep op de objectieve menselijke Natuur vormde de seculiere pendant van het beroep op de bijbel. De secularisatie van de Verlichting was eigenlijk nog maar een halve. God kon men missen, maar de metafysica niet. De Natuur gold als de 'onpersoonlijke' basis, op grond waarvan er een communicatieve ethiek kon worden ontworpen. Via een gedeelde menselijke Natuur was men met alle anderen verbonden. Men deelde a priori dezelfde natuurlijke sympathieën en gevoeligheden voor het lot van anderen, ongeacht de verschillende omstandigheden. Zo kon de universaliteit en de eenheid van de moraal worden gegarandeerd. De idee van 'universele mensenrechten' had zonder deze metafysische fictie niet kunnen ontstaan. (Sennet 1993, 90, 151, 314)

3. Subjectivering van de moraal

De wérkelijke secularisering van de moraal voltrekt zich pas als dit natuurbegrip wordt geproblematiseerd. Dan is ethiek geen mimetisch schouwen meer van een objectief religieuze, dan wel natuurlijke moraal, maar de constructie van een subjectieve wereld van waarden. Ethiek is geen zaak meer van ontdekken, maar van scheppen. Descartes luidt deze subjectivering van de moraal in. Het moderne besef een enkeling te zijn temidden van een vreemde wereld ('un homme qui marche seul et dans les ténèbres', Descartes 1989, 64) breekt zich bij hem baan. Voor kennis, ook morele kennis, acht hij de wereld buiten hem een onbetrouwbare gids. Hij zet haar als mogelijke bron van vergissingen en onvolmaaktheden tussen haakjes. Hij construeert en herschikt zijn kennis, zo zegt hij, 'op een grond die helemaal in mijzelf ligt.' ('bâtir dans un fonds qui est tout à moi', idem, 64). Er bestaat geen goddelijke of natuurlijke design meer voor de moraal, waarnaar wij ons zouden kunnen richten. De mens wordt, van ontdekker, nu tot uitvinder van moraal. Hij begint blanco, bij een ethisch nulpunt.

Hoe die moraal er het beste uit kan zien? In de contracttheorieën van Locke tot Rawls, van Kant tot Habermas worden daarvoor voorstellen gedaan. Zij vinden de moraal uit die God had uitgevonden wanneer Hij zou bestaan. De enige zekerheid waarmee mensen in dit faustiaanse laboratorium beginnen, is dat zij weliswaar met lege handen staan, maar dat zij dat allemaal doen, niemand uitgezonderd. Dit inzicht schept gelijkheid. De universaliteit die

vroeger door de objectieve wereldorde werd gegarandeerd, moet nu worden geconstrueerd op basis van de intersubjectieve overeenstemming tussen alle betrokkenen. Het willekeurige perspectief van de enkeling wordt nu niet meer door de gegeven Wet Gods gecorrigeerd en gerelativeerd, maar door het perspectief van alle anderen. Moreel is die mens, die bereid is om een moment zijn eigen perspectief op te schorten, dat van anderen in te nemen en het even zwaar te willen wegen als zijn eigen. De verplichting die men op zich neemt om zich aan de uitkomst van dit wegingsproces te conformeren, ook als ze niet direct in het voordeel van de betrokkene is, is synoniem met moraliteit. De innerlijke gewetensstrijd tussen 'neiging' (mijn eigen perspectief) en 'plicht' (dat van alle anderen) kenmerkt de mens als moreel wezen. De evenredige calculering van alle in het geding zijnde idealen, belangen en voorkeuren noemt men morele rationaliteit. Zij veronderstelt dat het mogelijk is om de objectiviteit die vroeger in een buitenwereldlijk, goddelijk standpunt werd gelegd, nu in een absoluut, onpartijdig standpunt boven alle partijen te verleggen, naar de wereld te kijken vanuit een 'view from nowhere'. (Nagel 1986)

De moderne, semi-geseculariseerde ethiek is een gewetens- en een plichtsethiek. Wanneer ook deze theologische reminiscentie uit de moraaltheorie wordt geëlimineerd rest er niets anders dan een radicale subjectivering van de moraal. De wérkelijk geseculariseerde moraal treft men dan ook aan bij F. Nietzsche. Het ene perspectief op een door allen gedeelde wereld wordt door hem als een metafysische illusie ontmaskerd. Er is niet één gezichtspunt meer dat wij a priori gemeenschappelijk zouden kunnen innemen. Er is slechts een pluraliteit van werelden, zoveel als er individuele perspectieven zijn. Zonder dat er nog een synthese mogelijk is. Dit radicale perspectivisme vond in Nietzsche zijn vertolking. Zijn ethiek lijkt nu echter ook de onze te zijn geworden. Wat rest is een radicaal individualisme en relativisme: 'ieder voor zich, zonder een God voor ons allen'. Die metafysische God is dood.

-

4. Smaak en berekening

Wie alleen zijn eigen subjectiviteit als bron en als waarheids criterium van moraal beschouwt, moet zich afvragen hoe hij zich tot anderen, die niet tot zijn persoonlijke levenssfeer behoren, verhoudt. Hij zal met deze 'derden' tot een vergelijk moeten komen over een rechtvaardige verdeling van lasten en lusten en over de vraag hoe een minimale orde van veiligheid en bestaanszekerheid kan worden gegarandeerd waarbinnen individuen zich optimaal kunnen ontplooiën. Moraal wordt een kwestie van berekening. Zij bedient zich van een instrumentele doel-middel-rationaliteit. Wat het goede leven zelf inhoudt, staat daarbij niet ter discussie. De doelen zijn subjectief

gekozen. Het gaat er alleen om de weg te kiezen waarlangs ze optimaal kunnen worden gerealiseerd. Ook het verdisconteren van andermans visie op het goede leven is een zaak van berekening. Immers, zonder 'rekening' te houden met hun perspectieven, loopt de verwerkelijking van mijn doeleinden gevaar. De calculerende moraal is die van het verlichte eigenbelang, en niet per se een egoïstische.

Wie de moraal van berekening echter tot moderne moraal tout court verheft, verkondigt een halve waarheid. Zij domineert slechts in de publieke sfeer. Dat is dat domein, waar wij anderen ontmoeten die niet tot onze persoonlijke levenssfeer behoren. Vreemden, waar we desondanks mee (moeten) samenleven. Voor die sfeer voldoet de moraal van berekening, zegt de liberale politieke filosofie. Maar zij is een 'smalle' moraal. Zij stelt slechts de minimale principes vast die nodig zijn voor het voortbestaan van de samenleving, de morele ondergrens. Zij berust op de twee formele principes 'gelijkheid' en 'wederkerigheid'.

Dit is nog slechts het halve, moderne verhaal van de moraal. Want behalve de smalle moraal is er ook de brede. Daarin geven mensen vorm aan hun visie op het goede leven. Zij is niet publiek, maar privé. Brede moraal is zo veelkleurig en pluriform als er verschillende individuen zijn. Er lijkt daarom ook geen eenduidig verhaal ervan te vertellen. Wat mensen onder het goede leven verstaan is immers zo uiteenlopend, dat ze op voorhand geen enkel moreel ideaal meer gemeen lijken te hebben. Dat dit ook niet hóeft is echter juist het kenmerkende van de bevrijding die de liberale samenleving voltrekt: mensen mogen zelf uitmaken wat ze goed en slecht vinden, en hoeven zich aan de druk van de traditie en de dwang van de groep niets meer te conformeren. Er is slechts één randvoorwaarde: niemand mag een ander hinderen in zijn zelfverwerkelijking of hem tot andermans expressievorm ervan dwingen. De individuele vrijheid van de één wordt begrensd door de individuele vrijheid van de ander ('harm-principle').

Tot zover gaat het bekende standaardverhaal van de liberale ethiek. Ik wil hier echter verder gaan, door te verdedigen dat die brede privé-moraal zich desondanks op een zekere gemeenschappelijke noemer laat brengen. Zij wordt mijns inziens gedragen door een collectief gedeeld moreel ideaal. Wij delen in het Westen meer inhoudelijke moraal met elkaar dan wij denken.

We komen die gemeenschappelijke noemer op het spoor door in te zetten bij de moraal die wij wél als gemeenschappelijk veronderstellen, omdat daar onze moderne samenleving op berust: de publieke moraal. Als wij geacht worden in de publieke moraal alles naar onszélf toe te rekenen, wie zijn wij 'zelf' dan eigenlijk? En als het er om gaat 'onze' belangen en voorkeuren in het publiek geding te brengen, waarop slaat dit 'ons' dan precies? Achter de vraag wat goed is voor onszelf doemt onvermijdelijk de vraag op wat dit 'zelf' eigenlijk voorstelt. Kenmerkend voor het moderne subject, op zichzelf aangewezen, is dan ook de wil om zijn eigen subjectiviteit te ontdekken, te

exploreren, te ontplooiën en te verwerkelijken. Dát is zijn moreel ideaal. Een ideaal, dat vervolgens op duizend en één verschillende manier mag worden vormgegeven, maar waarmee desondanks een inhoudelijke keuze wordt gedaan vóór een bepaalde morele waarde, die van de individualiteit van mensen, en een keuze tégen alles wat een aanslag op die individualiteit betekent. De doelgerichtheid die in de klassieke metafysica in de wereld om hem heen lag, heeft zich verlegd naar onszelf. De moderne teleologie is immanent en kleinschalig, maar zij is er wel: zij heet zelfontplooiing. Nu God niet meer het doel (telos) vormt van ons leven, worden wij het zelf. De armoedige psychologie van de radicale Verlichters die in het 'zelf' niet meer zagen dan het formele kruispunt van denken en handelen, een 'punctual self' (Taylor 1989, 160), bevredigt dan op den duur niet. Het 'zelf' van Descartes of Locke is eigenlijk maar een bloedarm ding, ontdekten de 18e eeuwers. Wie de blik naar binnen richt - en de Romantici deden dat in het spoor van Rousseau - ontdekt een innerlijke wereld, die even duister, rijk en verrassend is als de uiterlijke. Met dit verschil: dat zij mijn eigen, individuele wereld is, het domein van het 'allermijnste'. Zelfverwerkelijking betekent: de weg terug vervolgen naar de bronnen van mijn uniciteit en proberen haar in een authentieke (dat wil zeggen: bij mijn eigen originaliteit passende) expressie vorm te geven. Elk mens wordt daarmee tot kunstenaar verheven, die van zijn leven een kunstwerk, een oeuvre moet maken. Gestalte geven aan het goede leven is een vorm van Bildung, zeiden Goethe en Herder in de 18e en 19e eeuw; ethiek bedrijven is een kwestie van 'sculpture de soi', zegt de filosoof Michel Onfray hen in de 20e eeuw nog steeds na. (Onfray 1993) Voorzover ethiek de vormgeving is aan het goede leven wordt zij tot een vorm van esthetiek. De scheiding tussen kunst en leven vervaagt. Het criterium voor de waarden die ik aanhang is of ze al dan niet de uitdrukking zijn van de verwerkelijking van mijn individualiteit. Ik realiseer mezelf enerzijds door met deze waarden aan mijn leven actief vorm te geven. Ik ben een moreel 'artiest'. Anderzijds verwerkelijk ik mijzelf ook passief door bepaalde voorkeuren wel tot de mijne te maken en andere niet. Ik ben een morele 'connoisseur'. De ethiek van het goede leven wordt daarmee een kwestie van persoonlijke smaak. Hoe verschillend ook ingevuld, dit is de brede bedding waarin de smalle moraal van onze hedendaagse cultuur loopt. Een citaat van een goed waarnemer van die cultuur, K. Vuyk, ter illustratie. Hij schrijft:

'Daarom is vriendschap de meest eigentijdse relatievorm: vriendschap is een betrekking die enkel en alleen gebaseerd is op het bij elkaar in de smaak vallen van de betrokkenen. (...) Niet alleen onze verhouding tot anderen, ook die tot onszelf heeft opvallend esthetische trekken gekregen. Oppervlakkig blijkt dit uit het feit dat we veel bezig zijn met hoe we eruit zien, met ons lichaam, onze kleding, onze 'life-style'. (...) We willen smaakvol zijn en in de smaak vallen. (...) Onze stijl is onze persoonlijkheid. Onze smaak is wie wij zijn. Mensen van nu moeten

een smaak ontwikkelen en die uitdragen. Zonder smaak ben je niemand.'

Vuyk wijst vervolgens - met de overdrijving die nu eenmaal eigen is aan een microscopisch ingesteld oog - op een aantal levensterreinen waarop voor ons de smaak de doorslag geeft. Bijvoorbeeld:

'Sexualiteit? Daarvoor lijkt wel bij uitstek te gelden: een kwestie van smaak. He, ho of bi, hard of soft, alleen, samen of met meer - voor de inrichting van het sexuele leven is overeenstemming met de persoonlijke smaak het enige nog algemeen geldende criterium, met slechts als randvoorwaarde dat niemand schade ondervindt. (...)
Religie? Voor zover de religie nog enige zeggingskracht heeft, is het om reden van smaakvolheid. Religieus zijn kan, als het betekent: genieten van een bepaalde sfeer; luisteren naar mooie muziek en mooie woorden; stilte beleven; meegaan in een fraai ritueel; genotvol opgaan in mystiek. Wie tegenwoordig religie verdedigen wil met morele of metafysische argumenten, wordt nauwelijks meer serieus genomen. Maar wie zegt: ik ben religieus, omdat de religie tegemoetkomt aan mijn smaak, die vindt gehoor.' (Vuyk 1992, 55v.)

5. Een autonome esthetica

De esthetische 'authenticiteitsethiek' (ik neem de lelijke term van Taylor, 1991 over omdat ik geen betere weet) vormt de gedeelde morele horizon waarbinnen we ons bewegen. En wanneer we over het goede leven van mening verschillen en met elkaar tot een vergelijk wensen te komen, dan beweegt onze discussie zich binnen deze horizon.

De ethiek van de authenticiteit komt voor het eerst tot bloei in de Romantiek. Men moet de Romantiek niet afdoen als slechts een reactie op de armoedige psychologie van het rationalistische Verlichtingsdenken. Zij is één van de twee uitlopers van het subjectiveringsproces van de moraal, die zich vandaag nog dominanter en vitaler aan het woord meldt dan toen. Zij is méér dan een tegencultuur geweest, méér dan een sentimentele compensatie voor de tekorten van het kille redelijkheidsdenken. De

Romantiek is een exponent van een progressieve hoofdstroom in onze cultuur. Men doet er ook verkeerd aan de authenticiteitsethiek tot de cultuurperiode van de Romantiek te beperken. De subjectivering van de moraal voltrekt zich over de hele linie van de moderne cultuur.

Het meest pregnant is de opkomst van deze subjectivering waar te nemen in de ontwikkeling van de moderne esthetica. Zij levert het taalspel voor een brede moraal, die uit het land van de religie en het natuurrecht is verdreven. Men kan zelfs beweren dat er geen esthetica zou zijn geweest, als de moderne moraal geen subjectivering had ondergaan. De esthetica is een moderne uitvinding. Zij is niet - zoals het misverstand wil - aanduiding voor een tijdloze leer van het schone. De eerste Aesthetica werd pas gepubliceerd in 1750 (A. G. Baumgarten). Esthetica (letterlijk: de theorie van de aisthesis, de zintuiglijkheid) komt voor het eerst als zelfstandige discipline op wanneer de mens radicaal zijn subjectiviteit affirmeert en zich loswikkelt uit de goddelijke en rationele wereldorde. (Ferry 1990, 33vv.) De menselijke sensibiliteit, tot nog toe als een zetel van de dwaling (Plato) of van de zonde (het christendom) beschouwd, als datgene wat de mens ervan weerhield om deel te hebben aan de eeuwige, rationele wereldorde, emancipeert zich. Ruikend, proevend, voelend, ziend en horend; lichamelijk, eindig en sterfelijk - de mens gaat op eigen benen staan. De esthetica bestudeert deze mens, los van zijn eventuele religieuze of metafysische status. Zij poneert zichzelf als een autonome discipline.

Tot nog toe hadden de zintuigen hun maat en criterium ontleend aan de kosmische harmonie. Schoonheid was de vorm waarin zich het goddelijke accomodeerde aan de beperkingen van de eindige mens. Zij is niet meer dan de weerspiegeling van de Waarheid, die zij illustreert, zegt Plato. Descartes zet in de 17e eeuw de menselijke ratio echter op eigen benen. En vanaf de 18e eeuw verzelfstandigen zich ook de vijf menselijke zinnen. De esthetica, die zich dan ontwikkelt als de leer van de smaakoordelen, is een product van de radicale secularisatie: in de autonomie van de zinnelijkheid wordt de band tussen God en mens doorgesneden. De intelligibele wereld is niet langer superieur aan de sensibele. Er is maar één wereld, en dat is die wij ervaren. Goed leven is niet meer kennis krijgen van een ware, maar afwezige wereld en die in ons handelen weerspiegelen (de moraal als mimesis). Het is: onze ervaringswereld zo ordenen en herscheppen dat zij ons 'zint', m.a.w. dat zij ons wel gevalt en in ons een gevoel van voldoening oproept (moraal als schepping). De ethicus is geen theoloog of filosoof die kennis levert, maar hij is een artiest die er in slaagt zijn individuele ervaring van het goede (d.i.: authentieke) leven zo tot uitdrukking te brengen, dat zij herkenbaar en aantrekkelijk wordt voor anderen.

Het goede, welgevallige leven wordt vanaf dat moment meer en meer gedefinieerd in termen van (goede) smaak. Smaak is de ervaring van het

welgevallige. Hij omschrijft de kwaliteit van de sensatie die dat wat ons bevalt in ons oproept.

Het concept 'smaak' is, zoals ze in de subjectieve ervaring is verankerd, van recente oorsprong. Slechts moderne mensen hebben smaak. Hier ontbreekt de ruimte voor een overzicht van de ontstaansgeschiedenis van het concept. (vgl. Barrère 1993) Ik wijs er alleen op hoe in de 18e eeuw het begrip 'smaak' juist ook die kenmerken bezat, die velen er tegenwoordig toe brengen het als ontoereikend voor de ethiek van de hand te wijzen; terwijl voor ons 'smaak' ontdaan is van alle communicatieve standaarden (over smaak valt immers niet te twisten?), is het in de eeuw van de Verlichting volop een moreel begrip, met een nadrukkelijk sociaal-maatschappelijke strekking. 'Smaak' is aanvankelijk de aanduiding voor het vermogen om vrij van subjectieve willekeur of interesse de dingen naar hun werkelijke waarde te beoordelen. Het richt zich met name op het praktische en maatschappelijke leven. Smaak behoort als onderdeel van de esthetiek tot de moralistiek. 'Geschmack' is dat wat je tot 'feiner Mensch' maakt (Kant); om 'honnête homme' te worden heb je 'goût' nodig (LaRochefoucauld); alleen met 'taste' kun je een 'fine gentleman' zijn (Shaftesbury). Kenmerkend voor smaak is niet dat zij niet communicabel is, maar dat zij voorafgaat aan de reflectie. Begrippen als 'sentiment' en 'instinct' worden als synoniemen voor smaak gebruikt. (Stierle / Klein / Schümmer 1980) Het smaakoordeel is subjectief, in de zin dat het niet op begrip te brengen is. Het duidt op een onmiddellijke ervaring, die zich onttrekt aan de rede. Maar zij is er niet minder algemeen door.

6. 'Over smaak valt te twisten'

Het smaakbegrip wordt vervolgens ingezet in de kunsttheorie. Daar wordt het verder ontwikkeld om de traditionele schoonheidscriteria van de classicisme te bestrijden. Als de goede artistieke smaak berust op een 'direct' en 'onmiddelijk' oordeel, dan hoeft hij zich niet meer naar de klassieke Grieken te richten. Deze annexatie van het smaakbegrip door de kunsttheorie mag de morele herkomst en betekenis ervan echter niet verhelen; 'goede smaak', aldus Shaftesbury, is identiek met 'moral sense'. Hij kenmerkt de mens die het is gelukt om alle mogelijkheden van zijn bestaan te actualiseren; hij is een mens, volledig 'by himself'. (idem, 449)

Esthetiek en authenticiteitsethiek vormen zo twee kanten van dezelfde medaille. Zij leggen elkaar uit, wanneer ze in het kader van de subjectivering van de moraal worden gelezen. Wie door anderen bewonderd of geliefd wil worden, aldus ook Kant, moet bij hen in de smaak vallen. Hij zal hen dus moeten welgevalen. Daartoe zal hij zich fatsoenlijk, gemanierd, gepolijst, kortom 'beschaafd' moeten gedragen. Goede smaak, aldus Kant, is dus

eigenlijk niets anders dan 'Moralität in der äußeren Erscheinung'. Hij maakt de mensen nog niet meteen ook innerlijk tot goede mensen, maar schept daartoe wel de voorwaarden. (Kant 1968, 244 (par. 64)) Ook bij Kant liggen esthetica en ethiek direct in elkaars verlengde. Hij brengt wel een nadrukkelijk onderscheid tussen hen aan, maar geen scheiding. Ze zoeken elkaars nabijheid nu er van objectieve criteria om de kwaliteit van de cultuur te meten geen sprake meer kan zijn. Zij zijn beide inzet geworden van subjectieve ervaring en van intersubjectief gesprek.

Betekent deze estheticering van de brede moraal echter niet het einde van alle gesprek? Er valt over smaak immers niet te twisten, zegt toch het scholastieke spreekwoord? 'De gustibus non est disputandum.' Ondanks de spontaniteit die hem eigen is, sluit hij echter de communicatie erover niet uit. Dat vond althans de 18e eeuw, die de smaak ontdekte voordat hij sociaal werd ontmand. Het blijkt, zo constateert de empirist D. Hume dan, dat mensen het over smaakaangelegenheden doorgaans nog beter eens kunnen worden dan over wetenschappelijke kwesties! Over Descartes en Aristoteles kan men van mening verschillen, over Vergilius niet. (Ferry 1990, 81v.; vgl. 42) Esthetica is, zo blijkt, in haar begintijd bij uitstek een communicatief gebeuren. 'Das Schöne interessiert nur in der Gesellschaft', schrijft ook Hume's filosofische tegenvoeter, I. Kant. Op een onbewoond eiland zou niemand zijn hut leuk inrichten, noch zichzelf opmaken, schrijft hij. Geen mens zou daar bloemen plukken of planten, louter en alleen voor de sier. Immers, 'nur in der Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein'. Voor Kant is de schoonheidservaring volstrekt belangeloos; zo definieert hij haar juist. Maar dat betekent echter niet, voegt hij er nadrukkelijk aan toe, dat er geen belangen mee verbonden kunnen worden (Kant 1974, 228v.) Integendeel, beweert hij juist: het belang van de humaniteit is ermee gemoeid. Op het moment dat mensen bevestiging zoeken voor hun smaakoordelen bij anderen, kun je zeggen dat zij beschaafd beginnen te worden (idem). Iemand die zijn gevoel voor schoonheid tot expressie brengt, doet meer dan overleven; hij leeft als mens en medemens. Bij goede smaak is de humaniteit in het geding.

Het oordeel over goede smaak is bij Kant volstrekt subjectief. Maar juist als zodanig zoekt het de mededeelzaamheid en het gezelschap van anderen. Smaak is bij Kant de aanduiding van het subjectieve oordeelvermogen, dat zich door geen enkele algemene waarheid de wet laat voorschrijven: het wordt bepaald door het vrije spel van verbeelding en verstand. Maar juist het zuivere welgevallen dat elk mens hoogst individueel aan dit spel beleeft is een universele ervaring, die hij ook in anderen herkent. Persoonlijke smaak, aldus Kant, is sensus communis bij uitstek. (idem, 227) Hij waagt het zelfs om goede smaak te omschrijven als dat oordeelsvermogen dat in staat is om te herkennen of een schoonheidservaring 'algemeen mededeelbaar' is. Communicabiliteit wordt daarmee een kenmerk criterium van goede smaak. Mensen met smaak zijn niet meer 'geborneerd', maar hebben de cirkel van hun denken wijder om zich heen getrokken; zij verstaan de kunst van de 'erweiterten Denkungsart', de kunst zich in anderen te verplaatsen (idem, 226).

Het schone wordt door Kant ook gedefinieerd als dat wat 'ohne Begriff allgemein gefällt' (Kant 1974, 134, curs. fdl) Zij duidt op een gemeenschappelijk oordeelsvermogen van mensen. (Kant 1974, 224vv.). Over smaak kunnen ze het niet eens worden door een argumentatieve dialoog, dat geeft hij toe; smaak is geen inzet voor een wetenschappelijk dispuut. Voor het schone is er geen bewijs, het is 'ohne Begriff'. Maar al kunnen we er niet over disputeren, we kunnen er wel met elkaar over 'discussiëren' ('streiten'). Goede smaak moet inzet kunnen zijn van een strijdgesprek. Wanneer dat wordt ingezien, '*da muß Hoffnung sein, unter einander überein zu kommen*'. (Kant 1974, 279)

De verloren objectiviteit van het welgevallige leven wordt door Kant inzet van het intersubjectieve gesprek. Hoe optimistisch kon Kant zijn over de afloop van deze dialoog? Is bij hem niet de wens de vader van de gedachte? De in de Verlichting-salons gekoesterde idee dat de schone kunsten zouden bijdragen aan de vorming van een open, democratische samenleving heeft ook zeker Kant beroerd. (Sherringham 1992, 180) Men kan inderdaad concluderen dat Kant nogal naïef was in zijn veronderstelling dat de discussie over smaak zo maar gevoerd kan worden. Dat ging in elk geval gemakkelijker in de koffiehuisen en de salons van de 18e eeuw, dan in onze hedendaagse, complexe samenleving. De stelling 'over smaak valt niet te twisten' schijnt daarentegen het gelijk van de geschiedenis aan haar kant te hebben gekregen. De subjectivering van de moraal lijkt uitgelopen te zijn op een radicaal subjectivisme. Persoonlijke smaak staat voor ons bijkans gelijk aan idiosyncrasie. Bezegelt het moderne narcisme niet in feite het mislukken van een esthetische authenticiteitsethiek?

Vruchtbaarder lijkt mij echter om deze estheticering in principe te onderschrijven, maar dan te constateren dat zij nog ver achter blijft bij haar eigen bedoelingen. De authenticiteitsethiek moet beter worden verstaan worden dan zij zichzelf verstaat. Ik volg daarin Charles Taylor, die schrijft: 'Instead of dismissing this culture altogether, or just endorsing it as it is, we ought to attempt to raise its practice by making more palpable to its participants what the ethic they subscribe to really involves.' (Taylor 1991, 72) Met hem ben ik van mening dat authenticiteit een ideaal is dat het onderschrijven waard is. Het houdt in dat elk mens zijn eigen originaliteit optimaal moet kunnen verwerklijken. Ook al beschouwt hij zich bepaald niet als artiest, deze zelf-expressie maakt elk mens in zekere zin tot kunstenaar, elk individueel bestaan tot oeuvre. Artisticeit en creativiteit worden het model voor mensen waarmee ze kunnen articuleren wie zij zelf zijn. (idem, 61v.) Onze biografie vormt het kwestbare produkt van ons morele kunstenaarschap.

Is de authenticiteitsethiek een ideaal dat ons vanuit de verte wenkt, of is zij in feite al de verzwegen vooronderstelling van onze ethiek van het goede leven? Ch. Taylor benadrukt dat laatste. En hij heeft gelijk als hij zegt dat de moderne westerling die dat ideaal afwijst het feit ontkent dat het ook in hemzelf allang vlees en bloed geworden is. Kritiek verdient dan ook niet deze

subjectivering van de ethiek als zodanig, maar haar hedonistische en anti-sociale ontsporing. Het narcisme van de genotscultuur subjectieveert immers niet alleen de vorm van de ethiek, maar ook haar inhoud: subjectiviteit is dan niet alleen bron en toetsingscriterium van moraal, maar ook de enige waarde die zij aanhangt. Dat 'isolisme' betekent in feite het einde van elke werkelijke authenticiteit, die alleen tot expressie komt ten overstaan van en in dialoog met anderen. De moderne kunstenaar kan ook hier als model worden beschouwd. Zijn kunst is weliswaar niet meer de uitdrukking van een a priori gedeelde gemeenschappelijke orde. De vanzelfsprekende gemeenschappelijkheid van de humanistisch-christelijke traditie ligt achter ons. Maar ook al drukt hij haar niet meer uit, in zijn scheppend werk creëert de kunstenaar zichzelf een publiek, en - aldus H.G. Gadamer, die ik hierin volg - 'intentioneel is dit publiek de oecumene, de gehele wereld, waarachtig universeel. Eigenlijk zou iedereen - dat is de eis van elke kunstenaar - zich open moeten stellen voor de taal die in het kunstwerk wordt gesproken en zich deze als zijn eigen taal moeten toeëigenen.' (Gadamer 1993, 68)

Wie het objectivisme van de moraal achter zich laat, verliest zichzelf niet per definitie in relativisme en subjectivisme. Dat is een misvatting, zowel feitelijk, als moreel. Feitelijk, voorzover mensen hun waarden altijd opdoen in dialoog met anderen, ook al krijgen ze daarna een hoogst individuele expressie. Normatief, omdat zich laat verdedigen (en christenen doen dat bijvoorbeeld) dat die mens pas werkelijk zichzelf verwerkelijk, die zich inzet voor waarden en idealen anders en groter dan hemzelf. Ik noem maar wat: voor de bedreigde natuur, voor de publieke zaak, voor de kerk, voor de noodlijdende naaste of voor God. Subjectiviteit is en blijft dan bron en criterium van de ethiek van het goede leven, maar zij vormt niet haar inhoud. Een mens kan er zelf voor kiezen een ander uitnemender te achten dan zichzelf.

We moeten het authenticiteitsideaal dan ook niet categorisch afwijzen, maar ons zijn oorspronkelijke mogelijkheden weer te binnen brengen, zodat we het verbreden en ontwikkelen kunnen. Ons bovendien in een soort Durcharbeitung van haar geschiedenis afvragen waaraan haar versmalling in de 19e en 20e eeuw te wijten is. (Vgl. Taylor 1991, 72) Zodat wellicht uiteindelijk over smaak weer kan worden getwist en goede smaak van slechte weer kan worden onderscheiden.

7. De 'double bind' van de moderne cultuur?

De moderne moraal lijkt ondertussen een Januskop te hebben gekregen. Zij toont immers tegelijkertijd twee gezichten: de calculatie enerzijds en het

sentiment anderzijds, de moraal van het hart en de moraal van de rede, l'esprit de finesse en l'esprit de géométrie (Pascal), estheticering en economisering, smaak en berekening. Beide zijn een produkt van dezelfde subjectivering van de moraal, maar tussen de twee lijkt een onophefbare spanning te bestaan. Een 'radicale disjunctie', meent D. Bell zelfs, in het hart van onze samenleving zelf. Zijn verklaring voor de herkomst van deze innerlijke tegenstrijdigheid is economisch: het kapitalisme dat aanvankelijk een puriteinse ascetische moraal nodig had om de productie te verhogen, vraagt in onze eeuw zelf om een hedonistische moraal, opdat al het geproduceerde ook wordt verkocht en geconsumeerd. De verleidingskunst van de reclame en de industriële vormgeving zijn de directe belichaming van deze contradictie. Bell spreekt van 'the double bind of modernity'. (Bell, 1976, 31) Verlichting en Romantiek, rationaliteit en zelfverwerkelijking, moraal als een kwestie van berekening en moraal als een kwestie van smaak - ze behoren tot de 'culturele tegenspraken van onze kapitalistische samenleving' (Bell).

Echter, hoe plausibel ook, het mono-economisch perspectief van Bell reduceert de authenticiteitsethiek tot slechts een gesublimeerde vorm van consumptisme. Maar ook al verwordt het smaak-criterium er vaak toe, zij is meer dan een veredelde culinaire voorkeur, meer dan een kwestie van ontwikkelde papillen, 'doen wat je lekker vindt' en het 'jezelf verwennen' van de reclame. De estheticering van de moraal is geen verlaat bovenbouw-product van de economisering van de moraal, maar vormt een - zij het nog gebrekkige - uitdrukking van de subjectivering in onze cultuur.

Dat is belangrijk voor de waardering. Wie haar uitsluitend als ideologie beschouwt, als geestelijke spin off van het kapitalisme, zal haar negatief beoordelen en het betreuren dat zij ooit het licht heeft gezien; wie haar benadert als potentiële uitdrukking van een hoogontwikkelde ethiek, waarin de individualiteit van mensen tot hoogste waarde wordt verheven, zal haar in beginsel welwillend onderschrijven en aan haar verdere expressie en ontwikkeling willen bijdragen. Ikzelf behoor tot de laatste categorie.

8. Een osmose

De moraal van berekening en de moraal van smaak hebben tot nog toe maar moeizaam kunnen samenleven. Er werd een soort politiek van gescheiden ontwikkeling gevoerd. Zij kregen elk hun eigen domein. De moraal van de berekening werd aan de publieke sfeer toegewezen, de moraal van de smaak aan de privé-sfeer. Op straat is men utilist, thuis een levenskunstenaar. Nu eens calculerend burger, technicus of wetenschapper, dan weer artiest; het ene moment beheerst-rationeel, het andere moment sensatiebelust zich

overgevend aan het spel der zinnen; van acht tot vijf utilistisch denkend manager, na vijven expressief voelend therapeut, overdag 'straight' en 's avonds een 'swinger' - menig auteur ziet in deze gespletenheid een pathogeen verschijnsel. (Bellah 1985, 1990; Bell 1976, 72)

Niet alleen in de persoonlijke levensfeer, ook maatschappelijk vaart men niet wel bij deze strikte boedelscheiding tussen privé en publiek. De publieke moraal blijkt niet op eigen benen te kunnen staan, maar gedragen te moeten worden door een brede moraal. Publieke moraal vormt, zeggen ethici nu, niet het gebinte van de moderne moraal, maar is er slechts de voorwaarde toe. De smalle moraal is eigenlijk niets meer dan een moraal die ontworpen is om de brede moraal mogelijk te maken, een 'tweede orde-moraal'. 'De smalle moraal is eigenlijk maar een segment van de brede.' (Van Asperen 1993, 219) Wie de moraal van de berekening dan ook als enige moraal beschouwt en hanteert, herkent er op den duur ook geen moraal meer in. Moderne filosofen hebben hun best gedaan om het morele gehalte van deze principes te minimaliseren. Zij zeggen dat elk mens ook uit berekening rekening zal wensen te houden met anderen. Het morele probleem is in feite slechts een rationeel probleem, menen ze. (Bijv. Rawls 1971) Dat zij uiteindelijk niet zonder de veronderstelling van een moreel vertrouwensmoment uitkomen, wordt echter steeds duidelijker. (Van Asperen 1993, 51v, 91, 161)

De moraal van de berekening moet worden ingebed in die van de authenticiteit om moraal te kunnen blijven. Er moet een osmose plaatsvinden tussen beide 'moraalsferen', een vermengende kruisbestuiving. Zodat de mens die alles alleen maar naar zichzelf toe rekent zichzelf als een onwelgevallig, smakeloos persoon blameert. Zodat - omgekeerd - de elitaire estheet die geen (be)rekening wenst te houden met anderen zichzelf maatschappelijk excommuniceert. Smaak en berekening vormen van oorsprong ook geen twee verschillende universa, maar cirkelen als twee manen om dezelfde planeet: die van de moderne subjectiviteit.

Dat een radicale scheiding van privé- en publieke moraal tot een onhoudbare en gewrongen constructie leidt, laat zich illustreren aan R. Rorty. Hij laat zien dat de beperking van het authenticiteitsideaal tot de persoonlijke levenssfeer onmogelijk is, en hij doet dat paradoxalerwijs juist in zijn pleidooi daarvoor. Bij hem wordt de private esthetica volstrekt gescheiden van politiek en maatschappij (Rorty, 1989) Rorty is bij uitstek een representant van de hier beschreven authenticiteitsethiek. Elk mens, zegt hij, scheidt met zijn levensverhaal een gedicht, doet aan poiesis. Maar hij voegt er aan toe dat hij daarbij uiteindelijk slechts zijn eigen publiek vormt. Alleen onze eigen instemming met het gedicht dat we tenslotte zijn geworden telt. De enige morele notie die we met anderen zouden moeten delen is dat 'slaan' slechter is dan 'praten'. Voor de rest voldoet het welbegrepen eigenbelang. En: een zekere gevoeligheid voor wreedheid en vernedering van anderen, zodat we het in geval van nood voor hen kunnen opnemen. Deze morele sensibiliteit noemt Rorty solidariteit.

De private en de publieke sfeer leven zo 'schiechlich-friedlich' naast elkaar. Niet omdat ze met elkaar harmoniëren, maar omdat ze elk een andere wereld vormen. Ze botsen niet met elkaar, omdat ze elkaar niet tegenkomen. Ook niet binnen dezelfde mens. Want een mens leeft op twee verschillende planeten tegelijk. Hij kan ook in zichzelf een soort 'compartmentalization of the self' doorvoeren, een soort innerlijke LAT-relatie onderhouden tussen smaak en berekening, zijn privé- en zijn publieke helft. (idem, 68) Je moet ook niet proberen om beide moralen in één samenhangend verhaal onder te brengen. Ze vormen twee separate verhalen: één wordt er thuis verteld, en één ander op straat.

Hier toont zich echter de onhoudbaarheid van Rorty's boedelscheiding tussen privé en publiek. Immers: ook verlicht eigenbelang is een morele waarde, die een mens zich persoonlijk eigen moet maken; zij steunt op zijn zelf-respect. Alleen wie zichzelf de moeite waard vindt, komt voor zichzelf op. Wil men bovendien nog solidariteit in zijn waardenpakket opnemen, dan moet ook zij deel uitmaken van 's mensen private authenticiteitsethiek. Gevoeligheid voor het leed van anderen behoort ook tot hun allerindividuele zelf-definitie, ook al strekt zij zich tot anderen uit en wordt zij met anderen gedeeld. Zij maakt, om het in termen van Rorty zelf te zeggen, deel uit van de vocabulair waarmee zij hun levensverhaal vertellen, hun persoonlijke gedicht schrijven. Hetzelfde geldt voor de overtuiging dat 'slaan' beter is dan 'praten'. Ook dat is een morele overtuiging, die mensen maakt tot wie ze zijn, die uitdrukking is van hun authenticiteit. Rorty's abstracte individualisme wordt zo door hemzelf gefalsificeerd, naarmate hij het meer op de spits drijft. Het veronderstelt een mensbeeld dat haaks staat op hoe mensen werkelijk in elkaar zitten. Zijn bewering dat een kunstenaar uiteindelijk slechts zijn eigen publiek zou vormen, miskent het feit dat mensen altijd elkaars erkenning zoeken. Ook voor de expressie van hun eigen authenticiteit zoeken ze de bevestiging van anderen. Juist in het feit dat de allerindividueelste emotie een allerindividueelste expressie zoekt die om interpretatie vraagt, is een teken van haar gemeenschapzoekende karakter. Dat antropologische feit moeten we - opnieuw - met H.G. Gadamer benadrukken. De gemeenschappelijke morele taal zijn wij missschien kwijt; maar wij verlangen nog steeds naar de vertaling van elkaars vocabulair in het eigen idioom. 'Of de ontwikkeling en vormgeving van het kunstwerk wordt gedragen door een voorafgaande vanzelfsprekende gemeenschappelijkheid in onze kijk op de wereld of dat wij eerst de creaties waar wij mee geconfronteerd worden, bij wijze van spreken moeten 'spellen', het alfabet en de taal moeten leren van wat ons hier iets zegt, het feit blijft dat het in elk geval een gemeenschappelijke prestatie, de prestatie van een potentiële gemeenschappelijkheid is.' (Gadamer 1993, 68) De elementaire sociale psychologie die hieraan ten grondslag ligt, wordt in Rorty's uiteenleggen van privé-smaak en publieke berekening niet verdisconteerd.

Dat smaak en berekening, authenticiteit en rationaliteit, zich niet alleen dienen te vermengen, maar dat ook steeds meer daadwerkelijk doen, illustreren de voorbeelden van de 'come back' van de moraal waarmee ik begon (zie par. 1). Zo krijgt de economische moraal haar kritische consument en de seksuele moraal haar nieuwe kuisheid. Ik sluit af met nog een aantal observaties van deze vermenging in de hedendaagse ethiek. Zij geven, hoe men ze ook normatief wil beoordelen, in elk geval te denken.

Zo signaleert een nauwkeurig seismograaf van de tijdgeest, G. Lipovetsky, enerzijds hoe in de hedendaagse privé-moraal volop de waarde zelfverwerkelijking centraal staat. Anderzijds wijst hij er echter op hoe de moraal van de jaren '90 verschilt van die van de jaren '60: het hedonisme is

net als de Coca Cola 'light' geworden; het heeft weet van maatvoering. De narcist van de jaren '90 is clean en hygiënisch, zowel in zijn huidverzorging als in zijn relaties. (Lipovetsky 1992) De Franse filosoof Michel Onfray kan vervolgens wel als representant en vertolker van dit berekenende hedonisme gelden. In zijn boek met de alleszeggende titel 'La sculpture de soi; La morale esthétique' (1993) voert hij een pleidooi voor een aristocratisch hedonisme dat, in tegenstelling tot het vulgaire hedonisme, ook kan genieten van het gecalculeerde uitstel van genot. Dit gesofisticeerde hedonisme is een vorm van utilisme, zegt Onfray: 'het is een moraal die permanent en onophoudelijk berekenen moet hoe het maximum aan plezier is te realiseren voor zichzelf en voor anderen.' (Onfray 1993, 193) Ook voor anderen: een esthetische moraal houdt rekening met anderen op grond van verlicht eigenbelang. Ze is in principe gericht op het positieve plezier, maar beleeft - als zij daartoe sociaal gedwongen wordt - ook aan de ascese een superieur, gesublimeerd genoeg. Onfray voert een pleidooi voor een gepassioneerde calculatie-ethiek, een 'utilitarisme jubilatoire'. (Onfray 1993, 191vv.) Of zijn redenering steekhoudend is, valt nog te bezien. Men kan zich afvragen of in dit soort ethiek de ander wel als ánder wel serieus genomen wordt. Maar Onfray's betoog dient hier niet zo zeer ter evaluatie, als wel ter illustratie.

Niet alleen wordt de zelfverwerkelijkingmoraal steeds rationeler, ook het omgekeerde is het geval: de taal van de authenticiteit maakt zich meester van de publieke sfeer. Een recente dagbladadvertentie voor verantwoord beleggen toont twee boterhammen, de een belegd met een vette worst, de ander met een mager plakje kaas en gezond groen. De tekst eronder luidt:

'Inderdaad, beleggen is een kwestie van smaak. Een hoog rendement is de vette worst die beleggers vaak wordt voorgehouden. Onduidelijk is meestal hoe u dat rendement op uw bordje krijgt. Zonder het te weten of te willen kunt u zo uw goede geld beleggen in de nucleaire industrie, de produktie van of de handel in wapens of in bedrijven die het met het milieu niet zo nauw nemen. Gelukkig heeft u sinds kort een aantrekkelijk en duurzaam alternatief: het ASN Aandelenfonds. Een beleggingsfonds met een principieel andere koers. Waar de zorg voor een gezond milieu en een leefbare toekomst prioriteit geniet. Daar heeft de ASN namelijk al ruim 30 jaar kaas van gegeten. Zo goed als de ASN haar spaarders dankzij een principieel beleggingsbeleid 'rente zonder bijmaak' geeft, kunt u er als belegger rekenen op 'dividend zonder bijmaak'. Als zo'n principieel andere wijze van beleggen naar uw smaak is, vraag dan met de bon meer informatie aan.'

Het woord 'smaak' komt in deze advertentie even vaak voor als de term 'princiepief'. Maar verrassend is de verhouding: het hebben van principes is een kwestie van smaak geworden. Treffender kan de verschuiving in de hedendaagse moraal niet worden aangegeven.

Niet alleen in de economische, ook in de politieke moraal zijn soortgelijke tendenzen, waarbij de moraal van de berekening wordt opgenomen in die van de smaak, waar te nemen. Het succes van een partij als D'66, aldus de Groninger filosoof F. Ankersmit, is wellicht in belangrijke mate verklaarbaar doordat zij aan politieke stijl (belichaamd in de leider) prioriteit verleent boven politiek beleid. Terwijl de verschillen in beleid binnen het politieke spectrum slechts marginaal blijken te zijn, neemt het belang van politieke vormgeving van dit beleid toe. Dat is geen slechte ontwikkeling, betoogde Ankersmit onlangs in een artikel over democratie. Immers:

'de notie van politieke stijl garandeert de staatsburger dezelfde autonomie ten opzichte van de politiek als de connoisseur in zijn stylistische beoordeling heeft ten opzichte van het kunstwerk. (...) Politieke stijl is daarom het concept waarmee de burger weer greep kan krijgen op een complexe politieke realiteit.'

Zei reeds Montesquieu niet dat men een 'goût pour la démocratie' moest kweken? Ankersmit eindigt zijn artikel met de zin:

'De "Waarheid" van de ideologische politiek behoren wij daarom te verruilen voor de "Schoonheid" van een postmoderne, esthetische politieke theorie.' (Ankersmit 1993, 18v.; vgl. ook Vuyk a.w., 56)

Opnieuw: het gaat me in dit verband niet om het al dan niet onderschrijven van dit pleidooi. Wat dat betreft is mij dit radicale estheticisme te gortig. De ene ervaring die we in onze eeuw met een totale estheticering van de politiek hebben opgedaan (die van het fascisme), is bepaald niet voor herhaling vatbaar. (vgl. Lacoue-Labarthe 1987) 'De schoonheid heeft haar gezicht verbrand', dichtte Lucebert na de oorlog. Wanneer de politiek aan esthetica doet, dan behoort zij zich daarin net als de kunst van het harmonische schoonheidsideaal te emanciperen. Niet die politiek die ons met 'schoonheid' verleidt en zo de waarheid verbloemt is esthetisch, maar alleen de politiek die ons de waarheid toont. 'Kunst maakt zichtbaar', schreef Paul Klee. Werkelijk esthetische politiek zal dat ook doen.

Ik sluit af. Ook wie vindt dat de huidige moraal, behalve analyse, kritiek verdient (en ik vind dat) zal desondanks hier, in die gesubjectieerde moraal, zijn uitgangspunt moeten nemen. De moderne zedeprediker of cultuurcriticus zal de joden een jood en de Grieken een Griek moeten worden; hij zal een 'estheet' moeten kunnen zijn die - doordat hij mensen een aantrekkelijker perspectief wijst - aantoont dat het consumentisme en het materialisme van de genotscultuur getuigt van smakeloosheid.

Christenen zullen zich dan ook niet moeten verzetten tegen de authenticiteitsethiek als zodanig, in naam van een overleefde wets- of plichtsmoraal. Christenen dienen daarentegen de kwaliteit van de authenticiteit te bewaken. Bij sommige manieren van zelfverwerkelijking komen mensen beter tot hun bestemming dan bij anderen, dat is de stelling die ze moeten verdedigen. Zegt het evangelie niet dat pas die mensen tot hun geluk komen (of: 'zalig worden') die hongeren en dorsten naar gerechtigheid, barmhartig zijn, vrede stichten, rein - d.w.z. integer - van hart zijn enzovoort (vgl. Math. 5, 1 - 12)? Als ik Jezus goed begrijp zegt Hij: dat zijn pas originele mensen. Die bevallen me.

Literatuur

- F.R. Ankersmit, 'Democratie als conflictbeheersing' in: Krisis 52, september 1993, 13e jrg. nummer 3, 5 - 19.
- G.M. van Asperen, Het bedachte leven; Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek, Amsterdam 1993.
- J.-B. Barrère, L'idée du goût de Pascal à Valéry, Parijs 1993.
- D. Bell, The Cultural Contradiction of Capitalism, New York 1976.
- R. N. Bellah e.a., Habits of the Heart; Individualism and Commitment in American Life, University of California 1985.
- idem, The Good Society, New York 1992.
- R. Descartes, Discours de la Méthode, Parijs 1989 (1637).
- G. Dworkin, 'From the Editor', Ethics 103 (juli 1993), 633 - 634.
- Recht in beweging; een beleidsplan voor Justitie in de komende jaren, 's Gravenhage 1990.
- L. Ferry, Homo aestheticus; L'invention du goût à l'âge démocratique, Parijs 1990.
- H.G. Gadamer, De actualiteit van het schone, Amsterdam / Meppel 1993 (vert. van De Aktualität des Schönen; Kunst als Spiel, Symbol und Fest, Stuttgart 1977).
- H. ten Have, Jeremy Bentham; Een quantumtheorie van de ethiek, Kampen 1986.
- I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin 1968 (1798) (Akademie-Textausgabe Band VII).
- I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main 1974 (1790) (Werkausgabe Band X).
- H. Klein / F. Schümmer / K. Stierle, 'art. 'Geschmack' in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. J. Ritter / K. Gründer, Basel 1980 v., s.v..

- Ph. Lacoue-Labarthe, La fiction du politique; Heidegger, l'art et la politique, Parijs 1987.
- G. Lipovetsky, Le crépuscule du devoir; L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Parijs 1992.
- A. MacIntyre, After Virtue; A study in moral theory, Londen 1981.
- Th. Nagel, The View from Nowhere, Oxford 1986.
- M. Onfray, La sculpture de soi; La morale esthétique, Parijs 1993.
- R. Rorty, Contingency, irony and solidarity, Cambridge 1989.
- M. Sherringham, Introduction à la philosophie esthétique, Parijs 1992.
- R. Sennet, The Fall of Public Man, Londen 1993 (1977).
- S. Toulmin, Kosmopolis; Verborgen agenda van de Moderne Tijd, Kampen 1990.
- C. Taylor, Sources of the Self; The Making of modern Modernity, Cambridge (Mass.) 1989.
- idem, The Ethics of Authenticity, Cambridge (Mass.) 1991.
- K. Vuyk, De estheticering van het wereldbeeld; Over filosofie en kunst, Kampen 1992.
- M. Walzer, Kritik und Gemeinsinn; Drie Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993 (vert. van Interpretation and Social Criticism, 1987).