

Meerten B. ter Borg

EEN UITGEWAAIERDE EEUWIGHEID

*het menselijk tekort
in de moderne cultuur*

Ten Have/Baarn

Voor Marlies

© 1991 M.B. ter Borg, Aerdenhout
Omslag: Harm Meijer
Verspreiding in België: Uitgeverij Westland n.v., Schoten

ISBN 90 259 4468 x

Behoudens uitzondering door de Wet gesteld mag zonder schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n) op het auteursrecht, c.q. de uitgever van deze uitgave, door de rechthebbende(n) gemachtigd namens hem (hen) op te treden, niets uit deze uitgave verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking. De uitgever is met uitsluiting van ieder ander gerechtigd de door derden verschuldigde vergoedingen voor kopiëren, als bedoeld in artikel 17 lid 2, Auteurswet 1912 en in het K.B. van 20 juni 1974 (Stb. 351) ex artikel 16b Auteurswet 1912, te innen en/of daartoe in en buiten rechte op te treden.

Inhoud

Voorwoord 9

Inleiding 11

- I. De betekenis van het menselijk tekort 17
- I.1 Betekenisgeving 19
 - 1.1. Externalisering 22
 - 1.2. Objectivering 24
 - 1.3. Internalisering 26
 - 1.4. Marginaliteit 27
 - I.2 Het beeld van de werkelijkheid 30
 - I.3 Transcendentie 39
 - 3.1. Primaire transcendentie 39
 - 3.2. Secundaire transcendentie 40
 - 3.3. Tertiaire transcendentie 42
 - 3.4. Relativering en voorstelling 45
 - I.4 De functies van het wereldbeeld 48
 - 4.1. Over overleven 51
 - I.5 De kwetsbaarheid van het symbolische universum 52
 - 5.1. Hoe kwetsbaar een symbolisch universum is 53
 - 5.2. De handhaving van het wereldbeeld 58
 - 5.2.1 Handhavingsmechanismen 59
 - Zelfcorrectie 60
 - Annexatie 60
 - Compartimentering 61
 - Therapie 62
 - Theodicee 62
 - Magie 64
 - Humor en poëzie 65
 - Negatie 66
 - Taboeëring 67
 - Nihilatie 69
 - Het zondebokmechanisme 70
 - Iets over de werking van handhavingsmechanismen 70

- 5.2.2 Continu handhavingsgedrag 71
 - Ritualisme 72
 - Ascetisme 73
 - Mysticisme 75
- I.6 Het onheilspellende en de angst 78
 - 6.1. Het paradoxale van symbolische universa 78
 - 6.2. Het onheilspellende 80
 - 6.3. Angst en de existentiële vraag 82
- I.7 Religiositeit 87
 - 7.1. Angst en charisma 87
 - 7.2. Het heilige 94
 - 7.3. Religiositeit en religie 100
- II De ontwikkeling van de religiositeit: enkele klas-
sieken 107
 - II.1 Inleiding 109
 - II.2 Auguste Comte 110
 - II.3 Nietzsche 116
 - II.4 Max Weber 122
 - II.5 Girard 130
 - II.6 Durkheim 135
 - II.7 Massiviteit 141
- III Religiositeit in de moderne cultuur 147
 - III.1 Inleiding 149
 - III.2 Seculering 150
 - 2.1. Seculering van het wereldbeeld 150
 - 2.2. Seculering van de existentiële problematiek 156
 - 2.3. Seculering van charisma 158
 - 2.4. De seculering van het heilige 161
 - 2.5. De seculering van de transcendentie 165
 - III.3 De rationalisering van het wereldbeeld 169
 - 3.1. De aard van de westerse rationalisering 169
 - 3.2. Rationaliteit en het symbolische universum 173
 - 3.3. Rationalisering en de existentiële vraag 181
 - 3.4. Rationaliteit, charisma en het heilige 184
 - III.4 Desacrificiëring 189
 - 4.1. De afwijzing van het offer 189
 - 4.2. Desacrificiëring en traditionele religiositeit 189
 - 4.3. Desacrificiëring en het symbolische universum 194
 - 4.4. Desacrificiëring, existentiële problematiek, charisma en het heilige 199
 - III.5 Modern pluralisme 204
 - 5.1. Traditionele pluraliteit en modern pluralisme 204

5.2.	Het eschatologische grondschema van de westerse wereldbeelden	208
5.3.	Een uitwaaiering van waarden en de existentiële problematiek	216
5.4.	De pluralistische persoonlijkheid	234
5.5.	De existentiële problematiek van de pluralistische persoonlijkheid	237
5.6.	Een uitgewaaierde eeuwigheid	242
	Noot bij Inleiding	245
	Noten bij Deel I	246
	Noten bij Deel II	255
	Noten bij Deel III	257
	Literatuur	260
	Register	267

Voorwoord

Dit boek is de neerslag van een denkproces over de vraag die mij al lang fascineert: hoe mensen betekenis geven aan het leven, zodat ze het kunnen uithouden. Dit denkproces, vaak langdurig onderbroken, is door onnoemelijk velen, levenden en doden, bekenden en onbekenden, beïnvloed. Van hen noem ik er slechts drie, van wie ik de invloed met zekerheid kan achterhalen. Mijn leermeester O.D. Duintjer heeft mij geïntroduceerd in het denken in termen van betekenisystemen. D.A. Bouma heeft door een sceptische opmerking tijdens een college aan de Leidse universiteit, waar ik mijn denkbeelden aan het uittesten was, mijn visie op angst beslissend veranderd. De belangrijkste is Marlies, mijn vrouw, die van het begin af, tijdens uren durende gesprekken, als toetssteen heeft gediend voor de ideeën die nu voorliggen. Aan haar draag ik het boek op.

Inleiding

Hoe houden we het in het leven uit? De meesten van ons hebben nogal wat ellende te goed. Het kan zijn, dat de drinkbeker aan ons persoonlijk voorbij gaat, maar als we tweemaal nadenken weten we, dat de kans op het tegendeel groter is. Maar zelfs als we alle ellende, pijn en verdriet weten te ontlopen, dan wacht daar aan het einde van alles nog de dood. Het loopt slecht met ons af, zoveel is zeker. Als dit zo is, wat is dan de zin van het leven? Dat is de existentiële vraag.

Ik geef toe: dit is een somber begin. Maar dat betekent niet, dat dit ook een somber boek is. Integendeel, dit is een boek over de keerzijde van deze somberheid. Want ondanks de keiharde zekerheid dat het slecht afloopt, zien we weinig sombere of wanhopige mensen. In dit boek doe ik een poging erachter te komen, hoe ze dit klaar spelen.

De antwoorden liggen voor het oprapen. Om te beginnen is daar het middel bij uitstek: de traditionele religie in alle maten en soorten met zijn beloften van een hemel, een leven na de dood, een leven zonder pijn na de jongste dag. Dan is er, voor wie de traditionele religie verwerpt, de moed om te bestaan en het menselijk tekort onder ogen te zien.

Het meest klassiek is het antwoord van de traditionele religie op de existentiële vraag. Mensen hebben altijd een godsdienst gehad, waarmee de existentiële vraag kon worden beantwoord, of – en dat is misschien nog belangrijker – waarmee het stellen ervan kon worden voorkomen. Maar in onze samenleving is dit antwoord problematisch geworden. Het heeft voor velen zijn geloofwaardigheid verloren. Dat kan ertoe leiden, dat het als een minderwaardige leugen wordt beschouwd, waartegen men zich afzet.

Nu kan men zich er wel tegen afzetten, maar wat heeft men in de plaats van traditionele religie te bieden? Niet veel meer dan pessimistische, vitalistische en existentialistische filosofieën die aangeven, dat er geen enkel antwoord is op de vraag naar de zin van het leven, het lijden en de dood. De mens zelf moet die zin eraan geven. Hij moet de moed hebben, ondanks de eindigheid van het leven, toch te leven. Dat moet hij doen door het leven zelf een zin te geven.

De filosofie heeft als taak te vertellen hoe dat dan wel moet. De beroemde openingszin van *De mythe van Sisifus* van Albert Camus: 'De

filosofie kent maar één werkelijk serieus probleem: de zelfmoord,' laat wat dat betreft niets te raden over. Het antwoord van Camus is even indrukwekkend als onbevredigend. De mens is in staat zijn noodlot te overwinnen door het te verachten. Hij is in staat de straf, die de goden hem oplegden als het zwaarste wat zij konden verzinnen, op te vatten als een kleinigheid. Daarmee kleineert hij de goden, en overwint hij ze. Men overwint het lot en het lijden, door het stoïcijns op zich te nemen. Daarom hoeft men de verschrikkingen niet uit de weg te gaan door middel van zelfmoord.

Dit antwoord is onbevredigend, omdat het een temperament veronderstelt dat maar weinigen bezitten, en dat vroeger misschien aangeduid werd met 'heldhaftigheid', en ook omdat het, net als traditionele religie, een sterk geloof veronderstelt. Hier gaat het om een humanistisch geloof: dat de grootheid van de mens getoond moet worden. De traditionele religie wordt hier vervangen door een ethisch postulaat dat voor vrijwel iedereen te hoog gegrepen is.

Camus staat duidelijk onder invloed van Nietzsche, al is zijn oplossing wat afstandelijker. Bij Nietzsche speelt het genot een belangrijke rol. Ook voor Nietzsche is er maar één manier om het uit te houden in het leven, en het lijden en de dood te verdragen: het noodlot op zich nemen. Maar voor hem is niet, zoals voor Camus, het verdragen als ware het een kleinigheid, voor hem is het zwelgen in het noodlot. Of het moment nu pijn is of vreugde, we moeten het met liefde ondergaan, we moeten er *lust aan beleven en dat zo radicaal, dat we zouden willen dat dit moment eeuwig zou duren* (Nietzsche, 1973, II, 473v.). Dit is het *amor fati*. De heldhaftigheid die Camus van ons vraagt is hier wellicht getemperd door een vorm van lustbeleving, maar dan wel van een soort, die uiterst moeilijk is op te brengen.

Dit soort filosofieën is dan ook in de verste verte niet in staat geweest als alternatief voor traditionele religie te dienen en meer alternatieven waren er niet. In de moderne Westerse samenleving blijkt dat voor de mensen geen probleem. We zien weinig mensen, die gebukt gaan onder de zinloosheid van het lijden en het leven in het aangezicht van de dood. Eerder zien we mensen die vrolijk zijn, zich zeker voelen van zichzelf, plannen hebben voor de toekomst, voor zichzelf en voor anderen. Als ze al levensproblemen hebben, dan betreffen die hun relaties, hun sociale positie, of wat dan ook, maar slechts zelden hun *eindigheid, hun kwetsbaarheid*. Dat soort problemen kennen ze nauwelijks. Hun problemen zijn de problemen van alledag. Ze nemen zichzelf daarin volkomen serieus. Geen ironische verwijzingen naar de tijdelijkheid van alles wat ze doen. Ze doen alsof er wat dat betreft niets aan de hand is. Het probleem wordt niet opgelost; er wordt geleefd, alsof er helemaal geen

probleem is. Daarmee zijn we gekomen aan het hoofdthema van dit boek: ik onderzoek *de manieren waarop mensen de existentiële vraag beantwoorden of afstoppen, nog voor hij is gesteld.*

De twee antwoorden op de existentiële problematiek, de traditionele religie en de humanistische aanvaarding, en het doen alsof er niets aan de hand is, komen in zekere zin op hetzelfde neer. In alle gevallen wordt op een bepaalde manier een eeuwigheid gecreëerd.

Wat deden de mensen, die zich een hemel voorstelden? Zij creëerden een *eeuwigheid*, in het licht waarvan de ellende, die ze moesten doormaken een kleinigheid was. Zo werd de menselijke eindigheid overwonnen, door hem te relateren aan het oneindige. Het leven kreeg een zin als voorbereiding op dat oneindige.

De humanistische existentiële filosofieën zijn oefeningen in het overwinnen van de wrok en de teleurstelling over de ontdekking, dat die eeuwigheid een menselijke constructie is. Daartoe wordt de eindigheid positief opgevat, als een bron van waardigheid, creativiteit of heldhaftigheid, of wat verder op dit ondermaanse eeuwigheidswaarde mag hebben. De mensen overwinnen hun eindigheid door te doen wat in traditionele religies de oneindige godheid deed: het leven en de wereld zin verlenen. Zij groeien zo, naar hun gevoel, boven hun eindigheid uit en creëren zo een eeuwigheid.

Het doen alsof de existentiële vraag niet bestaat tenslotte, is een poging om het heden een eeuwigheid te laten lijken. Het moet zo prettig mogelijk zijn, dan hoeft de moeilijke vraag naar de zin van alles niet te worden gesteld.

Of je nu een hemel schept, of zwelgt in het moment, of het einde simpelweg vergeet, dat maakt niet zoveel uit. Steeds gaat het erom, dat mensen voorkomen, dat ze met het einde, en daarmee met hun eindigheid worden geconfronteerd. Dat is wat ik de eeuwigheid noem: dat dat einde er niet lijkt te zijn.¹ Wat ik in dit boek onderzoek is, *hoe mensen die eeuwigheid creëren en in stand houden.*

In *Het Slot* van Franz Kafka komt de landmeter K. in een afgelegen, hem onbekend dorp terecht. Het leven blijkt daar beheerst te worden door ondoorgrondelijke bureaucratische regels, verordonneerd door het Slot. In deze wereld probeert K. zich een positie te verwerven. Keer op keer mislukt dat. Telkens weer blijkt dat K. de regels niet doorzien had. Maar hoewel de

1 De noten behelzen die discussies met vakgenoten en die overwegingen ten aanzien van andere theoretische standpunten, die door hun technische karakter het betoog teveel zouden onderbreken. Soms zijn ze lang om als voetnoot op te nemen. Daarom zijn ze alle achterin opgenomen, vanaf blz. 245.

mislukkingen zich opstapelen, blijft K. proberen. Ondanks de voortdurende, verpletterende bewijzen van het tegendeel, blijft K. doen, alsof er niets aan de hand is, alsof de wereld waarin hij terecht gekomen is hem vertrouwd is, coherent, begrijpelijk. Iedere mislukking brengt hem verder: want dat is een fout, die hij al niet meer kan maken. Hij blijft erop vertrouwen, dat het Slot, dat ontoegankelijk en ondoorgankelijk is, en ook mythisch, slechts bekend van horen zeggen, hem uiteindelijk de genoegdoening zal geven, waarnaar hij haakt.

Wat is K. voor iemand? Is hij een gelovige, wiens geloof in de belofte van een menswaardig leven, dat hij van een hogere instantie (het Slot) heeft gekregen, ongeschokt blijft, ondanks alle ellende, die hij moet doorstaan? In dat geval ontleent K. de zin van het leven aan het Hogere, en gaat het in de roman van Kafka *onder meer over traditonele religie. Zijn thematiek is dan verwant aan die van het bijbelboek Job.*

Maar het kan ook zijn, dat K. een held is. Als een dolende ridder baant hij zich een weg door een woud van onoverzienbare regels, die voor de anderen volkomen vanzelfsprekend lijken te zijn. Alleen K. begrijpt ze niet. Maar hij geeft geen krimp. Hij zelf bepaalt de zin van zijn leven en hij legt hem in zijn weigering om te kapituleren. Hij groeit boven zichzelf uit door zijn *amor fati*. Zijn trots zal hem overleven. Als dit juist is, dan is Kafka's roman een monument voor de man die zich niet te neer laat slaan door de uitzichtloosheid van de omstandigheden. In dat geval is zijn thematiek verwant aan die van Don Quichote.

Of is dit gezichtsbedrog? Is K. gewoon een mens, die niet verder kijkt dan het volgende moment en gewoon reageert. Iemand, wiens overwegingen niet veel verder gaan dan de nabije toekomst. Daarbij jaagt hij een doel na, dat hem nu eenmaal is gegeven, en waarover hij verder niet nadenkt. In dit geval gaat Kafka's boek over het leven van iemand, die zich om de zin des levens niet bekommert, en zich ermee tevreden stelt, dat hij is als iedereen. Als we op de uiterlijke feiten letten, dan zijn er voldoende argumenten voorhanden voor elk van de drie interpretaties. De vraag is dan alleen nog, of Kafka drie romans in één heeft geschreven, of dat de drie interpretaties in feite op hetzelfde neerkomen. Ik denk dat, van buiten af gezien, het laatste inderdaad het geval is. Maar maakt het van binnenuit, voor K. zelve, iets uit? Maakt het iets uit in de draaglijkheid van de omstandigheden in het dorp, of hij gelooft, een held is, of een tredmolenganger?

Wat ik in dit boek allereerst zal proberen, is het ontwikkelen van een model, waarin duidelijk wordt hoe mensen in het algemeen met de existentiële problematiek omgaan, dus afgezien van de vraag of ze een traditioneel religieus of een filosofisch antwoord hebben, dan wel de

hele problematiek verdringen. Dit model is *cultuur-sociologisch*. Dat wil zeggen, dat de nadruk zal liggen op de vraag hoe mensen deze problematiek met elkaar de baas worden. Wat er daarbij in hen omgaat, de psychische processen, behandel ik hooguit als randvoorwaarde. De gemeenschappelijke noemer, waarop ik daarbij alle manieren van omgaan met de existentiële vraag breng, is die van de *betekenisgeving*. Het model dat zo ontstaat is uiteraard niet een definitieve waarheid. Het is niet meer dan een heuristisch hulpmiddel. Ik zal het gebruiken om er de hedendaagse werkelijkheid mee te onderzoeken. Die hedendaagse werkelijkheid is historisch van aard. Ze is geëvolueerd: eerst was er in de samenleving een dominante, duidelijk zichtbare en voor vrijwel iedereen plausibele traditionele religie als antwoord op de existentiële problematiek, maar die is als zodanig teloor gegaan. De probleemstelling van dit boek wordt dan: hoe gaan mensen om met de existentiële problematiek, nu de traditioneel religieuze en filosofische antwoorden lijken te zijn verdwenen?

Mijn analyse bestaat zo uit drie delen: in het eerste deel ontwikkel ik het heuristische model; in het tweede deel probeer ik er, aan de hand van klassieke sociologische theorieën, achter te komen, welke veranderingen hebben plaatsgehad ten aanzien van de existentiële vraag; in het derde deel onderwerp ik dan die veranderde, hedendaagse werkelijkheid aan een essayistische beschouwing op grond van het model.

I

DE BETEKENIS VAN HET MENSELIJK TEKORT

I.1. Betekenisgeving

Mensen zijn in staat te vragen naar de betekenis van hun leven en hun lot, en op die vraag een antwoord te geven. Het feit, dat men die vraag stelt (waar is het goed voor? waarom moet dit? waarom moet dit mij overkomen) is hoogst mysterieus, en dat men ook nog in staat is in het antwoord te geloven is minstens zo vreemd. Als we proberen in dit boek meer inzicht te krijgen in dit merkwaardige gegeven, dan ligt het voor de hand het kunnen stellen en beantwoorden van de existentiële vraag te zien als een bijzonder geval van het vragen naar zin en betekenis in het algemeen. Mensen geven namelijk aan bijna alles een betekenis. We proberen dieper door te dringen in betekenisgeving in het algemeen, en beginnen met een zo op het oog eenvoudig voorbeeld: een roos.

Een afgeplukte rode roos heeft op zichzelf geen enkele betekenis. Een betekenis moeten we haar geven door haar in verband te brengen met andere dingen. Als ik bijvoorbeeld een vrouw een bos rode rozen geef, dan bestaat de kans dat zij deze daad opvat als een blijk van mijn liefde. Ze kan dit negeren, zich er met een grap vanaf maken en verder het incident als gesloten beschouwen. Maar ze kan het ook serieus nemen. Haar gedrag tegenover mij zal dan door mijn schenking beïnvloed worden. Als ze mijn liefde niet wil beantwoorden, zal ze in verlegenheid gebracht zijn. *Als ze getrouwd is, en weet dat ik dat ook ben, en als huwelijkstrouw voor haar een hoge waarde is, dan is boosheid of verontwaardiging een voor de hand liggende reactie. Die verontwaardiging kan op alle mogelijke manieren worden geuit. Bijvoorbeeld door middel van cynische opmerkingen, door kilheid of door een huilbui. Het hangt een beetje van haar temperament af. Maar misschien verveelt ze zich en is ze haar man beu, en ziet ze mijn blijk van liefde als een mogelijk verzetje. In dat geval zal ze mij met vriendelijkheid, nieuwsgierigheid en een beetje flirtend benaderen. En zo kunnen we doorfantaseren.*

Stel nu, dat ik mijn rode rozen met een zekere verstrooidheid heb gekocht. Ik heb gewoon de bloemenman om de duurste bloemen gevraagd, bijvoorbeeld omdat de vrouw in kwestie mij onbetaalbare diensten heeft bewezen. In dit geval hebben, vanuit mijn gezichtspunt, niet de rozen een bepaalde betekenis, maar de prijs, die ik ervoor betaald heb. Ik ga ervan uit, dat die prijs eraan af te zien is, en misschien

is dat ook wel zo. Helaas, de ontvanger ziet dat niet: ze ziet geen dure bloemen, ze ziet bloemen, die liefde uitdrukken en haalt zich van alles in haar hoofd. Een misverstand.

Uit dit voorbeeld blijkt niet alleen, dat we aan één ding verschillende betekenissen kunnen geven, maar ook, dat die betekenissen samenhangen met de betekenissen, die we aan onze intermenselijke relaties geven. Wanneer we van een rode roos op zichzelf genieten, dus los van alles wat ze eventueel zou kunnen betekenen, dan nog brengen we haar in verband met andere dingen. In dit geval met esthetische waarden, die ook weer deel uit maken van de cultuur, en zo een onachterhaalbaar lange geschiedenis hebben. Als daarin de roos als de koningin der bloemen werd gezien, dan spelen intermenselijke verhoudingen ook daar weer een rol. Deze esthetische waarde, maakt dat de roos zo bijzonder geschikt is om er bepaalde gevoelens mee uit te drukken, die corresponderen met die waarde, zoals liefde. Al die betekenissen hangen samen, maar wie realiseert zich dit alles, als hij een bos rozen koopt?

Ondertussen maken al die betekenissen wel, dat rode rozen een veel gevraagd artikel zijn. Het loont de moeite om ze te kweken, te veredelen, te verkopen en hiervoor zelfs een wereldwijd distributienet op te zetten. Zo is een rode roos, op zichzelf betekenisloos, opgenomen in een heel veld van betekenissen en verwijzingen, die op hun beurt gedrag oproepen, dat ook weer verwijst naar gevoelens, opvattingen, waarderingen. Dit alles heeft zijn sociale oorzaken en consequenties en is economisch exploiteerbaar. We hebben verschillende soorten betekenissen gezien: esthetische, emotionele, economische en sociale. De taalkundige (de roos is een soort bloem) heb ik als bekend verondersteld. Ik ben er daarbij vanuit gegaan dat uit de context duidelijk zou zijn dat het hier niet ging om een onderdeel van een kompas of van een schietschijf of om een bepaalde huidkwaal.

Bij betekenisgeving vormen zich dus buitengewoon ingewikkelde netwerken van verwijzingen. Ze vormen een bron van mogelijkheden. Maar het is heel gemakkelijk je in een dergelijk netwerk te verstrikken. Alles wat we doen is overladen met betekenissen, en met meer betekenissen dan we ons bewust zijn. Dat kan aanleiding geven tot veel misverstanden. Van een opeenstapeling van misverstanden kunnen we klucht maken, de 'Klucht van de roos', die avond aan avond zullen vol lachende mensen trek die na afloop gelouterd zijn. Maar dit soort misverstanden kan ook maken, dat we ons niet thuis, niet op ons gemak voelen. We moeten voortdurend op onze hoede zijn, ergens klopt iets niet. We voelen ons enigszins bedreigd.

De betekenissen die mensen geven zijn aan regels gebonden. Dit impliceert dat dezelfde betekenis in dezelfde situatie telkens op dezelfde

manier met hetzelfde object verbonden wordt. Betekenisgeving impliceert dus ook de vorming en handhaving van regels. Regels maken duidelijk wat we moeten doen en wat we moeten nalaten. Zonder die regels wordt het geven van betekenissen volstrekt arbitrair en zinloos. Het voorbeeld van de roos maakt ons duidelijk dat het toekennen van betekenissen volgens bepaalde regels, normen of standaards, al moeilijkheden genoeg oplevert. Maar toch: het geregeld zijn, de herhaling en de coherentie, die dit oplevert, geeft bekende regels en betekenissen, ondanks alle problemen, die het met zich mee kan brengen, een zekere mate van vertrouwdheid. We kennen ze, we weten hoe het zit. *Betekenis geven is daarom het plaatsen en herplaatsen van de dingen in een vertrouwde context volgens een standaard-procedure.*

Zoals het mogelijk is, een heel scala van betekenissen op te hangen aan een bloem, zo is het ook mogelijk betekenissen te geven aan de menselijke kwetsbaarheid. Men kan een betekenis geven aan het lijden, bijvoorbeeld door het met het opperwezen in verband te brengen. Daarmee kun je verschillende kanten uit. Je kunt zeggen dat het lijden een straf van God is, maar ook dat het een teken is van de waardering van God: 'God zet zijn beste soldaten op de moeilijkste plaatsen.' Welke van de twee mogelijkheden gekozen wordt, hangt weer af van de context. De gebeurtenissen, die hebben plaats gevonden, de normen, waarmee men die gebeurtenissen waardeert en de theologie die men er op nahoudt. Ook waar men aan het lijden zelf geen betekenis toekent, krijgt die betekenisloosheid betekenis. Men zal zeggen dat het lijden absurd is en dat er daarom een einde aan gemaakt moet worden. Men grijpt het dan aan als argument in een pleidooi bijvoorbeeld voor medische vooruitgang of voor euthanasie (of beide).

Ook hier hangt de betekenisgeving samen met de groep, waartoe men behoort en met de belangen, die men najaagt. Een medisch specialist geeft aan het probleem van het lijden een andere betekenis dan een lid van een rechtzinnige christelijke sekte.

Wat voor de zin van het lijden geldt, geldt ook voor de zin van het leven. Het antwoord op de vraag, wat het leven voor zin heeft, gegeven zijn beroerde afloop, kan op vele manieren beantwoord worden. Maar elk van die manieren past in een context van naar elkaar verwijzende betekenissen. Wanneer ik bijvoorbeeld zeg, dat het leven geen enkele zin heeft, behalve dat men er op het moment zoveel mogelijk van moet genieten, past zo'n opmerking in een geheel van ethische opvattingen, die men hedonistisch zou kunnen noemen. Daarachter staat in de moderne tijd dan weer een geweldige economische bedrijvigheid, die het streven naar genot exploiteert.

De uiteindelijke zingeving, het beantwoorden van de existentiële vraag, is zo dus een vorm van betekenisgeving te midden van de andere. Dat betekent dat we, wanneer we betekenisgeving in het algemeen bestuderen, ook meer gaan begrijpen van de uiteindelijke zingeving. Daarom ga ik door met het analyseren van betekenisgeving in het algemeen. Maar ik houd dat zo beknopt mogelijk en beperk mij tot die aspecten, die noodzakelijk zijn voor het begrijpen van de uiteindelijke zingeving en de rol, die deze speelt bij de zingeving in het algemeen.

I.1.1. Externalisering

In de omgang van de mensen met elkaar worden betekenissen voortdurend herbevestigd en heel soms ook veranderd. We uiten ons en anderen reageren daarop, en in dit spel van sociale stimulus en respons worden de regels en de betekenissen keer op keer bekrachtigd.¹ Berger en Luckmann spreken hier van externalisatie (1967, 52, 60v.).

We moeten ons deze interactie niet alleen voorstellen als iets waarbij de interactoren elkaar kunnen zien en horen in een zogenaamde *face-to-face*-situatie. Het kan ook, op een indirecte manier, via massa-media, zoals boeken, film en televisie. Men stelt zich dan de schrijver voor, of juist de lezer, of men identificeert zich met één van de figuren.² Het gaat hier om een onachterhaalbaar ingewikkeld proces, dat de hele samenleving in verleden en heden omspant, wereldwijd. Mensen treffen zichzelf daarin op een zeker moment aan, en ze weten dat ze er weer uit zullen verdwijnen. In de tussentijd doen ze mee aan dat gigantische interactieproces.

Het geheel van betekenissen is gemaakt door miljoenen mensen in interactie met elkaar. De bedoelingen die zij hadden zijn voor een deel verdwenen en overigens aan anderen maar zeer ten dele bekend. Wat er met een bepaalde uitdrukking precies bedoeld kan zijn, waarom hij zo luidt en niet anders, daar staan ze niet bij stil. Ze hebben die uitdrukkingen leren gebruiken. Dat er veel bijbetekenissen in vervat zijn, stoort hen niet in het minst. Ze zijn vertrouwd, het hoort zo. Ze storen hoogstens de vreemdeling, die een nieuwe taal wil leren en niet begrijpt waarom iets zo gezegd en geschreven wordt. Zonder nog te weten waar het precies om ging, dragen mensen op die manier irrelevant geworden betekenissen en bedoelingen over; ze houden ze in stand en worden er ten dele door beïnvloed. Bijvoorbeeld: ze weten niet waarom een roos liefde symboliseert. Maar het zijn betekenissen, die niettemin hun gedrag beïnvloeden.

Mensen externaliseren de betekenissen en de regels van een samenle-

ving. Ze gaan daarbij over het algemeen niet bewust tegen hun belangen in, maar hoe het eigenbelang gedefinieerd is, is ook weer afhankelijk van de betekenisgeving die er al geweest is en die voortdurend wordt herbevestigd. Is het het economische gewin? Of is het veeleer het verwerven van zieleheil of eer, en moet het economisch eigenbelang daarvoor wijken? Niet alleen het soort belang verschilt per tijd en per samenleving, ook de toerekening. Tegenwoordig lijkt eigenbelang gelijk gesteld te worden met individueel belang, maar ook dat spreekt niet vanzelf. De middeleeuwse adel definieerde eigenbelang bijvoorbeeld als het belang van het geslacht, waaruit men voortkwam.

Bij externalisering gaat het vooral om herhaling en daarmee om herbevestiging van regels en betekenissen en niet om verandering ervan. De eigen inbreng en de mogelijkheid van spontaneïteit is beperkt, maar hij is niet gelijk aan nul. De moderne Westerse samenleving is één van de weinige waarin originaliteit, innovatief vermogen, een hooggewaardeerde waarde is. Originaliteit is hier, wonderlijk genoeg, geworden tot een nieuwe regel. Spontaneïteit heeft hier dan ook een veel grotere kans dan elders. Daardoor oefenen we werkelijk invloed uit, die overigens miniem blijft, want tenslotte zijn we slechts één van talloos veel miljoenen.

De invloed van de één is niet gelijk aan de invloed van de ander. De invloed die we uitoefenen is afhankelijk van de rigiditeit van de regels, volgens welke we moeten opereren en het talent en de macht waarover we kunnen beschikken. Die macht is weer afhankelijk van de positie, waarin we, bij onze geboorte en later, terecht gekomen zijn. Maar hoe groot de invloed die we uitoefenen op de talloos veel miljoenen ook mag zijn, hij zinkt in het niet bij de invloed die de talloos veel miljoenen, van vele generaties, op ons uitoefenen.

De invloed van enkelingen op het veranderen van betekenissen en regels kan relatief groot zijn. Men kan erin slagen ze een draai te geven, zodat ze zich voortaan in een andere richting ontwikkelen. Zoiets is gebeurd door politici bij het actief uitoefenen van macht; het is ook gebeurd door intellectuelen die in eenzaamheid en armoede een boek schreven dat vele generaties beïnvloedde, wat niets anders is dan dat men nog lang na zijn dood op een indirecte manier meedeelt aan de interactie. Maar de mate en de richting van die invloed heeft men zelf niet of maar zeer ten dele in de hand (vgl. Elias, 1970, 83v.). Daarop zijn meer factoren van invloed dan wie ook kan overzien.

Voor gewone stervelingen is de invloed die zij uitoefenen op de ontwikkeling van regels minder dan één gedeeld door talloos veel miljoenen. Maar niettemin, hoe klein en verwaarloosbaar onze invloed ook is, hij is nooit nul. Als alles goed blijft gaan zet men na onze dood de interactie

voort, en daarin blijven mensen meedoen, die door ons beïnvloed zijn en die op hun beurt andere mensen beïnvloeden. Zo opgevat zijn wij, zolang onze samenleving bestaat, allemaal een heel klein beetje onsterfelijk.

I.1.2. Objectivering

Door de voortdurende herbevestiging en de gewenning die dat met zich meebrengt, staan de meeste betekenissen, de regels, de normen vast: ze zijn geïnstitueerd. Vaak zijn ze volstrekt vanzelfsprekend, en daardoor schijnbaar onontkoombaar geworden. Ze komen de mensen even onontkoombaar voor als de rotsen en de regenbuien. Ze worden dus ervaren als harde, objectieve werkelijkheden, die even dwingend zijn als de wereld, die ermee geïnterpreteerd wordt. Het proces waarin dit gebeurt noemen Berger en Luckmann *objectivatie* (1967, 60). De instituties, de regels volgens welke wij leven, hebben de status gekregen van van natuur-verschijnselen. Dat ze door mensen gemaakt zijn en dus ook door mensen veranderd kunnen worden, is vergeten.

Moderne Westerlingen zijn zich aardig van de menselijke oorsprong en de veranderbaarheid van de instituties bewust. Dat hangt onder meer samen met de grote waarde die er aan spontaneïteit wordt gehecht. Een wetenschap als de sociologie is van dit bewustzijn een gevolg, en ook weer een oorzaak. Maar ook in onze samenleving is in het dagelijks leven dit bewustzijn beperkt. Als voorbeeld nemen we muziek: veel mensen menen dat muziek zelf vrolijk of droevig is. Maar het is zo dat we aan bepaalde klankcombinaties de betekenis 'droevig' of 'vrolijk' gegeven hebben. De muziek zelf bevat geen menselijke gevoelens. Zo zijn er ook geen lelijke mensen: alleen mensen, die wel en niet voldoen aan onze esthetische standaards. Het is ons bekend, dat rozen mooi of lelijk gevonden kunnen worden. We vinden dat een kwestie van persoonlijke smaak. Maar we zijn ons er minder van bewust dat het feit dat bloemen onderworpen kunnen worden aan een esthetisch oordeel, ook een menselijke regel is.

Een laatste voorbeeld betreft de seksuele moraal. Schendingen van de heersende dominante seksuele moraal worden vaak als 'tegen-natuurlijk' beschouwd. Als zodanig zijn ze zelfs vastgelegd in het wetboek van strafrecht. Maar aan dit voorbeeld is heel duidelijk te zien hoe het inzicht in de menselijke oorsprong van de instituties zich ontwikkelt: wat als 'tegen-natuurlijk' wordt opgevat verschuift, en velen menen dat 'tegen-natuurlijk' een onjuiste categorie is. De menselijke oorsprong en dus de betrekkelijkheid van de instituties is daarmee toegevoegd.

In onze samenleving is het inzicht in de menselijke oorsprong van de instituties dus slechts ten dele aanwezig. En zelfs daar, waar ze heel expliciet aanwezig is, is de invloed ervan beperkt. We blijven in het dagelijks leven doen, alsof de instituties objectief zijn, zoals we ook, ondanks Galileï, van 'zonsopgang' en 'zonsondergang' zijn blijven spreken. Het inzicht in de relativiteit van instituties is studeerkamerken- nis, die het dagelijks leven slechts zelden raakt en daarin vaak hardnek- kijg ontkend wordt. Dit is niet verwonderlijk, want het is een inzicht dat een ernstig probleem met zich meebrengt: dat van het relativisme. Als alles mensenwerk is, dan lijkt alles willekeur en niets vaststaand. Alles lijkt op drijfzand gebouwd.³

Objectivatie, het als natuuring opvatten van elke institutie, beschermt mensen tegen de willekeur, maar heeft op zijn beurt ernstige conse- quenties. Wanneer ze de regels, de waarden, de normen, de betekenis- sen die in een samenleving gelden, als natuurgebeurtenissen opvatten, dan is voor hen iedere verandering hiervan een verandering in de na- tuurlijke orde, waarvan het leven afhangt. Iedere normoverschrijding kan een bedreiging zijn van de natuurlijke orde, en daarmee ook van het leven. Iedere afwijking konfronteert ons met de menselijke kwetsbaar- heid en kan daardoor zeer heftige reacties oproepen.

Heel duidelijk wordt dit bijvoorbeeld in de Oedipus-mythe. Oedipus heeft een aantal zeer fundamentele normen geschonden. Daardoor is de natuur in het ongereide geraakt en de pest uitgebroken. De enige manier, waarop dit kan worden hersteld, is dat Oedipus een straf ondergaat, die in overeenstemming is met de door hem voltrokken norm-schendingen. Wat ons moderne Westerlingen daarbij opvalt, onaangenaam treft en onbegrijpelijk voorkomt, is dat Oedipus de straf moet ondergaan, terwijl hij de misdaden niet bewust heeft gepleegd. Naar ons gevoel kan hij voor zijn daden niet verantwoordelijk gesteld worden en dient hij ook niet gestraft te worden. In de Griekse mythe is van deze menselijke verantwoordelijkheid volstrekt geen sprake. Het gaat hier om natuurgebeurtenissen. Er is niet, zoals bij ons, een onderscheid tussen natuurgebeurtenissen en menselijke daden. Beide zijn van dezelfde aard. Zoals je een half gezonken schip weer goed kunt laten varen door het lek te dichten en het water eruit te pompen, zo kun je ook de maatschappij weer goed laten functioneren door de misdaden door compensatie op te heffen.

Het als een natuur-ding opvatten van regels, en zelfs van regel-over- schrijdend gedrag, wordt wel 'reïficatie' genoemd (Berger en Luck- mann, 1967, 89). Sinds de Verlichting en zeker sinds Marx, wordt dit negatief gewaardeerd. Dat is te begrijpen want door deze zogenaamde natuurlijkheid leven we in een wereld die niet is wat hij lijkt. Het

samenleven is zo gezien een leugen. Het lijkt een natuurgebeurtenis, die buiten ons omgaat, maar het is niets anders dan iets wat we door ons handelen in stand houden, en door ons handelen veranderen.

Men doorzag de leugen, maar doorzag men ook alle consequenties ervan? Zoals het gevoel van vertrouwdheid, en van zekerheid, dat objectivatie met zich meebrengt: alsof het net van betekenissen en regels niet kapot kan. Niet alleen is het gevrijwaard van kritiek, het lijkt ook onttrokken aan de menselijke eindigheid. Dat geeft een illusie van eeuwigheid. In hoeverre is die illusie nodig om te overleven? En in hoeverre hangt de moorddadige chaos waarop revoluties soms uitlopen samen met de teloorgang van deze illusie?

I.1.3. Internalisering

Regels en betekenissen worden niet alleen gemaakt en in stand gehouden in het interactieproces, ze worden daarin ook geleerd. Mensen worden er hun hele leven in opgevoed en heropgevoed, anders gezegd: gesocialiseerd en geresocialiseerd. Mensen maken zich zo de instituties van de samenleving eigen. Berger en Luckmann noemen dit laatste *internalisering* (Berger en Luckmann, 1967, 129v.). Ons wordt daarin geleerd waar het gesprek over gaat, hoe we geacht worden daarin mee te doen, wat onze plaats is. We hebben geleerd hoe we moeten kijken, denken en voelen. In welke plooiën we ons gezicht moeten trekken. We komen te weten wie we zelf zijn, waar we staan in de samenleving, en zo verwerven we ons een identiteit. We leren wie we niet mogen doden en wie wel, en onder welke omstandigheden we daarmee door mogen gaan. We leren hoe en wat we moeten verlangen, wat we leuk moeten vinden en wat onaangenaam; waarvan we misselijk moeten worden en waarvan seksueel opgewonden. Norbert Elias heeft laten zien dat deze verinnerlijking zo diep gaat dat ze niet alleen ons geweten, onze smaak en onze logica, maar zelfs onze fysieke reacties bepaalt (Elias, 1969, bijv. I, 204.). Onze eigen fysieke reacties vatten we echter ook weer op als natuurgebeurtenissen: ze zijn geobjectiveerd. Ze lijken vaak deel uit te maken van onze biologische bagage. We weten niet beter, of we zijn ermee geboren. Dit is begrijpelijk, want het gaat om driften en begeerten, die door de samenleving zijn gevormd. Blinde driften hebben door het socialisatieproces betekenis en vorm gekregen en we zijn niet of nauwelijks in staat de cultureel bepaalde betekenis van de drift en de drift zelf los van elkaar te zien.⁴

De objectivering zit al in het socialisatieproces ingebakken, al was het

maar, omdat de sancties van regelovertreding zo sterk lijken op de consequenties van de onjuiste benadering van de natuur: in beide gevallen leert het kind het af door de pijnervaring. De natuur en de instituties verschijnen zo beide als objectief. In de meeste culturen blijft dit gedurende het hele verdere leven het geval.

De sancties die men hanteert leren voortdurend dat er buiten de samenleving geen leven mogelijk is: houdt het kind zich niet aan de regels, dan wordt het buitengesloten en zo met zijn volstrekte hulpeloosheid geconfronteerd. Vrees voor de dood en daarmee voor het buitengesloten worden bepaalt dan ook in laatste instantie de socialisering en de internalisering. Tegenover deze dreiging staat de hartstochtelijke wil van het kind om te leven en dus om er wel bij te horen, en dus om de betekenissen en regels van de samenleving over te nemen. Hij moet die regels ook wel overnemen, want van zichzelf neemt hij niet veel meer mee dan die hartstochtelijke wil.

Het socialisatieproces begint met basis-vertrouwen (Erikson, 1977, 238v.): *het vertrouwen dat men er zonder meer bij kan en mag horen*. Dit basis-vertrouwen is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het leren van regels (Duintjer, 1977, 98). Dit vertrouwen is per definitie zelf niet op regels gebaseerd. Het gaat hier om een ongearticuleerd geloof, dat alleen met de mensen waar je bij hoort overleven mogelijk is. O.D. Duintjer maakt uit het feit, dat basis-vertrouwen niet op regels gebaseerd is op, dat het dus 'grondeloos' is. Deze conclusie is aanvechtbaar. Er is een grond voor basis-vertrouwen, namelijk het feit dat men niet in staat is een alternatief voor overleven te zien.

Wanneer dit internaliseringsproces is gevorderd, dan zijn we *gesocialiseerd*, dat wil zeggen, tot sociaal wezen gemaakt. Tot een wezen dat bij de samenleving hoort en op deze wijze kan overleven. Op grond van die internalisering kan men vervolgens in de omgang met anderen ook weer regels etc. externaliseren, die vervolgens in de interactie verder geobjectiveerd worden, en zo voort. De grote interactie is een proces van externalisering, objectivering, internalisering. Het is een dynamisch proces, dat net zo oud is als de mensheid.

1.1.4. Marginaliteit

Internalisering van instituties is een voorwaarde om mee te doen aan de interactie die de samenleving is. Nu is bij vrijwel niemand de socialisatie helemaal gelukt. Niemand heeft alle relevante betekenissen en regels helemaal en op adequate wijze geïnternaliseerd. Dat betekent om te beginnen, dat men ook niet altijd helemaal correct de betekenissen

externaliseert. Anders gezegd: men maakt fouten; men schendt de regels. Positief uitgedrukt: men is authentiek of origineel.

Het maken van dit soort fouten kan gedefinieerd worden als gekte, als misdadigheid, maar ook als heiligheid, als genialiteit. Ze kunnen de samenleving in verwarring en dus in gevaar brengen. Ze kunnen ook het begin zijn van veranderingen in het regelpatroon van een samenleving. Voor sommige mensen kan het maken van een simpele vergissing (die misschien niet eens door anderen wordt opgemerkt) betekenen dat ze zich opeens van de samenleving geïsoleerd en vervreemd voelen. Het is alsof ze vanaf de zijlijn, vanuit de marge, toekijken. Iedereen heeft momenten in zijn leven, dat de hele samenleving hem voorkomt als iets uiterst willekeurigs, als iets dat net zo goed anders had kunnen zijn. Op zo'n moment valt het objectieve, het natuurlijke weg, en loopt het vertrouwen in de samenlevingsorde gevaar. Het wordt duidelijk dat de objectief lijkende instituties mensenwerk zijn, en even kwetsbaar is als de mensen. We noemen dit verschijnsel *marginaliteit*.

Marginaliteit wordt vaak ervaren als een gevaar voor de samenlevings-ordening. Dat is op zichzelf juist, maar behalve een gevaar is dit ook een voorwaarde voor verandering van de maatschappij, en ook van maatschappij-critiek en maatschappij-wetenschap. Het is het begin van het besef dat de betekenissen en regels van de mensen komen en door de mensen veranderd kunnen worden.

Maatschappijcritiek en verlies van het gevoel van veiligheid en zekerheid, dat een objectieve status van regels nu eenmaal geeft, gaan hand in hand. Je zou het kunnen vergelijken met de puberteit. Je wint je zelfstandigheid, maar je verliest de geborgenheid van het ouderlijk huis. Tegen Marxistische conventies in, zou je juist dit vervreemding kunnen noemen: wat vertrouwd was, wordt vreemd, wat vanzelf sprak, blijkt willekeurig.

Er zijn mensen voor wie de betekenissen en regels niet die status van absolute objectiviteit hebben. Dit zijn de *marginale* figuren. Soms gaat het om mensen, zoals bij immigranten, die het hele socialisatieproces al een keer elders hebben doorgemaakt, en dan opnieuw gesocialiseerd worden. Of het gaat om mensen, die in twee werelden tegelijk leven, zoals de Joden, die in het getto wonen en erbuiten hun geld moeten verdienen. Maar het kan, zoals gezegd, ook zijn dat om welke reden dan ook de socialisatie minder geslaagd is. Marginaliteit is een kwestie van gradatie.

Marginale figuren blijven altijd raar tegen de nieuw geleerde instituties aankijken. Voor hen houden ze altijd iets willekeurigs. Zij zullen zich nooit helemaal thuis voelen en nooit helemaal zeker zijn van hun zaak. Ze missen de automatismen van de anderen, omdat ze de regels niet

volledig hebben geïnternaliseerd (Schutz, 1971, II, 91v.; Stonequist, 1937).

Omgekeerd worden marginale figuren ook als vreemd, als er niet helemaal bij horend gezien. Ze worden vreemd gevonden, of zelfs angst-aanjagend.

Het klassieke en bijna uitputtende drama van de marginale mens is geschreven door Shakespeare: *Othello*. De tragedie van de man die, misleid door een kwade genius, uit jaloezie zijn geliefde vrouw ombrengt. Door van Othello niet alleen een buitenlander, maar ook nog een zwarte in een blanke wereld te maken, met daarbij nog een duister verleden, onderstreept Shakespeare diens marginaliteit. Dat maakt weer aannemelijk, waarom Othello voor dit soort manipulaties vatbaar was: hij is een buitenstaander, een marginale man. Als vreemdeling heeft hij de betekenissen en de regels van de Venetiaanse samenleving, waarin het drama zich afspeelt, nooit als iets natuurlijk geïnternaliseerd. Het blijft voor hem iets vreemds, iets, wat net zo goed anders zou kunnen zijn. Hierdoor is hij vatbaar voor de manipulaties van zijn vijanden, waarvan hij de doortraptheid niet kan doorzien. Bovendien maakt het hem onzeker, en het maakt de argumenten van zijn vijanden Iago en Rodrigo plausibel: even plausibel als welk ander argument ook. Shakespeare vergroot Othello's marginaliteit nog, door hem in een uitzonderingspositie te plaatsen, in dit geval een toppositie. Als buitenstaander heeft hij een positie gekregen, die volgens de heersende regels redelijkerwijs aan een edelman van bepaalde verdiensten had moeten toekomen. Dat bezorgt hem niet alleen vijanden, hij is daardoor in de ogen van iedereen een anomalie, een onregelmatigheid binnen een orde die als een objectieve orde wordt opgevat. Dit maakt Othello kwetsbaar en een potentieel object van haat. Othello weet dit, en het maakt hem nog eens extra onzeker, en dit maakt weer, dat hij zich vastklampt aan een visie, die hem als plausibel wordt aangeboden door mensen die zich voordoen als zijn vrienden. Vanuit dit wankele wereldbeeld komt hij uiteindelijk tot zijn verschrikkelijke daad.

Vanuit een positie van marginaliteit wordt de betrekkelijkheid van instituties zichtbaar. Het vermogen tot marginaliteit lijkt mij één van de belangrijkste wezenskenmerken van de mens. In de loop van mijn betoog zal hopelijk blijken, dat zonder dat de existentiële problematiek niet denkbaar is. Het is dan ook één van de kernbegrippen, waar het in dit boek om gaat.

I.2. Het beeld van de werkelijkheid

De betekenissen en regels zijn samengevoegd tot *betekenis-systemen*: gehelen van min of meer samenhangende betekenissen en regels. Dit volgt uit de aard van de betekenisgeving, waarin immers steeds door middel van regels naar andere betekenissen wordt verwezen. Betekenisgeving veronderstelt een betekenis-systeem en een betekenis-systeem bestaat uit met elkaar samenhangende betekenissen. Daarbij is ieder element van belang, omdat ieder element verwijst naar andere elementen en in feite naar het geheel. Deze systemen zijn in interacties ontstaan. Het zijn dan ook sociale constructies.

Betekenis-systemen zijn altijd beperkt. Mensen zijn weliswaar notoire betekenisgevers, maar dat betekent niet, dat het mogelijk is binnen één systeem overal betekenis aan toe te kennen. Er zijn legio dingen waaraan men geen betekenis toekent. Dat zijn dan ook meteen de dingen, waaraan men voorbij gaat, waarin men op geen enkele manier geïnteresseerd is. Krijg ik bijvoorbeeld een dodelijk verkeersongeluk doordat de remmen van mijn auto weigeren, dan zal men zich in onze samenleving niet afvragen, waarom dit juist mij, en juist op dit moment moest overkomen. Mocht iemand die vraag opperen, dan zal men dat afdoen met: 'toeval'. Daarmee is het probleem uit de wereld. De waarom-vraag is niet beantwoord, maar als betekenisloos afgedaan. In eerdere stadia van de Westerse geschiedenis zou men de wil van God of van de duivel een zinvolle verklaring hebben gevonden. In betekenis-systemen van andere samenlevingen hebben ze uitgebreide theorieën (stelsels van betekenisgeving) over dit soort toeval: men schrijft het bijvoorbeeld toe aan hekserij (E.E. Evans-Pritchard, 1976, 18v.). Niet alleen welke betekenis men aan iets toekent, maar ook of men aan dingen betekenis toekent, verschilt per samenleving.

Het belangrijkste betekenis-systeem is het gemeenschappelijke wereldbeeld: de geïnstitueerde betekenisgeving van de werkelijkheid. Het is het systeem van betekenissen dat alle mensen van een samenleving gemeen hebben en dat alle betekenissen en regels bevat, die zij in de alledaagse werkelijkheid nodig hebben. De taal die zij spreken maakt daar deel van uit, de omgangsvormen en de definities van wat werkelijk bestaat en wat niet.

'Wereldbeeld' is een te statische term voor iets, dat aan evolutie onderhevig is. Dat valt eens te meer op, als die evolutie snel gaat, zoals de onze. We hebben dat allemaal in ons eigen leven meegemaakt: hoe de taal en de omgangsvormen razendsnel veranderen. Ook wat als werkelijkheid geldt verandert, maar misschien iets minder merkbaar: Anders dan een paar honderd jaar geleden gelden spoken en heksen in onze samenleving niet meer als werkelijk. En ook het werkelijkheidsgehalte van God is snel aan het verminderen.

Het gemeenschappelijke wereldbeeld ligt aan de interacties ten grondslag en bestaat voor zover het in de interacties wordt herbevestigd. Individuen maken elkaar daarin onbewust voortdurend duidelijk dat het bestaat en ze herijken het, waarbij ze elkaar als maatstaf gebruiken. Wat een gesprek, hoe onbenullig ook, allemaal mag wezen, het is ook, altijd, een proces van herbevestiging van het gemeenschappelijke wereldbeeld. *Zo houden de mensen met elkaar de werkelijkheid in stand.* Waarom praten mensen over het weer? Om hun gemeenschappelijke beeld van de werkelijkheid te herbevestigen. Maar omdat niemand alles van de anderen overneemt, en alles begrijpt, zoals anderen het begrijpen, zijn er bij iedereen grotere of minder grote discrepanties tussen de individuele betekenisgevingen van de werkelijkheid. Dat heeft niet alleen zijn oorzaak in de verschillende sociale omstandigheden maar ook in de karakterverschillen van de betreffende individuen. Als we dan ook willen spreken over het gemeenschappelijke wereldbeeld als institutie, dan moeten we dat opvatten als een grootste gemene deler van de individuele wereldbeelden. Nogmaals: waarom praten mensen over het weer? Om te zorgen dat de discrepantie tussen de individuele wereldbeelden niet zo groot wordt, dat men elkaar helemaal niet meer begrijpt. Naarmate het wereldbeeld eenvoudiger is, is de kans dat de persoonlijke en de geïnstitueerde betekenisgeving van de werkelijkheid (het wereldbeeld) samenvallen groter.

Betekenisgeving maakt het ons mogelijk de wereld te interpreteren, ons erin te oriënteren en daardoor te overleven. We kunnen dat echter niet alleen, en het gemeenschappelijke wereldbeeld maakt het ons mogelijk dat gezamenlijk te doen.

Omdat het wereldbeeld dient om ons te oriënteren in de werkelijkheid, wordt het sterk beïnvloed door de omstandigheden waarin we leven. Omdat het wereldbeeld aanzet tot handelen in die werkelijkheid, beïnvloedt het op zijn beurt weer de omstandigheden waaronder we leven.

Een mooie illustratie van de werking van wereldbeelden vinden we in het

'Klein woordenboek van onbegrepen woorden', in Milan Kundera's roman *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Kundera beschrijft daar hoe voor een man en een vrouw, Franz en Sabina, die een verhouding hebben, verschillende dingen, die ze op hun uitstapjes tegenkomen, verschillende emotionele betekenissen hebben. Die betekenissen komen voort uit hun beider achtergrond. Franz is een rijke verwende Zwitser die zijn idealisme en zijn verzetshouding uit zijn jeugd heeft verraden. Hij heeft een romantische kijk op de politieke onderdrukking in Tsjecho-Slowakije, omdat deze hem de enige mogelijkheid lijkt om een heroïsche verzetshouding vol te houden. Maar voor Sabina, die uit Tsjecho-Slowakije is gevlucht, is er aan het leven in dat land volstrekt niets heroïsch.

Zo zijn er meer dingen waaraan ze een verschillende betekenis toekennen. Een voorbeeld: kerkhoven. Tijdens de bezetting van Hitler en Stalin waren de kerkhoven in Tsjecho-Slowakije de enige plaatsen waar vrede heerste. Die associatie bleef: 'Die kerkhoven tegen de achtergrond van de blauwe heuvels waren mooi als een wiegelied. Voor Franz was een kerkhof een lelijke stortplaats van botten en stenen (o.c. 124).' Een ander voorbeeld: optochten. Voor hem is het een herinnering aan de mei-revolutie in Frankrijk, en daarmee aan een tijd, die heroïsch had kunnen worden omdat er gestreden werd voor het goede; voor haar is het een verstikkende herinnering aan de optochten van de communistische jeugdbeweging, en daarmee aan het absolute kwaad.

'Ze wilde (...) vertellen dat achter het communisme, achter het fascisme, achter alle bezettingen en invallen een wezenlijker en algemener kwaad schuilde; het beeld van dat kwaad is voor haar een optocht van marcherende mensen geworden die de handen heffen en eenstemmig dezelfde lettergrepen schreeuwen. Maar ze wist dat ze het (...) niet kon uitleggen. Verleggen bracht ze het gesprek op een ander onderwerp (Kundera, 1985, 120).'

Deze discrepantie in betekenisgeving is bepaald door verschillende wereldbeelden, die het produkt zijn van verschillende levensomstandigheden. Het gaat over elementen van het wereldbeeld, zoals de betekenis van optochten. Maar die optochten verwijzen naar een werkelijkheid en een wereldbeeld als geheel, waardoor ze bepaald worden. Sabina ontdekt een discrepantie in wereldbeelden, die zo onoverbrugbaar is, dat het niet uitgelegd kan worden. Het is onuitsprekelijk. Hier mislukt een poging om betekenissen te ijkten. Ze leven niet in eenzelfde wereld, omdat hun wereldbeelden te weinig gemeenschappelijk hebben.

Een gevolg van die onuitsprekelijkheid is, dat Franz niet beseft hoe diep de kloof is, die er tussen hen gaapt. En dat vergroot die kloof weer. Daarom is een relatie tussen hen beiden niet mogelijk. Sabina verbreekt de relatie.

Het wereldbeeld is niet het enige betekenisstelsel binnen een samenleving. Daarnaast kunnen de meest uiteenlopende betekenisstelsels be-

staan. Meestal zijn ze van het wereldbeeld afgeleid, en altijd zijn ze er mee verbonden, al was het maar omdat er gebruik wordt gemaakt van dezelfde taal. Een paar voorbeelden: het schaakspel; de schaakwereld; de medische wetenschap; de politiek; de gebruiken van een geheime secte. Er zitten tussen dit soort betekenissystemen grote overlappingen. De regels van het voetbalspel vormen een betekenissysteem op zich, maar maken ook deel uit van een veel complexer betekenissysteem: de voetballerij of het voetbalwereldje.

Het totaal van alle betekenissystemen binnen een samenleving noem ik *het symbolische universum*.⁵ Het symbolische universum van een samenleving is aan geen enkel individu in zijn geheel bekend, maar we weten wel, dát het bestaat. Ik weet dat er binnen het Westerse denken uitgebreide betekenissystemen of *symbolische sub-universa* bestaan waar ik op geen enkele manier toegang toe heb. Ik weet zelfs dat er religieuze secten, wetenschapsgebieden, sporten, beroepsgroepen bestaan, waarvan ik het bestaan niet eens vermoed.

Betekenisystemen zijn altijd gebonden aan interacties. Zelfs als iemand een eigen, individueel betekenissysteem verzint, dan kan hij dat alleen met elementen die hij heeft geleerd in interacties met anderen.

We zien dat vaak in de moderne kunst. Paul Klee bijvoorbeeld, ontwerpt in zijn schilderijen verschillende betekenissystemen, die tamelijk hermetisch zijn. Maar hij maakt daarbij gebruik van elementen van een beeldtaal, die gedeeltelijk algemeen bekend is (hij gebruikt pijltjes, letters), en gedeeltelijk ook aan andere, vaak exotische beeldtalen ontleend. Zijn bedoelingen zijn bovendien voor een deel gemakkelijk te vertalen in alledaagse taal. Zij worden dan begrijpelijk, maar niet helemaal (was dat wel het geval, dan had hij het net zo goed meteen kunnen zeggen). Daardoor blijft er aan zijn schilderijen, hoe goed men ze ook begrijpt, een zweem van mystiek hangen. Het ontwerpen van nieuwe betekenissystemen (of het teruggaan op archaische) is kenmerkend voor vrijwel alle moderne kunstvormen. Dat daarin op zijn minst het moderne pluralisme wordt uitgedrukt, zullen we later zien. Hier wil ik er slechts op wijzen dat zelfs daar, waar het erom gaat, het heersende wereldbeeld ter discussie te stellen en zo de toeschouwer te deconditioneren, dit gebeurt door middel van betekenissen en regels, die aan het heersende wereldbeeld zijn ontleend. Zelfs waar Samuel Beckett zich in zijn stukken beperkt tot het doen uiten van zuchten, is dat het geval.

Symbolische sub-universa zijn verbonden met groepen. Nu maakt iemand deel uit van verschillende groepen. Dat is al zo in zeer eenvoudige samenlevingen, waar mensen tegelijkertijd kunnen horen bij de stam, een familie, de jagers, en de volwassen mannen. Sommige van

die groepen vormen een sub-samenleving op zich: de mannen in het mannenhuis van een primitieve stam, en in onze moderne samenleving bij 'de medische wereld' of 'de wereld van de voetballerij'. Het gaat hier om subsamenlevingen met eigen symbolische sub-universa. Wanneer we de 'medische wereld' een symbolisch sub-universum noemen, dan gaat het om een beroepsgroep. Maar het kan bijvoorbeeld ook gaan om een sociale laag: de 'wereld van de arbeider'. Naar mate een samenleving complexer, meer gedifferentieerd wordt, ontstaan er meer sub-universa.

De leden van de verschillende sub-samenlevingen kunnen met elkaar blijven interacteren omdat de meeste sub-universa zijn doortrokken van betekenissen, die ook deel uitmaken van het wereldbeeld. Ze delen de belangrijkste vanzelfsprekendheden. Het maakt het ook mogelijk dat mensen leven binnen één of meerdere subuniversa, zonder de samenleving als geheel te verlaten.

Het wereldbeeld, dat alle leden van een samenleving met elkaar verbindt, is van alle betekenis-systemen het belangrijkste. Schutz spreekt van 'paramount reality', 'de overheersende werkelijkheid'. Hij ziet het als dat betekenis-systeem, dat bepaald wordt door de plaats en de tijd waarin we leven en de taal die daar gewoonlijk wordt gesproken. De taal, de regels en de betekenissen van die overheersende werkelijkheid worden ook in andere sub-universa gebruikt: dat maakt dat ene betekenis-systeem juist overheersend (Schutz, 1971, I, 229v.).

Alle andere betekenis-systemen ziet Schutz dan ook als modifikaties van die 'paramount reality'. Hij noemt ze 'finite provinces of meaning'.⁶ Hij meent dat we ons enige tijd in een dergelijk beperkt betekenis-systeem kunnen ophouden dankzij het feit dat ieder beperkt betekenis-systeem zijn eigen 'cognitieve stijl' heeft. Hiertoe behoren onder meer een bepaalde gerichtheid van het bewustzijn, een époque, namelijk een tussen haakjes zetten van twijfel aan het beperkte betekenis-systeem, waarin men zich bevindt, een specifieke vorm van zelfervaring en van omgang met anderen, een speciaal tijdsperspectief etc. Wanneer men deze houding heeft, ervaart men het betreffende beperkte betekenis-systeem als werkelijk. De overgang van het ene naar het andere beperkte betekenis-systeem gaat volgens Schutz gepaard met een 'sprong' of een 'schok' (o.c. 232). Dit soort schokken beleven we vele malen per dag. Juist daarom vind ik 'sprong' en 'schok' wat sterk uitgedrukt. Het gaat hier om bijna ongemerkte overgangen tussen min of meer gescheiden sub-universa.

Ik begin met het voorbeeld van een kunsthistoricus. Hij is op wetenschappelijke, en niet op esthetische wijze met een schilderij bezig.

Plotseling inspireert iets uit dat schilderij hem. Hij stapt dan over van het ene beperkte betekenisstelsel of subuniversum in het andere: van de wetenschappelijke wereld stapt hij in de esthetische. Hij ervaart haar als overheersende realiteit. Maar dan zegt zijn opdrachtgever, die naast hem staat, iets banaals en trekt hem zo uit de wereld van de schoonheid de alledaagse werkelijkheid in.

Een tweede voorbeeld, waarbij de existentiële vraag een rol speelt: een patiënt met een dodelijke tumor bespreekt met zijn arts zijn ziekte. De toon waarop zij spreken is zakelijk. Over de ziekte wordt gesproken op een semi-wetenschappelijke manier, alsof het een kapot auto-onderdeel betreft. Het sub-universum zouden we dat van de proto-geneeskunde kunnen noemen (vgl. De Swaan, 1979, 17v.), het betekenisstelsel waar verstandige, intelligente patiënten en welwillende artsen op voet van gelijkheid en vertrouwelijk met elkaar kunnen overleggen. De cognitieve stijl hiervan wordt gekenmerkt door regels als: niet te technisch en niet te emotioneel. Wanneer de dokter de ziekenhuiskamer verlaat, dan verschuift ook het betekenisstelsel. Van een proto-medisch stapt de patiënt over in een existentieel sub-universum. Hij trekt zijn conclusies uit wat de dokter gezegd heeft, en vraagt zich af, waarom juist hem dit moet overkomen. De tumor is niet langer zoiets als een defect auto-onderdeel, het is de Gebeurtenis, die zijn leven bepaalt. Niet zijn leven hier en nu, in dit ziekenhuisbed, maar met terugwerkende kracht zijn hele leven. Zijn hele leven lijkt niet meer dan een voorspel tot het moment van de tumor. Waar is dat leven goed voor geweest? Lang heeft de patiënt niet de tijd zich in dit sub-universum op te houden, want het personeel zwermt uit over de ziekenzaal en de patiënt stapt weer in de werkelijkheid van het ziekenhuis, met de bijbehorende flinkheidsmoraal. Iedereen heeft zijn probleem, en doet daar niet voortdurend dramatisch over. De tumor is nu *zijn* probleem en daarmee één van de problemen van de zaal, waarin het leven nu eenmaal ook door moet gaan. Een volgende sprong maakt onze patiënt als het bezoek komt. Het bezoek brengt de wereld van alledag van buiten het ziekenhuis met zich mee, waarin het ertoe doet of het koopavond is en waarin het weer van belang is. In deze werkelijkheid is de tumor verontrustend. De patiënt praat er niet over. Dat zou de sfeer bederven. Op de tumor rust nu een taboe. Het onderscheid tussen de verschillende sub-universa is niet scherp. Men is zich er nauwelijks van bewust, dat men van het ene in het andere sub-universum overstapt. Toch zijn er duidelijke grenzen. Waar ze liggen merkt men pas, als men ze op een ongepast moment overschrijdt en met gefronste wenkbrauwen en verschrikte gezichten wordt geconfronteerd. Zouden die grenzen er niet zijn, dan zou de werkelijkheid iets chaotisch krijgen.

Kafka laat die grenzen van tijd tot tijd wegvallen, hij speelt er mee, en creëert zo een vrolijke chaos. In *Het Proces* lopen de diverse sub-universa door elkaar heen. Het gewone leven met zijn dagelijkse sleur en de regels en eisen van een bepaald sub-universum (de wereld van recht en advocatuur) hebben elkaar doordrongen. Juridische procedures spelen zich plotseling af in slaapkamers of schilder-ateliers. De rechtzaal blijkt zich te bevinden in de alkoof van een woning in een huurkazerne. Klanten van de zaak waar Joseph K. werkt, blijken plotseling deskundigen op het gebied van de rechtsgang.

Het mag komisch zijn, maar de inzet is wel het leven van Joseph K. Zo lijken niet alleen de grenzen tussen de sub-universa vervaagd, maar ook het onderscheid tussen leuk en niet leuk. Zo is wat grappig is meteen ook de oorzaak van de *unheimliche* en misschien wel grimmige sfeer, die het boek kenmerkt.

Wat Schutz onder cognitieve stijl verstaat, is niets anders dan het soort regels waarmee de diverse betekenissen met elkaar verbonden zijn. Die verschillen van sub-universum tot sub-universum, en van wereldbeeld tot wereldbeeld. Je zou hier ook kunnen spreken van de *ratio van een betekenissysteem*. Ieder betekenissysteem heeft zijn eigen ratio. Zo'n ratio kan meer en minder uitgewerkt zijn. Naarmate de ratio meer is uitgewerkt, kunnen we een betekenissysteem *rationeler* noemen. Het bewust zo goed mogelijk handelen in overeenstemming met die ratio noemen we *rationeel handelen*.

Max Weber onderscheidt twee vormen van rationeel handelen: waarde-rationeel en doel-rationeel (Weber, 1972, 12). Wat Weber waarde-rationeel noemt, is wat ik zojuist heb beschreven: handelen in overeenstemming met de ratio van een betekenissysteem. Dit wordt ook wel *substantiële rationaliteit* genoemd (Mannheim, 1940, 51v.).

Wanneer men een bepaald betekenissysteem niet kent omdat men er niet in is gesocialiseerd, is het moeilijk gedrag er binnen als rationeel te zien. Het gedrag lijkt grotesk, ridicul, bizar, irrationeel. Maar de problemen liggen hier aan de kant van de beschouwer. De verschillen in de ratio's tussen wereldbeelden leidt tot grote misverstanden tussen volkeren, en dat kan weer leiden tot moord en doodslag. Het vertalen van de ene ratio in de andere is over het algemeen meer ten dele mogelijk.⁷

Weber onderscheidt, zoals gezegd, naast waarde-rationaliteit nog doel-rationaliteit. Bij doel-rationeel handelen gaat het erom een bepaald doel zo efficiënt en effectief mogelijk te bereiken. Deze *functionele rationaliteit*, wetenschappelijk van aard, is in het Westerse wereldbeeld steeds dominanter geworden. Ze heeft het grote voordeel, dat ze universeel geldig is (althans waar men tradities op een afstand weet te houden) en

dat ze daardoor, en door de helderheid, die daarvan het gevolg is, heel goed overdraagbaar is.⁸

Waar de ratio te kort schiet, daar vinden we magie. Magisch handelen is handelen, dat niet past in de ratio van het wereldbeeld. Net als ieder wereldbeeld is iedere ratio beperkt. Er zijn altijd doeleinden, die binnen de dominante ratio niet te bereiken zijn. In de moderne samenleving zien we dit bijvoorbeeld in de medische sector. Waar de officiële medische wetenschap, die functioneel rationeel is, of pretendeert te zijn, te kort schiet, zoeken velen, hoe rationeel ze verder ook mogen zijn, hun toevlucht tot magische geneeswijzen. Magie krijgt zijn kans waar de nood hoog is. Zij kan vrij gemakkelijk een plaats krijgen in het wereldbeeld, omdat de ratio daarvan over het algemeen vrij diffuus is, onbewust en niet door filosofen geëxpliciteerd. Magische oplossingen zijn vaak geïnstitueerd en krijgen zo iets vanzelfsprekends.

Magie is, gezien vanuit de ratio van het wereldbeeld, per definitie irrationeel. Maar het je toevlucht nemen tot magie hoeft niet irrationeel te zijn. Het kan binnen de ratio van een wereldbeeld passen, dat men voor bepaalde problemen zijn toevlucht neemt tot magiërs.

Maar ook de irrationaliteit van het magische handelen zelf is maar betrekkelijk. Een sub-universum kan vanuit de ratio van het heersende wereldbeeld irrationeel zijn, maar daarbij zelf een ratio hebben, die qua systematiek en consequentie de ratio van het wereldbeeld overtreft. Een gebedsgenezers kan uitgewerkte en consistente theorieën hebben over het hoe en waarom van de werking van gebeden. Allerlei natuurgeneeswijzen zijn gebaseerd op vaak fraaie theorieën, waarvan het voornaamste kenmerk is, dat ze qua premissen en redeneerregels afwijken van de officiële geneeskunde. In feite gaat het hier niet om magische sub-universa, maar om sub-universa met afwijkende ratio's.

De verhouding tussen het wereldbeeld en de sub-universa is verre van statisch. Dat geldt vooral in onze maatschappij, waarin de mensen veel van sociale omgeving veranderen. Maar het geldt ook historisch. Ik geef daarvan één voorbeeld uit de Westerse geschiedenis. In de Westerse samenleving is de traditionele religie slechts één sub-universum naast andere. Dat is niet vanzelfsprekend. Het is zeer goed voorstelbaar, dat religieuze betekenissen en regels verweven zijn met het wereldbeeld, zodat religie en wereldbeeld niet van elkaar te scheiden, of zelfs maar te onderscheiden zijn. In veel primitieve samenlevingen is dat het geval. In onze samenleving is dat niet zo. Maar wél is het zo, dat dit sub-universum lange tijd het wereldbeeld heeft gedomineerd. In het dagelijks leven werd vrijwel alles in verband gebracht met de wil van God of zijn tegenstrever. Dat is in onze tijd veranderd ten gunste van

een ander sub-universum: de wetenschap, en dan vooral de natuurwetenschap.

Waarmee ik dan tevens heb aangegeven, dat het wereldbeeld niet alleen de sub-universa diepgaand beïnvloedt en doortrekt, maar dat deze op hun beurt ook het wereldbeeld kunnen beïnvloeden.

I.3. Transcendentie

Mensen leven bij de gratie van het betekenisgeven. Aan alles wat ze niet kunnen negeren geven ze op de één of andere manier betekenis. Dat moeten ze wel, want hun biologische uitrusting alleen is onvoldoende om te kunnen overleven (Berger en Luckmann, 1967, 47v.). De *oriënteringsmiddelen, die voor het overleven nodig zijn, zijn voor een zeer groot deel niet aangeboren, maar door de mensen zelf gemaakt.* Mensen kunnen dat niet alleen, maar hebben er elkaar voor nodig. Een stelsel van betekenissen wordt in vele generaties opgebouwd, in een genadeloze saamhorigheid. Het zijn sociale constructies, gevormd, bevestigd en herbevestigd in de omgang met elkaar. Het instandhouden ervan vereist een nauwgezet conformisme. Iedere afwijking ervan wordt afgestraft.

Het symbolische universum dat zo ontstaat compenseert voor een deel de menselijke kwetsbaarheid. Door middel van dit symbolische universum scheppen de mensen hun eigen aanpassingen aan de bedreigingen van de natuur en van elkaar.

Luckmann (1967, 51v.) heeft gewezen op een interessante consequentie van dit alles: de noodzaak tot *transcendentie*. Transcendentie betekent 'het overschrijden van grenzen'. Meer betekent het niet. Maar toch is het een mysterieus en verwarrend begrip geworden. Dat komt omdat het meestal wordt opgevat als verwijzend naar een hogere orde, eventueel bevolkt door één of meer goden. Wij proberen het mysterieuze buiten de deur te houden door onder transcendentie slechts het overschrijden van grenzen te verstaan.

I.3.1. Primaire transcendentie

Bij de socialisatie, bij het zich eigen maken van de betekenissen en de regels die in de samenleving gelden, overschrijdt de mens de grenzen van zijn biologische habitus. Dat betekent dat hij zich niet uitsluitend of zelfs primair laat leiden door zijn driften en door wat hem genetisch is meegegeven. Hij maakt zich een betekenissysteem eigen, dat niet van hemzelf is, dat in veel opzichten in strijd is met zijn onmiddellijke aandriften. Socialisatie laat zich begrijpen als een voortdurende poging

om individuen over de grenzen van hun biologische habitus het symbolische universum in te trekken. Internalisering van betekenissen en regels is het binnenschrijven in het symbolische universum van een samenleving met veronachtzaming van de onmiddellijke biologische aandriften. De manier waarop mensen dat doen, is deels sociaal, deels biologisch bepaald.

De eisen van het symbolische universum zijn in strijd met de onmiddellijke aandriften, maar niet met de aandriften als zodanig. Deze worden ten dele onderdrukt, ten dele vrijgelaten, en voor verreweg het grootste deel gemodificeerd en gestileerd. Ze krijgen een betekenis. Begeerte wordt bijvoorbeeld omgevormd tot liefde; aantrekking en afkeer krijgen hun object; we weten wat lekker is en wat smerig. Niet het biologische, maar het puur-biologische wordt hiermee overwonnen en krijgt een vorm, die voor de medemensen aanvaardbaar is en de sociale orde niet bedreigt. Ik noem dit primaire transcendentie.

Omdat we ons hele leven gesocialiseerd worden, voltrekken we ook ons hele leven regelmatig deze primaire transcendentie. Maar het is niet alleen een kwestie van socialisatie. Ons hele leven blijven we op deze wijze transcenderen, wanneer we afzien van onmiddellijke behoeften-bevrediging, zonder dat we hiertoe direct door anderen worden gedwongen. Wanneer we het doen omdat het geen pas geeft, niet behoort, niet mag, taboe is etc., dan zijn we bezig de overschrijding van onze biologische grenzen te overschrijden.

I.3.2. Secundaire transcendentie

Het symbolische universum bestaat, zoals gezegd uit verschillende sub-universa, die elk hun grenzen hebben. Die grenzen worden voortdurend overschreden. Men overschrijdt grenzen van deze sub-universa, zonder het symbolische universum als zodanig te verlaten. De transcendentie, die hierbij in het geding is, is een andere. Het gaat hier niet langer om het transcenderen van de biologische uitrusting, maar van een sociaal verworven uitrusting. Ik zou hier willen spreken van *secundaire transcendentie*: het overschrijden van de grenzen van een betekenisstelsel zonder het symbolische universum te verlaten.

Dit gebeurt voortdurend. Het gebeurt collectief, bijvoorbeeld wanneer een heel volk zich achter de televisie schaart om volledig op te gaan in een voetbalwedstrijd. Het gebeurt individueel, als ik de krant wegleg en mij verlies in een roman, die in de Middeleeuwen speelt. Secundaire transcendentie in deze zin is ons op het lijf geschreven, het is, zeker

voor de moderne Westerling, een vaardigheid, die zozeer is geïnternaliseerd, dat het een tweede natuur lijkt te zijn geworden. Dat is ook een vereiste voor het leven in de moderne samenleving, want hierin is het symbolische universum opgesplitst in vele sub-universa. Alleen op deze manier kunnen we de complexiteit ervan de baas.

Toch zijn niet alle secundaire transcendenties hetzelfde. Zij variëren van routineus tot zeer ingrijpend, dramatisch en pijnlijk. Het heen en weer geslingerd worden tussen twee wereldbeelden, zoals dat bij marginaliteit voorkomt, is van dat laatste een voorbeeld.

Het overschrijden van grenzen van betekenissystemen, terwijl men toch in het symbolische universum blijft, gebeurt ook, als men de grenzen van een sub-universum probeert te verleggen, bijvoorbeeld door uitbreiding van de kennis. Het steeds verleggen en veranderen van de grenzen die men tot dan toe in acht had genomen, het steeds aanpassen van de regels, kan ook weer een routine-kwestie zijn. In de wetenschap en in de industrie streeft men immers voortdurend naar vernieuwing. Vaak ziet men de regeloverschrijdingen al tijden van te voren aankomen. Toch kunnen ook hier de secundaire transcendenties dramatisch zijn. Ze kunnen onverwacht radicaal zijn en meer gevestigde belangen omverwerpen dan velen lief is. Dat komt nog al eens voor. We kunnen daarbij denken aan de reformatie van Luther, of aan de zogenaamde 'wetenschappelijke revoluties' of 'paradigma-wisselingen', maar ook aan artistieke revoluties, zoals de opkomst van impressionisme en expressionisme. Het symbolische universum kan hierdoor ingrijpend veranderen.

Als laatste voorbeeld van secundaire transcendentie noem ik de 'Gestaltswitch'. Hierbij veranderen plotseling een aantal regels en betekenissen binnen een sub-universum of het wereldbeeld, zodat de werkelijkheid er plotseling heel anders uit komt te zien. Dat laat zich immers ook opvatten als de overgang van het ene naar het andere betekenissysteem.

Een schitterende verbeelding van de schok van de 'Gestaltswitch', de overgang van de ene naar de andere visie op de werkelijkheid, geeft Shakespeare in zijn *Othello*. De titelheld is overtuigd van de ontrouw van zijn vrouw Desdemona. Deze visie op de werkelijkheid is een sociale constructie en wordt voortdurend herbevestigd in interacties. Shakespeare laat ons zien hoe een dergelijke visie op de werkelijkheid – in dit geval een onjuiste visie – niet met feiten te weerleggen is. Het tegendeel is eerder het geval. Ieder feit dat tegen Othello's visie lijkt te pleiten, wordt niettemin geïnterpreteerd vanuit deze visie, in overeenstemming met deze visie en wel op zo'n manier, dat het de visie nog versterkt. Met haar betuigingen van afhankelijkheid kan Desdemona, om een

voorbeeld te geven, het valse beeld niet ontcrachten, want zij toont daarmee aan dat ze nog doortrapper is, dan Othello al vermoedde. Overigens heeft Othello voor het herbevestigen van zijn visie ook weer een ander nodig. Iago, de man die de val voor hem heeft opgezet, is graag bereid deze rol op zich te nemen.

Othello lijkt pas ontvankelijk voor een andere visie, als hij Desdemona heeft gedood. Desdemona's dienaar weet met een onwaarschijnlijk gemak Desdemona's onschuld voor Othello aannemelijk te maken. Die visie komt als een schok, waarop Othello met zelfmoord reageert.

Vanwaar die plotselinge ontvankelijkheid? Waarom gelooft hij nu opeens de dienaar van Desdemona, waar hij Desdemona zelf nooit heeft geloofd? Ik zie twee oorzaken: ten eerste is Othello's drifthuishouding gewijzigd, nu hij zijn agressie heeft afgereageerd. Maar minstens even belangrijk is dat hij met Desdemona het emotionele uitgangspunt van zijn zingeving heeft verloren. De vermeende ontrouw van zijn vrouw bepaalde de zin van al zijn daden. Nu zij er niet meer is, moet hij zich heroriënteren. Nu zijn Othello's interpretaties van de feiten plotseling wél in overeenstemming met die van het publiek. Nu doorziet hij opeens, wat het publiek vanaf het begin heeft gezien (omdat Shakespeare het een voorsprong gaf, door scènes te tonen, die hij Othello onthield): dat hij het slachtoffer is geworden van de wraakactie van zijn vijanden. Dezen hebben hem de onjuiste visie op de werkelijkheid aangeprezen. Shakespeare plaatst, zeer elegant, deze 'Gestaltswitch' aan het einde van een stuk dat als vertoog kan gelden over de manier waarop een beeld van de werkelijkheid als een machtsmiddel kan dienen, en als zodanig ook gemanipuleerd kan worden.

1.3.3. Tertiaire transcendentie

Er is een derde vorm van transcendentie. Het gaat hierbij niet om het overschrijden van de grenzen van een bepaald betekenisstelsel, maar van alle betekenisstelsels als zodanig: van het symbolische universum als geheel. Hier komen we dicht bij wat gewoonlijk transcendentie wordt genoemd.⁹

Wanneer we één of ander betekenisstelsel transcenderen, dan komen we in een ander betekenisstelsel terecht. Maar als we het symbolische universum, het geheel van betekenisstelsels binnen een samenleving transcenderen, ligt dat anders. Daar is niets. Sommige Duitse filosofen willen dit niets ook nog wel met een hoofdletter schrijven: Niets (Heidegger, 1972, 186v.). Duintjer spreekt in dit verband over de 'open dimensie' (1977, 72v.). Het gaat volgens hem om een lege ruimte, die vrij is omdat er geen enkele regel of betekenis geldt, waardoor alles mogelijk is. Dat laatste mag strikt logisch gereedeneerd juist zijn, het

heeft met de sociale werkelijkheid weinig van doen. Want waar geen regels, waarden en normen zijn, daar is alles, maar dan ongeregeld. Waar alles mogelijk is heerst de totale chaos. Daar is niet het Niets, maar de vernietiging. Daar heerst de onvoorstelbare verschrikking.

'De verschrikking, de verschrikking': dat zijn de laatste woorden van Kurtz, voor hij sterft. Dat zijn meteen ook de woorden die centraal staan in Joseph Conrads 'Heart of Darkness'. Het verhaal van deze novelle is in één zin verteld: Marlowe heeft geprobeerd Kurtz met een boot te redden uit de binnenlanden van wat nu Zaïre heet, maar nauwelijks aan boord, sterft deze.

De novelle is poly-interpretabel. Behalve als een avonturenverhaal, waarin steeds dieper wordt doorgedrongen in het donkere regenwoud, is het ook wel opgevat als een tocht naar steeds diepere lagen van de menselijke ziel. Zoberzien loopt de onderneming van Conrad parallel met die van zijn tijdgenoot Freud. Maar het kan ook worden opgevat als een onderzoek naar transcendentie. Marlowe begint zijn onderneming op een keurig kantoor ergens in België, waar alles beantwoordt aan het Westerse wereldbeeld van rond de eeuwwisseling. Hij laat zich uitzenden naar de Congo, en daar belandt hij in een apart wereldje van kolonisten: een secundaire transcendentie naar een ander sub-universum. Dan trekt hij de rivier op, en naarmate hij vordert herinnert er steeds minder aan de Westerse beschaving. Ver in het binnenland treft hij Kurtz aan bij een ritueel, waaraan hij geen enkele betekenis kan geven, wat voor hem aan iedere definiëring ontsnapt. Het is voorbij iedere begripelijkheid. Het is totaal buiten Marlows symbolische universum. Hier is alles onbegrijpelijk. Hier is alles mogelijk, hier is alles bedreigend. Het is een pure verschrikking en het enige wat je kunt doen is perplex staan.

De voorstelling van Heidegger en Duintjer van deze tertiaire transcendentie is dus niet zozeer onjuist, alswel eenzijdig. De chaos is de bron van iedere creativiteit en de voorwaarde van alles. Alleen moet men zich die chaos niet te rooskleurig voorstellen. Als iets ongeregeld is, betekent dat nog niet, dat het niets is. Er is geen leegte maar een angstaanjagende chaos. Maar hier zitten we met een logische moeilijkheid. We hebben ons er al een voorstelling van gemaakt en er eigenschappen aan toegeschreven. Maar de enige eigenschap, die men eraan kan toeschrijven, is dat eigenschappen hier afwezig zijn, omdat betekenissen, die naar die eigenschappen zouden kunnen verwijzen, ontbreken. Wat buiten het symbolische universum ligt is inderdaad niets in die zin, dat men zich er, bij gebrek aan betekenissystemen, geen voorstelling van kan maken. Probeert men zich er niettemin toch een voorstelling van te maken, dan verlaat men op dat moment dit niets, en breidt men het symbolische universum uit met een aantal betekenissen.

Kurtz geeft met zijn uitroep: 'De Verschrikking, de verschrikking' een betekenis aan wat hij na de tertiaire transcendentie heeft beleefd. Daarmee brengt hij het terug in het Westerse symbolische universum.

Dat is het theoretische probleem bij tertiaire transcendentie: het is onvoorstelbaar. Zodra we ons er een voorstelling van proberen te maken, breiden we het symbolische universum uit of creëren we op zijn best een sub-universum, waarvan we de illusie hebben, dat het buiten het symbolische universum ligt.

Wat erbuiten – maar dus eigenlijk niet erbuiten – ligt, is ook nog leeg in die zin: dat men er in principe alles in kan stoppen wat men wil; iedere eigenschap kan er aan toegeschreven worden. Men kan er een hemel van maken of een hel, of allebei tegelijk. Men kan er op alle mogelijke manieren zijn gelijk mee bewijzen en het ongelijk van de ander. Dat wil zeggen: totdat de betekenisgeving van dit 'Niets' is geobjectiveerd en geïnstitueerd, en dat is heel snel gebeurd.

Dus: wat veelal het transcendente wordt genoemd, is een poging om een voorstelling te maken van wat onvoorstelbaar is. Dit paradoxale gedrag heeft een paradoxale consequentie: wat gedacht wordt buiten alle menselijke symbolische universa te liggen, maakt er in feite deel van uit. Daarom zal ik in dat geval niet langer van het transcendente spreken, maar van het bovenwereldlijke.

Dat het bovenwereldlijke als iets transcendent wordt voorgesteld, maar dit, juist door het feit dat het wordt voorgesteld, niet is, geeft het een hybride status. Het onvoorstelbare voorstelbaar gemaakt. Over het transcendente valt niets te zeggen, maar we moeten vaststellen dat de meeste mensen daarmee geen genoegen nemen.

Iedere godsvoorstelling, met wat daar bij hoort, is een sub-universum. Ook al is het een aparte wereld, het maakt deel uit van het symbolische universum. Daarin functioneert het ook. Juist omdat men er in principe alles aan toe kan schrijven op alle mogelijke manieren, kan het dienen om een zwak symbolisch universum te versterken, of de relatieve zwakte van bepaalde instituties te compenseren. We kunnen er van alles aan ontlenen en er van alles in projecteren. Zo kunnen we het ook maken tot de bron van onze hoop en het doel van onze verlangens en desgewenst ook tot het eeuwige antwoord op de existentiële problematiek.

Franz Kafka speelt met de pogingen het transcendente voorstelbaar te maken. In *Het Slot* wordt de hoogste macht afgeschilderd als een ondoorgrondelijke bureaucratie. Sommige interpretatoren zien daarin het bovenwereldlijke, anderen ontkennen, dat het iets met transcendentie te maken heeft. Wie heeft

gelijk? Kafka speelt in feite ook met zijn interpretatoren, want het maakt niet uit. Er is een voorstelling van een hogere macht, die empirisch niet verifieerbaar is: dat is alles.

Iets vergelijkbaars vinden we in het jaren eerder geschreven *Het Proces*. Een belangrijke rol in de roman speelt de onbereikbaarheid van de opperrechter, die een uiteindelijk oordeel moet uitspreken over Joseph K. Het wordt niet eens duidelijk, of deze rechter wel bestaat. In ieder geval wordt gesuggereerd, dat een uitspraak van een rechter altijd weer herzien kan worden door een nog hogere rechter en dat weer door een nog hogere, tot in het oneindige. Parallel hieraan loopt de parabel, die Joseph K. in de kathedraal door een priester wordt verteld. Het gaat over een man, die wacht voor een poort, om in een vesting binnen gelaten te worden. Voor hij sterft krijgt hij, onder andere te horen dat hij, als hij door de poort was gegaan, een volgende poort zou hebben ontmoet, en daarna weer één, en zo voort.

Deze voorstelling van zaken kunnen we interpreteren in overeenstemming met wat hierboven gezegd is over de derde vorm van transcendentie. Mensen proberen zich een voorstelling te maken van het transcendente, waarin ze terecht komen bij deze derde vorm. Maar zodra ze zich hiervan een voorstelling maken, maakt deze deel uit van het symbolische universum, waarin ze al zaten, en zijn ze weer even ver. Het tertiair transcendente wijkt.

I.3.4. Relativering en voorstelling

Bij het begrijpen van de existentiële problematiek is het begrip transcendentie, zoals ik dat hier uiteen heb gezet, van eminent belang. Daarom heb ik ook drie soorten transcendentie onderscheiden: van het puur-biologische naar het symbolische universum (1); binnen het symbolische universum (2); en van het symbolische universum naar daarbuiten (3). Daarbij hebben we gezien dat tertiaire transcendentie gewoonlijk bij een poging blijft en dan toch weer neerkomt op secundaire transcendentie.

Waar de drie vormen van transcendentie met elkaar in overeenstemmen, is dat ze alle drie dezelfde aangeboren vermogens veronderstellen, die typisch zijn voor de mens: het in staat zijn om de onmiddellijke biologische habitus te overstijgen. Dit vermogen is noodzakelijk, wil men in staat zijn om in een betekenisstelsel te leven, dat ontstaan is in de interactie. Zie ik het goed, dan gaat het hier om twee vermogens, die elkaar veronderstellen, en die in de hele redenering tot dusverre verondersteld zijn: het *relativeringsvermogen* en het *voorstellingsvermogen*. Het *relativeringsvermogen*, het vermogen tot afstand nemen van de eigen aandriften en ook van de onmiddellijke gegevens, is een

voorwaarde tot heel veel: het is een voorwaarde tot het nadenken over en het kritiseren van wat er tot dan toe is en daarmee tot het ontwerpen van betekenissen, regels en betekenissystemen, die er tot dan toe niet waren. Maar dit vermogen leidt tot niets, als men zich niet iets nieuws kan voorstellen, als men niet in staat is iets anders te ontwerpen. Het relativerings- en voorstellingsvermogen samen kunnen leiden tot het ontstaan in de interactie van taal, van nieuwe uitvindingen, van verhalen, van kunst, van religies, van droomwerelden, van filosofie, van spellen en dus ook van betekenissystemen.¹⁰

Het vermogen tot relativeren van het symbolische universum is altijd ook weer betrekkelijk: Juist omdat men het wereldbeeld en andere delen van het symbolische universum geïnternaliseerd heeft, zich heeft eigen gemaakt als was het aangeboren, maakt dat men er maar heel weinig van kan loskomen. Dat geldt ook voor het voorstellingsvermogen: de basis waarop en het materiaal, waaruit nieuwe voorstellingen zijn opgetrokken, is ontleend aan wat vertrouwd is. En ook belangen, die met nieuwe voorstellingen gediend zijn, zijn afkomstig uit het symbolische universum dat al bekend was. Er zijn omstandigheden, die maken dat het relativerings- en voorstellingsvermogen wordt geprikkeld, zoals in tijden van maatschappelijke gisting en op het persoonlijke vlak, marginaliteit.

Deze vermogens zijn aangeboren en compenseren de gebrekkige aangepastheid aan de natuur, die de mens voor het overige kenmerkt. We zouden ze dan ook kunnen zien als aanpassingsmechanismen aan de natuur, die superieur zijn aan de aangeboren aanpassingsmechanismen van alle andere levende wezens, waardoor de mens flexibeler is dan welke andere diersoort ook, waar het gaat om overleven.

Wanneer ik hier zeg: aangeboren mechanisme, dan moet men zich – juist als moderne Westerling – weer hoeden voor het overschatten van het individu: deze vermogens maken mensen sterker dan andere dieren, maar uitsluitend als collectiviteit. De flexibele aanpassingen aan de natuur komen tot stand niet op het individuele niveau, maar op het collectieve: in de interactie van mensen met elkaar.

Dat neemt natuurlijk niet weg, dat de vermogens ook bij ieder individu voorkomen; maar ze komen bij de verschillende individuen voor in verschillende mate. Het is een kwestie van meer of minder aanleg. We kennen dat uit eigen waarneming: de één is origineler dan de ander.

Ook per samenleving verschilt de mate, waarin mensen de vermogens tot relativering en voorstelling van nieuwe zaken kunnen botvieren. De moderne Westerse samenleving verschilt vermoedelijk van alle andere hierin, dat deze vermogens in individuen en groepen relatief hoog worden gewaardeerd. Maar ook in onze samenleving kan men overal

grote weerstanden tegenkomen tegen de vernieuwingen, die hiervan het gevolg zijn.

Transcendentie: van een heel bijzondere gebeurtenis, die vooral met religie te maken heeft, heb ik getracht het terug te brengen tot een vermogen van mensen, dat ten grondslag ligt aan het ontstaan van alle betekenissystemen.

I.4. De functies van het wereldbeeld

Mensen hebben elkaar nodig om te overleven: niet zozeer fysiek, onder het motto: samen staan we sterker, maar vooral om zich te kunnen oriënteren ten opzichte van wat hen omringt, en zich daartegen te weer te kunnen stellen. Dat doen ze door middel van het wereldbeeld met de daaraan gekoppelde sub-universa. Daarbuiten is overleven niet mogelijk. Mensen kunnen zich zonder een betekenisstelsel niet oriënteren ten opzichte van de natuur om hen heen en van elkaar. Mensen hebben in hun geschiedenis, in interactie met de natuur en met elkaar, in de wereld om hen heen een ordening 'ontdekt'. 'Ontdekt' staat tussen aanhalingstekens: het suggereert dat die ordening al aanwezig was vóór die ontdekking, en die suggestie komt voort uit het proces van objectivering (I.1.3.). Echter: de ordening was niet in de werkelijkheid aanwezig, maar is daarin door mensen, in hun interacties, aangebracht. Een alternatieve formulering zou kunnen zijn: *de mensen hebben in interactie met de natuur en elkaar een ordening aan natuur en samenleving 'opgelegd'*. 'Opgelegd' staat tussen aanhalingstekens, omdat het gerevend is vanuit een voluntaristische visie, die niet strookt met de werkelijkheid. De werkelijkheid zit tussen beide in: interactie is geven en nemen. Natuur en medemensen bieden meer weerstand aan het ene ordeningsprincipe dan aan het andere, en zo ontstaat, langzaam, als een compromis tussen natuur en voorstellingsvermogen, een ordening, die we het wereldbeeld met daarbij behorende sub-universa hebben genoemd.

Het ontstaan van een wereldbeeld in een eindeloos proces van externalisering, objectivering, instituering en internalisering, lijkt op het ontstaan van een rivier. Heel langzaam en aarzelend zoekt hij zijn weg naar de zee. Hij laat zich daarbij leiden door de gesteldheid van het terrein dat hij doorkruist. Van de vele mogelijkheden die er zijn, kiest hij er één, en misschien niet eens de beste. Maar als hij eenmaal een bedding heeft gevonden, wijkt hij daar nauwelijks meer van af, en bepaalt hij in toenemende mate de gesteldheid van het landschap.

Maar er zijn stroompjes, die nooit de zee bereiken. Zij stromen toevallig naar de woestijn, om daar te verdampen, of ze stuiten op onoverkomelijke barrières. Zo zijn er samenlevingen waarin men er niet in slaagt een symbolisch universum te ontwikkelen waarmee men weerstand kan

bieden aan de natuur en aan de problemen van het samenleven. Die samenlevingen verdwijnen, samen met hun symbolische universum. De teloorgang van de samenleving is en blijft een realistisch, en daarvoor angstaanjagend perspectief. En misschien – wie zal het zeggen? – is dit wel het uiteindelijke lot van iedere samenleving.

De manier, waarop dankzij het symbolische universum oriëntering in de werkelijkheid mogelijk is, kan worden verduidelijkt door middel van het begrip *functie*.

De eerste functie die ik hier wil noemen, ligt voor de hand. Zoals het woord al zegt verleent het de werkelijkheid op alle mogelijke manieren betekenis. Van alles zegt het, op welke manier het betekenis heeft. Mensen weten niet uit zichzelf wat ze moeten willen, wat ze moeten doen en wat ze moeten laten, wat gevaarlijk is en wat niet. Die betekenissen zijn in de loop van de geschiedenis van een volk gevormd, en worden overgenomen. Het gaat hier dus om de *algemene zinverlenende functie* van het wereldbeeld.

De werkelijkheid die zo ontstaat zou onbegrijpelijk zijn, als ze niet geordend was. De *ordenende functie* maakt dat de werkelijkheid niet alleen zinvol, maar ook coherent is. Al het nieuwe wat er ontstaat, en wat in het wereldbeeld wordt geïncorporeerd, krijgt een plaats in de ordening, die er al was. Het is niet waarschijnlijk, dat vernieuwingen, die niet in de ordening geïncorporeerd kunnen worden, kunnen plaatsvinden. Overigens gaan vernieuwingen in de meeste samenlevingen langzaam in hun werk. Het feit, dat ze gevoegd worden in de bestaande ordening maakt vaak, dat ze niet opgemerkt worden. Wanneer dat niet mogelijk is, of wanneer het wereldbeeld te complex dreigt te worden, ontstaan nieuwe sub-universa.

Een derde functie, die ik noem is de *verklarende*: door een gebeurtenis te plaatsen in de ordening, die het wereldbeeld aangeeft, is iets verklaard. Dan is volstrekt duidelijk, waarom iets is, zoals het is. Het gaat hier vanzelfsprekend niet in de eerste plaats om het leggen van oorzakelijke verbanden in natuurwetenschappelijke zin, maar om het plaatsen van gebeurtenissen in de orde der dingen.

Een vierde functie, die vaak wordt genoemd, is de *integrerende*. Ook die functie is eigenlijk al in het voorgaande geïmpliceerd: alles wat waargenomen wordt krijgt een plaats in de ordening (anders zou het geen ordening zijn), en is dan in die orde geïntegreerd. Op één aspect van die integratie ga ik nader in: ook de mensen hebben een plaats gekregen in de ordening. Dit maakt hun leven betekenisvol, zinvol. Het geeft ook aan wat ze moeten doen en laten. Het verklaart waarom ze leven, waar ze leven, waarom ze zijn zoals ze zijn en welke relatie ze

hebben tot elkaar. Anders gezegd, het wereldbeeld integreert hen in de werkelijkheid en verschaft hen daarmee een *identiteit*.

Wanneer iets in de ordening past, is het niet alleen geïdentificeerd en verklaard, maar het is ook gerechtvaardigd: het is goed dat het is, zoals het is, want het past in de ordening. Dat is een vijfde functie: *legitimatie*. Deze ordening *motiveert* (zes). In de ordening ligt ook besloten, welke doelen nastrevenswaardig zijn en welke premies op het nastreven daarvan worden gezet. Maar het zijn niet alleen de positieve en de onvermijdelijke negatieve sancties, die inspireren, maar ook het gevoel in harmonie met het geheel te handelen.

Een laatste functie die ik noem is de *compenserende* (zeven). Voor geleden ellende wordt meestal een vergoeding geboden, is het niet hier op aarde, dan toch wel in een leven dat na dit leven komt. Het loopt, om het eens concreet te zeggen, van verzekeringsuitkeringen tot zoiets als een hemel. Hier is voorzien in alles, waarvan men zich kan voorstellen, dat het misloopt of spanningen oproept.¹¹

We zouden wellicht meer functies kunnen onderscheiden. We zouden ook per functie kunnen uitzoeken of ze voor een samenleving noodzakelijk zijn, of er samenlevingen bestaan, die zonder kunnen. Dat is hier allemaal niet de bedoeling. Waar het mij om gaat is te laten zien, dat de functies, vanuit het wereldbeeld gezien, grofweg allemaal op hetzelfde neerkomen: het plaatsen van voorvallen in de als objectief ervaren ordening.

Zolang deze functies goed vervuld worden, werkt het wereldbeeld, zonder dat iemand het merkt. Er is geen onvrede, er is geen twijfel en geen reflectie. Alles is vanzelfsprekend. Alles gaat, zoals het altijd is gegaan, als een projectiel, dat geen weerstand ondervindt. Het wereldbeeld blijft even onopgemerkt als een orgaan in het menselijk lichaam dat feilloos functioneert. Het wereldbeeld zou zichzelf kunnen verklaren door zijn feilloze vanzelfsprekendheid, als iemand naar verklaringen en rechtvaardigingen zou vragen. Als de vraag naar de zin ervan al gesteld zou worden, dan zou slechts verwezen hoeven te worden naar het feit dat het systeem functioneert: het systeem ontleent zijn zin aan zijn eigen functioneren.

Hoe zou het leven zijn als een dergelijk symbolisch universum mogelijk was? Zonder reflectie, zonder diepe vragen. Zonder kwellende twijfels over de zin van het bestaan. De dood zou niet of nauwelijks bedreigend zijn, omdat ze afdoende verklaard en gecompenseerd zou worden. Pijn zou verdraaglijk zijn, omdat ze een betekenis zou hebben. Lijden zou ergens goed voor zijn. In een dergelijke situatie is de existentiële vraag al bij voorbaat beantwoord en komt nauwelijks aan de orde.

Het leven zou niet per se plezierig hoeven zijn, of gelukkig, of gemakkelijk, of zonder pijn, verdriet en rouw. Maar alles zou passen in een altijd voortdurende wereld, waarin alles is zoals het zou moeten zijn. Dat zou geruststellend zijn. Hoe moeilijk en pijnlijk het leven ook mag zijn, dát zou toch een gevoel van zekerheid, veiligheid en geborgenheid geven. Uiteindelijk zou alles goed komen, want een plaats krijgen in het zinvolle, altijd durende geheel: de eeuwigheid.

Een eeuwigheid is denkbaar, maar – ik herhaal hier de probleemstelling van dit boek – is een dergelijke eeuwigheid mogelijk? En zo ja, hoe? En hoe is hij mogelijk in de moderne wereld, waarin vele compensaties (zoals de hemel) hun geloofwaardigheid verloren hebben?

I.4.1. Over overleven

Het symbolische universum is het middel van de mens om te overleven. Zonder dat kan hij zich in de wereld niet oriënteren en is hij reddeloos verloren.

Maar wat is *overleven*? Ook wat overleven is, is gedefinieerd binnen het symbolische universum. Een mens ontleent daaraan zijn identiteit, dat wil zeggen: zijn antwoord op de vraag wie ben ik en hoe wil ik zijn. Als zodanig wil hij overleven. Overleven betekent hier dus meer dan puur fysiek overleven. Het betekent overleven als lid van een samenleving met een bepaald symbolisch universum. Dat mensen willen overleven als lid van een symbolisch universum ligt in de rede: daarbuiten is voor hen alles betekenisloos. Ze kunnen zich niet oriënteren, en dus is daar zelfs de kans op puur fysiek overleven gering.

De consequentie hiervan is dat de loyaliteit van mensen jegens hun collectief gevormde symbolische universum groter is dan jegens hun pure lichamelijke bestaan. Zo is te verklaren, dat mensen bereid zijn zich voor hun samenleving op te offeren en hun fysieke leven ervoor te geven. Dat is zelfs zo in de Westerse samenleving, waarin het individualisme ver is voortgeschreden. Dat is in nog veel sterkere mate het geval in symbolische universa, die niet individualistisch zijn.

Het symbolische universum bepaalt onze manier van leven. Onze manier van leven is onze manier van overleven. Dat maakt dat mensen er zeer veel moeite mee hebben, hun manier van leven te veranderen. Ze zetten daarmee ook hun manier van overleven op het spel. Maar dat is niet alles: de manier van leven en overleven is geobjectiveerd en geïnternaliseerd, en wordt daardoor ervaren als volkomen natuurlijk. Veranderingen in het symbolische universum betreffen de manier van leven, maar ook de kans om te overleven, en zelfs de natuurlijke orde.

I.5. De kwetsbaarheid van het symbolische universum

Van alle dieren is de manier van leven de manier van overleven. Wanneer een dier in een omgeving overleeft, dan zijn zijn gedragswijzen kennelijk aangepast aan de omstandigheden, die daar gewoonlijk heersen. Maar als de omstandigheden plotseling dramatisch veranderen, dan vermindert de kans op overleven sterk.

Het menselijke symbolische universum is ook toegesneden op de standaardproblemen van de omgeving. Maar veel meer dan dieren, zijn mensen in staat hun gedrag aan veranderingen in de omgeving aan te passen. Ze kunnen de regels volgens welke ze zich normaliter gedragen overtreden en eventueel ook wijzigen. Ze kunnen nieuwe gedragsregels scheppen, die beter zijn toegesneden op de veranderde omstandigheden. Mensen kunnen dit dankzij hun vermogen tot transcenderen. Dit vermogen maakt de souplesse van de menselijke oriënteringsmiddelen uit. Dit is de geweldige kracht van het sociaal gevormde wereldbeeld. Maar de prijs, die voor deze souplesse betaald moet worden is hoog. Het vermogen tot transcenderen houdt in, dat mensen in staat zijn de *betrokkenheid van hun symbolische universum in te zien*. Dat betekent dat men in staat is, zich voor te stellen, dat het net zo goed anders zou kunnen zijn. Hierdoor bestaat er bij mensen een *latente twijfel* aan hun symbolische universum, ook al hebben ze het geobjectiveerd en geïnternaliseerd.

Hier loert weer de existentiële vraag: de menselijke kwetsbaarheid, de menselijke eindigheid heeft een betekenis gekregen in het symbolische universum. Het heeft de mens middelen gegeven om als collectiviteit te overleven en compensaties voor het niet overleven van het individu. Maar het symbolische universum is zelf eindig en kwetsbaar, en wij mensen zijn in staat dat in te zien.

Dit boek gaat over de manier, waarop mensen dit probleem te lijf gaan. Wie in het dagelijks leven om zich heen kijkt, moet tot de conclusie komen, dat dat voor de meeste mensen niet zo moeilijk is. Ze zien het probleem eenvoudigweg niet, ze gaan eraan voorbij. De vraag is nu dus: hoe slagen ze daarin? Omdat we er over het algemeen in slagen, dagelijks, zonder moeite, zonder dat we het merken, lijkt dat een overbodige vraag. Een schijnprobleem. Wat ik doe is inderdaad het problematiseren van het vanzelfsprekende. Alleen, het vanzelfsprekende is

vanzelfsprekend, omdat we het geobjectiveerd en geïnternaliseerd hebben, en omdat we ook al onze middelen om het vanzelfsprekend te houden, dwars tegen mogelijke twijfels in, geobjectiveerd en geïnternaliseerd hebben. Het mag vanzelfsprekend zijn voor ons, daarmee is het niet oninteressant. Juist in onze vanzelfsprekendheden kunnen we het meest over onszelf leren. En juist dáár liggen onze blinde vlekken, die paradoxaal genoeg ons collectieve overleven in gevaar kunnen brengen.

I.5.1. Hoe kwetsbaar een symbolisch universum is

De kwetsbaarheid van het symbolische universum in normale omstandigheden is het gemakkelijkst te illustreren aan het voorbeeld van een beperkt betekenisstelsel: een spel. Stel dat ik bij het voetballen midden op het veld de bal met mijn handen vastpak, ermee wegloop en hem, als een rugbyspeler, achter de doellijn op de grond druk. Op zo'n moment is het voetbalspel als zodanig vernietigd. 'Dit is geen voetballen meer,' zal iedereen zeggen (Duintjer, 1977, 46). Daar ben ik op het punt, dat ik wil verduidelijken: het overtreden van één enkele, zij het belangrijke regel heeft het hele spel bedorven. Als ik ermee doorga, maak ik verder spelen onmogelijk.

Nu duidt dit laatste erop, dat we een regel hebben geschonden (hoe onbenullig hij ook lijkt), die voor het spel van wezenlijk belang is, zodat het spel zonder die regel niet door kan gaan. We noemen dit, in navolging van Cicourel (1970, 24) en Garfinkel (1967, 41), een *basisregel*. Omdat regels en betekenissen met elkaar verbonden zijn, spreekt ik daarnaast, waar het zo uitkomt, van een *basis-betekenis*. Een basisregel of -betekenis is een regel of betekenis, waarzonder een betekenisstelsel niet kan bestaan. Ik onderscheid deze basisregels in overeenstemming met Searle van regulatieve regels; dat zijn regels die aangeven wat te doen binnen een door basisregels gedefinieerd betekenisstelsel. Het schenden van deze regels brengt het betekenisstelsel niet direct in gevaar.¹²

Nu zijn we ons in het gewone leven meestal niet bewust van de regels, die we volgen. We volgen ze onbewust en automatisch. Van regels worden we ons pas bewust, als ze geschonden worden, en ook dan wordt pas duidelijk, welke regels basisregels zijn, en welke niet. Dat is, zoals bekend, ook één van de manieren, waarop Garfinkel ernaar trachtte te zoeken. Eenvoudig gezegd komt het hier op neer: schend een regel, waarvan je denkt dat het een basisregel is, en kijk wat er gebeurt.

Als je gesprekspartners perplex staan of kwaad worden, dan was het een basis-regel (Garfinkel, 1967, 38).

Deze onbewustheid van regels maakt dat iedere regelovertreding potentieel gevaarlijk is voor het voortbestaan van het betekenisstelsel. We weten immers niet, wat voor regel we schenden.

Maar zelfs al zouden we het wél weten, dan weten we nog niet op voorhand, zonder reflectie, hoe de regels samenhangen. Bovendien zijn we beducht voor het domino-effect. Als die ene regel geschonden mag worden, waarom dan niet de andere? Het ongestraft schenden van de ene regel lokt zo de volgende regelschending uit. Daar kan dan een basis-regel bijzitten. Dat maakt – we keren nu weer terug naar onze voetbalwedstrijd – dat we het ook wel kunnen billijken als een scheidsrechter fluit voor de minste of geringste overtreding, hoe irritant het ook moge zijn. Niet fluiten voor deze ene lichte overtreding, maakt het moeilijker om te fluiten voor de volgende lichte overtreding, en voor je het weet hangt het spel zozeer van overtredingen aan elkaar, dat het een chaos wordt. Ook dan is het geen voetballen meer.

Wanneer ik een officiële voetbalwedstrijd speel, zal herhaald spelbederf voor de scheidsrechter een reden zijn om me van het veld te sturen. Hinderlijke protesten hiertegen van één mijn teamgenoten kan voor de scheidsrechter aanleiding zijn om ook hem van het veld te sturen. Als dit ook weer leidt tot ordeverstoringen, kan de scheidsrechter besluiten de wedstrijd te staken. Er zijn dus slechts enkele, binnen ieders bereik liggende regelovertradingen nodig om het hele spel lam te leggen en in een chaos te veranderen.

Dit maakt ons overigens bewust van een basis-regel die voor bijna alle betekenis-systemen geldt: dat men zich grosso modo aan de regels moet houden. Met andere woorden: ook het frequent overtreden van regulatieve regels is het schenden van een basis-regel. En dat betekent wederom, dat het schenden van elke regel uiteindelijk een potentieel gevaar inhoudt voor het betekenisstelsel als geheel.

Nu hebben we bij voetbal te maken met duidelijke regels, bedoelingen van het spel, sancties tegen regelovertradingen en de mogelijkheid om het spel te staken, mocht het niet leuk meer zijn. Dit alles is duidelijk omschreven. Bij veel betekenis-systemen, en vooral ook bij het wereldbeeld ligt dat anders. Daar speelt nog een andere oorzaak waarom het overschrijden van elke regel potentieel gevaarlijk is: dat is de dynamiek ervan. Basis-regels veranderen, of regulatieve regels kunnen basis-regels worden. Een betekenisstelsel waarvan de regels niet (zoals voetbal of schaken) tot in de finesses zijn beschreven, is een levend iets, dat evolueert. Je bent er dus om twee redenen nooit zeker van, of je een

basis-regel schendt: je bent je niet van alle basis-regels bewust en de betekenisssystemen veranderen, waar het om basis-regels gaat.

De kwetsbaarheid van betekenisssystemen is dus groot en voor deelnemers in het systeem vaak niet te overzien. Wat wèl en wat niet gevaar oplevert, is ongewis. Als we op deze manier de kwetsbaarheid van de symbolische universa tot ons laten doordringen, kunnen we begrijpen, waarom regelovertreedingen vaak reacties oproepen, die buiten-proportioneel lijken.

Als voorbeeld kunnen we de ketterij nemen. Wat als ketterij geldt, betreft vaak een op het eerste gezicht zeer ondergeschikt punt, zoals de interpretatie van twee of drie regels uit de bijbel. Maar vaak bevat zo'n interpretatie voor de heersende kerk een basis-betekenis. En als dat niet zo is, dan maakt die ene interpretatie deel uit van een reeks van interpretaties, dat wil zeggen van naar elkaar verwijzende betekenissen. Met het ter discussie stellen van één betekenis worden daarom alle betekenissen ter discussie gesteld, en daarmee het hele betekenisstelsel. Mensen die daaraan vasthouden, worden uit de kerk gezet, of stappen er zelf uit en ze worden soms vervolgd en eventueel vermoord.

Wanneer we ons de kwetsbaarheid van betekenisssystemen realiseren, dan wordt het ook gemakkelijker om datgene te begrijpen, dat wordt aangeduid met termen als 'bekrompenheid' of 'fanatiek conservatisme'. Moeilijk te begrijpen is juist het feit dat er mensen zijn, of zelfs samenlevingen, die *niet* bekrompen en conservatief zijn, en die betekenisveranderingen toestaan. Je vraagt je af, waar ze het lef vandaan halen.

In de *Grotmythe* in *De Staat* bedient Plato zich van de volgende beeldspraak. Ons leven speelt zich af in een grot. We kijken naar de achterwand van die grot, en wat we daarop zien, houden we voor de werkelijkheid. Maar het is de werkelijkheid helemaal niet, het is er slechts een afschaduw van. Op de rand van de grot worden, in het felle licht, allemaal figuren omhoog gehouden. En wat wij nu zien en als werkelijkheid opvatten, is niets anders dan de projectie, de afschaduw van die figuren op de rotswand. Filosofie, zo meent Plato, is niets anders dan het pijnlijke proces van het je omwenden, je ogen langzaam te laten wennen aan het licht en dan de echte werkelijkheid te zien.

Ik ga voorbij aan allerlei filosofische concepties die in deze allegorie van de grot vervat zijn, om de aandacht te richten op de moeilijkheid van het re-socialiseren. Plato betreurt het, dat de meeste mensen niet in staat zijn hun beeld van de werkelijkheid te vervangen door een beter beeld van de werkelijkheid. Meer dan 2000 jaar later zal Freud uitgebreide theorieën wijden aan 'weerstand' tegen re-socialisering. Het niet willen inwisselen van een

minder goede werkelijkheid voor een betere werkelijkheid zag hij, net als Plato, als een probleem. En in feite is dat een standaard bezwaar dat in onze tijd bijna iedereen, die zichzelf als een weldenkend mens beschouwt, heeft tegen een kleingeestig conservatisme.

Laat ik daar dan eens een lans voor breken, en proberen dit soort weerstand en conservatisme althans begrijpelijk te maken. Niemand is in staat de werkelijkheid in zijn geheel te overzien. Niemand kan de consequenties overzien van ook maar de geringste wijziging in een betekenissysteem. Hoe beroerd een betekenissysteem ook zijn mag, we weten, wat we eraan hebben. Dat weten we niet van een gewijzigd betekenissysteem. Het risico van iedere verandering is dat het betekenissysteem als zodanig ophoudt te functioneren en dat overleven onmogelijk wordt. Nee, dan maar liever, dwars tegen Plato en Freud en al die andere bevlogen idealisten in, alles laten zoals het is.

Zoals gezegd: anders dan in een spel zijn de regels en betekenissen in een wereldbeeld tegelijkertijd veranderlijk, impliciet en onduidelijk. Maar er zijn meer verschillen. We gaan daar nu dieper op in.

Om te beginnen is er het aantal regels. Een scheidsrechter heeft al moeite met het in stand houden van het beperkte aantal duidelijk geformuleerde regels. Het lukt hem altijd maar zo'n beetje. Dat komt omdat zelfs hij, in zijn overzichtelijke situatie, niet alles kan zien, en het niet altijd goed kan zien. Bovendien is de beslissing over het wel of niet van toepassing zijn, zelfs van een duidelijke regel, vaak vrij willekeurig. De interventies van de scheidsrechter worden dan ook heel vaak als dubieus ervaren, en de 'overtreding' voor meerdere uitleg vatbaar. Het wereldbeeld omvat veel en veel meer regels, zoveel, dat die voor niemand te overzien zijn. Maar zelfs al waren alle regels wél te overzien, dan nog zouden niet alle verbanden ertussen te overzien zijn. Alleen al het aantal regels maakt, dat het hele systeem niet consistent kan zijn. Daar komt dan nog bij dat ze vaak impliciet en niet gearticuleerd zijn.

Nog groter dan het aantal regels is het aantal situaties, waarop ze van toepassing moeten zijn. Ook dit aantal is onoverzienbaar en groeit. De bestaande regels zijn daardoor niet zonder meer afgestemd op alle situaties, en zeker niet op situaties die nog niet eerder zijn voorgekomen.

Een verder verschil betreft de tussentijdse veranderbaarheid (niet te verwarren met de veranderlijkheid) van de regels. De deelnemers aan een voetbalwedstrijd, of ze nu speler zijn of scheidsrechter, kunnen niet halverwege de wedstrijd de regels veranderen, omdat dat beter uitkomt. Daardoor hoeven ze nooit te improviseren. De scheidsrechter komt nooit in situaties terecht waarin hij snel een nieuw regeltje moet verzin-

nen, of aan een bepaalde regel een geheel nieuwe inhoud moet geven. Als dat nodig is, gebeurt dat buiten het spel, in een vergadering van keurig geklede heren. Noodzakelijke regelveranderingen komen van buiten. De spanningen die ze oproepen, maken daardoor geen deel uit van het spel en kunnen het spel niet bederven. Als we kijken naar voetballende kinderen op straat, komen we dichter bij hoe het in het wereldbeeld toegaat: daar zien we vaak wel dat regelveranderingen tijdens het spel, door de spelers worden doorgevoerd. Dat kan heel goed gaan, maar vaak ook beschuldigt de ene partij de andere van vals spel. Dan kan het erop uitlopen, dat het spel wordt beëindigd. Bij een wereldbeeld zijn regelveranderingen door de deelnemers zelfs niet alleen mogelijk, maar ook onvermijdelijk. De strijd, de grote interactie, is niet stil te zetten. Men probeert dit wel, door middel van allerlei rituelen, feesten, de zondagsrust en dergelijke. Maar een werkelijk stopzetten van de interactie is dit niet. Die gaat in feite gewoon door, zij het tijdelijk in een iets ander kader.

De regels van het voetbalspel zijn ontworpen door belangeloze buitenstaanders. Mensen maken een wereldbeeld met elkaar in de interactie en ze doen dit niet belangeloos. Hun belangen, hun driften, hun honger, hun egoïsme, hun domheid spelen allemaal mee. Ze ontwerpen in interactie met elkaar een wereldbeeld, maar die interactie is niet zonder rivaliteit, machtsongelijkheid, haat en liefde in een werkelijkheid, die ze niet kunnen overzien.

Een verdere oorzaak van de grotere kwetsbaarheid van het wereldbeeld is de duur. Een voetbalwedstrijd duurt tweemaal drie kwartier. De samenleving gaat altijd door. Omdat mensen elkaar nu eenmaal altijd te kort doen, of zich te kort gedaan voelen, ontstaat wrok. Die wrok verliest niet goeddeels zijn relevantie bij het laatste fluitsignaal. Omdat de interactie voortduurt, blijft het een rol spelen, en in de tijd wordt wrok op wrok gestapeld. Dat veroorzaakt spanningen die tot regelverandering kunnen leiden. Zo komt het dat emoties en rancunes niet alleen het spel, maar ook de spelregels mede-bepalen.

Er is nog een ander punt, dat met eerder genoemde kenmerken samenhangt: door de onbewustheid, de onoverzienbaarheid ontstaan inconsistenties en dubbelzinnigheden, die de betekenissen steeds ingewikkelder maken. Elementen uit het symbolische universum, bijvoorbeeld woorden, worden in de loop van de tijd overladen met steeds meer betekenissen. Dit geeft aan betekenissen altijd iets dubbelzinnigs. Deze dubbelzinnigheden kunnen op hun beurt weer voor spanningen zorgen.

Dan is er nog iets dat te maken heeft met wat we de primaire transcendentie genoemd hebben. Er is al op gewezen, dat men het wereldbeeld en de werkelijkheid, anders dan een spelletje, niet zomaar kan verlaten.

Daar komt bij dat we, om mee te doen, afzien van onmiddellijke behoeftenbevrediging (primaire transcendentie). Dat is een niet gering offer, dat gebracht wordt in ruil voor een zekere veiligheid. Door een regelovertreiding wordt die veiligheid onmiddellijk potentieel in gevaar gebracht. Dat betekent ook dat onmiddellijk voor de anderen de reden om die hoge prijs nog te betalen wegvalt. Zo kan de regelovertreiding van de één heel snel gevolgd worden door de regelovertreiding van de ander. Regelovertreidingen kunnen zich dus snel verspreiden en het einde is niet in zicht. Ook dit leidt ertoe, dat de angst voor regelovertreidingen zeer groot is.¹³

De toestand die intreedt als mensen het gevoel hebben dat het wereldbeeld niet meer werkt en dat steeds meer regels hun geldigheid verliezen, staat bekend als *anomie*. Het is een gevaarlijke toestand, waarin de veiligheid ons uit handen lijkt te glijpen, maar waarin ook de zinvolheid van het leven verdwijnt. Ons leven lijkt doelloos te zijn.

Die toestand van anomie is in iedere samenleving meer of minder licht aanwezig. Daarbij komt de principiële kwetsbaarheid van het wereldbeeld aan het licht. Daarmee is ook de persoonlijke mentale en fysieke kwetsbaarheid in het geding, dat wil zeggen: de existentiële problematiek. Het wordt duidelijk: wij zijn kwetsbaar. Die duidelijkheid sleept allerlei vragen met zich mee. Wat is de zin van het leven, als het toch vernietigd wordt? Waar is de wereld goed voor, als hij me maar tijdelijk herbergt? En zo voort. Er is op die vragen geen antwoord.

I.5.2. De handhaving van het wereldbeeld

Dat op die vragen geen antwoord is, maakt het noodzakelijk dat mensen met elkaar antwoorden verzinnen, die eruit zien, alsof ze niet door mensen verzonden zijn. Maar dat is een laatste verdedigingslinie. Wat mensen allereerst doen, is trachten te voorkomen dat die vragen gesteld worden. Die vragen hoeven niet gesteld te worden, wanneer het wereldbeeld feilloos functioneert. Dan leef je in de illusie, dat alles is, zoals het moet zijn, en dat dat altijd zo zal blijven. Een illusie van eeuwigheid.

Maar het valt niet mee die illusie in stand te houden, want de kwetsbaarheid van het wereldbeeld is groot. Er zijn voortdurend uitdagingen waardoor het wereldbeeld het dreigt te begeven. Dan weer wordt het van binnenuit ondermijnd, doordat mensen, met wie men het wereldbeeld deelde er om welke reden ook afwijkende regels op na gaan houden, dan weer doen zich uitdagingen van buiten voor, die men er

niet mee kan beantwoorden. Dat zijn angstwekkende ervaringen. Maar desondanks kan de illusie in stand gehouden worden, dat je met het symbolische universum de wereld aankunt. Zo kan de illusie van eeuwigheid althans benaderd worden. In het wereldbeeld zijn mechanismen en gedragsaanwijzingen ingebouwd, die het mogelijk maken dat mensen hun wereldbeeld handhaven.

Afgezien van het feit dat iedere interactie, hoe onbenullig ook, altijd óók een oefening is in het handhaven van het wereldbeeld, zijn er kenmerken van het gedrag, die duidelijk bijdragen aan de handhaving van het wereldbeeld en er soms zelfs expliciet op gericht zijn. We noemen dat *continu handhavingsgedrag*. Maar er is ook gedrag, dat alleen voorkomt, in geval van een uitdaging, als er dus acuut gevaar dreigt. Dan spreken we van *handhavingsmechanismen*.

Bij beide probeert men het wereldbeeld aan te passen aan een door de uitdaging ontstane situatie, of zich ervoor af te sluiten. In het eerste geval spreken we van de *open* benadering, in het laatste van de *gesloten*.¹⁴

Open en gesloten gedragswijzen kunnen door elkaar heen voorkomen. Het is niet gezegd, dat een samenleving, waarin men reageert met een open benadering, ook de volgende keer met een open benadering zal reageren. Openheid in de benadering is altijd beperkt, en wordt afgevoerd met een gesloten benadering en er zijn ook gedragswijzen, die gedeeltelijk het één en gedeeltelijk het ander zijn.

Ook het Westerse symbolische universum is, anders dan men graag gelooft, ten dele open en ten dele gesloten. Een voorbeeld uit een deelgebied: de officiële geneeskunde staat open voor nieuwe feiten, en past zijn denkwijze ook voortdurend daaraan aan. Maar ten aanzien van andere geneeswijzen is zij veelal gesloten, ook als deze geneeswijzen succesvol zijn, waar ze het zelf niet is. Dan spreekt ze van kwakzalverij, waarvan de resultaten op toeval berusten. Of deze geslotenheid terecht is, en of ze functioneel is, daarover laat ik me niet uit; ik wil alleen laten zien dat in één sub-universum (dat van de artsen) de beide benaderingen tegelijkertijd kunnen voorkomen.

1.5.2.1. Handhavingsmechanismen

Ik begin met de handhavingsmechanismen. Het begrip 'mechanisme' suggereert dat het hier gaat om een soort gedrag dat min of meer automatisch en onbewust plaatsvindt. Die suggestie heeft zijn grond.

Het gedrag dat men bij de handhavingsmechanismen ten toon spreidt is natuurlijk bewust, maar de betekenis van dit gedrag ontgaat de actoren goeddeels. Dat komt ten eerste omdat het geïnstitueerd is. Het gaat hier ten dele om in het wereldbeeld opgenomen standaard-reacties op bedreigingen. Wanneer die standaard-reacties in het wereldbeeld niet aanwezig zijn, dan heeft men ook geen handelings-directieven. In dat geval zullen de meesten blindelings een leider volgen. In beide gevallen weet men niet wat men doet.¹⁵

Zelfcorrectie

Wanneer een wereldbeeld voor uitdagingen komt te staan, waartegen het niet is opgewassen, kan men het zodanig herzien, dat het de uitdaging kan opvangen. Deze constatering lijkt van een zo verbijsterende vanzelfsprekendheid, dan men geneigd is van overbodigheid te spreken. Dat zou ten onrechte zijn. Natuurlijk vinden er in alle wereldbeelden verbeteringen plaats. Maar deze zijn vaak zeer beperkt en betreffen details. Grote veranderingen zouden de betrekkelijkheid van het symbolische universum te zeer aan het licht brengen om aanvaardbaar te zijn en daardoor op weerstanden stuiten, die men gewend is conservatisme te noemen. Het aanbrengen van grote verbeteringen veronderstelt een relativiserings- en voorstellingsvermogen, die de meeste samenlevingen zich eenvoudig niet kunnen permitteren. Een grote verbetering is zelf een uitdaging, waarop de anderen zouden reageren met de handhavingsmechanismen, die ik hieronder zal beschrijven. Aan de andere kant zijn een aantal van die mechanismen natuurlijk op te vatten als zelfcorrectie.

Annexatie

Wanneer de uitdaging gevormd wordt door een aantal elementen uit een vreemd wereldbeeld, kan men het gevaar afwenden door het eigen wereldbeeld met die elementen uit te breiden en daarvan een harmonisch geheel te maken. Zo is de integratie van het aristotelische denken in het christelijke wereldbeeld door onder andere Thomas van Aquino op te vatten. Het traditionele middeleeuwse christendom werd bedreigd door het helleense, wetenschappelijk georiënteerde wereldbeeld en Thomas slaagde erin tussen katholicisme en de leer van Aristoteles een synthese tot stand te brengen. Een ander voorbeeld is dat van Franciscus van Assisi. Zijn orde vormde een bedreiging voor de kerk. Door die in de kerk op te nemen, slaagde de paus erin de dreiging weg te nemen.¹⁶

Net als zelfcorrectie kan annexatie een motor zijn achter sociale verandering. De mate, waarin een bepaald wereldbeeld in staat is tot het

annexeren van bedreigingen, is afhankelijk van de inhoud en de flexibiliteit van dat wereldbeeld.

Maar het kan ook worden geïnstitueerd. Bedreigende elementen worden dan op een standaard-manier binnen de samenleving geïntegreerd. Dit vinden we bijvoorbeeld in veel primitieve samenlevingen. Zwakzinnige of ongeneeslijk gestoorde of mannen die gefaald hebben bij initiatie-riten kunnen daar soms religieuze functies krijgen, en dan vooral die functies, waarvoor verder niemand in aanmerking wenst te komen. Hier is het verschil tussen het mechanisme van de annexatie en de functie van de integratie heel gering geworden.

Compartimentering

Verwant aan de annexatie is compartimentering: wat in strijd is met de basis-regels wordt toegelaten in een apart, van de rest afgeschermd sub-universum. Het krijgt een eigen compartiment.

Een voorbeeld: een belangrijke regel in de victoriaanse tijd was preutsheid. Mannen van de betere standen konden zich daaraan onttrekken, maar alleen in een aparte sociale omgeving, zoals het borddeel. Wanneer ze hun seksuele escapades daartoe beperkten, gold dat niet als het schenden van de regels. Een ander voorbeeld: ik ken een modern en rationeel medicus, die in de maagdelijke geboorte van Jezus gelooft, maar alleen op zondagochtend in de kerk. Compartimentering is een kenmerk van veel religieuze rituelen, zeker als daar dingen gebeuren, die normaal verboden zijn, zoals het doden van pasgeborenen of het eten van mensenvlees.¹⁷

Bij compartimentering wordt de secundaire transcendentie gebruikt om het wereldbeeld in stand te houden. Het maakt het mogelijk om er tegelijkertijd met elkaar in strijd zijnde regels of visies op de werkelijkheid op na te houden. Maar het veronderstelt wel een duidelijke grens. Mensen, die voor de coherentie van hun wereldbeeld sterk van compartimentering afhankelijk zijn, hechten aan zeer duidelijke grenzen.

Compartimentering ziet men ook waar er groepen binnen de samenleving bestaan met sterk afwijkende normen. Het getto schermt de samenleving af van de afwijkende regels van een gast-volk en het schermt, omgekeerd, ook het gastvolk af tegen de regels van de dominante samenleving. Iets dergelijks geldt in de moderne tijd bijvoorbeeld voor gesloten psychiatrische inrichtingen.

Iedere samenleving heeft rituelen die, religieus of niet, een *uitlaatklep-functie* hebben. De strakke, starre regels worden even niet gehandhaafd, of zelf belachelijk gemaakt. Bij carnaval bijvoorbeeld, is

de gek koning, of de koning gek. Wanneer dit soort rituelen niet streng gecompartmenteerd was, zou het wereldbeeld onmiddellijk in gevaar komen.

Therapie

Sociale *therapie* speelt zich meestal af binnen een samenleving. Het gaat om procedures, waarmee het wereldbeeld van één of meer leden van een samenleving weer in overeenstemming wordt gebracht met het heersende wereldbeeld. In vele niet-europese godsdiensten is het sjamanisme een veel voorkomende vorm van *therapie*. Zij hebben vaak een zeer heilzame werking op zowel patient als samenleving. De *therapie* eindigt vaak met een groots verzoeningsritueel waarbij de herintegratie van de samenleving weer wordt bezegeld. In het christendom vinden we een veelheid van *therapieën*. De biecht en de boetedoening zijn belangrijke vormen. Het protestantisme, ontstaan ten dele als reactie op misbruik van deze *therapieën*, is er zelf nogal mager mee uitgerust. We zullen zien dat dit interessante gevolgen heeft. Eén gevolg is de gemakkelijke opkomst van de wetenschappelijke psychotherapie geweest.

Naast individuele zijn er ook collectieve *therapieën*. Sommige rituelen en religieuze feesten zijn therapeutisch van aard. Als voorbeeld dient weer het carnaval. Dit heeft enerzijds een veiligheidsklep-werking, omdat de spanningen en de wrok, die mensen in de loop van de tijd jegens de regels van de samenleving hebben opgebouwd, wordt ontladen en anderzijds een integrerende werking, omdat al na enkele dagen carnaval aan iedereen duidelijk is, dat niet te leven valt, als de wereld op zijn kop wordt gezet.

Het hoeft met *therapie* niet zo te zijn, dat de minderheid of de enkeling wordt aangepast aan de meerderheid. Bij sjamanistische *therapieën* komt de aanpassing van twee kanten. Wie macht heeft kan er zelfs als enkeling in slagen het wereldbeeld van de meerderheid aan het zijne aan te passen. De zending en de missie maken duidelijk dat dat kan. Maar als een machteloze minderheid de meerderheid tot zijn wereldbeeld probeert te bekeren lukt dat niet. We kennen het voorbeeld van de Jehova's-getuigen (vgl. Festinger e.a. 1956).

Theodicee

Zoals we weten is het leven volstrekt onvoorspelbaar. Veel mensen en veel samenlevingen krijgen klappen te verduren die iedere poging een zinvol bestaan op te bouwen tot een absurditeit lijken te maken. Men kan dit soort zeer bedreigende gebeurtenissen vaak alleen maar aanvaarden. Maar aanvaarding is niet mogelijk, als ze niet ingepast worden

in het wereldbeeld en er niet een zin aan wordt verleend. Dit wordt mogelijk dankzij het *theodicee*-mechanisme.¹⁸ Het mechanisme heeft zijn naam te danken aan de gedachte dat wat er ook gebeurt, het de wil van God is. Maar het is niet aan God gebonden. Elk wereldbeeld moet het onbegrijpelijke toch, ondanks alles, een zin geven. Wat niet inpasbaar is, moet toch in het wereldbeeld worden ingepast. Dit kan alleen maar door aanvaarding. Men aanvaardt dat men de zin van de gebeurtenissen niet ziet, maar vertrouwt erop, dat het een zin zal hebben, buiten de eigen horizon, maar binnen het geheel van betekenissen. Wat hier te kort schiet, is niet het wereldbeeld, maar ons begrip ervan. Dit grondeloze vertrouwen is de essentie van het *theodicee*-mechanisme. Het prototype van deze houding is Job. Maar er zijn ook minder masochistische vormen van *theodicee* denkbaar, bijvoorbeeld de aristocratische houding van de 'honnêteté', waarin het lot aanvaard wordt, onder alle omstandigheden, zij het soms met tegenzin, om er maar weer het beste van te maken. 'Che sera, sera.' 'Amor fati.'

De aanvaarding van het lot gaat niet altijd gemakkelijk. Er is een speciale houding voor nodig, die slechts weinigen kunnen opbrengen en die Max Weber 'virtuoosdom' (1972, 342) heeft genoemd. Job is dan ook niet de eerste de beste. Hij is duidelijk zo'n virtuoos. Maar de meeste mensen zijn dat niet. Dat verklaart waarom het *theodicee*-mechanisme in veel gevallen wordt versterkt met compensatie-functies. Soms gaat het hier om hele theorieën, die transcendent van aard zijn, in die zin, dat ze een aparte betekenis-provincie bevatten. Er bestaat een hemel, een leven na dit leven, of een God die alles vergoedt. De laatsten zullen de eersten zijn. Een ander voorbeeld zijn de 'Verelendungstheorieën': de rampen, die over ons heen komen, dienen om een grote verbetering tot stand te brengen. 'Het is goed wat er gebeurt, want nu gaan de mensen eindelijk eens inzien dat... (en daar volgt dan de eigen visie). In de moderne, gesecculariseerde tijd zijn het de verzekeringen, die deze functie ten dele overnemen. De concreetheid van de hulp, die zij bieden, vergoedt ten dele de gebrektheid ervan. Maar de betekenis van verzekeringen gaat ver uit boven het sociaal-economische. Ze hebben een symbool-werking. Weliswaar kunnen ze het lot niet ongedaan maken, maar ze tonen heel duidelijk, dat er aan je gedacht is, in alle omstandigheden. Dit verzoent je misschien niet met je lot, maar in ieder geval wel met het symbolische universum.

De ongewisheid van het lot, samen met de behoefte aan compensaties, maken van het *theodicee*-mechanisme een geducht machtsmiddel. De macht van de kerk en de priester is hieruit te verklaren, en in onze tijd de macht van de verzorgingsstaat over zijn onderdanen.

Het ontbreken van compensaties maakt volgens Nietzsche het verschil uit tussen de theodicee gepredikt door Christus en door de christelijke kerk, en Nietzsches eigen theodicee, het 'amor fati' 'de liefde voor het noodlot'. Bij het geven van compensaties gaat men van de veronderstelling uit, dat er in het leven en de werkelijkheid iets is, dat gecompenseerd moet worden. Daarmee ontkent men de fascinerende pracht, die het leven kenmerkt. Men doet het voorkomen, dat er iets zou zijn dat mooier is dan het leven, en de strijd die het leven nu eenmaal is. Maar dat mooiere is niet meer dan een onwerkelijke hersenschim. Wanneer men er in slaagt, die de mensen te laten geloven, dan heeft men ze in zijn macht met een dubbele leugen: dat het leven vreselijk is en dat men een alternatief heeft. En dan is er nog een derde leugen: bij het presenteren van dit alles veinst men liefde, waar in feite van machtsuitoefening sprake is.

Nietzsche bewondert de manier, waarop met deze leugens machtige gemeenschappen zijn opgebouwd, zoals de kerk, en de geseculariseerde opvolger daarvan: de socialistische beweging. Maar tegelijkertijd veracht hij het. Hij geeft de voorkeur aan zijn eigen, onherbergzame en illusievolle theodicee: dat het goed is, zoals het is omdat het is.

Tot nu toe hebben we het begrip theodicee toegepast op dramatische gebeurtenissen, waarin God en het noodlot een rol speelt. Maar we kunnen het ook toepassen op veel banalere gebeurtenissen. Alles, wat op het eerste gezicht niet in het wereldbeeld past, maar waarvan mensen willen geloven dat het er wél in moet passen, en dat het hier niet gaat om een absurditeit, maar om het te kort schieten van ons verstand, valt onder deze categorie. Wanneer ik mensen onbegrijpelijke dingen hoor zeggen, wanneer ik onbegrijpelijke zaken waarneem, dan veronderstel ik dat 'het wel ergens goed voor zal zijn'. Uit experimenten van Lerner is gebleken, dat mensen bij navraag ook wel bereid zijn redenen te verzinnen, waarvoor of waarom het goed is (Van Ouwerkerk, 1987). Dit geldt in feite voor het overgrote deel van de informatie die op ons afkomt. Daarvan denken we: het zal wel ergens goed voor zijn, het zal wel passen in het beeld van de werkelijkheid, want zo zit de wereld nu eenmaal in elkaar. Een aardige variant is: de wereld is nu eenmaal absurd. Het zijn de doodoeners die maken dat we de feiten onder ogen kunnen zien.

Magie

We hebben magie omschreven als een manier om doeleinden te bereiken, die niet binnen de ratio van een wereldbeeld past, maar vaak wél geïnstitueerd is (I.2.). Daarmee is magie in feite óók een handavingsmechanisme.

Als voorbeeld nemen we uw gezondheid. Waar de officiële geneeskunst faalt, neemt u uw toevlucht tot een alternatieve genezer. Samen met uw dokter vindt u de handelingen van deze genezer vreemd, toverij, magie. Want genezing door handoplegging, door strijken of wat ook, past niet in de ratio van het sub-universum der officiële geneeskunde en ook niet in uw moderne, rationalistische wereldbeeld, waarop het sub-universum der geneeskunde zo prachtig aansluit. Maar ook al vindt u het toverij, u onderwerpt zich aan de genezer, want u hebt binnen de officiële geneeskunde geen kansen meer.

De dokter sputtert misschien tegen het feit, dat u voor een magische oplossing hebt gekozen, maar uw vrienden en kennissen hebben begrip voor deze noodsprong. Het is betrekkelijk normaal, want geïnstitueerd in onze samenleving. Als institutie maken verschillende vormen van magie het mogelijk, dat men alternatieven voor de ratio van het wereldbeeld omarmt, zonder het wereldbeeld als geheel te hoeven verwerpen. De ratio van het wereldbeeld zelf biedt geen mogelijkheden, maar het aangebouwde sub-universum van de magie voorkomt dat u wanhoopt aan uw mogelijkheden van uw kwaal af te komen, daarmee op den duur het vertrouwen in het wereldbeeld als geheel verliest en zo langzamerhand in een anomische toestand geraakt. En wordt door deze verlegheidsoplossing het vertrouwen in het wereldbeeld niet in stand gehouden, dan wordt de twijfel in ieder geval gekanaliseerd. Het mooie van alternatieve geneeswijzen is, dat er een bijna oneindig aantal van bestaan. De wanhoop over de ongeneesbaarheid van uw kwaal hoeft dus nooit definitief toe te slaan.

Humor en poëzie

De kwetsbaarheid en de beperktheid van het symbolische universum, bij de gratie waarvan wij leven, komt ook aan het licht door de dubbelzinnigheid van betekenissen en regels, die nu eenmaal in ieder symbolisch universum zit ingebakken. Ik koop voor een dame een dure bos bloemen en zij denkt dat ik daarmee mijn liefde voor haar uitdruk. Het door elkaar halen van verschillende betekenissen op verschillende niveaus geeft aanleiding tot verwarring. Het heeft iets verontrustends. Hier is de chaos, die men vreest en die door de kwetsbaarheid van het symbolische universum altijd op de loer ligt, in een notedop aanwezig.

Maar we kunnen een dergelijke gevaarlijke dubbelzinnigheid te baat nemen om onszelf en elkaar de kracht van het symbolische universum te tonen. We doen dat met de lach. We vinden het grappig. De lach redt ons. De lach is een bevrijdend blijk van onderlinge verstandhouding: wij weten dat onze solidariteit groot genoeg is om een dergelijk misverstand te dragen. In het licht van wat ons bindt is zo'n misverstand een bagatel.

Humor bestaat bij de gratie van dit soort dubbelzinnigheden. Het relateert de kwetsbaarheid van het wereldbeeld door ons direkt op een emotionele manier aan elkaar te binden. Dat geeft een gevoel van ontspanning en veiligheid (Zijderveld, 1971, 1983, 1985).

De dichtkunst kan hetzelfde effect hebben. Zoals de lach ons kan redden, zo kan ook die andere ontlading van emotie, de ontroering van het kunstwerk ons redden en ons verzoenen met het bestaan. Daarom ervaren we poëzie en kunst in het algemeen ook vaak als diepzinnig: omdat ze raken aan de fundamentele kwetsbaarheid van ons bestaan.

Negatie

Van de handhavingsmechanismen, die we nu gaan zien is geslotenheid een essentieel kenmerk.

De meest in het oog lopende is *negatie*, ontkennen. Dit is minder triviaal dan het lijkt. Binnen een wereldbeeld ontkennen we iets, omdat het niet het geval is. 'Hebt u trek in een speculaasje?' 'Nee.' 'Regent het?' 'Nee.' Wanneer negatie dient als handhavingsmechanisme, is dit niet van belang. We ontkennen of negeren niet, omdat het niet het geval is, maar we zeggen, dat iets niet het geval is, omdat het niet in het wereldbeeld past of hoort. De gemiddelde arts zal ontkennen dat een ziekte genezen is door handoplegging. Hij doet dit niet, omdat dit niet het geval is, want dat kan hij niet nagaan. Hij doet dit, omdat het volgens hem niet het geval kan zijn, omdat het niet in zijn wereldbeeld past.

Maar in dit voorbeeld gaat het om een expliciete ontkenning. Veel belangrijker is de impliciete ontkenning: het eenvoudigweg niet waarnemen, over het hoofd zien, van wat niet in het wereldbeeld past. Dit is een consequentie van hoe een wereldbeeld werkt: het geeft regels voor wat wel en niet van belang of zelfs mogelijk is om waar te nemen. Dingen, die niet van belang zijn, worden over het hoofd gezien. Wordt zo'n ding een uitdaging voor het wereldbeeld, dan is het heel gemakkelijk, om het bestaan ervan te ontkennen, bijvoorbeeld door het niet te zien. Mensen zijn meesters in selectief waarnemen: dat wil zeggen, datgene niet waarnemen, wat niet in overeenstemming is met hun wereldbeeld, waarbij waarnemen breed moet worden opgevat.

De overgang tussen dit onbewuste ontkennen en glashard liegen, is een vloeiende. Het is niet goed vast te stellen waar de onwetendheid ophoudt en het bewuste ontkennen begint. Toen de Duitsers geconfronteerd werden met de holocaust in zijn volle omvang, was hun antwoord: 'Wir haben es nicht gewusst.' Duitse historici hebben aannemelijk gemaakt, dat de gebeurtenissen op grote schaal bekend hadden kunnen zijn. Is 'wir haben es nicht gewusst' een bewijs van selectieve waarne-

ming, van ontkenning achteraf, gevolgd door verdringing of een grove leugen?

Taboeëring

Kort na de Tweede Wereldoorlog vroeg een Duitse jongen aan zijn vader wat er waar was van de massa-floord op de Joden. De vader antwoordde: 'Een Duitser doet zoiets niet.' De toon maakte de jongen duidelijk, dat hij dit soort vragen nooit meer moest stellen. Hier is de ontkenning geworden tot een *taboe*.

Verreweg het bekendste gesloten handhavingsmechanisme is dat van de *taboeëring*. Zaken, die niet in het wereldbeeld passen en het daardoor in gevaar brengen, worden verboden verklaard. Er mag niet over gepraat of zelfs maar gedacht worden. Ze zijn *taboe*.

Er moet onderscheid gemaakt worden tussen zomaar een verbodsregel en een *taboe*. Een *taboe* is een verbodsregel, waarbij men, als men het schendt, niet alleen het verbod schendt, maar de ordening van een maatschappij zelve. Men brengt de ordening, bij de gratie waarvan wij leven, in gevaar. Dat betekent dus dat een *taboe* een basis-regel is.

Mary Douglas (1976, 59v) tracht het joodse *taboe* op varkensvlees op deze manier te verklaren. Een varken is een dier dat niet past binnen de joodse indeling van het dierenrijk. Daardoor is het gevaarlijk: het toont de beperkingen van dit systeem, en daarmee van het hele wereldbeeld aan en legt daarmee uiteindelijk de bijl aan de joodse saamhorigheid. Daarom wordt het varken onrein verklaard, en het eten van varkensvlees wordt *taboe*. Het is een prachtig voorbeeld van hoe zelfs de kleinste en onbenulligste schendingen van het wereldbeeld als gevaarlijk kunnen worden beschouwd om dan te worden uitgesloten. Deze betrekkelijke onbenulligheid impliceert dat iedere verbodsregel, hoe futiel ook, tot een *taboe* en daarmee tot een basis-regel kan worden. Als zoiets onschuldigs als het eten van een stukje ham uiteindelijk de hele samenleving kan doen instorten, dan kan alles dat. De kleinste details kunnen de grootste gevolgen hebben. De aard van het *taboe* brengt vaak met zich mee, dat vragen naar het hoe en het waarom ervan eveneens verboden zijn: men kan niet uitleggen waarom iets *taboe* is, als men daarvoor het *taboe* op een zodanige wijze in de redenering moet betrekken, dat men het schendt. Het *taboe* is voor iedereen, die erin gelooft ondoorzichtig en willekeurig, maar ook volstrekt vanzelfsprekend. Het dankt zijn kracht dan ook vooral aan het feit, dat het geïnternaliseerd en geobjectiveerd is. Maar daaraan niet alleen. Verschrikkelijke gebeurtenissen kunnen leiden tot *taboes*. En ook mensen of instituties met gezag binnen een samenleving kunnen bepaalde dingen *taboeëren*. Daarmee kan het *taboe* ook een geducht machtsmiddel worden.

Op het schenden van de taboes staan straffen; maar hoe streng ze ook zijn, ze zijn relatief onbelangrijk. De eigenlijke straf is het idee dat je de natuurlijke orde hebt geschonden, en dat het aan jou, en uitsluitend aan jou te wijten zal zijn, als straks de de hemel instort. Dat kan angst, schuld- en schaamtegevoelens veroorzaken.

Dat men Joseph K. in Kafka's *Het Proces* arresteert en een proces tegen hem voorbereidt, duidt erop, dat hij bepaalde regels heeft geschonden en daarmee wellicht ook taboes heeft doorbroken. Zeker is K. daarvan niet, maar het kan bijna niet anders. De regels zijn echter zo ingewikkeld, dat hij nooit zeker is, dat hij geen regels schendt, en ook niet, of die regels, hoewel schijnbaar volstrekt onbenullig, in feite van het allergrootste belang zijn. Hij weet het niet. Het ene moment wordt hij geconfronteerd met begrip, en dan weer met pijnlijke stiltes. Alles wat K. doet, lijkt nu eens een aanklacht tegen de hemel, en dan weer een futiliteit.

Om zich zo goed mogelijk in te dekken, zoekt K. zijn heil voornamelijk in grote omzichtigheid en gehoorzaamheid aan het gezag. Maar soms wordt het hem te veel, en neemt hij zijn toevlucht tot brutale ongehoorzaamheid. Iedereen suggereert dat dit slecht is voor zijn proces, maar het tegendeel zou net zo goed waar kunnen zijn. Het enige waar hij op af kan gaan is wat wilkeurige mensen zeggen. Maar ze zouden net zo goed iets anders kunnen zeggen. En soms doen ze dat ook. Om de ingewikkeldheid de baas te kunnen zijn er allerlei experts, die op allerlei niveaus, de pretentie hebben iets te kunnen verklaren van of te kunnen veranderen aan de beslissingen die wellicht ten aanzien van Kafka's proces genomen zullen worden. Wat op het ene niveau een taboe is, is op een ander niveau een onbenullige overtreding, de moeite van het noteren niet waard. Trouwens, ook de rechterlijke macht bestaat uit vele niveaus, en iedere beslissing kan op een ander niveau weer ongedaan gemaakt worden. In ieder geval is K. er zelf van overtuigd, dat hij niet alleen regels heeft overtreden, maar zelfs taboes heeft geschonden. Vandaar dat na zijn executie, de schaamte hem lijkt te overleven.

Kafka's werk is onder meer een studie naar taboeëring in al zijn aspecten. De vanzelfsprekendheid, de onberekenbaarheid, de onbenulligheid van sommige taboes; de macht, die ervan uitgaat, de manier waarop mensen ermee omgaan, als vanzelfsprekend of als bedreigend. De manier ook, waarop ze gebruikt worden, als machtsmiddel of als alibi: op een onnavolgbare wijze wordt het door Kafka geanalyseerd.

Kafka's wereld is een onoverzienbaar geheel van regels en taboes. De ontstaansgrond van deze labyrintische wereld is ongetwijfeld de veelheid van regels en verbodsbepalingen, waaraan Kafka in zijn positie van marginaliteit was onderworpen: als Duits sprekende Jood in een zich emanciperende,

antisemitische Tjechische omgeving, met een repressieve vader, reminiscencies aan een veelheid van regels en taboes in de talmoed en werkend in een bureaucratie met zijn eigen regelgeving (vgl. Pawel, 1985). Maar de betekenis van deze visie op de werkelijkheid voor de moderne tijd is, dat hij van toepassing is op de problemen, die we ontmoeten in een sterk gedifferentieerde wereld. Deze is enerzijds pluralistisch, terwijl men anderzijds de zaken probeert te runnen door een onafzienbare regelgeving. Wat in de ene omgeving een doodzonde is, is in de andere een banaliteit, waarop geen acht wordt geslagen.

Nihilatie

Een ander mechanisme, dat verwant is aan taboeëring, is nihilatie: het negatief etiketteren van bepaalde dingen of mensen (Berger en Luckmann, 1967, 114). Zo worden buitenstaanders barbaren genoemd, heidenen of godlozen, en dit is vaak een legitimatie om ze te doden of tot slaaf te maken. Mensen met een afwijkend geloof werden ketters genoemd, en in de moderne tijd schildert men mensen met een ander waarden- en normenstelsel wel af als 'nihilistisch' (Ter Borg, 1982, 1986). Mensen met afwijkend gedrag worden gek of misdadig genoemd. Vaak boezemen ze ons angst in, niet zozeer omdat ze op zichzelf gevaarlijk zijn (al kan dat best waar wezen), maar vooral omdat ze een uitdaging vormen voor ons wereldbeeld.

Ook hier gaat het dus niet zomaar om een negatief oordeel: Het gaat om het stigmatiseren van iets dat tegengesteld of vijandig is aan het eigen wereldbeeld. Het heeft een polemische functie met betrekking tot dat wereldbeeld. Ons eigen fatsoen, onze eigen redelijkheid, onze eigen beschaving meten we af aan het gebrek daaraan bij anderen. Er wordt een contrast gecreëerd tussen 'wij' en 'zij'. Zij zijn slecht, wij zijn goed.

Nihilatie werkt twee kanten uit. Er wordt heel duidelijk gedefinieerd, wat niet binnen onze samenleving en ons symbolische universum past, en waarom niet, en dat wordt heel uitdrukkelijk buitengesloten. Maar daartegenover wordt, door de contrastering, heel duidelijk wat wél in ons wereldbeeld past. En omdat de anderen negatief worden beoordeeld, wordt ons wereldbeeld automatisch positief beoordeeld.

Slachtoffers van nihilatie worden met name in tijden van crisis gezocht en gevonden; vaak buiten de samenleving, maar vaak ook erbinnen. Ze horen er vanaf dat moment niet meer bij. Ze worden misschien nog geduld, maar meer ook niet. Ze kunnen een enorme agressie oproepen.

Het zondebokmechanisme

We kunnen daarbij één stap verder gaan, en wie we nihileren ook nog de schuld geven van alles wat er mis gaat in de eigen samenleving. In dat geval is er sprake van het zondebokmechanisme. Zij, die anders zijn dan wij, passen niet alleen niet in ons symbolische universum, overtreden niet alleen onze taboes, maar doordat ze dat doen, brengen ze de hele natuurlijke orde schade toe. Ze maken de samenleving ziek. Zij zijn de schuld van alles.

Het prototype is hier Oedipus (Girard, 1972, 105).¹⁹ Hij bezit een aantal ideale kenmerken om zondebok te worden: hij is marginaal: een vreemdeling en een genie. Hij is ook nog kreupel. Bovendien is hij een overtreder van de belangrijkste taboes: hij heeft zijn vader gedood en is met zijn moeder getrouwd. Door dat laatste is hij de oorzaak van de ramp (de pestepidemie), die Thebe treft. Door zijn daden is het hele regelsysteem in het ongereede geraakt, hetgeen gezien wordt als een ziekte: de pest. *Ziekte is hier meer dan een metafoor, omdat door de totale objectivatie, het verschil tussen de natuur en het door mensen gemaakte niet wordt gezien.*

In veel samenlevingen zijn er geïnstitueerde zondebokken. Al heel lang zijn in Europa de Joden de vaste kandidaten voor het vervullen van de zondebokrol. Maar men kan ook van het ene moment op het andere nieuwe zondebokken zoeken en vinden.

Iets over de werking van handhavingsmechanismen

Deze opsomming van handhavingsmechanismen is niet uitputtend want wat mensen doen of kunnen doen, laat zich nooit uitputtend beschrijven. Wat ik beschreven heb zijn slechts een aantal manieren, waarop mensen hun wereldbeeld kunnen handhaven. Ik heb iets gezegd, over hoe een aantal mechanismen afzonderlijk werken. Maar vaak vullen elkaar ze aan en versterken zij elkaar. Meestal hebben ze daarbij meer functies dan alleen het handhaven van het wereldbeeld, zoals legitimering en compensering.

Als voorbeeld nemen we een patiënt met een chronische vage kwaal. De medici slagen er niet in hem te diagnostiseren en weten hem dus ook niet te genezen. Zij zullen dit tekortschieten van hun symbolische sub-universum niet accepteren, en dus een slag slaan naar de diagnose en de therapie. Een uit nood geboren oplossing, die lijkt op rationeel medisch handelen, maar die niet volgens de regels is. Dit is het soort magie waarmee ieder sub-universum zich probeert te handhaven. Als het blijkt te werken, is het gelijk van dit sub-universum weer gedemonstreerd. *Als het niet helpt, en bij voortdurend niet helpt, bestaat de kans dat de dokter het voor zichzelf zoekt in een ander handhavingsmecha-*

nisme, nihilatie: de patiënt stelt zich aan; voor zichzelf, en voor de patiënt komt daar nog een ander mechanisme bij: theodicee: de patiënt zal ermee moeten leren leven. Wanneer de dokter merkt dat de patiënt haar toevlucht heeft genomen tot kwakzalvers, bevestigt dit zijn nihilerende oordeel. Met collega's maakt hij er grapjes over. Wanneer de kwaal verergert, kan hij dat toeschrijven aan de kwakzalver, of aan de patiënt, die zich op kwakzalvers verlaat in plaats van op hem: dat is dan het zondebokmechanisme. De patiënt legt zich hier niet bij neer en gaat naar een andere dokter. Deze heeft een ander temperament, of is geveleid, dat hij wordt ingeroepen waar collega gefaald heeft. Wellicht zoekt hij zijn toevlucht tot een ander handhavingsmechanisme: zelfcorrectie. Dat de medische wetenschap nog op zoveel punten tekortschiet is juist een reden om extra hard aan de problemen te werken. Wanneer hij slaagt, is zijn geloof in het sub-universum bevestigd. Wanneer hij in eerste instantie faalt, zal hij misschien overgaan tot annexatie van elementen van alternatieve geneeswijzen, tenzij ook hij zijn toevlucht neemt tot nihilatie.

Handhavingsmechanismen zijn over het algemeen geïnstitueerd. Dat wil zeggen, het zijn binnen het wereldbeeld standaard manieren om met niet-passende verschijnselen om te gaan. Als zodanig zijn ze verbonden met andere functies, regels, betekenissen binnen het wereldbeeld, en dat maakt hun plausibiliteit uit. Nihilatie, zondebokmechanisme of wat ook, verbonden met legitimaties en compensaties: het is even vanzelfsprekend als alle geobjectiveerde en geïnternaliseerde betekenissen. Daarom kan men zich met een gerust geweten aan deze manieren om het wereldbeeld te handhaven overgeven.

Dat geruste geweten is niet altijd terecht. Het handhaven van een wereldbeeld dat niet langer is aangepast aan de omstandigheden kan voor een samenleving fataal zijn.

1.5.2.2. Continu handhavingsgedrag

Handhavingsmechanismen: het gedrag dat plaatsvindt wanneer de kwetsbaarheid van het wereldbeeld acuut op de één of andere manier aan het licht dreigt te komen. Het zijn anticipaties van of reacties op incidenten die het (potentiële) falen van het wereldbeeld aan het licht brengen. Maar ook als er van dit soort incidenten in de eerste verte geen sprake is, is men bezig met het handhaven van het wereldbeeld. In feite is alle gedrag mede gericht op de handhaving van het wereldbeeld. In de interactie bevestigt en herbevestigt men immers, zoals gezegd, voort-

durend de betekenissen en regels die binnen het wereldbeeld gelden. Dat gaat door, zelfs als men alleen is: denken doen veel mensen bijvoorbeeld in dialogevorm.

Vaak vindt men, dat de handhavingsfunctie van het gewone gedrag nog versterkt wordt door wat ik wil noemen *stijlen van continu handhavingsgedrag*. Daarvan beschrijf ik er drie, die elkaar niet uitsluiten, en die ook samen kunnen gaan met de handhavingsmechanismen: ritualisme, ascetisme en mysticisme.

Ritualisme

Daar is allereerst de herhaling. Het regelmatig uitvoeren van uniforme handelingen geeft mensen een gevoel van vertrouwdheid. Alles gaat zoals het ging, en je hoeft je nergens zorgen over te maken. Vastheid, regelmaat, herhaling in de tijd lijkt de toekomst verrassingsvrij te maken en geeft de wereld zo een vertrouwenwekkend voorkomen en het is dan ook een middel bij uitstek om mensen de illusie te geven dat ze leven in een eeuwigheid. Ritualisme is een kenmerk van menselijk gedrag. Maar sommige mensen en sommige culturen zijn daarin consequenter dan andere.

Die herhaling kan gestructureerd zijn door de wisselwerking tussen mens en natuur. Zo is de tijdsrekening ontstaan. Naarmate we minder aan de luimen van de natuur zijn overgeleverd, is de tijdsrekening meer toegesneden op de coördinatie van mensen. Wij kennen zo 'kantooruren', dat wil zeggen, uren, waarop het mogelijk is voor kantoren om met elkaar te communiceren. Parallel aan de sociaal afgedwongen dagindeling loopt het mechanisme van de biologische klok. Dat betekent dat het verlaten van een vaste dagindeling niet alleen sociaal wordt afgestraft (de telefoon wordt niet opgenomen), maar ook biologisch: je voelt je beroerd.

Er zijn mensen, die er geen regelmatige tijdsindeling op na houden, en dat zijn dan vaak ook perifere, minder solide gesocialiseerde figuren, zoals kunstenaars en junkies.

Het rituele moment zit in erg veel gedrag. Een Westerling, die 's ochtends zijn tanden niet heeft gepoetst, loopt de hele dag rond met het gevoel, dat hij iets mist. Zo is ook het lezen van de krant op een vast tijdstip voor velen net voldoende om het gevoel te krijgen dat alles vertrouwd is. De dingen gaan 'zoals gebruikelijk'. Om dezelfde reden bidden mensen in wier leven God nauwelijks een rol speelt.

De handhavingsmechanismen hebben vaak ook een ritueel karakter. Immers, worden heel vaak gestandaardiseerd. De reactie op een bepaalde uitdaging is 'zoals gebruikelijk'. Hierdoor wordt het handhavingseffect nog weer versterkt. Niet alleen wordt er een niet-passend

element binnen- of buitengesloten, het gebeurt ook nog op een manier, die geruststellend is, omdat het altijd zo gebeurt is. Ritueel gedrag kunnen we hier dan omschrijven als geïnstitueerd gedrag, waarbij het herhalings-aspect van belang is vanwege het geruststellende effect, dat ervan uit gaat. Maar ritueel gedrag is niet per se geïnstitueerd. Iedereen heeft zijn eigen rituelen, die hem op de één of andere manier geruststellen.

Omdat rituelen vaak religieus van aard zijn, is men ritueel gedrag en godsdienstig gedrag met elkaar gaan identificeren. Dat is voorbarig. Ritualisme is niet per se religieus, en in een samenleving, waarin niet alles is doortrokken van religie, is het meeste rituele gedrag a-religieus.²⁰

Ascetisme

Een tweede gedragsstijl die gericht is op het handhaven van het wereldbeeld is *ascetisme*. Hierbij streeft men naar het optimaal controleren van driften, begeerten en emoties. Dat impliceert systematisch gedrag, waarbij mensen zich heel stelselmatig houden aan alle regels. Hier is niet alleen het regelmatigheids-aspect van het rituele gedrag in het geding, maar ook een ambitie om de regels zo precies mogelijk te volgen. Men cijfert daarbij de eigen verlangens weg en ziet af van onmiddellijke pleziertjes. In plaats daarvan volgt men de regels. Die regels verschillen uiteraard per samenleving.

Dat ascetisme een handhavingsfunctie heeft, is aan de ene kant bijna een tautologie: door de regels zo nauwgezet mogelijk te volgen handhaaft men het wereldbeeld automatisch. Maar daarnaast veronderstelt én versterkt het een positieve houding ten aanzien van het wereldbeeld. Bovendien verliest men zichzelf erin: de regels en het volgen van de regels zijn belangrijk, je eigen gevoelens zijn niet belangrijk, die staan los van de regels.

Ascetisme is niet anders dan onzekerheidsreductie. Men reduceert de onzekerheid niet alleen doordat men door de geconcentreerdheid op de regels geen gelegenheid heeft tot twijfel, maar ook doordat men, actief, bezig is de regels te volgen en dus alles goed te doen. Wat zou er dan kunnen misgaan? Net als bij het handavingsgedrag wordt hier niet zozeer het wereldbeeld versterkt, alswel het geloof in dat wereldbeeld.

Ascetisch gedrag wordt vaak geassocieerd met soberheid en hard werken. Maar dat is slechts de Europese burgerlijke variant. Ascese komt ook voor in een sfeer van luxe, overvloed en consumptie. Het gedrag van de adel aan het Franse hof van het Ancien Régime voltrok zich in rijkdom en overvloed, maar was niettemin zeer ascetisch. Men hield

zich zeer nauwgezet aan een steeds verder uitgewerkte etikette (Elias, 1975, 120v.). Een ander voorbeeld: ook het volhouden van een promiscue levensstijl kan een grote mate van ascese vereisen. Men moet zich houden aan allerlei regels: niet jaloers worden, geen claims leggen op anderen, en het volgen van deze regels vereist een enorme zelfbeheersing (De Swaan, 1979b, 493).

In Het boek van de lach en de vergetelheid geeft Milan Kundera een mooi voorbeeld. Iemand heeft zich ten doel gesteld een nieuwe moraal te scheppen. Het middel, waarmee zij dat wil bereiken zijn seksuele orgieën. Maar omdat het gaat om een nieuwe moraal, worden deze buitengewoon repressief geregisseerd. Men moet zich zeer precies houden aan regels, waar het gaat om de handelingen die toegestaan zijn, de manier en het moment waarop men bevredigd moet raken, en dergelijke. Eén van de hoofdpersonen van het boek bezoekt, min of meer uit nieuwsgierigheid, een dergelijke orgie, krijgt daar een vreselijke lachbui en wordt door de regisseuse verwijderd. Eén van de doeleinden van deze nieuwe moraal is ook dat ze in overeenstemming is met andere hooggestemde idealen van de moderne tijd (Kundera, 1986, 263v.).

Het gelijkstellen van ascese met onthouding, het afzien van allerlei vormen van bevrediging, is ook om twee theoretische redenen niet helemaal bevredigend.

Ten eerste omdat niet duidelijk wordt, waarom mensen daarvan afzien. De functie van ascetisch gedrag blijft mysterieus. Deze is naar mijn overtuiging: het vermijden van het bewustzijn van de menselijke kwetsbaarheid door het min of meer angstvallig vasthouden aan de gegeven regels.

Een tweede probleem dat zich voordoet betreft de vervormbaarheid van de driftbevrediging waarvan we sinds Freud op de hoogte zijn. Wanneer de geëigende vormen van driftbevrediging zijn afgesloten, kunnen mensen lustbeleving vinden in de onthouding. Daarmee is de driftbevrediging ogenschijnlijk verminderd, maar in feite verschoven.

Ascetisch gedrag kan daarom het beste worden afgemeten aan de nauwgezetheid waarmee men regels volgt. Waar het om gaat is niet het 'kastijden van het vlees', maar het minutieus volgen van de regels, wat die ook zijn. Dat dit in bepaalde gevallen kuisheid impliceert, is voor het begrip van wat er gebeurt van secundair belang. Het is ook volstrekt afhankelijk van het wereldbeeld waarin men verkeert.

Tot nu toe hebben we ons beperkt tot wat Weber *binnenwereldlijke ascese* noemt (1972, 329). Maar ook wat Weber *wereld-afkerige ascese* noemt, is op regels georiënteerd. Hiermee duidt hij op de strenge levenswijze van sommige middeleeuwse kloosterorden. In dit geval gaat

het echter om regels van een symbolisch sub-universum dat zich in grote mate van het dagelijkse leven en zijn overheersende werkelijkheid heeft afgesloten. Ascese is hier geworden tot een specialisme, waarop de rest van de samenleving kan vertrouwen.

Omdat het gaat om het volgen van de regels, ligt het voor de hand dat ascetisch gedrag rationeel is. Maar noodzakelijk is dat niet. Wanneer men de regels machinaal volgt, is er sprake van traditioneel gedrag. Als men echter bewust en actief de ratio van het wereldbeeld tracht te volgen, dan wordt dit uiteraard door ascese beïnvloed. Er worden daar, waar het symbolische universum op de één of andere manier te kort blijkt te schieten mondjesmaat verbeteringen aangebracht, die uiteraard in overeenstemming zijn met de ratio van dat symbolische universum. Hierdoor wordt het symbolische universum langzaam steeds meer verfijnd.

Bij ascetisch gedrag is men voortdurend bezig aan de eisen van het symbolische universum te voldoen, of wel men vraagt zich af of men wel aan de eisen heeft voldaan, en of er misschien nog eisen zijn, waaraan men niet heeft voldaan, of men controleert of anderen eraan voldoen. Wanneer men ondanks dit gedrag, niettemin geconfronteerd wordt met de kwetsbaarheid van de mensen en hun symbolische universum, ziet men dit eerder als een bewijs, dat men niet voldoende de regels in acht heeft genomen, dan als een te kort van het wereldbeeld. Het wereldbeeld is niet kwetsbaar, maar de mensen gooien er met de pet naar.

Therapie is dan het handhavingsmechanisme dat veelvuldig met ascese wordt gecombineerd. En het is niet vreemd, dat in een activistische cultuur, zoals de onze, men regelmatige arbeid een geëigende therapie vindt. Door te werken leren de mensen discipline. Ze leren zich te houden aan de regels en ontmoeten daardoor in ascetische culturen respect die tot zelfrespect leidt. Arbeidstherapie helpt dus werkelijk: het maakt dat mensen zich voegen in de ascetisch-activistische orde.²¹

Een prachtig voorbeeld van een steeds uitdijende verfijning van het wereldbeeld levert de joodse cultuur op, waar het gebod 'gij zult het bokje niet koken in de melk van zijn moeder' uiteindelijk leidt tot het bezit van twee keukens, twee serviezen etc. om maar te voorkomen dat melk- en vleesprodukten hoe dan ook met elkaar in aanraking komen.

Mysticisme

Mysticisme is een houding, waarbij het wereldbeeld wordt gehandhaafd door het belang van de regels, die er gelden, te relativeren. Dat er

anomalieën, tegenspraken, moeilijk te beantwoorden uitdagingen zijn geeft niet, want het wereldbeeld en de werkelijkheid die eraan vast zit, is toch niet echt belangrijk. Belangrijk is een transcendente wereld. Het doet er daarbij niet toe, hoe men zich die voorstelt: buiten of boven deze werkelijkheid (tertiaire transcendentie), dan wel een apart sub-universum, zoals de kunst of de wetenschap (secundaire transcendentie). Hoe dit ook zij, men ontsnapt aan het wereldbeeld door te vluchten naar gebied dat buiten de interactie van alledag ligt.

Wat ik hier mysticisme noem, is een vorm van onttrekkingsgedrag. Bij onttrekkingsgedrag trekt men zich even terug uit het dagelijks leven, omdat men het even niet meer aankan. Het onttrekkingsgedrag heeft, voor wie zich eraan overgeeft, een veiligheidsklepfunctie. De druk die er van het volgen van de regels en hun regelmaat uitgaat, wordt zodanig verlicht, dat men het uit kan houden. Dit onttrekkingsgedrag is op zichzelf sociaal niet aanvaardbaar en daarom wordt het verhuld. Erving Goffman (Scheff, 1969, 32v) geeft voorbeelden: een man verdiept zich in een krant, niet omdat het nieuws hem interesseert, maar omdat hij zich even aan het sociale verkeer wil onttrekken. Een man gaat vissen, niet om iets te vangen, niet omdat de dobber interessant is, maar om even niet mee te hoeven doen met die nooit aflatende interactie. Dit verholde onttrekkingsgedrag heeft vaak een ritualistisch karakter. Het kan steeds uitbundiger vormen aannemen. Wat zijn eenvoudige vorm heeft in het je verliezen in een sportwedstrijd of in de muziek, kan worden verabsoluteerd tot opgaan in de Godheid, streven naar het al, en dus mystiek in de gebruikelijke betekenis van het woord. Het je even onttrekken aan de druk van het leven van alledag wordt tot een je distantiëren van dat gebrekkige wereldbeeld als zodanig. Daarmee wordt de kwetsbaarheid van het wereldbeeld irrelevant. Gaat het bij gewoon handhavingsgedrag nog om incidenten, bij mysticisme is het geworden tot een mentaliteit. Is bij gewoon onttrekkingsgedrag de veiligheidsklepfunctie het belangrijkste, hier wordt de handhaving van het wereldbeeld steeds belangrijker. Men is hier niet verlost van de druk van de werkelijkheid gedurende korte tijd, men is continu verlost van de idee van het belang van die werkelijkheid, en ook dat vermindert de druk. Als het wereldbeeld als geheel minder belangrijk wordt gevonden, vermindert ook het belang van de feiten van dat wereldbeeld.

Wanneer men onttrekkingsgedrag of mysticisme vertoont zonder maatschappelijk geaccepteerde verhullingen, wordt het al snel gezien als een psychiatrisch symptoom. Maar onttrekking en mysticisme kunnen ook geïnstitueerd worden, en daarmee legitiem; zozeer zelfs, dat er groot maatschappelijk gewicht aan wordt toegekend. Het idee, dat dit streven van belang is, kan geïntegreerd worden in een wereldbeeld, ten koste

van het belang dat wordt toegekend aan het zo goed mogelijk volgen van de regels. Dit kan voor individuen gelden, voor groepen (meestal geprivilegieerde groepen) maar het kan ook een eigenschap zijn van een cultuur.

Omdat mysticisme zich altijd per definitie richt op wat zich buiten het gemeenschappelijke wereldbeeld afspeelt, en dus op enigszins mysterieuze sferen, heeft dit soort gedrag langer dan andere gedragsstijlen, zoals ascetisme, een religieus aura behouden. Natuurlijk is dit 'buiten' betrekkelijk: de mystieke ervaring staat altijd in verband met andere delen van het symbolische universum, bijvoorbeeld met de mythologie. Het is zaak de beide begrippen met een zekere subtiliteit te hanteren. Aan de ene kant zijn ascetisme en mysticisme elkaars tegenovergestelden: het nauwkeurig volgen van de regels tegenover zich richten op het transcendente. We zouden, in de lijn van Weber, culturen meer ascetisch dan wel meer mystiek georiënteerd kunnen noemen. Maar aan de andere kant is er een grote overeenkomst: men verlicht zijn onbehagen door zich in iets te verliezen. In het geval van ascetisme verliest men zich in de regels en het volgen daarvan, in het geval van het mysticisme verliest men zich in een werkelijkheid, die buiten de normale werkelijkheid ligt. Van die overeenkomsten één voorbeeld: een 'workaholic' stort zich in zijn werk om zich zo aan de algemene interactie en aan allerlei kenmerken van het wereldbeeld te kunnen onttrekken. Maar in dat harde werken volgt hij zo nauwkeurig mogelijk bepaalde regels van zijn wereldbeeld. Het is dus mogelijk zich gedeeltelijk te onttrekken aan een wereldbeeld, maar zich daarbuiten toch weer te richten naar regels, die men wél belangrijk vindt. Daar gaat mysticisme over in wereld-afkerige ascese.

I.6. Het onheilspellende en de angst

I.6.1. Het paradoxale van symbolische universa

Het wereldbeeld is kwetsbaar, maar het is ook voortreffelijk uitgerust om zichzelf te handhaven. Twijfelen eraan is vrijwel onmogelijk. Overigens: de meeste mensen willen ook niet twijfelen. Ze willen overleven, en daarom hebben ze zich verschanst in een fort van zekerheden. Daarbinnen is alles zoals het hoort te zijn. Dat geeft houvast en een gevoel van veiligheid.

Maar al die voorzorgen, die handhavingsmechanismen en dat handhavingsgedrag, zouden veel minder strikt en streng hoeven zijn, als dit helemaal waar was. Mensen hebben de mogelijkheid, en daardoor van tijd tot tijd de onontkoombare neiging, om hun wereldbeeld ter discussie te stellen, al is het maar op onderdelen. Deze heeft dezelfde grond als de mogelijkheid om een symbolisch universum, met al zijn functies en mechanismen op te bouwen: de transcendentie. Het vermogen tot transcendentie maakt dat mensen in staat zijn, niet alleen om de regels te overschrijden, maar ook om op alle mogelijke en onmogelijke momenten de regels te veranderen en zelfs een ander wereldbeeld te genereren. Het relativiserings- en voorstellingsvermogen zijn niet alleen de voorwaarde voor de menselijke manier van overleven, door middel van wereldbeelden, het maakt aan de andere kant ook dat mensen in staat zijn aan hun wereldbeeld te twijfelen en de kwetsbaarheid, de betrekkelijkheid van ieder door mensen gemaakt betekenisstelsel in te zien. Die twijfel kan sterk zijn, juist omdat we met het binnentreden van het symbolische universum zoveel van onze eigen, onmiddellijke biologische behoeften hebben moeten opgeven of vervormen. Soms is deze twijfel sterker dan alle middelen die ingezet kunnen worden om het af te weren en achter de grenzen van ons individueel en collectief bewustzijn te houden. Samengevat: hetzelfde voorstellings- en relativiseringsvermogen, dat mensen in staat heeft gesteld zelf hun wereldbeeld te scheppen, dat hun een gevoel van veiligheid geeft, kan hen ertoe brengen dat wereldbeeld te veranderen.

Maar die veranderbaarheid duidt erop, dat mensen *niet* in de eeuwigheid leven, maar in een wereld die net zo goed anders zou kunnen zijn omdat ze een produkt is van de menselijke willekeur. En daardoor

wordt ook hun gevoel van veiligheid ondermijnd.

Dat is de basis-paradox van het symbolische universum. Maar het is slechts één paradox. Grote kwetsbaarheid staat tegenover kracht. Enerzijds lijkt het symbolische universum onaantastbaar, anderzijds is het door mensen gemaakt, en dus ten prooi aan de kwetsbaarheid, waartegen mensen zich nu juist door middel van het wereldbeeld proberen te beschermen. Handhavingsmechanismen en handhavingsgedrag maken zelf ook deel uit van het symbolische universum en zijn dus zelf even kwetsbaar als datgene, wat ze moeten beschermen. Ook dat is maar mensenwerk. De kwetsbaarheid kan door deze mechanismen worden weggewerkt, maar nooit helemaal. Er kan altijd opnieuw wanorde ontstaan, chaos.

Daarom moet de conclusie luiden dat alles wat ik hiervoor heb beschreven nog geen oplossing is voor de existentiële problematiek. Het is niet voldoende voor het volledig wegnemen van het bewustzijn, dat de menselijke kwetsbaarheid principieel is, dat wil zeggen, dat geen enkel antwoord en geen enkele oplossing deze kwetsbaarheid blijvend te niet doet. Met hoeveel zorg wij ons ook illusies scheppen dat het spel altijd gespeeld zal worden, welke garanties voor onkwetsbaarheid wij ons ook voorstellen, het bewustzijn van de mogelijke teloorgang van alles, het bewustzijn van de mogelijkheid of zelfs de waarschijnlijkheid of de onvermijdelijkheid van het absolute einde, is niet volledig en definitief uit te schakelen.

Dit boek gaat over de titanenstrijd die de mensen leveren om ook dit bewustzijn weg te werken en de illusie van een eeuwigheid ondanks dat alles overeind te houden.

Met de middelen, die we tot dusverre hebben besproken, redden ze het niet. Wat mensen dus nog nodig hebben is een extra garantie dat het symbolische universum zal overleven. Maar deze extra garantie mag niet hetzelfde tekort vertonen als de mechanismen die we tot nu toe hebben gezien, met andere woorden: die al te menselijke trekken moeten er niet aan kleven.

Wat nodig is, is dus iets, dat opnieuw paradoxaal is: het is noodzakelijkerwijs menselijk, dat wil zeggen: door mensen gemaakt, maar het moet niettemin boven-menselijk zijn. Niet alleen boven-individueel (dat zijn alle instituties), maar bovenmenselijk. De paradoxale truc, die hiervoor nodig is, kunnen we alleen begrijpen vanuit de situatie, dat die extra garantie er niet is.

1.6.2. Het onheilspellende

We hebben ons beziggehouden met de kwetsbaarheid van het symbolische universum en we hebben gezien hoe het bewustzijn daarvan afgestoppt kan worden. Nu onderzoeken we dus wat de gevolgen kunnen zijn, als dat afstoppen mislukt.

Als het symbolische universum plotseling niet helemaal zou blijken te kloppen, en we zouden er niets tegen kunnen doen, dan zouden we in een situatie terecht komen, die bekend staat als *anomie*. Hiervan kunnen we spreken, als regels hun geldigheid verliezen (vgl. Durkheim, 1960, 264; Berger, z.j., 32). Anomie heeft iets onheilspellends. We moeten op onze hoede zijn voor iets, maar we weten niet wat. We weten niet wat zou kunnen gebeuren. Daarom weten we niet wat we moeten doen. We weten zelfs niet wat we moeten willen. Het is onheilspellend, omdat het allemaal erger kan worden. We weten ook niet, wat ons nog boven het hoofd hangt. Bij een lichte mate van *anomie* klopt er iets niet; sommige dingen zijn niet in orde, en daarvan gaat iets onheilspellends uit. Bij een zware *anomie* is de samenleving veranderd in een angstwekkende chaos.

Nu leven we in een samenleving waarin voortdurend sprake is van een lichte mate van *anomie*, die steeds kan verergeren. Zodra we in een situatie terecht komen, waarin we niet thuis zijn, in een omgeving, die ons niet vertrouwd is, ligt het onheilspellende al op de loer. Ons gedrag verliest zijn automatismen, we voelen ons slecht op ons gemak, we weten niet, wat er van ons verwacht wordt, wat we moeten doen en wat we moeten zeggen. De werkelijkheid is opeens een probleem geworden, en dat veroorzaakt bij ons op zijn minst een lichte gespannenheid.

Het onheilspellende in *Het Proces* van Kafka komt doordat de ordening, die door het symbolische universum aan de wereld wordt verleend, ten dele is weggefallen. Dit weggefallen zijn is echter niet in zijn uiterste consequentie doorgetrokken. Er is geen sprake van een gewelddadige chaos. Het is alleen zo, dat bepaalde dingen niet kloppen, zoals in een droom. Het gaat hier bijvoorbeeld om kleine veranderingen in de tijdsorde, of in de ruimte. Deze veranderingen maken, dat de hele werkelijkheid onbetrouwbaar is geworden. Als er geen chaos is in de wereld van *Het Proces*, dan komt dat niet, omdat de wereld schijnbaar nog coherent in elkaar zit, maar doordat de hoofdpersoon, Joseph K., hardnekkig weigert te erkennen dat iedere ordening is weggefallen. Om overeind te kunnen blijven, blijft K. doen alsof er een ordening is.

Dat 'unheimliche' komen we in de context van het kolonialisme ook voortdurend tegen in het werk van Conrad. Daarbij laat hij de beide kanten

zien: niet alleen de afschrikwekkende kant, maar ook het fascinerende ervan. Bij Conrad is het problematiseren van het symbolische universum het avontuur zelve.

Dat is ook het verschil tussen Joseph K. en bijvoorbeeld Kurtz en Marlow, de hoofdfiguren van *Hart der duisternis*. Deze zoeken het ongewisse, het anomische. Ze zijn gefascineerd door nieuwe werkelijkheden, die ze er zullen aantreffen, of er kunnen scheppen. Maar uiteindelijk gaan ze eraan te gronde. Als ze geluk hebben weten ze nog op het laatste moment te ontsnappen aan het niet-vertrouwde, het onbekende. Wat overblijft is een nauwelijks te verdragen herinnering aan 'de verschrikking'.

Conrad schreef zijn boeken in de hoogtijdagen van het imperialisme, en hij laat één van de drijfveren daarvan zien: naast het winstbejag en de machtsghonger is dat ook de drang om het eigen wereldbeeld aan de hele wereld op te leggen en de aantrekkingskracht van het onbekende. Maar dat is niet alleen het aantrekkelijke van het imperialisme, maar het is ook de grens ervan. Keer op keer blijken Conrads hoofdfiguren tegen die vreemde, 'unheimliche' wereld niet opgewassen. Op termijn, als hun energie om het volstrekt onbekende te doorstaan uitgeput begint te raken, rest hun niet anders dan de dood of de vlucht.

Er is nog iets, wat Conrad doet: Door de confrontatie van het Westerse symbolische universum met andere, problematiseert Conrad het eigen symbolische universum. Hij laat zien dat de kracht ervan beperkt is en zo leren we er de kwetsbaarheid van kennen.

Bob Dylan beschrijft in zijn 'Ballad of a thin man' hoe een keurige, redelijke, gevestigde gentleman zijn redelijkheid en zijn gevoel voor eigenwaarde kwijtraakt, als hij in een omgeving komt waarin men zich niet volgens de hem bekende regels gedraagt. En hoewel hem geen haar gekrenkt wordt, kan hij zich, ondanks al zijn eruditie en zijn macht alleen maar verweren met het argument, dat er een wet zou moeten komen om het bestaan van dit soort mensen te verbieden 'there ought to be a law against you coming around'. Bij Kafka en Conrad en Dylan gaat het om enkelingen, die op de één of andere manier in een anomische situatie terecht zijn gekomen. Waarom dit in de twintigste-eeuwse literatuur zo'n belangrijk thema is, zullen we zien in deel II. Het gaat hier om belangrijke auteurs omdat ze een herkenbaar aspect van het levensgevoel van twintigste eeuwse mensen hebben verwoord: het anomische karakter van de situatie, waarin wij leven.

We kennen dus uit eigen ervaring de anomie. Die is onheilspellend, maar ook fascinerend. We staan er ambivalent tegenover. Dat mag blijken uit het feit, dat veel mensen voor hun plezier naar een *thriller* gaan kijken. De fascinatie ligt in het verwachten van onverwachte

dingen. Soms is dat, omdat niet alle feiten bekend zijn, al griezelig genoeg. Maar het kan erger zijn: dat je niet weet welke regels de tegenpartij hanteert. Het mooie van de thriller is, dat het allemaal weer goed komt. Zodra je de bioscoop verlaat, de televisie uitzet of het boek neerlegt, is de onheilspellende situatie voorbij, en gaat het normale leven door.

Terzijde: de fascinatie van het ongewisse, die de thriller zo populair heeft gemaakt, is verwant aan de aantrekkingskracht van de mystiek. Je zou het een veralledaagsing van de mystiek kunnen noemen. Als zodanig is het ondergaan van een thriller handhavingsgedrag.

1.6.3. Angst en de existentiële vraag

De oplopende curve van geringere naar een grotere anomie en onheilspellendheid, uitmondend in de ervaring van absolute chaos, gaat gepaard met een steeds grotere mate van *angst*. Angst moet onderscheiden worden van vrees. Vrees heeft een object dat binnen het symbolische universum identificeerbaar is: men is bang voor de hond, voor de atombom, voor een vreselijke ziekte. Angst heeft geen object (Heidegger, 1972, 186; Freud, 1940, 410), het betreft het symbolische universum als geheel. Men is bang omdat men ervaart dat men geen enkel houvast heeft, omdat de regels uiteindelijk in de lucht hangen en nergens op gebaseerd zijn. De angst geldt de kwetsbaarheid van het symbolische universum.

Angst is een totaal-ervaring: het betreft het hele symbolische universum. Bij sommige denkers lijkt dit te impliceren, dat het daarom ook een hevige en schokkende ervaring is. Maar die conclusie ligt niet voor de hand. Zoals er een licht gevoel van onbehagen en onrust kan zijn, zo kan er ook een beperkte en lichte mate van angst zijn. Maatstaf is niet de heftigheid van de emotie, maar datgene, waarop het betrekking heeft. Dit is van belang omdat, zoals ik later aannemelijk hoop te kunnen maken, in de moderne tijd deze lichte graad van angst een uiterst belangrijke rol speelt in de samenleving.

In Conrads '*Heart of Darkness*' vaart de hoofdfiguur de rivier de Congo op, om ergens uit de binnenlanden de ziek geworden meneer Kurtz op te halen.

Naarmate hij vordert met zijn reis, zien we het onheilspellende toenemen. Alles wordt steeds onbegrijpelijker, steeds duisterder. De kans om te overleven wordt steeds twijfelachtiger. De oevers van de rivier zijn bevolkt door wezens die niet te identificeren zijn, en wier bedoelingen niet duidelijk zijn. Parallel aan de groeiende onheilspellendheid neemt ook de angst toe. Die is op zijn

hoogtepunt wanneer de ik-figuur uiteindelijk het hart der duisternis, de totale chaos bereikt, die verbeeld wordt met een beschrijving van onbegrijpelijke, maar moorddadige rituelen. Daar vindt hij Kurtz en hij weet hem uit de chaos te redden, en als ze uiteindelijk de chaos zijn ontvlucht brengt de stervende Kurtz die onder woorden: 'the terror, the terror', 'de verschrikking, de verschrikking'.

Sommige interpretaties willen, dat het in dit boek niet alleen gaat om een reis steeds dieper een steeds onheilspellender binnenland in, maar ook om een reis, steeds dieper het eigen innerlijk in, totdat de naakte kern van ongeremde driften, het hart der duisternis, is bereikt en overhaast, in paniek, weer wordt ontvlucht. Het op deze wijze opvatten van de novelle als een allegorie lijkt mij plausibel. Hij is ook heel goed verenigbaar met de interpretatie, die ik eerder gegeven heb, namelijk dat het hier ging om verschillende vormen van transcendentie. Ze komen immers grofweg op hetzelfde neer. Het steeds dieper afdalen in het eigen innerlijk, spoort goed met het je steeds verder verwijderen van het bekende symbolische universum, via in toenemende mate *onrustbarende sub-universa naar een onbekende chaos, waarin niets identificeerbaar is*. In beide gevallen is angst het gevolg.

Angst is niet een emotie die in het dagelijks leven bijzonder opvalt. Omdat hij verlamdend werkt, en we er als zodanig niets mee kunnen, zijn we geneigd hem om te vormen. Zodra we angst voelen, zullen we – op individueel of op collectief niveau – trachten hem te integreren in ons wereldbeeld. Met andere woorden, we reageren met annexatie, of therapie, of welk ander handhavingsmechanisme ook. Een gevoelen, dat niet in het symbolische universum past, omdat het geen object heeft binnen het symbolische universum, wordt binnen het symbolische universum *geïntegreerd, door het een object te geven*. Er wordt vrees van gemaakt. Daarmee wordt de angst begrijpelijk, interpreteerbaar en dus tot op zekere hoogte hanteerbaar. Bovendien verdwijnt de kwetsbaarheid van het symbolische universum weer onmiddellijk buiten beeld. Daarmee wordt de angstervaring (nu: vreeservaring) ook milder.

Dit is één voorbeeld van het wegwerken van de angstervaring door middel van een handhavingsmechanisme. Alle denkbare handhavingsmechanismen kunnen zo, alleen of in combinatie, worden ingezet op alle mogelijke manieren.

Gewoonlijk wordt de angstervaring in de theorievorming betrokken op de eigen, persoonlijke eindigheid. Dit nu, ligt niet zonder meer voor de hand. Ook hier zien we, dat *angst is vertaald in vrees, want er is een duidelijk object, dat wil zeggen een betekenis binnen het symbolische universum: de persoonlijke dood*.

Als er een wereldbeeld is, is de dood vreeswekkend. Deze vrees voor de eigen kwetsbaarheid, opgevat als sterfelijkheid, sluit aan bij een fundamenteel instinct: dat van het voortbestaan van de individu. Deze vrees kan worden verzacht of zelfs weggenomen door de dood verder te integreren in het wereldbeeld. De dood heeft dan een plaats gekregen, hetzij door mythologieën over een leven na dit leven of over de toekomst van de wereld, hetzij door het theodicee-mechanisme. Pas als dit perspectief, dat het wereldbeeld ondanks alles biedt, verdwijnt, is de dood angstwekkend.

Maar los van de manieren, waarop men dit gedaan heeft, is de eigen sterfelijkheid, zolang de grote interactie in het kader van het wereldbeeld blijft voortbestaan, ook betrekkelijk. Immers, men blijft, zoals we hebben gezien, in het gesprek in zekere zin voortbestaan. In zijn kinderen, in zijn invloed op anderen, in zijn geschriften leeft men voort, zolang het gesprek aan de gang blijft. De eigen dood, het eigen tekortschieten is natuurlijk van belang, maar verdwijnt achter het belang van het voortbestaan van de samenleving. Pas als dát wegvalt, is men werkelijk tot verdwijnen gedoemd.

Bij angst gaat het niet per se om het eigen fysieke einde maar om het einde van alles, het absolute einde. Het is niet dood zijn, het is *niet zijn*. Het is volkomen afschrikwekkend, men kan zich er niets bij voorstellen, het is niet in woorden te vatten. Het is een totaal gedesorieënterd zijn. Daarom ligt het voor de hand, dat bij de ervaring van de angst toch – hoe paradoxaal dat ook is – een object gezocht wordt, zoals de eigen persoonlijke kwetsbaarheid. Als we namelijk in de analyse van angst geen object naar binnen smokkelen, dan blijft ons niets anders over dan te stamelen. (Ook in mijn analyse heeft de angst een object: namelijk het symbolische universum zelve. Daarmee is het ook in mijn analyse in feite vrees geworden. En de grond, die ik aangeef voor de angst, die het symbolische universum betreft, is ook weer een concreet object: de vrees voor het absolute einde.)

Met angst is niets anders te doen dan hem om te vormen door hem hanteerbaar te maken. Men maakt hem hanteerbaar, door hem te annexeren of er een ander handavingsmechanisme op los te laten. Men geeft hem zo een object aan, en dat object wordt voorwerp van het menselijke voorstellingsvermogen. Zelfs als men probeert zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke emotie, die van de angst te blijven, doet men dit. Men stelt dan zeer fundamentele vragen, die niettemin slechts gesteld en beantwoord kunnen worden binnen het kader van het wereldbeeld. Een voor de hand liggende manier om dit te doen is, zoals

gezegd, angst te interpreteren als vrees voor de dood. Zo geduid, kan deze leiden tot vragen: wat is de zin van het leven in het aangezicht van de dood. Daarop verzint men antwoorden: men gaat een *betekenis* geven aan de dood en aan het bestaan. Waar de angst liet zien dat er niets is, daar komen wij mensen met ons voorstellingsvermogen en we zeggen dat er van alles is. Als die antwoorden gegeven zijn, dan verdwijnt de angst. Zo gaan mensen om met de existentiële vraag.

Als de dood een betekenis heeft gekregen, dan levert de dood van een gestorven geliefde na kortere of langere tijd geen angst, vertwijfeling of lethargie meer op, alleen nog verdriet. Het leven, hoe zwaar ook, is zinvol en dus waard geleefd te worden, als het ingepast kan worden in het zinvolle geheel dat het wereldbeeld is.

Niet de dood is onoverkomelijk en veroorzaakt angst, maar het absolute niets, de betekenisloosheid. Ieder geïntegreerd wereldbeeld kent momenten, waarin het vanzelf spreekt, of eerbiedwaardig is, dat men de dood kiest. Daar wordt verder ook niet op gereflecteerd.²² We kennen dit ook in onze eigen samenleving. Hoevelen hebben bijvoorbeeld in de Tweede Wereldoorlog niet een strijd op leven en dood verkozen boven een leven in onderdrukking?

Een mooie illustratie van hoe een wereldbeeld een mogelijke persoonlijke dood tot een bagatel kan maken, levert de Poolse schrijver Josef Hen in zijn verhaal 'Een kruis voor betoonde moed' (Hen, 1967, 73v). Het gaat over een Poolse boerenjongen, Socha, die zich in het Russische leger de ene helden-medaille na de andere verwierf in de strijd tegen de Duitsers. Hij liet zich, als er iets gevaarlijks moest gebeuren, ook altijd uitkiezen. Zijn doodsverachting kwam voort uit zijn dromen, hoe hij in zijn dorp als een held zou worden binnengehaald. Hij, Socha, door iedereen veracht als een mislukking toen hij vijf jaar geleden vertrok, zou wegens zijn heldendaden de trots zijn van zijn dorp.

Eindelijk is het zover. Hij krijgt een week verlof om naar zijn dorp te gaan. Het blijkt door de Duitsers te zijn uitgeroeid, tot de laatste man. Terug bij zijn onderdeel meldt hij zich nooit meer voor gevaarlijke operaties. Zijn maten begrijpen dat niet: 'Wat is die Socha een kakkebroek geworden. Je snapt er geen barst van. Hij is alleen op de wereld. Waarom hangt hij zo aan zijn leven? Wat heeft hij te verliezen? Niets!'

Over het wereldbeeld van Socha na deze ramp leren we uitsluitend dat datgene, wat de dood tot een bagatel maakte, eruit is verdwenen.

De existentiële vraag wordt meestal afgestopt, of beantwoord, nog voor hij is gesteld. Slechts zelden probeert men hem expliciet te beantwoor-

den. Maar hoe dit ook zij, het mooie van de beantwoording van de existentiële vraag is, dat er evenveel mogelijke antwoorden zijn als er potentiële vragenstellers zijn. De antwoorden vinden hun plaats in uitgebreide mythologieën of zelfs wetenschappelijke traktaten van de meest uiteenlopende aard. Maar in één ding stemmen al die antwoorden overeen, hoe ingewikkeld en bizar of logisch ze ook zijn: ze geven het leven, de dood en het lijden een plaats in het wereldbeeld, en gewoonlijk is dat een ereplaats.

We gaan in dit boek niet alle mogelijk manieren, waarop in de geschiedenis zin is gegeven aan het leven en de dood bestuderen. Wat we hier alleen hebben willen aantonen, is dat de existentiële vraag de laatste vraag is, de uiteindelijke vraag van het wereldbeeld. En dat het antwoord erop het sluitstuk is van het wereldbeeld. Je kunt je afvragen of een wereldbeeld denkbaar is zonder antwoorden op de existentiële vraag. Het lijkt me zoiets als een fles zonder bodem.

Maar het is niet alleen het sluitstuk; het is ook het beginpunt. Immers, de angst voor het niets maakt dat mensen zich gedwongen zien hun onmiddellijke wensen en verlangens opzij te zetten om in een zingingssysteem te participeren.

Maar daarmee komt de vraag terug, die in het begin van dit hoofdstuk werd gesteld, en die ik hier herformuleer. *Waar aan ontleent het wereldbeeld een geloofwaardigheid, die groot genoeg is om mensen met hun persoonlijke kwetsbaarheid te verzoenen?*

I.7. Religiositeit

I.7.1. Angst en charisma

Zoals gezegd: angst is vrees zonder een identificeerbaar object. Bij vrees weten we wat we moeten doen. We moeten ons verdedigen, of we moeten vluchten. Welke de reactie precies moet zijn, is gegeven met de situatie en de geïnternaliseerde regels van het symbolische universum. Lichaamssappen, zoals adrenaline, zorgen voor opwinding en extra energie.

Maar wat gebeurt er, als er geen sprake is van vrees, maar van angst? Omdat er bij angst per definitie geen object is, weten we niet hoe we die extra energie en agressie moeten aanwenden. We staan perplex. De prikkel van de emotie wordt aanvankelijk niet omgezet in een adequate reactie, want er is niets, waarop we moeten reageren. We willen vluchten, maar we weten niet voor wat; we willen ons verdedigen, maar we weten niet tegen wie. De opwinding die zo ontstaat is niet klassificeerbaar, en juist daardoor bijna onverdraaglijk. Is het een mengsel van agressie, onbestemdheid, verlegenheid, nieuwsgierigheid?

Er moet iets worden gevonden, dat deze verlamming doorbreekt. Mensen in een dergelijke situatie zullen wanhopig zoeken naar een uitweg. En ze zullen er één vinden. Want deze verlamme emotie is niet alleen afschuwelijk; door zijn volstrekte ondoorgrondelijkheid is hij ook uiterst plastisch. Ze zullen een redder, een heiland vinden, die hen een uitweg wijst. Of ze zullen een object vinden dat vrees maakt van hun angst, waartegen ze zich dan vervolgens kunnen verdedigen of op wie ze zich kunnen wreken. In beide gevallen is de angst verdwenen. Dat ze iets of iemand vinden is voor ons niet zo verwonderlijk. We kennen het psychische mechanisme van de *projectie*. Wij, met onze Freudiaanse erfenis, weten dat voor iedere emotie een object gevonden zal worden, en dat het dan het subject is, dat zijn emoties, al of niet vervormd, in een object projecteert. Zo kunnen de emoties van angst bijvoorbeeld geprojecteerd worden in iemand, of in een groep, die zich meestal van geen kwaad bewust is, die totaal niet kan begrijpen, waarom hij het is, die gevreesd moet worden als de drager van het absolute kwaad. Of, als het een heiland betreft, zal hij maar zeer ten dele begrijpen, waarom hij wordt bewierookt als de grote redder. Ook

als hij zich heeft opgeworpen als de grote redder, kan hij niet doorzien, waarom hij inderdaad als zodanig wordt erkend.

Niet alleen het object van wat ik de *charismatische projectie* wil noemen, maar ook de subjecten doorzien de werking van dit mechanisme niet. Wat er gebeurt is ook voor hen volstrekt onbegrijpelijk. Voor de subjecten is het zelfs een wonder: zij hadden een probleem, dat hun existentie bedreigde, en het is opgelost. De angst verdwijnt, en de opwindning wordt voor een deel omgezet in een emotie, die ik wederom niet goed kan omschrijven, maar die een mengsel is van geloof, fascinatie, dankbaarheid en hoop. Ik noem dit de *charismatische gevoelens*. Maar ondertussen heeft de angst een object gekregen, en de opwindning vermengt zich met een gevoel van opluchting, omdat de dingen weer herkenbaar aan het worden zijn en weer betekenis lijken te krijgen. En omdat hier sprake is van projectie, denkt het subject dat het object deze gevoelens bij hem wakker roept. Hij kent het object bijzondere eigenschappen toe. Zo ontstaat naar mijn mening wat sinds Max Weber bekend staat als *charisma*.

Charisma wordt in de literatuur algemeen gezien als een eigenschap van mensen met een bijzondere, mysterieuze uitstraling. Een dergelijke kijk op charisma, blijft zelf nog gevangen in het wonder, het mysterie van de charismatische projectie. Charisma wordt hier niet als het resultaat van projectie gezien, maar als een eigenschap van het object, waarin geprojecteerd wordt. Dat levert onoverkomelijke theoretische problemen op. Men moet proberen een eigenschap te vinden, die Adolf Hitler en Mahatma Gandhi gemeen hadden, of voor velen nog blasfemischer: wat Hitler en Jezus gemeen hadden. Voeg daarbij figuren, als politieke leiders, popsterren, filmsterren, gebedsgenezers, waarvan vaak gezegd wordt dat ze charisma hebben, en de conceptuele problemen zijn duidelijk.²³

Ik stel hier tegenover, dat charismatische eigenschappen niet bestaan. Wat wel bestaat zijn charismatische gevoelens, charismatische projectie en een *charismatische relatie*. Charisma is strikt genomen niet een eigenschap van een ding of een mens, maar een kwaliteit van een relatie. Het hebben van charisma is niets anders dan het object zijn van een charismatische projectie. Voor een charismatische relatie moet voldaan zijn aan twee voorwaarden: er moet sprake zijn van sterkere of minder sterke angst bij het subject, en de schijn van bovenmenselijkheid bij het object. Daarvan is sprake als het object, om welke reden en op welke wijze dan ook, bij het subject de zekerheid vestigt, dat het buiten de crisis staat, boven het gewoel waarin het subject ten onder denkt te gaan. Hij is hybride: van deze wereld, en toch ook niet van deze wereld. Daardoor kan het object het subject redden. Van hem, of van

het bestrijden van hem is het heil te verwachten, of anders gezegd: het herstel van het gevoel van eeuwigheid. Zolang het deze schijn van bovenmenselijkheid heeft, kan het object alles zijn: een ding, zoals een ikoon of crucifix; een mens, zoals een vader, een moeder, een therapeut, een sportheld, een politicus; een regel, zoals kuisheid; of een idee, zoals het vaderland.

Wordt iets gezien als een heiland, dan zou ik dit *positief charisma* willen noemen. Daarnaast bestaat *negatief charisma*. Hier is het object van de projectie de vijand of het gevaar. Het wordt opgevat als bovenmenselijk omdat het, anders dan een gewoon mens, in staat lijkt het hele symbolische universum te vernietigen. Deze bovenmenselijke eigenschappen kunnen worden toegeschreven aan individuen, zoals heksen of de spreekwoordelijke Raspoetin, of aan een groep, zoals een etnische minderheid, of aan een idee, zoals communisme of fascisme, of aan een menselijke eigenschap, zoals homoseksualiteit.

Het realiteitsgehalte van dergelijke projecties lijkt, vanaf de buitenkant gezien, vaak gering, maar dat heeft in principe geen invloed op het effect waar het bij charismatische projecties om gaat: het herstel van het wereldbeeld, eventueel na ingrijpende vernieuwingen. De gevoelens van angst hebben weer een object gekregen dat identificeerbaar is en dus past binnen een wereldbeeld. Dat vernieuwde wereldbeeld is geheel, of grotendeels opgebouwd uit de elementen van het wereldbeeld, dat zijn onkwetsbaarheid leek te hebben verloren.

Overigens is het verschil tussen heiland en charismatische vijand helemaal niet zo groot. Beiden geven richting aan de angst en heffen zo de chaos, de angst-impasse op, maken het leven weer leefbaar, herstellen de solidariteit van de samenleving die onder druk stond. Beide verrichten dus hetzelfde, dat ervaren wordt als een wonder. Het verschil zit hem in de manier waarop ze het doen. Bij positief charisma wordt het wereldbeeld hersteld door een bevestiging of een inspiratie van buiten, bij negatief charisma door een uitdaging of een gevaar van buiten.²⁴

Een wonder: eerst leek er chaos te zijn, nu is er weer, als bij toverslag, een wereldbeeld. Het is alsof een blinde zijn gezicht terugkrijgt. Dat geeft een gevoel van ontspanning. Maar die ontspanning is niet totaal. De emoties blijven, alleen zijn ze nu identificeerbaar geworden omdat ze een duidelijk object hebben. De angst is weg, de vrees blijft, de onbestemdheid is weg, de fascinatie blijft. Het herstel van het wereldbeeld blijft voor het subject een wonder. Hij vat de charismatische relatie op als een wonderlijke, sprakeloos makende verhouding met iets dat enerzijds hoort bij de werkelijkheid van alledag maar daar aan de andere kant toch buiten staat en daardoor maar ten dele toegankelijk

is.²⁵ Dat is bovenmenselijk. Het bovenmenselijke van het charismatische object wordt bevestigd door het effect dat het sorteert: de onbegrijpelijke terugkeer uit de chaos van het wereldbeeld, en daarmee van de eeuwigheid. *Bovenmenselijk wil niet zeggen: bovenwereldlijk.* De meeste charismatische heilanden en vijanden zijn van deze wereld. Natuurlijk kan de redding ook afkomstig zijn van een bovenwereldlijke God. Maar dat veronderstelt, dat men een wereldbeeld heeft, waarin het bovenwereldlijke is ingebouwd.

Bij mensen kan die schijn van bovenmenselijkheid nog worden versterkt door marginaliteit. Welke vorm die marginaliteit heeft, hangt erg sterk af van het symbolische universum waarin de relatie zich afspeelt. Die marginaliteit kan min of meer opzettelijk zijn en kunstmatig en zelfs imaginair. Zo worden kluzenaars vaak object van charismatische projectie. Ook zoiets gekunstelds als het celibaat, seksuele onthouding, kan een zeker charisma geven. De Beatles verwierven hun marginale positie door zoiets simpels als een afwijkende haardracht. Dit leverde hun enig charisma op.

Marginalen wijken af van de standaardnormen, en dat maakt hun status van bovenmenselijkheid plausibeler. Maar ze wijken niet zozeer af, dat ze onidentificeerbaar worden. De afwijking is nooit zo radicaal, dat er vanuit het wereldbeeld geen aanknopingspunten meer zijn. De objecten zijn dus vreemd, maar niet helemaal. Ze hebben weliswaar iets raadselachtigs, iets ondefinieerbaars, en dus iets fascinerends, maar ze passen toch op de één of andere manier in het symbolische universum. Hun positie moet aansluiten bij de positie van hen, die de marginalen tot charismatisch object maken, of passen bij hun belangen. Ook hier is het object van charismatische projectie op de één of andere manier hybride: identificeerbaar binnen het wereldbeeld, maar als iets dat er niet bij hoort, als iets van buiten.

Als voorbeeld van positief charisma noem ik Jezus. Aan de ene kant is hij een mens met wie men zich gemakkelijk kan identificeren, ook aan de onderkant van de samenleving. Aan de andere kant is hij marginaal door allerlei paradoxen, die in het verhaal een belangrijke rol spelen, zoals zijn maagdelijke geboorte en het feit dat zijn geboorte als koning onder de meest armoedige omstandigheden plaatsvond. Dit wordt verklaard doordat hij van God gezonden is en dat tenslotte geeft wat hij openbaart de status van een onaantastbare waarheid. Dat hij ons gered heeft is onbetwifelbaar geworden. Niet alleen Jezus zelf is het middelpunt van een charismatische projectie, ook zijn boodschap is dat, zijn plaatsvervangers zijn dat, zijn moeder Maria wordt dat, mensen aan wie

de moeder in een visioen is verschenen, worden dat. In de Westerse wereld is een zich steeds vernieuwende charismatische projectie rondom Jezus vaak de drijvende kracht geweest bij het te boven komen van crises in het wereldbeeld.

Als voorbeeld van negatief charisma in de Westerse wereld noem ik de Joden. Enerzijds leefden ze buiten de Westerse samenleving, vaak in aparte dorpen of getto's, met een aparte religie, aparte leefregels, een afwijkende haar- en klederdracht, en anderzijds pasten ze goed in de mythologie van de bijbel, waarvan ze de grondleggers waren. Omdat ze volgens deze mythologie de Westerse heiland hadden vermoord, konden ze gezien worden als de dragers van het absolute kwaad. Maar, wellicht gestimuleerd door het feit dat die heiland zelf ook een Jood was, werd van hen ook vaak de redding verwacht. Men schreef de Joden bijvoorbeeld bijzondere geneeskragtige gaven toe. De Joden werden zo ervaren als heiland en gevaar in één (Girard, 1982, 61v.).²⁶

Het bovenmenselijke van de charismatische figuren, maakt hen mysterieus en onbegrijpelijk voor wie in hun charisma gelooft. Dat vergemakkelijkt het omslaan van hun status van het ene op het andere moment. Van de personificatie van het kwaad kunnen ze heiland worden en omgekeerd. Adolf Hitler veranderde door de omstandigheden, van de heiland van het Duitse volk in het absolute kwaad en daarmee de oorzaak van alle ellende, die over Duitsland was gekomen. Maar daarmee was voor de Duitsers de ellende ook verklaard, en kon zonder verdere reflectie op het eigen aandeel in de crisis een nieuwe weg worden ingeslagen voor de redding van Duitsland, nadat het Duitse volk, naar zijn eigen idee, op de vorige nieuw ingeslagen weg zo jammerlijk was misleid.

Van de voorbeelden die ik hier noemde, zal niemand ontkennen, dat ze in zeer velen charismatische gevoelens hebben opgeroepen. Maar hetzelfde hybride karakter hebben ook charismatische figuren met een relatief gering aantal volgelingen. Als voorbeeld noem ik Wolfgang Amadeus Mozart. Zijn muziek ontleent zijn fascinatie ten dele aan zijn ondefiniceerbaarheid. Mozart was in staat het banale verheven te laten klinken. Zijn muziek is vrolijk en droevig tegelijk, of droevig achter een vrolijke rococo-façade. Maarten 't Hart heeft Mozart de componist van het afscheid genoemd en het afscheid heeft inderdaad dezelfde ambivalentie. Men houdt de stemming er in, maar die stemming heeft iets geforceerd, omdat hij niet in overeenstemming is met de ondergane gevoelens. Weer anders geformuleerd: Mozarts muziek, gemaakt om te amuseren, te behagen en te imponeren, wordt door de bewonderaars vaak ondergaan als 'niet van deze wereld, bovenaards'. Maar de bringer van dit bovenaardse was zelf typisch van deze wereld: op jacht naar succes, naar vrouwen, en geplaagd door

de meest uiteenlopende wereldse ellende, als daar zijn een bijna eindeloze reeks ziekten en geldgebrek. Maar tegenover zijn al te menselijke, zij het nooit onsympathieke levensloop staat dan weer de tragiek van het zich doodwerkende, half begrepen genie. Deze dubbelheden worden bekroond door het feit dat men niet de moeite heeft genomen deze grote mensenzoon behoorlijk te begraven, zodat zijn graf nooit is teruggevonden: 'Toen het Wonder van deze aarde verdween, wilde de Muziek ook de laatste sporen uitwissen, die van haar verblijf op onze planeet hadden kunnen getuigen. Van alle componisten weten wij waar hun stoffelijk overschot ter aarde werd besteld, alleen Mozart is onvindbaar geworden, als wilde een hogere macht ons te verstaan geven dat voor het volmaakte in deze wereld geen plaats is' (Loeser, 1965, 324). Ontboezemingen van deze aard zijn heel gebruikelijk onder Mozart-adepten.

Mozart is een groot componist. Maar daarmee is hij nog geen idool, anders gezegd: dat verklaart nog niet zijn charismatische relatie met het publiek. Die relatie wil ik hier enigszins begrijpelijk maken. Zij komt voort uit het hybride karakter van zijn leven en zijn muziek. Nu mogen we niet de hoop koesteren dat we in de wetenschap in staat zijn de geheimen van een kunstenaarschap te ontwaarselen. Dat neemt echter niet weg, dat er wel overeenkomsten zijn aan te wijzen tussen het hybride karakter van Mozarts persoon en kunst en zijn sociale positie. Die is getekend door het conflict tussen zijn door een leven als wonderkind beïnvloede vrijheidsdrang enerzijds en de feodale verhoudingen waarin hij moest leven anderzijds. Dit conflict kwam tot een uitbarsting toen hij zich – een generatie te vroeg – opwierp als vrijevestigd componist. Zijn vrijheidsdrang en zijn zelfbewustzijn brachten hem tot een artistieke onafhankelijkheid die al evenmin te rijmen was met de muzikale gebruiken van zijn tijd, waarbij hij niettemin aansloot. Daardoor is zijn muziek rococo-muziek, en toch ook weer niet.

Mozart is zo een typische marginale figuur, die met één been in zijn samenleving staat, maar zich aan de andere kant laat leiden door aspiraties, die hij kent uit Frankrijk, Nederland, Engeland, maar die zijn samenleving nog enigszins vreemd zijn. Deze marginaliteit bepaalt zijn tragische levensloop en klinkt door in zijn muziek. Daardoor is hij van deze wereld en niet van deze wereld, en daardoor wordt hij voor een aantal mensen een idool, dat wil zeggen iemand die beladen is met een zekere charismatische kracht, en zo mensen boven de vertwijfeling uittrekt en hun met het bestaan verzoent. Dat hij zelf niet meer leeft, is daarbij van geen belang.

De charismatische relatie, positief of negatief, kent verschillende gradaties op tenminste twee dimensies, waarop ik hier kort de aandacht wil vestigen: verschillen in de mate van hevigheid, en verschillen in de mate van spontaniteit.

Angst kan in verschillende maten van hevigheid voorkomen. De crisis van het symbolische universum, en de daarmee samenhangende angst in het Duitsland van het interbellum was heviger en massiever dan de desoriëntaties van Amerikaanse lower-middle-class adolescenten uit de jaren vijftig. Daarmee corresponderen de verschillen in de positieve *charismatische relatie tussen de heilbrengers in deze beide situaties*: het charisma van Hitler was heviger, diepgaander, dan dat van Elvis Presley.²⁷ Bij de eerste zien we overigens hoe, met de verandering van het wereldbeeld ook de aard en de intensiteit van de charismatische relatie verandert. De charismatische relatie van Hitler met het Duitse volk is veranderd van positief in negatief, maar als zodanig bestaat ze nog en speelt ze nog een rol. Alleen is de hevigheid van die relatie afgenomen in de mate waarin de stabiliteit van het Duitse wereldbeeld toenam.

De tweede dimensie betreft de plaats van het charisma op het continuüm tussen spontaniteit en institutie. De charismatische projectie is altijd gebonden aan het symbolische universum. Maar de mate waarin dit het geval is, is sterk afhankelijk van de staat waarin het symbolische universum zich bevindt. Is de angst sterk, omdat het symbolische universum sterk verzwakt is, dan is er veel ruimte voor spontaniteit. De charismatische projecties zijn dan relatief onafhankelijk van de geïnstitueerde orde, die zij helpen te vernieuwen of te vervangen.

Voor spontaniteit is weinig plaats als de charismatische relatie deel is gaan uitmaken van de geïnstitueerde orde. In hoeverre ze geïnstitueerd is, is ook weer afhankelijk van de kracht van het symbolische universum, in de context waarvan zij is ontstaan. Spontaniteit kan worden gevolgd door instituering. Met name als de charismatische relatie effectief is bij het opstarten en handhaven van een hernieuwd symbolisch universum wordt de charismatische relatie op de één of andere manier geroutiniseerd en geïnstitueerd. Is die effectiviteit minder groot, dan verdwijnt de charismatische relatie na verloop van tijd weer. Die effectiviteit heeft maar betrekkelijk weinig te maken met de talenten van de man of vrouw met charisma. Hij of zij is in de eerste plaats de katalysator van het onbehagen dat angst is. Of hij als katalysator effectief is hangt van veel omstandigheden af. Slechts één van die omstandigheden is het talent van de charismaticus.

De effectiviteit van Christus bleek op de lange duur groot, en is als christelijke kerk geïnstitueerd. De charismatische relatie van gebedsge-nezers met hun volgelingen verdwijnt, zodra er geensmiddelen op de markt komen, die de kwalen effectiever bestrijden.

De charismatische projectie heeft meestal betrekking op mensen, maar kan ook gericht worden op instituties. Weber beschrijft in dit verband

het ambtscharisma (Weber, 1972, 142v.). Maar ook levenshouding en ideeën van een charismaticus kunnen zelf met charisma beladen worden. Zijn woorden, zijn bezittingen, zijn produkten, de plaats en de tijd waarop hij iets gedaan heeft. Ook afbeeldingen van hem, symbolen en tekens die naar het charismatische object verwijzen kunnen zelf met charisma beladen worden.

Charisma is, samengevat, het uiteindelijke antwoord op chaos en op anomie. Of die chaos groot is of klein, of alleen maar dreigt, en of er nu chaos is op het persoonlijke vlak of op het collectieve, het gevaar ervan veroorzaakt angst, en die angst wordt omgezet in een charismatische projectie. Charisma is dus essentieel voor de handhaving van het symbolische universum.

Ik heb de nadruk gelegd (I.5.) op de grote kwetsbaarheid van symbolische universa. Daarbij moet bedacht worden, dat de notie van een symbolisch universum, dat in evenwicht is, een theoretische constructie is, die dient om het krijgen van inzicht te vergemakkelijken. In werkelijkheid zijn symbolische universa vrijwel altijd onderhevig aan veranderingen en conflicten. Er is vrijwel altijd twijfel en als het er niet is, wordt er wel op geanticipeerd. Dit betekent dat angst, en dus charisma in een samenleving altijd een rol speelt – soms zeer ondergeschikt, soms geprononceerd.

Functies, handhavingsmechanismen en handhavingsgedrag hebben vaak een zekere extra geladenheid met charisma. Bijvoorbeeld bij zoiets als nihilatie is het object vrijwel altijd het voorwerp van een sterkere of minder sterke negatieve charismatische projectie. Daaraan ontlenen dit soort mechanismen en dit soort gedrag hun geloofwaardigheid, maar ook hun irrationele karakter.

Charisma is de emotionele lading die maakt dat de existentiële vraag meestal wordt afgestopt, nog voor hij is gesteld. En, als hij toch wordt gesteld, maakt charisma dat het antwoord wordt aanvaard. Zo beschouwd speelt charisma in de dagelijkse omgang van de mensen met elkaar meestal mee op de achtergrond, onbewust, impliciet. Maar soms functioneert het heel expliciet als een laatste verdedigingslinie.

I.7.2. Het heilige

Charisma biedt de uiteindelijke emotionele verankering van het wereldbeeld. Door charisma hebben mensen het op niets gebaseerde gevoel dat de wereld en hun leven daarin, betekenis hebben, ondanks alles. In tijden van crisis zijn de charismatische projecties vaak heel manifest en

expliciet, met een duidelijk object. Maar ook als er geen sprake is van een crisis, moeten de mensen dat gevoel hebben. Zouden ze dat gevoel niet hebben, dan zou er al een crisis zijn.

Mensen komen niet op het idee, dat de wereld en hun leven zinloos zouden kunnen zijn, als het wereldbeeld *perfect functioneert* (zie I.4). Maar dat is alleen in theoretische constructies het geval, niet in de werkelijkheid. Daarom is er altijd, in iedere samenleving, een zekere mate van min of meer latente angst, die wordt omgezet in min of meer latente charismatische projecties. Bij de objecten hiervan gaat het niet meer om wat gezien wordt als de redding van een acute bedreiging van het wereldbeeld, maar om wat in het bewustzijn van de charismatische subjecten permanent zin geeft. Of anders gezegd: om wat de uiteindelijke zin van het wereldbeeld *representeert*.

Zo'n met charisma beladen representatie van het wereldbeeld als geheel kan in grotere of geringere mate expliciet als representatie bedoeld zijn. Als voorbeeld voor representaties van het gemeenschappelijke wereldbeeld binnen een staat noem ik hier de vlag of het volkslied of het ambt van president. Als het concreet is, dan kan men van een *totem* spreken. Is het tastbaar en zichtbaar, dan noemt men het wel een *embleem*. Maar ook een *basis-regel* (zie I.5) of een cluster van basisregels kan het wereldbeeld als geheel representeren. Voor het gemeenschappelijke wereldbeeld in de Westerse wereld is dat bijvoorbeeld het één of andere vrijheidsbegrip.

Die representatie kan, zoals iedere charismatische beladenheid, ook negatief zijn. In dat geval wordt alles gerepresenteerd, wat het tegendeel is van waar een bepaald gemeenschappelijk wereldbeeld voor staat. In de moderne Westerse samenleving is dat bijvoorbeeld de swastika, het absolute leiderschap, zoals der Führer dat uitdroeg, of het fascisme.

Vaak zijn deze charismatisch beladen representaties van het wereldbeeld voortgekomen uit charismatische projecties in crisis-perioden. Ze zijn als zodanig geïnstitueerd.

De charismatisch beladen, geïnstitueerde representaties van het wereldbeeld noem ik *heilig* of *sacraal*.

Of iets heilig is binnen een wereldbeeld, is niet altijd zonder meer duidelijk. Vaak is het min of meer latent. Men komt er in ieder geval achter, wanneer men het heilige schendt. De reacties zullen dan agressief zijn. Maar een voldoende indicatie voor heiligheid is een dergelijke reactie niet; zeker niet waar het gaat om basisregels. Immers, de reacties op het schenden van alle basisregels zijn bijna altijd agressief. De representatie van het wereldbeeld moet daarom op de een of andere

manier in het geding gebracht worden. Wil men weten of iets een basisregel is, dan kan men kijken wat er gebeurt als hij geschonden wordt. Wil men weten of er sprake is van een heilige regel of betekenis, dan moet men daarnaast ook een inhoudelijke analyse toepassen. Men moet kijken of er in de manier waarop men de geschonden regel verdedigt, dat wil zeggen in het soort argumenten, dat men gebruikt of in het soort handelingen, dat men verricht op de één of andere manier naar het wereldbeeld, de werkelijkheid of de samenleving in zijn geheel verwezen wordt. Deze inhoudelijke analyse is minder ingewikkeld dan hier lijkt, omdat heilige zaken meestal verbonden zijn met *mythen*, dat wil zeggen met verhalen, waarin wordt uitgelegd, waarom de bepaalde regel, betekenis of totem te maken heeft met het geheel, of met *ceremonies*, waaruit deze verbinding kan blijken. In de mythen is het doel, het zelfbeeld en de uiteindelijke zin van het leven vastgelegd in een taal, die zelf ook weer een uitdrukking is van die zin. Zo treffen wij in ons wereldbeeld, waarin rationaliteit een belangrijke rol speelt en het zelfbeeld sterk mede bepaalt, mythen aan in een vrij droge, bijna juridische taal. Maar zelfs hier heeft een mythe een charismatische lading.

Door de charismatische lading gelooft men vurig in wat heilig is en kan men het slechts benaderen met de diepste eerbied en schroom. Maar daarnaast is het heilige iets heel gewoons, wat dagelijks om ons heen is. Dit is de hybriditeit die aan een charismatische relatie eigen is.

In de charismatische projecties in een crisistijd is de charismatische relatie nog spontaan en wat vrijblijvend en in zekere zin toevallig. Het is mogelijk dat men per ongeluk een valse profeet heeft aanbeden. Door de instituering is dit element van vrijblijvendheid verdwenen. Dit geeft het heilige iets onaantastbaars. Het is niet kritiseerbaar. Het kan dienen als toetssteen bij de betekenisverlening en eventuele kritiek. Het is met het oog hierop interpreteerbaar binnen het wereldbeeld. Deze interpretaties zijn binnen het wereldbeeld kritiseerbaar. Maar het heilige zelf is binnen het wereldbeeld *niet kritiseerbaar*. In zoverre staat het *apart*. Het heeft een *absolute geldigheid* of een *absolute waarde*. Als we de betekenis van zo'n heilige representatie tot ons door laten dringen, zijn we ten diepste ontroerd. Het vervult ons met eerbied en schroom, maar ook met een ontroerend warm wij-gevoel of een ongeremd enthousiasme. Een aanval daarop confronteert ons heel direct met de kwetsbaarheid van onze wereld, met een chaos van geweld en dood.

Dit betekent niet, dat wat heilig is, onveranderlijk is. We weten dat bijvoorbeeld iedere regel een basisregel kan worden. Zo kan ook iedere basisregel, wanneer men zich van het belang ervan bewust wordt, het wereldbeeld als geheel gaan symboliseren. Veranderingen in wat als heilig wordt ervaren gaan meestal buitengewoon traag, maar ze zijn

niettemin waarneembaar. De oorzaken ervan liggen gedeeltelijk in veranderingen in de levensomstandigheden, en ten dele in de eigen dynamiek van het wereldbeeld.

Het is hoog tijd dat ik mijn bedoelingen verder verduidelijk met een voorbeeld. In onze samenleving is 'vrijheid' heilig. Het is één van de normen, waaraan we in het Westen onze identiteit ontleen, het 'vrije Westen'. Dat zij heilig is, blijkt uit de mythen die rond het begrip geweven zijn, uit de nadruk die het krijgt in de geschiedenis (de Tweede Wereldoorlog), uit de retoriek in de rivaliteit met de communistische wereld. De lof van de vrijheid wordt in alle toonaarden en variaties bezongen. Dat vrijheid heilig is zou onmiddellijk blijken, als iemand het ter discussie zou stellen. Een voorstel dat de norm van de vrijheid schendt roept een tegenbeweging op waarin de sociale eenheid, het gemeenschappelijke streven en de identiteit van onze samenleving uitgebreid worden benadrukt. Het begrip vrijheid verschaft de samenleving als zodanig een identiteit, cohesie en een inspirerend ideaal. Bij schending wordt dit op rituele wijze herbevestigd bijvoorbeeld door degene die de norm schendt te schorsen, te beschimpen en in te delen bij de fascistten. De man of vrouw zou dus het voorwerp worden van nihilatie, en een negatieve charismatische projectie over zich heen halen, die verbroederend zou werken, en tijdelijk de interpretatieverschillen van wat vrijheid nu eigenlijk is, zou doen vergeten. Want tegenover de chaos die dreigt, zijn we allen één.

Dat betekent niet dat de vrijheid op alle fronten gerealiseerd is. Dat is een hersenschim. Volledige vrijheid is onmogelijk en wellicht ook ondenkbaar.²⁸ Vrijheid is geen realiteit maar een onmogelijke norm. Maar juist doordat vrijheid heilig is, is het begrip niet kritiseerbaar. Het is niet geoorloofd om het begrip in twijfel te trekken. Interpretaties van het begrip kunnen in twijfel getrokken worden, het begrip zelf niet. De enige reactie daarop zou verontwaardiging, woede en verdriet zijn: 'zovelen gaven hun leven en zijn bereid hun leven te geven voor wat jij door het slijk haalt!'

We moeten 'vrijheid' dan ook niet opvatten als een rationeel, of voor de rationaliteit toegankelijk begrip. Dat is het niet omdat het niet kritiseerbaar is, en omdat het overladen is met charisma. Het begrip is niet rationeel, het is heilig.

Het begrip 'vrijheid' is ook geschikt om het historische karakter van het heilige duidelijk te maken. Het is een oud germaans begrip. Het diende in de riddertijd ter onderscheiding van twee klassen: de vrijen en de

lijfeigenen. De nadruk lag op de onafhankelijkheid van een kaste. Een andere vorm van vrijheid, die wel in de christelijke traditie voorkomt, is gewetensvrijheid. Deze vrijheid was er, gegeven het christelijke universalisme, voor ieder schepsel. Als zodanig had het een compenserende functie: ook de onvrije was vrij, ten opzichte van God. Dat kon ook niet anders, want iedereen was voor God gelijk. De democratische revolutie heeft het algemene karakter van het christelijke begrip gecombineerd met het aristocratische onafhankelijkheids-begrip. Maar omdat deze revolutie toch vooral een bourgeois aangelegenheid was, speelt ook ondernemingsvrijheid een belangrijke rol. Niet alleen de adel, maar iedereen is nu formeel onafhankelijk, dus vrij. Het is natuurlijk niet de bedoeling hier een geschiedenis van de ontwikkeling van het vrijheidsbegrip te schetsen. Waar het me alleen om gaat is te laten zien, dat wat heilig is, van inhoud kan veranderen in samenhang met veranderende maatschappelijke verhoudingen, zoals machtsverhoudingen.

Hetenige doel van de reis, die Marlow, in Conrads novelle ondernam naar het *Hart der duisternis*, was Kurtz. Naarmate de reis vordert, en Marlow dieper doordringt in de wildernis wordt Marlows universum kleiner, en groeit het belang van Kurtz. Hij, en alleen hij is het, waarvoor Marlow zijn leven op het spel zet. Hij schermt zich af van de chaos, die hem omringt, door zich te concentreren op het redden van Kurtz. Zo wordt het redden van Kurtz de zin van het bestaan, en Kurtz zelf wordt bijna heilig. Marlow treft hem uiteindelijk aan in het Hart der Duisternis, in een niet interpreteerbare chaos, een wildernis van onbestemde driften. Kurtz – 'Hij kon zichzelf in alles, letterlijk in alles, laten geloven. Hij zou een geweldige extremistenleider zijn geweest' (Conrad, 1978, 90) – heeft de ambitie gehad uit deze chaos iets als een beschaving te maken, maar uiteindelijk is hij aan de verleidingen ervan ten prooi gevallen. Het pure, ongebondene waaraan hij verslingerd was geraakt, had hem uiteindelijk verslonden. Als Marlow hem vindt, is de zin van zijn reis veranderd: het gaat er niet langer om een beheerder van een handelspost te vinden; de reis blijkt als bedoeling te hebben gehad het hart der duisternis, de chaos die buiten de beschaving ligt, en er tegelijkertijd de oorsprong en het tegendeel van is, te leren kennen. En Kurtz, hybride figuur, tegelijkertijd de personificatie van het imperialistische Westen en van de Duisternis, waarin Marlow hem heeft aangetroffen, wordt nu werkelijk een heilige. Dat blijft zo, als Kurtz eenmaal veilig, hoewel stervend, aan boord van Marlows schip is. Dan heeft Kurtz de hybride status van iemand die buiten elke ordening in de chaos is geweest, en iemand die er is, tastbaar, levend, concreet, als passagier in de boot, waar hij tenslotte sterft: 'Nog nooit heb ik iets gezien dat ook maar leek op de veranderingen die zich na elkaar op zijn gezicht aftekenden, en ik hoop er verder ook voor gespaard te blijven. O, ik was niet ontroerd, ik was geboeid. Het was alsof er een sluier scheurde. Op dat

ivoorwitte gezicht wisselden uitdrukkingen van sombere trots, van wreed machtsbesef, van panische angst elkaar af, om plaats te maken voor een diepe, troosteloze wanhoop. Trok in dat laatste heldere ogenblik zijn leven aan hem voorbij, met alle details van lust, verleiding en zwichten? Toen moet hem een beeld, een visioen voor de geest zijn gekomen, dat een fluisterkreet uit hem wrong, die zich twee keer herhaalde, eigenlijk niet meer dan een ademtocht: "de verschrikking, de verschrikking".

Voor Marlow blijft Kurtz heilig, ook als hij verzwakt en ziek is teruggekeerd in de beschaafde wereld. De boodschap van Kurtz, die Marlow in zich draagt, maakt het hem moeilijk zich aan die wereld aan te passen. Hij is niet in staat in de beschaving nog iets anders te zien dan een uiterst kwetsbaar bouwwerk dat rust op zeer duistere gronden. Dit inzicht bepaalt zijn leven. Het is deze openbaring van Kurtz, die zijn koortsige verstand uiteindelijk betekenis geeft, en dat is tevens de uiteindelijke betekenis en openbaring van de novelle als geheel: dat in het hart der duisternis de verschrikking heerst.

Misschien is het die trouw aan Kurtz, die maakt dat Marlow diens verloofde bezoekt. Tegenover haar laat Marlow zich tot zijn schrik ontvallen, dat hij diens laatste woorden heeft gehoord:

'Herhaal ze,' bracht ze met verstikte stem uit. 'Ik wil... ik wil... iets... iets hebben... om... mee te leven.'

Bijna had ik tegen haar uitgeschreeuwd: 'Hoor je ze dan niet?' De schemer herhaalde ze in een aanhoudend fluisteren om ons heen, een fluisteren dat dreigend scheen aan te zwellen als de eerste zucht van een opstekende wind. 'De verschrikking! De verschrikking!'

'Zijn laatste woorden, om mee te leven,' drong ze aan. 'Begrijpt u dan niet dat ik van hem hield, van hem hield, van hem hield!'

Ik gaarde al mijn moed bijeen en zei langzaam:

'Het laatste wat hij uitbracht was uw naam.'

Ik hoorde een lichte zucht; toen stond mijn hart bijna stil, zo schrok ik van haar juichende en tegelijk gekwelde kreet, een kreet van ongelofelijke triomf en onzegbare pijn. 'Ik wist het, ik was er zeker van!' Zij wist het al. Zij was er zeker van. (...) Ik dacht, nu stort het huis in voor ik kan ontsnappen, nu valt de hemel op mijn hoofd. Maar er gebeurde niets. De hemel valt om zo'n kleinigheid niet naar beneden.' (Conrad, 1978, 95v)

Waarom die vrees van Marlow, dat de hemel naar beneden zou komen vallen? Omdat hij het heilige, de laatste woorden van Kurtz, heeft verraden. Als het heilige wordt aangetast, stort de wereld in. Het dak van de wereld, de hemel, komt naar beneden. Dat dat gebeurt is de vrees van Marlow, die hij zelf onmiddellijk relativeert: het gaat tenslotte om een kleinigheid, mensenwerk. Het gaat om een wereldbeeld, niet om de wereld.

En dan vraagt Marlow zich af of de hemel wél zou zijn ingestort, als hij de

waarheid had verteld. Die vraag beantwoordt hij niet, maar het stellen ervan impliceert het antwoord: dan was wellicht *haar* beeld van de heilige Kurtz ingestort, en daarmee haar wereld. Marlow durfde dat niet aan: 'Dat zou te duister, al te duister zijn geweest' (ibid).

Wanneer het heilige omschreven wordt als charismatisch geladen representaties van het wereldbeeld als geheel, dan kan daarop worden afgedongen, dat je op deze manier alles wel heilig kan noemen: voetbal, geld, de televisie, Marilyn Monroe, de vrijheid van meningsuiting. Tot op zekere hoogte is dit juist, en dat op zichzelf is een interessant fenomeen, typerend voor de pluralistische maatschappij, waarin wij leven. Maar als tegenwerping tegen het hier gehanteerde begrip van het heilige, getuigt het van een tekort aan sociologische verbeeldingskracht. Men moet niet onderschatten, wat er nodig is, voordat iets 'heilig' genoemd kan worden. Alles kan in principe heilig worden, elk dier, elk idee, elk ding, elke mens, elke regel (elke regel kan een basisregel worden en elke basisregel kan heilig worden). Maar slechts enkele elementen in een wereldbeeld representeren een bepaald wereldbeeld ook daadwerkelijk. Welke dat zijn is niet willekeurig, het hangt af van de inhoud van dat wereldbeeld, van de traditie waarin de samenleving staat en van sociale, economische en politieke omstandigheden. Met andere woorden, wanneer in het dagelijks spraakgebruik wordt gezegd: 'mijn wekelijkse klaverjasavondje is mij heilig', dan is een dergelijke uitspraak in dit verband niet interessant.

1.7.3. Religiositeit en religie

Onze redenering tot hiertoe: mensen leven en overleven mede dankzij een gedurende vele generaties geconstrueerd wereldbeeld. We hebben gezien hoe mensen hun wereldbeeld maken en in stand houden door met elkaar om te gaan. Maar het met elkaar omgaan is niet genoeg. Er zijn speciale manieren van met elkaar omgaan nodig, om het wereldbeeld in stand te houden: handhavingsmechanismen en handhavingsgedrag. Maar ook dat bleek niet voldoende om het wereldbeeld in stand te houden. Er is meer nodig: een charismatische lading.

Ik ga verder, en stel voor om overal waar van zo'n charismatische lading sprake is van *religiositeit* te spreken en losse, met charisma beladen elementen *religieus* te noemen. Ik wacht nog met dit weinig conventionele gebruik van de term 'religieus' te rechtvaardigen. Ik wijs eerst op een consequentie. *Religiositeit* wordt, zo gebruikt, een *kwali-*

teit van menselijke relaties, hetzij met mensen, hetzij met denkbeelden, hetzij met andere dingen. Iedere relatie kan met charisma beladen en dus religieus zijn. *Religiositeit geeft de relatie zo een extra betekenis*. Er zijn meer van dat soort extra betekenissen, bijvoorbeeld *affectieve en esthetische*.

Dankzij Freud is duidelijk geworden dat we iets niet lief of seksueel aantrekkelijk vinden, omdat het lief of seksueel aantrekkelijk *is*, maar omdat wij die eigenschappen eraan toekennen, erin projecteren. Het gaat bij affectie om een kwaliteit van onze relatie met het lieve ding. Wat we uitkiezen om lief te vinden of te haten, is in grote mate afhankelijk van de waarden, die we hebben geïnternaliseerd, en van de manier, waarop we ze hebben geïnternaliseerd. Het is dus tot op grote hoogte sociaal bepaald.

De geschiedenis van de moderne kunst laat zich begrijpen als een poging om duidelijk te maken dat 'mooi' niet een eigenschap is van een object, maar een projectie. Vanaf de impressionisten tot en met de concept-kunst zijn de kunstenaars bezig geweest ons gevoel voor schoonheid te deconditioneren. Steeds opnieuw werd duidelijk dat schoonheid niet een eigenschap is van een object, maar van onze relatie met dat object.

Hetzelfde kunnen we van religiositeit zeggen. Wat we als religieus ervaren is niet afhankelijk van het object van onze ervaring; het gaat om een speciale manier van ervaren van dat object; het gaat om de charismatische lading die onze relatie tot dat object heeft. Aan welke voorwaarden zo'n object moet voldoen (het moet een wat hybride plaats in het wereldbeeld innemen) en welke functies een dergelijke projectie heeft (het geloof in het wereldbeeld in laatste instantie in stand houden), heb ik geprobeerd schematisch uiteen te zetten.

Religie (niet religiositeit) is al in de Verlichting als een projectie ontmaskerd. Niet God zou de mens hebben geschapen, maar de mensen God. De aanhangers van deze gedachte hebben gemeend, dat het hierdoor op de lange duur met de religie gedaan zou zijn. Dat kwam omdat men projectie te veel vereenzelvigde met *waanvoorstelling* en dat kwam weer, omdat men er op uit was de geweldige waarheidspretentie van het Christendom te niet te doen. Onze analyse wijkt hier sterk van af. Wij zijn niet in het ontmaskeren van de waarheidsaanspraken van enige religie geïnteresseerd. Waar het ons om gaat is het sociologisch begrijpen van de manier waarop mensen zich de wanhoop over hun sombere perspectieven van het lijf houden. Religiositeit vormt daarbij het sluitstuk.

Mensen zijn gebonden aan anderen en aan hun wereldbeeld. Om deze relaties extra kracht te geven, om ze te verankeren in de menselijke

hormoonhuishouding, zijn ze gevoelsmatig van aard. Emotionaliteit is een antropologische noodzaak, dat wil zeggen, dat een mens er niet aan ontkomt om ten minste een aantal van zijn relaties op de één of andere manier een emotionele lading te geven. Deze emotionaliteit is voor sociale wezens, zoals mensen, uiterst functioneel. Ze kan esthetisch van aard zijn, of affectief, of seksueel of religieus. Er zijn ongetwijfeld meer mogelijkheden, en allerlei mengvormen, maar daar letten we hier niet op.

Van religiositeit kan sprake zijn telkens wanneer de emotionele verankering van het wereldbeeld moet worden veiliggesteld, opdat de werkelijkheid om ons heen niet chaotisch wordt. Dat kan altijd en overal gebeuren, en daarom is ook religiositeit een antropologische noodzaak.

Zoals de emotie *affectie* op zeer veel verschillende manieren maatschappelijk kan worden vertaald, zo is dat ook met de charismatische emoties. Liefde kan op een haast oneindig aantal manieren in een samenleving gestalte hebben gekregen. Het kan rauw zijn of verfijnd, het kan vervormd zijn en voor buitenstaanders onherkenbaar als liefde. Het kan geïnstitueerd zijn in het huwelijk. Dat laatste kan betekenen dat de bewoners van een bepaalde samenleving het huwelijk zijn gaan zien als de manier bij uitstek om liefde maatschappelijk te vertalen.

Op even zovele manieren als de esthetische en de affectieve, kunnen charismatische emoties gestalte krijgen in de samenleving. Ze zijn even menselijk en dus ook even veranderlijk. Zoals we in principe alles kunnen beminnen, zo kunnen we ook met alles een charismatische relatie aangaan. Wanneer religiositeit een kwaliteit is van menselijke relaties, dan betekent dat, dat alles religieus kan zijn waarin men op enigerlei wijze het bovenmenselijke kan zien, dat vereist is voor de charismatische projectie. We hebben daarvan voorbeelden gezien: popsterren en politieke leiders, en – natuurlijk – representaties van het wereldbeeld als geheel. Die laatste hebben we heilig genoemd.

De charismatische relatie kan zich uitbreiden. Alles, wat ermee samenhangt kan een charismatische lading krijgen, zoals de afbeeldingen en de symbolen, die ernaar verwijzen. De liederen, waarin hij bezongen wordt. Splinters van het kruis van Jezus, of van het podium waarop de Beatles ooit hebben opgetreden, hebben voor sommige volgelingen ook een charismatische lading. Zo kan er een heel stelsel ontstaan van met charisma beladen mensen, dingen en handelingen.

Dat ook de manier waarop handhavingsmechanismen gestalte krijgen, charismatisch geladen kan worden, ligt voor de hand, want uiteindelijk

gaat het hier om de bescherming van het wereldbeeld als geheel. Sommige handhavingsmechanismen worden versterkt met handhavingsgedrag en krijgen een aura van heiligheid: de religieuze rituelen. Ook de instituties, die met de handhavingsmechanismen of het handhavingsgedrag samenhangen, kunnen die lading krijgen. Dat betekent dat we kunnen zeggen dat in principe alle instituties, mechanismen, functies, gedragsvormen min of meer charismatisch geladen kunnen worden, zodra de kwetsbaarheid van het wereldbeeld voelbaar wordt. Die lading kan sterker en minder sterk zijn.

De manier waarop het gestalte krijgt kan geïnstitueerd worden en millennia onveranderd blijven, maar het kan ook verdwijnen met de sociale situatie, waarin het zich voordeed.

Wellicht is de mate waarin een wereldbeeld religieus is omgekeerd evenredig aan de mate waarin de *ratio* van dat wereldbeeld, bij afwezigheid van enige religieuze lading, opgewassen zou zijn tegen de uitdagingen, waarmee het wordt geconfronteerd.

Deze stelling, aarzelend geformuleerd, vereist op twee punten nadere uitleg. Ik heb het om te beginnen over 'opgewassen zijn tegen uitdagingen'. Ik zeg dus niet: 'in staat tot het oplossen van problemen'. Een wereldbeeld is namelijk ook opgewassen tegen uitdagingen, wanneer het deze met handhavingsmechanismen weet te elimineren. Het is dan heel best mogelijk dat het probleem blijft bestaan, onopgelost, maar het speelt voorsnog geen rol binnen het wereldbeeld. Men is eenvoudig blind voor het probleem of vindt het probleem niet interessant.

Een tweede punt: ik heb het over de 'ratio van het wereldbeeld' en niet over het 'wereldbeeld'. Alle wereldbeelden hebben namelijk een keur aan middelen om uitdagingen te beantwoorden, die buiten hun ratio vallen. Dat zijn dan de middelen, die ik magisch heb genoemd.

Sommige wereldbeelden zijn door en door religieus: zeer veel betekenissen hebben een charismatische lading. Ze zijn buitengewoon sterk beschermd tegen het idee, dat ze kwetsbaar zouden kunnen zijn.

Hier zijn weer paradoxen: Naarmate er, in de ogen van een buitenstaander, die onbevooroordeeld tracht te zijn, meer reden is om te twifelen, zal men minder twifelen, daar zal de twijfel verder zijn uitgebannen en verstikt onder een zware deken van charisma. Daar is twifelen onbegonnen werk. Twifelen is niet taboe: de loodzware charismatische lading van alles maakt dat de gedachte aan twifelen onmogelijk op kan komen. Naarmate een wereldbeeld kwetsbaarder is, zal men er vaster in geloven. Hoe minder een wereldbeeld in staat is overleven te bewerkstelligen, des te sterker zal men zich eraan vastklampen.

In samenlevingen, die door en door religieus zijn leven de mensen in

een betoverde tuin.²⁹ Veel van wat men tegenkomt is enigszins fascinerend en vreeswekkend, omdat men het geen zekere plaats kan geven in een stabiel en onbetwifelbaar kader.

Webers prachtige begrip, 'betoverde tuin', richt onze aandacht op de keerzijde van de religiositeit. Tot nu toe hebben we de religiositeit beschreven als een remedie tegen de kwetsbaarheid van het wereldbeeld. Maar het is ook zo, dat die zelfde religiositeit, mede dankzij de fascinatie die het impliceert, een geweldige hoeveelheid hoop en vertroosting en bevrediging biedt, die een kale, goed aangepaste rationaliteit nooit zal kunnen bieden. *Er opent zich een wereld van mogelijkheden, die zo oneindig is als de menselijke geest zich maar voor kan stellen.*³⁰

De religieuze betekenissen kunnen zich aaneensluiten tot een min of meer samenhangend geheel. En ze kunnen geïnstitueerd worden en aansluiten aan en opgenomen worden in de ratio van het wereldbeeld. *De ratio zelf is doorgelicht met charisma.*

Waar charisma zo totaal het wereldbeeld beheerst, daar is geen sprake van religie, want een dergelijke term laat zich bij de analyse van één enkele samenleving pas zinnig gebruiken, als daarmee in een samenleving iets aparts is aangeduid. Religie is het produkt van een zekere differentiatie.

Een aantal van die charismatisch beladen handelingen en instituties kunnen een min of meer zelfstandig symbolisch sub-universum gaan vormen. Dit geldt dan vooral betekenissen en manieren van gedrag die zich extra goed lenen voor charismatische beladenheid, zoals ritueel of mystiek gedrag. Het zelfde geldt voor bepaalde instituties, zoals de mythologie, waarin allerlei verhalen over wezens van buiten de eigen werkelijkheid kunnen worden vastgelegd. Dit soort gedrag, charismatisch par excellence, wordt vaak begeleid of zelfs uitgevoerd door bepaalde figuren in een samenleving, die een bepaalde, ook charismatisch geladen positie innemen in de samenleving, zoals dat van de priester-koning. Maar deze specialisering kan nog verder gaan, zodat er een betrekkelijk zelfstandige groep van specialisten ontstaat, die we priesters kunnen noemen. Zij zullen de diverse religieuze betekenissen en handelingen in een stelsel trachten samen te brengen. Wanneer de verzelfstandiging van de religieuze betekenissen zover is voortgeschreden, dat er een sub-universum begint te ontstaan, kan er van religie gesproken worden.

Religie is dus niets anders dan een verzameling relatief zelfstandige, onderling min of meer samenhangende charismatisch beladen institu-

ties.³¹ Wanneer de differentiatie nog verder is gegaan en niet alleen de instituties, maar ook de organisatie enigszins verzelfstandigd is, dan spreken we van *kerk*.

Een vergroting van de samenhang van charismatische projecties: dat is de ontwikkeling van religiositeit naar religie. Men moet er echter voor waken deze ontwikkeling *louter evolutionistisch* op te vatten. Religies ontstaan vaak als verzelfstandiging en systematisering van religieuze instituties. Maar dat betekent niet, dat religie in de evolutie als latere fase volgt uit religiositeit. Naast religie zal altijd religiositeit blijven bestaan, die om welke reden dan ook niet is verzelfstandigd en gesystematiseerd. Bovendien zullen uit het sub-universum, dat religie in mijn opvatting is, steeds weer religieuze elementen losraken.

Men is zich hiervan over het algemeen niet bewust. Dat komt omdat de instituering en organisering van religie in een kerk ertoe kan leiden, dat de bewoners van een bepaalde samenleving de kerk gaan zien als de manier par excellence om religiositeit vorm te geven. Als zij op zoek gaan naar het religieuze, zullen ze dan ook uitsluitend letten op dingen, die lijken op een kerk. Maar zoals het verdwijnen van de institutie 'huwelijk' niet betekent, dat de liefde verdwijnt, zo betekent het verdwijnen van de kerk niet, dat religiositeit verdwijnt.

Religiositeit kan ook niet verdwijnen. Ze heeft betrekking op een basisprobleem van de mens: dat hij kwetsbaar is, dat hij zich daar tegen verweert met een zelf-geconstrueerd symbolisch universum, dat echter ook kwetsbaar is.

Sommige mensen, dat is juist, zijn in staat die kwetsbaarheid onder ogen te zien, en zelfs zich ermee te verzoenen. Dat zijn de moedigen. Maar die moed duurt maar kort, en vaak is die moed schijn, omdat ze toch wordt ondersteund door een charismatische projectie. Zelfs de moed der wanhoop kan charismatisch beladen zijn. Religiositeit is bijna even onontkoombaar als de menselijke kwetsbaarheid.

Dankzij de charismatische projectie, de religiositeit, wordt een illusie van eeuwigheid geschapen en in stand gehouden. Niet noodzakelijkerwijs de eeuwigheid van onszelf, maar van de wereld, waarin we leven, waaraan we hebben bijgedragen, waarvoor we hebben geleefd en geleiden. Of de eeuwigheid als het tijdloze. Charisma, en dus religiositeit, moet overal te vinden zijn, waar de kwetsbaarheid van het symbolische universum aan het licht kan treden.

1870

...

...

...

...

...

...

...

...

...

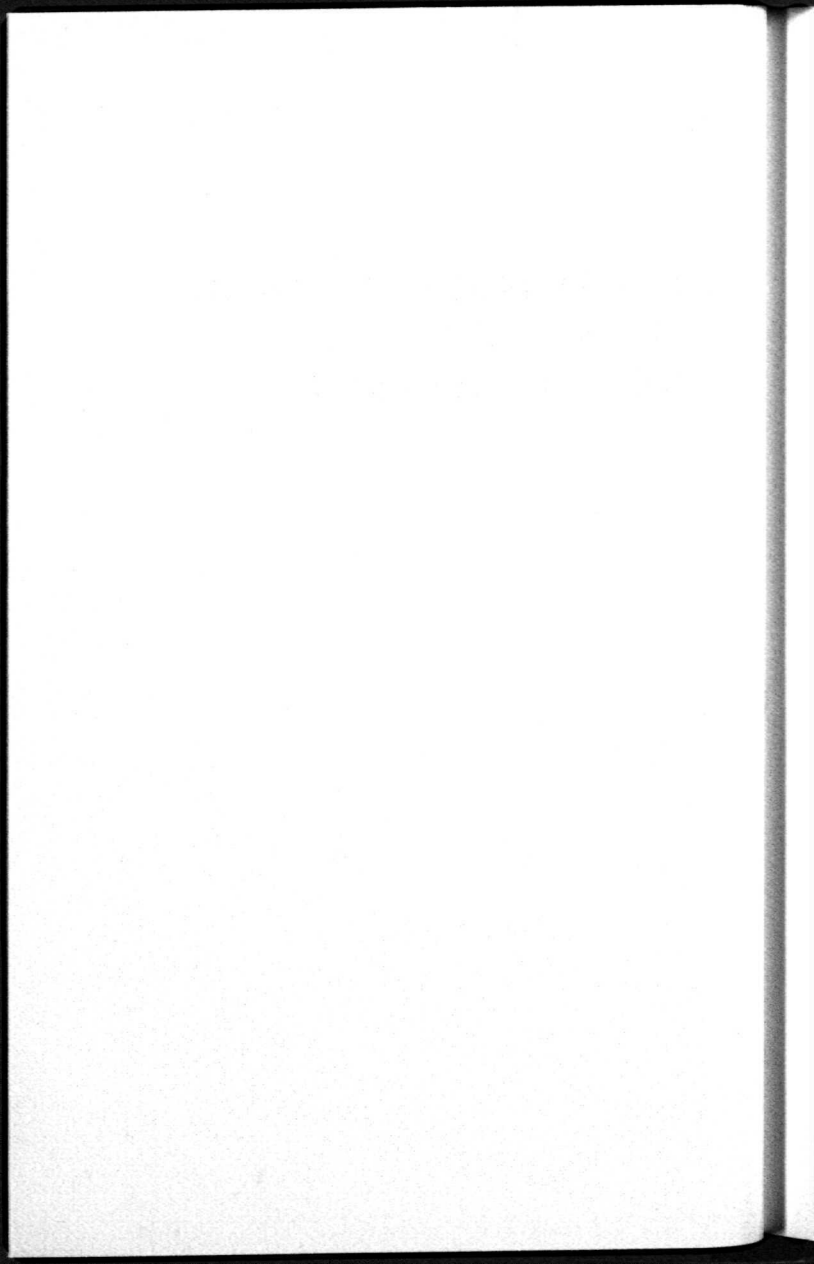
...

...

...

II

DE ONTWIKKELING VAN DE RELIGIOSITEIT: ENKELE KLASSIEKEN



II.1. Inleiding

Het model dat ik heb gepresenteerd om de existentiële problematiek te begrijpen is ontleend aan en toegesneden op de moderne tijd. Het is dermate abstract, dat het betrekking heeft op alle antwoorden, die in de moderne Westerse samenleving (en misschien ook daarbuiten) denkbaar zijn. Dat is me te algemeen en te abstract. Ik wil verder gaan en met behulp van dit model de *dominante, typerende trends* van de moderne Westerse existentiële problematiek beschrijven.

Bij het beschrijven van die trends moet ik me niet laten misleiden door toevallige modes, rimpelingen, tegenbewegingen en reacties, zoals het postmodernisme of – van een andere orde – de barbarij van het nazisme. Het gaat om gestage lange-termijn processen.

Nu is het beeld, of althans mijn beeld van wat de moderne tijd genoemd wordt goeddeels gevormd door een aantal klassieke auteurs, die hun belangrijkste denkbeelden in de vorige eeuw hebben ontwikkeld. Het is tot hen dat we ons wenden. Maar waarom terug tot deze ouden? Zij hebben, veel beter dan wij, het eigenaardige van de moderne tijd en het moderne wereldbeeld kunnen zien, omdat ze ook het traditionele wereldbeeld nog hebben gekend. Dat is de eerste reden. Maar minstens zo belangrijk is het feit dat ons zelfbeeld en ons zelfbegrip als moderne mensen, door hen is gemaakt, en sindsdien niet wezenlijk is veranderd. Daarom zijn ze klassiek.

Daar staat ook iets tegenover. Dat de klassieken de overgang van de *traditionele naar de moderne maatschappij aan den lijve ondervonden*, maakt hen weliswaar tot de experts par excellence, maar wel tot *betrokken* experts. Hun grote betrokkenheid leidde tot vertekeningen, en ook deze werken nog steeds door. We zullen moeten zien, in hoeverre we deze vertekeningen kunnen opsporen en corrigeren met behulp van het heuristische model, dat we in deel I hebben ontwikkeld.

Ik behandel in dit deel heel kort een aantal van deze klassieke auteurs: Comte, Nietzsche, Weber, Durkheim en Girard. De laatste hoort in dit rijtje niet thuis, maar ik meen dat hij iets wezenlijks heeft gezien, dat door anderen is veronachtzaamd. Deze auteurs bepalen het beeld van de modernisering, dat in deel III met ons model gecombineerd moet worden.

II.2. Auguste Comte

De oudste, en goed beschouwd nog altijd invloedrijkste theorie over de ontwikkeling van wereldbeeld en religie is die van Auguste Comte (1798-1857). Het geniale van Comte was dat hij, anders dan in zijn tijd gebruikelijk, het wetenschappelijke wereldbeeld niet zag als iets dat uitsluitend tegengesteld is aan religie, maar juist ook als iets, dat eruit voortvloeit.

Wetenschap is systematische kennis, gebaseerd op waarneming. Maar men kan niets waarnemen, als men niet een idee heeft, wat men wil waarnemen en waarop men zich moet richten. Dit idee kan zelf in eerste aanleg niet óók op waarneming gebaseerd zijn. Dientengevolge is het gebaseerd op voorstellingen uit de fantasie, dat wil voor Comte zeggen: op religie. De juistheid van deze voorstellingen wordt geleidelijk getoetst door middel van waarnemingen en vervolgens gecorrigeerd. Religie is voor Comte dus een op fantasie gebaseerde bron van hypothesen en is zo noodzakelijk om tot wetenschap te kunnen komen. Dat is een heel geleidelijk proces, waar tientallen eeuwen overheen gaan. Dat komt alleen al, omdat voor het doen van waarnemingen veel tijd nodig is. Maar geleidelijk wordt dan toch kennis, gebaseerd op fantasie en projectie vervangen door kennis gebaseerd op waarneming. Zo terugredenerend komt Comte uiteindelijk tot zijn genuanceerde theorie over de ontwikkeling van het wereldbeeld, die begint in de oertijd en in iedere samenleving noodzakelijkerwijs plaatsvindt, van animisme naar positivisme. Comte beschrijft hem vele malen, het meest uitgebreid in zijn *Cours de philosophie positive* (6 dln., verschenen van 1830 tot 1842). Het is de beroemde theorie van de *drie stadia*.

Het *eerste stadium* is dat van de theologie. Religie leverde voor het wereldbeeld het uitgangspunt. 'De mens ziet dus in het begin noodzakelijkerwijs alle dingen die zijn aandacht trekken als evenveel levende wezens, die een leven leiden zoals hijzelf, maar dan, in het algemeen, hoger, omdat het merendeel machtiger is dan hij. Gaandeweg vervangt hij deze eerste hypothese onder invloed van zijn waarnemingen door één (...) volgens welke een dode natuur geleid wordt door een aantal min of meer grote, onzichtbare bovenmenselijke instanties' (Comte (1825), 1978, 217). Zo ontwikkelt het wereldbeeld in het theologische stadium van animisme, via polytheïsme naar monotheïsme. Op het

wereldlijke vlak correspondeert het theologische met het militaire stadium. Omdat er geen onbetwifelbare criteria zijn, op grond waarvan het ene geloof beter is dan het andere, moet het worden afgedwongen met militair geweld. De oorlogvoerende stand (de adel), is het machtigste, en alles staat uiteindelijk in dienst van zijn overheersing.

Het *tweede stadium*, dat van de metafysica, is een overgangsstadium, waarin geloof in abstracte principes het geloof in God hebben verdreven. Deze zijn dus niet op waarneming gebaseerd, maar ook niet meer op fantasie. Het zijn pogingen om de inmiddels zeer uitgebreide kennis, gebaseerd op waarnemingen, te ordenen. Wat juist is, kan worden afgemeten aan abstracte redeneringen en standaards. Op het wereldlijke vlak correspondeert hiermee het juridische tijdvak. De militairen zijn niet langer in staat de steeds ingewikkelder wordende maatschappij te regeren, en moeten dit overlaten aan juristen, die de werkelijkheid in de greep krijgen door middel van abstracte redeneringen en principes. Het gaat hier om een kort durende tussenfase (16e-18e eeuw).

Dit vormt het uitgangspunt voor het *derde stadium*, dat in de tijd van Comte op uitbreken staat: het positieve stadium. Hier overheerst de kennis die gebaseerd is op waarneming, alle andere kennis, dus ook de abstracte. Ook de algemene theorieën zijn in toenemende mate op waarneming gebaseerd en 'positief' geworden. Hiermee correspondeert het industriële tijdvak. De maatschappij wordt niet meer geregeerd vanuit abstracte principes, maar op grond van toepassingen van de wetenschap in de industrie, om zo de schaarste op te heffen.

De ontwikkeling van het wereldbeeld en van de maatschappij veronderstellen elkaar. Wetenschappelijke waarnemingen bijvoorbeeld, veronderstellen een maatschappij, die zo gedifferentieerd is, dat er mensen vrijgesteld kunnen worden om onderzoek te doen. Omgekeerd is een dergelijke maatschappij alleen maar mogelijk op grond van hun denkwerk (o.c. 224).

De komst van het positieve stadium betekent niet, dat de traditionele religie verdwijnt. Het is alleen niet langer het principe, waarop wereldbeeld en samenleving berusten. Daarom ook zal het heel geleidelijk verdwijnen. Het gaat bij Comte steeds om trage processen van de lange termijn. Traditionele religie dus een voorloper van de wetenschap als oriënteringsmiddel. We zien, hoe de religie zijn eigen vernietiging in zich meedroeg. De ontwikkeling van de religie moest onvermijdelijk de ondergang van de religie bewerkstelligen. Als zodanig is Comtes theorie klassiek geworden. Ze is het prototype geworden van de manier waarop in het door wetenschap gedomineerde wereldbeeld veelal over religie wordt gedacht. Zo vinden we de gedachte, dat het religieuze wereldbeeld een primitief voorstadium zou zijn van het wetenschappelijke

lijke wereldbeeld terug in wetenschappelijke en populaire varianten,¹ die niet altijd vrij zijn van anti-religieuze sentimenten. De traditionele religie wordt uitsluitend gezien als voorstadium van het wetenschappelijke denken, en dus, althans wat zijn inhoud betreft, als achterhaald; secularisering en verwetenschappelijking als een later, en dus superieur stadium in de menselijke evolutie.

Ook Comte acht het wetenschappelijke wereldbeeld verre superieur aan het traditioneel-religieuze, maar niet op alle punten. Waar het gaat om de oriëntatie ten aanzien van de zin van het leven zelf, en van de samenhang van alle dingen, is religie volgens hem onmisbaar. Religie heeft volgens Comte een integrerende en inspirerende functie. Wetenschap op zich (en zijn maatschappelijke tegenhanger, de industrie) oefenen deze functies niet uit, integendeel. Dat kan ook niet, door de aard van de wetenschap zelf. Deze immers streeft naar een steeds nauwkeuriger, op waarnemingen gebaseerde beschrijving en verklaring van de werkelijkheid. Dit impliceert specialisering. En ook de op wetenschap gebaseerde industrie verlangt, om te kunnen groeien, een steeds grotere mate van specialisatie. Deze *differentiatie* heeft tot gevolg dat het zicht op het geheel langzaam maar zeker verloren gaat. Dit veroorzaakt een zekere desintegratie, maar ook een verlies van motivatie. Men begrijpt niet meer, waar het met de maatschappij naar toe gaat, waar de inspanningen goed voor zijn en wat de zin van alles is.

Dankzij de sociologie, zoals Comte die ontwikkeld heeft, is nu de richting, waarin de maatschappij zich beweegt en het doel dat ze heeft duidelijk geworden: de voortdurende vooruitgang van de mensheid. Maar de sociologie leert ook dat deze kennis het beste in de vorm van een religie, dat wil zeggen als een verzameling geloofsartikelen en rituelen aan de mensen kan worden overgedragen. Dit, omdat zij het nu eenmaal te druk hebben om zelf de ontwikkelingswetten van de maatschappij op wetenschappelijke wijze te bestuderen. Door de ijver waarmee men zich in het tweede en derde stadium van de religie heeft gedistantieerd, heeft men mét de *onjuiste inhoud* van de religie ook zijn zeer nuttige *functies* overboord gezet. Dit komt omdat het sociologische inzicht hierin nog ontbrak. Wat nu nodig is, is een nieuwe religie, die qua inhoud geheel op wetenschappelijke leest geschoeid is. Comte ontwerpt hem zelf.

Door het atheïsme kan volgens Comte gemakkelijk de illusie ontstaan dat er geen hogere, de individuen overstijgende macht bestaat. De mensheid zelf echter, is deze hogere macht. Deze dient aanbeden te worden. Het belangrijkste kenmerk van de ontwikkelingsgang van de mensheid is de *vooruitgang*. Dit is dan ook het doel, dat de mensen

dienen na te streven. Vooruitgang kan alleen bereikt worden wanneer er orde heerst in de samenleving, en deze kan alleen gebaseerd zijn op liefde.

Als model voor zijn *Réligion de l'humanité* koos Comte het katholicisme. Hij ontwierp een nieuwe heiligen-galerij van belangrijke wetenschapsmensen en kunstenaars en een kalendarium, hij schreef een catechismus en gaf zijn te vroeg overleden geliefde de rol van de maagd Maria. Zichzelf had hij de rol van hogepriester der mensheid toegedacht.

Tegenwoordig kan men niet veel meer doen dan vertederd glimlachen om deze religie. Het is heel gemakkelijk om de inhoud ervan af te doen als overtrokken vooruitgangsoptimisme, en ongetwijfeld is de achterliggende gedachte dat men nauwkeurig de toekomst kan voorspellen als men de ontwikkelingswetten van het verleden kent, sinds Popper achterhaald (Popper, 1961, 128). Dat alles neemt niet weg dat Comtes theorie van de ontwikkeling en de functies van wereldbeeld en religiositeit alles in de schaduw stelde, wat tot dan toe aan theorieën was ontwikkeld. De resultaten van zijn denken zijn in iedere visie op het moderne wereldbeeld en op de rol van de religie in traditionele samenlevingen verdisconteerd. Daarom is hij klassiek. Daarbij is het, vind ik, ook een uiterst sympathieke en moedige poging om de samenleving opnieuw met zijn verleden en daarmee met zichzelf te verzoenen. Dat betekent dat traditie en moderniteit, religie en het moderne, wetenschappelijke wereldbeeld met elkaar worden verzoend. Als verzoeningspoging staat ze in het teken van de strijd op leven en dood tussen deze twee wereldbeelden. Deze viel niet bij iedereen in goede aarde. Het kostte hem de vriendschap van een aantal van zijn positivistische bewonderaars, en daarmee ook de financiële ondersteuning die hij van hun kreeg.

De verzoeningspoging verraadt een uitzonderlijk scherp oog voor het belang van de existentiële vraag: de vraag naar de zin van het wereldbeeld als geheel en dus van de maatschappij en van de rol van de enkeling daarin. Minder gelukkig was zijn uitwerking van het antwoord.

Dat hij meende, dat bij een verandering van de inhoud de vorm van de traditionele religie (die van de katholieke eredienst) kon worden gehandhaafd, duidt op een onderschatting van het emotionele karakter van religiositeit en een overschatting van de intellectuele kant ervan. Dat komt omdat hij zich niet werkelijk in de existentiële vraag heeft verdiept. Hij zag het probleem, en heeft er een kunstmatige, mechanistische oplossing voor verzonnen: de katholieke eredienst had aardig

gewerkt, maar was aan de inhoud van het geloof te gronde gegaan, dus moet de inhoud worden aangepast.

Dat neemt niet weg dat hij gelijk had waar hij meende, dat existentiële vragen ook in de moderne tijd hoe dan ook beantwoord moeten worden. Doordat hij zijn antwoord op deze vraag al klaar had, zijn nieuwe niet kerkelijke vormen van religiositeit, die er in zijn tijd zeker al waren, hem ontgaan. Hij is niet ingegaan op de religieuze aspecten van bijvoorbeeld nationalisme of socialisme.

Een ander punt van kritiek betreft de drie stadiën-leer als geheel. Het probleem, dat aan de wortel ligt van deze theorie, is dat hij al iets veronderstelt, waarvan hij het ontstaan wil beschrijven, namelijk het soort openheid dat typerend zou zijn voor een wetenschappelijke oriëntatie op de wereld. Voor de wetenschappelijke houding geldt – idealiter – dat men openstaat voor feiten, die strijdig zijn met de theorie, en de theorie dan ook aanpast aan nieuwe waarnemingen, en ook dat men streeft naar kennisvermeerdering. De wetenschapssociologie heeft ons inmiddels geleerd, dat zelfs in de wetenschap deze openheid steeds weer met veel inspanning bevochten moet worden (Kuhn, 1972).

In het eerste deel heb ik beschreven dat mensen in staat zijn afstand te nemen van hun wereldbeeld. Deze mogelijkheid is de voorwaarde voor de open, kritische houding, die Comte veronderstelt. Maar het leidt daar niet noodzakelijkerwijs toe. Dat het tegendeel gebeurt is zelfs waarschijnlijker. Het afstand nemen is gevaarlijk en daarom heeft men een hele batterij handhavingsmechanismen ter beschikking. Deze zijn allemaal ook nog charismatisch geladen. Men kan waarnemingsfeiten negeren, men kan ze als duivels nihileren. Zelfs als men ze in het wereldbeeld opneemt en dus annexeert, hoeft dat niet te betekenen, dat men de produkten van de verbeelding erdoor vervangt. Eerder zal men zijn waarnemingen gebruiken om de produkten van de verbeelding te versterken. Men zal alleen die waarnemingen opnemen, die daartoe kunnen dienen. Waarnemingen gebruiken om produkten van de verbeelding, waarvan er een aantal ook nog heilig zullen zijn, ter discussie te stellen, is lang niet zo vanzelfsprekend als Comte doet voorkomen. Dat Comte deze mogelijkheid als de waarschijnlijkste zag, is overigens niet onverklaarbaar. Ieder ziet de regels van zijn samenleving als vanzelfsprekend. Voor Comte was dat een kritische houding ten aanzien van het eigen wereldbeeld. Maar dat betekent natuurlijk niet dat een dergelijke regel ook vanzelfsprekend is. Hij lijkt het slechts, omdat hij geobjectiveerd is. Dat het hier een onwaarschijnlijke mogelijkheid betreft, maakt het universele karakter, dat Comte aan zijn wet van de drie stadia toekende, al evenmin vanzelfsprekend. Maar het neemt niet weg, dat deze kritische houding er, althans in de Westerse traditie, op de één

of andere manier kennelijk geweest is. Maar waar dit unieke kenmerk van het Westerse wereldbeeld vandaan komt, zal nog verklaard moeten worden. Daartoe zullen we ons wenden tot Nietzsche en Weber.

II.3. Nietzsche

Nietzsche (1844-1900) heeft een theorie over religie, die in zekere zin de theorie van Comte aanvult: hij geeft een antwoord van sociologische aard op de vraag waar de kritische geest vandaan komt. Daarbij thematiseert hij de existentiële vraag werkelijk. Niettemin is zijn theorie aan die van Comte verwant. Bij hem vinden we een andere variant van de gedachte, dat de religie zelf één van de oorzaken is van de ondergang van de religie. Deze variant betreft dan de christelijke religie. Ook bij hem staat deze gedachte in het kader van een evolutie-theorie. De bedoeling echter, die Nietzsche met deze theorie had, is volkomen tegengesteld aan Comtes wil om te verzoenen. Het optimistische, irenische en sociale karakter van Comte is Nietzsche volkomen vreemd (F. Nietzsche, ed. Schlechta, 1973, deel III, 554). Niettemin beschouwt Nietzsche Comte als één van de grootste denkers van de negentiende eeuw (o.c. I, 1262) en van alle tijden (o.c. III, 547).

Het centrale begrip in het denken van Nietzsche is *wil tot macht*. Het is de eigenschap par excellence van het leven, het is het instinct, waaraan geen levend wezen ontkomt. Wij zullen het hier vooral beschouwen als een sociologische grondcategorie, omdat het ook het menselijk samenleven bepaalt. Het laat de mensen tegen elkaar ten strijde trekken, en het noodzaakt hun om bondgenootschappen te sluiten. Menselijke relaties, vijandig of vriendschappelijk, laten zich altijd terugvoeren op de wil tot macht. *Het leven is strijd en deze strijd is de motor achter de evolutie*. Comte ziet die machtsstrijd ook wel, maar maakt deze toch ondergeschikt aan de noodzakelijke loop die de geschiedenis nu eenmaal moet hebben. Comte lijkt de machtsstrijd vooral te wijten aan de domheid, de kortzichtigheid van de deelnemers aan het sociale proces. Ze zien de onontkoombaarheid van de evolutie niet, en ze zien ook niet dat er tussen hun ware belangen geen tegenstellingen bestaan. Voor hem is conflict niet de motor, maar eerder een rem op een evenwichtige ontplooiing van de samenleving. Maar Nietzsche ziet de machtsstrijd als de essentie van het leven. Het leven wil en moet zich ontplooiën ten koste van alles en iedereen. In een strijd van allen tegen allen ontplooit het leven zich in een onoverzienbare veelvormigheid. Die veelvormigheid maakt dat die evolutie volgens Nietzsche – en hierin verschilt hij ook van Comte en diens moderne navolgers – niet noodzakelijkerwijs

overal hetzelfde is. Daarvoor is het leven te veelvormig en het aantal mogelijkheden te groot.

De wil tot macht drijft de mensen voort, onontkoombaar. Als de rechte weg daarbij onbegaanbaar is, gaan ze de kromme. Als het niet kan in openheid, dan in het verborgene. Als mensen hun machtswil niet kunnen botvieren op anderen, bijvoorbeeld omdat die te sterk of te machtig zijn, dan oefenen zij de macht over zichzelf uit. De machtswil wordt naar binnen gericht. De mens kastijdt dan zichzelf, hij lijdt dan aan zichzelf. Zo ontstaat iets als het 'slechte geweten' (o.c., II, 822). De mens vraagt zich af, wat daar binnen zo'n pijn doet, en hij noemt het 'ziel' (o.c. II, 825) en hij kent er een heel bijzondere status aan toe. Ook de goden worden op deze manier ontdekt. Goden kunnen helpen aan het lijden te ontkomen. Zo kan religie ontstaan als een manier om het onbegrijpelijk grote lijden aan zichzelf te verzachten, te ontlopen of er een hogere of diepere zin aan te geven. Al dit zoeken en redeneren scherpt het verstand en zo ontstaat een nieuw machtsmiddel.

Nietzsches analyse van religiositeit betreft grotendeels de manier waarop dit machtsmiddel wordt ingezet door de zwakken (de slaven) in hun strijd tegen de sterken (de heren). Machtverhoudingen berusten, zeker in primitieve omstandigheden, uiteindelijk op fysieke kracht. Maar slimheid blijkt daarvoor een alternatief. De slaven hebben aanvankelijk te weinig kracht om zich tegen de heren te verweren. Hun machtswil richt zich daarom tegen zichzelf. Zij lijden niet alleen onder de heren, maar ook onder hun eigen machteloze woede, die wordt tot wrok, ressentiment. Nu ontstaat er een nieuwe klasse, die erin slaagt dit ressentiment effectief te organiseren: de 'priesters'. Zij geven deze ongerichte wrok een richting waardoor deze tot gelding gebracht wordt. Zij scheppen een slavenmoraal, die het leed van de slaven verklaart. Dit lijden is de schuld van de heren, die de personificaties zijn van het kwaad, maar het is ook de schuld van de slaven zelf (o.c. II, 868v). Zij hebben zich niet genoeg ingespannen. In dit alles fungeert een 'Hinterwelt', een betere wereld achter deze boze wereld als compensatie voor het feit, dat men het echte leven niet verdragen kan. Het is een belofte die de slaven in het gareel houdt en voortdrijft.

De priesters hebben met het uitvinden van deze slavenmoraal een aantal principes ingevoerd, waarop de moderne Westerse samenleving nog altijd is gebaseerd: een absolute waarachtigheid, een absoluut onderscheid tussen goed en kwaad en een daaraan gekoppelde gelijkheidsmoraal, ascese en arbeidsethos. De waarachtigheid en de moraal van de heren was niet absoluut. Ze was een mengeling van naïeve intuïtie, van gedachteloze acceptatie van het vanzelfsprekende en het onvermijdelijke en van het recht van de sterkste. De priesters winnen het met het

tegedeel: geslepenheid, het niet accepteren, problematiseren of verdacht maken van alles wat zich voordoet en het propageren van het recht van de zwakste. Tegenover een natuurlijke lichaamskracht stellen ze een ascetische disciplinerings.

Wat de priesters zo geleidelijk opbouwen is een gigantische bundeling van macht, waartegen de heren, de aristocraten uiteindelijk niet bestand zijn. We zien dit ongeveer tegelijkertijd opduiken in Griekenland en in Palestina. In Griekenland weet de plebejer Sokrates de herenmoraal van de aristocratische jeugd met zijn waarheidsliefde te ondermijnen. Nietzsche interpreteert de kritische houding, het voortdurend doorvragen, zoals Sokrates dat uitoefende in Athene, als het machtsmiddel van een slimme plebejer tegenover naïeve aristocraten (o.c. II, 954). Omdat het voor hun vreemd is, zijn ze erdoor gefascineerd. Ze hebben niet in de gaten dat hun eigen machtsbasis en hun eigen moraal erdoor worden ondergraven. Dit doorvragen en deze reflectie blijken als machtsmiddel veel sterker en interessanter te zijn dan de fysieke kracht van de oorspronkelijke machthebbers. In Palestina weet het priestervolk bij uitsteking, het joodse, een profeet voort te brengen die erin slaagt het nivellerende ressentiment, de plebejerhaat, als Liefde te verkopen.

Het raadsel, waarmee Comte ons opzadelde, namelijk waar die openheid ten aanzien van het eigen wereldbeeld vandaan kwam, heeft hiermee een verklaring gevonden. De kritische houding vloeit voort uit een machtsstrijd. Het feit, dat deze verklaring erg schematisch is en ook wat onsociologisch, omdat ze sterk leunt op toevallig aanwezig talent (Sokrates, de joodse priesters), neemt niet weg dat ze ons inzicht in de wortels van de Westerse cultuur verdiept.

De strijd van het plebs tegen de aristocratie duurt eeuwen. De priesters zijn zeker van zichzelf, ze hebben geen haast; zij weten dat de aristocratie ooit het onderspit zal delven. Maar niet alleen zijn de heren niet opgewassen tegen de slavenopstand der moraal, ook de religie zelf is dat niet. Nietzsche meent dat het ethos van de waarachtigheid, die in het Christendom aanwezig is, uiteindelijk ook de inhoud van deze religie, een heilbrengende God, vernietigt, omdat deze niet bestand is tegen de waarheidsvraag. God blijkt een leugen. Een ander bestanddeel van het christelijke ethos, het streven naar gelijkheid, ondermijnt de kerk. De kerk drijft op sprakeloze fascinatie, en deze kan niet bestaan zonder ongelijkheid. Wanneer iedereen zijn eigen priester wordt, zoals Luther wil, dan heeft het priesterschap niets meer, waarnaar opgekeken kan worden. Het vervlakt, routiniseert en verdwijnt.

Zo verdwijnt dus op den duur zowel de inhoud als de organisatie van het Christendom. Maar daarmee is het *ethos* van het Christendom nog niet verdwenen. Wat verdwenen is en als onwaarachtig van de hand gewe-

zen wordt, is alleen de manier waaróp de slavenmoraal tot uitdrukking wordt gebracht. De oude symbolisering heeft zijn kracht verloren en wordt vervangen door een moderne. Men spreekt in de Verlichting over 'humaniteit', 'de Mens'. 'Het vrouwelijke en laffe begrip 'Mens' à la Comte en Stuart Mill, waar mogelijk zelfs voorwerp van een cultus... Het is steeds weer de cultus van de christelijke moraal onder een nieuwe naam...' (o.c. III, 573). En deze moderne doelen worden als even absoluut gezien als vroeger het geloof. Men twijfelt nog niet aan het absoluut goede en het absoluut ware. En het is nog steeds het comfort van het plebs dat hiermee wordt bedoeld. Dat is ook het streven van Auguste Comte, die Nietzsche dan ook de slimste der Jezuïeten noemt (o.c., II, 992). Dat hij een religie naar R.K.-snit ontwierp is, doorgere-deneerd in de lijn van Nietzsche, dan ook niet toevallig. Het is wél overbodig.

Geloofsijver is in de visie van Nietzsche niets anders dan omgevormde agressie, die voortkomt uit ellende en pijn. Deze vervorming is een functie van de machtsstrijd. In deze machtsstrijd is religie een strategie, zowel om zichzelf, als om tegenstanders te overwinnen. Deze geniale ingreep in de ziel van het collectief beziet Nietzsche tegelijkertijd met bewondering en afschuw.²

Zo verklaart Nietzsche dus het verdwijnen van de religie in de moderne tijd: ze vernietigt zichzelf, door zijn eigen dynamiek. De nietsontziende felheid van deze zelfdestructie vindt zijn grond in het feit dat het hier gaat om omgevormde haat en pijn. Alles uit het aristocratische verleden is kwaad en moet dus vernietigd worden, inclusief de middelen die daarvoor werden gebruikt en dus ook in het verleden wortelden. Men moet er echter voor waken deze zelfdestructie te overschatten: wat vernietigd wordt is een oude, onbruikbaar geworden mythologie. Wat nog niet vernietigd is, is het ethos van de gelijkheid en de absolute waarheid, en het onderliggende doel: de vernietiging van alles wat aristocratisch is, en dat betekent volgens Nietzsche in de moderne tijd: wat zich boven de meute verheft. Het ethos en het doel zijn gebleven, de mythologie is aangepast en heet nu 'Verlichting', 'kritische houding', 'humaniteit', 'Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap'.

Maar omdat men zijn eigen streven naar waarachtigheid niet in de hand heeft, kan het bijna niet anders, of ook deze nieuwe mythologie zal worden ontmaskerd, en zelfs het kritische ethos, dat eraan ten grondslag ligt. Dat betekent volgens Nietzsche *nihilisme*. De kritische geest kan zover doorschieten, dat men in niets meer gelooft en men er geen enkele waarde meer op nahoudt. Dat betekent, onder meer, dat het probleem van de menselijke kwetsbaarheid en eindigheid onverhuld op

ons afkomt. In het Christendom en zijn moderne surrogaten is dit probleem verhuld en verdrongen, door de mythologie en door het ressentiment.

Begrijpelijk is nu ook geworden, waarom we bij Comte zo weinig aandacht tegenkomen voor de existentiële vraag: hij is niet alleen bezig – als socioloog – met het beschrijven van de problemen van het menselijk samenleven, maar hij zet ook het programma van het Christendom voort: hij bouwt aan een samenleving zonder existentiële problemen: het paradijs waar het comfort van het plebs verzekerd zal zijn.

Nietzsche gelooft vanzelfsprekend niet in wat bij Comte de positieve fase is. Zou hij de terminologie van Comte hebben overgenomen, dan zou hij hebben kunnen zeggen dat ook Comte in de metafysische fase is blijven steken: namelijk in het geloof in het abstracte begrip 'menschheid', dat een eenheid suggereert en veronderstelt, die niet kan bestaan. Dit alles neemt niet weg, dat Nietzsche de analyse van Comte voor een groot deel volgt. Ook voor hem is religie een middel en een voorfase. Daarop volgt ook voor Nietzsche zoiets als een metafysische fase. Alleen de laatste fase is anders. Al staat hij ook volgens Nietzsche voor de deur, er kan alleen maar in aarzelende termen over gesproken worden, zoals 'Übermensch'. Nietzsche vult een dergelijk begrip dan ook nauwelijks in. In plaats van het als positieve periode vermomde hemelse rijk van Auguste Comte, stelt Nietzsche het ethische postulaat van het 'amor fati', liefde voor het lot en hij hoopt en vertrouwt, dat er mensen zullen zijn, die in staat zijn tot die heroïsche levenswijze, waarin de existentiële problematiek aanvaard wordt, gedragen, en bemind, omdat ze deel uitmaakt van het leven. De existentiële vraag wordt niet beantwoord, maar verdragen: 'Bleib stark, mein tapfres Herz! Frag nicht: warum?' (o.c. II, 1254).

Bij Comte wordt de traditionele religie, nadat hij is overwonnen, weer teruggehaald om de existentiële problematiek de baas te worden. Nietzsche, heeft de existentiële problematiek aanzienlijk dieper gepeild en geeft, anti-sociaal als hij is, geen collectieve religie, maar een individualistische mystiek om haar te overwinnen. Met *Also sprach Zarathustra* heeft hij een mystiek leerboek geschreven, waaruit de lezer zou kunnen leren hoe hij in het moment de eeuwigheid kan beleven door een totale aanvaarding van het leven, mét de existentiële problematiek erbij. In een gedragen, profetische taal geeft de buitenissige Zarathustra ons zijn theodicee. Het is in ieder geval mystiek, zoals in deel I gedefinieerd, omdat het *Jenseits*, aan gene zijde, van iedere sociale ordening, van waarden en normenpatronen gedacht wordt. In die zin is het een transcendentie van de derde orde. De consequentie van deze binnenwereldlijke transcendentie is de totale eenzaamheid. Voor Nietzsche zelf

was het de totale eenzaamheid van het hooggebergte (o.c. II, 1135). Maar dit 'Jenseits' kan op alle mogelijke manieren ingevuld worden. Het kan ook ingevuld worden als de eenzaamheid van de opstandige, die weigert zich neer te leggen bij de banaliteit van de samenleving, of als de eenzaamheid van de leider, die niet bij de samenleving hoort, omdat het het materiaal, het werktuig is, waarmee hij zijn strijd voert tegen andere leiders. Hier wordt de machtsstrijd die het leven nu eenmaal is, weer gevoerd volgens de herenmoraal. Maar nu gaat het om een nieuwe versie daarvan, die 'sadder and wiser' is en zich niet laat verschalken door plebejische slimmigheid.

II.4. Max Weber

Het werk van Nietzsche bestaat uit een groot aantal aforismen die een zekere samenhang hebben en in een zekere richting wijzen. Het zijn hints met betrekking tot de menselijke psyche en de Westerse cultuur, en als zodanig is het een bijna onuitputtelijke bron van ideeën. Max Weber (1864-1921) heeft, zoals zeer velen van zijn generatie, uit die bron geput en enkele hoofdgedachten verder uitgewerkt en aanzienlijk genuanceerd.

De Nietzscheaanse gedachte bij uitstek, waaraan Weber zijn hele leven heeft vastgehouden, is die van de *herenmoraal* als oplossing, onder meer, voor de existentiële problematiek (vgl. Fleischmann, 1964, Mommsen, 1974, 44v.). Hij meende dat in de moderne tijd charismatische leiders, hetzij in de politiek, hetzij als 'captains of industry' onontbeerlijk zouden blijven om de grote, rationeel opererende bureaucratistische moloch, waaruit onze gedifferentieerde samenleving is opgebouwd, richting te geven. Tussen die charismatische leiders of tussen de aanhangers van hun visies, zou dan een 'strijd der goden' plaats moeten vinden.

Charismatisch betekent bij Weber: met buitengewone, onalledaagse eigenschappen, die tot de verbeelding van de aanhangers spreken (Weber, 1972, 140). Het charismatische leiderschap is een vervanging voor de religie, die ook volgens Weber aan zichzelf te gronde is gegaan. Net als Nietzsche zoekt Weber de oorsprong van deze teloorgang in een ver joods verleden. Maar de rol van het ressentiment, die bij Nietzsche zo belangrijk was, wordt door Weber gerelativeerd (bv. Weber, 1920, 241v., 1972, 302). Ressentiment is volgens Weber weliswaar bij de Joden aanwezig sinds de ballingschap en vele psalmen leggen daarvan getuigenis af (Weber, 1972, 301), maar hij vat dit op als niet meer dan een *bijverschijnsel in de joodse traditie*, voortkomend uit de *gedepriveerde positie*, waarin het joodse volk zich bevindt. Ook in het Christendom, ten dele een godsdienst van de armen, zien we zoiets. Ook hier belooft God een *definitieve afrekening* (o.c. 304). Daarbij moet overigens steeds worden bedacht, dat de wraakzucht zowel in Jodendom als Christendom *aanmerkelijk wordt getemperd*, doordat hij *voorbehouden is aan God*. Dit overziende kunnen we zeggen, dat Weber meent dat de belangrijkste fout van Nietzsche ten aanzien van

Jodendom en Christendom is geweest, dat hij een bijzaak voor de hoofdzaak heeft gehouden.

Maar daarmee is de doorwerking van Nietzsche in het denken van Weber niet ten einde. Ook hij is geïnteresseerd in de ontwikkeling van de geest, de mentaliteit op zeer lange termijn, en ook bij hem gaat het niet om een noodzakelijke, maar een unieke samenloop van omstandigheden. Evenmin als Nietzsche beschrijft Weber deze ontwikkeling volledig. Hij beperkt zich tot fragmenten, die voor de uitkomst: de moderne maatschappij, een bijzondere betekenis (*Kulturbedeutung*) hebben. Dat heeft het antieke Jodendom, ondanks zijn numerieke onbeduidendheid, mede dankzij zijn unieke geografische ligging.

Eén van de belangrijkste beginpunten van de ontwikkeling van het Westen ligt zo bij die oorlogsgod uit de bergen, Jaweh, die met het boeren eedverbond, dat het joodse volk oorspronkelijk was, een verdrag gesloten had, om hun bij de verdediging van hun land en hun identiteit bij te staan (Weber, 1921, 3; Schluchter, 1981, 27v.). Hiermee is eigenlijk al een aantal eigenaardigheden van de joodse religie gegeven, zoals de binnenwereldlijke oriëntatie en ook een zekere mate van wederkerigheid: dat Jaweh een verbond sluit met zijn volk, duidt daarop (wederkerigheid is uiteraard iets anders dan gelijkheid). De godheid heeft zich daarop per contract vastgelegd. Dat hij een god uit de bergen is, heeft te maken met het grote probleem, waar de Joden mee worstelen: droogte (Schluchter, 1981, 31). Uit de bergen komt de regen. Een consequentie ervan is, dat hij ver weg is, in de hoogte. Het is, ook in het begin, een bijna bovenwereldlijke hemelgod. Dat betekent dat hij moeilijk te manipuleren is met magische middelen. In het verdrag dat de Joden met hem gesloten hebben, staat dan ook *ethisch* gedrag centraal. Wanneer de Joden zich aan de wetten, die Jaweh gegeven heeft houden, zal Jaweh, op zijn beurt het volk dat hij heeft uitverkoren helpen. De consequentie hiervan is een *rationele, binnenwereldlijke* oriëntatie. Tenslotte: doordat men zich van Jaweh aan de nauwkeurig omschreven wetten moet houden, ontstaat een *ascese*.

De heilige boeken van de Joden leggen hiervan getuigenis af. Het zijn voor een deel wetboeken, en voor een ander deel geschiedenisboeken, waarin van de lotgevallen van het Verbond verhaald wordt. Priesters hielden zich bezig met een verdere uitleg van de wetten en een interpretatie van de geschiedenis. Zij legden daarbij verbanden tussen rampspoed en ongehoorzaamheid. Zo ontstond een zeer ingewikkelde casuïstiek, die op zijn beurt weer leidde tot een subtiele interpretatiekunst, die weer een verdere versterking van de rationaliteit met zich meebracht.

Wanneer de nood hoog was, stonden er in Israël, zoals dat overal elders

ook het geval is, charismatische figuren op, die het volk een nieuwe weg wezen: de profeten. Maar het verschil tussen de profeten en veel charismatici elders was, dat zij geen alternatieve gedragsregels aanboden, maar de ongehoorzaamheid van het volk aan Jaweh nog eens extra benadrukten. De boodschap van de profeten was dan ook niet tegengesteld aan die van de priesters, maar gaf er een extra lading aan (Schluchter, 1981, 46). Naast de rationele uitleg van de priesters kreeg de ascetische gehoorzaamheid aan Jaweh nu een emotionele lading van de profeten. Hierdoor kon de ascese in de toekomst uitgroeien tot wat Weber noemt een *Gesinnung*, een instelling, een mentaliteit (Schluchter, 1981, 47).

Met weglating van een overdaad aan nuances en historische bijzonderheden hebben we hier *die* elementen uit de analyse van Weber, die we nodig hebben voor het begrijpen van de ontwikkeling van de religie en het wereldbeeld in het Westen. Om ze te verduidelijken, zullen we ze opsommen als typisch Weberiaanse tweedelingen, die het unieke van de Westerse mentaliteit duidelijk maakt. Deze tweedelingen zijn *ideaal-typisch* van karakter en vormen de twee polen van een continuüm. De bedoeling van *die* methode is niet de beide uitersten als reële alternatieven tegenover elkaar te plaatsen, maar om met behulp daarvan de positie te bepalen waar een samenleving zich op dit continuüm bevindt. De uitersten zelf horen bij deze subtiele analysemethode nauwelijks tot de mogelijkheden. Het zijn extremen, die men wel kan denken, maar die men vooral niet als werkelijk moet zien.

Ten eerste is daar het onderscheid tussen *binnenwereldlijk* en *wereld-afkerig*. Onder binnenwereldlijk moet men verstaan een oriëntatie die sterk is gericht op het leven hier op aarde. In een wereld-afkerige houding, vindt men de medemens, de economie en de politiek niet belangrijk, het is bijzaak, of een noodzakelijk kwaad. Waar het werkelijk om gaat, is een ander, een beter, een hoger leven, dat zich van dit aardse tranendal heeft losgemaakt. Naar die onthechting wordt gestreefd. Bij een binnenwereldlijke oriëntatie is, omgekeerd, wat in de wereld gebeurt, dus de relatie met de medemensen in ethiek en politiek, juist wél van belang waar het gaat om het verwerven van heil. In deze wereld moet men de wil van God tot uitdrukking brengen. Daardoor zijn onder meer ethische voorschriften van zeer groot belang.

Het continuüm binnenwereldlijk-wereld-afkerig nu, is een dimensie van religieuze oriëntatie, en men kan zich van iedere godsdienst afvragen, waar ze zich op die lijn bevindt. Ook kan men proberen de ontwikkeling van een religie te beschrijven, op dit continuüm. De variant van de joods-christelijke traditie, die relevant is geworden voor het moder-

niseringsproces beweegt zich in de loop van drieduizend jaar steeds meer in de richting van de pool van binnenwereldlijkheid, waarbij voortdurend, en vooral in de Middeleeuwen heel duidelijke tegenbewegingen zijn aan te tonen.

Het tweede belangrijke onderscheid is dat van een *betoverde* versus een *onttoverde* wereld. Dit onderscheid wordt vaak met het eerste verward. Betovering/onttovering heeft te maken met de manier waarop de wereld en een eventuele bovennatuurlijke wereld, worden gezien, en met de middelen die aangewend kunnen worden om iets aan de wereld te veranderen. Een wereld is betoverd, als er geesten, spoken, heiligen, allerlei goden en trollen in rondlopen, en als het menselijke lot veranderd kan worden door toverij, het verrichten van wonderen of wat gewoonlijk magie genoemd wordt. Dat kan zowel bij een binnenwereldlijke als bij een wereldafkerige oriëntatie. Tegenover betovering en magie staat rationaliteit. Deze rationaliteit kan zowel binnenwereldlijk als wereldafkerig zijn. Het proces van rationalisering is van doorslaggevend belang geweest voor het ontstaan van de moderne samenleving. In de joods-christelijke traditie nu, lopen de processen van onttovering en van toenemende binnenwereldlijke oriëntatie parallel. Reeds vanaf het begin is de mate van onttoverdheid groot, evenals de mate van binnenwereldlijkheid. De wereld van alle dag is onttoverd, en de hemel, die andere wereld, is ook bijna helemaal leeg. Hier huist slechts één autoritaire en vaak wispelturige god. Deze heeft onder meer de functie van wetgever, dat wil zeggen van verschaffer van de standaard voor het binnenwereldlijk gedrag en het schenden van deze standaard vormt een verklaring voor onheil.

In het katholicisme wordt de hemel weer gevuld met heiligen, zaligen en een moedergodin tot wie men zich kan wenden. Daardoor neemt aan de ene kant de binnenwereldlijke oriëntatie af, terwijl aan de andere kant van tijd tot tijd de heiligen in het dagelijks leven verschijnen. De betovering neemt daarbij dus toe. Maar in de reformatie wordt de hemel weer leeggehaald en elke betovering uit de religie gebannen. Het woord Gods speelt weer de hoofdrol. De eenzame god wordt zo meer en meer tot een principe, een metafysisch symbool van binnenwereldlijke, ethische beginselen. Het bovenwereldlijke betreft niet langer een andere wereld, maar denkcategorieën van een andere orde. Er ontstaat een dualisme van twee werelden, die betrekkelijk weinig met elkaar te maken hebben. Bij Kant, bijvoorbeeld, zijn het ideeën, onbewijsbare en onwaarneembare gedachten, die men nu eenmaal nodig heeft om het wereldbeeld af te ronden. Een dergelijke god staat heel ver van de mensen af. Het kost buitengewoon veel moeite je in te denken, wat een dergelijke god nog voor je kan doen.

Max Weber wijst op een derde tweedeling, die tussen *ascese en mystiek* (Freund, 1972, 197v.). Het gaat hier om de manier, waarop de relatie tot het heilige gestalte wordt gegeven. Dat kan via contemplatie, mystiek, waarbij men zich openstelt voor het goddelijke, om daarin over te vloeien, maar het kan ook door onthouding, door ascese, waarbij men zich terwille van het goddelijke een streng regime oplegt. Dit laatste is de manier die in de joods-christelijke traditie dominant is. De binnenwereldlijke, ethische oriëntatie maakt dat deze ascese leidt tot *activiteit* in de wereld.

Binnenwereldlijk, rationeel en ascetisch: dat zijn de elementen die het moderne protestantisme van het antieke Jodendom heeft overgenomen. Maar er zijn ook een aantal belangrijke verschillen. Het belangrijkste is, lijkt mij, de *individualisering* (Weber, 1920, 93v.) Deze heeft een aantal aspecten, die, gecombineerd met het reeds genoemde, van zeer groot belang zijn geweest voor het moderne Westerse wereldbeeld.

Ten eerste is de *uitverkiezing*, die bij de Joden het hele volk betreft, in het Christendom geïndividualiseerd. Niet het volk, maar een aantal losse individuen is uitverkoren. Welke dit zijn is *voorbeschikt*. Of je al dan niet bent uitverkoren, kun je afleiden uit je succes; de gedachte, dat je dat niet bent, kun je verdringen door je op je werk te concentreren. Deze twee elementen nu, jagen de binnenwereldlijke activiteit enorm op. Het individualisme impliceert ook een universalistische moraal. Anders dan bij de Joden is de houding naar leden van de eigen groep in principe dezelfde als die naar van andere groeperingen. Het eigen volk boet aan belang in. In feite is alleen de relatie van individuen met God nog van belang. Alleen op God kan men vertrouwen want alle mensen zijn, net als jij, zondaren. Aan de andere kant kan iedereen uitverkoren zijn. Men moet zich dus tegenover iedereen op dezelfde manier gedragen.

Ten tweede is de ethiek veranderd. Ze is niet langer, zoals bij de Joden, geïntendeerd aan wetten en aan de enkele concrete handeling, maar aan de abstracte principes, die aan dat handelen ten grondslag liggen. Gehoorzaamheid aan God wordt hierdoor verinnerlijkt, het wordt een *mentaliteit*, een 'Gesinnung'. Ook dit is, althans voor een deel, een aspect van het individualisme. Niet de bijzondere wetten van een volk doen er toe, maar de persoonlijke verhouding, die men heeft met God. Ten derde gaat het er niet langer om, de wil van God tot uitdrukking te brengen ten overstaan van andere volkeren met andere goden. Jaweh, de schepper van de wereld, is een universele god geworden, die voor alle individuen hetzelfde is. Hij heeft de mensen zijn wereld gegeven, opdat zij, als individuen, Zijn wil daarin tot uitdrukking brengen. Zo ontstaat mede het *arbeidsethos*.

Met deze mentaliteit hebben we precies de elementen van de protestantse ethiek, die een stimulerende factor zijn geweest voor het ontstaan van het moderne kapitalisme, dat vanuit het Westen de wereld zou veroveren. Wat ons hiervan interesseert is echter in de eerste plaats de invloed van dit alles op de existentiële problematiek. Gedragen door calvinisten en puriteinen leidden rationaliteit, ascese, binnenwereldlijke oriëntatie en natuurbeheersing tot een wereld die anders was dan alles wat tot dan toe had bestaan. Een wereld, waarin men niet werkt voor zijn eigen levensonderhoud, maar voor de glorie van zijn God; waarin men rijkdommen opstapelt, niet om ermee te pronken, maar om ze te herinvesteren, ter meerdere eer en glorie van Hem. Dat te doen, is de *roeping en het beroep* van de puritein. Succes daarin was een aanwijzing voor een persoonlijke uitverkiezing door Hem.

Maar bij die koortsachtige activiteit hebben ze Hem, om wie het allemaal begonnen was, ongemerkt verloren. Ze waren zozeer geobsedeerd door hun gezwoeg voor Hem, dat ze Hem vergeten zijn. Hun binnenwereldlijke rationaliteit was zozeer verfijnd, dat deze laatste rest van het bovenwereldlijke en irrationele, God, er eigenlijk niet meer in paste. Hij was er, volgens Weber, ook niet meer voor nodig. Er heeft zich namelijk een sociaal-economisch systeem ontwikkeld, dat ook zonder God blijft voortbestaan. Het heeft zijn eigen dynamiek, zijn eigen wetmatigheden. Om daarin mee te kunnen komen is een inspiratie van gene zijde niet meer nodig. Daar staat tegenover dat wij door dit systeem gedwongen zijn tot zeer grote inspanningen om het in stand te houden en zo te overleven. We zijn er de slaaf van geworden. 'De puritein wilde beroepsmens zijn, wij moeten het zijn', zegt Weber daarover (1920, 203). Het is één van de beroemdste citaten uit zijn werk.

De beroemdheid van het citaat neemt echter niet weg, dat het onjuist is, omdat het uitgaat van foute veronderstellingen. Vroeger, zo laat de redenering, die erachter zit zich reconstrueren, onderwierpen de mensen zich vrijwillig aan een God die van hun ascese eiste, maar nu zijn ze onderworpen aan de wetmatigheden van een economisch systeem, dat tot ascese dwingt. Weber plaatst deze twee nogal radicaal tegenover elkaar. Vrijwilligheid wordt hier gekoppeld aan een geloof, onvrijwilligheid aan de keiharde wetten van de economie.

Hier is sprake van zowel een overschatting van de vrijheid van geloof, als van een miskennis van de geloofsmomenten die inherent zijn aan keihard lijkende economische of sociale wetmatigheden. Zowel de puriteinse beroepsmens als de hedendaagse agnostische functionaris is ingebed in een wereldbeeld, dat hem, althans grotendeels, volstrekt objectief, absoluut en onontkoombaar voorkomt. Als de puritein vrij-

willig had kunnen kiezen voor een god, en voor een religieuze oriëntatie, waarom zou hij dan *deze* god gekozen hebben, die zo weinig troost voor hem in petto heeft? De puritein koos voor zijn god, maar het was welhaast een keus zonder alternatieven, gegeven het wereldbeeld, dat hij had geïnternaliseerd. 'Vrije keuze' heeft hier dan ook een zeer beperkte betekenis. Hij kon kiezen tussen deze god en de waarschijnlijke verdoemenis, of de zekere verdoemenis. Wat hij koos lag voor de hand.

Hoewel Weber de keuze van de moderne mensen voor het meefunctioneren in het economische systeem als een dwang voorstelt, is er voor hen in feite een grotere mate van vrijheid dan voor de puriteinen. Volgens Weber hebben we nu geen keus, we moeten ons aanpassen aan de economische realiteit, en dat betekent *ascese*. Dat is onjuist: we hebben wél een keus. We kunnen nu kiezen voor *ascese*, of voor de economische ondergang en misschien ook nog wel voor iets daartussen in. Hoe dit ook zij, economische ondergang is zo op het oog toch minder erg dan totale verdoemenis. Let wel: op het eerste gezicht. We zijn tegenwoordig zodanig binnenwereldlijk georiënteerd dat de economische ondergang voor ons is, wat de totale verdoemenis was voor de puritein. Zowel de puritein als de hedendaagse functionaris zijn bereid zich door hun beeld van de totale ondergang te laten opjagen in het dagelijks leven. Zowel de puritein als wij zijn bereid tot bijna onvoorstelbare offers. En de hardheid van de puritein ten aanzien van zijn medemens is even moeilijk voorstelbaar als wat wij in onze tijd op het spel zetten zoals milieuvernietiging. Zowel de puritein als wij doen dat zonder gewetenswroeging, omdat dit nu eenmaal wordt gevraagd door een instantie die hoger is dan wij. De puritein beriep zich op de Schrift, wij beroepen ons op harde cijfers en wetmatigheden.

Het verschil tussen de puritein en de moderne functionaris is alleen dat de laatste geen enkele Goddelijke sanctie meer nodig heeft. De binnenwereldlijke oriëntatie, in het antieke Jodendom voorbereid en in het protestantisme geradicaliseerd, heeft hier zijn voltooiing bereikt. Ook de rationaliteit is toegenomen en hetzelfde geldt voor de groei en de verzelfstandiging van het arbeidsethos. Maar betekent dit ook dat het heilige verdwijnt? Dat valt niet in te zien. Weber gaat er mijns inziens ten onrechte vanuit dat verdwijnen van enkele veel voorkomende elementen van religie het einde van alle religiositeit betekent. Nergens blijkt uit de analyse dat het heilige is verdwenen.

Waarom zou rationaliteit niet heilig kunnen zijn? En hoe staat het charisma? Weber stelt rationaliteit en charisma tegenover elkaar. Met zijn charisma-begrip kan dat ook niet anders. Maar als men charisma opvat als een projectie, en de 'onalledaagsheid' van het object van deze

projectie als een bijzonder geval, dat alleen voorkomt bij ernstige anomie, dan wordt het denkbaar en duidelijk dat rationaliteit zélf heilig wordt, en dus charismatisch geladen. Wij 'moeten beroepsmensen zijn', en wij moeten het van onszelf, omdat we het willen, omdat we er heilig in geloven. Dit lijkt mij de consequentie van Webers redenering, die hij er op het laatste moment ten onrechte zelf niet aan heeft verbonden.

Weber veronderstelt, ondanks zichzelf, waar het religiositeit betreft, een te grote discontinuïteit tussen verleden en heden. Hierdoor mist hij de religieuze momenten die aanwezig zijn in de huidige samenleving. Daarmee zijn we weer terug bij Nietzsche. Webers analyse van de ontwikkeling van de rationaliteit is een verfijning van Nietzsches analyse van de waarachtigheid en het gelijkheidsstreven. Maar waar Weber Nietzsche qua verfijning overtreft, daar blijft hij qua diepte zijn mindere. Waar Nietzsche een continuïteit zag tussen de christelijke traditie en het gerationaliseerde heden, zag Weber een discontinuïteit waar het gaat om het afstoppen of het beantwoorden van de existentiële vraag. Nietzsche zag een charismatisch beladen rationaliteit, die op nihilisme zou uitlopen. Hem beviel dit soort charisma niet, en daarom zocht hij zijn eigen charismatische wereld 'Jenseits' van de maatschappelijke ordeningen. Weber zag de charismatische lading van de rationaliteit niet in, en meende dat ze moest worden aangevuld met charisma om de existentiële vraag te beantwoorden. Daarvoor maakte hij een keuze voor charismatische, onalledaagse leidersfiguren, die met elkaar concurreren in de genoemde 'strijd der Goden'.

II.5. Girard

De kenmerken van de Joods-christelijke traditie, die Weber heeft geanalyseerd, impliceren, dat het offer in deze godsdienst een minder belangrijke plaats inneemt (vgl. Schluchter, 1981, 22v.). Immers, het offer is een ritueel, waarbij ascese, verbonden met binnenwereldlijke ethiek en rationaliteit zelden of nooit een rol spelen. Dit gegeven is door Weber verder niet uitgewerkt. Het is wél gethematiseerd door Rene Girard (1923), die zo een *trait d'union* vormt tussen Webers denkbeelden omtrent de joods-christelijke traditie en de op de functies van het ritueel gebaseerde godsdiensttheorie van Durkheim.

Voor Girard is het offerritueel de institutie waaraan de samenleving in laatste instantie is opgehangen: de agressie, die in de samenleving aanwezig is, wordt gericht op het slachtoffer, en daarmee van de samenleving zelf afgeleid. Offer en offer-ritueel worden hierdoor ervaren als de grote reinigende en gemeenschapscheppende gebeurtenis. Het reinigt de samenleving enige tijd van onderlinge agressie en de spanningen, die hiervan het gevolg zijn. Het brengt de mensen telkens weer bij elkaar, en vormt de grondslag, waarop religie, taboes, mythen en de hele cultuur worden gebouwd. Vandaar dat voor Girard het offer en het heilige vrijwel identiek zijn.

Behalve de grondslag vormt het offer ook de oorsprong van de samenleving. De chaos die heerst waar geen samenlevingsverband is, is in de eerste plaats een gewelddadige chaos. De angst die heerst betreft volgens Girard vooral het geweld. De gewelddadigheid van de chaos komt voort uit hetzelfde antropologische grondfeit, dat ook aan dit boek ten grondslag ligt: dat waarden en regels niet genetisch gegeven zijn, maar sociaal verworven moeten worden. *Mimesis, imitatie* is volgens Girard daarbij de methode bij uitstek. Onze waarden (de objecten van onze begeerten) kijken we af van anderen. We willen, wat anderen willen. De ene vrouw is op zichzelf niet begerenswaardiger dan de andere, ze is dat uitsluitend omdat de anderen haar meer begeren dan andere vrouwen. Mensen willen iets omdat anderen het willen. Daarmee zijn de anderen zowel model als obstakel. Wat hij wil, wil ik ook, maar als hij het heeft, kan ik het niet hebben. Afgunst, rivaliteit en concurrentie zijn het gevolg. Dat wekt agressie op, en mensen imiteren ook elkaars agressie. Zo ontstaat wraak, en zo ontstaan ketens van wraak en weer-

wraak, waaraan geen einde lijkt te komen. Tenzij er een coalitie ontstaat van allen tegen één. Wanneer men deze buitenstaander doodt, kan hij door niemand worden gewroken, omdat hij niemand heeft. Dan is de keten van niet-aflatend geweld gebroken, en ontstaat er een weldadige rust en ontspanning. De mensen vinden zichzelf terug, zonder agressie, zonder reden voor angst. Het slachtoffer wordt gezien als de mysterieuze oorzaak van deze weldadige rust en de mensen, zoëven nog verwickeld in een strijd van allen tegen allen, vinden elkaar in een dankbare gelijkgestemdheid jegens hem. Het slachtoffer wordt gemaakt en vereerd als een *heilige*. Dit is de oermoord en telkens als de spanningen dreigen terug te keren en de beheersing van het geweld dreigt te mislukken, wordt deze oermoord herhaald. Zo ontstaat het offerritueel. Offerrituelen zijn dus instituties, waarin de oermoord, die het begin is geweest van de samenleving, wordt herhaald. En steeds opnieuw dreigt geweld en steeds opnieuw voltrekt zich het wonder: de angstaanjagende dreiging van een gewelddadige chaos vloeit weg via het offerritueel (Girard, 1972, 135v.).

Wat we hier zien is niet veel anders dan een projectie-mechanisme: de agressie wordt geprojecteerd in het offer. Het offerritueel is dan ook niet veel meer dan een geïnstitueerd zondebokmechanisme. Dat dit zo is, blijft echter voor de gelovigen verborgen. Dit moet ook wel, want zodra de werking van het zondebokmechanisme duidelijk is, is de betovering volgens Girard verbroken. Daar hoort bij, dat aan de schuld van het slachtoffer niet getwijfeld mag worden. Dat gebeurt ook niet. Religies verhullen het mechanisme om het te kunnen handhaven. Eerder hebben we getracht verklaringen te geven voor het feit, dat Oedipus schuldig bevonden werd, en de verklaring gevonden in het zondebokmechanisme en in de objectivering. Maar wat ook nog verklaard zou moeten worden, is dat wij zo verbaasd zijn, dat Oedipus schuldig wordt bevonden. Waarom vinden wij Oedipus onschuldig? Waarom sluiten we ons niet zonder meer aan bij hen, die Oedipus schuldig bevonden? Omdat het altijd gemakkelijk is de onschuld van zondebokken van een andere cultuur te zien. Vanuit het charisma-begrip, dat ik in het eerste deel ontwikkeld heb, is dat goed te begrijpen. Een buitenstaander is niet bevangen door de angst, en dus ook niet door zijn eigen charismatische projecties. Maar er is meer. We vinden het ook moreel inacceptabel. Dat geldt niet alleen het offeren van een bepaald onschuldig slachtoffer, maar het offeren als zodanig. Dit geldt zelfs daar, waar het offer is verzacht en een mens als slachtoffer is vervangen door een schaap of een bokje. In de Westerse cultuur doorzien we (heel soms) zelfs het *zondebokmechanisme als zodanig*. De oorzaak hiervan ligt volgens Girard in het Christendom.

Girard ziet het Christendom als de enige godsdienst ter wereld die de ware aard van de religie niet verhult, maar juist onthult. De kern van de christelijke openbaring is dat het dramatische offerritueel op Golgotha, anders dan in welke godsdienst ook, beschreven wordt vanuit het perspectief van het slachtoffer. Zijn onschuld wordt benadrukt en het offermechanisme wordt zo doorzien en afgewezen. Girard laat zien hoe dit op dramatische wijze voortdurend gebeurt (Girard, 1986, 122v.). Daarmee verdwijnt echter ook de functie van het offer en de ermee samenhangende religie: het kanaliseren en dus buiten de samenleving houden van de voortdurende drang naar geweld. Daarom hangen het afzien van de wraak en het toekeren van 'de andere wang' onmiddellijk samen met een verzachting of zelfs een afwijzen van het offer. Dit afwijzen van het offer-mechanisme wordt voorbereid in het Oude Testament. Daar zien we een oermoord: Kain doodt Abel en sticht vervolgens een stad, maar anders dan bij bijvoorbeeld de Romeinse oermoord, wordt de dader schuldig bevonden, en niet het slachtoffer. Door het hele Oude Testament heen zijn voorbeelden te vinden van het afwijzen van het zondebokmechanisme (Girard, 1978, 219v.).

De ontmaskering van het principe waarop de samenlevingsordening berust en de afwijzing van ieder geweld maakt, zo meent Girard, het evangelie zeer bedreigend voor de samenleving. Op deze bedreiging kan op twee manieren worden gereageerd. Aanvankelijk heeft men het evangelie fout geïnterpreteerd en er een religie van gemaakt zoals alle andere. Dit is de oplossing die in het officiële Christendom gedomineerd heeft. Men kan ook het Christendom afwijzen, omdat het een religie zou zijn temidden van de religies. Dat is de oplossing van de Westerse intellectueel sinds Voltaire. Maar in feite gaat het hier om een afwijzing van het fout geïnterpreteerde Christendom op argumenten, die zijn geïnspireerd door het ware Christendom, dat in toenemende mate door het fout geïnterpreteerde heenschermert. Girard pleit er dan ook voor, o.a. in 'De zondebok', om de consequenties te trekken uit het feit dat men de boodschap van het Christendom eigenlijk al aanvaard heeft.

Girard meent de werking van het Christendom in de westerse geschiedenis te kunnen aanwijzen. Het zondebokmechanisme is werkzaam in de vervolgingen zoals we die kennen in de Westerse geschiedenis. Bij de heksen- en jodenvervolgingen zien we dezelfde stereotypen optreden als bij de offers in de diverse godsdiensten. Toch is er een verschil, *gradueel*, maar *niettemin essentieel*. De vervolgingsstereotypen zijn minder intens en daardoor minder effectief. Het geloof erin is minder volledig en brokkelt steeds sneller af. Het wordt steeds moeilijker om de schuld van het slachtoffer geloofwaardig te maken. 'Er waren

eeuwen nodig om de middeleeuwse vervolgingen te demystificeren, enkele jaren zijn voldoende om de eigentijdse vervolgers in discredit te brengen' (Girard, 1986, 236). Girard schrijft dit proces toe aan het langzaam doordringen van wat hij noemt de 'ontmythologiserende kracht van het Christendom'. Zo combineert Girard zijn functionele visie op religie met een evolutionistische.

Girard heeft zich in bijna al zijn werk in feite geconcentreerd op één mechanisme: het offer- of zondebokmechanisme. Het is niet overdreven om te stellen, dat hij zich hierop heeft blindgestaard. Alles wat er in de samenleving bestaat, van zijn ontstaan tot zijn mogelijke ondergang, heeft hij opgehangen aan het offermechanisme, of wat er onmiddellijk mee samenhangt: de mimetische rivaliteit met zijn spiralen van wraak en weerwraak. Welnu, zoveel kunnen mimesis en zondebokmechanisme als verklarende factor niet dragen.

Waar het gaat om het ontstaan van de samenleving uit de oermoord, verstrikt Girard zich om te beginnen in een contradictie. De moord op het slachtoffer, zo zegt hij, verzoent allen, omdat hij ongewroken blijft. Hij blijft ongewroken, omdat het slachtoffer nergens bij hoort. Dat impliceert, dat anderen, die wel gewroken werden, wél ergens bijhoorden. Met andere woorden, de wraakacties, de vendetta's, die aan de oermoord vooraf zouden zijn gegaan, veronderstellen al dat er sociale verbanden zijn. Dus kan de oermoord nooit het begin zijn van sociale verbanden.

Bij het ontstaan en voortbestaan van samenleving, religie, ritueel en dergelijke, gaat het om aanmerkelijk ingewikkelder processen dan alleen het offermechanisme. Het is een belangrijke tendens, maar slechts één onder de vele. Andere mechanismen en tendenties; andere crises in de samenleving dan die van het op gang komen van een geweldspiraal; andere betekenissen van het heilige dan het afstoppen van die geweldspiraal: Girard heeft het allemaal buiten beschouwing gelaten. Misschien is het feit, dat hij door zijn eigen inzichten tot het Rooms-katholicisme is bekeerd er debet aan, dat hij zich in dit ene mechanisme heeft vastgebeten en zich erop heeft toegelegd om hiervoor steeds maar weer nieuw bewijsmateriaal aan te dragen. De koppeling tussen het offer en het heilige wordt door Girard verabsoluteerd. Desacrificiëring (het verdwijnen van het offerritueel) is voor hem daarom hetzelfde als desacralisering: het verdwijnen van het heilige uit de samenleving. Het inzicht in het mechanisme moet het heilige vervangen. Daarmee loopt Christendom uit op rationalisme. Wat Nietzsche zag als een latent proces: dat de kern van het Christendom aanwezig bleef in het moderne rationalisme, is bij Girard zeer manifest en een reden om het Christen-

dom aan te prijzen. Daarbij werpt hij zichzelf op als degene, die de ware boodschap van het evangelie na twintig eeuwen heeft weten te ontdekken.

Girards overschatting van zijn eigen ontdekking neemt echter het belang van deze ontdekking niet weg. De anti-sacrificiële tendens, die Girard in de joods-christelijke traditie ontdekt meent te hebben, heeft naar mijn idee geleid tot een sterk onderschat proces van *desacrificiëring*. De betekenis hiervan is, dat wat wellicht het belangrijkste handhavingsmechanisme is, in de Westerse cultuur problematisch is geworden. De vraag is, wat hiervan de consequenties zijn. Het antwoord van Girard op deze vraag, dat het offermechanisme in het staatsmonopolie op geweld en het moderne rechtssysteem (Girard, 1972, 39) een functioneel alternatief gevonden heeft, is mager. Het staatsmonopolie op geweld biedt, om bij Girards problematiek te blijven, geen oplossingen voor mimetische rivaliteit, die niet gewelddadig is. Bovendien worden in het offer of het zondbokmechanisme meer spanningen afgereageerd, dan die, welke te maken hebben met geweld, zoals de kwetsbaarheid van het symbolische universum. En voor het handhaven van een samenleving of een wereldbeeld is meer nodig dan een geweldsmonopolie en een justitieel apparaat, zoals het besef, dat men de maatschappij met zijn symbolische universum nodig heeft om te overleven. Maar ook de zwakheden van Girards antwoord ontslaan ons niet van de noodzaak, de *desacrificiëring* te betrekken in onze analyses, want het is, lijkt mij een verschijnsel met zeer verstrekkende gevolgen, voor de Westerse cultuur als geheel, en in samenhang daarmee, voor het afstoppen en beantwoorden van de existentiële vraag.

II.6. Durkheim

Dat in het gemeenschappelijke religieuze ritueel wereldbeeld, identiteit en solidariteit van mensen worden herbevestigd, is één van de inzichten, die we te danken hebben aan Emile Durkheim (1858-1917). Girard heeft dit inzicht toegespitst op mimesis en offer, en zeker het gewelddadige karakter dat het vaak heeft, nader verklaard. Maar daarmee heeft hij het tevens te zeer verengd. Durkheim heeft zijn inzicht in zijn laatste hoofdwerk, *Les formes élémentaires de la religion* (1912), uitgewerkt en op één noemer gebracht met zijn theorie over de veranderingen in de solidariteit uit zijn eerste hoofdwerk *De la division du travail social* uit 1893.

In dit boek formuleert hij de klassieke theorie over het proces van functionele differentiatie en de invloed hiervan op het wereldbeeld. Hij stelt dat er in de ontwikkeling van de westerse samenleving een verschuiving heeft plaats gevonden van *mechanische* naar *organische solidariteit*. De term 'solidariteit' heeft hierbij niet die waarderende klank, die zij in het dagelijkse spraakgebruik heeft. Het betekent gewoon: het aan elkaar gebonden zijn van mensen. In een samenleving met mechanische solidariteit is van arbeidsverdeling nauwelijks sprake en omdat men hetzelfde doet, denkt en gelooft men tot op grote hoogte ook hetzelfde. Men heeft dezelfde waarden en normen. Het *collectieve bewustzijn* (dat is ongeveer hetzelfde als wat ik in dit boek het gemeenschappelijke wereldbeeld noem) overheerst hierdoor het *particuliere bewustzijn*. Durkheim spreekt van mechanische solidariteit (de term is niet erg gelukkig gekozen), omdat de mensen elkaar alleen vanwege die gelijkennis zouden aantrekken, zoals identieke moleculen in een anorganisch lichaam (Durkheim, 1967, 74, 99).

Door toename van de bevolking is er in West-Europa arbeidsverdeling ontstaan. Dit betekent dat mensen meer en meer verschillende dingen gaan doen. Hierdoor ontstaat een ander soort solidariteit: de organische. Deze term is gekozen om de onderlinge afhankelijkheid van mensen te benadrukken, die lijkt op de afhankelijkheid van organen in een levend lichaam (o.c., 101v.). Mensen zijn niet langer in de eerste plaats van elkaar afhankelijk omdat ze nu eenmaal bij elkaar horen en dezelfde dingen doen, denken en geloven, maar juist omdat ze verschillende dingen doen. Arbeidsverdeling betekent specialisering, en speci-

alisten hebben elkaars specialismen nodig. Men wordt in toenemende mate van elkaar afhankelijk, omdat men de taken verdeeld heeft. Ieder een draagt zijn eigen steentje bij aan het in stand houden en ontwikkelen van het geheel, zoals in een organisme ieder orgaan op zijn eigen wijze bijdraagt aan het heil van het geheel.

Echter, doordat men bij een toename van de arbeidsverdeling in afnemende mate hetzelfde doet, gaat men ook in afnemende mate hetzelfde denken en geloven. Het collectieve bewustzijn, zo stelt Durkheim, wordt zwakker en verliest op vele gebieden geheel zijn invloed. Het individuele bewustzijn (*conscience particulier*) wordt overeenkomstig sterker. In onze terminologie: de verschillen tussen de individuele wereldbeelden worden groter en belangrijker. De stadia, die Durkheim in dit proces onderscheidt komen globaal overeen met die van Comte (1967, 270).

Deze ontwikkeling was voor Auguste Comte een reden om zijn *religion de l'humanité* te ontwikkelen. Immers, de mensen zouden het geheel, hun plaats daarin en het doel daarvan uit het oog verliezen, waardoor de samenleving zou desintegreren. Het is op dit punt, dat Durkheim Comte kritiseert (vgl. Ter Borg, 1982, 156). Wat Comte niet gezien heeft, is dat desintegratie wordt tegengehouden, doordat de mensen functioneel aan elkaar gebonden zijn. Juist dankzij de specialisatie hebben de mensen elkaar veel meer nodig dan voorheen. De rol van de religie vermindert overeenkomstig. Deze kritiek van Durkheim is een uitdrukking van het feit dat, twee generaties na Comte, het idee van pluralisme en van individualisme aanvaardbaar begint te worden. Bij dit alles moeten we ons niet laten misleiden door de harde toon van de kritiek. Deze neemt niet weg dat Durkheim in veel opzichten een erfgenaam blijft van Comte. Juist omdat hij dat is, moet hij zich afzetten tegen het voor velen onverteerbare pseudo-katholicisme van Comte. We zullen zien in hoeverre wat Durkheim zelf voorstelt een subtielere variant is van hetzelfde gedachtegoed en in hoeverre het ervan afwijkt.

Ongeveer twintig jaar na zijn boek over de arbeidsverdeling komt Durkheim met zijn algemene theorie over de sociale betekenis van religie. En hoewel hij in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, zijn kritiek op Comte herhaalt (Durkheim, 1985, 611), verschijnt hier niettemin religie als het uiteindelijke identiteit- en cultuur-verschaffende oriëntatiemiddel. Op gezette tijden en in tijden van crisis wordt deze religie, en daarmee ook de eenheid van de samenleving op rituele wijze herbevestigd. Wat dit betreft verschilt de moderne samenleving met zijn organische solidariteit niet van de traditionele. Wat verandert is, is vooral de inhoud. In de moderne tijd is de traditionele christelijke religie aan het verdwijnen, omdat ze niet langer verenigt, maar juist

verdeelt (Lukes, 1975, 518). En dat komt, omdat ze niet langer in overeenstemming is met de maatschappelijke organisatievormen en geroutiniseerd is (Durkheim, 1985, 610). Ze is opgevolgd door de wetenschap en een verwetenschappelijkt wereldbeeld, dat zelf uit de christelijke religie is voortgekomen (o.c., 613v.).

Maar dit is niet de enige vervanger van de traditionele religie. Het sterker worden van het individuele bewustzijn betekent voor Durkheim, dat de individuele vrijheid, het individualisme, het enige is dat alle leden van de samenleving binnen een staat nog bindt (Durkheim, 1973, 181). In een polemiek tegen de katholieke reactie legt hij uit, dat dit individualisme niet moet worden begrepen als een egoïstisch najagen van het eigenbelang (o.c., 175), maar als de meest geavanceerde uitdrukking van het menszijn. Het vergt een geweldige beheersing en een enorm rekening houden met de vrijheid en de ontplooiingsmogelijkheden van de anderen.

Omdat individualisering het voornaamste is, dat allen bindt, is het de taak van de centrale overheid om het te bevorderen, onder meer het creëren van een goed opvoedingssysteem. Durkheim aarzelt niet, om individualisme als de nieuwe religie te zien (Laeyendecker, 1981, 273v.). Zoals Comte in de mensheid als geheel het uiteindelijke doel van het menselijk handelen zag, zo ziet Durkheim dat in de individu. De individu, dat is de mensheid, omdat de mensen per definitie individuen zijn. Het gaat hier om een religie, waarin de mens zowel gelovige als object is (Durkheim, 173, 177). Deze religie is puur formeel, de inhoudelijke invulling bepaalt het individu ten dele zelf. Ten dele ook wordt ze bepaald door de functie, die het individu vervult. Dat laatste is natuurlijk erg consequent. Immers, het was het uit elkaar groeien van de maatschappelijke functies, die maakte, dat de wereldbeelden uit elkaar groeiden.

Het mooie van deze theorie is het inzicht dat pluralisme kan bestaan zonder voortdurende waardenstrijd. De opvatting dat pluralisme in een gedifferentieerde samenleving niet tot strijd hoeft te leiden, maar in harmonie kan bestaan en zeer vruchtbaar kan zijn, is een stap vooruit vergeleken bij Comte, Nietzsche en Weber. Dezen waren in hun conceptie van het pluralisme in zoverre tekort geschoten, dat zij meenden, dat tussen de verschillende levensbeschouwingen of religies een 'strijd der Goden' noodzakelijk zou zijn. Hieruit zou dan de sterkste tevoorschijn komen, die daarna zou heersen. Bij Durkheim treffen we deze hang naar een centrale autoriteit niet meer aan. Bij hem zien we de fundering van een werkelijk modern pluralisme, dat op slechts enkele abstracte grondwaarden berust. Hij laat zien hoe duizend bloemen bloeien – natuurlijk binnen het kader van de door hem verdedigde, triomferende Derde Republiek.

Over de manier waarop deze nieuwe religie emotioneel verankerd zou moeten worden, aarzelt Durkheim, in tegenstelling tot Comte. We leven, zo meent hij, in een overgangstijd en hebben hiervoor nog geen vormen gevonden (Durkheim, 1985, 610). Toch heeft hij wel een mening, waar dit zou moeten gebeuren. Er zouden een soort gilde-achtige beroepsgroepen moeten komen, om deze waardeconstructies uit te bouwen en levend te houden. Deze waardeconstructies, inhoudelijk van aard en gekoppeld aan de maatschappelijke functies, maken het plurale van de samenleving uit. De staat heeft hier geen taak (zie bijv. Durkheim, 1967). Waar Comte het gezin en de religie zag als de instanties die het egoïsme en de vertwijfeling buiten de deur moeten houden, ziet Durkheim een formele religie van de zelfontplooiing van het individu en de beroepsgroep. Het enige punt van kritiek op Comte, dat bij Durkheim zo in feite overeind blijft, betreft dan nog diens gedachte dat een *inhoudelijke religie*, die de hele samenleving overkoepelt, zowel mogelijk als noodzakelijk zou zijn. Maar dan valt erover te twisten in hoeverre een notie als 'individuele zelfontplooiing' formeel is.

Durkheim legt een aantal verbanden te snel. Daar is om te beginnen de relatie tussen bevolkingsdruk en functionele differentiatie. Het eerste zou de oorzaak zijn van het tweede (Durkheim, 1967, 244). Durkheim zegt dit uitdrukkelijk op gezag van Comte. Bevolkingsgroei mag echter een noodzakelijke voorwaarde zijn, het is geen voldoende voorwaarde. Er zijn andere oplossingen denkbaar van het probleem van de bevolkingsgroei. Men kan mensen- of kinderooffers brengen, men kan zijn heil zoeken in uitbundige oorlogvoering of in kannibalisme, of een combinatie hiervan. Men kan ook zijn toevlucht nemen tot allerlei magische praktijken om de hongersnood op te vangen. Tenslotte is het door het theodicee-mechanisme mogelijk om gewoon te wachten op de hongerdood. Het antwoord van de arbeidsverdeling is er slechts één onder de vele en niet de meest voor de hand liggende. Wat Durkheim hier presenteert met de suggestie als zou het gaan om een universele wetmatigheid, is in feite iets bijzonders en zeldzaam, dat zich onder meer in het Westen heeft voorgedaan. Om het ontstaan ervan werkelijk te begrijpen moet gezocht worden naar aanvullende voorwaarden. Ik denk dat deze te halen zijn uit de analyses van Weber. Een activistische, binnenwereldlijke en rationele oriëntatie: dat zijn, naast de toename van de bevolkingsdruk, de noodzakelijke voorwaarden. Maar er zijn er meer, zoals de afwezigheid van taboes op arbeidsverdeling of de mogelijkheid om deze taboes te elimineren. Maar het veronderstelt óók taboes, bijvoorbeeld het taboe op kannibalisme (vgl. Harris, 1977, 173). Ook de tendens tot desacrificiëring kan hier een rol gespeeld hebben.

Deze Weberiaanse factoren verklaren ten dele ook waarom de arbeidsverdeling zich in het Westen zoveel verder heeft doorgezet dan elders en voortdurend de grenzen van de gevestigde belangen (van de adel bijvoorbeeld) kon doorbreken.

Een tweede punt van kritiek betreft Durkheims afleiding van pluralisme uit differentiatie. De verschillen in functies leiden tot verschillen in het bewustzijn, maar deze kunnen beperkt blijven tot specialistische vak-kennis. Het uiteen gaan lopen van waarden (en dat is waar het Durkheim toch om gaat) is niet noodzakelijk. Het is hoogstens een mogelijkheid. De vraag waaraan Durkheim voorbij gaat, is hoe het kan, dat deze mogelijkheid benut wordt. Durkheim lijkt er ten onrechte van uit te gaan, dat het benutten van deze mogelijkheid vanzelfsprekend is.

Daar komt nog bij dat differentiatie op sommige punten geen verzwakking, maar juist een versterking van gemeenschappelijke regels impliceert. Het uitwisselen van goederen en diensten veronderstelt dat mensen gemeenschappelijke regels hebben, volgens welke ze uitwisselen. Er moeten standaards zijn en er moet ook een zekere mate van onderling vertrouwen worden opgebouwd en in stand gehouden. Onderlinge afhankelijkheid kan niet zonder een minimum aan gemeenschappelijke oriënteringsmiddelen. Op wereldschaal zien we dat heel duidelijk: de Westering begrijpt weinig van de Oosterling, maar niettemin hebben ze een aantal gemeenschappelijke regels en betekenisssystemen, die zeer sterk zijn en steeds sterker worden en die maken dat ze hun onderlinge afhankelijkheid zeer goed aankunnen. Deze betekenisssystemen worden steeds belangrijker. Functionele differentiatie heeft in ieder geval één element uit de uiteenlopende symbolische universa enorm versterkt en de relevantie ervan enorm doen toenemen: de functionele rationaliteit.

Het verband tussen arbeidsverdeling en pluralisering moet dus op zijn minst genuanceerd worden: op welke gebieden blijft of wordt een sterk gemeenschappelijk bewustzijn noodzakelijk, en waar is ruimte voor pluralisering. Dan kan er ook nog een theorie aan toegevoegd worden over de omstandigheden waaronder differentiatie ruimte geeft voor pluralisering. Is vrede hiervoor een noodzakelijke voorwaarde? Dat is een mogelijkheid. In de Tweede Wereldoorlog groeide in ieder geval de arbeidsverdeling in de oorlogvoerende landen terwijl het pluralisme verminderde.

Ook de verbanden met individualisering liggen niet voor de hand. Differentiatie, en zelfs pluralisering staan hiërarchische verhoudingen niet in de weg. Persoonlijke verantwoordelijkheid en zelfontplooiing zijn in de moderne samenleving sterk verbonden met pluralisering, maar de ontplooiing kan ook stoppen bij de clan of de familie, zoals in

het antieke Griekenland bijvoorbeeld het geval was.

In al deze gevallen is er door Durkheim toch wat te mechanistisch geredeneerd, al moet worden toegegeven, dat hij hierop zelf ook correcties heeft aangebracht door het belang van ideeën naar voren te brengen (zie Laeyendecker, 1981, 280).

Een laatste kritiekpunt jegens Durkheim betreft de spanning die er bestaat tussen zijn individualisme-begrip en zijn theorie over religie. In de religie wordt volgens Durkheim het eigene van een gemeenschap op rituele wijze, gemeenschappelijk herbevestigd. Durkheim ontwikkelt onder andere in zijn pedagogie manieren, waarop dat ten aanzien van het individualisme zou moeten. Ook stelt hij voor nieuwe, gilde-achtige structuren te vormen. Hier schiet hij als socioloog te kort. Immers, van Durkheim als socioloog zou men mogen verwachten, niet hoe het in de moderne samenleving zou moeten, maar hoe het feitelijk in zijn werk gaat. Kennelijk is Durkheim, waar het de nieuwe religie betreft, meer gelovig dan afstandelijk analytisch. Berger (z.j.) en Luckmann (1967) hebben uit deze verbinding tussen pluralisme en individualisme de conclusie getrokken, dat religiositeit zijn maatschappelijke relevantie aan het verliezen is en dat de existentiële vraag alleen nog in de privé-sfeer beantwoord wordt. Maar deze privatiseringstheorie gaat voorbij aan Durkheims paradoxale these, dat het individualisme de laatste collectieve vorm van religie is.

II.7. Massiviteit

Met elkaar geven deze summere schetsjes van de hoofdlijnen van enkele klassieke sociologische theorieën over de ontwikkeling van wereldbeeld en religie een redelijk compleet beeld. Er zijn na de Eerste Wereldoorlog geen principiële nieuwe gezichtspunten bij gekomen. Kritiek op de klassieken kan alleen worden geleverd bij de gratie van het feit dat we wankelend op hun schouders staan en dus een fractie verder kunnen kijken.

Auguste Comte wist de breuk in de geschiedenis, de overgang van een wereldbeeld, dat doordrenkt was met traditionele religie naar één, dat op wetenschap gebaseerd was, te verzoenen met de idee van historische continuïteit. Het inzicht in de functies van religie bracht hem ertoe, een kunstmatige, op wetenschap gebaseerde religie te ontwerpen. De problemen die hij zag, betroffen de functionele differentiatie. Hoewel Durkheim meende Comte hier te moeten relativeren, kwam hij zelf uit bij een standpunt, dat niet ver van dat van Comte verwijderd is. Alleen ontwerpt hij geen religie naar katholiek model, maar wijst hij individualisme aan als de nieuwe religie. Daarnaast pleit Durkheim voor een soort gilden; evenzeer een restauratie van een middeleeuwse institutie. Een substantiëlere correctie op Comte bood ons het kennismaken van het werk van Nietzsche, op twee punten: daar waar Comtes theorie circulair was, en daar waar het ging om het religieuze in de moderne tijd. Een nieuwe religie van de moderne tijd is voor Nietzsche alleen al overbodig, omdat het wezen van het Christendom in de moderne tijd voortwoekert onder een andere dekmantel. Comte zelf wordt als afschrikwekkend voorbeeld daarvan ten tonele gevoerd.

Weber, die Nietzsche sterk corrigeert, hoewel hij in diens voetspoor voortgaat, heeft juist het belangrijke punt van de hedendaagse religiositeit gemist, of althans sterk veronachtzaamd. Niettemin heeft deze socioloog de meeste begrippen geleverd, waarmee de ontwikkeling van de religiositeit van de moderne tijd kan worden beschreven. Rationalisering is de bekendste. Daarnaast is er de dynamiek van de binnenwereldlijke oriëntatie. Een consequentie van wat hij beschrijft is ook het proces van desacrificiëring, dat veel later door Girard is geanalyseerd.

De klassieken doen het, misschien met uitzondering van Weber, voorkomen, alsof ze de ontwikkeling van de religie (wat dat dan ook mag zijn) beschrijven en verklaren. Maar in feite beschrijven allen alleen één of enkele aspecten van het grote, ingewikkelde ontwikkelingsproces van het Westerse wereldbeeld of de traditionele Westerse religie. Tezamen geven hun theorieën een groot deel van het hele spectrum weer. Daarom lijkt het voor de hand te liggen, de verschillende theorieën met elkaar te combineren. Maar als we dat zonder meer doen, nemen we een basisfout van de klassieke auteurs over: het religiebegrip, dat zij hanteren is inadequaat. Het is *te weinig precies, massief en te expliciet*.

Het gebrek aan precisie: er wordt niet voldoende onderscheid gemaakt tussen religie, wereldbeeld, symbolisch universum en wat ik religiositeit heb genoemd.

De massiviteit: men doet alsof het gaat om één samenhangend verschijnsel: de religie. Ten aanzien hiervan wordt één duidelijke, onomkeerbare ontwikkeling gepostuleerd: een geleidelijke verdwijning. Welke oorzaken men ook ziet voor die ontwikkeling van wat men als religie beschouwt, over de verdwijning ervan, bestaat consensus.

De expliciteit: men beperkt zich in zijn analyses over het algemeen tot een leer waarin systematiek zit en die men min of meer bewust belijdt.

Het lijkt wel of men zich in de theorieën over 'religie' en wereldbeeld heeft laten leiden, niet eens door het Christendom, maar door de pretenties van de christelijke kerk. Men is uitgegaan van het zelfbeeld van de kerk: een kerk, die het geestelijk leven beheerst en overkoepelt. De terugloop van de macht van de kerk interpreteerde men daarom als een breuk in de geschiedenis. Men dacht dat er een nieuwe tijd aanbrak, een tijd zonder 'religie'. Men deed dat in navolging van de filosofen van de Verlichting, die meenden dat 'religie' vervangen kon worden door 'wetenschap'; een mening, waarin men bevestigd werd door een katholieke reactionair als Joseph de Maistre, die meende dat met de teloorgang van de Rooms-Katholieke Kerk het Christendom en daarmee de religie als geheel te gronde zou gaan (Ter Borg, 1982a, 96v.). De claim van de kerk, het monopolie op religie te hebben, heeft nooit ter discussie gestaan. Teloorgang of restauratie van de kerk in de negentiende eeuw betekende dus teloorgang of restauratie van de religie. Deze conceptie had de charme dat ze duidelijk en zelfs evident leek. Maar die evidentie lag niet in de zaak zelf. Het was een projectie, voortkomend uit de strijd tussen twee wereldbeelden, dat van de kerk en dat van de Verlichting. Het was voor beide partijen goed om zowel van zichzelf als van de tegenstander een duidelijk, welomschreven beeld te hebben. Wat voor de één wit was, was voor de ander zwart en omgekeerd, en over de

scheiding tussen zwart en wit was men het eens. De kans op grijstinten was daardoor minimaal.

Het enige antwoord op de existentiële vraag was in deze zwart-wit opvatting traditionele religie. Deze opvatting heeft desastreuze gevolgen gehad. Het heeft ertoe geleid dat de belangstelling voor religiositeit en dus voor de existentiële problematiek na de klassieken uit de sociale wetenschappen is verdwenen, omdat het gezien werd als iets dat óf overwonnen was, óf geworden tot een privé-zaak. Wie meende dat er nog existentiële vragen overbleven als alle wetenschappelijke vragen beantwoord waren, zag die als onbeantwoordbaar (Wittgenstein) of, wat op hetzelfde neerkomt, de antwoorden als strikt willekeurig. Die willekeur kan collectief zijn, geïnstitueerd in de kerk, of privé. Dat laatste is in de moderne tijd meer en meer het geval.

Dat de existentiële vraag niet onbeantwoord kan blijven, is ingezien door alle theoretici, waarover ik heb gesproken. Daarom heeft men in de leegte, die men had geschapen, zijn idealen geprojecteerd. Durkheim zag individualisme als de nieuwe religie, Weber hoopte op charismatisch leiderschap, Comte kwam met zijn religie der mensheid. Girard en Nietzsche zijn hier uitzonderingen. Maar bij hen vallen de existentiële vragen samen met politieke vragen: geweldsbeheersing en machtsvergroting. De antwoorden van de grote sociologen op de existentiële vraag zijn alle binnenwereldlijk, en dat is consequent. Maar toch: ze hebben een *deus ex machina*-karakter. Het is alsof ze het gelijk demonstren van hen, die aan de beantwoording van de existentiële vraag een grote mate van willekeur toeschrijven.

Om deze fout te vermijden heb ik getracht in het model, dat in deel I is gepresenteerd, de existentiële vraag aan de orde te stellen zonder me ook maar enigszins te oriënteren aan de traditionele religie, zoals die in de kerk gestalte had gekregen. Dat was voor mij betrekkelijk gemakkelijk. De kerk is in de maatschappij waarin ik leef zozeer gemarginaliseerd, dat die distantie geen moeite kost. Maar aan de andere kant is mijn betrokkenheid bij de vraag, die men in de traditionele religie trachtte te beantwoorden groot genoeg om me te realiseren dat het hier ging om een historisch antwoord op een vraag die van alle tijden is, omdat ze inherent is aan de menselijke manier van bestaan. Dat bestaan is onmogelijk zonder wereldbeeld. Maar het wereldbeeld is ongewis en in laatste instantie op niets gebaseerd. Men moet er uiteindelijk in geloven. Dit geloof kan men versterken met een charismatische lading. Die lading noem ik religiositeit. Ontstaat er tussen de diverse charismatische ladingen een zeker verband, dan kan men van religie spreken.

Waar het nu om gaat is de verschillende ontwikkelingen, zoals de klassieke sociologen die hebben beschreven, van hun massiviteit te ontdoen om ze vervolgens te betrekken op religiositeit, of, anders gezegd: ze te combineren met het model.

De massieve visie op de ontwikkeling van religie en religiositeit heeft zijn meest algemene verwoording gevonden in de term 'secularisatie'. Dat is een term die bruikbaar blijft wanneer op een globale wijze het minder belangrijk worden van de traditionele religie moet worden aangeduid.³ In een analyse over de manier waarop mensen trachten de existentiële vraag te beantwoorden of af te stoppen is hij te weinig precies. Maar ook daar is de letterlijke betekenis van de term zo veelzeggend, dat we hem niet kunnen missen. Secularisering betekent letterlijk: een toenemende binnenwereldlijke oriëntatie, je afwenden van het bovenwereldlijke, van datgene wat geprojecteerd is in een wereld die boven of buiten de alledaagse werkelijkheid is gedacht. Dat proces is heel goed aantoonbaar. We zien het in Webers analyse van de ethische oriëntatie in de joods-christelijke traditie, we zien het bij Nietzsche, waar het *ressentiment* steeds meer politieke, op deze wereld gerichte verwoording krijgt. Comte geeft de etappes aan in het proces van het toenemen van een binnenwereldlijke oriëntatie. Dat zijn inzichten, waar we in onze analyse niet buiten kunnen. We dienen het begrip dus, zonder zijn massiviteit en zijn gebrek aan precisie, te handhaven. Dat we de term tot een helder begrip hebben gemaakt, kunnen we symboliseren door hem ook van wat overbodige lettergrepen te ontdoen: *seculering*: het toenemen van de binnenwereldlijke oriëntatie, en de afname van het belang van en de belangstelling voor het bovenwereldlijke.

Een tegenbegrip zou dan *deseclering* zijn. Het is namelijk evenzeer mogelijk, dat in de ontwikkeling van religiositeit zaken die men zich eerst binnen deze wereld voorstelt, steeds meer bovenwereldlijk gedacht worden. Dit vindt bijvoorbeeld plaats wanneer men in een animistische godsdienst, waarin de wereld om ons heen als begeesterd wordt opgevat, er langzamerhand bovenwereldlijke goden op na gaat houden (Weber, 1972, 247v.).

Een tweede begrip waarmee we ons moeten bezighouden, is het proces van *rationalisering*. Dit wordt heel vaak als het proces *par excellence* gezien van de Westerse samenleving, waardoor het vaak op een even massieve wijze wordt gehanteerd als het begrip secularisering. Men veronderstelt dan dat religie, massief opgevat, in toenemende mate wordt verdrongen door rationaliteit. Interessant en veelzeggend hierbij

is, dat het rationaliteitsbegrip, dat daarbij wordt gehanteerd, in massiviteit en gebrek aan precisie niet onderdoet voor zijn tegenhanger, het 'religie'-begrip. Ik zal een begrip van *rationalisering* gebruiken dat aansluit op het in deel I verdedigde rationaliteitsbegrip. Naarmate men meer probeert te vatten binnen de ratio van het wereldbeeld, en daartoe deze ratio verfijnt, is een wereldbeeld rationeler. Het rationeler worden van een wereldbeeld noemen we *rationalisering*. *Rationalisering* betekent het minder belangrijk worden van magie, zoals ik dat heb opgevat. Dat geldt dan het wereldbeeld als geheel, of enig onderdeel ervan. *Rationalisering* valt dus allerminst samen met *seculering*. Het betreft hier twee verschillende processen en het is heel goed denkbaar dat het bovenwereldlijke gerationaliseerd wordt.

Een derde term, 'desacralisatie', letterlijk 'ontheiliging', wordt vaak als een synoniem voor *secularisering* in de massieve betekenis gebruikt. Grofweg wordt dan verondersteld dat het verdwijnen van traditionele religie uit de samenleving ook het verdwijnen van het heilige betekent. In mijn model heb ik een begrip van het heilige ontwikkeld dat het verdwijnen ervan uit de samenleving zeer onwaarschijnlijk maakt. Alleen als de mensen zeer gevoelsarm zouden zijn, robottesk, zou het heilige kunnen verdwijnen. Zolang dat niet het geval is, kan de term 'desacralisatie' niet op de samenleving als geheel betrekking hebben, hoogstens op onderdelen ervan. De christelijke religie als zodanig kan wél *desacraliseren*. Dat betekent dat er iets anders voor in de plaats zal komen dat als heilig wordt gezien. *Desacralisering* is dus een begrip dat op alles kan slaan dat min of meer heilig is en dus minder heilig kan worden. Een dergelijk begrip heeft *sacralisering* als tegenhanger. Alles wat momenteel niet heilig is kan dat in principe worden.

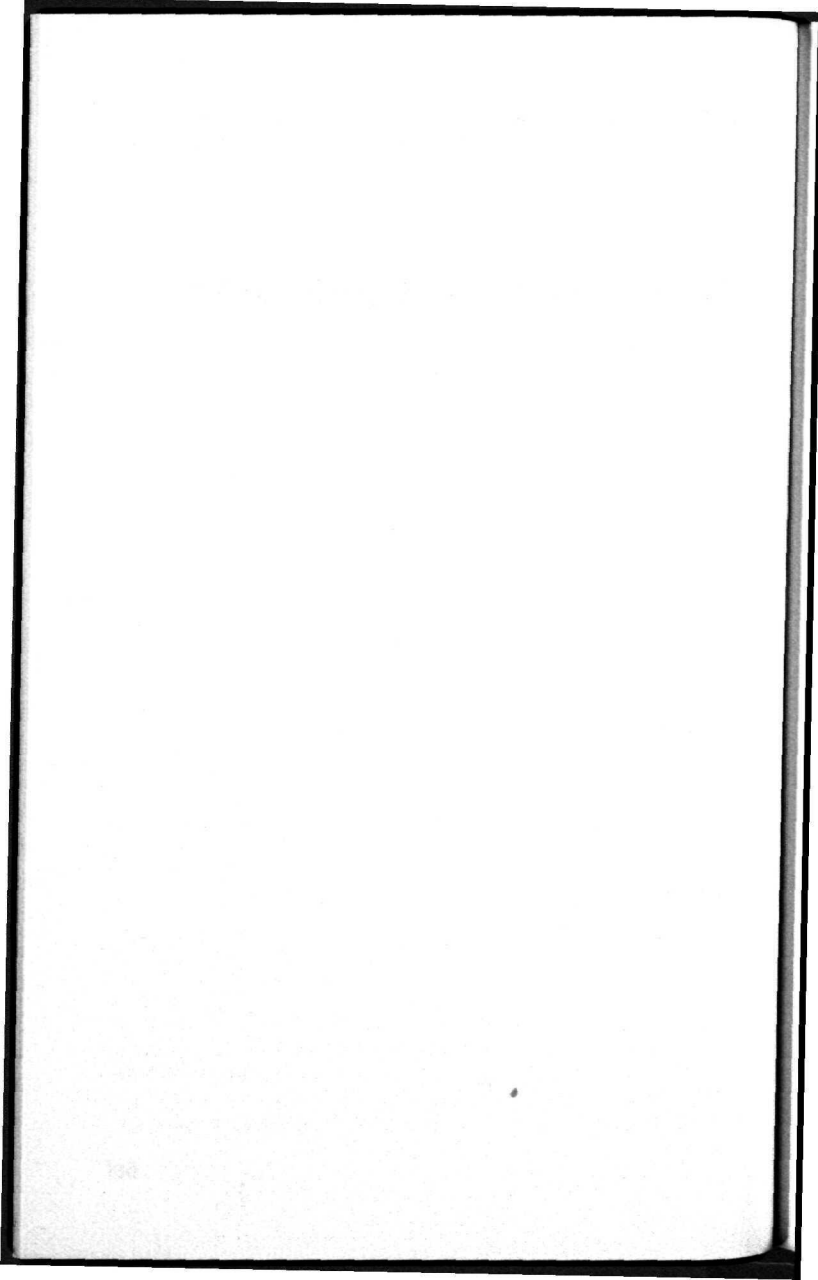
De term 'desacralisering' wordt ook wel gebruikt voor het proces, dat Girard aanduidt. Waar Girard het heilige en het offer gelijkstelt, lijkt dat ook gerechtvaardigd. Het minder belangrijk worden van het offerritueel impliceert dan het minder belangrijk worden van het heilige. Maar de gelijkstelling van offer en heilige is niet terecht. Dat betekent dat Girard op een ander proces wijst dan op het eerste gezicht lijkt, maar dat wel van groot belang is voor de Westerse samenleving: *desacrificering*.

Een laatste begrip, dat voor het vervolg van groot belang zal zijn, is dat van de *pluralisering*: het verschijnsel dat er steeds meer (deel-)antwoorden op de existentiële vraag ontstaan en naast elkaar kunnen bestaan. De massieve causale verbinding tussen functionele differentiatie en pluralisering moet daarbij afgewezen worden evenals de gedachte plu-

ralisme persoonlijke willekeur met zich meebrengt waar het gaat om de beantwoording van de existentiële vraag.

III

RELIGIOSITEIT IN DE MODERNE CULTUUR



III.1. Inleiding

De teloorgang van de traditionele, geïnstitueerde religie, al of niet georganiseerd in een kerk, is iets anders dan de teloorgang van de religiositeit. Religiositeit is het uiterste antwoord op de existentiële vraag. De existentiële vraag is inherent aan iedere menselijke betekenisgeving en is dus van alle tijden.

Het is, strikt genomen, een vraag zonder absoluut geldig antwoord. Antwoorden die als geldig worden aanvaard, worden dat niet op grond van hun eigen verdiensten, maar dankzij een emotionele extra lading, die we charisma hebben genoemd. Wanneer er van een charismatische lading sprake is, spreken we van religiositeit.

Een symbolisch universum kan zo ingericht zijn dat men zelden stuit op de existentiële vraag, maar niet dat men er nooit op stuit. Want ieder symbolisch universum heeft zijn beperkingen en zijn kwetsbaarheid. Vaak wordt de existentiële vraag beantwoord zonder dat het charismatische, het religieuze karakter van het antwoord niet tot het bewustzijn doordringt. Maar dit is juist een kenmerk van veel religiositeit: dat het niet als zodanig wordt herkend of erkend, maar zich voordoeft als de vanzelfsprekende, onontkoombare werkelijkheid.

We hebben afscheid genomen van het massieve begrip van traditionele religiositeit. Wat ons dan vervolgens te doen staat is na te gaan, wat het effect is geweest van de processen van secularisering, rationalisering, desaccrificering en pluralisering afzonderlijk op de beantwoording of de afstopping van de existentiële vraag en dus van religiositeit.

III.2. Seculering

III.2.1. Seculering van het wereldbeeld

Uit het Westerse symbolische universum is het bovenwereldlijke aan het verdwijnen. Westerse mensen refereren in het dagelijks leven zelden of nooit meer aan een hogere of een andere werkelijkheid. Ze proberen zich de doeleinden, de hulpmiddelen en de oorsprong van alles in een wereld voor te stellen, die concreet aanwezig is, geweest is, of zou kunnen zijn. De oerknal, de evolutie, economische groei, een goed en gelukkig leven, welvaart, voorspoed, techniek, wetenschap, adequate organisatievormen, een goede psychische en lichamelijke gezondheid is dan waar alles om draait. Dit zijn ook de factoren die de hoofdrol spelen bij de existentiële problematiek. De kwetsbaarheid van het bestaan wordt binnenwereldlijk afgestopt of verwerkt. Daarbij is hulp van God in afnemende mate vereist. Mocht er iets mis gaan, dan is dat te wijten aan menselijk falen, een technisch mankement of de wetmatigheden van de natuur, en in laatste instantie aan een toevallige samenloop van omstandigheden. Ook remedies en compensaties zoekt en vindt men in deze wereld. Bij seculering neemt de oriëntatie op deze wereld toe en de oriëntatie op een wereld, die men zich op de één of andere wijze boven of buiten deze wereld voorstelt, af.

De seculering van het Westerse wereldbeeld is een belangrijk aspect van het moderniseringsproces. Het is de consequentie van een uitwerking van een aantal principes en tendensen, die in de joods-christelijke traditie van oudsher aanwezig waren. We hebben gezien dat deze traditie volgens Weber binnenwereldlijk, ethisch en activistisch is terwijl God ver weg is en de binnenwereldlijke oriëntatie voorschrijft. Bij het consequent volgen van dit voorschrift neemt de relevantie van de bovenwereldlijke God af. Zeker in de protestantse variant van de joods-christelijke traditie is activiteit ter meerdere eer en glorie van de heiland het belangrijkste aanknopingspunt op aarde voor contact met die heiland. De vruchten van deze arbeid vormen een vingerwijzing voor de kans op het verwerven van dat heil. Hierdoor ligt het voor de hand dat werk, resultaten van werk, verbeteringen van de wereld, de hoogste prioriteit krijgen. Het consequent doorvoeren van de ratio van binnenwereldlijkheid betekent dat het belang van arbeid en wereldvervolma-

king toeneemt ten koste van het belang van een loutere gerichtheid op de bovenwereldlijke god. God wordt het tragische slachtoffer van de door hemzelf geïnspireerde ratio en discipline.

Dit wordt nog versterkt door andere tendensen: die van de individualisering en de privatisering. Deze maken, dat het bovennatuurlijke tot een privé-zaak wordt. Ook dit is mede een voortvloeisel van de protestantse ethiek, en van het Christendom als zodanig. De relatie met God is daar in laatste instantie een persoonlijke (Troeltsch, 1922, 68v.). Een consequentie hiervan is dat God als factor uit het sociale leven verdwijnt. Men spreekt niet over God, men bijvert zich als individu om Zijn wil tot uitdrukking te brengen in de wereld. Spreken over God doet men uitsluitend in de kerk, spreken tot God in het gebed. En of men wel aan Zijn wetten gehoorzaamt, controleert men in toenemende mate zelf. In het sociale leven wordt over het bovennatuurlijke steeds minder gesproken. Maar omdat ons wereldbeeld, en alle elementen daaruit, in stand wordt gehouden in interacties, betekent dit dat, behalve bij virtuozen, ook het persoonlijke geloof in God verarmt, omdat het niet door interacties gevoed wordt. De manier waarop God vereerd wil worden, maakt dat Hij onbespreekbaar wordt en uit het sociale leven gebannen. Binnen-wereldlijkheid is een religieuze norm, die het secularingsproces versterkt.

God verdwijnt uit de discussie, die hem levend hield. Wat er van hem over is, is een inhoudsloze uitroep: 'godverdomme'. Ten onrechte wordt dit nog altijd vloeken genoemd. Het zou vloeken zijn, als degene die het tussenwerpsel bezigt op dat moment inderdaad Gods verdoemenis over zich zou willen uitroepen. Maar dat wil hij niet. Hij wil slechts uiting geven aan zijn frustratie, zoals hij bij het woordje 'au' uiting wil geven aan een pijnvaring. 'Godverdomme' wordt dan ook allengs vervangen door het kortere, Amerikaanse 'shit'. Intussen houdt de *Bond tegen het vloeken* de herinnering aan God levend door tegen het vloeken te ageren. Je zou willen zeggen: u mocht willen, dat er nog gevloekt werd. Dat zou betekenen dat uw God in het dagelijks leven nog tot de verbeelding sprak.

In treinen en op stations maakt de Bond tegen het Vloeken reclame voor zijn standpunt. Tegen de achtergrond van een wolkenhemel staat in grote letters de tekst: 'WIE VLOEKT VERLIEST'. Ik denk dat ik begrijp wat er ongeveer bedoeld wordt: wie een transcendente god van zich vervreemdt door diens naam te misbruiken, gaat erop achteruit, in dit leven, of in een volgend. De meeste gesculeerde lezers van de tekst, begrijpen dat steeds minder. De tekst zegt hun weinig of niets. Hij irriteert, doordat hij verwijst naar iets, dat buiten hun wereldbeeld valt, hij roept daardoor agressie op. De reclameplaat wordt

beklad; soms met een tekst, die wél in het geseculeerde wereldbeeld past: 'wie verliest, vloekt'.

Interessant bij het proces van secularing is dat ondanks het verdwijnen van bovenwereldlijke rechtvaardigingen en doeleinden van regels en betekenissen, de inhoud en de ratio vaak hetzelfde blijven. Zo was de reden in vroeger dagen om matig te eten en soberheid te betrachten dat God het zo verordonneerd had. Tegenwoordig is de reden dat men slank zijn mooi of gezond vindt of het milieu wil sparen. Een matige manier van leven is de geïnternaliseerde regel en die verandert niet. In het proces van secularing gaat de regel van binnenwereldlijkheid op voor steeds meer functies en voor steeds meer handhavingsmechanismen, en dat in toenemende mate. Dit is een zichzelf versterkend proces. Wanneer succes in deze wereld een belangrijke waarde is, met charisma beladen, en men heeft succes met binnenwereldlijke verklaringen en ordeningen, dan wordt de binnenwereldlijke oriëntatie hierdoor gelegitimeerd en dus versterkt. Dat is de dynamiek van de binnenwereldlijke oriëntatie.

De uiterste consequentie hiervan is, dat het wereldbeeld en de werkelijkheid ervaren worden als volledig op zichzelf staand, zelfstandig, uit zichzelf voortkomend en naar zichzelf verwijzend. Buiten de werkelijkheid, die wij kennen, is er niets dat van een andere aard is. Hoogstens zijn er dingen, die we nog niet ontdekt hebben. Daarmee is de binnenwereldlijke oriëntatie tot een basis-regel geworden; dat wil dus zeggen: tot een regel, die het wereldbeeld als geheel constitueert.

Dit maakt sommige mensen ongerust, maar die ongerustheid komt uitsluitend voort uit een heimwee naar het soort eeuwigheid, dat het bovenwereldlijke gaf. Maar formeel sociologisch geredeneerd heeft een symbolisch universum zonder het bovenwereldlijke (al dan niet veilig opgeborgen in een sub-universum) net zoveel te bieden als een symbolisch universum waarin het bovenwereldlijke, zwaar met charisma beladen, alles doortrekt. Het kan dezelfde functies uitoefenen, met soortgelijke handhavingsmechanismen, en, mochten deze niet sterk genoeg zijn, met zijn eigen charismatische projecties en dus ook met geseculeerde vormen van eeuwigheid. Waarom zouden politieke leiders, kunstenaars, wetenschapsmensen, denkers, of politieke, ethische of sociale idealen, natuurkundige wetmatigheden niet de katalysator kunnen zijn voor een nieuwe eeuwigheid? God en Jezus kunnen worden vervangen door Gandhi en Einstein en zwarte gaten.

We moeten ons ervoor hoeden secularing als totaal of een onomkeerbaar proces te zien. Dat zou van een massieve opvatting zijn. Het proces van secularing betreft niet de hele cultuur, maar de hoofdstroom en

bovendien betreft het niet de herinnering aan God en aan het bovenwereldlijke. God, goden, het bovenwereldlijke blijven als cultuurgoed in ons collectieve geheugen aanwezig en het valt niet te voorzien of zij niet weer in de cultuur geïntegreerd zullen worden.

Dit brengt ons op een nadere precisering van wat hier met proces bedoeld wordt. Comte zag één proces van secularing. Dat is te massief: Er zijn secularingsprocessen en deseculeringsprocessen: iedere groep en zelfs ieder individu heeft zijn eigen proces van secularing en deseculering. Het proces voltrekt zich op verschillende plaatsen in verschillende tempi en in verschillende graden van bewustheid. Het kan heel goed zijn dat men na een periode van secularing plotseling weer behoefte voelt aan een bovenwereldlijke god. Het is voor een onderzoeker trouwens niet altijd even gemakkelijk om secularing en deseculering tegen elkaar af te wegen. Stel: een gereformeerde groep geeft zijn verzet op tegen inenting en levensverzekeringen. Dat is zonder meer een uiting van secularing. Vertrouwen in God wordt verruild voor vertrouwen in de wereld. Maar stel dat dit gecompenseerd wordt met extra gebeden en bijbellezingen: dat is dan deseculering. Maar wat is de balans? Zijn de secularingstendensen uiteindelijk sterker of zwakker dan de deseculerende? Dit probleem lijkt mij alleen maar op te lossen door empirische studies op de langere termijn. Al deze nuanceringen nemen echter niet weg, dat het geen boude bewering is om te zeggen dat processen van secularing de laatste eeuwen zonder meer dominant zijn geweest, en daartoe bepalen we ons hier.

Van belang in dit proces blijkt vaak het metafysische tussenstadium, zoals Comte dat beschreven heeft: het bovenwereldlijke, zoals God of de goden, wordt in eerste instantie vervangen door abstracte hogere waarden.

In de Middeleeuwen worden bijbelse taferelen vaak afgebeeld tegen een fond van bladgoud. Als er al landschappen worden weergegeven, dan is dat symbolisch. Maar die landschappen worden langzamerhand steeds realistischer. In de Renaissance worden bijbelse taferelen afgebeeld tegen de achtergrond van een schitterend landschap. Voor God kan het niet mooi genoeg zijn. De landschappen worden steeds gedetailleerder. Zij lijken de schilders, maar natuurlijk vooral de opdrachtgevers allengs meer te gaan interesseren dan de bijbelse voorstelling. Het is niet meer alleen de hemelse boodschap, die interessant gevonden wordt, maar de eigen leefwereld en vooral ook de manier, waarop men die afbeeldt. Het lijkt vooral te gaan om het correct toepassen van de op wiskunde gebaseerde wetten van perspectief en proportie. Het proces van secularing laat zich grofweg in de geschiedenis van de landschapsschilderkunst aflezen als de ontwikkeling van de verhouding tussen heiligen en realistisch

landschap. Wie door de zalen van het Amsterdamse Rijksmuseum loopt, met de tijd mee, ziet het secularingsproces zich in de Nederlandse kunst voltrekken. Het is interessant dat delen van de kerk, inmiddels door de Reformatie uiteengevallen, zelf het afbeelden van heilige figuren verbieden. Daarmee *verdwijnt het landschap niet, het verzelfstandigt*. Toch staat hier de schoonheid van het landschap niet op zich: zij wordt geprezen als een schepping van de in het schilderij niet aanwezige God. Aan de compositie van de landschappen werd in de schilderkunst van de Gouden Eeuw steeds een moralistische strekking verbonden (Haak, 1984, 136v.), die op zijn beurt op vaak nogal cliché-matige wijze teruggaat op de bijbel (Bruyn, 1987, 95v.). Een herberg kan bijvoorbeeld naar zondigheid verwijzen, een hek naar de dood en een brug naar Christus.

Dit is een tussenstadium in het secularingsproces. God werd niet direct met charisma beladen, maar de natuur, als goddelijke schepping. En hierbij ging het niet alleen om God, maar ook om de eigen, pas verworven nationale identiteit; Nederland en de Nederlanders worden hier met patriottische trots afgebeeld (Schama, 1987, 71v.). Het is een land, waar het goed gaat, dankzij godsvrucht. Het succes staat hier nog in een Goddelijk licht. Maar daarnaast worden ook landschappen geschilderd die op fantasie berusten of nauwkeurig een geografische situatie willen afbeelden. Hier is de secularing weer verder gevorderd. Het gaat hier louter nog om de schoonheid, of om zijn waarde als pronkstuk of beleggingsobject.

De betekenis van deze schilderijen en van de symbolen in de landschappen van de 17e eeuwse Hollandse schilderkunst ontgaan de twintigste-eeuwse beschouwer, tenzij hij een specialist is op dit gebied. Dit onbegrip duidt in de eerste plaats op een verandering in de symboltaal, maar ook op een nog verdergaande secularing. Uit zichzelf komt een moderne beschouwer niet op het idee, dat gepoogd is in deze schilderijen het goddelijke weer te geven. Het lijkt voor ons puur realisme.

Dat neemt niet weg dat tot in de twintigste eeuw landschapsschilders vaak meer proberen uit te drukken dan de schoonheid van het landschap en het licht, zoals een mystieke godservaring of de gemoedsgesteldheid, die de schepping te weeg brengt. Van Gogh en de vroege Mondriaan zijn hiervan voorbeelden.

Het secularingsproces wordt in zijn geheel weerspiegeld in het werk van Piet Mondriaan. Hij is begonnen vanuit een streng calvinistische achtergrond. Uit die tijd dateert nog een zeer stichtelijke schildering (zie bv. Henkels, 1979, 29v.) Hij laat deze achter zich, maar niet zonder dat hij een vervanger heeft gevonden in de theosofie (zie bv. Blotkamp, 1986, 97v). Daarom zijn veel van zijn landschappen meer dan sfeervol alleen. Ze willen iets onthullen van het mysterie en de essentie van het zijn. Die essentie wordt extra aangezet door allerlei ingrepen: de wolken worden geschematiseerd; de takken van de bomen verdichten zich tot een bijna geometrisch weefsel.

Zoals bekend zet die schematisering zich door totdat er op den duur nog maar zeven elementen over blijven: lengte, breedte, zwart, wit en de primaire kleuren. De principes van de theosofie zijn terug te vinden in de formele ordeningsprincipes van die elementen. Evenwicht, soberheid, helderheid, duidelijkheid.

Toch lijkt het erop, dat Mondriaan in de loop van deze fabelachtige ontwikkeling het mysterie van het zijn is kwijtgeraakt en dat hij met een omweg is teruggekeerd bij de strengheid, de soberheid en de zindelijkheid van het calvinisme waarin hij was opgevoed, maar dan nu binnenwereldlijk gericht. Van het blootleggen en het uitdrukken van een bovenaards mysterie is hij terecht gekomen bij een op metafysische abstracties gebaseerd imperatief over de manier waarop de mensen hun omgeving en hun leven zouden moeten inrichten (zie bv. Blok, 1974, 63). Hier heeft het seculeringsproces zich voltrokken binnen één lange schilderscarrière, waarbij uiteindelijk een ethisch imperatief (en daar gaat het binnen het calvinisme voor een groot deel om) gehandhaafd bleef.

Deze secularisering zette zich verder door in de receptie. Voor vele van zijn bewonderaars zijn de schilderijen van Mondriaan niet meer dan esthetische beginselen, vormprincipes, die toegepast kunnen worden, bijvoorbeeld in de bouwkunst, maar zonder enige binding met een metafysisch idee omtrent het zijn. Voor anderen is het niet meer dan een belangrijke evolutie in de schilderkunst, die zij verder voeren, tot de monochromie aan toe. Zij willen dikwijls niet herinnerd worden aan de mystieke achtergronden van Mondriaans werk. Voor hen is Mondriaan uitsluitend de vader van het modernisme. Toch blijft bij deze liefhebbers in ieder geval Mondriaans soberheid en strengheid gehandhaafd, zij het beperkt tot één enkel gebied: de binnenwereldlijke esthetica.

Maar Mondriaan is ook gepopulariseerd. Als zodanig is zijn werk ontsloten voor een miljoenenpubliek dat voor zo lang als het duurt, zijn werk enorm weet te waarderen als dessins voor kleren en gebruiksartikelen, en wel vanwege de vrolijke kleurtjes. Men kan niet eens zeggen dat hier de vormprincipes leeg zijn achtergebleven, want in die dessins is vaak ook de strengheid verlaten. Men ziet wel 'Mondriaan'-dessins die dertig of vijfenveertig graden gekanteld zijn, en ook komt men de kleur groen wel tegen. De pop-kunstenaar Roy Lichtenstein heeft dit ironisch geparafraseerd door een 'Mondriaan' te schilderen met paars erin (zie Friedman, red., 1982, 222).

Voor mij op tafel ligt een tijdschrift met daarin een kleurige advertentie. Hoofdbestanddeel van die advertentie vormt een reproductie van een Mondriaan, waarvan één van de strakke lijnen een wulpse slinger heeft gekregen. De tekst van de advertentie wijst op de voordelen van het recht op je doel afgaan. Had Mondriaan een minder consequente stijl gehad, zo staat er met zoveel woorden, dan hadden zijn schilderijen nu niet vele miljoenen

opgebracht. Het bedrijf, dat de advertentie heeft laten plaatsen, kenmerkt zich door een soortgelijke consequentie. Einde bericht.

De *verminkte Mondriaan* dient als blikvanger. Maar tevens wordt het werk van Mondriaan als paradigmatisch gezien voor een levensstijl, die nog steeds zeer aanbevelenswaardig is. Voor zover de morele boodschap van Mondriaan rechtlijnigheid betreft, is zij althans in deze popularisering behouden gebleven. Maar het is volstrekt binnenwereldlijk, en de maatstaf voor succes wordt in harde valuta uitgedrukt.

Twee schilderkunstige voorbeelden van het seculeringsproces. Uit het feit dat er driehonderd jaar tussen ligt kan blijken dat het hier gaat om een zeer gedifferentieerd proces, waarvan het tempo per bevolkingsgroep verschilt. Daardoor kunnen de verschillende fases van het seculeringsproces gelijktijdig plaatsvinden.

Dit blijkt bijvoorbeeld uit de Kafka-receptie. Bij Franz Kafka is de hogere instantie niet langer God, maar het bureaucratische apparaat of de rechterlijke macht, die even ondoorgroendelijk zijn als God. Het aardige is nu, dat deze hogere instantie door sommigen op traditioneel-religieuze wijze als God wordt geïnterpreteerd, door anderen als een metafysisch begrip: de Wet, en door weer anderen als puur binnenwereldlijk repressie-apparaat.

Deze drie interpretaties zijn mogelijk dankzij de hoge abstractie-graad van Kafka's werk. Ze tonen, naast de gelijktijdigheid van de stadia in het seculeringsproces ook de betrekkelijke onbelangrijkheid ervan aan. Het gaat bij Kafka om een religieuze problematiek: angst is omgezet in positieve en negatieve charismatische projecties; er wordt meer of minder wanhopig gezocht naar heil en naar het heilige. Dat is de kern van de religiositeit. Of de heilbrenger daarbij een buiten- of binnenwereldlijke status heeft, is daarbij van ondergeschikt belang.

III.2.2. Seculering van de existentiële problematiek

Bovenwereldlijkheid, al of niet onder de hoede van de kerk, stond van oudsher centraal, wanneer men sprak over de existentiële problematiek. Existentiële problematiek en bovenwereldlijkheid met een transcendente god, hoorden bij elkaar. Het proces van seculering betekent, dat de traditionele taal en beelden, om de existentiële problematiek mee uit te drukken, verdwijnen. Zo lijkt het, of met het bovenwereldlijke antwoord op de existentiële problematiek niet alleen elk antwoord verdwijnt, maar ook de existentiële problematiek zelf.

Dit maakt begrijpelijk waarom de massieve opvatting van de ontwikkeling van religiositeit voor velen zo plausibel leek. Mét het standaardant-

woord leek immers ook de vraag verdwenen. Op zijn beurt maakt de massieve opvatting van religiositeit en zijn ontwikkeling dat geseceleerde antwoorden op de existentiële vraag niet als zodanig worden herkend, omdat ze niet traditioneel-religieus of metafysisch van aard zijn. Waar het gaat om de existentiële vraag en alles wat daarbij komt, heeft men zich in de wetenschap altijd op het antwoord geconcentreerd, en niet op de vraag. Nu het belang van een bepaald soort antwoorden is weggeëbd, denkt men, dat er helemaal geen antwoorden meer gegeven worden, en dat ook de vraag niet meer gesteld wordt. Dat kan natuurlijk niet, want de existentiële problematiek is inherent aan de menselijke betekenisgeving en aan het menselijk bestaan. En daarmee komen we weer op de kernvraag van dit boek: hoe wordt de existentiële vraag dan wél afgestopt of beantwoord?

Die vraag wordt nog klemmender, omdat het bovenwereldlijke ook van belang was bij het afstoppen van de existentiële problematiek. Door God gesanctioneerde taboes of door God afgedwongen ascese voorkwamen bijvoorbeeld, dat men zich van de existentiële problematiek bewust werd. Als dat er niet meer is, komt de existentiële problematiek des te harder op je af, terwijl het antwoord ontbreekt.

Seculering van de existentiële problematiek is dan ook alleen maar mogelijk wanneer de existentiële problematiek zelf minder acuut wordt. De processen van rationalisering en differentiatie hebben gemaakt dat de kwetsbaarheid van het symbolische universum vermindert is. Daardoor komt de existentiële problematiek minder snel aan het licht. Het is ook niet langer een problematiek, waarmee men bij voortdurend geconfronteerd wordt. Het principiële karakter ervan kan men daardoor gemakkelijk ontkennen. Waar dat niet lukt, kan men ze annexeren door ze tot wetenschappelijke problemen te maken. Zo passen ze in het geseceleerde symbolische universum. Allerlei zinproblemen, die mensen hebben kunnen tot psychische problemen, of tot psychosomatische problemen worden omgevormd. Zo werken de handhavingsmechanismen in geseceleerde symbolische universa. Ze doen ons vaak vergeten dat de principiële kwetsbaarheid blijft.

Die combinatie: het blijven van de kwetsbaarheid en het verdwijnen van het traditionele antwoord daarop heeft, zoals gezegd, velen ongerust gemaakt. Het heeft geleid tot het construeren van nieuwe religies, zoals die van Comte of het aanbevelen van heilsleren zoals het nationaal-socialisme, het fascisme, het marxisme-leninisme. Die ongerustheid duurt voort tot op de dag van vandaag. Het is het thema van veel filosofie en cultuurkritiek. Het probleem heette 'nihilisme' (Ter Borg, 1982, Goudsblom, 1977). We zouden, mede ten gevolge van de secularing, leven in een wereld, die nergens meer naar verwijst, die op zich-

zelf is teruggeworpen, die geen zin meer heeft. Er is alleen nog ruimte voor wanhoop. Deze redenering heeft lange tijd een enorme aantrekkingskracht op intellectuelen uitgeoefend, niet in de laatste plaats door de suggestieve manier waarop hij door schrijvers, dichters en filosofen is verwoord. Ten onrechte stelde men het groeiende onvermogen om de wereld te verankeren in het bovenwereldlijke gelijk met het onvermogen de wereld hoe dan ook te verankeren. Men had zich beter zorgen kunnen maken over het eigen onvermogen om de manieren, waarop het wereldbeeld tegenwoordig verankerd wordt te herkennen.

Ten aanzien van de existentiële vraag kan ik herhalen, dat secularing geen verdwijning betekent van religiositeit. Op zichzelf wil het niet eens zeggen, dat de goden verdwijnen. Er zijn binnenwereldlijke goden denkbaar, en ze worden nog steeds, met een traditioneel-religieuze term, afgoden genoemd. Binnen het Westerse gemeenschappelijke wereldbeeld betekent secularing alleen een radicalisering van de binnenwereldlijke oriëntatie van de religiositeit. Het traditionele bovenwereldlijke religieuze systeem boet daarbij uiteraard sterk aan betekenis in en dat geldt ook voor de bijbehorende theologieën. De charismatische projectie verschuift maar de religiositeit kan in principe even sterk blijven. Het minder dreigend worden van de existentiële problematiek en het slechts op één punt veranderen van de traditionele religiositeit maken begrijpelijk, waarom secularing van het symbolische universum niet is afgestopt onder invloed van angst. De heftigheid van de angst valt in dit proces kennelijk mee, en de omzetting van angst in charisma is niet afhankelijk van bovenwereldlijke noties, maar kan ook in geseceuleerde vorm blijven werken. De existentiële vraag kan dus op nieuwe geseceuleerde manieren worden gesteld, afgestopt of beantwoord. Er ontstaat een binnenwereldlijke eeuwigheid.

Hieruit vloeit voort hoe de geseceuleerde existentiële problematiek met zijn antwoorden moet worden benaderd. Het model, dat we in het eerste deel hebben ontwikkeld leert ons, waarnaar we daarbij moeten kijken: naar de kwetsbaarheid van wereldbeeld en symbolisch universum, naar de angst die dit veroorzaakt en naar charisma en charismatische projecties, positief en negatief, waarin die angst wordt omgezet.

III.2.3. Seculering van charisma

De secularing van charisma demonstreer ik aan het voorbeeld van het leiderschap. Hieraan immers heeft Weber ook zijn analyse van charisma goeddeels opgehangen. De koning heeft zijn positie als symbool van de politieke eenheid en als wetgever bij de gratie Gods. Hij ontleent

zijn gezag aan een bovenwereldlijke macht. Zijn wetgeving is slechts het doorgeven van Gods wil. Bij dreigende anomie wordt het charisma in God geprojecteerd. Maar dat wil zeggen: ook in de koning, omdat hij door God gezonden is.

Het secularingsproces houdt in, dat degene, die de politieke leider zijn gezag geeft, binnenwereldlijk wordt: het volk. In een overgangsfase kan men zeggen dat het volk de wil van God tot uitdrukking brengt, of men geeft de uitkomst van de discussie van het volk een metafysische status: wat het volk wil is de Waarheid. De secularing gaat vaak gepaard met het doorsnijden van de banden met de traditie: een erfelijk leiderschap wordt vervangen door een gekozen leiderschap, dus een koning door een president. Maar dit hele proces, dat we de laatste eeuwen in de Westerse wereld gezien hebben, laat het leiderschap als voorwerp van charismatische projectie onverlet.

De koning of de president dankt zijn charisma aan het charisma van zijn ambt. Dit ambt is geïnstitueerd. Het heeft een vaste en duidelijke plaats in het symbolische universum. Nu kan het zijn dat de anomie zozeer toeslaat dat de reguliere leider niet langer voldoet als object van charismatische projectie en men zijn toevlucht neemt tot een ander object. Er treedt iemand naar voren die zijn gezag uitsluitend ontleent aan die charismatische projectie. Hij is wat Weber verstaat onder charismatisch leider in zijn pure vorm. Weber omschrijft hem als onalledaags. Wij hebben dat hybride genoemd. Het hybride karakter komt voort uit de marginale positie, die zo'n figuur op de één of andere manier inneemt in het symbolische universum. Die hybriditeit wordt geïnterpreteerd, en die interpretatie kan weer meer of minder gesculeerd zijn. Hij kan van God gezonden zijn, of zelfs van een geheel nieuwe God, maar hij kan ook als heiland voortkomen uit het volk, als hij maar zowel past als niet past in het symbolische universum. Paria en aristocraat tegelijk; gek en geniaal.

In een normale, stabiele situatie, heeft de reguliere leider naast het charisma dat zijn ambt met zich meebrengt, extra charisma, doordat men hem buiten de sociale orde plaatst. Hij hoeft niet aan alle regels te gehoorzamen. Waarom komen leiders altijd te laat, zonder dat dat bestraft wordt? Omdat iedereen op de leider wacht (en de leider op niemand) wordt een afstand gecreëerd tussen leider en volk (ook al gaat dat recht in tegen de democratische principes). Zo komt het, dat de leider een marginale positie bekleedt. Hij staat zowel buiten als binnen de sociale orde. Hij symboliseert de politieke orde, maakt er op alle mogelijke manieren deel van uit, hij is er het centrum van, maar toch ook weer niet. Er is een afstand, die op alle mogelijke manieren in stand wordt gehouden. De redenen, die men voor het in stand houden van die

afstand geeft, kunnen ook weer meer of minder gesecculeerd zijn. Werd het vroeger traditioneel-religieus gemotiveerd, tegenwoordig zal men de efficiënte tijdsbesteding van de drukbezette leider aanvoeren. Wat in beide gevallen blijft, zonder dat het proces van secularing daarop veel invloed heeft, is een gewijde sfeer. Secularing van charisma betekent immers alleen dat de uiteindelijke ankerplaats van het symbolische universum steeds minder in verband wordt gebracht met dat traditionele symbolische sub-universum, waarin God het wereldraadsel bewaarde. De mogelijkheid van de secularing van charisma was al gegeven met ons model. Mét de analyses van de binnenwereldlijke oriëntatie van de joods-christelijke traditie en vooral van het protestantisme, als de meest uitgesproken vertegenwoordiger van die oriëntatie, kunnen we het begrip van de verklaring van de secularing van de Westerse wereld sluitend maken. Max Weber heeft er de nadruk op gelegd, dat de verborgen god van het protestantisme zo ver weg was, dat men hem in zijn dagelijkse leven uit het oog verloor. Het protestantisme radicaliseerde deze afwezigheid door allerlei noodverbanden, die Rome had aangelegd, om God binnen het bereik van het dagelijks leven te houden, zoals de heilige moedergod en het pantheon van heilige bemiddelaars, buiten de orde te verklaren. Het projecteren van emoties op iets, dat ver weg is, en zelfs niet echt voorstelbaar, geeft weinig verlichting. Het herstelt het gevoel van eeuwigheid slechts met moeite. Men kan geen heil en redding verwachten van iemand die niet reageert en niet ingrijpt. Ook heeft hij een weinig hybride karakter, waardoor het onverwachte nog zou kunnen gebeuren. Deze god is, sociologisch gesproken, geen heiland. Maar God had andere heilsmiddelen gegeven, die wél in het dagelijks leven pasten, zoals ascetische arbeid. Omdat daarop, overeenkomstig ons model, en anders dan Weber lijkt te menen, ook charisma geprojecteerd kan worden, kon God gemist worden. Hij verloor voor velen zijn charismatische kracht aan door Hemzelf geschapen concurrenten. Daarmee verloor hij ook zijn relevantie voor het sociale leven. Het is dus niet het ontdekken van onjuistheden in het met bovenwereldlijke noties gevulde wereldbeeld, dat maakte, dat men zich van het bovenwereldlijke afwendde, zoals velen nog steeds, onder andere in navolging van Comte, menen. Het is juist andersom. Die onjuistheden kan men pas op het spoor komen, nadat het bovenwereldlijke zijn charisma goeddeels heeft verloren en daarmee eerst toegankelijk is geworden voor vrij onderzoek. En men kan die ontdekkingen pas succesvol tot gelding brengen, als het wereldbeeld niet meer in laatste instantie van die bovenwereldlijke god afhankelijk is en er dus niet meer allerlei handhavingsmechanismen tegen die ontdekkingen in stelling gebracht worden. De nieuwe, binnenwereldlijke basis-regels en basis-

betekenissen moeten onaantastbaar zijn, onder andere door een charismatische lading, voordat men de oude basis-betekenissen als onzin af kan doen. Eén van die basis-regels is, zoals Nietzsche aannemelijk heeft gemaakt, het geseculeerde waarheidsstreven. Dat is dan ook tevens de nieuwe standaard, op grond waarvan men achteraf God, die men op dat moment nog slechts ziet als een fossiel, als een vergissing kan karakteriseren.

III.2.4. De secularing van het heilige

Met de secularing van charisma is in feite ook de secularing van het heilige gegeven. Immers heilig is iedere basisregel of -betekenis, die het wereldbeeld representeert en charismatisch geladen is. Dat ik nog enige voorbeelden geef, heeft dan ook vooral ten doel inhoudelijk toe te spitsen wat in onze geseculeerde samenleving heilig is.

Eén van de voorbeelden, die ik al heb aangestipt (I.7.2) is vrijheid. Nu is 'vrijheid' van ouds een christelijk begrip, onder meer als gewetensvrijheid, als de mogelijkheid om Gods wil wel of niet te doen. Dit begrip is geseculeerd, zonder dat het zijn heiligheid verloor. Daarnaast is het een begrip uit de riddertraditie, waarin het 'onafhankelijkheid' betekent, en uit de bourgeois-traditie, wordt het ingevuld als de 'afwezigheid van hindernissen voor het handeldrijven'. Als politiek begrip werd het gehanteerd als belofte in de strijd tegen de kerk en de feodaliteit, en zo werd het een belangrijke leus in de Franse Revolutie. In de jongste geschiedenis fungeert het als een begrip, dat het 'Vrije Westen' bij uitstek zijn identiteit tegenover anderen verleent. Als zodanig is het nog steeds heilig, zij het seculier. Het kan heilig, en dus met charisma beladen zijn, omdat het in ons wereldbeeld een norm, een ideaal is, waar ons heil van afhangt. Het maakt de zin uit van ons leven en het is het daarom ook waard om voor te sterven. Het is een eeuwige waarde. Een tweede voorbeeld is het begrip 'gelijkheid'. Het is ook een leus uit de Franse Revolutie die zijn wortels heeft in verschillende tradities. Ook hier een tendens tot secularing. Was men eerst gelijk voor God, nu is men het voor de wet en voor velen is dat nog niet genoeg. Maar deze ontwikkeling heeft de charismatische lading van het begrip niet aangetaast. Het is een basisregel van de samenleving, waarvan het schenden een aanslag betekent op de samenleving als zodanig. Dat betekent niet dat de gelijkheid op alle fronten gerealiseerd is, want dat kan niet, dat is een hersenschim. Volledige gelijkheid is net als volledige vrijheid onmogelijk en wellicht ook ondenkbaar. Gelijkheid is geen realiteit maar een onmogelijke norm. Dat zij heilig is, zou daaruit kunnen blijken, dat

een universitair docent gedurende een week of langer voor krantekoppen zou zorgen als hij een student op een tentamen afwijst, omdat diens huidskleur hem niet bevalt. Zo'n daad zou hevige emoties oproepen. Eensgezind zou het Nederlandse volk over de docent heenvallen. De lof van de gelijkheid zou in alle toonaarden en variaties bezongen worden. Het schenden van de norm van de gelijkheid roept een tegenbeweging op waarin de sociale eenheid, het gemeenschappelijke streven en de identiteit van een samenleving uitgebreid worden benadrukt. Een idee als dat van 'gelijkheid' is ook weer heilig, omdat het de samenleving als zodanig een identiteit, cohesie en een inspirerend ideaal verschaft. Bij schending wordt dit op rituele wijze herbevestigd bijvoorbeeld door de genoemde docent te schorsen, te beschimpen, in te delen bij de facisten en tenslotte te veroordelen tot een voorwaardelijke gevangenisstraf. Het idee van de secularering van het heilige is oud. Het is bij Nietzsche aanwezig in zijn kritiek op het Christendom. Hij zag naast gelijkheid waarachtigheid als één van de heilige christelijke principes, die door de moderne atheïsten doorgezet werden.

Het is niet onmogelijk dat Nietzsche in zijn begrip van wat ik hier de secularering van het heilige noem, geïnspireerd is door Dostojevski.

In *De gebroeders Karamazov* is de legitimerende functie van religie een hoofdthema. Op grond van spitsvondige intellectualistische redeneringen weet één van de gebroeders, Iwan Karamazov, de betrekkelijkheid van heilige waarden glashelder duidelijk te maken. De enige, die ze handhaaft is God en het wegvallen van God betekent daarom ook het wegvallen van het onderscheid tussen goed en kwaad. 'Als er geen God is, dan is alles geoorloofd.' Iwans halfbroer Smerdjakow neemt deze stelregel zo serieus, dat hij zijn vader vermoordt.

Wat gebeurt er met Iwan, als hij hier achter komt? Springt hij een gat in de lucht omdat hij van zijn gehate vader verlost is? Nee, hij raakt in een diepe psychische crisis, hij is ten prooi aan de grootste vertwijfeling. Wanneer dan ook nog zijn halfbroer Dmitri, die hij haat en veracht, veroordeeld dreigt te worden voor de moord, probeert Iwan, de goddeloze, hem te redden. Hij gaat hierin zover dat hij zélf de schuld op zich wil nemen, omdat hij meent dat hij op halfhartige wijze Smerdjakow tot zijn daad heeft aangezet.

Wat is hier aan de hand? Waarom is Iwan zijn eigen adagium niet trouw? Vanwaar zijn psychose en zijn opofferende, de christelijke naastenliefde in de schaduw stellende daad? Omdat Iwan het Christendom wil overtreffen? Of is het, omdat Iwan geen echte atheïst is, maar heimelijk gelooft in God, en ook in de duivel, die in zijn koortsdromen aan hem verschijnt? Of is het omdat de christelijke traditie zo sterk is, dat zij zelfs voor zijn tegenstanders onontkoombaar is?

De romans van Dostojewski zijn experimenten. De gebeurtenissen erin zijn zo heftisch, omdat de werkelijkheid hier is ingedikt tot een laboratorium-situatie. Verschillende karakters en verschillende standpunten worden erin tegen elkaar uitgespeeld, en elk heeft zijn eigen dynamiek. Dostojewski doet daarbij niet anders dan zo consequent mogelijk deze dynamiek beschrijven. Dan blijkt dat een karakter als dat van Iwan, dwars tegen alle verstandelijke overtuigingen in, niet in staat is verzet te bieden tegen de geïnternaliseerde basisregels. Men kan ze op het stuk van de dogmatiek verwerpen, men kan ze van hun transcendente lading ontdoen, waar het gaat om hun werking ten aanzien van de medemensen is dat heel wat moeilijker. Bij Iwan impliceert dat een ziekmakend schuldgevoel. Zo kunnen we van Dostojewski leren wat secularing betekent: men kan de dogmatiek op grond van een Verlichtingsfilosofie over boord zetten, maar dat betekent niet, dat de bijbehorende ethische imperatief zijn dwingende karakter, of zelfs zijn heiligheid verliest.

Elementen in onze ordening van de werkelijkheid, die heilig zijn, zijn onaantastbaar. Ze hebben een absoluutheidspretentie. Maar dat betekent niet, dat ze niet evolueren. Aan de hand van een derde voorbeeld wil ik deze evolutie – dat is dus secularing – nog wat uitgebreider beschrijven. Ik neem daarvoor het begrip dat voor de grote theoreticus van de secularing, Auguste Comte, heilig was: de *voortgang* (Ter Borg-Neervoort, 1982; Bury, 1960; Laeyendecker, 1986; Nisbet, 1980).

Bij de voortgangsgedachte gaat het om een totale voortgang. Het gaat niet om een aantal deelgebieden van het menselijk handelen, maar om de mensheid als geheel. Die zou er per saldo moreel en materieel steeds meer op vooruit gaan. We komen steeds dichterbij het moment, waarop alle leed, pijn, gebrek en onrecht uitgebannen zullen zijn.

Het voortgangsgeloof heeft zijn wortels in de joods-christelijke traditie (Laeyendecker, 1986, 107; Nisbet, 1980, 47v), die wordt gekenmerkt door een sterke toekomstgerichtheid, en een sterke gerichtheid op deze wereld. De uiteindelijke verlossing na de wederkomst van Christus is gedacht in deze wereld. Bovendien is het gekoppeld aan werken in en voor deze wereld, of deze werken nu metterdaad helpen de verlossing te bewerkstelligen, dan wel het al of niet uitverkoren zijn symboliseren. Dit alles was afhankelijk van de genade van een bovenwereldlijke God, die zich ook binnenwereldlijk gemanifesteerd heeft.

Sinds de Verlichting, en dat zien we bij Comte, speelt de Goddelijke genade geen rol meer, maar wordt de voortgang gezien als een natuurwet; zij is onontkoombaar, noodzakelijk. Dit is een enorme secularing, maar nog geen volledige. Aan het einde der tijden ligt nog altijd een ondenkbaar, metafysisch vrederijk op ons te wachten.

Inmiddels heeft ook hier een verdere secularing plaats gevonden. Het geloof in een toekomst is kennelijk ook niet meer bevredigend. Tegenwoordig is er een houding in het hier en nu: het voortdurende perfectibiliteitsstreven van de moderne mens. Alles moet steeds maar beter. Steeds moeten prestaties overtroffen worden op ieder gebied.

Het is aardig om te zien, hoe dat element ethiek en binnenwereldlijke activiteit, volgens Weber de kern van de joods-christelijke traditie, in het vooruitgangsgeloof gehandhaafd blijft. Ik wil daar nog wat nauwkeuriger naar kijken en neem Voltaires *Candide* als uitgangspunt. Dit boek werd geschreven om aan te tonen dat er nog wel het één en ander aan de wereld verbeterd kon worden. Het boek eindigt met de beroemde zin: 'Dat hebt u voortreffelijk gezegd, (...), maar laten we onze tuin bewerken' (Voltaire, 1975, 145). Omdat *Candide* een kritiek is op de metafysica van Leibniz, meen ik dat we de betekenis ervan zonder bezwaar kunnen weergeven met een al even beroemde zin van Karl Marx: 'De filosofen hebben de wereld (...) geïnterpreteerd, maar het komt er op, haar te veranderen' (Marx, 1959, 5).

Deze gerichtheid op activiteit is van belang voor het begrijpen van de volgende stap in dit secularingsproces. Men hoort nogal eens, dat het vooruitgangsgeloof niet meer bestaat. Het zou verlaten zijn nadat het Westerse zelfbewustzijn geschokt was door gebeurtenissen, die voldoende kunnen worden aangeduid met drie plaatsnamen: Verdun, Auschwitz, Hiroshima. Ik meen dat het vooruitgangsgeloof hierdoor niet is verdwenen, maar verder is gestimuleerd en gesecculeerd. Men heeft zijn bekomst van gefilosofeer over een verre toekomst. Men werkt er gewoon aan. Dit is een verdere secularing van de vooruitgangsidee. Omdat ze nu ook is ontdaan van een deel van haar metafysische rechtvaardiging. Er moet gewerkt worden, en zonder flauwe kul graag. De vooruitgang wordt nu gerechtvaardigd met een verwijzing naar de concurrentie uit het Oosten. Als we niet sneller zijn dan onze concurrenten, dan zullen we alles verliezen, en terug zinken in de barbarij. Hier is het heilige gesecculeerd tot een wetmatigheid van het sociaal-economische leven. Het is niet langer de vervolmaking van de menselijke samenleving, waar men op uit is. Vooruitgang wordt nu meer gezien als een resultante van de manier waarop de wereldeconomie is georganiseerd. Als we niet voor liggen op de Japanners en de Russen, komen we achter te liggen.

Wat eens een tocht was naar het beloofde land is een hordenloop zonder finish geworden. Maar men gelooft er nog steeds heilig in, dat men vooruit moet. Stilstand is nog altijd achteruitgang. De negatieve bijeffecten van de race naar vooruitgang weet men alleen maar te verhelpen door nog meer vooruitgang. Men ziet het niet als een willekeurige

keuze, of als een betreurenswaardige eigenaardigheid van onze cultuur, maar nog steeds als een noodzakelijkheid. De gedachte dat we voor moeten blijven integreert, overbrugt tegenstellingen, geeft identiteit en inspireert. De Russen, dan wel de Japanners, of wie dan ook, hadden of hebben daarbij een met negatief charisma beladen rol van katalysator. Net als gelijkheid en vrijheid is vooruitgang een gesecculeerd heilige. Wat ik verder getracht heb te schetsen zijn enkele gradaties van toenevende binnenwereldlijkheid. Het vooruitgangsgeloof is gesecculeerd van God, via een metafysisch toekomstideaal naar iets binnenwereldlijks. Ook in het laatste stadium blijft het begrip heilig. Dat zaken als het vooruitgangsgeloof en gelijkheid heilig blijven, maar dan veel meer gesecculeerd, betekent niet dat ze voor iedereen heilig zijn, of dat alle heilige elementen uit een vroeger geloof, die seculeren, heilig blijven. Wat in de voorbeelden ook niet tot uiting komt is dat het tempo van secularering ook niet voor alle mensen hetzelfde is. Het gaat me hier dan ook uitsluitend om een voorbeeld van een vrij algemene trend: dat het heilige heilig kan blijven, terwijl het secculeert.

III.2.5. De secularering van de transcendentie

Na de secularering van het heilige zou ik verder kunnen gaan en beschrijven hoe rituelen seculeren, met als voorbeeld het kerstfeest, en hoe magie secculeert. Maar de these die ik naar voren wil brengen zal voldoende duidelijk zijn: secularering betekent niet noodzakelijkerwijs terugloop van religiositeit. Dat betekent het slechts, wanneer men religiositeit definieert in het licht van een bovenwereldlijke religie, zoals het Christendom.

Mensen zijn transcenderende dieren. Zij hebben het vermogen tot transcenderen, dat wil zeggen tot relativieren van hun eigen levensvorm, en tot het maken van voorstellingen van andere levensvormen. Daardoor zijn zij zich van hun kwetsbaarheid bewust, en ook van de kwetsbaarheid van alles, wat ze als remedie aanvoeren. Maar het vermogen tot transcenderen maakt toch ook, om het zo maar eens te noemen, hun redding uit. Het is de grond van hun creativiteit. Die kan onder meer worden aangewend om zich een transcendente wereld voor te stellen, dus een wereld buiten de bekende wereld, waarin de kwetsbaarheid beslissend wordt opgelost, op welke manier dan ook. In de Westerse wereld is dit bovenwereldlijke geïnstitueerd in een apart sub-universum.

Secularering nu, betekent niets anders dan dat één bepaald type geïnstitueerde voorstelling bezig is voor steeds meer mensen zijn belang en

aantrekkelijkheid te verliezen. Maar dat neemt niet weg, dat mensen transcenderende wezens zijn. Seculering betekent niet, dat men stopt met transcenderen, met het zich voorstellen van een al of niet charisma-tisch beladen wereld achter en buiten de ons bekende. Dit heeft twee effecten: het ontstaan van nieuwe religies en de seculering van de transcendentie.

Het eerste, het ontstaan van nieuwe bovenwereldlijke religies als gevolg van seculering, lijkt paradoxaal. Het vloeit voort uit de sociale irrelevantie van het bovenwereldlijke. Met het verdwijnen van de traditionele voorstellingen is de hemel leeg en sociaal irrelevant. Er is een vacuüm ontstaan, maar men is nauwelijks geïnteresseerd in het opvullen ervan. Het staat iedereen vrij erin te gaan wonen op de manier, die hem zinnig lijkt. Dat betekent dat het een ieder vrij staat, er allerlei voorstellingen in te projecteren, zolang de regel van de sociale irrelevantie maar niet geschonden wordt. Individuen mogen zich voorstellen wat ze willen. Er mogen alle mogelijke nieuwe bovenwerelden geschapen worden. En dat strookt prachtig met het in het Westerse wereldbeeld ingebouwde individualisme. Vele mensen fantaseren er lustig op los en ontwerpen nieuwe bovenwereldlijke toestanden, die zijn opgebouwd uit een wilde mengeling van elementen van allerlei overgeleverde godsdiensten. Deze nieuwe religies worden vaak als de opvolgers gezien van het vergane Christendom.¹ Ze zijn inderdaad soms spectaculair.

Het tweede is voor de moderne samenleving oneindig veel belangrijker: ook de transcendentie is geseculeerd. Wanneer we de grenzen van ons wereldbeeld overschrijden gaat het ons hierbij niet langer om het boven-wereldlijke, maar om onze eigen aardse werkelijkheid. De grenzen die wij hebben, vormen een uitdaging, ze moeten overschreden worden. Grenzen zijn beperkingen.

Ertoe aangezet door het van oorsprong joods-christelijke gebod om het heil in de wereld te zoeken door die wereld te vervolmaken, poogt men de menselijke kwetsbaarheid en de beperktheid van wereld en wereldbeeld te verminderen door het overschrijden van beperkende grenzen. Zodra de grenzen overschreden zijn, zijn er ook weer nieuwe grenzen. Geseculeerde transcendentie komt daarom neer op jagen op de horizon, of, wat prozaïscher uitgedrukt: grensverlegging.

Dit is wat bij de Amerikanen de 'frontier mentality' heet. Er wordt voortdurend gestreefd naar het overschrijden van onze fysieke grenzen, bijvoorbeeld in de sport, waar records sneuvelen, en in de ruimtevaart. Niet voor niets is iedereen daarbij betrokken en blijven mensen 's nachts op om er *live* getuige van te zijn. De aanstaande reis naar Mars, of het snelheidsrecord op ik weet niet welke afstand, is méér dan

een circusnummer. Ook op het punt van de technologie streeft men voortdurend naar het doorbreken van plafonds. De ironie wil, dat elders, op onverwachte punten, nieuwe fysieke grenzen opdoemen. Waar het de economie betreft, is dat het milieu op wereldschaal. Maar deze nieuwe grenzen zijn op hun beurt ook weer een uitdaging voor de technologie. We streven ook voortdurend naar het overschrijden van de grenzen van ons symbolische universum. Grensverlegging is het doel bij uitstek in de wetenschap. Vernieuwing is het doel bij uitstek in de kunst. Nieuwe ervaringen is het doel van ons leven en de toeristenindustrie vaart er wél bij.

Waar in de traditionele samenleving op vernieuwing en verandering vroeger een taboe lag met een negatieve charismatische lading (Burke, 1978, 113v), daar ligt nu voor velen een gebod met een positieve charismatische lading. Dit gebod is niet alleen een binnenwereldlijke realisering van de menselijke potentie tot transcenderen, het is daarbij ook nog, in een geseceuleerde vorm, een oude godsdienstige opdracht: de wereld, en daarmee ook jezelf te verbeteren. Het vooruitgangsstreven, dat we in de paragraaf over de secularisering van het heilige hebben bestudeerd (III.2.4), is hier een richtinggevende kracht. Maar de imperatief om het onbekende en de toekomst, die ons met angst en verwachtingen vervult, voortdurend open en onbevreesd tegemoet te treden, is niet uitsluitend een uitvloeisel van de christelijke heilsverwachting, maar ze is wellicht evenzeer terug te voeren op het avonturierendom van de riddermoraal. Zo transcenderen wij Westerlingen, met ons relativeringsvermogen en onze verbeeldingskracht het hier en nu, voortdurend op zoek naar die betere wereld.

Interessant daarbij is, dat we hierbij een wereldsysteem hebben opgebouwd, dat deze voortdurende transcendentie ook onontkoombaar lijkt te maken. Immers, alleen met de nieuwste en meest geavanceerde technieken lijken we de concurrentiestrijd aan te kunnen. Bovendien levert ons doen en laten zoveel ecologische problemen op, dat een intensieve toekomstgerichtheid ook een kwestie van overleven is geworden. Dat geldt niet alleen voor het collectieve niveau, maar ook op het individuele. Wie niet mee kan in de vernieuwing, wie niet bereid is zichzelf voortdurend te vernieuwen, loopt het risico achterop te raken en bijvoorbeeld zijn baan te verliezen.

Maar ook los van deze zelfgecreëerde, schijnbare dwang is men voortdurend uit op het doorbreken van grenzen. Ook waar mensen bijvoorbeeld individueel sport beoefenen, willen ze zichzelf voortdurend overtreffen. De grensverlegging is voor velen een heilige norm. Het is een manier om de angst voor de kwetsbaarheid van ons symbolische universum af te stoppen of een richting te geven.

In *Het boek van de lach en de vergetelheid* geeft Kundera een analyse van het verdwijnen van de variatie als compositievorm in de muziek. De variatie, zo meent hij, is de manier waarop je steeds dieper doordringt in de mogelijkheden en daarmee in het wezen van een bepaald thema. Het is een steeds verder verkennen van hetzelfde. Kundera past dit toe op relaties. In de moderne tijd, zo meent hij, hebben we ons geduld daarvoor verloren. We laten, waaraan we even geproefd hebben, liggen omdat we alweer op weg zijn naar het volgende, het nieuwe. Kundera vindt dit een verlies. Hij beklaat zich over de oppervlakkigheid, die er het gevolg van is. Maar we zouden reactionair zijn, als we het bij een melancholiek hoofdschudden zouden laten. We moeten ons realiseren dat deze oppervlakkigheid de prijs is, die we betalen voor het openen van onze grenzen en dat ook dit een diepe religieuze achtergrond heeft.

Doordat we geen wereld boven ons hebben, geen statische verdubbeling van de wereld, waarop we zouden kunnen vertrouwen, hebben we geen tijd om ons in de werkelijkheid hier en nu te verdiepen of ermee te spelen. We moeten voort, naar de volgende verworvenheid of de volgende remedie voor ons falen. We reppen ons naar een betere wereld, waarvan wij verwachten, dat hij achter de horizon ligt. Daardoor verbreden we onze horizon, we verschuiven voortdurend de grenzen van onze werkelijkheid. Dat is onze vorm van transcendentie.

III.3. De rationalisering van het wereldbeeld

III.3.1. De aard van de westerse rationalisering

Rationalisering is het tweede deelproces dat de ontwikkeling van de existentiële problematiek in de moderne tijd doorslaggevend heeft beïnvloed. Rationalisering betekent dat rationaliteit steeds meer traditioneel, magisch en emotioneel handelen gaat verdringen. Het blijkt daarbij in West-Europa vooral te gaan om functionele rationaliteit.

Het effect van secularisering op religiositeit wordt nog versterkt door de functionele rationaliteit. In ons model wordt religiositeit sociaal pas van belang wanneer men geconfronteerd wordt met de beperkingen van het wereldbeeld, zoals die blijken in de confrontatie met de werkelijkheid. Door een succesvolle, ascetisch nagestreefde functionele rationaliteit worden steeds meer beperkingen van het symbolische universum ondervangen. Het belang van de existentiële problematiek en zijn religieuze antwoorden wordt steeds geringer. Men kan zich steeds beter permitteren die antwoorden, bovenwereldlijk of niet, te negeren en zelfs te nihileren. Aan de andere kant veronderstelt succes van functionele rationaliteit al een zekere seculiere oriëntatie. Slechts voor zover men deze wereld belangrijk vindt, wordt functionele rationaliteit een succes.²

Omdat het ons uitsluitend gaat om de verhouding van functionele rationaliteit tot de existentiële vraag kunnen we ons hier beperken tot een zeer globale omschrijving van wat functionele rationaliteit in het dagelijks leven betekent. Bij rationaliteit gaat het om betekenisgeving. Iets heeft betekenis omdat het volgens een bepaalde ratio verwijst naar iets anders. De ratio van de functionele rationaliteit is effectieve en efficiënte doelbereiking. Die ratio wordt wel *nut* genoemd. Om efficiënter over efficiëntie en effectiviteit te kunnen spreken kort ik het af tot E2. Dit type rationaliteit is in onze samenleving zo belangrijk, dat ze nogal eens met rationaliteit als zodanig wordt vereenzelvigd. Maar dit ligt niet voor de hand. Er bestaat immers ook waarden-rationaliteit waarbij het gaat om het optimaliseren en het zo goed en bewust mogelijk volgen van uit de traditie of de verbeelding afkomstige regels en waarden.³

Dat de functionele rationaliteit in de Westerse wereld overheerst, moet verklaard worden. Dat gebeurt weinig, omdat het zo vanzelfsprekend lijkt. Men kan zeggen: dat het proces van functionele rationalisering op gang komt ligt in de aard der dingen besloten. Immers, uiteindelijk is het doel van ieder wereldbeeld het beheersen van de natuur, het weg nemen van het bedreigende karakter ervan, het omvormen van de chaos tot iets hanteerbaars. E2 is daartoe het middel bij uitstek voor iedereen. In ieder wereldbeeld speelt functionele rationaliteit een belangrijke rol. Tot hiertoe is die redenering juist. De volgende zin in deze redenering luidt dan: dus ligt het voor de hand dat functionele rationaliteit steeds belangrijker wordt. Die zin is volstrekt bezijden de waarheid. Die zin kan men alleen uitspreken of neerschrijven als men geen besef heeft van wat daar allemaal voor nodig is.

Laat ik enkele noodzakelijke voorwaarden noemen. Ik heb, om te beginnen, al een zekere mate van binnenwereldlijke oriëntatie genoemd. Noodzakelijk is ook, dat men niet in een heel vroeg stadium al met een minimum aan middelen zijn doeleinden bereikt. Het is ook noodzakelijk dat de macht in de samenleving zodanig verdeeld is dat het versterken en uitbreiden van de E2 niet bij voortdurend gefrustreerd wordt omdat ze in strijd is met de belangen van bijvoorbeeld de adel of de clerus. Daarbij moet het wereldbeeld zodanig zijn, dat een steeds grotere E2 niet getaboëerd of genegeerd of genihileerd wordt. En dat betreft dan niet alleen E2, maar ook vernieuwing, omdat vergroting van E2 voortdurend regelvernieuwing binnen het symbolische universum inhoudt. Regelvernieuwing werkt altijd enigszins anomiserend. Het wekt dus angst op, die tot charismatische projecties omgevormd moet worden. Een voortdurende uitbreiding van de E2 veronderstelt ook, dat men een methode vindt, die succesvol is. Vindt men die niet, dan blijft de functionele rationaliteit partieel, gebaseerd als ze is op 'trial and error' en zal nooit uitgroeien tot de alles overheersende ratio binnen een symbolisch universum. Comte en zijn vele navolgers, die denken dat het vergroten van rationaliteit in het algemeen, met E2 als hoofdbestanddeel de noodzakelijke evolutie is van elke beschaving hebben zich, anders dan Nietzsche en Weber, te weinig gerealiseerd, dat de E2, zoals wij die als overheersende basisregel hebben, slechts kan bestaan bij de gratie van een toevallige samenloop van zeer veel factoren.

De joods-christelijke traditie bracht de binnenwereldlijke oriëntatie en de wil de wereld steeds meer E2 te beheersen, zoals we in het hoofdstuk over Weber hebben gezien. Daarbij gaat het om het verbeteren, hoe dan ook, van de wereld. De angst, die vernieuwing met zich meebrengt, wordt omgezet in positief charisma. Dat kan, omdat het hier traditioneel een goddelijke opdracht betreft. De machtsverhoudingen zijn in

Europa vaak gunstig geweest voor regelveranderingen. Er waren vaak vrijplaatsen, dan weer binnen de muren van kerken en kloosters, dan weer in gebieden van sommige feodale heersers, maar vooral in vrije steden, waar men kon experimenteren met regelvernieuwing.

De Griekse wetenschappelijke discipline en de uit het oude Griekenland, Babylonië en Arabië afkomstige wiskunde bleken de juiste methode. Hoewel ze goedgevoel was voor contemplatie waren ontwikkeld, bleken ze, ingezet voor E2, een succesformule te zijn. In de loop van de twintigste eeuw zijn wetenschap en mathematica de produktiemiddelen bij uitstek geworden, die men vaak met functionele rationaliteit vereenzelvt.

Deze samenloop van omstandigheden maakte het doorzetten van de E2 in Europa mogelijk. Daarmee is de Westerse functionele rationaliteit nog niet een universele E2. E2 kan niet bestaan zonder doeleinden en uitgangspunten, en deze zijn weer traditioneel van karakter. Ook al is de functionele rationalisering zover voortgeschreden, dat E2 het moderne wereldbeeld overheerst en een belangrijke basisregel is geworden, het is niet de enige basisregel. Bij E2 gaat het in eerste instantie om procedures en middelen en niet om collectieve waarden en normen of de verhouding tussen de mensen onderling. Die vallen onder andere basisregels van het Westerse symbolische universum en deze zijn de *randvoorwaarden*, waarbinnen E2 dient te blijven. Functionele rationaliteit is gebonden aan de sociale en culturele verhoudingen, waarbinnen ze werkzaam is. Natuurlijk veranderen die verhoudingen sterk onder de invloed van E2, maar daarmee verdwijnen ze niet, althans niet alle.

Sommige van de randvoorwaarden versnellen het doorzetten van E2. De geleidelijke nivellering van de traditionele rangen en standen bijvoorbeeld, maakt dat men in toenemende mate mensen E2 kan inzetten. Het met veel moeite slechten van handelsbelemmeringen en nationale verschillen in bijvoorbeeld standaards voor maten, gewichten en geld, maakt dat men steeds vrijer is in het E2 inzetten van mensen en middelen. Die vrijheid en gelijkheid en dat universalisme werden bevorderd, onder meer, door de joods-christelijke traditie. Een taboe op de ene E2 oplossing is vaak het beginpunt van een andere E2 oplossing. In het hoofdstuk over Durkheim hebben we gezien dat kannibalisme als E2 middel om het probleem van de bevolkingsdruk op te lossen in de Westerse wereld van oudsher is getaboeëerd. Dit traditionele taboe op een E2 oplossing werd een beginpunt van arbeidsverdeling waarin E2 het belangrijkste principe is.

Een aantal van die randvoorwaarden zijn van buitengewoon groot belang. Daarvan heb ik er al een paar genoemd, zoals democratisering, dat wil zeggen het doorzetten van de gelijkheidsgedachte op een ma-

nier, die haar tot basisregel maakt. Ook vrijheid en vooruitgang zijn al aan de orde geweest evenals de *binnenwereldlijke* oriëntatie. En dan is er het activisme, dat geleid heeft tot een arbeidsethos, waarin arbeid niet alleen een middel is, maar ook doel op zichzelf. De manier waarop arbeid in de wereld in de joods-christelijke traditie is geïnterpreteerd impliceert welhaast een sterk *materialisme*. De Westerse rationaliteit is sterk gericht op de beheersing van de natuur. Zelfbeheersing gaat in het Westen gepaard met natuurbeheersing. De typisch Westerse zelfbeheersing is trouwens ook voor een groot deel natuurbeheersing. Het lichaam, met zijn als zondig geïnterpreteerde impulsen moet worden beheerst.

Een andere randvoorwaarde met grote repercussies is het proces van *individualisering*. Dit proces impliceert onder meer dat de *doeleinden*, die men nastreeft, in toenemende mate worden bepaald en gekozen door en voor individuen. Het doet er hierbij niet toe, of deze individuen nu losse personen, gezinshoofden of rechtspersonen zijn. Binnen het kader van het verbeteren van de wereld en wat er verder aan randvoorwaarden is, stellen deze individuen de doeleinden vast en als er al collectieve doelen zijn, worden deze gezien als secundair, als de resultante van de doeleinden van individuen.⁴

Weber wijst er in de *protestantische Ethiek* op dat dit individualisme zo ver kan gaan, dat men zich alleen verantwoordelijk voelt voor de eigen daden voor zover die betrekking hebben op zelf gestelde doeleinden (Weber, 1920, 95). Daarom wordt er wel van 'gehalveerde rationaliteit' gesproken: middelen zouden rationeel zijn maar de doeleinden zouden willekeurig zijn. Maar dat lijkt mij een overdrijving. Toegegeven: over doeleinden wordt op collectief niveau niet beslist middels redeneringen, maar op grond van machtsverhoudingen. Maar dat gebeurt binnen randvoorwaarden die gebaseerd zijn op de ratio van het gemeenschappelijke wereldbeeld. Deze ratio wordt ten dele bewust gevolgd, dus op waarden- of doelrationele wijze, en ten dele blindelings. In dat laatste geval is er sprake van *traditioneel handelen*. De individueel vastgestelde doeleinden passen op hun beurt ook weer in de ratio van individuele wereldbeelden, die meer of minder rationeel wordt gevolgd. En de keuze van de doeleinden, hoe individueel ook, wordt ook weer bepaald, op meer of minder rationele wijze, door de randvoorwaarden van het symbolische universum als geheel. Als de individuele keuzevrijheid willekeur impliceert, dan is die willekeur dus zeer beperkt.

Wie die willekeur overschat en vervolgens toch bepaalde patronen in de ontwikkeling van de samenleving ontdekt, spreekt dan van het 'plan

van God met onze wereld', of van 'de list van de rede' of de 'noodzakelijke ontwikkelingsgang van de geschiedenis'.

Dit alles neemt niet weg dat de functionele rationalisering van het Westerse gemeenschappelijke wereldbeeld zo ver is gevorderd, dat datgene, wat niet functioneel-rationeel te rechtvaardigen is, steeds meer willekeurig lijkt. Andere redeneerwijzen worden daarom gemakkelijker als illegitiem terzijde geschoven. Dat kan, omdat de functionele rationaliteit superieur lijkt aan de motivaties, die aan de keuze van doeleinden ten grondslag liggen. Deze zijn gedeeltelijk traditioneel, gedeeltelijk emotioneel van aard en gedeeltelijk waarde-rationeel. De redeneringen, die erachter zitten, zijn daardoor zelden sluitend. Ze zijn vaak vaag, slecht gearticuleerd en maar half-bewust. Randvoorwaarden en doeleinden lijken daardoor willekeurig, ook als men tracht ze te beredeneren. De functionele rationaliteit lijkt superieur en gaat niet alleen randvoorwaarden en doeleinden, maar alle elementen van het symbolische universum overheersen, die op hun beurt de functionele rationaliteit weer versterken. Als voorbeeld noemen we de wetenschap. Toen men ontdekte dat de wetenschap de E2 kon ondersteunen, kwam ze in dienst van de techniek, die verwetenschappelijkte en technologie werd. Omdat de techniek verwetenschappelijkte en zo een zeer belangrijke maatschappelijke kracht werd, verwetenschappelijkte de hele maatschappij. Wetenschap en technologie werden voor velen synoniem met rationaliteit. Functionele rationaliteit wordt vaak ook wel technische rationaliteit genoemd. Voor velen is wetenschappelijk en technologisch gelijk aan rationeel zonder meer. Dit heeft tot gevolg, dat dat deel van de wetenschap, dat niet op de één of andere wijze in technologie kon worden omgezet, steeds onbelangrijker werd. Wetenschap, die gericht is op reflectie over de werkelijkheid, is nauwelijks nog van belang. De geschiedwetenschap, de sociale wetenschappen, de filosofie, de theologie: hun wetenschappelijkheid wordt zelfs wel ontkend. Ook hier heeft de functionele rationaliteit het gewonnen van de waarde-rationaliteit en de actie van de contemplatie.

III.3.2. Rationaliteit en het symbolische universum

E2 is een regel, waaraan vele regels en betekenissen in onze samenleving moeten voldoen, en die zo een veelheid van functies heeft.

Een voorbeeld. We gaan zo E2 mogelijk met onze tijd om, door hem te meten en af te bakenen. Dat doen we met een traditioneel, van de Babyloniërs geërfd zestig-tallig en twaalf-tallig stelsel, dat ooit bedoeld was om de geheimen van de kosmos te ontraadselen. Omdat ook de

anderen op deze manier met hun tijd omgaan, is het een E2 manier, om onze gedragingen op elkaar af te stemmen. Daarmee heeft het een *integrerende functie* gekregen. Die afstemming is inmiddels wereldwijd.

Wereldwijd zijn de horloges bijna op de minuut nauwkeurig op elkaar afgestemd. Zo is een wereldwijde communicatie mogelijk. Voorwaarde is wel, dat men zich aan de afspraak, die de tijdmeting is, houdt. Dat is een E2-norm. Wie zich er niet aan houdt mist trein en vliegtuig, komt te laat op een belangrijke ontmoeting. Wie zich er stelselmatig niet aan houdt, verliest zeer snel zijn maatschappelijke positie. Het schenden van deze E2-norm heeft, sociaal gezien, een dodelijke sanctie. Voor de meeste mensen is dit geen probleem, omdat ze de norm voldoende hebben geïnternaliseerd.

Het schenden van de norm is zo ernstig, omdat de tijdsafbakening de voorwaarde is van de arbeidsverdeling, waarvan we allen, wereldwijd afhankelijk zijn. Deze E2-norm is daarvoor uitermate geschikt vanwege zijn formele karakter. Zo is de tijdsaanduiding 'oogstmaand' helemaal verdrongen door de nietszeggende naam: 'augustus', of door een nummer: '8'. Daarmee is iedere aanduiding van wat er gedaan moet worden verdwenen. Daardoor komt er ruimte voor een veelheid aan de meest uiteenlopende activiteiten, die men niettemin op elkaar af kan stemmen.

Functionele rationaliteit heeft hier dus een integrerende functie, en zoals in het eerste deel werd uiteengezet: wanneer één functie van het symbolische universum of elementen daarvan gegeven zijn, dan zijn meerdere ervan impliciet gegeven. Dat geldt ook voor functionele rationaliteit. Zij integreert, en daarmee hangen de andere functies zo nauw samen, dat ze deels alleen maar aangestipt hoeven te worden. De integratie geeft een zekere *identiteit*, een zeker wij-gevoel, doordat men actief betrokken is in een netwerk van mensen, wier gedrag op elkaar afgestemd is. Dit wij-gevoel, hoe gering ook, geeft E2 op zijn beurt een *motiverende functie*. Wil men 'zichzelf waarmaken', dus zichzelf bevestigen als een waardevol lid van de global village, dan moet men rationeel handelen. Niet alleen is dat de beste manier om een doel te bereiken, *rationeel zijn* is op zich ook al een eigenschap die hogelijk gewaardeerd wordt.

Wat moet ik nog zeggen over de *ordenende* en de *verklarende functie*? Het is zonneklaar dat men in de Westerse wereld alles probeert te ordenen en te verklaren volgens deze rationele principes. Met dit alles is ook de *legitimatie* gegeven: dingen, die op E2 wijze zijn gebeurd, zijn daarmee op de goede manier gebeurd. Deze manier van legitimeren loopt uit op de ethische theorie van het *utilitarisme*.

Door deze oriëntering op de middelen lijkt het vaak alsof de doeleinden nauwelijks van belang zijn, maar dat is niet het geval. Ze zijn alleen individueel en subjectief, terwijl de middelen, en de E2 manier, waarop ze gebruikt dienen te worden, intersubjectief zijn.

Ik heb van de functies slechts enkele voorbeelden gegeven, en geen uitputtende beschrijving. Laat ik dat ook doen met de handhavingmechanismen. Functionele rationaliteit wordt in het symbolische universum als geheel onder meer gehandhaafd door *compartimentering*. Aspecten van het leven, die niet met deze vorm van rationaliteit stroken, worden teruggedrongen in speciale sferen of symbolische sub-universa. Eén van de belangrijkste daarvan is nog steeds de *privé-sfeer*. Emotionaliteit bijvoorbeeld, wordt als intiem ervaren. Het waarnemen of tonen van emoties wordt in bijna elke omgeving als gênant ervaren. Eén van de belangrijkste instituties, waar men zijn emoties idealiter wél enigszins kan tonen en verwerken, is het gezin. Het lijkt erop dat dit een te zware last is en dat steeds meer gezinnen onder deze druk bezwijken. Maar ook het vaststellen van de doeleinden gebeurt, door het individualisme in de privé-sfeer. Deze krijgt daardoor een uitzonderlijk groot gewicht.⁵

Maar de privé-sfeer staat als toevluchtsoord van wat niet in de functionele rationaliteit past onder druk. Het traditionele privé-domein bij uitstek, het gezin, functioneert minder bevredigend en maakt dan ook steeds meer plaats voor één-persoons-huishoudens. Individuen worden op zichzelf teruggeworpen, maar slagen er vaak niet in de problemen van emotionaliteit, het stellen van doelen en het plannen van hun leven alleen op te lossen. Daarvoor zijn professionele hulpverleners nodig en daarmee wordt de grens tussen functionele rationaliteit en bijvoorbeeld emotionaliteit aanmerkelijk minder duidelijk. Daar komt bij dat mensen als sociale dieren anderen graag deelgenoot maken van hun emoties. Daarmee verdwijnt dan ook de duidelijke grens tussen prive en openbaar. Met onschokbare graagte vertellen mensen in praatprogramma's op de televisie de meest intieme details uit hun privé-leven, en een psycholoog of arts zit erbij en legt uit hoe dit E2 verwerkt zou kunnen worden. Daarbij moet wel opgemerkt worden, dat zo'n teeveeprogramma ook weer een aparte sfeer heeft van begrip en namaak-intimiteit. Er gebeuren aparte dingen, die buiten deze omgeving niet plaats zouden kunnen vinden. De gêne en afkeer, die men in het gewone leven zou ervaren, hebben hier plaats gemaakt voor de opwinding van het voyeurisme.

Er zijn ook andere situaties, waar emotionaliteit is toegestaan. Ik noem alleen de sport, en daarvan de belangrijkste: het voetbal. Niet voor niets wordt in het voetbal zo overdreven blij gedaan met ieder doelpunt. Dat is, omdat het dáár mag. En in dit licht moet men ook het vandalisme zien, dat het voetbal begeleidt. Zoals in het gezin het uiten van emoties uit kan

lopen op verschillende vormen van geweld, zo ook op de voetbaltribunes. Dat komt, omdat de vormen om zijn emoties te tonen, gebrekkig ontwikkeld zijn. Men probeert dit te verhelpen met rationale middelen. Men beheerst emoties E2 door middel van therapie, psychologisch of justitieel. Het handhavingsmechanisme van de compartimentering is hier dus gekoppeld aan dat van de therapie.

Men kan compartimentering ook zien als een vorm van annexatie. De druk die de functionele rationaliteit met zich meebrengt, wordt op een rationale wijze verlicht vóór de mensen er onder bezwijken. Het uiten van emoties, mits gecompartmenteerd, is rationeel als uitlaatklep, als frisse douche. We moeten even onder de druk van het rationale uit. Het gezin als institutie heeft die rol gekregen; daarnaast zijn er grote organisaties die het irrationele, in rationale banen geleid, organiseren. Het sport- en het kunstwezen, de popscene, de kerken, de antiekhandel, het zijn even zovele voorbeelden van het irrationele binnen het kader en zelfs in dienst van de functionele rationaliteit. Maar het zijn duidelijke enclaves binnen, en in dienst van een rationeel symbolisch universum. Het zijn niet voor niets vormen van vrije tijdsbesteding.

Er is nog een heel andere vorm van *annexatie*. Handelingen, die niet rationeel zijn, worden geïnterpreteerd, alsof ze het wel zijn. Iedereen, die deelneemt aan wat als één van de verworvenheden mag worden gezien van de combinatie van de rationaliteit en gelijkheid in de besluitvorming, namelijk het vergaderwezen, kan hebben opgemerkt hoe emotionele argumenten, voortkomende uit kleine gevoeligheden, rancunes, jaloezietjes worden vertaald als rationale bezwaren. Pure haat wordt gewaardeerd als scherpte in de argumentatie, futiliteiten als een verfijning van de rationale procedure.

Op het persoonlijke vlak is annexatie wat in de Freudiaanse theorie rationalisering wordt genoemd: irrationele handelingen worden achteraf goed gepraat door ze zodanig te beredeneren, dat ze rationeel lijken. Dat geldt uiteraard voor alle vormen van rationaliteit, dus ook voor de functionele. Annexatie kan zich hier verbinden met magie. Daar waar men geen rationale middelen meer ter beschikking heeft, maar niettemin gedwongen is, iets te doen, daar doet men iets dat er op lijkt, en hoopt men op een wonder en men maakt zichzelf en elkaar wijs, dat het E2 is, wat men doet.

Keren wij nog even terug naar compartimentering. Het is ook verbonden met het mechanisme van de *negatie*. Wanneer hinderlijk irrationeel gedrag niet op rationale wijze te verhelpen is, wordt het veilig opgeborgen achter de muren van de hospitalen en de verpleeghuizen, waar er op een E2 manier mee wordt omgegaan. De overige samenleving is zo in staat het te negeren.

Iets dergelijks is er aan de hand met onze houding tegenover de dood. Een met E2 verenigbare verklaring voor de existentiële betekenis van leven en sterven en het lijden waarmee het gepaard gaat bestaat niet. Deze realiteiten worden dan ook uitgebannen; de zin ervan wordt ontkend en het bestaan ervan wordt zoveel mogelijk achter de horizon van het bewustzijn gehouden.

Negatie kan heel gemakkelijk overgaan in *nihilatie*. Wat niet rationeel is, kan men gelijkstellen met barbaarij, met een terugval in middeleeuwse toestanden. Het alternatief voor een symbolisch universum dat doortrokken is met E2, is chaos. Mensen, die op welke wijze dan ook de functionele rationaliteit relativeren kunnen worden afgedaan als 'zwevers' of 'sectariërs'. Nihilatie, op zijn beurt, gaat gemakkelijk over in het zondebokmechanisme. Niet-rationeel handelen kan worden gezien als de oorzaak van alles wat er mis is gegaan in de moderne wereld. Irrationaliteit is dan de oorzaak van bijvoorbeeld het nazidom. Zo is ook de buitenproportionele verontwaardiging te begrijpen, als de één of andere sekte weigert zich te laten inenten. Dit wordt gezien als een gevaar voor de hele volksgezondheid. Het trotseren van één basisregel is een gevaar voor het symbolische universum als geheel en roept buiten-proportionele agressie op.

Dergelijke nihilaties en zondebokmechanismen spelen ook op het persoonlijke vlak. Wanneer we fouten maken, kunnen we altijd wel oorzaak en gevolg-ketens vinden, die ons rationele handelen hebben gefrustreerd en daardoor ons falen in de hand gewerkt: ik heb het goed gedaan, want ik heb rationeel gehandeld, maar helaas kwam er iets tussen wat niet voorzien kon worden: het bespottelijke, irrationele, onvoorzienbare gedrag van een ander. Misschien komt het door het anti-sacrificiële karakter van de christelijke cultuur (Girard), dat niet kwetsbare personen, maar onpersoonlijke instanties vaak de schuld krijgen. Een mooie variant hiervan is de Freudiaanse therapie. Allerlei variabelen, die een functioneel-rationeel gedrag in de weg hebben gestaan, worden hier teruggevoerd op irrationaliteiten uit een grijs en ver verleden, die op hun beurt weer kunnen worden teruggevoerd op een nog grijzer verleden. Wraak is nutteloos. E2 is slechts het te aanvaarden door het te verwerken.

Dan is er ook het mechanisme van de *theodicee*. Bijna altijd worden dingen, die rationeel zijn, gezien als goed, of als ze rampen met zich meebrengen tenminste als onvermijdelijk. Zoals Job zich schikte in de wil van God, wat die ook is, zo schikken mensen in een binnenwereldlijk, functioneel-rationeel symbolisch universum zich vaak in wat E2 is.

Op het persoonlijke vlak betekent dit, dat mensen zich ook prima kun-

nen verschuilen achter rationaliteit. Mensen die dingen doen die rationeel zijn, worden daarvoor niet verantwoordelijk gesteld, want het was onvermijdelijk. Als een fabrieksdirecteur mensen ontslaat dan heeft hij geen schuld aan het leed, dat hij hiermee in tientallen gezinnen veroorzaakt, zolang zijn daad maar als rationeel, en dus onvermijdelijk wordt erkend. Weber beschrijft hoe vroeger de protestant keihard kon zijn voor zijn medemensen, zonder enige gewetenswroeging: wat hij deed was onvermijdelijk, want de wil van God. In een functioneel-rationeel wereldbeeld is dit gesecculeerd. Omdat E2 een hooggeschatte norm is, wordt hardheid, mits functioneel-rationeel, ook bewonderd. Deze handhavingmechanismen bij elkaar kunnen worden versterkt door *ascese*.

De randvoorwaarden van het vooruitgangsgeloof, het arbeidsethos, tezamen met de E2, waarbij men zich verder van negaties, nihilaties, annexaties en theodicees bedient, kunnen voor een heel groot deel verklaren waarom de wereld aan vlijt ten onder dreigt te gaan.

Het Westerse symbolische universum is door en door functioneel rationeel. De ordening van de samenleving is er verregaand op gebaseerd. Het is een norm, waaraan we ons proberen te houden. We verwachten van anderen, dat ze dat ook doen. Ook als gedrag niet rationeel is, gaan we er zo lang mogelijk vanuit dat het dat wél is.

Joseph K. handelt bij de afwikkeling van zijn Proces ook zo rationeel als hem mogelijk is. Hij gaat er daarbij vanzelfsprekend vanuit, dat ook de anderen rationeel handelen, maar ze gedragen zich soms zo bizar en de situaties waarin K. terecht komt zijn zo vreemd, dat het bijna onmogelijk is te blijven doen alsof hier rationeel gehandeld wordt. Toch lijken de anderen daar als vanzelfsprekend vanuit te gaan. En daarom blijft ook K. heel lang rationeel, en, wat daarbij hoort: correct, dat wil zeggen afstandelijk-beleefd in de omgang. Maar dat houdt hij nooit tot het einde toe vol. Dan vervalt hij in ander, niet rationeel gedrag. Hij geeft zich over aan ongepast erotisch gedrag als het vrouwen betreft, hij krijgt een woede-aanval tegenover zijn advocaat en zijn oom en psycho-somatische kwalen (astma) bij de schilder. De afkeuring van de omstanders is unaniem en dreigend.

Het Proces kan gelezen worden als een boek over de norm van het onder alle omstandigheden, dwars tegen de natuur in, tegen beter weten in, ondanks alles, ascetisch vasthouden aan functionele rationaliteit. Omdat het K. niet lukt wordt hij, ongeacht de omstandigheden, geëxecuteerd, 'als een hond'. De schaamte voor de normovertredingen is zo groot, dat hij de terechtgestelde lijkt te overleven.

Hoe is het te controleren, of de anderen, en jezelf, zich werkelijk aan de norm van de E2 houden? Wij kunnen daarop slechts vertrouwen, omdat lang niet altijd op rationele wijze achterhaalbaar is, of er ook inderdaad op rationele wijze wordt gehandeld. Dat komt omdat niemand het symbolische universum en sub-universa kan overzien. Maar ook de persoonlijke motieven van de anderen, en van jezelf, kun je niet overzien. Op dat laatste heeft Freud gewezen en hij heeft getracht een manier te ontwerpen om het irrationele in het zogenaamd rationele op te sporen. Het is een methode, die ons in ieder geval geleerd heeft, hoe moeilijk het is.

We vertrouwen er dus op bij onszelf en bij anderen, dat we streven naar E2. Daarom duiden we ook (in eerste instantie) de daden van anderen als stoelend op rationele motieven. De handhavingsmechanismen, die we net hebben besproken maken dat we dit vertrouwen in stand kunnen houden.

Vaak probeert men de functionele rationaliteit van iets aan te tonen door erop te wijzen dat het werkt. Maar daarmee is slechts de effectiviteit, niet de efficiëntie in het geding gebracht. Het is dus geen voldoende bewijs voor E2. En waar het mensen betreft is het nog minder een bewijs, want daar werken mechanismen als zelf-suggestie en self-fulfilling prophecy, waardoor ook magische en emotionele handelingen werken en dus rationeel lijken.

Het vertrouwen in de functionele rationaliteit heeft per definitie een sterk emotionele kant. We leven bij de gratie van de functionele rationaliteit en daarom hechten wij eraan, daarom vinden we rationaliteit goed, daarom voelen we ons veilig als iets rationeel geregeld is. We voelen ons er prettig bij. Rationaliteit roept charismatische gevoelens in ons wakker die in de richting van charismatische projectie gaan.

Hier zijn we aangeland op een uiterst belangrijk punt. E2 is meer dan de eigenschap van de manier waarop we onze middelen aanwenden. Het is *doel op zichzelf geworden*. Zo komt het dat iets als zinvol wordt beschouwd als het nuttig is.

Om de wisselvalligheden van de betekenis van de functionele rationaliteit nader te illustreren, roep ik Mondriaan nog even in de herinnering. Mondriaan kan een beeldenstormer genoemd worden. Zijn werk lijkt wat dat betreft op dat van Pieter Saenredam, die betrekkelijk kort na de beeldenstorm de schoonheid en de zuiverheid van de van alle franje ontdane kerkinterieurs schilderde. Dezelfde zuiverheid werd door Mondriaan nagestreefd (Jaffé, 1982, 12). Hier is de schilderkunst tot zijn essentie teruggebracht, en hier werd de 'goddelijke zuiverheid der wetten van de schepping' (o.c. 14) zelf afgebeeld. Zo opgevat verbeeldt het werk van Mondriaan een religiositeit, die een geseculeerde variant is van het protestantisme.

Deze principes lagen ook ten grondslag aan het architectonische werk van Gerrit Rietveld (Filler, 1982, 126). Het ging hier om toegepaste kunst, en één van de doelstellingen, die Rietveld ook had, was een zo groot mogelijke functionaliteit. De beroemde rood-blauwe stoel uit 1918 is het mooiste voorbeeld van de combinatie van mondriaanse zuiverheid en maximale functionaliteit. 'De rood-blauwe stoel was vooral bedoeld om de zittende persoon goed te ondersteunen en daardoor klaarwakker te houden, en dat doet zij wonderbaarlijk goed' (o.c. 132). Hier sluiten functionele en waarden-rationaliteit prachtig op elkaar aan. De uitdrukking van en het streven naar zuiverheid en naar activiteit zijn samengebond in één gebruiksvoorwerp van een klassieke evenwichtigheid en een uitzonderlijke schoonheid. Rietvelds architectuur werd één van de grondslagen voor wat de naam *nieuwe zakelijkheid* zou krijgen. En hier zien we hoe de religieus geïnspireerde waarden-rationaliteit steeds meer wordt gedomineerd door de E2. De eigen dynamiek van de efficiëntie maakt dat de nieuwe zakelijkheid werd tot een bouwstijl, die goedkoop was, zowel wat het bouwen als het onderhouden betreft. Ze was multi-functioneel, en kon dus voor alles gebruikt worden. Het werd een bouwstijl, die vanwege zijn E2 karakter overal zou worden toegepast, geheel los van de waarden-rationaliteit, die er bij Rietveld nog aan ten grondslag lag.

Functionele rationaliteit werd ook een esthetische norm. Schoonheid werd gedefinieerd als functionaliteit. Eerst leidde het streven naar zuiverheid tot functionaliteit, nu staat functionaliteit op zichzelf, en het wordt als zuiverheid beleefd. Functionaliteit is een basisregel, volgens welke in het westerse symbolische universum de werkelijkheid is geordend. Functionele vormgeving symboliseert dat. De functionalistische school in de 'design', die er van uitging, dat wat maximaal functioneel was, ook maximaal esthetisch verantwoord was, kon een succes worden, omdat we ons prettig zijn gaan voelen bij een functionele omgeving, vanwege de emotionele lading, die E2 voor ons heeft gekregen.

Nu het post-modernisme op de voorgrond is getreden, lijkt dat voorbij. Het post-moderne bouwen, zoals onder andere gedaan wordt door architecten als Bofill, wordt als een reactie gezien op het functionalisme in de vormgeving. Dat kan juist zijn, maar daarmee is het nog geen breuk met de functionele rationaliteit. De functionele rationaliteit ligt aan het bouwen nog steeds ten grondslag, alleen wordt ze nu gebruikt om de eigenheid, de individualiteit, de macht, de rijkdom, het prestige, de creativiteit van de eigenaar of de gebruikers uit te drukken, en niet meer zichzelf. Het moet bezoekers imponeren, of juist geruuststellen. In de post-moderne vormgeving is de E2 dus versterkt, doordat het aantal doeleinden is toegenomen. Bovendien is het aanmerkelijk geïndividualiseerd. Daarnaast blijft de esthetica van het puur functionele bestaan. De strakheid van de autosnelweg, de aero-dynamische vorm van

vliegmachines, het ergonomisch verantwoorde kantoormeubilair: het blijft voor veel Westerlingen mooi.

In de moderne tijd is E2 een doel op zich geworden. Zin en nut zijn hier voor een deel samengevallen. Iets is goed als het nut heeft, en naar de zin van het nut wordt zelden gevraagd. Het is zelfs zo, dat er een filosoof voor nodig is om het verschil tussen 'nut' en 'zin' uit te kunnen leggen.

Hier zien we hoe het proces van rationalisering en het proces van secularisering elkaar hebben versterkt. Weber liet zien hoe de impuls voor het steeds verder ontwikkelen van de functionele rationaliteit uitging van de god van de puriteinen en de calvinisten. We hebben gezien, hoe de neiging tot het binnenwereldlijke deze god veranderde in abstracte waarden, die een goddelijke legitimatie steeds minder nodig hadden. Door de groeiende vertrouwdheid met de middelen om die te verwezenlijken (functionele rationaliteit), en door de verwantschap ervan met de doeleinden (zuiverheid) is de functionele rationaliteit zelf tot één van die abstracta geworden. Daarbij is de vertrouwdheid met de E2 zo groot geworden, dat het zelf het hoogste doel is geworden.⁶

We geloven in de functionele rationaliteit van onszelf en anderen, we houden ervan en we vinden het mooi en we streven ernaar. Het bepaalt onze identiteit. Heel vaak slagen we erin de dingen inderdaad functioneel rationeel te doen. Dat maakt het Westerse symbolische universum buitengewoon sterk.

III.3.3. Rationalisering en de existentiële vraag

E2 heeft het gemeenschappelijke wereldbeeld zozeer doordrongen, dat we van een functioneel-rationalistisch wereldbeeld kunnen spreken. Het succes hiervan is zo groot, dat vele theoretici in navolging van Auguste Comte denken, dat rationaliteit het definitieve stadium is van de evolutie van het menselijke denken. Inderdaad: het op E2 gebaseerde wereldbeeld lijkt onkwetsbaar, en dat heeft zijn repercussies voor waar het in dit boek om gaat: de existentiële problematiek.

We zijn geneigd om die onkwetsbaarheid toe te schrijven aan de functionele rationaliteit op zichzelf. Maar om hem te begrijpen, moeten we hem plaatsen in zijn historische context van randvoorwaarden en de doeleinden. E2 vergroot slechts de onkwetsbaarheid van wereldbeelden, die randvoorwaarden en doeleinden hebben, die zich voor een E2 benadering lenen. E2, zoals we dat kennen heeft zich ontwikkeld in een

zich seculerend wereldbeeld, waarin heil persoonlijk, individualistisch heil is, dat door het perfectioneren van deze wereld door middel van menselijke arbeid verworven moet worden. Dat laatste impliceert een materialistische houding. Het gaat hier om een goddelijke ethische opdracht, die zich uitstekend leent voor secularisering en dan wordt tot een levensdoel. Waar eerst God het uiteindelijke doel was, wordt vervolgens het algemeen belang het uiteindelijke doel, en dat langzamerhand opgevat als het persoonlijk welbevinden van een zo groot mogelijk aantal individuen.

De functionele rationaliteit is op deze problematiek volledig toegesneden. De problemen, die zich binnen dit kader voordoen, lijken er in principe alle mee oplosbaar, en E2, met zijn natuurwetenschappelijke methode heeft zich in de Westerse wereld ook ontwikkeld, om deze problemen op te lossen. Daarin is ze ook buitengewoon succesvol geweest. Ze heeft geleid tot een geweldige natuurbeheersing. Daarmee zijn armoede en gebrek voor velen in de Westerse wereld achter de bewustzijnshorizon verdwenen en is het individuele welbevinden van grote massa's een zaak geworden die, althans op middellange termijn, kan worden gegarandeerd. Dat versterkte weer de secularisering. Men hoeft, voor het vervullen van de eerste levensbehoeften, geen beroep meer te doen op God. Onder godsdienstsociologen is het een bekend gezegde dat de kunstmest de kerk heeft verdrongen. Het succes versterkte de E2, en een versterkte E2 had weer meer succes.

Maar wat, als er zich problemen voordoen, die niet op E2 wijze oplosbaar zijn? Dan zijn, zo zal men redeneren, de middelen niet toereikend, niet effectief genoeg, en dienen de middelen dus geperfectioneerd te worden. Het ligt dus niet aan de E2, maar aan het nog niet voldoende perfect zijn van de E2. Het perfectioneren van de E2 vergt tijd, maar is tot in het oneindige mogelijk.

Of men zal menen dat het probleem verkeerd is geformuleerd. Problemen, die niet goed geanalyseerd zijn, zijn niet E2 aan te pakken. Dan is het niet eens een echt probleem, maar een schijnprobleem. Zo wordt binnen de functionele rationaliteit de existentiële vraag afgestopt. Daaraan ontleent het moderne Westerse wereldbeeld zijn grote kracht. Alle problemen worden gedefinieerd als problemen, die met E2 oplosbaar zijn, en problemen, die niet met E2 oplosbaar zijn worden genegeerd of opgevat als persoonlijk. Daar ligt ook de grens van één van de sterke punten van het Westerse wereldbeeld: zijn geweldige openheid. Die openheid betreft slechts twee zaken: ten eerste, problemen, waarheden, die kunnen worden geïnterpreteerd als E2-problemen, en problemen en waarden, die kunnen worden opgevat als willekeurig en persoonlijk en daardoor als onbelangrijk.

Dat kenmerkt ook de manier, waarop over de existentiële problematiek is nagedacht. In de negentiende eeuw waren secularisering en rationalisering zover voortgeschreden, dat men zich begon af te vragen, waar de antwoorden nu gezocht moesten worden, die God placht te geven en die binnen een E2 kader niet gegeven konden worden: de vraag naar de zin van het leven en de dood en de wereld. Denkers, die zich met deze problematiek in de Westerse filosofie serieus hebben beziggehouden, zoals Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Camus, vatten deze problematiek (bij Nietzsche en Kierkegaard onafhankelijk van elkaar) op als een persoonlijke problematiek, die het individu aangaat en niet de collectiviteit, zodat ook de antwoorden individueel zijn. Daar wordt wel de conclusie aan verbonden, dat er op de existentiële vraag geen definitief geldige antwoorden bestaan. Wittgenstein impliceert in zijn *Tractatus Logico-philosophicus* dat de existentiële vraag zelf zinloos is en de neo-positivisten concluderen daaruit dat de hele problematiek niet bestaat. Hiermee is de existentiële problematiek, zoals die in dit boek wordt opgevat geïndividualiseerd, gemarginaliseerd en genegeerd.

Het gemeenschappelijke E2 wereldbeeld heeft geen antwoord op een aantal vragen. Deze tekortkomingen van het gemeenschappelijke wereldbeeld worden opgevat als individuele tekortkomingen en problemen, waar het individu maar een oplossing voor moet vinden.

Interessant hierbij is hoe het probleem wordt aangepakt, dat in een wereldbeeld, waarin het individuele welbevinden zo'n belangrijke rol speelt, onontkoombaar is: dat van de zin van lijden en dood. Problemen van leven en dood worden dan niet gezien als problemen, die inherent zijn aan het menselijk bestaan, die helaas niet binnen een functioneel-rationeel symbolisch universum kunnen worden aangepakt, maar als technische – in dit geval medische – problemen. Men zoekt naar E2 middelen, om het leven te verlengen. Wanneer deze middelen schaars zijn, bijvoorbeeld omdat er te weinig organen voor transplantatie beschikbaar zijn, dan probeert men beslissingen te nemen op grond van doelmatigheid.

Diepgaande en langdurige ervaringen van zinloosheid worden al evenmin als reële problemen geaccepteerd. Men ziet het als een psychisch probleem, noemt het depressie en maakt het voorwerp van psychiatrisch handelen.

Omdat ze E2 zijn, zijn deze behandelingen vaak inderdaad tot op grote hoogte succesvol. Het is mogelijk met technische ingrepen het leven van mensen te verlengen, of ze in een zodanige stemming te brengen, dat de zinloosheid van het leven geen probleem vormt. Dat maakt dan negatie van de existentiële problematiek mogelijk. Maar ook wanneer al deze pogingen de existentiële problematiek E2 op te lossen falen,

blijft negatie mogelijk. Zo zijn bijvoorbeeld veel doktoren niet geïnteresseerd in hun terminale patiënten. Deze afwezigheid van een antwoord kan leiden tot taboëring van de eindigheid van het bestaan.

Heller beschrijft in *Something Happened* hoe een man, die vaag gehoord heeft dat een goede vriend van hem is overleden, bevend van angst voor de waarheid het ziekenhuis opbelt, waarin deze overleden moet zijn. Hij informeert naar zijn vriend, en de telefoniste van het ziekenhuis antwoordt: 'Meneer ... wordt hier niet meer verpleegd.' (Heller, 1974, 13).

Ook nihilatie is hier een bekend verschijnsel: de patiënt werkt niet mee, want hij wil niet beter worden. Tenslotte is er dan nog een combinatie van negatie en theodicee, waarbij het vooruitgangsgeloof een rol speelt: hier zijn problemen aan de hand, die wij met onze beperkte middelen *nog* niet kunnen bevatten. De betreurde technische machteloosheid kan dan een reden zijn om patiënt en familie toestemming te vragen om nieuwe geneesmiddelen op de patiënt te mogen testen.

Ondertussen blijven lijden en sterven zinloos, dat wil zeggen, dat er binnen het gemeenschappelijke wereldbeeld geen betekenis aan gegeven kan worden. Ook is er geen antwoord op de vraag waarom jij het nu juist bent die moet sterven. Het wordt toeval genoemd en absurd. De enige zin die eraan gegeven kan worden is, dat er hier iets is, dat overwonnen moet worden. Dat is dan ook wat men met man en macht probeert.

Men maakt vorderingen, de toekomst lokt. Dat jij daar niets meer aan hebt, is jouw probleem. We hebben met je te doen, we willen je helpen met een pilletje, een goed gesprek. En zo is de functionele rationaliteit toch nog gered: door het vooruitgangsgeloof en het individualisme. De existentiële problematiek kan niet worden beantwoord, want het is hoogst persoonlijk. Het gaat hier om dingen, die buiten de functionele rationaliteit van het wereldbeeld van u en mij vallen, en die een persoonlijke worsteling vergen. Hier past respect en zo nodig mededogen.

III.3.4. Rationaliteit, charisma en het heilige

Functionele rationaliteit is de basisregel bij uitstek. Weber meende dat deze regel door zijn saaiheid, door zijn boekhoudkundige karakter en door zijn gesecculeerdheid ieder charisma miste. Hij verlangde ernaar dat de nagenoeg perfecte machine, die ermee is opgebouwd, voor grootse en meeslepende doelen zou worden ingezet. Hij zag charisma en charismatisch leiderschap, dat daartoe kon inspireren, als een mogelijke *gedeeltelijke ontsnapping* uit het harnas van de functionele ratio-

naliteit (Mommsen, 1974, 97v.). Het was een heroïsch-romantische droom, die Weber deelde met Nietzsche (Fleischmann, 1964) en, in allerlei varianten, met vele anderen. Een droom die uitliep op het Derde Rijk. Weber heeft dus uit zijn analyse van de protestantse ethiek niet de conclusie getrokken, die wij er, bijna een eeuw na hem, wellicht gemakkelijker uit kunnen trekken: dat de functionele rationaliteit zelf een charismatische lading heeft gekregen.

Charismatische ladingen verschaffen niet in de eerste plaats doeleinden, die moeten worden nagestreefd, maar emotionele *verankeringen van het wereldbeeld tegen bedreigingen in. Webers eigen wereldbeeld*, met sterk traditionele trekken, werd kennelijk bedreigd door E2. Door zijn heroïsche droom wist hij E2 met zijn bedreigde wereldbeeld in overeenstemming te brengen. Want waarin was het charisma gelegen van de charismatische leider, hetzij politiek, hetzij industrieel, die Weber voor ogen had? Aan het feit dat hij beantwoordde aan het beeld van individualistische, romantische heroïek, dat in Webers wereldbeeld centraal stond.

De heroïek, van waaruit Weber redeneerde is in de moderne tijd blijven bestaan als een belangrijk Westers cultuurelement. We komen daar nog op terug. Maar anders dan Weber hoopte ontleent de moderne held zijn charisma niet zo zeer aan het feit dat hij de functionele rationaliteit aanwendt voor iets moois, aan een hoger doel, maar veeleer dat hij de functionele rationaliteit zelf, als doel op zich, met een aantal randvoorwaarden op de één of andere manier verder ontplooit. Een captain of Industry als Lee Iacocca, die Chrysler uit de misère haalde, een industriële vernieuwer als Steven Jobs, die Apple Computer oprichtte en groot maakte, hebben een zeker charisma omdat ze de functionele rationaliteit van ons industriële systeem hebben versterkt en verdiept. Daarmee zijn we aan de kern van de zaak gekomen. Functionele rationaliteit is zelf een met charisma beladen basisregel van ons gemeenschappelijke wereldbeeld geworden. E2 is niet alleen middel voor letterlijk alle mogelijke doeleinden, het heeft het wereldbeeld zodanig doortrokken, dat het een waarde op zichzelf is geworden. Ik meen, tegenover Weber, dat charisma niet een alternatief is voor een functioneel-rationeel wereldbeeld, maar dat E2 een charismatisch geladen basisregel geworden is, die het functioneel-rationalistische wereldbeeld mede in stand houdt. Omdat E2 ook symbolisch is voor dit wereldbeeld, er ten dele de eigenheid van aangeeft, kunnen we zeggen, dat de functionele rationaliteit heilig is. Als zodanig geeft het de mensen wat ze willen: een gevoel van eeuwigheid. Dat E2 routinematig is, versterkt alleen maar de aantrekkelijkheid ervan. Het geeft E2 handelen een ritualistisch karakter en maakt er zo een vorm van handhavingsge-

drag van. Het geeft dat gevoel van zekerheid dat een eeuwigheid nodig heeft om eeuwig te zijn.

E2 wordt op talloze manieren met charisma beladen. Een vertederend voorbeeld vind ik de *stereotoren*, waarin E2 technologie is gecombineerd met cultuur of met ontspanning. In de stereotoren vereren de mensen de functionele rationaliteit als iets heiligs. Het lijkt wel een huisaltaartje. Het symboliseert de functionele rationaliteit en stelt mensen in staat functioneel rationeel gedrag ten toon te spreiden door aan knoppen te draaien, op knoppen te drukken, informatie van ingewikkelde *displays* te lezen. Daarbij weten ze de knoppen, displays en technische specificaties van het apparaat, die worden aangeprezen als 'professioneel' (dat is een ander woord voor E2) naar waarde te schatten. Ze stijgen boven zichzelf uit in de beheersing van geheimzinnige krachten van de natuur die verscholen zitten in deze opeenstapeling van *black boxes*. Slechts weinigen kunnen werkelijk begrijpen, wat zich in die zwarte kastjes afspeelt. Het overgrote deel van de gebruikers speelt slechts de deskundige, er blind op vertrouwend dat het strikt rationeel is, wat zich hier afspeelt. Maar de geheimzinnigheid blijft en dat geeft deze metalen doosjes, zwart geverfd, een wat hybride karakter, wat hun charismatische lading vergroot. Zij symboliseren een rationaliteit, die dagelijks wordt uitgeoefend en routine is geworden, maar er ook bovenuit stijgt. Hun rationaliteit gaat ons begrip te boven, valt zowel binnen als buiten ons wereldbeeld.

De stereotoren symboliseert de heilige rationaliteit. Het is een doel op zich en niet in de eerste plaats een middel om muziek hoorbaar te maken, want over het algemeen dient deze rationaliteit geen enkel doel. Veel mensen spelen muziek, die even E2 op veel goedkopere apparatuur gespeeld kan worden. Ze maken gebruik van specificaties, die in hun huiskamers van geen enkel belang zijn. Ze betalen voor een frequentiebereik dat onze oren niet kunnen opvangen. Alleen de hond en poes kunnen ervan genieten. Ook over de auto of de personal computer zijn dit soort verhalen te vertellen. Het gaat hier om voorbeelden, waarbij de basisregels herbevestigd worden om zo een lichte anomie, met een lichte angst, een kleine, onderhuidse ongerustheid, te overwinnen.

Maar er zijn ook zoveel andere manieren waarop mensen van hun heilige geloof in E2 blijf geven. Een interessant voorbeeld hiervan was de commotie rond de koude kernfusie in 1989. Eén van de problemen, waar de samenleving op wereldniveau mee worstelt, is het energieprobleem. Dit is oplosbaar door een ingrijpende verandering in wereldbeeld en levensstijl, maar dat is ongewis en brengt het gevoel van eeuwigheid in gevaar. De technische oplossingen die tot nu toe voorhanden zijn hebben alle hun bezwaren, en vormen een deel van het

probleem. De technologie waarop men in de toekomst hoopt, kernfusie, laat op zich wachten en het operationeel worden ervan is verre van zeker. En dan komen er twee geleerden, die kernfusie zeggen te kunnen opwekken in een glas water en zonder radio-activiteit. De uitzinnigheid van de reacties kan worden begrepen als charismatische projectie. Eerst is het positief: de heren zijn de redders van de wereld, en dan, als het allemaal niet waar blijkt te zijn, in het negatieve: hun rekenfouten en hun publiciteitsbelustheid worden hun niet vergeven. Op het moment dat ik dit schrijf (een jaar later) is de koude kernfusie alweer vergeten. Nu is er ieder ogenblik soort gelijke commotie rond echte of vermeende oplossingen voor het AIDS-probleem.

Het hele medische bedrijf bestaat trouwens bij de gratie van een mengeling van geloof en hoop op individueel heil. Daarom verdragen zoveel patiënten therapieën die ondraaglijker zijn dan hun ziekte. Als ze weten dat de kans op succes klein is, dan hopen ze op die kans, want het kan net die kans zijn, die het verschil tussen leven en dood uitmaakt, zeker als in de korte tijd, dat het leven nog gerekt kan worden, iets nieuws op de markt wordt gebracht. Het is allemaal gebaseerd op geloof dat het heil in de functionele rationaliteit ligt. Het medische bedrijf is in onze tijd heilig als deel-aspect van de omvattender functionele rationaliteit waarvan we ons heil verwachten. Onder andere daarom zijn doktoren ook moderne hogepriesters met een gigantisch prestige en daarom ook zijn doktersseries op de televisie zo populair.

Functionele rationaliteit: een basisregel, dus absoluut geldig, staand buiten iedere discussie, de spil waar alles om draait, het medium, waarmee alles kan worden opgelost. Daarbij vaak charismatisch geladen en het eigene van ons gemeenschappelijke wereldbeeld representierend; met andere woorden: het is heilig. We menen, dat ons heil ervan afhangt. Dat is ook terecht: Wanneer we de zaken niet meer rationeel aanpakken, dan verliest de Westerling zijn identiteit, de wereld verliest zijn zin, we weten ons niet meer te oriënteren. We zijn overgeleverd aan de totale chaos. Te denken aan een wereld waarin rationaliteit niet de centrale en absolute waarde is, fascineert ons en doet ons huiveren.

Daarmee zijn we gekomen aan het negatieve charisma, dat ook bij het heilige hoort. Wie zich niet in voldoende mate volgens de standaard gedraagt wordt al gauw een dweper genoemd, of een fanaticus of een idealist. Daarachter ligt een hele mythologie. De rationaliteit heeft ook zijn geschiedenis met zijn martelaren en zijn heiligen. De affaire Galileï en Voltaire/Calas zijn voorbeelden, van hoe de rationaliteit is veroverd op de barbaarse religiositeit. Auschwitz wordt aangevoerd als een voorbeeld van wat er gebeurt als we de rationaliteit laten varen.

Functionele rationaliteit is heilig, maar het is niet het enige heilige. Het heilig zijn ervan impliceert wel, dat andere zaken, die ook heilig zijn, met E2 zijn doortrokken. Wat ik verder in dit boek als charismatisch beladen of als heilig zal karakteriseren, is dat dan ook meestal in combinatie met E2. E2 is meebetrokken. Wanneer vooruitgang, vrijheid en gelijkheid heilig zijn, zoals ik in het vorige hoofdstuk heb betoogd, dan gaat het om vrijheid, gelijkheid en vooruitgang die verbonden zijn met E2.

III.4. Desacrificiëring

III.4.1. De afwijzing van het offer

Onze cultuur is gesecculeerd en functioneel gerationaliseerd, maar daarmee blijft het een christelijke cultuur. Dit hoofdstuk gaat over de invloed van één hoofdkenmerk van het Christendom op cultuur en existentiële problematiek. Volgens Girard kenmerkt het Christendom zich door een afwijzing van het offer, dat wil in onze terminologie zeggen: van de belangrijkste negatieve charismatische projectie. Deze antisacrificiële houding, leidt tot een tendens om het offer in de praktijk te verwerpen. We hebben dit desacrificiëring genoemd.

Dit moet wel verstrekkende gevolgen hebben. Immers, in een offerritueel wordt in vele culturen het heilige, met zijn symboliserende werking en zijn sterke charismatische lading herbevestigd en herbeleefd. Het heeft een solidariserende en een integrerende werking. Bovendien wordt de agressie erdoor gekanaliseerd. Girard beschrijft heel fraai, hoe de onderlinge nijd in het offerritueel wordt omgevormd tot saamhorigheid, en hoe de geofferde, met zijn negatieve charisma, in de roes van de rite wordt tot een heilige, met positief charisma.

De vraag, die Girard niet beantwoordt, is wat van het wegvallen van het offerritueel de consequenties zijn voor het symbolische universum, voor de samenleving en voor de existentiële problematiek. Hoe moeten we onze solidariteit tot stand brengen, als het niet meer kan in een wilde, gewelddadige roes? Wat voor solidariteit is dat? Wat voor een gevoel van eeuwigheid blijft er over zonder die zalige roes?

III.4.2. Desacrificiëring en de traditionele religiositeit

Voor de kerk betekent desacrificiëring een geweldige verzwakking, omdat ze afziet van een aantal heilsmiddelen. De kerk legt sterk de nadruk op positieve charismatische projectie, gericht op één heiland. Maar de toegang tot die heiland wordt sterk bemoeilijkt doordat er afgezien wordt van het offer. Daarbij kunnen de negatieve charismatische projecties zich niet via het offerritueel ontladen. De kerk laat de mogelijkheid tot de beleving van het heil, die daarin ligt, onbenut.

Daarmee wordt ook een belangrijke sociale functie van religie, het bieden van een uitweg voor opgehoopte, de solidariteit bedreigende agressie, niet vervuld.

De afwezigheid van het offerritueel, waarin men zijn agressie kan projecteren, betekent dat men uitsluitend is aangewezen op loven en aanbidden van de heiland en op geloven in zijn kracht. Van de fascinatie door het afschrikwekkende geweld, en de ervaring van katharsis, die de omslag van negatief in positief charisma met zich meebrengt, blijft men verstoken. De beleving van een alles overweldigend wij-gevoel blijft meestal achterwege. De sociale en emotionele armoede van de christelijke liturgie moet worden gecompenseerd door geestelijke activiteit die voor velen moeilijk is op te brengen. Deze kan weliswaar ondersteund worden door een mythologie, maar de christelijke mythologie is van oorsprong buitengewoon sober.

Om het Christendom desondanks aantrekkelijk te houden, heeft men een geweldige verbeeldingskracht ingezet en dat heeft een rijke cultuur opgeleverd. Om te beginnen was één heiland kennelijk niet genoeg, want in het middeleeuwse Christendom ontstond in de hemel een groot heilandrijk. Er waren heiligen te vinden voor de meest uiteenlopende specifieke functies. Ook vrouwelijke heiligen, en met name Maria, speelden hierin een rol. Hierdoor is het Christendom in de eerste plaats een religie die toevlucht bood en troostend was. Bovendien is de christelijke mythologie gecombineerd met talloze verhalen uit heidense tradities. Zo bevatte het Christendom veel wat de afwezigheid van de beleving van een wreedaardig drama kon compenseren. In de pracht en praal van de liturgie werd met artistieke middelen gewerkt aan iets, waardoor men zich nog enigszins kon laten meeslepen en waarin men zich opgenomen kon voelen. Met fonkelende gebrandschilderde ramen, briljante fresco's en meerstemmige muziek werd een droog en dor intellectualisme weliswaar enigszins omzeild, maar de indruk, de opwinding die dit maximaal bewerkstelligde bleef toch achter bij zoiets als een mensenofer of zelfs maar het ritueel slachten van een lam. Geen voelbare angst en spanning, geen pulserend, dampend en geurend bloed, geen bestudering van nog werkende ingewanden, niet de climax van het intreden van de dood. Geen suggestieve verbondenheid door middel van het offer met een eeuwigheid, die zijn bescherming en zijn goede raad tot uitdrukking brengt en ons duidelijk maakt dat we allen één zijn. Voor een gevoel van verbondenheid met de godheid moet men het doen met stichtelijke woorden, goede werken en het gebed. Deze middelen zijn sterk individualistisch en het bewerkstelligen van een wij-gevoel, een basis-solidariteit blijft bij deze individualistische religieiteit bijna een onmogelijkheid.

Niettemin: er bestaan twee alternatieven voor de solidariserende roes: de eerste is het *liefdesgebod*. Een prachtig gebod. Maar iedereen weet hoe moeilijk het is om zelfs je geliefden blijvend lief te hebben, om over je vijanden maar te zwijgen. Voor de harde realiteit van alledag, waar het op overleven aankomt, voldoet het niet. Het tweede alternatief is *beheersing*. Zeker vanaf de dertiende eeuw probeert de kerk zijn gelovigen in toenemende mate aan zich te binden door het ethische gedrag te controleren. De oorbiecht is hiertoe een middel (Foucault, 1979, 58; Abercrombie c.s., 1986, 43v.), evenals het versterken van het gezinsleven door het opleggen van de plicht tot dagelijks gebed of bijbellezing in gezinsverband (Flandrin, 1984, 40v.; Kloek, 1981, 61). De puriteinen proberen later de biecht te vervangen door het doen bijhouden van dagboeken, en door het houden van visitaties (Stone 1979, 154; McFarlane, 1970, 6v.). Zo worden de gelovigen gedwongen zich te gedragen conform de regels van de kerk.

Het tijdstip waarop de kerk zich op deze manier als machtsinstituut ontpopt, heeft alles te maken met de machtstoename van soevereine vorsten en later de nationale staten, die met de kerk in concurrentie kwamen en met de interne verdeeldheid van de kerk door de Reformatie. Het zou te ver voeren, hierop op deze plaats dieper in te gaan. Waar het mij hier om gaat, is erop te wijzen, dat de desacrificiërende tendens met zijn individualiserende werking er in belangrijke mate toe geleid heeft dat de kerk een machtsinstituut moest worden, wilde zij de gelovigen nog bijeen houden. De kerk beheerste hen door hen te dwingen tot zelfbeheersing. Deze civiliserende werking van de christelijke kerk kan, lijkt mij, maar moeilijk overschat worden (vgl. Stone, 1970, 171v.).⁷

Behalve het kweken van een wij-gevoel is ook het afvoeren van agressie door desacrificiëring problematisch. Op wie moet het worden afgereageerd? Desacrificiëring wil niet zeggen, dat agressie niet kan worden gestuurd. Het sluit alleen een betrekkelijk onschuldige vorm van agressie: het offer, uit. De kerk beschikt over antwoorden, die in het verlengde liggen van zijn eigen theologie. Wanneer men een ander niet tot zondebok maakt, kan men altijd nog zichzelf tot zondebok maken. Jijzelf hebt schuld aan alles wat mis is (vgl. Nietzsche, 1973, II, 869). Schuldgevoel en zelfnihilatie maken de weg vrij voor het straffen van jezelf. Dat kan door af te zien van onmiddellijke driftbevrediging, dus door driftbeheersing, dat wil zeggen door ascetisme. Dit impliceert ook het zo goed mogelijk volgen van de regels, dus: rationaliteit. Het zo nauwkeurig mogelijk volgen van die regels lijkt ook weer een middel om de schuld te reduceren. Dat laatste lukt niet, omdat het schuldgevoel

een gevolg is van het taboeëren van andere wijzen om agressie af te voeren en zo rust te vinden. In de theologie spreekt men van erfzonde. Maar toch blijft men het proberen, omdat er niet veel andere middelen zijn, en ook, omdat een ascetische houding ook een regel is binnen het wereldbeeld, dat we hebben geërfd en geïnternaliseerd. Dit is de manier waarop men zich in een gedesacrificeerde samenleving ondergeschikt maakt aan het geheel. Velen doen dat met graagte: 'ze zetten zich volledig in', 'ze maken zich ondergeschikt aan de zaak' of, interessante manier van uitdrukken in dit verband: 'ze offeren zich op'. Dit maakt de beheersing van de individuen door de kerk gemakkelijker. De ascese kon zo steeds verder worden opgevoerd. Het wordt nog weer gemakkelijker door een verdeel- en heers-mechanisme. *Alle* mensen zijn zondig, zeker in het calvinisme, en dat betekent dat je geen mens kunt vertrouwen. Alleen op God kan men vertrouwen (Abercrombie c.s. 1986, 39). Men zet zich ook niet in voor anderen, maar voor God, of, in een geseculeerd stadium, voor de zaak. Zo wordt het individualisme nog weer versterkt en de macht van de kerk vergroot.

Het zondebegrip is slechts één van de machtsmiddelen van de kerk.⁸ De agressie kan, behalve op het eigen ik, ook gericht worden op andere objecten. Ik beperk me tot twee voorbeelden: ten eerste sanctioneerde en stimuleerde de kerk de strijd tegen de heidenen, zoals bij de kruistochten; ten tweede, en dat brengt ons weer terug bij Max Weber, stimuleerden met name de protestante kerken het arbeidsethos. De wereld, weliswaar Gods schepping, werd, zoals hij was, genihileerd. Hij moest door menselijke arbeid verbeterd worden.

Maar toch: het op deze wijze compenseren van de wilde, opwindende offerdite door middel van het woord, eventueel ondersteund door het beeld van *flonkerende glas-in-loodramen en hemels gezang, en met allerlei krachtige vormen van machtsuitoefening*, bleef nog altijd onvoldoende. En men kan dan ook zeggen dat de desacrificiëring het Christendom permanent heeft ondermijnd. Het afzien van wat in veel culturen een centraal charismatisch geladen handhavingsmechanisme is heeft gemaakt dat de kerk in de Westerse samenlevingen maar ten dele een bindend element is geweest. En ook al combineerde het Christendom zijn mythologie, waar dat nodig was, met traditionele mythen, al gaf het vaak zijn zegen aan allerlei uitingen van geweld met een duidelijk zondebok-karakter, zelfs al inspireerde het die uitingen, toch kon dat niet voorkomen dat de samenleving aan het Christendom alleen nooit genoeg had. Daarbij moet vermeld worden dat de kerk de anti-sacrificiële tendens nooit echt heeft opgegeven, en dikwijls desacrificiëring zeer nadrukkelijk nastreefde. *Het meest consequent, het meest*

expliciet en het meest invloedrijk is ook hier het radicale protestantisme, zoals het calvinisme. Het heeft, meer nog dan het katholicisme, geaccepteerd dat van het Christendom, door zijn anti-sacrificiële houding, moeilijk een extatische show te maken valt. Het heeft ook van alle pracht en praal en opsmuk afgezien. Hier zijn de kerkdiensten daarom geworden tot een combinatie van bijbel-exegese, ethische vermaningen, en het kweken van een minimaal gemeenschapsgevoel door gezamenlijke zang.

De anti-sacrificiële houding maakte, dat de kerk altijd de concurrentie moest aangaan met rivalen. Naast het Christendom bleven allerlei brokstukken van andere religies, met hun eigen mythologie, die op een vage manier werd verbonden met de christelijke, hun charismatische lading behouden. Buiten het Christendom, dat als officiële religie werd erkend, konden allerlei traditionele vormen van religiositeit blijven bestaan. Men denke bijvoorbeeld aan de ridderscultuur, met zijn eigen mythen, gedragscoden en ritens (vgl. Keen, 1984, 102v.). Met een massief begrip van religie komt men deze charismatisch beladen symbolen en bindingen niet altijd op het spoor, wel met het hier ontwikkelde begrip van religiositeit. Maar er zijn ook explicietere vormen van religiositeit, zoals de vrijmetselaarscultuur. Er ligt hier een veld van onderzoek, dat men pas onlangs is gaan verkennen, namelijk dat van de volksreligies (Rooyackers en van der Zee, 1986). Er bleef altijd behoefte aan andere loyaliteiten naast de kerk. Er bleef vanzelfsprekend ook behoefte aan sacrificieel spektakel. Stierenvechten, openbare martelingen en terechtstellingen van mensen of desnoods van katten, en, aanmerkelijk geciviliseerder: voetbalwedstrijden, zijn hiervan voorbeelden.

En in roerige en onzekere tijden was het zondebokmechanisme volop aanwezig in de Westerse geschiedenis. Er werden Joden en ketters vervolgd. Er werden heksen vermoord. Dat de razernij zich niet per se tegen mensen, maar ook tegen symbolen kon richten, bewees de Nederlandse beeldenstorm.

Concluderend kunnen we zeggen dat het Westerse pluralisme, zo oud als het Christendom zelf, werd versterkt door deze anti-sacrificiële tendens. Verschillende groeperingen stelden, al naar hun maatschappelijke behoeften, uit het rijke aanbod van oudsher hun eigen religieus-magische mengsel samen. Zo waaierde de eeuwigheid uit.

Berger (z.j., 143v.) stelt dat het zelf samenstellen van, zoals hij het noemt, een levensbeschouwelijk pakket, typisch iets is voor de moderne tijd. Ik meen, dat het altijd bestaan heeft en in de loop der tijd alleen maar meer is geïndividualiseerd. Wat vroeger per landstreek en per groepering gebeurde, gebeurt nu per individu. Dit wil niet zeggen,

dat er vroeger niet ook individuen waren, die hun eigen pakket samenstelden (zie bv. Ginzburg, 1980). Tegen deze onbedwingbare neiging tot pluralisme verzette de kerk zich met harde middelen, die zelf ook weer een zondebokkarakter hadden: de inquisitie, de auto-da-fee. De kerk voltrok zo het offer buiten de liturgie.

III.4.3. Desacrificiëring en het symbolische universum

Wanneer de offerrite de rivaliteit tussen losse individuen ombuigt tot solidariteit van met elkaar verbonden personen in een samenleving, welke effecten brengt deze tendens tot desacrificiëring dan mede te weeg in de samenleving? Enkele effecten die hieraan mede toe te schrijven zijn, hebben we al gezien, zoals de kerk als machtsinstituut, zelfbeheersing en pluralisering. Een derde effect ligt voor de hand: het blijven voortbestaan van rivaliteit. Nu is in iedere samenleving rivaliteit onuitroeibaar, omdat zij niet zozeer voortkomt uit schaarste, maar uit imitatiedrang. Deze mimesis beschouwen we, in navolging van Girard, als een onontkoombare menselijke eigenschap. Heeft men offerrituelen, dan zwakt men deze neiging hiermee periodiek in sterke mate af. Waar deze solidariserende rituelen ontbreken, moet men trachten op andere wijze rivaliteit en de daarbij komende agressie te beheersen.

Een beheerste vorm van rivaliteit tekent de Westerse manier van samenleven: *concurrentie*. Het is de paradoxale wijze, waarop wij solidair met elkaar zijn. Concurrentie is dan ook een basisregel geworden in de Westerse wereld. Zo laat zich middels desacrificiëring de grote paradox uit de christelijke wereld verklaren, dat een religie, waarin Liefde wordt gepredikt, en vaak ook, dankzij die prediking, uitgeoefend, een hevige, en vaak moordende concurrentiestrijd kon blijven bestaan.

De concurrentie wordt in de loop van de twintigste eeuw steeds verder beheerst. Enerzijds worden veel deelnemers van de concurrentiestrijd beschermd tegen de eventuele al te harde gevolgen ervan door middel van sociale wetgeving, anderzijds wordt het voortbestaan van de concurrentie gewaarborgd, bijvoorbeeld door anti-trustwetgeving en prijsmaatregelen. Concurrentie is een regel, en als verschijnsel wordt ze ook steeds meer geregeld. Ze is afhankelijk geworden van die regels. Wanneer buitenstaanders (bij voorbeeld Japanners), zich niet aan die regels houden, loopt het hele concurrentiesysteem gevaar. Dan treden handhavingmechanismen in werking, zoals annexatie: men probeert een aantal gebruiken van de buitenstaanders te integreren, en

zoals therapie: men probeert de buitenstaanders goedschiks of kwaadschiks te leren wat de regels zijn, waaraan men zich te houden heeft. Het concurrentiesysteem als zodanig blijft buiten de discussie.

Dat deze regulering standhoudt en zo een beheerste concurrentie mogelijk maakt, is weer mede te danken aan de ascese. En dit hele complex versterkt ook weer de E2. Immers, omdat de mensen met elkaar in een concurrentieslag verwickeld zijn, is dit de meest gezochte en voor de hand liggende vorm van rationaliteit.

Als deze redeneringen houdbaar zijn, mogen we vaststellen, dat één van de factoren bij het ontstaan van de huidige concurrentie- en prestatie maatschappij, maar vooral ook bij het motiveren hiertoe van de mensen, de desacrificiërende tendens in het Christendom is geweest. Hier blijkt nog eens hoezeer desacrificiëring en de protestantse ethiek, zoals Weber die zag, elkaar aanvullen en versterken. Het individualisme, een karakteristiek van de protestantse ethiek, waarop Weber de nadruk legt, krijgt meer reliëf, als we beseffen, dat het taboe op een gemeenschaps-stichtend mechanisme er mede aan ten grondslag ligt. Omdat het hier concurrentie binnen een samenleving betreft, wordt de basisregel van het individualisme in stand gehouden of zelfs versterkt. Eén van de drijfveren achter het arbeidsethos is volgens Weber het verdringen van de angst voor de verdoemenis. Het gaat volgens hem dus om een puur psychisch mechanisme. We zien nu echter dat het arbeidsethos ook een sociologische dimensie heeft: het gaat hier om een functioneel alternatief voor een cruciaal handhavingsmechanisme, het rituele offer.⁹

Maar concurrentie en zelfnihilatie zijn niet de enige functionele alternatieven voor het zondebokmechanisme, er is ook nihilatie van de natuur en de werkelijkheid, zoals zij zijn. De houding ten aanzien van de natuur, zoals die wordt aangetroffen in de christelijke traditie, is vaak negatief. In de protestantse ethiek is hij materiaal waarmee wij de wil en de glorie van God tot uitdrukking kunnen brengen. Daardoor kan men zonder negatieve sancties zeer slordig omspringen met de natuur. Hiermee is een ethische opdracht verbonden: de taak om de wereld en jezelf te verbeteren. Dit is Sysiphus-arbeid, want de gebrekkigheid van mens en wereld is principieel, en kan alleen door God ongedaan worden gemaakt. Maar dit neemt de ethische opdracht niet weg. Men kan een werktuig zijn in Gods hand. Ten koste van alles moet men werken voor God en dit met een totale inzet. Men moet de natuur omvormen, de wereld voortdurend verbeteren, om zo Gods ondoorgrondelijke plan te helpen volvoeren.

In het Christendom is een negatieve charismatische lading gekoppeld

aan het handhavingsmechanisme van de nihilatie van de wereld zoals hij is. Men is gericht op een vaag eschatologisch visioen, dat tegenwoordig gesecculeerd is. Dit is een belangrijk kenmerk geworden van de Westerse cultuur. De achtergronden ervan ontgaan ons gewoonlijk. Omdat we het hebben geobjectiveerd en geïnternaliseerd lijkt het voor ons iets volstrekt natuurlijks. Het sluit aan bij een andere seculiere heilige regel: die van het geloof in de *vooruitgang*. Men kan zeggen, dat het er nauw mee samenhangt, en dat het geloof in de ene regel het geloof in de ander versterkt. We geloven dat we vooruit gaan en dat E2 onze belangrijkste manier van denken is en concurrentie het beste sociale mechanisme. Hier versterken geloof in concurrentie en geloof in vooruitgang elkaar.

De nihilatie, waar we het hier over hebben, geldt niet alleen de wereld, maar in wisselwerking daarmee ook ons wereldbeeld. Het is kenmerkend voor onze cultuur dat vrijwel iedere regel en betekenis in principe ter discussie gesteld kan worden en door een andere, die beter gevonden wordt, vervangen. De enige regels, die hiervan uitgezonderd zijn, zijn de basisregels. De regel, dat elke regel en elke betekenis in principe voor verbetering vatbaar is en dan zo mogelijk ook inderdaad verbeterd moet worden, is zelf een basisregel geworden. Het is de regel van de permanente kritiek. Het is een basisregel, die tevens mede onze cultuur representeert. Als we willen laten zien, dat onze ideeën goed zijn of dat *onze instelling goed is*, noemen we hem *kritisch*. Dat begrip heeft een zekere charismatische lading. Het is dus binnen het Westerse symbolische universum heilig.

Het resultaat is een voortdurend streven naar verandering. Alles wat we om ons heen zien en alles wat we gebruiken verandert voortdurend. Verandering is goed. Als iets niet verandert, kan het niet goed wezen. Er is nog niet geklaagd dat de fiets al bijna honderd jaar niet van model is veranderd, of er verschijnen ligfietsen, crossfietsen en mountainbikes. De verpakking van ons broodbeleg verandert jaarlijks. Oude verpakkingen worden aanvankelijk vergeten om vervolgens goed te zijn voor het opwekken van het sentiment dat van deze vernieuwingsdrang het zwakke contrapunt vormt: de nostalgie.

Maar er zijn veel meer verschijnselen die mede een gevolg zijn van de nihilatie van de werkelijkheid, zoals die hier en nu is, zoals de hang naar mobiliteit. Het voortdurende reizen enerzijds en de hang naar sociale stijging anderzijds. Het gaat ook op voor zoiets als ons zieleheil. Voortdurende vernieuwing, persoonlijke groei, qua karakter niet stil blijven staan; meegaan met je tijd en dus jong blijven: als dat niet vanzelf lukt, zijn er allerlei therapeutische trucs voor.

Dit alles veronderstelt originaliteit. Dat zijn we ook al tegengekomen als een vorm van seculiere tertiaire transcendentie. Deze transcendentie wordt des te gemakkelijker voltrokken, als de wereld, zoals deze is, genihileerd wordt. Ook deze tendens wordt dus weer versterkt ten gevolge van desacrificiëring.

Nihilatie van het bestaande, en het voortdurende zoeken naar het nieuwe en het andere, omdat dat beter zou zijn, brengt op zichzelf een zekere anomie met zich mee. Men is nooit helemaal zeker van de wereld, waarin men leeft, men moet het doen met een instabiel wereldbeeld. Vandaar dat originaliteit pas in de moderne tijd gewaardeerd wordt. In de traditionele samenleving was originaliteit geen blijk van kwaliteit, maar juist een blijk van gebrek daaraan. Dat wil niet zeggen, dat men niet origineel was en nooit naar vernieuwing en verbetering streefde, maar wel dat de weinige oorspronkelijke mensen er veel aan deden om de originaliteit van hun werk te verhullen en te ontkennen (Burke, 1978, 115).

In de moderne tijd kan men zich de luxe van originaliteit permitteren door de stabiliteit en het succes van de functionele rationaliteit. Die succesvolle heilige regel wordt er ook nog vaak door versterkt. Ondanks dit vaste punt blijft het streven naar originaliteit, oorspronkelijkheid, vernieuwing, verbetering enigszins anomiserend werken. Daarom moet het ook weer worden omgeven met handhavingsmechanismen. En de angst, die opgeroepen wordt, wordt omgezet in charisma. Originaliteit wordt zo een heilige regel. Deze regel maakt deel uit van de Westerse traditie, zodat het anti-traditionele karakter ervan betrekkelijk, en zelfs enigszins paradoxaal is. De voortdurende verandering, van wereld, wereldbeeld en regels is zelf geregeld en betrekkelijk onveranderlijk. Ze staat in het kader van de vooruitgang, van de vergroting van de E2, van het individualisme en de zelfontplooiing die daarbij hoort, van de grotere waarachtigheid, en uiteindelijk van het lonkende rijk der vrijheid. Daarmee staat ze in een geseceuleerde eschatologische traditie, die uit het Christendom afkomstig is.

Het is aardig om te zien hoe dit wordt weerspiegeld in de kunst. Kunstenaars zijn er in onze tijd voortdurend op uit om onze manier van kijken te veranderen of op zijn minst om een nieuwe stijl te ontwikkelen. Originaliteit is in de beoordelingen synoniem met kwaliteit. Ook werk van oude meesters wordt overigens, met terugwerkende kracht beoordeeld met de maatstaf van originaliteit. Wie niet een bijdrage levert aan de ontwikkeling van de kunst, of op zijn minst een persoonlijke noot toevoegt, komt in de kunstgeschiedenis van de moderne tijd nauwelijks voor. Was dit anders geweest, dan zou Vermeer wellicht niet worden beschouwd als een groter kunstenaar dan zijn vervalsers Van Meegeren.

De regel van de voortdurende verandering heeft zich langzaam doorgezet. Het tempo verschilde per sector. In de jaren vijftig van onze eeuw werd deze voortdurende verandering nog schokkend gevonden, maar de kunstenaars gingen er prat op het kijkende publiek te shockeren. In de jaren zeventig heet dit 'deconditioneren' en vindt men kunst vervelend en oninteressant als ze niet deconditioneert, en in de jaren tachtig is de vernieuwing zelf al weer bijna een sleur geworden.

Concurrentie, originaliteit en vernieuwing kunnen dus, naast zelfbeheersing en pluralisering, ten dele gezien worden als onbedoelde maatschappelijke gevolgen van de tendens tot desacrificiëring. Maar er is nog een andere mogelijkheid, die in het verlengde hiervan ligt. Wanneer een negatieve charismatische lading niet binnen de samenleving mag worden geprojecteerd op een zondebok, dan is het altijd nog mogelijk dit buiten de eigen samenleving te doen. Het is een bekend mechanisme dat loopt van een milde xenofobie tot heilige veroveringsoorlogen en volkerenmoord. Dit is de manier geweest waarop de kerk zijn verbinding met de riddermoraal, en later met de burgermoraal, gestalte heeft gegeven. Ze heeft de Westerse expansiedrang gesanctioneerd en zelfs aangemoedigd. Eerst bij de kruistochten, later bij het kolonialisme, dat de blijde boodschap kon brengen. En hier ligt ook weer ten dele de verklaring van de wonderlijke paradox, waarom de christenheid, met zijn gebod van naastenliefde, wereldwijd zo agressief veroveringsgezind is geweest. De desacrificiëring, het niet willen accepteren, of het afzwakken van een geweldsbeheersingsmechanisme leidde onbedoeld mede tot een cultuur die naar buiten toe zeer gewelddadig was.

Het is de tragedie van het Christendom, dat één van zijn belangrijkste en fraaiste eigenschappen, de desacrificiëring, onbedoeld heeft geleid tot een samenleving waarin concurrentie en vaak gewelddadige expansiedrang hebben geleid tot iets dat in een schril contrast staat met de leuze: God is liefde.¹⁰ Deze cultuur heeft de wereld niet veroverd met liefde, maar met geweld, in combinatie met functionele rationaliteit.

Samenvattend, de energie en agressie, al of niet charismatisch van aard, die in veel andere culturen wordt ontladen in het offerritueel wordt in de Westerse cultuur aangewend in een vlucht naar voren in expansie en verbetering van de wereld. Grensverlegging in geografische en ideële zin; verlegging van de grenzen van de cultuur en binnen de cultuur. Iedere keer, als er belangrijke grenzen verlegd zijn, openen zich werelden van mogelijkheden. De ontdekking en verovering van Amerika betekende een verandering van perspectief, zodat voor miljoenen de

mogelijkheid werd geopend zich te ontplooiën, en zelf kleine grensverleggingen te volvoeren. De ontdekking van het DNA betekende voor tienduizenden de mogelijkheid om grensverleggende ontdekkingen te doen.

III.4.4. Desacrificiëring, existentiële problematiek, charisma en het heilige

Tot nu toe hebben we een aantal onderling samenhangende elementen van het Westerse wereldbeeld beschreven, en hun consequenties: een meer of minder binnenwereldlijke oriëntatie, individualisme, materialisme, arbeidsethos, een streven naar E2, pluralisering. De tendens tot desacrificiëring versterkt dit en geeft de cultuur zijn geweldige dynamiek. Het leidt tot een streven naar verandering, opgevat als verbetering. Altijd zal er ergens verandering zijn, en als er geen verandering is, dan is er streven naar verandering. Dat is wat we noemen het dynamische karakter van de moderne Westerse samenleving, en de openheid van de Westerse democratieën. Altijd moet van alles anders, wie het ook voor het zeggen heeft, en wat het doel van de reis ook moge zijn. Het doel is uiteindelijk een vaag eschatologisch visioen.

Voor de existentiële problematiek heeft dit twee tegengestelde effecten. Aan de ene kant wordt ze erdoor afgestopt, maar aan de andere kant wordt de anomie erdoor versterkt.

Om met de afstopping te beginnen. Het tekort schieten van het wereldbeeld is nauwelijks verontrustend, waar er toch al een meer of minder nihiliserende houding ten aanzien van wereldbeeld, zelfbeeld en wereld bestaat. Falen van wat dan ook kan dan gemakkelijk opgevangen worden. De angst wordt omgezet in een negatief charisma ten aanzien van werkelijkheid of wereldbeeld en in een positief charisma ten aanzien van veranderingsgezindheid. Het vooruitgangsstreven, hoezeer ook gerelativeerd, is daarom heilig.

Verandering en vernieuwing. Ondanks alle ascese, die ervoor nodig is om die verandering telkens maar weer tot stand te brengen, heeft het als charismatisch geladen handhavingsgedrag toch ook een sterk mystiek element. Zoals de mysticus het wereldbeeld en het hier en nu transcendeert om daarbuiten zijn onkwetsbaarheid te vinden, zo doen wij dat ook. In die zin is de voortdurende vernieuwing de moderne, gesecelearde variant van tertiaire transcendentie. Als zodanig is het zeer succesvol, want 'tomorrow never comes'.

Het bewustzijn van de kwetsbaarheid van het wereldbeeld wordt verder afgestopt door individualisme en zelfnihilatie. Door desacrificiëring

zijn de mensen in toenemende mate aan zichzelf overgelaten. Het overweldigende *wij* van de roes verdwijnt en maakt plaats voor een *ik*. Daardoor is het niet het gemeenschappelijke wereldbeeld of het symbolische universum dat kwetsbaar is, maar ik ben het, mijn wereldbeeld is het, dat fout is. Deze visie wordt nog versterkt door de zelfnihilatie die uit de desacrificiëring voortkomt. Zo wordt de onkwetsbaarheid van het gemeenschappelijke wereldbeeld gered door het individualisme. Maar hier heeft het individu ook zijn kansen. Op zichzelf teruggeworpen als hij is, is het zijn taak, om wereld en wereldbeeld te verbeteren. Het geeft hem de mogelijkheid tot een uniek heldendom, waarin hij zelf moet afrekenen met zijn eigen eindigheid en zijn god. En als hij zijn god, door het proces van secularing, helemaal is kwijt geraakt, alleen met zijn eindigheid. Hij kan zijn katharsis niet bereiken in de roes van de rite, in het opwindende, zalige gevoel van verbondenheid met het Al. Hij moet dat doen door daden. Daadkracht, dadendrang, en daarbij het liefst revolutionair, grensverleggend. De Westerse helden zijn veroveraars.

In het moderne Westen hebben alleen al woorden als revolutionair, vooruitgang, progressief, innovatie een charismatische lading. Ons geloof erin is religieus van aard. Zoals gezegd: het gaat hier veelal om heilige regels. Individuen, die deze waarden verwezenlijken en zo representeren hebben dat charisma ook. Zij zijn de leiders, die de uitweg wijzen en het pad van de vooruitgang weten te hervinden, of ze nu politicus, industrieel, wetenschapsman of kunstenaar zijn.

Maar door de effecten van de desacrificiëring wordt de existentiële problematiek ook versterkt. Dat vindt uiteraard in de eerste plaats zijn grond in het feit, dat nu eenmaal een uiterst belangrijk handhavingsmechanisme is getaboeëerd. De dynamiek, die ervoor in de plaats is gekomen, brengt een voortdurende onzekerheid ten aanzien van regels en zelfs basisregels en dus ook het wereldbeeld met zich mee. Het pluralisme versterkt deze tendens tot anomie nog. Dat leidt tot een paradoxale situatie. De functionele alternatieven voor het getaboeëerde handhavingsmechanisme schieten niet alleen tekort, maar versterken zelfs enigszins de crisisverschijnselen, die ze zouden moeten verhelpen. In onze samenleving is daarom sprake van een chronische lichte anomie.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat het zondebokmechanisme in de Westerse samenleving is blijven voortbestaan, dwars tegen het taboe in. Door die taboeëring zijn offerritueel en ook andere vormen van het zondebokmechanisme meer en meer versluierd of verheimelijkt.

Het zondebokmechanisme is er nog, latent, maar het duikt steeds weer

op, en omdat het moeilijk geïnstitueerd kan worden, vaak op de meest onverwachte plaatsen en momenten. Niettemin zijn bepaalde slachtofferrollen ook in onze samenleving geïnstitueerd. Daarvoor bestaan vaste kandidaten: de Joden, de gastarbeiders, de gekleurde immigranten, homoseksuelen; stuk voor stuk marginale groepen. In het Westen gaat men over het algemeen niet zover, dat het zondebokmechanisme ook op fysieke wijze wordt uitgeleefd. Doet men dat wel, dan meestal symbolisch: men verbrandt poppen, vlaggen en boeken. Maar deze neigingen tot het zondebokmechanisme worden in toom gehouden door dat deel van de publieke opinie, dat de regel van de desacrificiëring hooghoudt. Voor velen van hen is desacrificiëring zelf heilig geworden. Mensen die zich aan het zondebokmechanisme overgeven zijn op hun beurt weer onze zondebokken. Ritueel slachten, stierenvechten en ook jagen worden als barbaars en irrationeel afgewezen. Rassenhaters en anti-semieten zijn kristallisatie-kernen van het absolute kwaad, waartegenover wij onze identiteit als redelijke mensen kunnen verwerven. In al zijn terughoudendheid neigt dit toch ook weer naar het klassieke zondebokmechanisme. Alleen, wij zullen deze vertegenwoordigers van het kwaad niet vervolgen; wij zullen onze bevrediging hoogstens halen uit een heropvoeding. Zo blijft dit effectieve en efficiënte handhavingmechanisme aanwezig, gekortwiekt en beheerst door de anti-sacrificiële houding, die in onze civilisatie centraal staat.

Een interessante testcase voor de mate waarin onze samenleving is gedesacrificeerd, was de komst van de nieuwe ziekte AIDS, en wel om vier redenen. Ten eeste was het een domper op het medische optimisme en daarmee op het vooruitgangsgeloof. De strijd tegen ziektekiemen, waarin men steeds verder leek te slagen, werd gerelativeerd door het ontstaan van nieuwe, voorlopig onoverwinnelijke ziektekiemen. Ten tweede was het een ziekte die zich het eerst manifesteerde bij marginale groepen: homoseksuelen en drugsverslaafden. Ten derde was het een ziekte die zich voordeed ten gevolge van niet algemeen geaccepteerd en ter discussie staand seksueel gedrag: promiscuïteit. Ten vierde kan het een bedreiging gaan vormen voor de hele bevolking. De ziekte AIDS bevatte dus de ingrediënten voor de activering van het zondebokmechanisme. Ze vormde op verschillende manieren een bedreiging voor de stabiliteit van het symbolische universum met marginalen in de hoofdrol. Inderdaad zagen we daarvan ook voorbeelden: irrationele smetangst kwam veel voor en dreigde de aids-patiënten tot de melaatsen van de twintigste eeuw te maken. Niettemin is er tot op het moment dat ik dit schrijf nog geen heksenjacht op homoseksuelen ontstaan. Er is een discussie over de seksuele moraal ontstaan, die in verschillende landen tot verschillende resultaten heeft geleid, maar tot een extreme verkette-

ring op grote schaal van enige moraal is het niet gekomen. Interessant hierbij was – althans in Nederland – de voortdurende waarschuwing tégen het zondebokmechanisme. Als alternatief voor dit handhavingsmechanisme, heeft men een ander gekozen, dat van de zelfcorrectie: als een razende is men wetenschappelijk onderzoek gaan doen om het euvel van de AIDS te verhelpen. Dit vergroten van onze wetenschappelijke kennis is een zelfcorrectie, die past binnen het geloof in technologie, het voortuitgangsgeloof en het geloof in competitie tussen top-laboratoria. AIDS wordt daarbij vaak gezien als het ultieme probleem, en dat is het ook. Niet vanwege het aantal slachtoffers dat het eist (wat dat betreft is het door theodicee-mechanismen omgeven autoverkeer een erger probleem), maar vanwege zijn symbolische waarde. Hier heeft de existentiële problematiek dus voorlopig een gedesacrificieerde oplossing gevonden.

Dezelfde desacrificerende tendens zien we ook in de staat. Girard meent dat het geweldsmonopolie van de staat en het strafrecht in de moderne samenleving een functioneel alternatief zijn voor het zondebokmechanisme (Girard, 1972, 36v.). Het interessante is echter het feit dat de moderne naties bij het uitoefenen van hun machtsmonopolie slechts in beperkte mate gebruik maken van het zondebokmechanisme en daarmee hun machtsmiddelen beperken. De staat zou zijn macht veel effectiever en efficiënter kunnen uitoefenen als ze het gemonopoliseerde geweld aanwendde bijvoorbeeld voor geïnstitueerde offerrituelen, zoals de Romeinen met hun gladiatorengevechten. Waarom proberen de staten in het Westen hun macht niet te handhaven en te vergroten door bepaald geweld in speciale sociale situaties, zoals arena's, toe te staan. Een beetje doen ze dat, op een gestileerde manier. Staten stimuleren alle de beoefening van topsport. Maar als de moderne Westerse democratische naties het zondebokmechanisme exploiteren is het vooral extern, dat wil zeggen in het vijandbeeld in de buitenlandse politiek.

Een staat die het zondebokmechanisme veel uitbundiger heeft geëxploiteerd is Nazi-Duitsland. Het doorbreken van het taboe op het offer kreeg een heimelijke charismatische kracht. Aanvankelijk gebeurde het in propaganda, daarna in pogroms en tenslotte door de staat, met zijn gigantische geweldsmonopolie. Toch moest ook deze totalitaire staat nog rekening houden met het taboe op het offerritueel. Zelfs in de gewelddadige en morbide cultuur van het Derde Rijk moest de vernietiging van Joden, Zigeuners en homo's half in het geniep plaatsvinden. Zo wisten de mensen ervan, en oefende het charismatisch geladen zondebokmechanisme zijn functie uit, terwijl ze zichzelf toch heel gemakkelijk wijs konden maken, dat ze er niet vanaf wisten en er dus

ook niets mee te maken hadden. Men kan dan zeggen: het zijn de anderen. Die anderen kunnen dan achteraf op hun beurt tot zondebokken worden gemaakt.

De holocaust¹¹ wordt nog wel eens gezien als een terugval in de barbarij. Maar dat is hij slechts op één punt: de desacrificiëring, en dat nog slechts gradueel. Voor het overige had het alle kenmerken van onze moderne maatschappij en het moderne wereldbeeld. Het was binnenwereldlijk (het is geen offer aan een god, maar in het kader van een seculiere religie); het was E2, want het werd grotendeels geregeld door bureaucraten en uitgevoerd met wetenschappelijke middelen. Het was grootschalig en berustte op het geweldsmonopolie van de geïndustrialiseerde staat.

Het moderne aan de holocaust maakt het des te gruwelijker. Aanvankelijk lijkt die gruwelijkheid te bestaan uit het contrast tussen de barbarij van wat daar gebeurd is en onze moderne, beschaafde levensstijl. Maar bij nader inzien blijkt de gruwelijkheid eruit te bestaan, dat het hier tot op grote hoogte gaat om een moderne, beschaafde vorm van barbarij. In het eerste deel van dit boek heb ik erop gewezen dat de wijziging van slechts één basisregel wereldbeeld en werkelijkheid radicaal kan veranderen. In hoeverre is de holocaust hiervan een illustratie? En in hoeverre is het *onze* barbarij?

De holocaust heeft het taboe op het zondebokmechanisme versterkt. Buiten de Westerse wereld wordt door vele staten het zondebokmechanisme uitgeoefend, in het geniep. Dat moet. Door het taboe erop, dat wereldwijd wordt uitgedragen, kan het niet anders. Mensenrechtenorganisaties waken over de handhaving van dat taboe. Meer dan dat er in incidentele gevallen iemand vrijgelaten wordt, en dat in het geniep geofferd wordt kunnen ze op korte termijn niet bereiken. Op langere termijn zal het resultaat zijn, dat men aan andere machtsbronnen de voorkeur geeft. Zover is het nog niet. De anomie en de daarmee verbonden aantrekkelijkheid van het zondebokmechanisme zitten veel te diep.¹²

III. 5. Modern pluralisme

III.5.1. Traditionele pluraliteit en modern pluralisme

Het wereldbeeld en ook het antwoord op de existentiële vraag, zoals dat in de moderne tijd gegeven wordt, is grotendeels en in toenemende mate binnenwerldlijk, bepaald door functionele rationaliteit, gedesacificeerd, individualistisch. Om het beeld te completeren, voeg ik daar in dit hoofdstuk nog aan toe: *en pluralistisch*. Dit pluralisme zijn we tot nu toe wel tegen gekomen, maar we hebben het nog niet gethematiseerd.

Bij onze analyse van het proces van pluralisering hebben we ons laten inspireren door Durkheim, die het in navolging van Comte heeft toegeschreven aan de arbeidsverdeling, die op zijn beurt het gevolg was van de toename van de bevolkingsdruk. Deze visie vonden we te beperkt. Bevolkingsdruk leidt niet noodzakelijkerwijs tot differentiatie, en differentiatie leidt noodzakelijkerwijs tot gemeenschappelijkheid van een aantal waarden, en mogelijkkerwijs, daarenboven, tot het uiteenlopen van andere waarden.

Differentiatie is daarom alleen te begrijpen als men het wereldbeeld, of althans een aantal basisregels daaruit, in de beschouwing betreft, en hetzelfde geldt voor pluralisme. Differentiatie op zich leidt niet tot pluralisme, het verandert slechts bestaand pluralisme.

Europa is gedurende de hele geschiedenis een smeltkroes geweest, waarin verschillende tradities zich gedeeltelijk vermengden, maar ook gedeeltelijk naast elkaar bleven bestaan. Oude, atavistische tradities leverden strijd met nieuwe, Germaanse, Noorse, joods-christelijke, Romeinse, Griekse, Perzische en Islamitische tradities. Binnen deze tradities bestonden min of meer coherente wereldbeelden, van waaruit mensen trachtten te leven. Hun vermenging leidde tot waardestrijd, syncretisering en ook tolerantie. Dit heeft zich in Europa op verschillende manieren en in verschillende tijden afgespeeld, tezamen met de economische, politieke en sociale ontwikkelingen. De dragers van de verschillende tradities waren uiteenlopende volkeren, en later klassen of standen of beroepsgroepen. Al deze groeperingen hebben zich vermengd, ze zijn gestegen of gedaald.

Een aantal basisregels, die men langzamerhand gemeenschappelijk

gaat aanhangen, zoals vernieuwing, concurrentie, originaliteit en individualisme versterken op hun beurt weer dit pluraliseringsproces. Aan de andere kant wordt het weer in toom gehouden door andere basisregels, zoals conformiteit, traditiegerichtheid, en een zeer menselijke eigenschap: de neiging tot naäpen, mimesis. Dit alles heeft geleid tot het waarden-pluralisme, zoals we dat nu kennen.

Wat ik hier betoog is dat het pluralisme niet zozeer voortkomt uit de differentiatie, als wel uit een traditionele pluraliteit en traditionele gemeenschappelijke basisregels. Eén basisregel lijkt me noodzakelijk: een min of meer verzelfstandigde binnenwereldlijke functionele rationaliteit. Het biedt een goede en voor iedereen begrijpelijke basis voor het uitwisselen van produkten en diensten. Een relatieve zelfstandigheid ervan maakt bovendien dat het niet noodzakelijk is dat de partners in de arbeidsverdeling ook dezelfde doeleinden nastreven. Functionele rationaliteit maakt een maximale functionele differentiatie mogelijk bij een minimale waarden-consensus.

Daardoor kan de traditionele pluraliteit grotendeels in stand gehouden en uitgebouwd worden. Die uitbouw is mogelijk dankzij het surplus, dat door de meer E2 produktiewijze ontstaat. Maar dat is niet voldoende. Ook de vernieuwingsdrang is een voorwaarde. Die regel kan gevoed worden door concurrentie: men bouwt waarden uit en vernieuwt ze om zich van tegenstanders te onderscheiden. Maar vernieuwing kan ook gevoed worden door samenwerking. Omdat functionele differentiatie samenwerking van uiteenlopende groepen vraagt, is het vaak zinvol nieuwe waarden te scheppen, die traditionele waarden overkoepele. Omdat dit niet centraal gebeurt, maar op verschillende plaatsen en op verschillende momenten, ontstaan naast elkaar en door elkaar steeds meer waardepatronen. Functionele differentiatie is dus niet de oorzaak van pluralisering, maar het speelt bij het ontstaan van het moderne pluralisme wel een uiterst belangrijke modificerende rol.

Het verschil tussen modern pluralisme en traditionele pluraliteit is niet eens zozeer, dat het in omvang is toegenomen, maar vooral dat het van karakter is veranderd. Het traditionele pluralisme hield in, dat er naast elkaar en door elkaar heen verschillende tradities bestonden. Per landstreek, per stand, per stad konden wereldbeelden, ondanks grote overeenkomsten, toch sterk verschillen. Daarbij waren de wereldbeelden zelf, hoewel vaak uit verschillende tradities opgebouwd, toch min of meer coherent. De gemeenschappelijkheid was groot.

De arbeidsverdeling versterkt de functionele rationaliteit, die er een voorwaarde voor was. Het moderne pluralisme kenmerkt zich dus door een sterke gemeenschappelijke kern, die overal hetzelfde is: de functionele rationaliteit. Maar door individualisme, vernieuwings- en concur-

rentiedrang, heeft iedereen daarbij, tot op grote hoogte, als individu, of als subgroep, zijn eigen waarden en regels, die uitsluitend als doel dienen of randvoorwaarde zijn. De verzelfstandiging van de E2 maakt dat die randvoorwaarden en doelenden in principe los kunnen komen te staan van de traditie waaruit ze voortkomen. Het zijn niet langer in de eerste plaats elementen uit een traditie, maar veeleer min of meer uit hun traditie losgeraakte randvoorwaarden van een functionele rationaliteit. Pluralisme gaat zo gepaard met fragmentering. Het woord 'fragmentering' moet men daarbij zo letterlijk mogelijk nemen. Ten dele gaat het om brokstukken van traditionele wereldbeelden.

Waar E2 heilig is, worden randvoorwaarden en doeleinden tot op zekere hoogte willekeurig. Iedereen is in principe vrij, de doeleinden te kiezen die hij wil. Zo kan er een wildgroei ontstaan van waarden, die worden nagestreefd. In de praktijk valt dat mee, omdat de verandering van heilige regels en betekenissen grote weerstanden oproept. Desondanks zijn de waarden niet meer in de eerste plaats volgens een traditionele ratio opgenomen in een net van traditionele betekenissen, maar in toenemende mate op functionele wijze, als randvoorwaarden en doeleinden van functionele rationaliteit. Dat betekent dat ze maatschappelijk niet zozeer verankerd zijn in een stand of een geografische eenheid, maar daarnaast in toenemende mate ook aan functies, die mensen collectief vervullen, zoals een beroep of een bedrijf of een instantie of een dienst. Maar verderop zullen we zien, dat deze functionele verankering toch aanmerkelijk verschilt van de gildenstructuur, die Durkheim zich voorstelde.

Dit alles heeft geleid tot een zeer divers en verbrokkeld waardepatroon, waarvan sommige waarden kleinere groeperingen integreren, en andere zeer grote. Een aantal waarden zoals vrijheid van meningsuiting, gelijkheid voor de wet, het geloof in de vooruitgang zijn zeer algemeen aanvaarde basisregels van de hele Westerse beschaving. Andere waarden, zoals allerlei esthetische waarden of uiteenlopende houdingen ten aanzien van lichaam en sex worden door kleinere groeperingen als basisregel aanvaard. Zo heeft iedere klasse, iedere beroepsgroep, iedere leeftijdsgroep zijn eigen waarden, waarmee ze zich van andere onderscheid, en waarmee men ook onderling kan concurreren. Er zijn groeperingen, waar men make up moet dragen, waar men een opgeschilderde vrouw moet hebben, en andere, waarbij de vrouwen er seksloos uit moeten zien. Sommige groeperingen geven veel geld uit aan het rijden in een mooie automobiel, andere rijden bij voorkeur in een wrak rond. In sommige kringen is geld verdienen een belangrijke waarde, in andere eruditie.

Eén van de waarden, die men er vrij algemeen op nahoudt is originali-

teit en verandering. Dat betekent dat de plurale doelen en randvoorwaarden van de functionele rationaliteit ook weer aan snelle veranderingen onderhevig zijn. In de ene groepering gaat dat sneller dan in de andere, die, om welke reden dan ook, wat conservatiever is. De waarde innovatie beïnvloedt op deze manier de ontwikkeling van andere waarden. Het resultaat is een kaleidoskopisch geheel van steeds veranderende waarden-configuraties. Juist die beweeglijkheid maakt, dat die waarden betrekkelijk los van elkaar staan. Ze vormen geen consistent geheel.¹³

De uiterste consequentie van dit pluralisme vinden we in Kafka's grote romans *Het proces* en *Het slot*. Hier streven de beide hoofdfiguren de norm van de E2 na. Alleen de randvoorwaarden, waarmee ze te maken hebben, zijn moeilijk te identificeren, omdat ze voortdurend aan verandering onderhevig zijn of omdat er steeds nieuwe figuren optreden met steeds nieuwe randvoorwaarden.

In feite kan het Joseph K. en Landmeter K. niet schelen welke de randvoorwaarden zijn, waarmee ze te rekenen hebben. Als ze er maar houvast aan hebben, als ze maar weten, waaraan ze zich te houden hebben. Maar daarin schieten ze te kort en dat maakt de wereld waarin ze terecht gekomen zijn uiteindelijk onbegrijpelijk, en daardoor falen de beide heren.

De ondoorzichtigheid van de randvoorwaarden is ook een probleem dat telkens terugkeert in de koloniale verhalen van Joseph Conrad. Daar lopen de hoofdfiguren dikwijls spaak wanneer ze met een van alles losgemaakte E2 norm een leven proberen op te bouwen in een omgeving met andere randvoorwaarden en een andere, met E2 strijdige *ratio*. De overeenkomst tussen veel van Conrads hoofdfiguren en de Landmeter K. uit *Het slot* is, dat ze dit in een hun vreemde samenleving proberen. Wat dit betreft is wat Joseph K. in *Het proces* overkomt pijnlijker, want het overkomt hem in zijn eigen samenleving. Hij was een succesvol lid van die samenleving, die voor hem opeens alle doorzichtigheid verliest, doordat de randvoorwaarden zich opeens aan K.'s begrip onttrekken. Het verband tussen de E2 en de doeleinden lijkt verbroken. Overal waar K. komt heeft men zijn eigen doeleinden die voor hem ongrijpbaar zijn. Telkens als hij denkt, dat hij er achter is gekomen, is er een complicerende factor, die hij niet had verwacht. De werkelijkheid blijkt dan weer anders te zijn. Maar doordat de *ratio* (E2) dezelfde is, blijft hij hopen. Het lot van K. in *Het proces* wordt vaak gezien als metafoor voor de bureaucratie en zelfs voor de totalitaire dictatuur. Dat zijn omgevingen waar de functionele rationaliteit ook voortwoekert, terwijl de doeleinden niet meer te vatten zijn. Maar daarmee is de overeenkomst met onze eigen, vrije wereld dan ook gegeven. Men meent vaak dat Kafka op dit punt de komst van de nazi's en de Stalin-terreur heeft voorvoeld, maar het is eerder zo, dat hij in theorie de uiterste consequentie heeft getrokken uit een rationaliteit die geen andere dan

een E2 relatie heeft tot welke doeleinden dan ook. Maar het gevaar van groteske doeleinden is overal aanwezig, waar de basisregel van de E2 overheerst.

Het proces is een zeer abstract boek en daardoor een feest voor interpretatoren. Dezelfde thematiek wordt in dezelfde tijd, op een veel concretere en bijna amusante manier beschreven in *De geheime agent* van Joseph Conrad, die anderszins grote Oosteuropiaan. Het is zo concreet dat zelfs het feit, waar de hele roman aan is opgehangen, een aanslag op het Greenwich-observatorium, rechtstreeks uit de krant afkomstig is. Ook hier E2, die door het uiteenlopen van de doeleinden tot een labyrint van waarden en motieven is geworden.

III.5.2. Het eschatologische grondschema van de westerse wereldbeelden

Toch, het beeld van de nagenoeg totale versplintering en fragmentering met alleen E2 als gemeenschappelijke waarde, is waar het onze samenleving betreft, overdreven. Het is de pluralisering tot in het extreme doorgedacht. Het zou wellicht kunnen bestaan en misschien bestaat het ook op wereldniveau. Maar in de Westerse maatschappij is de pluralisering zover niet voortgeschreden. De versplintering wordt in toom gehouden en in deze paragraaf zal ik proberen iets verder uit te werken waardoor.

Er zit een uniformiteit in het gemeenschappelijke Westerse wereldbeeld die veel verder gaat dan alleen de functionele rationaliteit. Deze betrekkelijke uniformiteit is de uitkomst van een vele eeuwen durende strijd tussen wereldbeelden (christelijke, Germaanse, Romeinse en welke wereldbeelden zich ook allemaal in de smeltkroes Europa bevonden), die verknoopt was met een strijd om politieke en economische macht. De kerk, tegelijk partij en middel in die strijd, streefde naar de dominantie waar het de oriënteringmiddelen betrof. In die vaak genadeloze strijd werd gestreden met alle middelen. De door ons bestudeerde handhavingmechanismen zijn er dan ook in terug te vinden. Bekend is het mechanisme van de nihilatie: heiden en ketter zijn de termen, die in dit verband het belangrijkste geworden zijn. Toen in de negentiende eeuw de christelijke mentaliteit voor een belangrijk deel geseculeerd was, kwamen daar andere termen bij: anarchist, nihilist (Ter Borg, 1982). Minstens zo belangrijk in de Westerse geestesgeschiedenis is de negatie geweest. Ook daarvan een voorbeeld: waar de christelijke kerk er niet in slaagde de riddermoraal of de volksreligie te incorporeren of uit te roeien, ontkende ze simpelweg het bestaan ervan en waar dat niet lukte, negeerde ze de religieuze aspecten. Wat voor de betrokkenen vaak een

diepe religieuze betekenis had, werd afgedaan als folklore en volksvermaak. Dit stelde de kerk in staat het monopolie op de religiositeit te claimen en zelfs zo geloofwaardig te maken, dat zelfs de voorvechters van de Verlichting tot op de dag van vandaag menen dat ze mét de kerk ook de religiositeit hebben overwonnen. Dat is een misverstand. Hoogstens heeft men de religiositeit overwonnen voor zover deze binnen de kerk was georganiseerd.

Ook annexatie is een belangrijk handhavingsmechanisme geweest. Dat heeft zich niet beperkt tot het accepteren in de christelijke kerk van de heidense kerstboom of het christelijk aankleden van riddermythen, zoals de graalmythe. Veel belangrijker is de samensmelting geweest van die elementen uit de beide wereldbeelden, die affiniteit vertoonden. Om mij weer tot enkele voorbeelden te beperken: het activisme, de neiging om problemen niet uit de weg te gaan of over je te laten komen, maar om ze op te lossen, te attaqueren vinden we op verschillende manieren in de joods-christelijke en in de riddertradities; daaraan verwant is de drang tot beheersing van mens en natuur, of dat nu is ten bate van de eigen grandeur of ter meerdere glorie van God. Een ander voorbeeld: de diverse opvattingen van vrijheid, zoals de onafhankelijkheid uit de riddermoraal of de gewetensvrijheid uit de christelijke moraal. Solidariteit: de christelijke barmhartigheid en het beschermheerschap uit de riddermoraal. Deze annexatie gaat lang kromme wegen. Zo is de grondwaarde van de rivaliteit, uit de riddermoraal afkomstig, het mechanisme geworden waarmee christelijke waarden dichterbij gebracht moeten worden. Door hard te concurreren dwing je de ander, geheel overeenkomstig de protestantse ethiek, om zich maximaal in te zetten voor God. Zo is het een meedogenloze vorm van naastenliefde. Concurrentie, beheerste rivaliteit is goed, want het brengt ons vooruit, het brengt ons steeds dichterbij de buurt van een inmiddels gesecculeerd vrederijk. Zo zijn er vele basisregels die in de loop der eeuwen enigszins met elkaar in overeenstemming gebracht konden worden en als zodanig in gesecculeerde vorm de moderne mentaliteit mede bepalen. Dit integratieproces heeft ertoe geleid dat er clusters van onderling samenhangende basisregels zijn ontstaan, die charismatisch geladen en zelfs heilig zijn. Ze konden zonder die heiligheid te verliezen het proces van secularisering doorstaan, juist omdat een binnenwereldlijke oriëntatie deel uitmaakt van dat cluster. Wie denkt af te rekenen met de kerk, of met het Christendom of met de religie in het algemeen, doet dit vaak juist vanuit dit cluster van heilige waarden, en versterkt zo die waarden en de heiligheid ervan. Nietzsche heeft getracht dit cluster van waarden als een gesecculeerd Christendom te ontmaskeren, maar dat is niet de hele waarheid, want dit min of meer samenhangende en consistente

cluster is een amalgaam van waarden uit de meest uiteenlopende tradities.

E2, een neiging tot desacrificiëring, individualisme, vrijheid, een drang tot concurrentie, een binnenwereldlijke oriëntatie op een werkelijkheid, die als gecorrumpereerd wordt opgevat, de ethische opdracht om deze werkelijkheid te verbeteren en te vernieuwen en de gedachte dat daarin de opdracht van de mens en het heil van de wereld besloten ligt: dit zijn de hoofdelementen uit dit cluster. Ik noem dit het *eschatologische grondschem*a van de Westerse beschaving. Het is het uitgangspunt van en de spil waaromheen de pluralisering draait. Pluralisering, hoe vergaand ook, is in de Westerse samenleving geen versplintering omdat het doorgaans gebaseerd is op althans een aantal van de regels en waarden uit dit cluster. Het is een eenheid in verscheidenheid, en daarom spreek ik van *uitwaaiering*. Zoals een waaier een eenheid is omdat de lamellen met elkaar verbonden zijn, zo zijn de uiteenlopende individuele wereldbeelden in de Westerse wereld met elkaar verbonden door dit eschatologische grondschema.

Ik wil de inhoud en ook de dwingendheid van het eschatologische grondschema illustreren aan de hand van het werk van twee musici, die op het eerste gezicht volstrekt van elkaar verschillen, Richard Wagner en Bob Dylan.

Wagner had zich ten doel gesteld de wereld, of althans Duitsland, van een nieuwe mythologie te voorzien, die de christelijke mythologie kon vervangen. Hij deed dit o.a. in zijn gigantische opera-tetralogie 'Der Ring des Nibelungen'. Deze zou moeten functioneren, zoals in het antieke Athene de tragedies hadden gedaan. De vorm vertoont daarmee ook overeenkomst: een trilogie, vooraf gegaan door een proloog die, zoals alles bij Wagner, wat royaal is uitgevallen en ook een hele avond in beslag neemt. Met de klassieke Griekse tragedies heeft het werk niet alleen functie en vorm, maar ook veel inhoudelijk kenmerken gemeen: het gaat om een gigantische strijd op leven en dood, die het gevolg is van regelovertradingen en die uitloopt op een katharsis. Die katharsis moet op het publiek worden overgebracht.

In deze vier opera's wordt ons een mythisch universum ontvouwd, dat is opgebouwd uit elementen uit de oude Germaanse mythologie, en dan vooral uit het Nibelungenlied. Maar daarnaast bevat Wagners mythische universum elementen uit het werk van utopische socialisten als Bakoenin; de prometheusmythe, zoals die door Sophokles is neergezet; de Faustmythe en Indische en christelijke elementen, die Wagner vooral haalde uit het werk van Schopenhauer. Deze plurale beïnvloeding maakt het werk poly-interpretabel. Het is op te vatten als een kritiek op de kapitalistisch-industriële maatschappij, maar ook als een epos, waarin de bestemming van de mens en van de wereld als zodanig is verrat.

De muziek bij Wagner heeft tegelijkertijd verschillende functies. Zij dient in de eerste plaats om de stemming van het publiek te beïnvloeden. Nietzsche heeft deze muziek 'hasjes' genoemd. Zij dient ook om in het gigantische werk eenheid te scheppen. Onder andere hiervoor gebruikte Wagner het 'Leitmotiv'. Iedere figuur, maar ook ieder abstrakt thema dat in de opera's een rol speelt, krijgt een muzikaal motief. Iedere keer, als een bepaalde figuur optreedt, is ook weer dit motief te horen. Maar ook iedere keer als bepaalde figuren denken aan, of onbewust verwijzen naar een andere figuur, is het te horen. De bijpassende gevoelens worden hoorbaar gemaakt door de toonaard waarin het Leitmotiv staat en door de instrumentatie. We krijgen zo combinaties van Leimotiven in alle mogelijke klankkleuren. Om dit alles te realiseren gebruikte hij harmonieën, die tot dan toe nog maar zelden waren gebruikt. Zijn tegenstanders beweren dan ook, onder andere, dat hij de muziek met zijn klankuitspattingen en zijn overdadige chromatiek vermoord heeft. Wat zo ontstond is een extravagant 'Gesamtkunstwerk' dat in totaal ongeveer 18 uur in beslag neemt. Het is een kunstwerk vol heldendom. Even belangrijk als het heldendom, waar het werk over gaat en onlosmakelijk ermee verbonden, is volgens Wagner-aanhangers het heldendom van de meester zelf, om deze opera's gerealiseerd te krijgen. Toen hij zijn werk schiep kon het niet zonder meer worden uitgevoerd. Wagner heeft, met onderbrekingen, bijna dertig jaar van zijn leven besteed aan het schrijven van opera's waarvoor het orkest nog niet bestond, waarvoor de stemmen nog niet getraind waren, waarvoor het toneel nog niet bestond. Hij wilde dit het liefst realiseren in Duitsland, dat weliswaar ook nog niet bestond, maar waaruit hij niettemin wegens revolutionaire activiteiten in 1848 was verbannen. De uitvoering moest plaatsvinden tijdens Festspiele die jaarlijks in de zomer moesten worden gehouden. Maar ook iets dergelijks was onbekend. Wagner is er niettemin in geslaagd aan het einde van zijn leven zijn tetralogie opgevoerd te krijgen in een speciaal voor hem gebouwd theater in Bayreuth, tijdens jaarlijks weerkerende Festspiele. Hij slaagde hierin onder meer dankzij een religieus begeesterde achterban, die voortreffelijk georganiseerd was in nationale Wagnerverenigingen. Daarnaast is moord ongeveer de enige schurkenstreek die hij niet heeft begaan om de gigantische weerstanden te overwinnen. Het charisma dat hij aan zijn heroïsche strijd kon ontnemen evenaart het charisma dat zijn werk uitstraalt. Wagner is een held, die naïef, alleen op weg gaat, vooral gewapend met een onschokbaar geloof in zijn eigen verbeeldingskracht en een onvoorstelbaar uithoudingsvermogen en daarmee de wereld beter achter laat, dan hij hem heeft aangetroffen. Zijn eigen leven, door hemzelf in *Mein leben* beschreven, maar ook door talrijke biografen uit zijn hofhouding (en door hun tegenstanders) is al evenzeer een moderne mythe als zijn grootste schepping. Hij is omstreden vanwege zijn muziek, zijn aspiraties, zijn levenswandel en zijn antisemitisme. Maar dit verhoogt voor zijn aanhangers en tegenstanders

zijn charisma, positief, respectievelijk negatief. Hij verdeelt. Hij heeft uitgesproken voor- en tegenstanders. Beide groepen hangen hun wij-gevoel aan hem op.

In de Ring des Nibelungen doet Wagner een poging de oude Germaanse mythologie te laten herleven. Hierdoorheen heeft Wagner een ingewikkelde symboliek gegeven. Zo begint de tetralogie met een voorspel dat verschillende betekenislagen heeft. Het moet de schepping voorstellen, het begin. Op het persoonlijke vlak is het de geboorte, op het religieuze vlak is het de doop, dus de wedergeboorte. Hier wordt dus vooruit gelopen op de katharsis. Het voorspel gaat over in een onderwater-scène en daarin komt Wagner snel ter zake. We bevinden ons als het doek opgaat in de Rijn, waar de Rijndochters het Rijngoud bewaren. Dit wordt geroofd door de dwerg Alberich, als de Rijndochters hem hebben verteld, dat wie uit dit goud een ring weet te smeden, de macht over de wereld heeft. Hij laat zich daarbij niet weerhouden door de waarschuwing van de Rijndochters:

Nur wer der Minne
Macht versagt
nur wer der Liebe
Lust verjagt
nur er erzielt sich den Zauber,
zum Reif zu Zwingen das Gold.

waarop Alberich uiteindelijk antwoordt:

so verfluch ich die Liebe.

De ring brengt groot onheil, iedereen wordt op den duur door de wil tot macht gecorrumpeerd, ook de goden, die zich ook verstrikken in een machtsstrijd en een machtsstructuur, die hun geloofwaardigheid volstrekt aantast. Deze volstreekte corruptie en de verlossing ervan worden uitgebeeld met behulp van een vreemd universum, dat behalve door mensen en helden bevolkt wordt door goden, reuzen, dwergen, kobolden, nimfen en draken van allerlei slag en waarin allerlei vormen van toverij mogelijk blijken. De enig mogelijke verlossing uit de ingewikkelde, smerige intriges in deze steeds verder verloederende wereld is de onbaatzuchtige liefde, uitgeoefend door de vrije mens, die geen enkele binding heeft met de bestaande machtsstructuren, en daarnaast kwaliteiten heeft als moed en barmhartigheid. Dit zou de held Siegfried moeten zijn. Maar ook hij raakt gecorrumpeerd. Door zijn naïviteit laat hij zich ongewild in de machtsstrijd verstrikken. Toch bewerkstelligt hij dat het zijn geliefde Brünhilde uiteindelijk gelukt, dankzij haar medelijdende liefde, de ring terug te werpen in de Rijn. Hiermee verlost ze de wereld van de

alles corrumperende machtswil. De medelijdende liefde overwint op het laatst alles. Niet alleen de mensen, maar ook de goden. Hun heersersburcht, het Walhalla, gaat in vlammen op. Dit is niet meer dan logisch. Als er geen machtsstructuren meer zijn, kunnen er geen goden meer zijn, en hoeven er ook geen goden meer te zijn.

Het verlossingsmotief wordt door Wagner nog geradicaliseerd in zijn laatste opera, de Parsifal. Hier wordt het verbeeld in een bewerking van middeleeuws-christelijke legenden. Ook hier is het een volstrekt ongebonden zwerver, die de belangeloze, medelijdende liefde leert kennen, en daarmee uiteindelijk iedereen van zijn lijden verlost: ook de gekruisigde:

'Verlossing voor de verlosser'

heet het in het vrome slotkoor.

Bob Dylan (*1941) is één van de prominentste popmusici van de jaren '60. Hij was een vernieuwer: afkomstig uit het genre van de folksongs bracht hij interessante teksten in in de rock and roll, en heeft zo meegeholpen aan het salonfähig maken van dit type muziek.

Zijn teksten zijn vaak van een wonderbaarlijke poëtische schoonheid en zeggingskracht. Aan de andere kant zitten ze, wellicht door de produktiedwang en de daarmee samenhangende tijdsdruk, waaraan een rock-musicus nu eenmaal is blootgesteld, boordevol stoplappen en rijmelarijen.

Zijn charisma als mythemaker in de jaren '60 heeft Dylan mede te danken aan zijn afwezigheid. Net op het moment, dat hij begon door te breken naar het grote publiek, reed hij met zijn motorfiets ergens tegen op, en was hij lange tijd uit de roulatie. Die afwezigheid, tezamen met de kwaliteit van zijn werk, maakte dat hij zelf kon uitgroeien tot een profet. Overigens heeft hij er alles aan gedaan om zijn volgelingen van zich te vervreemden. Toen hij een aanhang kreeg als protestzanger, hield hij op protestzanger te zijn. Toen hij een aanhang kreeg als folksinger, werd hij rock and roll artiest. Door deze ongrijpbaarheid en dit zich voortdurend vernieuwen werd hij enerzijds een mystieke figuur terwijl hij anderzijds het model werd voor het door de jongeren uit die tijd nagestreefde non-conformisme. Deze combinatie gaf hem een geweldig charisma, totdat hij te ver ging en LP's ging maken met de meest kleverige muzak: Selfportrait.

Het werk van Dylan uit de jaren '60 is een fragmentarische mythologie. Hierin is de zwerver de held. Het zwerven, over de highways, altijd 'on the dark side of the road', het leven in de slums, het drop-out zijn en willen zijn, is het belangrijkste thema. Daar ontmoet de held een wereld, die voor hem een mysterie blijft, maar die niettemin fascineert. Deze wereld maakt een Jeroen Bosch-achtige, hallucinerende indruk en is samengesteld uit brokken Westerse

traditie en kenmerken van de Amerikaanse wegwerpmatschappij. De beste plaats waar Abraham zijn zoon kan doden blijkt highway 61 te zijn. Albert Einstein, verkleed als Robin Hood komen we tegen in Desolation Row, waar deze sympathieke geleerde, die de stoot heeft gegeven tot het ontwikkelen van de atoombom ooit beroemd was wegens het bespelen van de elektrische viool. Vaak vinden we bij Dylan een gefascineerd vragen naar de oorsprong en de betekenis van dit door hem zo geschilderde universum, bijvoorbeeld in de onverslijtbare kanselhit 'Blowing in the Wind'.

De zwerver, of de gemeenschap van zwervers, die in Dylans werk figureert, houdt er een hele duidelijke moraal op na. Vrijheid, gelijkheid, solidariteit, halen uit het leven, dat maar kort is, water in zit, het beproeven van de ongekende mogelijkheden waar de USA nu eenmaal een patent op heeft, het accepteren van de korthed, de vluchtigheid van de ontmoetingen: you'll go your way, and I'll go mine. Het schooierschap, het underdog zijn, wordt geaccepteerd en geromantiseerd: 'how does it feel, to be on your own, like a rolling stone'. Dit kan worden geaccepteerd, omdat de heersende machten in de wereld corrupt zijn. Deze corruptie wordt uitgebreid bezongen in zijn maatschappijkritische songs, waarin hij het opneemt voor de armen, de zwarten, waarin hij de oorlog aan de kaak stelt op vaak zeer indrukwekkende wijze, in bijvoorbeeld 'Masters of War'. Ook God is gecorrumpeerd, immers, alle oorlogen worden altijd gevoerd 'with God on our side'. Bovendien kan het schooierschap worden geaccepteerd, omdat de schooiers van nu, de dragers zullen zijn van de betere wereld die gaat komen, 'the loser now will be later to win' heet het in 'The Times They are a Changing' en 'the first one now will later be last'. De tijden zullen veranderen en dit staat voor de deur, dit kan ieder ogenblik gebeuren. Wat we nu, als bums, te verduren hebben valt echter niet mee, al accepteren we het: 'its all right ma, I'm only bleeding'. En ook een profeet zijn is geen lolletje: 'if my thoughtdreams could be seen, they probably put my head in a guillotine, but its all right ma, its life and life only'. Dat neemt niet weg, dat nu reeds bekeerd te zijn tot het nastreven van die betere wereld, een enorme verkwikking betekent: 'oh, but I was so much older then, I'm younger then that now'.

De nieuwe orde, die kan komen, is ook uitgebreid geschilderd, bijvoorbeeld in 'Gates of Eden'. Tenslotte is bekend wat het geval zal zijn, als die nieuwe tijden niet komen. Visioenen van de atoomoorlog komen telkens terug, bijvoorbeeld in het apokalyptische 'A Hard Rain is Gonna Fall', geschreven toen de atoombommen op scherp stonden tijdens de Cuba-crisis. Overigens is Highway 61 een hele geschikte plaats om ermee te beginnen.

De onoverbrugbaarheid van de kloof tussen de oude en de nieuwe orde wordt duidelijk aangegeven, bijvoorbeeld in 'The Ballad of a Thin Man'. Een respectabele burgerman komt in aanraking met de bums, die hem in verlegenheid brengen omdat hij hun niet thuis kan brengen: 'and something is happening here, but you don't know what it is, do you mister Jones'.

Dylan heeft een religieuze invloed gehad op veel intellectuele jongeren in de Westerse wereld. Zijn teksten werden geëxegeseerd als heilig. Er was ook veel te exegetiseren. Ze zijn moeilijk verstaanbaar, opgebouwd met nogal wat dialect, vaak obscuur, en met vele stoplappen waarvan de betekenis even helder is als orakeltaal. Maar die geeft je dan wel toegang tot die nieuwe wereld, die zoveel beter is dan de oude.

De verschillen tussen Richard Wagner en Bob Dylan zijn zo groot, dat het op het eerste gezicht onzinnig lijkt ze met elkaar te vergelijken. Toch zijn de overeenkomsten essentiëler. Beiden hebben getracht een moderne mythologie te scheppen uit brokstukken van oude mythologieën. Wagner heeft dit veel bewuster en doordachter gedaan dan Dylan. Toch hebben zij elk op hun manier gestalte gegeven aan het Westerse syncretisme. Het universum, dat zij hebben geschapen als verbeelding van de werkelijkheid zien zij als een ongewenste, te beëindigen toestand, waarin ramp op ramp gestapeld wordt. Bij beiden cumuleert dit in een apokalyps. Bij Wagner is deze apokalyps tevens de katharsis. Dylan is ironischer: in de Talking World War Three Blues komt hij na de bom als enige overlevende man de enige overlevende vrouw tegen. Hij stelt voor onmiddellijk Adam en Eva te gaan spelen, maar het meisje antwoordt: 'are you mad or something, you see what happened last time they started'. Toch is ook de redding bij Dylan niet uitgesloten. En die is bij Dylan weer hetzelfde als bij Wagner en hetzelfde als in het Evangelie: alleen ongebonden zwervers kunnen door belangeloze liefde de wereld nog redden. Anders geformuleerd, een bepaalde moraal, een bepaalde heldhaftige ethische houding, namelijk het niet vervallen zijn aan de corruptie, het niet deelnemen aan de aardse machtsstrijd, maar het uitoefenen van een volstrekt belangeloze liefde, vormt de redding, en brengt ons bevrijding. In die nieuwe toestand zal iedereen vrij en gelijk zijn en liefde zal heersen. Dit is de kern van wat ik het Westerse eschatologische grondscheema heb genoemd.

Het is zonder meer christelijk, maar het kan worden verteld en aangevuld met eclectisch gekozen verhalen en mythen uit de meest uiteenlopende culturen. Daarin is het Westerse pluralisme gelegen, dat geen fragmentering is, maar een uitwaaiering. Het heil, binnenwereldlijk ligt in de toekomst, en het moet bevochten worden in een zondige wereld door enkelingen, die vrij zijn en een onbaatzuchtige liefde voor de mensheid koesteren. De zwerferromantiek van Wagner en Dylan is in die zin dezelfde als die van de dolende ridders, van Don Quichotte, van Robin Hood of van Jezus. We zien het ook in de bioscoop. Daar is zij onder andere terecht gekomen als de 'lone ranger', de eenzame cowboy, die weer de woestijn in trekt nadat hij de gerechtigheid heeft hersteld (Huizinga, 1969, 70). Als zodanig heeft het nog steeds charisma, zeker in de Verenigde Staten. Henry Kissinger onthulde in een interview met Oriana Fallaci dat hij zichzelf zag als the lone ranger. Dat werd algemeen nogal

belachelijk gevonden, maar waarom? Iedere Westering haalt immers zijn inspiratie uit dit soort geseceuleerde mythen. De één ziet Kissinger enige tijd als held, en de ander Wagner. Het ene moment zien we Dylan als held, het andere moment een industriële vernieuwer als Steven Jobs. En op de één of andere manier willen we zijn zoals zij. Dat is onze vroomheid.

Het object van het eschatologische grondschemata is de wereld en ook het eigen persoonlijke leven. Veel mensen willen er voortdurend op vooruit gaan. Men wil klimmen op de sociale ladder. Bij veel van wat men doet streeft men ernaar er beter van te worden. Men wil promotie, carrière maken. Men wil persoonlijk groeien. Ook hier is stilstand achteruitgang en persoonlijk falen.

Het eschatologische grondschemata is formeel. Wat ik ervan heb beschreven, kan op talloze manieren worden ingevuld, en al die manieren kunnen, net als het grondschemata zelf, een charismatische lading hebben en dus religieus en zelfs heilig worden. Zo is dit formele grondschemata de voorwaarde voor de inhoudelijke uitwaaiing van wat ons heilig is. Het eschatologische grondschemata is een noemer, waarop veel, uiteenlopende Europese tradities te brengen zijn. Het idee van het eschatologische grondschemata vrijwaart ons van een beeld van pluralisme, dat totaal verbrokken is.

We moeten daarbij bedenken dat een aantal elementen uit het eschatologische grondschemata een zodanige dynamiek hebben, dat zij uitwaaiing bevorderen. De gedachte bijvoorbeeld, dat de wereld verbeterd moet worden door individuele actie bevordert die uitwaaiing enorm. Het leidt tot individuele uitwerking van traditionele waarden en regels. Deze uitwaaiing wordt versterkt door de desacrificering, door differentiatie en door concurrentie. De concrete, geografische en sociale gebondenheid van het handelen vergroot ook nog eens het hele scala van de uitwaaiing.

Zo zouden we door kunnen gaan. Maar omdat we niet naar volledigheid streven, maar naar helderheid, kunnen we het in het kort nogmaals formuleren: wanneer we het hebben over een heilige functionele rationaliteit en een heilig eschatologisch grondschemata, dan hebben we het over een basis, op grond waarvan het waardepatroon kan uitwaaiëren.

III.5.3. Een uitwaaiing van waarden en de existentiële problematiek

Pluralisering is een gestructureerd proces, dat verankerd is in een aantal gemeenschappelijke waarden. Het is geen waarde-explosie, maar een

uitwaaiering: het gaat alle kanten op, maar het draait daarbij om één spil: gemeenschappelijke basisregels en waarden, zoals functionele rationaliteit en het eschatologische grondschema.

Zoals de waarden zijn uitgewaaierd, zo is het afstoppen en beantwoorden van de existentiële vraag dat ook. Er is dus een uitgewaaierde eeuwigheid. Ik hoef niet in de herinnering te roepen, wat ik onder eeuwigheid versta: het gevoel, dwars tegen alle evidenties in, dat het wereldbeeld, waarop we onze hoop hebben gevestigd altijd tegen alles bestand zal zijn.

Onze eeuwigheid is, net als ons wereldbeeld, een sociale constructie. Zij wordt bevestigd, herbevestigd en dus gehandhaafd in onze interacties. Ik geef een aantal voorbeelden van die uitwaaiering, en ik begin met twee van de belangrijkste intermenselijke bindingen, in het kader waarvan die interacties plaatsvinden, de politieke en de economische.

Als eerste de *politieke bindingen*. Mensen zijn altijd gebonden aan de geografische omgeving waarin zij leven. Het is in deze leefomgeving, dat ze voor het eerst in het symbolische universum zijn ingevoerd. De taal en de gebruiken, die zij bij de eerste aanraking met de wereld hebben geïnternaliseerd blijven de rest van hun leven hun wereldbeeld bepalen. Moedertaal en vaderland: met dat soort woorden drukt men het bijna biologische karakter van deze binding uit. Onze leefwereld is sterk aan één plek gebonden, die verschillend gedefinieerd kan worden: als dorp of wijk, als stad, als streek, als natie. Die definities hebben een hiërarchische verhouding tot elkaar. In de moderne tijd heeft de *natie* als belangrijkste politieke eenheid overheerst. De grenzen van het politieke territorium bepalen voor een groot deel de grenzen van het gemeenschappelijke wereldbeeld.

Toen, afgezien van de kerk, de politieke grenzen het wereldbeeld gedeels bepaalden, had de politieke leider een grote charismatische lading. Hij symboliseerde immers het wereldbeeld en bepaalde voor een deel de interpretatie ervan in zijn rechtspraak. Zijn wapen was het embleem voor het wereldbeeld van zijn gebied. Zijn paleis was een heiligdom. De vorst personifieerde het wereldbeeld, maar hij stond er ook boven. Hij hoorde niet bij de gewone mensen, en mocht daar ook niet bij horen. In die zin was hij hybride. Het Christendom voorkwam dat hij werkelijk tot god gemaakt werd. Maar religiositeit, charisma, is niet afhankelijk van een bovenwereldlijke status. De politieke leider bleef, ondanks de kerk, een voorwerp van binnenwereldlijke religiositeit. De kerk probeerde zich van deze religiositeit meester te maken, door van de politieke leider een gezant van God te maken, en door van de oorlogen op de één of andere manier oorlogen voor de kerk te maken.

Maar hier waren de mogelijkheden van de kerk beperkt. Immers, de kerk wilde universeel zijn, en kon dus moeilijk helemaal partij trekken in lokale politieke spanningen. Het individualisme en het universalisme en de anti-sacrificiële houding van de christelijke religie maken het bijna onmogelijk om geografische en lokale bindingen te sanctioneren. Dat de kerk zich bediende van een universele, steeds kunstmatiger taal, in plaats van de moedertaal, is hiervoor typerend. Dit alles maakte de kerk in principe ongeschikt om als kristallisatiepunt te dienen voor de emoties, die gericht zijn op dit belangrijkste deel van het gemeenschappelijke wereldbeeld. Hier stelde de kerk keer op keer teleur. Maar zelfs waar de plaatselijke afdeling van de kerk koos voor de politieke bindingen en afzag van haar universalisme door zich van Rome los te maken, bleef haar leer de kenmerken vertonen, die haar ongeschikt maken om een sterke plaatsgebonden gemeenschap en zijn wereldbeeld te heiligen. Deze eigenaardigheden van het Christendom waren een belangrijke oorzaak van religieuze pluralisering: naast wat officieel als religie werd ervaren bleven sub-universa bestaan, die wellicht even charismatisch geladen waren, als wat de kerk te bieden had. Moeilijkheden die dit opleverde werden door compartimentering of wederzijdse annexatie opgeheven.

De invloed van het Christendom op de politieke bindingen was niettemin geweldig groot. De gedachte bijvoorbeeld dat alle mensen gelijk zijn voor God ondermijnt, zoals Nietzsche opmerkt, op den duur het aristocratische wereldbeeld. In wisselwerking met het proces van differentiatie en zijn effecten en het proces van secularisering leidde zo'n leerstelling tot de formeel democratische staat, die we nu hebben. Die formele democratie kan weer leiden tot verdere pluralisering omdat elke groepering in de staat zijn eigen wensen verwezenlijkt wil zien. Dat leidt tot partijvorming, tot de pluralistische democratie. Maar hoe verschillend de politieke partijen ook zijn, wat zij willen zijn over het algemeen varianten van het eschatologische grondschema (vgl. Ter Borg 1990).

Zoals bekend heeft de democratisering invloed gehad op de oorlogvoering. Waren het aanvankelijk de elites die warm liepen voor oorlogvoering, sinds de Franse revolutie is oorlog steeds meer een kwestie van het volk geworden, en daarmee een veel grootschaliger gebeurtenis. De socialisten merkten tot hun verbijstering bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, hoezeer de gedachte, dat de oorlog een zaak is van de elite, verouderd bleek te zijn. De elite kan het volk manipuleren en een foute voorstelling van zaken geven en het zo een oorlog injagen, die zij mogelijk niet gewild zou hebben. Maar de elite kan het volk niet manipuleren, als er niet al vaderlandsliefde aanwezig is.

Men gelooft in de natie en in de staat, men loopt er warm voor, men zoekt

er zijn heil. Het leger moet niet alleen de integriteit van het gebied garanderen; het symboliseert het ook. Militaire parades zijn het equivalent van religieuze processies, niet alleen omdat ze erop lijken, maar vooral omdat ze evenzeer eeuwigheid symboliseren. Wat met zoveel kracht gehandhaafd kan worden, moet wel eeuwig zijn. Daarom doet men ook graag aan de oorlog mee. Men kan zichzelf opwerpen als handhaver van die binnenwereldlijke, territorium gebonden eeuwigheid. Wat is er mooier dan zich daarvoor op te offeren, daarvoor eventueel te sterven. Waar de politieke bindingen sterk zijn en samenvallen met het wereldbeeld, kost het geen moeite mensen te winnen voor dit soort altruïstische zelfmoord. Veel oorlogen blijven onbegrijpelijk wanneer men ze louter en alleen bestudeert vanuit het staatsraison. Men komt in het begrip ervan wellicht een stuk verder, wanneer men religio-siteit in de redenering betreft. Wat zij verder ook mogen zijn, oorlogen zijn ook, in al hun verschrikking, sacrificiële feesten. (Onze anti-sacrificiële houding maakt het ons moeilijk dit onder ogen te zien. Het is pijnlijk.)

De aantrekkelijkheid van het machtsvertoon van de staat wordt nog aanmerkelijk vergroot waar het zich vermengt met kenmerken van het moderne Westerse wereldbeeld, waaronder het eschatologische grondschema. Het machtsvertoon is effectief, efficiënt, wetenschappelijk gegrondvest, geavanceerd. Het hangt van technologische hoogstandjes aan elkaar. Het is hybride van karakter: weliswaar door het volk gewild, besteld, maar gedeeltelijk toch voor het volk geheim gehouden, omdat anders ook de vijand het tot in de details zal kennen. Het wordt daarbij ingezet om de ideologische zegeningen van het eigen wereldbeeld ook aan anderen te kunnen schenken: het heil, of het nu democratisch is of communistisch, kan over de hele wereld worden verspreid.

In de periode van de koude oorlog was, met de atoombewapening, de effectiviteit zover voortgeschreden, dat de betekenis van de militaire technologie uitsluitend nog symbolisch was. Naarmate de effectiviteit groter werd, werd ook de onbruikbaarheid groter. Dat betekende, dat men moest geloven in wat steeds ongeloofwaardiger werd. De charismatische kracht nam af. Op het moment dat ik dit schrijf is men bezig zich moeizaam aan deze tegenspraak te ontworstelen. Dat kan men doen, omdat andere dan politieke bindingen langzamerhand belangrijker zijn geworden, vooral de economische bindingen. Het is opmerkelijk dat de man, die dit proces in gang heeft gezet, Gorbatsjow, op zijn beurt in de Westerse wereld een grote charismatische kracht heeft gekregen. Hij is enige tijd de nieuwe heiland.

De politieke bindingen worden in toenemende mate ondergeschikt aan de economische. Daardoor wordt het handhaven van politieke bindin-

gen en het daarbij behorende wereldbeeld met geweld ook in toenemende mate irrelevant. Toch blijven de politieke bindingen bestaan. Ze zijn gedifferentieerd: lokaal, regionaal, nationaal, supra-nationaal. Het zwaartepunt verschuift langzaam in de richting van het supra-nationale. Het handhaven en herbevestigen van het eigen, geografisch gebonden gemeenschappelijke wereldbeeld tegenover anderen gebeurt op al deze niveaus niet meer met militair geweld, maar met verzachte en gestilleerde afleidingen ervan: sportwedstrijden (vgl. Elias 1986). Sport heeft dan ook, in meerdere of mindere mate een religieuze dimensie. Daaruit laat zich mede verklaren waarom sport zo bevredigt. Als het puur een vervanging was geweest van gebiedsuitbreiding, zou een voetbalwedstrijd onbevredigend zijn.

Het aardige van sport is dat men nooit echt verliest. Wanneer men in een wedstrijd niet zijn overwicht over de tegenstander bevestigt door een overwinning, dan kan men het nog bevestigen door zijn karakter, zijn moed, zijn rechtschapenheid in de strijd. Daarmee heeft men ook de superioriteit van het eigen wereldbeeld herbevestigd. Een sterspeler is tijdelijk een heilige, zelfs als hij verliest. Zolang hij maar op een manier verliest, die het geloof in de eigen superioriteit of tenminste gelijkwaardigheid in stand houdt. Als de sportman of het team, dat voor de hele natie in het krijt treedt, het af laat weten, dan kan de volgende dag de publieke opinie de ridderlijkheid, de sportiviteit, de fairness opbrengen om de tegenstander te prijzen en zo zijn eigenwaarde bevestigen. Mocht dit wat onbevredigend zijn, dan is er altijd nog een veiligheidsklep: nihilatie. Men kan zeggen: ach, wat geeft het, wat stelt het voor: een beetje schoppen tegen een bal.

De differentiaties, die geografische binding kenmerken, zijn heel mooi te zien in het voetbalspel. Normaal, voor zichzelf, voetbalt men in de amateurvereniging die het dichtst in de buurt is. Maar op zondag, als de competitie wordt gespeeld, dan hoort men bij de supporters van de grootste club uit de streek, meestal de club van de hoofdstad van de provincie. En op een nog wijder niveau is men aanhanger van het nationale elftal. Dat kan leiden tot anomalieën: voetballers, die men haat binnen de nationale competitie, juicht men toe, als ze in het nationale elftal spelen. Wat men eerst van ze verafschuwt, vergoelijkt men dan.

Voetbal wordt gespeeld in stadions, waar sfeer heerst, een wij-gevoel, dat versterkt wordt met vlaggen, gezang en drank. Daardoor is de identificatie van de supporters met de club zeer sterk. Voetballers zijn helden, met een sterke charismatische uitstraling. Dit alles maakt dat sommige supporters, de hooligans, niet altijd het beheerste en *gestilleerde* karakter ervan in het oog blijven houden.

Ook in de sport zien we, hoe de economische bindingen de politieke gaan overheersen. De economische bindingen, tot uiting komend in sponsoring, maken dat er veel geld omgaat. Deze economische belangen maken, dat men talentvolle spelers van buiten gaat contracteren. De club blijft daardoor weliswaar nog altijd zijn geografische bindingen behouden, maar de spelers doen dat allang niet meer. Ze zijn alleen nog voor korte tijd 'onze jongens'. Vaak hebben ze een andere nationaliteit of een andere huidskleur. Bovendien is er dwars door de geografische identificatie heen, een nieuwe identificatie ontstaan, die ook zijn charismatische lading kan hebben: die van de voetballiefhebber. Dat is een verdere uitwaaiering.

De religiositeit van voetbal bleek heel duidelijk na de ramp op 15 april 1989 in het Hillsboroughstadion in Sheffield, waarbij door een organisatorische fout 95 supporters van de voetbalclub Liverpool werden doodgedrukt. In de dagen na deze vreselijke gebeurtenis kwamen meer dan twee miljoen mensen naar het eigen stadion van Liverpool, het Anfield stadion om daar gezamenlijk te rouwen. Soms moesten mensen vier uur in de rij staan, voordat ze dit bedevaartsoord binnen konden. Ze bedolven één helft van het speelveld onder de bloemen, terwijl de goal en de hekken erachter behangen werden met shirts en sjaals. En overal klonk het clublied van Liverpool: 'You'll never walk alone'.

Van de bloemen op de grasmat werden er 95, voor ieder slachtoffer één, geselecteerd om in de monding van de rivier de Mersey geworpen te worden. De overige bloemen werden deels verbrand en over het heilige speelveld verstrooid. Het bestuur van Liverpool footballclub was bereid ook de as van de slachtoffers over de voetbalgrond te verstrooien, zoals dat destijds ook gebeurd was met de as van de legendarische manager Bill Shankly (Hieke Jippes, NRC-Handelsblad, 24 april 1989).

Wat we hier zien is hoe een stad, die geteisterd wordt door werkloosheid en verpaupering en niet veel anders heeft om zijn zelfrespect aan te ontlenen dan zijn voetbalclub, een ramp compenseert door een religieuze manifestatie van verbroedering. Tot nu toe is wat ik beschreven heb duidelijk geografisch verbonden. Maar voetbal is een sub-universum op zich geworden. Alle voetballers en supporters van Europa konden zich identificeren met de ellende die Liverpool getroffen had. Allen rouwden mee. Overal werden voetbalwedstrijden, kort na de aftrap stil gelegd om één minuut stil te zijn ter nagedachtenis aan de slachtoffers. En zo ontstond er naast de geografische verbondenheid, en dwars door de geografische tegenstellingen heen, een nieuw soort verbondenheid die een sector betrof.

Los van de kerk, de officiële religie, ontstonden dus uit de politieke

bindingen waarden en basisregels met een eigen religiositeit. Naast de politieke bindingen ontwikkelde zich geleidelijk aan een steeds onafhankelijker *economische* sfeer. Bepaalde machtsverhoudingen en geografische bijzonderheden waren noodzakelijke voorwaarden voor deze ontwikkelingen. Daar kunnen we hier niet op in gaan. Ik wijs kort op een ander type noodzakelijke voorwaarden: de basisregels, die we op verschillende manieren tegen komen in de tradities, waaruit de Westerse wereldbeelden zijn opgebouwd. Vrijheid, onafhankelijkheid: we zijn niet in alle opzichten onderworpen aan de heerser. Een groeiend individualisme: we zijn zelf verantwoordelijk voor wat we produceren en voor de aanwending van onze winsten. Gelijkheid: we hebben in principe allen toegang tot de markt. Het idee dat concurrentie goed is. De vrije, niet door de politiek gecontroleerde markt, waarop we onze produkten aanbieden, is een toernooiveld. Daar concurreren we, en bevechten we elkaar op leven en dood. Het is een rivaliteit die weliswaar beheerst is, maar toch niet wordt getemperd of weggenomen door solidariserende offers: de anti-sacrificiële basisregel doet zijn werk.

Men hoort wel beweren dat de vrije markt als verdelingsmechanisme het meest functioneel rationeel is en dat dit mechanisme dus, als het ware op natuurlijke wijze, uit de evolutie naar voren is gekomen. Maar bij E2 moet men zich altijd afvragen: met betrekking tot welk doel? De doeleinden zijn dan niet de politieke gemeenschap maar de individuele consument, en de verbetering van de productie-methoden (hier is de functionele rationaliteit dus doel op zich), waarachter dan weer de basisregel van het streven naar vooruitgang ligt. Dit hangt dan weer samen met de basisregel van het activisme: de betekenis van een mens ligt niet in wat hij is, maar in wat hij produceert. Het sterkste komt dit tot uiting in het arbeidsethos van de protestantse ethiek: de mens moet in de productie de glorie Gods tot uitdrukking brengen. De ontwikkeling van de economie als relatief zelfstandige vorm van menselijke bindingen en de markt en de concurrentie als functioneel rationele mechanismen kan men niet los zien van de basisregels van het Westerse wereldbeeld. Deze vormen in de loop van de ontwikkeling van de economie de basis voor een steeds verdere uitwaaiering.

Ik heb de vrije markt beschreven als een toernooiveld, waar de strijd zich afspeelt. Ik spreek liever van een toernooiveld dan van een slagveld, omdat de strijd aan regels is gebonden. Dat neemt niet weg dat het een strijd blijft op leven en dood. Veel noodzakelijke functies zijn door de staat aan de hardheid van die strijd onttrokken door middel van subsidies. De staat treedt zo op als regulator en verzachter van de marktprocessen. Als zodanig is ze een verlengstuk van de markt. Aan de andere kant zijn allerlei diensten en functies, die de staat van oudsher

vervulde, nu ook onderworpen aan mechanismen van vraag en aanbod. Dat geldt zelfs de functies, bij de gratie waarvan de staat bestaat: de monopolisering van geweld. De omvang van het politieapparaat en het leger is afhankelijk van de mate waarin het publiek deze diensten nodig meent te hebben. Al deze manieren waarop mensen hun arbeid aanbieden op of rond de markt, reken ik tot de categorie 'economische bindingen'. En of ze op het toernooiveld nu een plaats hebben in het heetst van de strijd, of in de luwte, ze zijn er in betrokken.

Om die strijd te kunnen strijden zijn mensen georganiseerd in zich steeds maar uitbreidende bondgenootschappen, die we *organisaties* noemen. Dit draagt geweldig bij aan de pluralisering, want deze companies moeten zich manifesteren. Ze moeten symbolen hebben, waardoor ze op de markt herkend kunnen worden. Die symbolen, de *merken* of de *logo's* symboliseren de kwaliteit, de soort, de aard van de produkten, die op de markt worden gebracht. Daarmee symboliseren ze ook de makers van dat produkt. Het merk staat voor de kundigheid en de mentaliteit van de makers. Het symboliseert hun betrouwbaarheid, en hun dienstwilligheid. Het merk krijgt zo een totemkarakter. Het merk is zo een kapstok waaraan mensen een heel betekenissysteem, waarin zij betrokken zijn, ophangen: de bedrijfscultuur. Het is het symbolisch sub-universum, waaraan iedereen zich aan moet passen, die binnen de organisatie behoorlijk wil functioneren. Centraal daarin staat de functionele rationaliteit. Maar een bedrijf heeft meer nodig. De regels gaan over de manier, waarop mensen met elkaar omgaan in de organisatie, de hiërarchische verhoudingen, de manier, waarop over de concurrentie gepraat wordt. Deze regels zijn bepalend voor de identiteit en de gang van zaken in het bedrijf. Binnen de gesloten context van de organisatie zijn dat dus de basisregels, die tevens een representatie functie hebben. Buiten de organisatie hebben ze geen enkel belang, en kunnen ze zelfs belachelijk lijken. Zo geven ze het verschil aan tussen binnen en buiten.

Verschillen in bedrijfsculturen kunnen zo belangrijk zijn, dat bijvoorbeeld fusies, hoe E2 ook, erop afspringen of erdoor mislukken. Omdat veel bedrijven internationaal opereren, vinden we ook hier een internationale subcultuur, met vaak ook weer nationale varianten. Deze subculturen hebben behalve hun eigen waarden en normen ook hun eigen totems. Bij bedrijven is dat een internationale huisstijl, bedrijfskleuren, logo's, briefpapier etc.

Behalve de organisatie, waar men werkt, is er ook nog de branche, waar men werkt. En dit is uit te breiden met de beroepsgroep. Organisatie, branche, beroepsgroep hebben elk hun eigen waarden en normenstelsel, die geformaliseerd kunnen zijn in een eencode. Zo ontstaat een wirwar van elkaar ten dele overlappende symbolische subuniversa.

Wanneer nu deze uiterst belangrijke subuniversa ter discussie gesteld worden, dan zal men zich uiteindelijk trachten te verdedigen met het argument dat dit subuniversum een bijdrage heeft geleverd aan het verbeteren van de wereld. En er zijn altijd wel redeneringen te vinden, waaruit dit blijkt. Zo wordt het subuniversum dat een organisatie of een beroepsgroep is, betrokken op waarden uit het eschatologische grondschema van het gemeenschappelijke Westerse wereldbeeld, zoals in dit geval op de heilige vooruitgang. *Organisaties zijn de werktuigen waarmee de waarden, die in de Westerse wereld heilig zijn, verwerkelijkt worden. Het zijn middelen, maar omdat het ook gemeenschappen zijn, krijgen ze een waarde op zich. De wereld, zoals we die kennen, moet verbeterd worden, maar dan wel in overeenstemming met de manier van de organisatie. Dat is het belang van de organisatie. Daarom zet men zich in.*

Zolang je binnen het subuniversum, dat de organisatie of de beroepsgroep is, goed functioneert, heb je het gevoel dat er niets mis kan gaan. Het leven heeft een zin. In concurrentie of in samenwerking met anderen, zorgen we dat de wereld voortgaat. Zolang we maar zorgen, dat de wereld voortgaat, is er nog hoop en heeft het leven zin. Daarom zijn velen bereid zich letterlijk dood te werken voor hun organisatie. 'Waarom werk je je dood, niemand zegt dank je wel, als je straks in je kist ligt,' is een vaak gehoorde opmerking. Daarop heeft men niet zo gauw een antwoord, want men denkt er niet over na. Maar vanuit de visie die we hier hebben ontvouwd is het antwoord gemakkelijk te geven. Men werkt zich dood, omdat dat een gevoel van geborgenheid geeft en van zin en van eeuwigheid. Alles wat buiten het werk voor de organisatie valt en met de doelstellingen ervan in strijd is, kan worden genegeerd. Daarom zijn mensen bereid hun gezin en hun relatie op te offeren aan het werk voor de organisatie. Het werk is het enige dat telt. Omdat het spoort met het arbeidsethos en het geloof in vooruitgang en vernieuwing, wordt het in de maatschappij als geheel erkend. Het is typerend dat de vrouwenbeweging de bevrijding van de vrouw min of meer gelijk stelt met de mogelijkheid om een beroep uit te oefenen in een organisatie.

Bij economische activiteit, arbeid gaat het dus niet alleen om behoeftenbevrediging, maar ook om zingeving. Dit is des te sterker het geval, wanneer men er een sterk arbeidsethos op na houdt. Het betekent dat een aanval op de economische activiteit een aanval is op de zingeving. Van welke aard die aanval is, doet er daarbij niet toe. Of het nu gaat om kritiek op bepaalde activiteiten, om het aanvragen van een faillissement van een zaak, het opheffen van een afdeling of arbeidsplaatsen: voor de betrokkenen brengt dit zingevingproblemen en existentiële problemen

met zich mee. Wat hier gebeurt is dat het gevoel van geborgenheid, waarin men zich zo goed en zo kwaad als het ging genesteld heeft, ruw wordt verstoord. De zekerheid, dat wat er gebeurt uiteindelijk goed is en dus zinvol, en een bijdrage aan de maatschappij of de mensheid en eventueel de toekomst, wordt bedreigd. De eeuwigheid blijkt eindig te zijn. Daarmee is voor de betrokkenen het wereldbeeld als zodanig in het geding (en niet, zoals men geneigd is te denken, een onderdeelje). Wanneer we ons hiervan rekenschap geven, dan wordt ook begrijpelijk waarom werkloosheid een ramp is, die vaak tot zware psychische problemen leidt. Het gaat om veel meer dan het verlies van een baan.

In een markteconomie, waarin men een harde concurrentie voert, is het eigen wereldbeeld van de deelnemers voortdurend in het geding. Concurrentie betreft niet alleen het marktaandeel, maar uiteindelijk ook het handhaven van het wereldbeeld van de deelnemers. In de concurrentiestrijd is men daarom nooit helemaal zeker of men zijn persoonlijke wereldbeeld kan handhaven. Maar deze lichte anomie resulteert in een negatieve charismatische projectie op de concurrent.

Soms is die bedreiging van het wereldbeeld een consequentie van de concurrentie om een marktaandeel voor een produkt, maar soms zijn wereldbeelden of delen daarvan direct in het geding. Sommige kapitalistische organisaties moeten zich bijvoorbeeld verdedigen tegen anti-kapitalistische organisaties, zoals communistische partijen of vakbonden of tegen milieu-activisten.

Twee aspecten van de economie worden sterk onderschat: dat het zelf voortkomt uit de Westerse waarden of basisregels en dat het nog steeds een middel is om Westerse waarden en waarden, die daarvan afgeleid zijn, tot uitdrukking te brengen, en als zodanig ook doel op zichzelf. En naarmate de economische bindingen belangrijker worden, vormen ze ook een steeds belangrijker deel van het gemeenschappelijke wereldbeeld.

Wat heilig is voor iemand, als hij binnen de organisatie werkt, is ook heilig voor hem als hij thuis zit en van zijn vrije tijd geniet. Want arbeid is in ons wereldbeeld een belangrijke waarde, en dus ontleent een werknemer een deel van zijn identiteit en van de zin van zijn leven aan de organisatie waarin hij werkt. De organisatie levert ook legitimaties voor zijn handelen en compenseert in het persoonlijke vlak met geld, carrièreperspectieven, reputatie en respect. Hij verwerft die binnen de organisatie, maar meteen ook daarbuiten. Hij kan met trots zeggen, dat hij daar en daar werkt.

Maar door het individualisme is de loyaliteit van individuen aan de organisatie of aan de beroepsgroep ondanks dit alles betrekkelijk, althans in het Westen, want companies zijn op hun beurt een arena waarin

zij hun rivaliteit met hun collega's uitleven en een middel voor hun eigen, individuele aspiraties. De geborgenheid in de companies is daarom betrekkelijk. Men kan de collega's slechts vertrouwen zolang de eigen persoonlijke aspiraties parallel lopen met de hunne. Hoe loyaal men ook is, men gebruikt toch de organisatie voor zelfverwerkelijking. De organisatie is het medium, waarmee men iets van zichzelf wil uitdrukken.

Bij de economische bindingen zien we heel duidelijk, hoe de uitwaai-
ring van waarden zich voltrekt. Er is een aantal gemeenschappelijke
heilige waarden (E2, arbeidsethos, vrijheid, gelijkheid e.d.), die be-
doeld of onbedoeld, leiden tot het uiteenlopen van waarden in subuni-
versa. Maar door die subuniversa worden ook weer dezelfde waarden
tot uitdrukking gebracht op steeds verschillende manieren. En binnen
die subuniversa herhaalt het patroon zich: een uitwaaiing binnen een
uitwaaiing. En steeds is hierbij de betekenis van een aanzienlijk deel
van het gemeenschappelijke wereldbeeld in het geding en daardoor ook
de existentiële problematiek. Deze wordt afgestopt, en de vanzelfspre-
kendheid, de onbetwifelbaarheid en dus de eeuwige geldigheid van het
wereldbeeld wordt zo bevestigd: een uitgewaaierde eeuwigheid.

Niet alleen de arbeid zelf, maar ook de produkten, die eruit voortkomen
dragen bij aan de uitwaaiing van waarden en van de eeuwigheid. Zij
hebben veelal onder andere de functie van het bevestigen en versterken
van het wereldbeeld. Het produkt, of het merk accentueert, of articu-
leert of vormt enkele elementen van het wereldbeeld van bepaalde
groepen. Men koopt een bepaald produkt, omdat de vormgeving ervan
geavanceerd aandoet, of functioneel-rationeel oogt, of omdat het een
merk is dat staat voor exclusiviteit. Door dit te kopen laat men zien
welke elementen uit het gemeenschappelijke wereldbeeld men belang-
rijk vindt, en een dergelijk artikel drukt dan ook de identiteit van de
koper uit. Hij laat daarmee ook zien, dat hij tot een bepaalde welstands-
klasse behoort *en binnen die klasse tot een groep die er een bepaalde*
levensstijl op nahoudt. Deze wereldbeeldversterkende werking is één
van de kurken waar de marketing en dus de productie op drijft.
De elementen uit de wereldbeelden, die worden versterkt, zijn vaak
uitwaaiingen van de basisregels van het Westerse wereldbeeld. Indi-
vidualiteit is daarvan een opvallend voorbeeld: steeds opnieuw probeert
men op nieuwe manieren zijn individuele identiteit vorm te geven. Een
ander voorbeeld is het vooruitgangsgeloof: dat iets nieuw is, is voor
velen een argument om het aan te schaffen. Dat produkten ook vaak de
basisregel E2 een vorm geven, is al ter sprake geweest, met als voor-
beeld de stereotoren. Anderen gebruiken produkten juist om de escha-

tologische elementen vorm te geven en tot uitdrukking te brengen. Daarom loont het in sommige tijden om half-geraffineerde rietsuiker op de markt te brengen of half-gebleekt kringlooppapier. Daarom kan men stickers verkopen van organisaties als Greenpeace of Amnesty.

Deze *symbolische consumptie* veronderstelt een aantal van die basisregels: weer noem ik individualisme, en dan samen met keuze vrijheid: men mag zelf kiezen wie men is en wat men denkt en dus wat men consumeert. Wat ook doorwerkt is de anti-sacrificiële tendens, die een blijvende rivaliteit tot gevolg heeft. Door middel van merken en artikelen concurreert men met elkaar en men drukt er tevens mee uit, waar men bij wil horen, wie men als zijn bondgenoten in de strijd beschouwt. *Het proces van differentiatie, en de daarmee vergezeld gaande processen van mobiliteitstoename, schaalvergroting en nivellering* maakt dat de manieren waarop men zijn wereldbeeld tot uitdrukking brengt, veranderd zijn. Vroeger was duidelijk wie men was: in de dorpen kende iedereen iedereen. In de grote steden was dat niet zo, maar de inkomensverschillen waren groot genoeg om zeer duidelijke stijlverschillen tussen de diverse strata te handhaven. Bovendien liepen de verschillende criteria, waarop men mensen sociaal kon plaatsen, parallel: wie rijk was, was ook van een goede stand en had ook een beroep dat hoog in aanzien stond. Hij had een bepaalde plaats in de kerk (of in een bepaalde kerk). De verschillen waren statisch en duidelijk, en dat gold ook voor de symbolisering ervan.

In de moderne Westerse samenleving is dat veranderd, in vele opzichten, waarvan ik er slechts twee aanduid: de bereikbaarheid en de duidelijkheid. De produkten, die als symbolisering van een bepaalde groep zouden kunnen dienen, zijn voor steeds grotere groepen bereikbaar geworden. Bijvoorbeeld: wanneer iedere werkmans zich een goed gesneden drie-delig kostuum kan permitteren van goede kwaliteit, blijft er voor de elite niets anders over dan extra te betalen voor het merk. Wanneer iedereen zich een goed rijdende vierpersoons auto kan permitteren, moet de elite zich richten op een duur merk. Door de differentiering zijn er erg veel verschillende indelingscriteria. Ze zijn veranderlijk en niet te overzien en ze lopen door elkaar heen. Hier moet duidelijkheid geschapen worden. Hierdoor wordt het merk steeds belangrijker. Het merk, in vroeger dagen altijd onopvallend op produkten aanwezig, is nu vaak zeer prominent en schreeuwerig. Het staat bijvoorbeeld bij kleding niet meer op de binnenkant, maar op de buitenkant en vaak met grote letters. Zoals men zich kan onderscheiden door middel van het bezit van bepaalde produkten, zo kan men zich ook onderscheiden door het juist niet bezitten ervan.¹⁴

De consumptiegoederen accentueren, vormen of symboliseren elementen uit een wereldbeeld. Het zijn vaak heilige elementen, en iets van die heiligheid straalt op de produkten af. De produkten zelf zijn hierdoor ook charismatisch geladen. Maar het is een vluchtig charisma; immers, het gaat om produkten die op de vrije markt voor iedereen vrij te krijgen zijn. Zodra anderen zich ervan meester maken, moet men zijn wereldbeeld en identiteit weer op andere manieren vormgeven en symboliseren. De mode in consumptie-artikelen gaat hierdoor razend snel. Die snelheid past prachtig in het wereldbeeld. Het symboliseert de waarde van verandering, van souplesse, van vooruitgang. Maar door die vluchtigheid zou men het verschijnsel bijna verkeerdt gaan interpreteren. Men zou denken dat de Westerse consumenten in hun waardepatroon veranderlijk en wispelturig waren. Dat is niet het geval: de manier waarop men de basisregels tot uitdrukking brengt is veranderlijk en vluchtig, de basisregels zelf zijn dat veel minder. Ook hier zien we weer het principe van de uitwaaiering: men verandert van waarden en van de symboliseringen daarvan op grond van vaste, nauwelijks veranderende basisregels.

Door hun charismatische lading voor bepaalde groepen hebben bepaalde produkten ook een charismatische lading voor wie graag tot die groepen zou willen horen. Omdat de produkten op de vrije markt verhandeld kunnen worden, schijnt alleen de hoeveelheid geld, waarover men beschikt, een overname van de juiste identiteit in de weg te staan. Merken lijken zo tovermiddelen, waarmee we in de anonieme grote stad opeens van identiteit kunnen veranderen. Maar dat is een illusie. Het is een magisch gebruik van produkten. Met de aanschaf van produkten heeft men zich nog niet het hele systeem van regels die ermee verbonden zijn eigen gemaakt. Bepaalde produkten zijn heilig omdat ze een levensstijl symboliseren. Het hebben van die levensstijl impliceert het bezit van die produkten; het omgekeerde is niet het geval.

Het aanschaffen van een produkt lijkt te leiden tot een nieuwe, onbekende, vurig gewenste wereld. Maar omdat men de regels van die wereld niet kent, staat het produkt op zichzelf. Het is geen onderdeel van een ratio. Als we proberen iemand anders te zijn op grond van het coquetteren met een bepaald merk, zullen we ontdekken, dat het ons geen identiteit geeft, maar de illusie van een identiteit.

Een identiteit is opgehangen aan een veelheid van regels en betekenissen, die gesymboliseerd worden door een uiteenlopende veelheid van produkten en merken en manieren van doen. Men koopt niet zomaar een produkt. Men koopt produkten in samenhang met elkaar, en in samenhang met de dingen die men doet, belangrijk vindt, leuk vindt: dit alles vormt bij elkaar een *levensstijl*. Een jasje van een bepaald merk

hoort bij schoenen van een ander merk, hoort bij golven in het week-einde, hoort bij het rijden in een auto van een bepaald merk. Er zit samenhang in. Het wereldbeeld wordt door elk van die elementen slechts voor een deel gesymboliseerd. Alleen wie een wereldbeeld grondig heeft geïnternaliseerd, kent al die symbolen ook in hun samenhang, en spreidt een levensstijl tentoon die ermee in overeenstemming is. 'Levensstijl' is daarbij als begrip even misleidend als 'wereldbeeld': het zijn statische begrippen voor dynamische verschijnselen.

Waar het gaat om de constructie en reconstructie van het wereldbeeld zijn de economische bindingen alle andere bindingen gaan domineren. Productie en consumptie beïnvloeden elk op hun manier wereldbeeld en levensstijl. En omdat de elementen daarvan vrij op de markt verhandelbaar zijn, zijn mensen in de moderne tijd tot op zekere hoogte in staat zelf wereldbeeld en levensstijl te kiezen.

Zo zijn wereldbeeld en eeuwigheid uitgewaaid via politieke en economische bindingen en op basis van gemeenschappelijke heilige grondwaarden. De waarden uit het eschatologische grondschema zijn daarbij dominant. Maar er zijn meer bindingen waarbij religiositeit een belangrijke rol speelt. De meest voor de hand liggende zijn uiteraard de kerkelijke bindingen. Ook binnen deze bindingen heeft een sterke uitwaaiing plaats gevonden. Er zijn vele kerken en sekten ontstaan. Ook hier is differentiatie niet de enige, en wellicht ook niet de belangrijkste oorzaak van de uitwaaiing. De pluriformiteit van de leer, en van de interpretaties ervan is minstens zo belangrijk geweest.

Ik wil deze kerkelijke religiositeit laten voor wat hij is en alleen wijzen op een eigenaardige paradox. We hebben gezien, dat de religie die door de christelijke kerken werd uitgedragen het bestaan van religiositeit buiten de kerk sociologisch gezien bijna noodzakelijk maakte, onder andere door de anti-sacrificiële houding. Daar staat tegenover dat, zeker in de Middeleeuwen een samenballing was van mythologie, muziek, beeldende kunst, toneel, ethiek en wetenschap, die elk op zich drager konden zijn van voldoende religiositeit om een wereldbeeld te schragen. Dat is dan ook gebeurd. De kerk is in de donkere Middeleeuwen de bewaarder geweest van deze kunst- en kennisvormen, die naderhand door pluralisering en secularisering gebruikt konden worden door andere instanties, te beginnen met de politiek. Stuk voor stuk waren het middelen waarmee een wereldbeeld en zijn religieuze funderingen gearticuleerd konden worden. Maar langzamerhand zijn elk van die activiteiten subuniversa op zich geworden, met hun eigen regels, met hun eigen object en ook met hun eigen binnenwereldlijke religiositeit. Voor de kerk is als object alleen het bovenwereldlijke overgebleven, onder-

steund door een mythologie die steeds meer van haar zeggingskracht verliest, afkomstig als zij is uit een pre-industriële maatschappij en door muziek en kunstuitingen die meestal niet in de schaduw kunnen staan van wat op dit gebied door specialisten wordt geboden.

Deze specialistische differentiaties van wat vroeger in de kerk gebeurde, zijn elk op zich ook weer verder gedifferentieerd en gepluraliseerd en dit proces zet zich door. *Het zijn activiteiten, die wereldbeeld en levensstijl mede kunnen bepalen, zowel voor de professional als voor de liefhebber. Kerklid zijn of dominee, kunstverzamelaar of schilder: het zijn verzelfstandigde levensstijlen, die hun eigen vorm van religiositeit hebben, die op zijn beurt weer kan uitwaaieren.* Overigens is het tekenend voor de beperkte rol die de kerk in de Westerse samenleving altijd gespeeld heeft, dat de belangrijkste van dit soort bezigheden, hoewel van ouds sterk religieus geladen, wel een politieke en religieuze, maar geen kerkelijke voorgeschiedenis heeft: de sportbeoefening.

De subuniversa die zich zo ontwikkelen zijn vaak internationaal van aard. Het zijn werelden: de sportwereld, de kunstwereld, de muziekwereld, met hun eigen waarden, normen en basisregels. Sommige van de betekenissen en basisregels zijn, binnen het beperkte bestek van dat subuniversum, met charisma beladen en heilig. Vaak gaat het ook hier weer om bepaalde manieren, waarop de Westerse basisregels vorm krijgen. Dat is bijvoorbeeld te zien aan de mythen, die bij het subuniversum horen, zoals neergelegd in biografieën. Niet voor niets zijn biografieën zo populair. Het zijn verhalen van individuen, die op hun eigen wijze, het leven van hun groep hebben geleid, strijd hebben geleverd en zo het subuniversum vooruit hebben geholpen. Iets dergelijks geldt voor de rituelen. Of men nu naar een voetbalwedstrijd gaat of naar een vioolrecital: in beide gevallen zien we dingen die we al vele malen gezien hebben, volgens regels die we kennen. Dat is vertrouwenwekkend. Maar binnen die regels weten de solisten hun uniekheid tot uitdrukking te brengen. Dat de basisregel van het individualisme herbevestigd wordt stelt gerust en inspireert. Overigens weten we, of we nu naar een pianist kijken of naar een tennisser, dat die uniekheid zwaar bevochten is. Het liefst zien we het lijden, dat er voor nodig is. We willen het zweet dat het kost om te winnen of als een held ten onder te gaan het liefst ruiken. Er wordt vaak gezegd: waarom kijk je naar tennissen, er is toch niets te zien aan het slaan van een balletje over een net? Waarom worden concerten uitgezonden op televisie, dat kan toch beter op de radio, het gaat toch om het luisteren? Ik meen dat ik op die vragen een antwoord gegeven heb.

Het gaat bij deze subuniversa, of bij combinaties ervan, om levensstij-

len. Het bepaalt sterk de manier, waarop mensen hun leven inrichten. Het bepaalt wat ze kopen en wat ze aan kleding dragen. Het bepaalt ook, hoe ze hun tijd indelen. De vrije tijd kan worden ingedeeld naar de roosters van de sportclub. Het hele leefpatroon kan worden geënt op wat er in de club gebeurt. Een muziekliefhebber kan zijn leven inrichten rond het actief of passief beoefenen van de muziek. Hij kan zijn geld eraan besteden, hij kan menen dat in de muziek een hogere, goddelijke waarheid verborgen ligt. Zo wordt het een hoofbestanddeel van de identiteit van mensen. Het kan een levensvervulling worden. Het hoofddoel van leven. Dat verklaart, waarom bepaalde regels voor bepaalde mensen en groepen charismatisch beladen zijn en dus religieus van aard.

Deze subuniversa staan niet op zichzelf, maar zijn op alle mogelijke manieren verweven met andere subuniversa en met allerlei soorten bindingen. De politieke en economische bindingen spelen ook hier weer een dominante rol, vooral in het kader van de sponsoring. Maar ook andersoortige bindingen zijn van belang, zoals de binding aan de leeftijdscategorie. Wat zich zo ontwikkelt wordt vaak 'subcultuur' genoemd.

Veel van deze subculturen zijn internationaal. Heel duidelijk is dat bij de jeugdcultuur. Muziek en kleding vormt de basis van deze cultuur, en deze worden op gigantische schaal geproduceerd. Per land vinden we dan weer nationale varianten.

Je kunt tegenwoordig ook van modern totemisme spreken. Bepaalde objecten worden voorwerp van groepsvorming en van de vorming van een eigen betekenisstelsel. Die objecten zijn dan binnen die groep heilig. Het verschil met het primitieve totemisme, zoals bijvoorbeeld beschreven door Durkheim, is de vrijwilligheid en de vluchtigheid van het lidmaatschap. Vaak zijn de objecten waarom het gaat op de markt vrij verkrijgbaar. Zo vormen zich bijvoorbeeld rond antieke automerken (Citroën Traction Avant; Volvo; Bugatti; Ferrari) groepen. De automerken staan voor de liefde voor dat automobiel, maar ook voor de nostalgie naar een tijdperk; deze verbindt zich met bepaalde kleding, bepaalde leefgewoonten. Dit alles is meer of minder exclusief, meer of minder ludiek.

Wanneer we naar de verschillende levensstijlen kijken, kunnen we niet anders dan gefascineerd zijn door de geweldige verscheidenheid, die we overal in onze samenleving tegenkomen. Wanneer we een grote kunstmanifestatie bezoeken, valt ons op, dat alle stijlen, en binnen alle stijlen alle varianten door de verschillende galeries te koop worden aangeboden. Gelijkzeitig zien we fijnschilderkunst en wild expressivisme, constructivisme en symbolisme, abstracte en figuratieve kunst

in alle maten en soorten en voor iedere portemonnaie. Norbert Elias heeft voorgesteld deze verscheidenheid weer als een eenheid op te vatten, als de moderne stijl, en deze stijl kitsch te noemen (Goudsblom, 1976, 94). Ik zie de museumdirecteuren en kunstverzamelaars deze suggestie nog niet zo snel overnemen. Maar afgezien van het woord: pluralisme, de verscheidenheid op elk vlak van de kunst – waar het de inhoud, de manier van schilderen, het materiaalgebruik, de emotionele lading etc. betreft – dient als het stijlkenmerk par excellence van de twintigste eeuw gezien te worden.

Wat in de kunst gebeurt, gebeurt ook in de muziek, in de vrije tijdsbesteding, in de sport, de alternatieve geneeswijzen en het psycho-therapeutische bedrijf. We mogen vaststellen dat er vele bloemen bloeien en dat we in dit opzicht nog nooit in zo'n gelukkige tijd hebben geleefd. Het geldt ook voor de levensbeschouwelijke markt. Wat we tegengekomen zijn binnen de kerken is het hele spectrum van alle mogelijke vormen van geloof van orthodoxie tot vrijzinnigheid. En ook daarbuiten vinden we een heel scala aan levensbeschouwingen van oosterse mystiek tot rationalisme, van geloof in de reïncarnatie tot het geloof dat Godin een vrouw is; van allerlei vormen van occultisme tot allerlei vormen van bewustzijnsverruiming. We komen stromingen tegen waarin het groepsorgasme doel of middel is en bewegingen die zich kenmerken door een grote preutsheid. Toverij, hekserij, satanisme bestaan naast astrologie en meditatieve kruidengeneeskunst. En dan zijn er van al die zaken ook nog combinaties te vinden.

Maar hoe uiteenlopend ze ook mogen zijn, ze zijn niettemin opgebouwd uit materiaal dat in de cultuur voorhanden is. Dat maakt althans sommige van die subuniversa heel herkenbaar. Daarom kan ook wie er geen deel aan heeft, er zonder veel moeite deel aan krijgen. Daardoor kan het een voorwerp worden van massa-consumptie. Dat geldt voor sommige takken van sport (voetbal, tennis) en van muziek (pop-muziek). Het betekent ook, dat men zich, relatief gemakkelijk van het ene naar het andere subuniversum kan begeven. Hierdoor zijn er, anders dan in een traditionele samenleving, ook altijd ontsnapingsmogelijkheden en alternatieven. Het pluralisme van subculturen geeft mensen binnen bepaalde grenzen een geweldige vrijheid.

Ik probeer nu de volgende paradox in het werk van Kafka te verklaren: hoe is het mogelijk, dat hij met zijn uiterst precieze en heldere stijl, zoveel verschillende dingen tegelijkertijd kan zeggen? Hoe is het mogelijk, dat hij de geestelijke vader is van zulke uiteenlopende schrijvers als Camus, Beckett en Marquez?

De verklaring ligt, als we mijn betoog volgen, voor de hand. Wat Kafka doet is

het samenvatten in abstracte, precieze woorden van de basisregels die tegelijkertijd ten grondslag liggen aan verschillende uitgewaaierde subuniversa. Zijn ogenschijnlijke poly-interpretabiliteit is een functie van het moderne pluralisme, waar hij al midden in stond en dat voortkwam uit traditionele pluriformiteit. De wereld waarin Kafka leefde was een smeltkroes van Joodse, Jiddische, Duitse, Tsjechische en modern Westerse tradities. Kafka zocht zich daarin een weg, en ontdekte enerzijds de basisregels, die voor alle culturen geldt, of die door alle culturen zijn geassimileerd, zoals E2, en daarmee de schijnbaar gemakkelijke toegankelijkheid van de meest uiteenlopende subuniversa en anderzijds de verlegenheid, waartoe het moderne pluralisme ook aanleiding geeft. Op één kenmerk ervan, de schimmigheid en ambiguïteit van autoriteiten, heeft hij daarbij extra de nadruk gelegd.

Hiermee heeft Kafka in abstracte termen een basisprobleem geschetst van het moderne pluralisme. Zijn werk is dan ook niet zo zeer poly-interpretabel, alswel geldig binnen uiteenlopende moderne contexten.

Het paradoxale van het moderne pluralisme is, dat het er zo uniform uitziet. Ten eerste berusten vrijwel alle Westerse waardenstelsels op een aantal abstracte basisregels die uit de Westerse traditie afkomstig zijn. Ten tweede zijn ze in steeds mindere mate gebonden aan klassen, standen en regio's. De folklore maakt plaats voor over de hele wereld verspreide levensstijlen en subculturen waarvoor steeds meer mensen kunnen kiezen.

De uniformiteit in de basisregels neemt wereldwijd toe, maar de verschillen, die op enkele of meerdere van die basisregels gebaseerd zijn, nemen ook toe. De spreiding van uniformiteit en van de uitwaaierende wereldbeelden is steeds meer mondiaal. De charismatische projecties en de heiligheid van de regels expanderen mee. In een uniform ogende wereld kiezen de individuen, zo goed en zo kwaad als het gaat, voor uiteenlopende levensstijlen met bijbehorende basisregels.

Niet alleen het straatbeeld en de skyline, maar ook de inhoud van de romans verschillen nauwelijks meer van elkaar, of ze nu in Chicago spelen of in Rotterdam. Die uniformiteit is gemakkelijk en het geeft ook een gevoel van veiligheid: dezelfde hotels, dezelfde kunst in de musea, dezelfde graffiti op de muren. Men weet dat men ook in Singapore dezelfde cola zal drinken: ritueel gedrag reduceert de anomische onrust die de mobiliteit met zich meebrengt. De inhoud van de musea voor moderne kunst van bijvoorbeeld Amsterdam, Düsseldorf, Tokyo of New York vertonen in toenemende mate dezelfde pluralistische verscheidenheid: bijna overal een zaal constructivisme naast een zaal abstract expressionisme, de obligate Rauschenberg en de obligate Morris

Louis naast de obligate minimal art. De cultuurverschillen tussen de musea zijn geringer dan die tussen de kunstwerken, die er hangen. Het is voor de bezoeker mogelijk om een tijdje aanhanger te zijn van de ene stijl, en dan weer van de andere, of van beide tegelijk, of hij nu Amerikaan is of Duitser.

III.5.4. De pluralistische persoonlijkheid

Leven in de moderne pluralistische, dynamische samenleving veronderstelt een *pluralistische persoonlijkheid*.¹⁵ Dynamiek en pluralisme zijn geïnternaliseerd. Dit is mogelijk door het menselijke vermogen tot transcenderen. Hierdoor zijn mensen in staat in meerdere betekenissystemen tegelijk te leven, ook als deze ten dele strijdig met elkaar zijn. Dat hoeft niet moeiteloos te gaan (dat kan ook niet), als het maar moeiteloos lijkt te gaan.

De Westerse pluralistische persoonlijkheid moet voortdurend anders zijn dan men was. Dat wordt 'flexibiliteit' en 'dynamiek' genoemd. De Westerse persoonlijkheid is, ideaal-typisch gezien, voortdurend op weg naar iets anders dan hij is. In de ene sociale omgeving is hij anders dan in de andere, en hij verandert ook voortdurend in de tijd. Zijn wereldbeeld verandert mee.

Het is een vereiste om in de pluralistische samenleving mee te kunnen komen, en daarmee de norm waaraan mensen moeten voldoen om mee te tellen en dus een fundament voor hun zelfrespect. Men mag niet stil staan en er niet mee tevreden zijn als men stil staat. Men is voortdurend bezig zich te plooiën en te ontplooiën en persoonlijk te groeien. Wie altijd zichzelf blijft en zonder promotie te maken zijn leven lang hetzelfde werk doet, schiet te kort. De kans, dat dit iemand overkomt is overigens gering, want de sociale omgeving verandert voortdurend. Bij voortdurend worden er in de dynamische maatschappijveranderingen doorgevoerd, die gelden als verbeteringen. Dynamiek, differentiatie en pluralisme maken de kans op falen groot. Niet iedereen is in staat voortdurend te veranderen. Maar dankzij pluralisme en differentiatie wordt het falen ook weer verzacht: wie in de ene sector faalt, kan het in de andere proberen zonder zijn gezicht te verliezen. Wie in zijn beroepsleven vastloopt kan het nog ver schoppen in zijn hobby. Wie geen hobby heeft kan een maatschappijkritische filosofie gaan aanhangen volgens welke vooruitgang geen vooruitgang is, en het beroepsleven een vorm van onvrijheid en volgens welke de ware persoonlijke groei ligt in... (naar believen in te vullen).

De pluralistische persoonlijkheid heeft een aantal uiteenlopende, on-

derling ten dele strijdige betekenissystemen geïnternaliseerd. Bij iedere afzonderlijke persoonlijkheid is de samenstelling anders. Iedereen bezit een voortdurend veranderende persoonlijke mix van betekenissystemen, bij elkaar gehouden door de regels, die algemeen Westers zijn.

Een kunstwerk, getiteld 'tormented self-portrait (Susie at Arles) No 2' uit 1988, van de in 1959 geboren New Yorkse kunstenaar *Ashley Bickerton* bestaat uit een aan de muur bevestigde, gesloten doos die bekleed is met zwart kunstleer, waarop keurig bevestigde vignetten van allerlei merken prijken. Automerk: Renault; het mineraalwater: Blue rock; magazines: o. a. TVguide; the Village Voice; Surfer Magazine; sportschoenen: Nike; bank: Citibank; sigaretten: Marlboro lights; gezondheidsvoedsel: Integral Yoga Natural Food; televisietoestel: Samsung; drank: Cusano Rojo Mezcal; idealen: Greenpeace; New York Rainforrest Alliance; en zo voort.

Gesymboliseerd door merken, is hier een identiteit opgebouwd. Het is een persoonlijke mix van gecommmercialiseerde massa-cliché's. Deze persoonlijkheid, een hermetische zwarte doos, die blijkens een waarschuwing, die er ook op bevestigd is, alleen met witte handschoenen mag worden aangeraakt, is getourmenteerd om twee redenen. Ten eerste omdat er een spanning bestaat tussen het geheel en de delen: het geheel is uniek, maar heeft geen andere middelen om zijn uniekheid gestalte te geven dan door deze bijzondere mix van door de industrie aangeleverde cliché's. Ten tweede, doordat er een spanning bestaat tussen de verschillende onderdelen onderling: ze gaan uit van verschillende wereldbeelden met basisregels, die in principe strijdig zijn: gezondheidsvoedsel en genotsmiddelen; Greenpeace en een wereld, die uit louter kunstmatige, commerciële merken is opgebouwd. Ten overvloedige staat er ook nog bij, in grote letters, dat het hier gaat om het seizoen 1987-1988. (Horn of Plenty, 24)

Flexibiliteit, veranderlijkheid, voortdurende transcendentie: dat is de norm. Ik geef één voorbeeld van de manier, waarop mensen deze norm kunnen internaliseren. De televisie is een vergroter van het aantal van onze interacties. We krijgen een hele avond gedrag voorgespeeld en dankzij identificatie met één van de interactiepartners, internaliseren we gaandeweg de waarden en normen, die aan dit gedrag ten grondslag liggen. Nu zijn er verschillende programma's, die ons interacties tonen in verschillende leefwerelden met gedeeltelijk verschillende waardepatronen en wereldbeelden. Zo worden we avond aan avond getraind in het tegelijkertijd leven in verschillende werelden. Zo ondersteunt de televisie onze pluralistische persoonlijkheid. Nu worden er verschillende televisie-programma's tegelijkertijd uitgezonden en de afstandsbediening maakt het gemakkelijk, een aantal van deze programma's

nagenoeg tegelijkertijd te bekijken. Veel mensen doen dat ook door voortdurend te switchen. Ze kijken gedurende enkele seconden naar een deel van ieder programma. Ze missen dus het grootste gedeelte, en toch zijn ze in staat elk van die programma's te volgen en te begrijpen. Hoe is dit mogelijk? De programma's verlopen, net als andere interacties, doorgaans volgens cliché-procedures die voortkomen uit sub-universa die een aantal basisregels gemeen hebben. Deze zijn bekend, omdat men daarin is gesocialiseerd. Men kent de ratio ervan. Hierdoor heeft men aan een relatief kleine hoeveelheid informatie genoeg om het geheel te kunnen volgen. Ook al spelen in elk programma andere basisregels een rol, toch is men in staat zich te identificeren met de personages. Deze manier van televisie-kijken veronderstelt en traint de pluralistische persoonlijkheid. Het is daarbij ook een pregnante uitdrukking van de uitwaaiering van waarden en normen in ons zelf. Overigens veronderstelt ook het normale televisiekijken op zich al een pluralistische persoonlijkheid. Immers, hoe zouden we daar zonder de reclameblokjes opvatten, waarin we ons het ene moment moeten kunnen identificeren met een huisvrouw die dolgelukkig is met een nieuw wasmiddel en het volgende moment met een *femme fatale* die haar allure dankt aan kleren van een bepaald merk.

Het voorbeeld van de televisie is in zoverre misleidend, dat het een zekere lichtheid, een zeker gemak suggereert, dat in het dagelijks leven niet altijd aanwezig is. Het voortdurend transcenderen van grenzen van subuniversa veronderstelt een deloyaliteit die voor sommigen pijnlijk is. We hebben gezien dat een betekenisstelsel altijd is ingebed in sociale verbanden. Sociale verbanden kunnen niet bestaan zonder loyaliteit. Het verbreken ervan wordt daarom meestal negatief gewaardeerd en als ontrouw of verraad aan de kaak gesteld. Er staan negatieve sancties op. Dit betekent, dat het niet anders kan, of de pluralistische persoonlijkheid zit vaak in loyaliteitsconflicten. Dit brengt mensen van tijd tot tijd ook in heftig conflict met zichzelf. Achter dit innerlijke conflict zit een loyaliteitsconflict ten aanzien van de verschillende groeperingen, waartoe men behoort of behoort heeft. Dit is een spanning, die onvermijdelijk is bij de pluralistische persoonlijkheid. De basisregel van loyaliteit is nu eenmaal strijdig met basisregels van de moderne maatschappij, zoals de norm van flexibiliteit en de norm van individualiteit en vernieuwing. Deze regels zal men volgen, want men is niemand, als men niet een unieke persoonlijkheid is, die zichzelf voortdurend vernieuwt. Dit soort conflicten zal men oplossen door te schipperen met zichzelf (en dus ook met de groeperingen, waartoe men behoort). Men treedt met zichzelf in moeizame en soms pijnlijke onderhandeling (Ter Borg, 1984a). Welke beslissing men ook neemt, het is

altijd fout. Altijd doet men waarden, die men min of meer als heilig opvat, tekort. De uitkomst van het onderhandelingsproces is nooit meer dan een tijdelijk sussen van het innerlijk conflict. Het komt steeds weer terug. Maar we hebben nu eenmaal een pluralistische persoonlijkheid, en we hebben geen andere keus. Het is de enige manier om ons zelf en ons wereldbeeld staande te houden.¹⁶

Om te kunnen schipperen maakt men gebruik van het bekende handhavingsgedrag en de handhavingsmechanismen. Ik geef enkele voorbeelden van de manier waarop. Humor verschijnt hier als ironie. Geen enkel waarden- en normenstelsel, geen enkel ideaal, wordt helemaal serieus genomen. Alles moet gerelativeerd worden en het gevaar daarvan wordt afgewend met een al even relativiserende, fijnzinnige glimlach.

Nihilatie: wie erin slaagt om te leven vanuit één waarden- en normenstelsel en daaraan consequent vasthoudt, wordt in het gunstigste geval 'naïef' genoemd. Maar 'star', monomaan of bekrompen kan ook.

Theodicee: de problemen van het pluralisme worden aanvaard door ze te verheerlijken. Dat kan door ze te romantiseren en dan te spreken over de verscheurdheid van onze samenleving, onze tijd en onze persoonlijkheid. Ook kun je prat gaan op de gecompliceerdheid van je persoonlijkheid. Je kunt de depressiviteit die eruit voortvloeit zien als *jouw* vorm van heldhaftigheid.

Compartimentering: men verwijst strijdige normen naar verschillende deelgebieden. Ook kan men in één waarden- en normensysteem helemaal op gaan, en de overige als bijzaak beschouwen. Hier komen we dan weer terug bij de workaholic die zijn leven geeft aan zijn organisatie.

III.5.5. De existentiële problematiek van de pluralistische persoonlijkheid

De pluralistische persoonlijkheid laat zich goed illustreren aan leven en werk van Franz Kafka. Zijn vader, zoon van een onvoorstelbaar arme landarbeider, had zich in Praag opgewerkt tot een succesvol zakenman, die zijn zoon kon laten studeren. De studie maakte van zoon Franz een jurist en een bureaucraat, en dat zou hij zijn hele beroepsleven blijven. De intellectuele status en de ambtelijke carrière van de zoon had de trots van vader Kafka moeten zijn. Maar de vader mat de verdiensten van zijn zoon niet met de geëigende maatstaven, maar met criteria die hij uit zijn erbarmelijk arme joodse jeugd meegenomen leek te hebben. En Franz zocht naar manieren om aan joodse maatstaven van zijn vader te voldoen. Maar welke dat precies waren kon hij niet helder krijgen.

Niettemin zocht Franz naar een joodse identiteit. Dan weer zocht hij het bij een troep joodse komedianten, die uit dezelfde primitieve wereld afkomstig waren als zijn vader, en tijdelijk in Praag waren neergestreken; dan weer richtte hij zich op de joodse mystiek, om zich vervolgens aangetrokken te voelen tot het zionisme. Maar al deze stromingen stonden ver af van de maatstaven van de vader. De vader was zijn primitieve jeugd ontgroeid en geworden tot een lid van de handelsbourgeoisie. Als praktisch man dacht hij over maatstaven niet na. Hij hanteerde ze zo goed en zo kwaad als het ging en het ontging hem, dat ze afkomstig waren uit uiteenlopende tradities. Vader Kafka had die uiteenlopende tradities partieel geïnternaliseerd. Daarbij eiste hij van zijn zoon, op een autoritaire wijze, dat deze aan zijn maatstaven zou voldoen. Maar wat die maatstaven precies waren, waaraan gehoorzaamd moest worden, dat was nooit helder. Hij mat Franz af te vaak met een andere maatstaf dan deze had verwacht. Dat is dan ook één van de bekendste thema's in Kafka's werk geworden: zijn hoofdfiguren proberen wanhopig te voldoen aan maatstaven die dan uiteindelijk niet blijken te gelden.

Door deze incoherentie van regels was Kafka van jongs af overgeleverd aan angst. De existentiële problematiek tekende vrijwel vanaf het begin zijn leven. Daarbij kwam dat de vader de opvoeding grotendeels aan anderen overliet. Franz ging zijn loyaliteiten dan ook elders leggen. Maar deze ontrouw jegens zijn vader moest hij bekopen met een schuldgevoel, dat hem toch weer aan zijn vader bond. Zijn loyaliteiten legde hij eerst bij de familie van zijn moeder, maar later breidde hij ze uit, bijvoorbeeld naar intellectuele vrienden, met wie hij nieuwe werelden verkende van modernisme en expressionisme. Ook in die werelden wilde Franz leven en daarmee keerde hij zijn vader de rug toe. Moderne filosofie; moderne literatuur, het bruisende culturele leven van Praag, op het breukvlak van vele culturen. Maar Franz was ook loyaal aan de ambtelijke cultuur van de dubbelmonarchie met zijn aan de feodaliteit ontleende patronage-verhoudingen, waarvan Kafka regelmatig kon profiteren (Pawel, 1985).

Het zijn vele loyaliteiten tegelijk, en teveel wereldbeelden met tegenstrijdige verlangens. Franz had hierdoor een pluralistische persoonlijkheid. Hem wordt wel verweten, dat hij niet kon kiezen tussen de verschillende wereldbeelden, die hij geïnternaliseerd had. De indruk zou kunnen ontstaan, dat hij een zwakke persoonlijkheid was, omdat hij halfhartig iedere keuze uit de weg ging. Maar ook het niet doen van een keuze is een keuze. Door niet te kiezen heeft Franz Kafka gekozen voor het radicaal ondergaan van de problematiek van de moderne pluralistische persoonlijkheid, en hij heeft deze problematiek op een niet te overtreffen wijze vormgegeven.

Wat dit betreft is hij zelfs radicaler dan Conrad geweest. Ook Conrad is gesocialiseerd in verschillende min of meer traditionele wereldbeelden, maar hij onderging de diverse wereldbeelden één voor één gedurende de lange reis

die de eerste helft van zijn leven was. Daardoor was hij bijzonder gevoelig voor de betrekkelijkheid van wereldbeelden (Heart of Darkness, Lord Jim) en voor het moderne pluralisme (The Secret Agent). De existentiële problematiek en de angst is bij hem voortdurend op de achtergrond aanwezig. Maar bij hem is de wereld ordelijker dan bij Kafka. Het is alsof men de wereld nog enigszins in zijn greep heeft. Minder dan bij Kafka heeft het pluralisme de persoonlijkheid ontworcht.

Los van deze verschillen: de kracht van beiden is, dat ze het pluralisme, en de ziekmakende, endemische marginaliteit, die daarbij hoort, volledig ondergingen. Ze verdroegen de angst, die er nu eenmaal mee gepaard gaat, zonder zich in charismatische projecties te verliezen. Zo konden ze het pluralisme en de meest verstrekkende implicaties ervan definitief onder woorden brengen.

Door de binnenwereldlijke oriëntatie en het individualisme is *geluk* in de moderne tijd een belangrijk levensdoel geworden en een centraal thema in het gesprek van alledag. Maar daarmee is *geluk* meteen ook een probleem geworden. Moderne mensen noemen zich vaak ongelukkig, en wie ze daarover hoort praten ontkomt niet altijd aan de indruk, dat ze dat met een zekere wellust zijn. Het heeft iets onbegrijpelijks: leven in ongekende overvloed met een ongekende levensverwachting, en toch klagen over een gevoel van leegte. Psycho-therapeuten en psychiaters, honderd jaar geleden nog vrijwel non-existent, verdienen gouden bergen. Filosofen en dominees spreken over de verscheurdheid van de moderne mens en van een crisis van de cultuur.

Deze moderne treurnis wordt wel toegeschreven aan het wegvallen van God. Het is mogelijk, hoewel er aan de andere kant een binnenwereldlijke religiositeit voor in de plaats is gekomen. Verklaringen als zouden mensen, anders dan vroeger, nergens meer voor leven of nergens meer naar verlangen lijken mij op gespannen voet te staan met de feiten. Mensen nihilistisch verklaren is nihilatie van de moderne levensstijl (vgl. Ter Borg, 1982a). Mensen hebben de meest uiteenlopende binnenwereldlijke doelen, die vaak met charisma beladen zijn.

Op welke wijze zouden de problemen die inherent zijn aan de dynamische en pluralistische persoonlijkheid een rol kunnen spelen in het hedendaagse ongeluksgevoel? Van belang lijken mij om te beginnen de voortdurende onderhandelingen die men met zichzelf moet voeren met betrekking tot de waarden van de diverse subuniversa waaraan men loyaal is (De Swaan, 1979; Ter Borg, 1984a). Vanaf de buitenkant mag dat een indruk van karakterloosheid geven, van binnen geeft het een gevoel dat geïnterpreteerd wordt als ongelukkig zijn. De deloyaliteit geeft daarbij voortdurend ambivalentie, schuldgevoelens, schaamte en

angst. Het is een deloyaliteit tegenover mensen, aan wie men zich gehecht heeft, en ook aan zichzelf. Men verraadt anderen, en men verraadt waarden, die men als heilig beschouwt.

Het schipperen begint al bij de spanning tussen de waarden van het eschatologische grondschema. Vrijheid belemmert de gelijkheid en omgekeerd. De norm van solidariteit staat op gespannen voet met het individualisme. Ik vestig de aandacht op de problemen die de heilige regel van de voortdurende vernieuwing, ook van de eigen persoonlijkheid, oplevert. Die regel is paradoxaal en werkt anomiserend. Ik heb geprobeerd aannemelijk te maken dat het heilige mensen uiteindelijk het gevoel van geborgenheid (van welke aard ook) van rust, van erbij horen en van eeuwigheid geeft. Maar hier stuiten we op een heilige regel volgens welke je erbij hoort als je je onderscheidt en geborgen bent, als je je als eenzame, unieke zwerver in de woestijn waagt. Hier is het gevoel van eeuwigheid opgehangen aan voortdurende verandering. Individualisme en vernieuwingsdrang maken tezamen dat mensen altijd onzeker zijn ten aanzien van zichzelf. Die onzekerheid zou kunnen worden opgeheven door anderen. Immers, de identiteit van mensen komt tot stand in de interactie met anderen. Maar deze manier van identiteitsbevestiging wordt ook weer ondergraven door individualisme en dynamisme en pluralisme. Het individualisme maakt dat men zich niet wil oriënteren aan wat anderen vinden, maar aan wat men zelf vindt. Bovendien, die anderen reageren vanuit een andere persoonlijke mix van subuniversa. Daarom moet wat anderen vinden worden gewantrouwd. Maar het moet ook serieus worden genomen. Want alle kritiek kan bijdragen tot de persoonlijke veranderingen, die stroken met de heilige regel van de verandering.

De heilige regel van de vernieuwing en de kritiek kan in principe ook andere heilige regels aantasten. Het is mogelijk de heiligheid van een regel in twijfel te trekken, en vervolgens die regel zelf. Dat geldt des te sterker in een pluralistische maatschappij. Wat binnen het ene symbolische subuniversum heilig is, hoeft dat binnen het andere niet te zijn. Steeds moet men zich anders gedragen, andere dingen zeggen, minachten, bewonderen, ontkennen, bevestigen. Voor de pluralistische persoonlijkheid betekent dit een voortdurende onzekerheid ten aanzien van waar hij in gelooft: anomie.

Het onheilspellende van de anomie wordt versterkt, omdat het in deze dynamische maatschappij zo gemakkelijk is achterop te raken en te mislukken. Vaak wordt dat dan ook nog, gezien het geseculeerde arbeidsethos en het individualisme opgevat als iets, waaraan men zelf schuld heeft. Om dezelfde reden is succes uiterst belangrijk, en dit maakt het mislukken nog weer pijnlijker.

Van de pluralistische persoonlijkheid kan gezegd worden, dat hij chronisch marginaal is. Hij hoort erbij, maar toch ook weer niet. Hij hangt bepaalde waarden aan, maar toch ook weer niet. Dankzij zijn marginaliteit kan hij zichzelf enerzijds altijd rechtvaardigen. Hij heeft altijd wel normen bij de hand uit een ander subuniversum, die hem dat mogelijk maken. Maar anderzijds vindt hij zichzelf ook vaak minderwaardig: hij schiet altijd te kort ten aanzien van de normen die in één of ander subuniversum gelden. En een lichte mate van angst en anomie is er altijd. Maar deze marginaliteit moet ook weer niet overschat worden, want het gaat toch steeds weer om subuniversa die nauw aan elkaar verwant zijn, omdat ze een aantal basisregels gemeen hebben. De marginaliteit blijft binnen het kader van de Westerse traditie.

Het impressionisme was een vernieuwing in de schilderkunst, die een geweldige waardenstrijd ontketende, en velen in pijnlijke loyaliteitsconflicten bracht. Doordat naast het impressionisme de traditionele manier van schilderen bleef voortbestaan, betekende deze vernieuwing tevens een pluralisering.

Sinds het impressionisme is het pluralisme in de schilderkunst steeds verder uitgewaaierd. Van Gogh, Gauguin, Cezanne, ze wilden verder dan het impressionisme. Er ontstonden scholen, zoals het symbolisme en het expressionisme, die zich ook weer opsplitten in nieuwe richtingen. Eén van die scholen is, vanuit de redenering die hier wordt ontwikkeld, aanmerkelijk interessanter dan de rest: het kubisme. Een belangrijk probleem dat de kubisten wilden oplossen lijkt puur schilderkunstig: hoe kan men één voorwerp tegelijkertijd vanuit verschillende perspectieven afbeelden. Maar het is in feite een schilderkunstige vertaling van een centraal probleem van de Westerse cultuur. Hoe kan ik één ding vanuit verschillende perspectieven, vanuit verschillende standpunten tegelijkertijd bekijken. Omdat het hier telkens om één individuele kunstenaar gaat, is dit het probleem van het pluralistische zelf: hoe kan ik iets tegelijkertijd aan verschillende (hoewel verwante) maatstaven meten.

Het kubisme heeft daarbij genoeg aan eenvoudige voorwerpen. Het is al *pijnlijk genoeg om die tegelijkertijd vanuit verschillende perspectieven te bekijken*. Het resultaat is dan ook onthullend: gebroken violen, geknakte tafels, vrouwen die geen vrouw zijn, maar toch ook weer wel. De dingen zijn niet wat ze zijn.

Het ligt in de lijn dat de grondleggers van het kubisme, Georges Braque en Pablo Picasso voor en na hun kubistische periode, in alle mogelijke andere stijlen hebben gewerkt. Het meest notoir, het meest beroemd in dit opzicht was natuurlijk Picasso. Hij was daarin ook opportunistisch en destructief. Deze karaktereigenschappen, die uit zijn schilderijen zijn af te lezen, horen erbij. Het zijn consequenties van het pluralistische zelf, op een ongeganeerde,

rauwe, geprononceerde manier aan het licht gebracht. (Hoeveel delicateser waren de wreedheid en het opportunisme van Kafka.) In het Musée Picasso in Parijs bevindt zich een schilderij van Picasso, waarop verschillende schilderijen van hem in de verschillende stijlen staan afgebeeld: expressionistisch, neo-classicistisch en ook kubistisch. Staat het kubisme op zichzelf al voor een uitwaaiing van waarden binnen de persoonlijkheid, op dit schilderij gaat het om een uitwaaiing binnen een uitwaaiing.

III.5.6. Een uitgewaaierde eeuwigheid

Maar wat de zwakheid is van de pluralistische persoonlijkheid en de pluralistische maatschappij is ook haar kracht: een geweldige flexibiliteit. De heilige regel van vernieuwing werkt weliswaar licht anomiserend en geeft een gevoel van chaos, maar maakt het ook mogelijk dat vernieuwing telkens weer omarmd wordt als heilbrengend. Het nieuwe heeft immers een lichte charismatische lading, enkel en alleen omdat het nieuw is en ons zo de bevestiging geeft van deze heilige regel. Vernieuwing betekent dat alles toch bij het oude blijft. Een voortrollende eeuwigheid. Vernieuwing is dus niet alleen de motor, die zorgt dat de wereld blijft draaien, het is ook een charismatisch geladen afstopping van het opkomen van de existentiële vraag.

Dat geldt ook voor de lichte marginaliteit, die ook weer gepaard gaat met charismatisch geladen mechanismen, om de illusie van een coherent wereldbeeld in stand te houden. Deze marginaliteit is dan wel de oorzaak van het gevoel van verscheurdheid en onheilspellendheid, dat kenmerkend is voor onze cultuur, het is ook weer een voorwaarde voor het in gang houden van de heilige verandering, omdat het weer een explosie van creativiteit met zich meebrengt en daarmee voor de manier waarop mensen hun existentiële problemen afstoppen.

Iedereen kan dan ook bij charismatische projecties het voorwerp zijn van iedereen. Iedereen is wel in één of ander opzicht ten aanzien van ieder ander marginaal. Iedereen kan dus het voorwerp worden van fantasieën van heil en verdoemenis. Iedereen kan in principe ergens zondebok en ergens heiland worden. En charismatische projecties hoeven nooit te routiniseren: men neemt een ander. Men wisselt, en men kan wisselen, omdat men de norm van veranderlijkheid en het pluralisme heeft geïnternaliseerd.

Een pregnant voorbeeld hiervan is popmuziek. Men kan zich afvragen waarom een jonge muzikant, die technisch gezien niet bepaald een goede zanger is en ook geen goede gitarist en die er (volgens burgerlijke normen) vaak tamelijk onsmakelijk uitziet, in staat is miljoenen adoles-

centen in vervoering te brengen in massa-concerten, die vaak meer weg hebben van religieuze rituelen dan van muzikale verstrooiing. Het antwoord ligt in de leeftijd van de aanbidders. Het zijn adolescenten, mensen die in een extra ambigue situatie zitten: ze nemen afstand van de verschillende waarden en normenstelsels die ze hebben geïnternaliseerd en ze zijn op zoek naar nieuwe. Het is, zoals bekend, een pijnlijke strijd met een crisiskarakter, niet alleen om zelfstandigheid, maar ook om wereldbeelden. In zo'n situatie is de pop-muzikant, een marginale figuur, een charismatische heiland die door de volwassenen niet erg serieus wordt genomen, een redder, die een wereldbeeld creëert vol verwachting, waarin Liefde de centrale waarde is. Maar een maand later kan hij vervangen zijn door een ander, omdat hij niet meer voldoet, omdat een ander beter voldoet. Maar men kan zijn charismatische projecties ook op heel andere terreinen zoeken, overal waar men wil. Op verschillende terreinen tegelijk. Gewoonlijk zijn de problemen van de volwassene met een pluralistische persoonlijkheid minder hevig en dramatisch dan die van de adolescent. Maar ze zijn er altijd, in lichte vorm. Men kiest er, onbewust, zijn charismatisch geladen heilanden en zondebokken bij, en steeds andere, al naar gelang de situatie. Iedereen kiest zijn eigen charismatische projecties, die passen bij zijn mengsel van subuniversa. Zo wordt iedereen op een veelvormige manier gerust gesteld, en dat is de uitgewaaierde eeuwigheid. Zij is onbepaald, want iedere dag is de uitgewaaierde eeuwigheid anders, al naar gelang de individuen, de situatie en de heftigheid daarvan. De charismatische projecties variëren van Elvis tot Auschwitz.

Een wereldbeeld met een logge, eenvormige, strak geïnstitueerde eeuwigheid is veel kwetsbaarder dan een pluralistische, met een pluralistische en steeds veranderende eeuwigheid, waarmee de persoonlijkheidsstructuur correspondeert.

En de pluralistische persoonlijkheid kan deze snelle fluctuaties niet alleen gemakkelijk volgen, hij ontleent er nog een extra kick aan, omdat hij zelf het object wordt van positieve charismatische projectie: is hij, die zo flexibel is, die de heilige regel van de verandering zo gestalte weet te geven, niet volstrekt onkwetsbaar? Wat het ene moment voorwerp is van negatieve charismatische projecties, de karakterloosheid, de kleurloosheid, de marginaliteit van de pluralistische persoonlijkheid, is het volgende moment het voorwerp van positieve charismatische projecties: flexibiliteit, vermogen tot transcenderen van alle wereldbeelden en symbolische universa, tot in eeuwigheid. Een uitgewaaierde eeuwigheid.

The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject of the history of the world. The author discusses the various theories of the origin of life and the development of the human race. He also touches upon the different stages of civilization and the progress of science and art. The second part of the book is a detailed account of the history of the world from the beginning of time to the present day. It covers the various empires and nations that have risen and fallen, and the events that have shaped the course of human history. The author's style is clear and concise, and his arguments are well supported by facts and evidence. The book is a valuable resource for anyone interested in the history of the world.

Noot bij Inleiding

1. Dit begrip van eeuwigheid is verwant aan wat we bij Nietzsche tegenkomen. Bij hem is, zoals gezegd, de eeuwigheid gelegen in het zwelgen van de volheid van het moment (vgl. Nietzsche, 1973, II, 557). Ook bij Camus zien we dit als alternatief voor de eeuwigheid, die door de traditionele religie wordt aangeboden (Camus, 1975, 75). Veel nuchterder, zonder romantiek en niet normatief is wat Wittgenstein zegt: 'Wanneer men onder eeuwigheid niet de oneindige tijdsduur maar de ontijdelijkheid verstaat, dan leeft hij eeuwig, die in het heden leeft' (Tractatus 6.4311). Het probleem ligt dus in het besef van eindigheid van de mens in de tijd, die weer beperktheid van menselijke mogelijkheden impliceert. Als de mens dat besef niet had gehad, was er geen existentieel probleem geweest. Maar het heeft niet zo mogen zijn. Anders dus dan de dieren leven wij niet in het paradijs, niet in de eeuwigheid. Dit boek gaat over de manieren waarop mensen het bewustzijn van hun eindigheid buiten de deur houden of onschadelijk maken.

Noten bij Deel I

1. We sluiten ons hier aan bij George Herbert Mead en zijn navolgers, zie Mead, 1972; Blumer, 1974; Zijderveld, 1973, 1974; maar vooral aan Berger en Luckmann (1967) is veel van het hier gepresenteerde model ontleend. Zij presenteren in hun boek een model waarmee het leven van alledag beschreven en begrepen kan worden. Het is niet ideaal, er is van alle kanten kritiek op uitgeoefend. Belangrijk lijkt mij de kritiek van De Vries (1977, 54) volgens welke Berger en Luckmann er niet in zijn geslaagd hun doel te bereiken, namelijk het verzoenen met elkaar van holisme en methodologisch individualisme, anders gezegd, van kataskopie en anaskopie. Ook de kritiek van Douglas (1971, 43), dat Berger en Luckmann met hun monolithische model geen recht doen aan het pluralisme van de huidige samenleving, is terecht. Dat neemt niet weg, dat het werk veel bevat dat tot de 'conventional wisdom' van de sociologie is gaan behoren (De Vries, 1977, 52). Dat maakt dat een aantal noties uit hun model voor mij bruikbaar is, gegeven mijn doel. Het doel is voor mij niet het consistent verklaren of beschrijven van een sociale orde, maar uitsluitend het inzichtelijk maken van hoe in de moderne samenleving de existentiële vraag wordt beantwoord. De invalshoek daarbij is die van een interactionistisch individualisme.
2. Mead en zijn symbolisch-interactionistische navolgers kijken vooral naar de directe interactie en minder naar de indirecte, en naar de historische dimensie ervan.
3. Het relativisme-probleem is lange tijd als een hoofdprobleem van de kennissociologie gezien (bv. Mannheim, 1960, zie ook Zijderveld, 1974). Ik meen dat dit ten onrechte is. Het is de taak van de kennissocioloog de houding van de mensen ten opzichte van hun waarheid te beschrijven en te verklaren. Het is niet zijn taak maatstaven voor geldigheid van kennis te bevestigen of te ontwikkelen. Voor een dergelijke bezigheid draagt hij materiaal aan, de filosoof doet de rest. Het belang, dat de kennissociologie gehecht heeft aan het oplossen van het relativisme-probleem verraadt een grote ambivalentie ten aanzien van zijn eigen ontdekking: de sociale bepaaldheid van de regels volgens welke mensen leven. Het lijkt alsof hij die ontdekking meteen weer ongedaan wil maken. Dat komt voort uit de onzekerheid, die deze ontdekking met zich meebrengt. Die onzekerheid wordt vergroot door de sociale consequenties ervan voor de kennissociologie. Mensen worden niet graag met onzekerheid geconfronteerd en het beschippen van de veroorzaker ervan is een voor de hand liggende eerste afweerreactie.
4. We kunnen die twee alleen los van elkaar zien dankzij moeizaam sociologisch denkwerk. Hoe moeizaam dit is, kan blijken uit de manier waarop Elias, de grote pionier op dit gebied, zelf doorslaat naar het andere uiterste. Hij meent – dwars tegen Freud, op wie hij zich beroept in – dat de blinde driften onder

invloed van maatschappelijke processen *zelf* veranderen (Elias, 1969, II, 390). Maar het gaat hier om een biologische evolutie, waarvan het tempo zo laag ligt, dat het in de geschiedenis nog niet waarneembaar is. Wat wel waarneembaar is, zijn de veranderingen in de betekenissen, die men aan zijn behoeften geeft.

5. Ik gebruik het begrip symbolisch universum anders dan Berger en Luckmann (1967, 95). Bij mij duidt het begrip uitsluitend op een verzameling. Bij hen duidt het op een overkoepeling, die op de een of andere manier verwijst naar een hogere werkelijkheid en alle werkelijkheidsgebieden integreert. Dit houdt naar mijn smaak te weinig rekening met de discrepanties die er bestaan tussen de subuniversa binnen een samenleving en zelfs al tussen de wereldbeelden van de verschillende leden van een samenleving. Er is geen sprake van een overkoepeling en een integratie, maar uitsluitend van familie-gelijkenissen in Wittgensteiniaanse zin (Wittgenstein, 1971, 66v.).
6. De invalshoek van Schutz is een andere dan de mijne. Hij redeneert, als fenomenoloog, in de eerste plaats vanuit de *ervaringen* van de mens (o.c. 230); ik redeneer in de eerste plaats vanuit de betekenissystemen.
7. Deze vorm van rationeel handelen is sterk gebonden aan wat tussen mensen in hun interactie in de loop der tijden is gegroeid, aan de traditie dus. Daarom ligt het ook erg dicht tegen traditioneel handelen aan. Het verschil tussen wat Weber traditioneel handelen en waarde-rationeel handelen noemt, kan volgens mij slechts liggen in intentie en de mate van bewustheid, waarmee men zich aan de ratio houdt.
De culturele antropologie heeft bij de moeilijkheid om je in de ratio van een ander wereldbeeld te verplaatsen vaak zijn toevlucht genomen tot het begrip 'magie'. Waar men de ratio niet begreep, daar fungeerde dit begrip als stoplap. Het is overigens een begrip dat al sinds Mozes in de joods-christelijke traditie, onder verschillende verwoordingen, dient om andere wereldbeelden op een negatieve manier te etiketteren. Primitieve volkeren zouden magisch handelen, de Westerlingen rationeel. De discussies die hierover gevoerd zijn (Kippenberg, 1978; Wilson, 1974) en waarin op den duur een excessief ethnocentrisme werd teruggedrongen, werden ernstig bemoeilijkt, omdat het niet eenvoudig is de Westerse rationaliteit zelve te benoemen.
8. Steven Lukes onderscheidt dezelfde twee soorten rationaliteit, overigens zonder deze verbinding met Weber te leggen. Hoewel hij impliciet uit Weber put, verwijt hij hem ten onrechte gezorgd te hebben voor heel wat begripsverwarring. Die begripsverwarring bestaat, maar hij is ouder (Lukes, 1977, 121v.). Hij ligt in feite aan de wortels van onze beschaving. In het antieke Jodendom en ook in de Griekse traditie zijn substantiële en functionele rationaliteit altijd met elkaar verbonden geweest. Als gevolg van die verstrengeling heeft men aan de substantiële rationaliteit eigenschappen van de functionele toe willen kennen en omgekeerd.
9. Van de standaardnotie uit redenerend, noemt Thomas Luckmann in zijn boek *The Invisible Religion* het proces van socialisatie religieus, omdat men in dit proces de biologische uitrusting, die men bij zijn geboorte heeft meegekregen, overstijgt (Luckmann, 1976, 51v). Waarin de mens na deze transcendentie terecht komt (het wereldbeeld), noemt Luckmann daarom een *elementaire vorm van religie*. Die uitdrukking is afkomstig van Durkheim. Het is een voorwaarde voor de traditionele, geïnstituëerde vormen van religie, maar valt

er niet mee samen. De traditionele religie wordt door Luckmann gezien als een verbijzondering van deze elementaire vorm. Vanwege deze transcendentie is de mens volgens Luckmann per definitie een religieus wezen, een 'animal religiosum'. Hij moet op de één of andere wijze zijn biologische uitrusting overstijgen en deze overstijging vormgeven.

De gebruikelijke kritiek op deze these van Luckmann is dat hij zich *te ver* verwijderd van wat normaliter religie genoemd wordt. Zo kun je alles wel religie noemen. De kritiek die ik zou willen leveren is hieraan tegengesteld: Luckmann blijft mijns inziens *te dicht* bij wat in de Westerse wereld gewoonlijk onder religie wordt verstaan. Het uitgangspunt is dus een historische toevalligheid: de joods-christelijke religieuze traditie, waarin transcendentie een belangrijke rol speelt. Laten we kijken hoe hij aan zijn these komt. De achterliggende redenering moet de volgende zijn: religie heeft met transcendentie te maken. In de socialisatie vinden we transcendentie, dus socialisatie is op de één of andere manier religieus. Vervolgens ziet hij dan de religie, zoals wij die traditioneel kennen, als een verbijzondering van de transcendentie, zoals die altijd al door de mensen wordt uitgeoefend. Dat laatste is juist. Maar het is geen reden, lijkt mij, om op grond van een toevalligheid de transcendentie, die in de socialisatie plaatsvindt, al religieus te noemen.

Wat in de redenering van Luckmann gewaardeerd moet worden is dat hij een breder perspectief opent op de vraag wat religieus is.

Overigens kent ook Luckmann drie vormen van transcendentie: de kleine, de middelbare en de grote vormen. In verschillende lezingen heeft hij deze vormen gepresenteerd. Het door hem voltooid boek van Schutz, *Strukturen der Lebenswelt, II*, was hierbij het uitgangspunt (Schutz en Luckmann, 1984, 147v). Ook hier is, zoals we dat bij Schutz al eerder hebben gevonden, de *individuele beleving van de buitenwereld het uitgangspunt*. De vormen van transcendentie zijn 'groter' naarmate de ervaringen, die ze betreffen verder van het eigen ik verwijderd zijn. Het uitgangspunt van dit boek en dus ook van het door mij gehanteerde transcendentie-begrip is, ik herhaal het, een ander: betekenisystemen.

10. De term 'voorstelling' is neutraal. Hij zegt nog helemaal niets over het waarheidsgehalte van de voorstelling. Of er iets mee correspondeert in de of een werkelijkheid, laat ik in het midden. Zowel fantasievoorstellingen als praktische uitvindingen zijn manifestaties van de menselijke verbeeldingskracht.
11. Een paar mogelijke misverstanden moeten voorkomen worden. Ten eerste: de functies, die ik hier heb opgesomd, worden ook vaak gezien als functies van religie, bijvoorbeeld door Durkheim, Parsons, O'Dea, Berger (zie bijvoorbeeld Dekker, 1987, 93v, of Dahm Drehen en Kehr, 1975, 56v, 145v). Dit lijkt mij een misverstand; het zijn functies van het wereldbeeld, dat weliswaar sterk religieus gekleurd kan zijn, maar dat niet noodzakelijkerwijs is. Wanneer dit wél religie zou zijn, dan zou de stelling, dat de samenleving niet zonder religie kan, een juiste zijn, ja, zelfs een tautologie. Ten tweede zou de term 'functie' kunnen suggereren, dat het hier gaat om het overleven van de samenleving. Dat bedoel ik niet te zeggen. Het zijn functies van het wereldbeeld, zonder welke mensen niet kunnen overleven. Maar omdat mensen, normaal gesproken, het wereldbeeld alleen maar in stand kunnen houden in interactie met elkaar, zijn ze op elkaar aangewezen, en leven ze in

samenlevingen. Juist daarom ook zijn ze zo streng voor elkaar in de sociale controle.

12. Waar Cicourel en Garfinkel over basisregels spreken, spreekt Searle (1969, 33v.) van *constitutieve* regels. Anders dan ik, maar vanzelfsprekend in overeenstemming met mijn bedoelingen, leggen deze drie schrijvers de nadruk op de positieve kanten van dit soort regels. Searle zegt dat constitutieve regels 'create the possibility of playing such games', zij maken duidelijk wat 'the aim of the game' is en ook dat 'A als B telt'. Zij 'provide the basis for specification of behaviour'. Searle onderscheidt ze, zoals gezegd, van *regulatieve* regels. De logische vorm is: 'doe C, of: als B doe dan C'. Het zijn, imperatieven, wat constitutieve regels, niet noodzakelijkerwijs zijn.
Cicourel (o.c.) zegt van basisregels: 'The actor must be endowed with (...) basic rules, that permit him to identify settings that would lead to 'appropriate' invocation of norms...'
Duintjer (o.c.) combineert de positieve en negatieve kant van dit soort regels: zij '...definiëren een praxis en laten geen alternatieven toe, zonder dat men buiten deze praxis treedt...'
13. Girard (1972, 48v.) spreekt hier over de besmettelijkheid van regelovertredingen (het gaat hem hierbij vooral om geweld). Deze besmettelijkheid verklaart ook, waarom men andere volkeren, of mensen met afwijkend gedrag vaak vies vindt en allerlei besmettelijke ziekten toeschrijft. Dit heeft niets te maken met kennis van hygiëne, maar alles met de besmettelijkheid van ongeregeld gedrag in het algemeen. De angst voor de besmettelijkheid van regelovertredingen voert Girard vervolgens terug op *mimesis*, het imitatie-instinct van de mensen. Ook hierin wil ik graag meegaan. Maar wat Girard niet vermeldt is, waarom mensen ook de neiging hebben om regelovertreeders te imiteren, en niet uitsluitend de mensen, die zich aan regels houden (en die gewoonlijk in een samenleving verre in de meerderheid zijn). Dit kan, naar mijn overtuiging, alleen maar worden verklaard uit de pijnlijkheid van de primaire transcendentie. Mijn argument hier is afgeleid van de these, die Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* (1948b) ontwikkelt.
14. Het nadeel van deze termen is dat ze een waarderende klank hebben. In de Westerse cultuur klinkt 'open' positief en 'gesloten' negatief. Wanneer Horton (1971) onze cultuur dan ook van primitieve culturen onderscheidt omdat ze open is, is dat een waarde-oordeel over culturen, waarin zijns ondanks een crypto-evolutionisme doorklinkt, dat teruggaat op kolonialistische superioriteitsgevoelens. Ieder wereldbeeld is op bepaalde punten onder bepaalde omstandigheden open, en onder andere gesloten. Ik pleit voor een formeel model, waarin niet voor eens en altijd over openheid of geslotenheid wordt beslist, maar dit van geval tot geval kan worden bekeken.
15. Deze mechanismen hebben op het terrein van de psychologie ten dele hun pendant in de afweermechanismen (Kuiper, 1974, 18v.) Kuiper wijst erop, dat Anna Freud zegt dat de afweermechanismen zowel gevoelens als driften betreffen. Maar het gaat natuurlijk ook om feiten en redeneringen, die ongewenst zijn, omdat ze niet in het symbolische universum passen.
16. Een verwant begrip is dat van de *repressieve tolerantie* (Marcuse, 1966, 1v.). Hierbij ging het om het tolereren van elementen die een bedreiging vormden voor het wereldbeeld, door ze in te kapselen. Het begrip was populair in de

jaren '60 en '70 van onze eeuw. Annexatie is wat breder: het doel is niet per se onderdrukking van de uitdaging. Het is ook mogelijk, dat men de geannexeerde elementen juist te baat wil nemen.

17. Veel theoretici zien het 'apart staan' zelfs als een eigenschap bij uitstek van het religieuze en het heilige, bijvoorbeeld Durkheim (1985, 50v.) en Eliade (1959, 14v.).

18. Het begrip 'theodicee', de rechtvaardiging Gods, is op deze manier in de sociale wetenschap geïntroduceerd door Max Weber (1972, 314v.). Peter Berger ziet in de theodicee de essentie van religie (Berger, z.j., 67v.), dat overgave aan het onbegrijpelijke zou zijn. Ik geef het hier slechts een plaats als één van de handhavingmechanismen.

Weber heeft erop gewezen, dat niet alleen grote rampen, maar ook onbegrijpelijk grote vreugden theodicee-theorieën verlangden. Dit correspondeert aardig met Durkheims anomie-theorie. Durkheim stelt, dat zowel grote rampen, als grote successen, aanleiding geven tot anomie (Durkheim, 1970, 246), dat wil zeggen tot desoriëntering, omdat mensen er niet in slagen de gebeurtenissen in te passen in de gegeven ordening, of, zoals in onze terminologie, het wereldbeeld. We zien hier mee dat het theodicee-mechanisme heel dicht in de buurt komt van de legitimerings-functie.

19. Het uitgangspunt van Girard lijkt op dat van ons: het gaat om de relatief geringe uitrusting, die de mens van nature heeft meegekregen. Zo weten de mensen niet uit zichzelf, wat zij moeten begeren. Wat zij begeren, ontlenen ze aan elkaar in het na-ape, de *mimesis*. Deze *mimesis* impliceert onmiddellijk geweld: als ik wil wat jij hebt, maar jij hebt het, dan neem ik je dat af, desnoods met geweld. Maar jij imiteert mijn gewelddadigheid, en ik weer die van jou. Er ontstaan spiralen van wraak en weerwraak. Volgens Girard ontstaan er ook allerlei bondgenootschappen in het geweld, en op een gegeven ogenblik richt het geweld van iedereen zich tegen één en dezelfde persoon. Wanneer deze is gedood, blijft de meute achter zonder angst voor wraak, want er is niemand, die het slachtoffer kan wreken. Maar niet alleen is de meute zonder angst, ze voelt zich ook een eenheid. Het slachtoffer heeft hen bij elkaar gebracht. Postuum wordt het daarom heilig verklaard. Als er na zekere tijd weer spanningen ontstaan, zoekt men een nieuw slachtoffer. Het lynchen wordt zo langzaam maar zeker een ritueel.

Girard meent nu, dat het hele symbolische universum ontspringt aan dit offer, en dat het telkens opnieuw herbevestigd wordt in het religieuze offer. Een variant hiervan is de zondebok, en het zondebokmechanisme.

Het gaat hier om een genetische theorie, die hoogst speculatief is. Bovendien doet Girards poging, om alles wat des mensen is, op één mechanisme, het offer, terug te voeren, een beetje negentiende-eeuws aan. Dat neemt niet weg, dat het een zeer interessante theorie is over het ontstaan van symbolische universa. Ook volgens de theoretici, op wie ik mij beroep, is imitatie het begin van interactie Mead (1972, 51v), Zijderveld (1987, 44). Maar deze imitatie is al heel snel symbolisch bemiddeld. Bij Girard komt deze symbolische bemiddeling, plotseling, bij het offer, uit de lucht vallen. Het offer is het middelpunt van de betekenisgeving. Daarna is er pas betekenis. Maar de bondgenootschappen, die er gesloten worden voor het offer, veronderstellen ook al een grote mate van betekenisgeving. Zonder dat er een samenlevingsverband is,

kan men anderen niet wreken. Immers, men wreekt mensen, als behorend bij een bepaalde groep. Maar dat veronderstelt al een vergaand geheel van sociale betekenisgeving. Girard veronderstelt dus, wat hij wil bewijzen: het ontstaan van samenlevingsverbanden.

20. Ritueel en ritualisme wordt in de wetenschap te veel met religie geassocieerd. Bij auteurs als Durkheim en Mary Douglas (1976, 84v) wordt het ritueel gezien als het kristallisatiepunt van de betekenisgeving. Voor Douglas is het ritueel impliciet bijna hetzelfde als een symbolische handeling (ibid) en zij meent dat 'ritueel de aandacht richt door kaders te scheppen; het verfrist het geheugen en verbindt het heden met het ter zake dienende verleden' (o.c., 86). Een gedachte, die afkomstig is van Durkheim (o.c. 87).
Hoeveel ik in mijn analyse ook aan deze visie te danken heb, ik meen dat er meer onderscheidingen gemaakt moeten worden. We moeten onderscheid maken tussen symbolisch gedrag en religieus gedrag en tussen ritueel gedrag en rituele ceremonies. Ceremonies zijn vrijwel altijd ritueel, maar rituelen zijn niet altijd ceremonies. Wat meestal bedoeld wordt, ook door Durkheim en Douglas, als men over ritueel spreekt, is een religieuze, rituele ceremonie. Ik sluit mij daarentegen aan bij auteurs, die ritueel en religie loskoppelen (bijvoorbeeld Merton (1968, 202)).
21. Achterhuis (1984) noemt arbeid een eigenaardig medicijn. Daarmee slaat hij de spijker op zijn kop: het vloeit voort uit de eigen aard van het Westerse activistische ascetisme. Maar hij lijkt met eigenaardig vaak iets anders te bedoelen: verbazingwekkend of zelfs raar. Dat is het dus niet; het is een therapie, die perfect aansluit op de Westerse cultuur.
22. Durkheim verklaart op deze manier de altruïstische zelfmoord: het feit dat in veel culturen mensen hun leven graag geven voor de gemeenschap als geheel (Durkheim, 1950, 217v).
23. Ook Weber, van wie het begrip afkomstig is, ziet charisma toch vooral als een eigenschap van het object (Weber, 1972, 245v), hoewel hij voor projectie enige ruimte lijkt te laten (o.c. 246; 1920, I, 268). Bryan Wilson sluit aan bij Weber, en gebruikt het expliciet voor een eigenschap. Bij beiden is het echter geen persoonlijkheidskenmerk, maar een sociaal bepaalde eigenschap die maakt dat men met succes aanspraak kan maken op sociale erkenning van de claim. Hierin zit een dubbelzinnigheid. Het gaat om een sociaal verschijnsel en zelfs een relatie, maar toch ook om een individuele eigenschap (Wilson, 1978, 15v). Wat die eigenschappen dan sociaal maakt, of wat die eigenschappen dan wel zouden zijn, blijft duister.
24. Wanneer over charisma gesproken wordt, let men vooral op wat ik hier positief charisma noem. Wat ik hier negatief charisma noem, wordt vaak niet als tegenhanger hiervan gezien, hoewel de overeenkomsten en de verwantschap tussen beide treffend zijn.
25. De dubbelheid die ik hier beschrijf staat in de literatuur ook wel bekend als de ervaring van het numineuze (Otto, 1922, 13). Dit echter blijft meestal mysterieus, waarschijnlijk omdat de auteurs die hierover schrijven willen dat het mysterieus blijft. Ik heb geprobeerd een verklaring te leveren. Die verklaring is geënt op die van Durkheim (1912) en Girard (1972).
26. René Girard laat zien, hoe koningen zowel heilbrengers als zondebokken kunnen zijn (Girard, 1972, 105v.; 373v), in beide gevallen beladen met wat ik noem charismatische gevoelens.

27. Wilson stelt voor het begrip charisma tegen verwatering te behoeden door het alleen te reserveren voor extreme gevallen, en niet allerlei politici, die korte tijd enige populariteit genieten meteen al charisma toe te schrijven (1978, 17v.) Het voordeel van de ontrafeling van de charisma's relatie, zoals ik die hier presenteer is in ieder geval, lijkt mij, dat dit soort charisma en het charisma van de grote religieus geïnspireerde charismatici op één noemer is gebracht.
28. Het begrip vrijheid leidt al snel tot anomalieën. Omdat de vrijheid van de één al snel de onvrijheid van de ander betekent, is een volledige vrijheid ondenkbaar. Bovendien bestaat er een spanning tussen het idee dat mensen vrij zijn en dat hun gedrag gedetermineerd is. Bij deze in het oog lopende problemen wil ik het in dit kader laten.
29. De notie van de betoverde tuin komt uiteraard van Weber. Bij hem komt het ter sprake als het beginpunt van een proces van onttovering. Onttovering is bij hem de keerzijde van de medaille der rationalisering. Dat is consistent met wat ik hier betoog, mits rationalisering maar niet *per se* wordt opgevat als functionele rationalisering. Iedere vorm van rationalisering vermindert de betovering.
30. Webers werk getuigt van een zeker verlangen naar een dergelijke betovering en op zijn minst een grote ambivalentie tegen de ratio, die in de moderne wereld dominant is: de functionele rationaliteit. Zelf projecteerde hij zijn charismatische gevoelens vooral in leiderschap.
31. Wat is nu de winst van deze religie-definitie ten opzichte van definities uit verwante analyses? Ten eerste is er een duidelijk onderscheid tussen wereldbeeld, religiositeit en religie. Dat is niet het geval bij Geertz (1973, 90), Luckmann (1967, 51v) of Berger (z.j., 36v.). Deze theorieën schieten te kort op het stuk van gedifferentieerdheid. In mijn heuristische model is charisma het criterium voor religiositeit, daarenboven systematiek voor religie, organisatie voor kerk.

Weber (1972, 245) meent dat charisma ten grondslag ligt aan alles, wat religie genoemd wordt. Anders dan bij Weber, gaat het hier niet om een (al dan niet veronderstelde) mysterieuze eigenschap, maar om een projectie die rechtstreeks is af te leiden uit de menselijke kwetsbaarheid. Religiositeit wordt hiermee een cultuursociologische categorie, die overal relevant is, waar problemen van het wereldbeeld aan de orde zijn. Religiositeit en religie zijn van elkaar losgemaakt. Religiositeit is een categorie, die op alles van toepassing kan zijn.

Met deze manier van definiëren is een aantal zeer belangrijke definitie-problemen, met betrekking tot religie, die voortvloeien uit het feit dat de religie-definities nog altijd aan de Westerse kerk-religie georiënteerd waren, opgelost: de kwestie van de substantiële en de functionele religie-definities; de vraag hoe het transcendente zich tot religie verhoudt, de vraag of religie het wereldbeeld overkoepelt en de rol van het heilige in de religie.

De kerk heeft in het Westen de religie gemonopoliseerd en de gebruikelijke (sociologische) definities van religie zijn dan ook georiënteerd aan het Westerse kerk-model. Toen de positie van de kerk veranderde onder invloed van het proces van modernisering, kwamen de sociologische theorieën, die aan de met de kerk geïdentificeerde religie allerlei functies hadden toegekend, in de problemen. Maar er waren oplossingen.

De eerste oplossing die verzonnen werd, was die van de functionele definitie. Hier wordt alles religie genoemd, wat de functies vervult, die vroeger door kerk of secte vervuld werden. Het bezwaar daarvan is, dat je op deze manier alles wel religie kunt noemen (Dekker, 1987, 61v.).

Zo ontstaan twee soorten definities: de functionele en de substantiële. De eerste richten zich op wat religie van oudsher *doet*, de tweede op wat zij van oudsher is. De functionele definities zijn te breed, te vaag en te algemeen. De substantiële definities zijn georiënteerd aan de traditionele religie. Dat houdt in dat op de één of andere manier als onderscheidend criterium het *transcendente* geldt. Bij het onderscheid tussen de twee soorten definities bestaat overigens nogal wat verwarring. Laten we eens kijken naar de definitie van Berger, die als substantieel geldt. Berger wijdt een appendix van zijn belangrijkste godsdienssociologische werk, *Het hemels baldakijn (The Sacred Canopy)* aan de kwestie van de beide soorten definities. Tenslotte toont hij zich voorstander van een substantiële definitie (z.j., 193v). Die definitie luidt dan: 'Godsdienst is de menselijke activiteit waardoor een heilige kosmos wordt ingericht' (o.c. 37). Wanneer we kijken, wat hij met 'heilige kosmos' bedoelt dan blijkt dat niet veel meer te zijn dan een ontzagwekkende (heilige) ordening (kosmos). Religie is dus het scheppen van een ordening, waaraan niet te tornen valt. Chaos-vermijding. Maar dit is functioneel!

Berger zet zich in zijn expose over religie-definities af tegen Luckmann, die hij een functionele definitie toeschrijft, die hij te breed vindt. Luckmann noemt – we hebben het gezien – de mens een religieus wezen omdat hij zijn biologische habitus overstijgt. Bergrers kritiek is, dat deze definitie te breed is. Waarom hij hem functioneel noemt, maakt hij niet anders duidelijk dan door een verwijzing naar Durkheim, die een soortgelijke definitie gebruikt zou hebben. Mijn bezwaar tegen Luckmanns religie-opvatting zou nu juist zijn, dat hij te zeer gebonden is aan de op de kerk georiënteerde definitie. Daarin is religie gebonden aan het transcendente, en dus is – omgekeerd – voor Luckmann alles religieus, waar transcendentie aan te pas komt. Transcendentie is nu juist een eigenschap, die velen als onderscheidend criterium voor substantiële definities neemt. Een zwak punt hierbij is, dat Luckmann het transcendente en het bovenwereldlijke over één kam scheert.

In de definiëring van religie, zoals ik die hier ontwikkeld heb, is de oriëntatie aan de kerk verdwenen. De rol van de kerk kan gelden als één historische vorm van instituering van het geven van een antwoord op de existentiële problematiek. De definitie is verder zowel functioneel als substantieel: alles wat een antwoord geeft op de existentiële vraag, of deze vraag afstopt nog voor hij wordt gesteld, kan religieus genoemd worden, mits (en hier komt het substantiële gedeelte) er charisma in het spel is. Is er ook een samenhang met andere, verwante antwoorden, dan spreken we van religie. Daarbij speelt het transcendente weliswaar nog steeds een rol, maar het is niet meer het onderscheidende criterium. Iets is niet religieus, omdat er iets transcendent aan zit, maar omdat er een bepaald projectie-mechanisme aan het werk is, waarin transcendentie op twee manieren een rol speelt. De problematiek, die deze projectie nodig maakt, het bewustzijn van de nietigheid van het wereldbeeld, veronderstelt transcendentie en het door het subject niet te vatten wonder, dat de charismatische projectie een alure van bovenmenselijkheid geeft, komt voort uit de gedeelte-

lijk *transcendente* (buiten het wereldbeeld vallende) status van het object van charismatische projectie.

Omdat de officiële kerk-religie in West-Europa en Amerika er een bovenwereldlijke God op nahoudt, menen velen, dat transcendentie (d.w.z. bovenwereldlijkheid) als maatstaf kan dienen bij een substantiële religie-definitie. Het probleem, dat zich dan altijd voordoet, is dat er religies bestaan, waarin het transcendente niet of nauwelijks een rol speelt.

In mijn analyse van transcendentie en religiositeit komt naar voren dat transcendentie op twee momenten een rol speelt: de angst komt voort uit het vermogen tot transcenderen, anders gezegd, uit het menselijke vermogen het eigen regelsysteem te relativeren en zich alternatieven voor te stellen, en de oplossing van dit probleem komt ook voort uit deze vermogens: het is iets of iemand, dat een hybride status heeft, en dus tegelijkertijd wél en toch weer niet helemaal tot het eigen symbolische universum behoort, en zich dus aan beide zijden van de grens van het symbolische universum bevindt.

Transcendentie in de zin van: een hemel, een andere wereld, het bovennatuurlijke, dat zich soms manifesteert in deze wereld, is een mogelijke invulling van deze hybride status. Dit is dan, wat gewoonlijk onder transcendentie wordt verstaan. Het is echter maar één mogelijke mythologische invulling, die toevallig historisch veel voorkomt, maar geenszins het alleenrecht heeft. Transcendentie is dus altijd in het geding bij religie, maar niet per se op de christelijke wijze.

Een hiermee samenhangend punt is de kwestie van de overkoepeling. Velen zien religie als iets dat een eenheid schept in het wereldbeeld, door het te overkoepelen. De titel van Bergers boek wijst daarop, en ook Luckmann gaat hiervan uit (1967, 57). Dit idee van het overkoepelen is een rest van de pretentie van de christelijke kerk, die meende het wereldbeeld te omvatten en er een eerste en een laatste rechtvaardiging voor te kunnen geven. Hier worden religie en wereldbeeld te veel opgevat als een intellectualistisch, begripsmatig bouwwerk, met religie als het *dak*. Voor de emotionele kant van religie is in een dergelijke conceptie nauwelijks plaats, evenmin als voor het incidentele, toevallige karakter, dat religiositeit kan hebben. Wil men van hieruit de ontwikkelingen in religie als maatschappelijk verschijnsel in de moderne tijd beschrijven, dan kan men niet anders dan steeds meer mensen beschouwen als dakloos en op zichzelf teruggeworpen. Is dit een reëel beeld, of gaat het hier om nihilatie van allen die niet in een bepaalde religieopvatting passen?

Er is een grote verwarring ten aanzien van het heilige. *Sacraal* en *transcendent* zijn begrippen, die nogal eens door elkaar gehaald worden (zie bv. Hadden, 1987). Ook wordt het heilige vaak als de kern van religie gezien (de definitie van Durkheim (1985, 65)). In het begrip van het heilige, dat hier geldt, is het heilige religieus, zonder dat het deel hoeft uit te maken van een religie.

De begrippen religiositeit en religie, zoals die hier zijn ontwikkeld, zijn toegesneden op het onderzoeken van het religieuze element in de hedendaagse antwoorden op de existentiële vraag.

Noten bij Deel II

1. Een bekende variant van deze gedachtingang vinden we bij Freud. Zowel in de ontwikkeling van de mensheid als van de individuele psyche zijn animisme en traditionele religie infantiele, illusionistische voorstadia van een realistisch, op waarneming en rationaliteit gebaseerd wereldbeeld (Freud, 1940b, 178v.), waarbij vooral de wensvervulling centraal staat. Net als bij Comte gaat het hier om projecties.
2. Op beide punten is Nietzsche nagevolgd door Freud. Nietzsches inzicht, dat emoties vervormbaar en stuurbaar zijn is door Freud uitgewerkt en het is één van de kurken, waarop diens theorieën drijven. Waar Nietzsche inzag dat deze vervorming een functie is van een machtsstrijd die zich over vele eeuwen kon uitstreken, is hij vooral nagevolgd door Norbert Elias. Ook de opvatting van religie als strategie is in het oeuvre van Freud van belang, maar deze waardeerde haar toch vooral negatief: als infantiele wensvervulling.
Overigens kunnen we Freud als illustratiemateriaal gebruiken voor Nietzsches inzichten. Infantiel is (niet alleen in de ogen van Freud, maar ook volgens de heersende moderne opinie) fout en moet vervangen worden door volwassen, rationeel. Kennelijk zijn dit absolute categorieën. De standaards voor waarheid en ethiek die Freud veronderstelt zijn objectief en absoluut. In de therapie, waarin dit bereikt moet worden door middel van *arbeid* staat waarachtigheid ten aanzien van jezelf centraal. Het uiteindelijke resultaat moet zijn de bevrijding van de mens van de irrationaliteit van niet gekende en dus onbeheersbare driften. Hier zien we hoe bevrijdingsethos en waarachtigheid, tezamen met een kennelijk als absoluut opgevatte rationaliteit, van hun christelijke oorsprong losgemaakt, niet meer als religieus, maar als wetenschappelijk worden opgevat. (Dat die wetenschappelijkheid ten aanzien van Freud wordt aangevochten is een detail; waar het om gaat is het ethos.) Had Nietzsche Freud gekend, hij zou hem gekarakteriseerd hebben als iemand met het ethos van de christen, die zich koestert in de illusie, dat hij de religie ver achter zich heeft gelaten, terwijl hij alleen maar de uiterlijke verschijningsvorm achter zich heeft gelaten.
Hoezeer Nietzsche hierin gelijk zou hebben gehad wordt nog eens te duidelijker uit recente historische analyses van het toenemend gewetensonderzoek, eerst via de biecht (Foucault, 1979, 58v.) en later ook door middel van het bijhouden van stichtelijke dagboeken van puriteinen (Stone, 1979, 154). Het doel dat Freud had, was niet meer dan een evenwichtig, aangepast en gedisciplineerd gedrag in dienst van het comfort van wat Nietzsche beschouwde als de bovenlaag van het pebs: de bourgeoisie.
3. Er is wel vaker gepleit voor het verlaten van deze term. Soms vanwege zijn polemische, nihiliserende functie en achtergrond (Lübbe, 1965; Lauwers, 1974), maar ook, omdat ze onbruikbaar is geworden door de vele betekenissen, die ze heeft gekregen (Martin, 1969; Dobbelaere, 1981). Vrijwel iedereen is tegen-

stander van het begrip, maar iedereen blijft het gebruiken, omdat, zo meent men, het begrip nu eenmaal ingeburgerd is. Dat zal zeker één van de redenen zijn, maar belangrijker is, dat het zo'n zinvol begrip is. Het enige wat er écht op aan te merken is, is zijn massiviteit.

Noten bij Deel III

1. Berger (z.j. 155v) beschrijft hoe er in de moderne marktsamenleving ook een wereldbeschouwelijke markt is ontstaan, waarin iedereen naar behoefte zijn goederen kan inslaan. Luckmann (1967, 69v) legt hierbij, meer nog dan Berger, de nadruk op het privé-karakter hiervan. Ik heb tegen deze analyses niets in te brengen, behalve dat hiermee het verhaal niet verteld is. Het gaat hier, maatschappelijk gezien, om relatief onbelangrijke, want sociaal nagenoeg irrelevante alternatieven voor de traditionele, op het bovenwereldlijke gerichte religiositeit. Ik meen echter wel dat we elders moeten kijken als we geïnteresseerd zijn in de dominante vormen van afstopping of beantwoording van de existentiële vraag in de moderne samenleving.
2. De crux zit in het 'voor zover'. Er is niet mee gezegd, dat functionele rationaliteit en bovenwereldlijke oriëntatie onverenigbaar zijn. Nu de rest van de wereld zich gedwongen ziet de Westerse functionele rationaliteit over te nemen, betekent dit niet noodzakelijkerwijs, zoals vaak wordt beweerd (bv. B. Wilson, 1987, 169v.), dat ook daar (bovenwereldlijke) religie een marginale plaats zal krijgen. De gedachte, dat dit wél zo zou zijn, veronderstelt weer een massieve visie op religie en zijn ontwikkeling.
3. Tegenover functionele rationaliteit wordt, zoals gezegd (I.2.), in plaats van Webers waarde-rationaliteit (Weber, 1972, 12) vaak Mannheims begrip 'substantiële rationaliteit' gebruikt (Mannheim, 1940, 52). Dit begrip suggereert iets dat buiten (en dat betekent: boven) de traditie staat. Maar dat kan niet. Waarden zijn altijd een voortvloeiende van traditionele waarden, zelfs als het zoiets schijnbaar objectiefs is als medemenselijkheid. 'Substantiële rationaliteit' wordt zo een begrip waarmee de waarden uit een bepaalde traditie een hogere, want objectieve, status wordt verleend. De eigen traditie wordt verabsoluteerd, andere worden, in verhouding daarmee, genegeerd of genihleerd. Waarde-rationaliteit is neutraler en bezit net de dosis relativisme, die voor sociologiebeoefening noodzakelijk is. Waarde-rationaliteit, als uit de traditie afkomstig, verschilt op de volgende manier van traditioneel handelen: traditioneel handelen is handelen, omdat het nu eenmaal altijd zo gedaan is, zonder dat men er verder bij nadenkt. Waarde-rationeel handelen is handelen, omdat het in overeenstemming is met waarden en regels, die men bewust aanvaardt en koestert. Het verschil zit hem in de mate van bewustzijn, waarmee men de regels volgt. En dat is ook de kern van het begrip rationeel.
4. Dit individualisme vindt zijn pendant in het epistemologische individualisme (Lukes, 1973, 107): in de wetenschap tracht men vaak verschijnselen te begrijpen door ze tot de kleinste mogelijke partikels terug te brengen. Dit vinden we ook in de sociale wetenschappen, en wel daar, waar men het individu (in de zin van: een losse mens) als de laatste verklaringsgrond voor alle verschijnselen neemt. Lukes (o.c., 110) noemt dit methodologisch individualisme. Mijn analyse is hiervan een specimen.

5. Er is binnen de cultuursociologie zelfs over gedebatteerd of de *publieke sfeer* nog zou bestaan, of dat het zo is, dat het ware leven zich zou afspelen in de privé-sfeer (Sennet, 1978; Lasch, 1979), terwijl de publieke sfeer beperkt is tot E2. Aan deze visie ligt dezelfde miskenning van een geseceuleerde E2 als basisregel van de *samenleving ten grondslag, die we ook bij Weber zijn tegengekomen*. De publieke sfeer is functioneel gerationaliseerd, gedemocratiseerd en geseceuleerd, maar daarmee is haar belang niet verminderd.
6. Max Weber heeft deze verzelfstandiging van de functionele rationaliteit aan het einde van de Protestantische Ethik buitengewoon negatief beoordeeld: 'Dann allerdings könnte für die "letzten Menschen" dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: 'Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben'' (Weber, 1920, 204v). Terecht relativeert hij deze beoordeling als een waardeoordeel, waarmee hij zijn analyse verder niet wil belasten. Opvallend is de kritiek op het vooruitgangsgeloof, die erin vervat is. Maar de zinsneden 'vakmensen zonder geest, genotsmensen zonder hart' is niet alleen nihiliserend, het is ook analytisch onjuist. Als we het gebruik van het typisch Duitse begrip 'geest' en het romantische begrip 'hart' even overnemen, dan moeten we zeggen dat de E2 nu juist een deel zijn geworden van de geest van de moderne, rationele mensen, en dat daar ook ten dele hun hart ligt.
7. Het proces van *civilisering*, zoals beschreven door Norbert Elias (1969), bestaat voor een groot deel uit de overgang van dwang van buiten naar zelfdwang. Door politieke en sociaal-economische ontwikkelingen is zelfdwang volgens hem noodzakelijk. Wie de noodzakelijke zelfbeheersing niet op kan brengen verongelukt maatschappelijk. Ik merk hierbij op dat dit proces van evolutionistische zelfselectie op zijn minst is versterkt door de dwang tot zelfdwang, zoals die door de kerken is uitgeoefend. Norbert Elias zelf ziet het staatsmonopolie op geweld als de belangrijkste drijfveer achter het civilisatieproces. Hij laat daarbij zien, hoe diep dat proces ingrijpt in de menselijke psyche. Wie het monopolie aantast wordt geconfronteerd met negatieve sancties. Daarmee is de inwerking op de psyche indirect. De inwerking van de kerk op de psyche is veel positiever en directer. Positiever, omdat men zeer uitvoerige regels geeft, en directer, omdat men daarbij onmiddellijk de psyche aanspreekt. De mogelijkheid tot het verschaffen van zieleheil immers, is de belangrijkste machtsbron waarover men beschikt.
8. Ik refereer hier slechts terloops aan de verhouding tussen geloof (wereldbeeld, *symbolisch universum*) en macht. Het is mijn bedoeling aan deze verhouding een apart boek te wijden.
9. Het aardige is, dat zo elementen, die centraal staan in Durkheims visie op religie, namelijk de solidariserende functie van het offerritueel, op een negatieve manier verbonden kunnen worden met Webers theorieën over de motivatie van handelende personen.
10. We mogen deze causale relatie vanzelfsprekend niet omdraaien. Het is niet zo, dat agressie naar buiten duidt op de aanwezigheid van een niet-sacrificiële religie. Er zijn religies denkbaar, die veel offeren en bovendien agressief naar buiten zijn. Het merkwaardige bij het Christendom is echter, dat het een volstrekte geweldloosheid predikt, en niettemin tot een geweldige agressie aanleiding geeft.

11. Sommigen gebruiken dit woord liever niet. Het is pijnlijk, omdat het 'brand-offer' betekent. Zij gebruiken liever het woord Shoah. Maar de letterlijke betekenis van holocaust is juist zo pijnlijk omdat het zo genadeloos de gruwelijke realiteit onthult.
12. Girard vindt de desacrificerende tendens in het Christendom iets schitterends en unieks, en in het licht van de holocaust kan niemand daartegen iets inbrengen. Maar Girard gaat verder en permitteert zich op grond van dit oordeel een nihilere visie op alle andere religies. Dat kan hij gemakkelijk doen, omdat hij alle bedoelde en onbedoelde gevolgen van de desacrificerende tendens volstrekt buiten beschouwing heeft gelaten.
13. Gezien de pluriforme achtergrond van doeleinden en randvoorwaarden, zijn de pogingen, die door sommige filosofen gedaan worden om deze samen met de functionele rationaliteit weer tot een substantiële rationaliteit met elkaar te verbinden, tot mislukken gedoemd.
Ook pogingen om religie op te vatten als een overkoepelend waardestelsel, dat alle verschillende levensvisies, voortkomend uit verschillende maatschappelijke posities omvat (bijvoorbeeld Berger, z.j.) zijn tot mislukken gedoemd.
14. Conspicuous consumption is in de sociale wetenschappen een belangrijk verschijnsel. Van Boaz tot Vance Packard vinden we daar prachtige analyses van. De dynamiek van manieren, waarop mensen zich van elkaar proberen te onderscheiden is het subtielst beschreven door Norbert Elias (1969; 1975). Bij deze analyses gaat het niet alleen om hoger en lager geplaatsheid maar ook om andere dimensies, nl. die van de waarden en de wereldbeelden, waarmee mensen zich van elkaar willen onderscheiden. Dat is het punt, waar ik hier de nadruk op leg.
15. Ik spreek hier over persoonlijkheid in een beperkte betekenis, niet als een psycholoog, maar als een cultuur-socioloog. Ik bestudeer de menselijke psyché slechts voor zover het een functie is van de internalisering van betekenissen en regels.
16. Deloyaliteit, ontrouw, verraad, zijn er waarschijnlijk de oorzaken van, dat er vaak *zeer negatief over de hedendaagse persoonlijkheid geschreven is*. Hij zou immoralistisch zijn en consumentistisch (Adriaansens en Zijderveld, 1981) en narcistisch (Lasch, 1979). Hiermee worden de karakterloosheid, de trouweloosheid, het gemakkelijk, uit opportunisme, veranderen van principes aan de kaak gesteld. Er worden heldhafter persoonlijkheidstypes uit het verleden tegenover gesteld, die wel standvastig waren, wel over eergevoel beschikten en zich in hun mening en houding niet lieten leiden door de waan van de dag. Deze karakterisering is niet onjuist, maar ze zijn wat hard in hun waardeoordelen. Het is niet zo moeilijk om in een wereld waar de waan van de dag gelijk is aan de waan van tien jaar geleden, standvastig te zijn. Waar pluralisme nauwelijks aanwezig is en waar men nauwelijks weet heeft van alternatieve waardepatronen, of waar het nog *betrekkelijk gemakkelijk is, alternatieve wereldbeelden te negeren of te nihileren*. In een wereldbeeld waarin flexibiliteit en dynamiek nog geen eisen zijn, die aan de mensen worden gesteld, daar kan men gemakkelijk een loyale mooie, evenwichtige, standvastige persoonlijkheidsstructuur ontwikkelen (zie ook Ter Borg, 1984b.).

Literatuur

- Abercrombie, N., S. Hill and B.S. Turner, 1986 *Sovereign Individuals of Capitalism*, London: Allen and Unwin.
- Achterhuis, H., 1984 *Arbeid, een eigenaardig medicijn*, Baarn: Ambo.
- Adriaansens, H.P.M. en A.C. Zijdeveld, 1981 *Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat*, Deventer: van Loghem Slaterus.
- Aries, P., 1963 *Centuries of Childhood*, New York: Vintage.
- Aron, Raymond, 1967 *Les Etapes de la Pensee Sociologique*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond, 1972 *Progress and Disillusion*, Harmondsworth: Penguin.
- Baal, J. van en W.E.A. van Beek, 1985 *Symbols for Communication*, Assen: Van Gorcum.
- Ball, Terrence, 1988 *Transforming Political Discourse, Political Theory and Critical Conceptual History*, Oxford, Basil Blackwell.
- Beattie, J.H.M., 1974 On Understanding Ritual, in: B. Wison, ed., 240-268.
- Bendix, R., 1962 *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Garden City: Anchor Books
- Berg, J.H. van den, 1963 *Leven in meervoud*, Nijkerk: Callenbach
- Berger, P.L., 1977 Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis, in: *Facing up to Modernity*, Harmondsworth: Penguin.
- Berger, P. z.j. *Het hemels baldakijn*, Bilthoven: Ambo.
- Berger, Brigitte and Peter, 1984 *The War over the Family*, Harmondsworth: Penguin.
- Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, 1974 *The Homeless Mind*, New York: Vintage.
- Berger, Peter L. en Thomas Luckmann, 1967 *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday.
- Blok, C. 1974 *Piet Mondriaan, Een catalogus van zijn werk in Nederlands bezit*, Amsterdam: Meulenhoff
- Blotkamp, C., 1986 Anunciation of the New Mysticism: Dutch Symbolism and Early Abstraction, in: *The Spiritual in Art*, catalogus Haags Gemeentemuseum
- Blumenberg, H., 1966 *Die Legitimitaet der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumer, Herbert, 1974 *Symbolisch Interactionisme, Perspektief en methode*, Mepel: Boom.
- Borg, M.B. ter, 1982a Nihilisme en de Franse sociologische traditie, Deventer: Van Loghem Slaterus.
- Borg, M.B. ter, 1982b Over enkele problemen van de verzorgingsstaat, in: *Sociale Wetenschappen*, 25, 4, 1982.
- Borg, M.B. ter, 1984 Differentiatie en het pluralistische zelf, in: *Sociale wetenschappen*, 27, 2.
- Borg, M.B. ter en L. Leertouwer, red., 1987 *Het neorealisme in de politiek*, Baarn: Ten Have.
- Borg-Neervoort, M. ter, 1982 *Innovatie tot in Eeuwigheid*, Amersfoort: De Horstink

- Braak, M. ter, 1969 (1937) *Van oude en nieuwe christenen*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Bradbury, M., 1989 *The Modern World - Ten Great Writers*, Harmondsworth: Penguin.
- Bruyn, J., 1987 Toward a Scriptural Reading of Seventeenth Century Dutch Landscape Paintings, in: P.C. Sutton, ed.
- Burke, Peter, 1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York: Harper Torchbooks
- Burke, Peter, 1974 *Tradition and Innovation in Renaissance Italy, a Sociological Approach*, London: Fontana.
- Bury, J.B., 1960 (1932) *The Idea of Progress*, New York: Dover.
- Camus, A., 1975 *De mythe van Sisyfus*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Cicourel, A.V., 1970 Basic and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role, in: H.P. Dreitzel, red.
- Comte, Auguste, 1978 (1825) *Considerations philosophiques sur les sciences et les savants*, in: *Du pouvoir spirituel*, Paris: Le Livre de Poche, collection Pluriel.
- Comte, Auguste, 1908 (1830-1842) *Cours de Philosophie positive*, tome IV, Paris: Schlucher frères.
- Coser, Lewis, 1971 *Masters of Sociological Thought*, New York: Harcourt Brace Janovich
- Courtas, R. en F.-A. Isambert, 1977 La notion de 'Sacre', in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 44/1.
- Dahm, K.-W., V. Drehsen en G. Kehrer, 1975 *Godsdienst en maatschappijkritiek*, Baarn: Ambo.
- Davies, Kathleen M., 1977 The Sacred Condition of Equality, in: *Social History*, 2, 563-580.
- Dekker, G., 1987 *Godsdienst en samenleving*, Kampen: Kok.
- Dobbelaere, K., 1981 Secularization: a Multi-dimensional Concept, in: *Current Sociology*, 29, summer.
- Dostojevski, F.M., 1958, De gebroeders Karamazow, in *Verzamelde Werken, IX*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Douglas, Jack, 1971 Understanding Everyday Life, in: Jack Douglas, ed., *Understanding Everyday Life*, London: Routledge & Keagan Paul.
- Douglas, M., 1976 *Reinheid en gevaar* (1966), Utrecht: Spectrum.
- Dreitzel, H.P., 1970 *Recent Sociology No.2. Patterns of Communicative Behavior*, New York and London: Collier-McMillan.
- Duintjer, O.D., 1977 *Rondom regels*, Meppel: Boom.
- Durkheim, Emile, 1967 (1893) *De la Division du Travail Social*, Paris, 1967 (8): PUF.
- Durkheim, Emile, 1968 (1895) *Les Regles de la Methode Sociologique*, Paris: PUF.
- Durkheim, E., 1960 (1897) *Le Suicide*, Paris: Presses universitaires de France
- Durkheim, E., 1985 (1912) *Les formes elementaires de la vie religieuse* Paris: PUF.
- Durkheim, Emile, 1977 *Over moraliteit*, Amsterdam en Meppel: Boom.
- Dylan, B., z.j. *Complete Works*, Amsterdam: De Bezige Bij/Thomas Rap.
- Eliade, M., 1959 *The Sacred and the Profane*, New York, etc.: Harcourt, Brace, Janovitch.

- Elias, N., 1975 (2) *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Elias, N., 1969 (2) *Über den Prozess der Zivilisation*, 1 en 2, Bern und München: Franke.
- Elias, N., 1986 The Genesis of Sport as a Sociological Problem, in: Elias & Dunning, eds., *Quest for Excitement*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert, 1984 *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Elias, Norbert, 1970 *Was ist Soziologie?* München: Juventa.
- Erikson, E.H., 1977 (8) *Het kind en de samenleving*, Utrecht: Aula.
- Evans-Pritchard, E.E., 1966 *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford U.P.
- Evans-Pritchard, E.E., 1976 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, abridged edition, Oxford: Clarendon Press.
- Festinger, L., e.a., 1956 *When Prophecy Fails*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Filler, M., 1982 De meubels van Gerrit Rietveld: Manifesten voor een nieuwe revolutie, in: Friedman, M., red., 1982, pag. 125-146.
- Flandrin, J.-L., 1984 *Familles, Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris: Seuil.
- Fleischmann, Eugene, 1964 De Weber á Nietzsche, in: *Archives Européennes de la sociologie*, V. 190-238
- Foucault, M., 1979 *The History of Sexuality. I*, Harmondsworth: Allen Lane.
- Freud, S., 1940a *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke XI, London: Imago.
- Freud, S., 1940b. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, XV, London: Imago.
- Freud, Sigmund, 1948a Die Zukunft einer Illusion (1927), in: *Gesammelte Werke*, London: Imago Publishing Company.
- Freud, S., 1948b Das Unbehagen in der Kultur, in: *Gesammelte Werke*, 14 London: Imago Publishing Co.
- Freund, J., 1972 *The Sociology of Max Weber*, Harmondsworth: Penguin.
- Friedman, M., red. 1982 *De Stijl, 1917-1931*, Amsterdam: Meulenhoff/Landshoff.
- Garfinkel, H., 1967 *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Geertz, C., 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Gibson, A. Boyce, 1973 *The Religion of Dostoevsky*, London: SCM Press
- Giddens, Anthony, 1972 *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, London etc.: MacMillan.
- Giddens, Anthony, 1979 *Nieuwe regels voor de sociologische methode*, Baarn: Ambo.
- Ginzburg, C., 1980 *The Cheese and the Worms*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Girard, R., 1986 *De zondebok*, Kampen: Kok Agora.
- Girard, R., 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Livre de Poche.
- Girard, R., 1972 *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, collection Pluriel.
- Goody, Jack, 1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Goudsblom, J., 1976 Norbert Elias, in: L. Rademaker en E. Petersma (red.), *Hoofdfiguren uit de sociologie 2/modernen*. Utrecht: Het Spectrum.
- Goudsblom, J., 1977 (3) *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam: Athenaeum Polak en Van Genneep.
- Gouldner, A.W., 1971 *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann.
- Gregor-Dellin, M., 1983 *Richard Wagner*, München: Goldmann.
- Gutman, R.W. 1971 *Richard Wagner*, Harmondsworth: Penguin.
- Haak, B., 1984 *Hollandse schilders in de Gouden Eeuw*, Amsterdam: Meulenhoff-Landshoff.
- Hadden, J.K. 1987 Toward Desacralizing Secularization Theory, in: *Social Forces*, 65/3.
- Hammond, P.E., ed., 1985 *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley etc.: Univ. of Calif. Press.
- Harris, M., 1977 *Cannibals and Kings, The Origins of Cultures*, New York: Vintage Books.
- Heidegger, M., 1972 (12) *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heller, J., 1974 *Something Happened*, London: Corgi.
- Hen, J., 1967 *De bokser en de dood*, Amsterdam: Moussault.
- Henkels, H. 1987 *Mondrian, from figuration to abstraction*, catalogus Haags Gemeentemuseum.
- Henkels, H., 1979 *Mondriaan in Winterswijk*, catalogus Haags Gemeentemuseum.
- Hilhorst, H.W.A., en E.J.S. Hijmans, 1989 Godsdienstsociologie en zingeving, in: *Mens en maatschappij*, 64, 2.
- Hill, Christopher, 1964 *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* London: Secker and Warburg.
- Horton, R., 1971 African Traditional Thought and Western Science, in: M.F.D. Young, ed. en in B. Wilson, ed. (1974), 112-130.
- Huizinga, J., 1969 (11) *Herfstij der Middeleeuwen*, Haarlem: Tjeenk Willink.
- Jaffé, H.L.C., 1982 Inleiding, in: Friedmann, red., 1982, pag 11-16.
- Kafka, F., 1983 *Verzameld Werk*, Amsterdam: Querido.
- Keen, M., 1984 *Chivalry*, New Haven: Yale University Press.
- Kippenberg, Hans G. en Brigitte Luchesi, hrsg., 1978 *Magie, Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kippenberg, Hans G., 1978 Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: Kippenberg en Luchesi, hrsg., 1978, 9-51
- Kloek, E., 1981 *Gezinshistorici over vrouwen*, Amsterdam: SUA.
- Korthals, Michiel, 1988a *Constanten en variabelen in de ontwikkeling van wereldbeelden*, paper gepresenteerd op de studiedag Historische Sociologie.
- Kuhn, T.S., 1972 *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel: Boom.
- Kuiper, P.C., 1974 *Neurosenleer*, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Kuiper, P.C., 1973 *Hoofdsom der psychiatrie*, Utrecht: Bijleveld.
- Kundera, M., 1988 *De grap*, Houten en Baarn: Agathon/Ambo.
- Kundera, M., 1985 *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan* (1983), Weesp en Baarn: Agathon/Ambo.
- Kundera, M., 1986 *Het boek van de lach en de vergetelheid*, Weesp en Baarn: Agathon/Ambo

- Laeyendecker, L. 1986 *Brengt vooruitgang ons verder?*, Baarn: Ten Have.
- Laeyendecker, L., 1981 *Orde, verandering, ongelijkheid*, Meppel: Boom.
- Lasch, C., 1979 *The Culture of Narcissism*, New York: Warner Books.
- Lauwers, J., 1974 *Secularisatietheorieën*, Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Levy, Marion, 1966 *Modernization and the Structure of Societies*, 2 vols., Princeton: Princeton University Press
- Leyns, B., 1976 *Richard Wagner, Der Ring Des Nibelungen* Nieuwkoop: Heuff.
- Loeser, N., 1965 *Mozart* Haarlem: Gottmer
- Lubbe, H., 1965 *Saekularisering, Geschiede eines ideeenpolitische Begriffs*, Freiburg, München: Alber.
- Luckmann, T., 1967 *The Invisible Religion*, New York: McMillan.
- Luckmann, Thomas, and Peter Berger, 1964 Social Mobility and Personal Identity, in: *Archives Europeennes de la Sociologie*, V.
- Lukes, S., 1973 *Individualism* Oxford: Blackwell.
- Lukes, S., 1974 Some Problems about Rationality, in: B. Wilson, ed., 194-213. en in S. Lukes, 1977, 121-137
- Lukes, S., 1975 *Emile Durkheim, his Life and Work: a Historical and Critical Study*, Harmondsworth: Penguin
- Lukes, S., 1977 *Essays in Social Theory*, London: MacMillan.
- Lyotard, Jean-François, 1987 *Het postmoderne weten*, Kampen: Kok Agora.
- MacFarlane, Alan, 1970 *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman* Cambridge: Cambridge University Press.
- MacFalane, A., 1978 *The Origins of English Individualism*, Oxford: Blackwell.
- Mannheim, K., 1940 *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London: Kegan Paul.
- Marcuse, H., 1966 *One Dimensional Man*, Boston: Beacon Press.
- Martin, D.A., 1969 *The Religious and the Secular*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Martin, D.A. 1978 *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- Marx, K., 1959 (1845), Thesen zu Feuerbach, in: *Marx-Engels-Werke*, III., Berlin: Dietz.
- Maso, Ilja, 1984 *Verklaren in het dagelijks leven*, Groningen: Wolters-Noordhoff.
- McLellan, D., 1976 *Karl Marx, His Life and Thought*, St. Albans: Paladin
- Mead, G.H., 1972 (18) *Mind, Self, & Society*, in: Works, volume 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, R. K., 1968 *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press.
- Mill, J.S., 1971 (1973) *Autobiography*, Oxford: Oxford University Press.
- Mommsen, W., 1974 *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich, 1973 (7) *Werke in drei Bänder*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser.
- Nisbet, R.N. 1980 *History of the Idea of Progress*, London: Heinemann.
- O'Dea, T., 1966 *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Otto, R., 1922 (8) *Das Heilige*, Breslau: Trewendt und Granier.
- Oud, P.J., 1982 (1946) *Honderd Jaren*, Assen: Van Gorcum.
- Ouwkerk, C.A.J. van, 1987 *Het geloof in een rechtvaardige wereld: ideaal en*

- motief, in: Ter Borg en Leertouwer, red., Pawel, E., 1985 *The Nightmare of Reason, A Life of Franz Kafka*, New York: Vintage.
- Plato, 1955 *The Republic*, ed. by H.D.P. Lee Harmondsworth: Penguin.
- Poggi, Gianfranco, 1978 *The Development of the Modern State, a sociological introduction*, London: Hutchinson.
- Popper, K.R., 1961 *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Rieff, Philip, 1966 *The Triumph of the Therapeutic*, London: Chatto & Windus.
- Rooijackers, G. en T. van der Zee, red., 1986 *Religieuze volkscultuur*, Nijmegen: SUN.
- Schama, S., 1987 Dutch Landscapes: Culture as a Foreground, in: P.C. Sutton, ed. Scheff, T.J., 1969 *De psychisch gestoorde en zijn milieu*, Utrecht: Spectrum.
- Schlatter, Richard B., 1940 *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660-1688*, London: Oxford University Press.
- Schluchter, W., 1979 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schluchter, W., 1980 *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schluchter, W., ed., 1981 *Max Webers Studie über das antike Judentum* Frankfurt: Suhrkamp.
- Schluchter, W., ed., 1981 *Altisraelische religiose Ethik und okzidentaler Rationalismus*, in: W. Schluchter, ed., 1981.
- Schluchter, W., ed., 1985 *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schutz, A. en T. Luckmann, 1984 *Strukturen der Lebenswelt* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schutz, A., 1971 *Collected Papers*, 3 Vols., The Hague: Martinus Nijhoff
- Searle, J.R., 1969 *Speech Acts*, Cambridge: University Press.
- Sennett, R., 1978 *The Fall of Public Man*, New York, Vintage.
- Stark, R. en C.Y. Glock, 1968 *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of Calif. Press.
- Stone, L., 1979 *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London: Penguin Books, abridged edition.
- Stonequist, E.V., 1937 *The Marginal Man*, New York: Scribners.
- Sutton, P.C., 1987 *Masters of Seventeenth Century Dutch Landscape Painting*, Boston: Museum of Fine Arts.
- Swaan, A. de, 1979 Inleiding, in: C. Brinkgreve, J.H. Onland, A. de Swaan, *Sociologie van de psychotherapie I*, Utrecht: Spectrum.
- Swaan, A. de, 1979 *Uitgaansbeperking en uitgaansangst*, in: *De Gids*, 142, 8, 483-509.
- Thomas, K., 1978 *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth: Penguin.
- Troeltsch, E., 1922 *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ullmann, Walter, 1977, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ullmann, Walter, 1966 *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Verrips, J., 1983 (3) *En boven de polder de hemel*, Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Voltaire, 1975 (1759) *Candide of het optimisme*, Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Vries, G. de, 1977 *Sociale orde, regels en de sociologie*, Meppel: Boom.

- Wagner, r., 1973 *Die Musikdramen*, München: DTV.
- Weber, M., 1972 (5) (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M., 1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M., 1921 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weinstein and Platt 1969 *The Wish to be Free*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wilson, B., 1978 *Charismatisch leiderschap*, Utrecht: Aula.
- Wilson, B., 1987 *Secularization in the Non-Western World: A Response*, in: *Secularization and Religion: The Persisting Tension*, Acts of the XIXth C.I.S.R., Tübingen.
- Wilson, B., ed., 1974 *Rationality*, Oxford: Balckwell.
- Winch, P., 1963 *The Idea of a Social Science*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L., 1971 *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L., 1971 (8) *Tractatus Logico-philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Young, M.F.D., ed., 1971 *Knowledge and Control, New Directions for the Sociology of Education*, New York: Collier-MacMillan.
- Zijderveld, A.C., 1971 *Sociologie van de zotheid*, Meppel: Boom.
- Zijderveld, A.C., 1973 *De theorie van het symbolisch interactionisme*, Meppel: Boom.
- Zijderveld, A.C., 1974a *De relativiteit van kennis en werkelijkheid*, Meppel: Boom.
- Zijderveld, A.C., 1974b *The Abstract Society*, Harmondsworth: Penguin.
- Zijderveld, A.C., 1983 *The Sociology of Humor and Laughter*, Trendreport, in: *Current Sociology*, 31, 3.
- Zijderveld, A.C., 1985 *Over narren en hun gespiegelde werkelijkheid*, Deventer: van Loghum Slaterus.

Register

- Abercrombie, N. 191v, 260
absolu(u)t(e) 119, –
 geldigheid 96, 187, –
 waarde 96
Achterhuis, H., 251, 260
activisme 138, 172v,
 209, 222
activiteit 126
Adriaansens, H.P.M.
 259, 260
affectie 102
afwijkend gedrag 249
agressie 130, 190v, 198,
 258
AIDS 187, 201v
anarchist 208
angst 78v, 82v, 87v, 93,
 186, 190
annexatie 60v, 83, 114,
 176, 194, 209, 218,
 250
anomie 58, 65, 80v, 94,
 159, 186, 199, 200,
 203, 240
anomiserig 170v, 242
anti-sacrificieel 189v,
 201, 218, 227
arbeid(s), -ethos 117,
 126v, 192, 195, 199,
 224, 226, 240,
 -verdeling 135v, 204
Ariës, P., 260
Aristoteles, 60
Aron, R., 260
ascese 74, 118, 123,
 126, 178, 195,
 binnenwereldlijke –
 74, 160, wereld-
 afkerige – 74, 77
ascetisme 73v, 77, 191v
authenticiteit 28
Baal, J. van, 260
Bakounin, M. 210
Ball, T., 260
barbarij 177
basis-vertrouwen 27,
basisregel 53v, 61, 95,
 100, 160, 163, 171,
 177, 184, 187, 194,
 196, 204, 206, 222v,
 233
Beatles, The, 90, 102
Beattie, J.H.M., 260
Beckett, S. 33, 232
Beek, W.E.A. van, 260
beheersing 191, 194,
 drift – 191, natuur –
 172, zelf – 172
belangen 23, 57,
Bendix, R., 260
Berg, J.H. van den, 260
Berger, P.L., 24v, 39,
 69, 80, 140, 193, 246,
 247, 248, 250, 252v,
 257, 260
besmettelijkheid 249
betekenis 19v, 30v, 39,
 104, -geving 14, 19v,
 31, 224, 251,
 -systeem 30v, 39, 48,
 53v, 139, 248,
 -uiteindelijke 22
bevolkingsdruk 138, 204
bewust 53, 153
bewustzijn 79,
 collectieve – 135v,
 gemeenschappelijke
 -, individuele – 137
 particuliere – 135v
Bickerton, A. 235
biecht 62
binnenwereldlijk(e) 123v,
 – ethiek 130, 158, –
 oriëntatie 123, 138,
 141, 144, 150v, 170,
 199
biologische habitus 39,
 45
Blok, C., 155, 260
Blotkamp, K., 154,
 260
Blumenberg, H., 260
Blumer, H., 246, 260
Boaz, F., 259
Bofill, R., 180
Borg, M.B. ter, 69, 142,
 157, 208, 218, 237,
 239, 259, 260
Borg-Neervoort,
 M.L.A. ter, 163, 260
Braak, M. ter, 261
bourgeois, -traditie 161
binnenwereldlijk 44,
 127, 144, 150v, 257
Bradbury, M., 261
Braque, G., 241
broederschap 119
Bruyn, J., 154, 261
bureaucratie 122, 207
Burke, P., 167, 197, 261
Bury, J.B., 163, 261
Calas, J., 187
calvinisme 127, 155,
 181, 192v
Camus, A., 11v, 183,
 232, 245, 261
ceremonie 96
Cezanne, P., 241
chaos 26, 35v, 43, 80,

- 83, 89, 94, 97v, 130v,
170, 177, 253
- charisma 87v, 94v, 104,
122v, 124, 128, 143,
149, 154, 158v, 184v,
197, 199v, 211, 213,
239, 251, 252,
negatief-89v, 189,
198, 212, 225,
positief-89v, 189v,
212
- charismatische, -
gevoelens 88, -lading
95v, 102v, 129, 143,
193, 195, 217, 228, -
projectie 88v, 105,
131, 156, 187, 189v,
242, -relatie 88, 102,
252
- Christendom, 98, 118v,
120, 122v, 130v, 136,
142, 145, 161v, 166,
177, 190v, 198, 209,
215, 218, 255
- Cicourel, A., 53, 249,
261
- civilisering 191, 258
- collectiviteit 167
- communisme 89, 225
- company 223v
- compartimentering 61v,
175v, 218, 237
- Comte, A., 109, 110v,
116, 118v, 136v, 141v,
153, 157, 160, 163,
181, 204, 255, 261
- concurrentiestrijd 130,
167, 194, 198, 205v,
209, 222v
- Conrad, J., 43, 80v, 82,
98v, 207v, 238
- consumptie 227v, 259
- contemplatie 173
- context 20
- continuïteit 129, 141
- Coser, L., 261
- Courtas, R., 261
- cultuur 27, christelijke
cultuursociologie 14
Dahm, K.W., 248, 261
Davies, K., 261
deconditioneren 101,
198
Dekker, G., 248, 253,
261
desacralisering 133, 145
desacrificiëring 133v,
139, 145, 189v, 216
Desdemona, 41v
deseculering 144, 153
desintegratie 136
differentiatie 104v, 112,
135v, 141, 145, 157,
204v, 216, 218, 220
discontinuïteit 129
Dobbelaere, K., 255,
261
Don Quichote, 14
dood 83v, 177, 183,
187, 190
Dostojewski, F.N.,
162v, 261
Douglas, J.D., 261
Douglas, M., 67, 251,
261
Drehen, V., 248, 261
Dreitzel, H.P., 261
drie stadiënleer 110v
drift 39, 57,
-bevrediging 74,
Duintjer, O.D., 27, 42v,
53, 249, 261
Durkheim, E., 80, 109,
135v, 141, 204, 231,
247, 250, 251, 253,
261
Dylan, B., 80, 210,
213v, 261
economie 127v, 167,
217, 219, 221, 222v
eeuwigheid 13v, 26,
120, 152, 158, 190,
217, 219, 224v, 240,
242v
effectiviteit 93, 169v,
199, 219, 226
efficiëntie 160, 169v,
199, 219, 226
egoïsme 57
eindigheid 11v, 26
Einstein, A., 152, 214
Eliade, M., 261
Elias, N., 23, 26, 74,
220, 232, 246, 247,
255, 258, 259, 262
emancipatie 119
embleem 95
emotie 57, 82v, 87, 89,
160, 175
emotionaliteit 102, 175,
179
Erikson, E.H., 27, 262
eschatologisch
grondschemata 208v,
216, 224, 240
esthetica 180
etnocentrisme 247
Evans-Pritchard, E.E.,
30, 262
existentiële filosofie 13,
existentiële
problematiek(vraag),
11v, 13v, 19, 35, 44,
50, 52, 79, 82v, 109,
113v, 120, 140, 149v,
156v, 169, 181v, 189,
199v, 204, 216v, 226,
238, 245, 254, 257,
afstopping van de -
13, 85, 94, 134, 150,
157, 199, antwoord
op de - 79, 134, 143,
145, 157
externalisering 22v
fascisme 89
Fallacci, O. 215
fascinatie 81, 82, 89,
187, 190
feodaliteit 161, 238
Festinger, L., 62, 262
Filler, M. 180, 262
Flandrin, J.-L., 191, 262
Fleischmann, E., 122,
184, 262

- Foucault, M., 191, 255, 262
- Franciscus van Assisi, 60
- Franse Revolutie 161
- Freud, A., 249
- Freud, S., 43, 55, 82, 101, 176, 179, 246, 249, 255, 262
- Freund, J., 126, 262,
- Friedman, M., 155, 262
- functie 48v, 61, 94, 12
- compenserende - 25, 46, 50, 63v, 70, 98, 117, 190, 192, 195,
- inspirerende - 112,
- integreerend - 49,
- 174, handhavings-
58v, legitimerende -
50, 70, 174,
- motiverende - 50,
- 174, ordenende - 49,
- 174, uitlaatklep - 61,
- 62, 76, verklarende -
49, 174 zinverlenende
- 49
- Galilei, G., 25, 187
- Garfinkel, H., 53v, 249,
262
- Gauguin, P., 241
- Geertz, C., 252, 262
- gelijkheid 117, 119,
161v, 171, 176, 188,
206, 214, 222, 226
- geloof 12, 127
- genialiteit 28
- Gestaltswitch 41v
- Gandhi, M., 88, 152
- Gibson, A.B., 262
- Giddens, A., 262
- Ginzburg, C., 194, 262
- Girard, R., 70, 91, 109,
130v, 135v, 141v,
177, 189, 202, 249,
250, 251, 259, 262
- Gofman, E., 76
- Gogh, V. van, 154, 241
- Goody, J., 262
- Gorbatsjow, M., 219
- Goudsblom, J., 157,
232, 262
- Gouldner, A.W., 263
- Gregor-Dellin, M., 263
- grensverlegging 166,
198
- Gutman, R.W., 263
- Haak, B., 154, 263
- Hadden, J.K., 253, 263
- Hammond, P.E., 263
- handhavingsgedrag 59,
71v, 94, 100, 103,
185
- handhavingsmechanisme
59v, 94, 100, 103,
160, 175, 208, 237
- Harris, M., 138, 263
- Hart, M. 't, 91
- Heidegger, M., 42v, 82,
183, 263
- heil 150, 160, 182, 187,
189v, 196
- heiland 87v, 150, 160,
190, 219, 242
- heilig(e) 94v, 131, 133,
145, 160, 161v, 188,
198, 199v, 206, 209,
215, 225, 240, 250,
253
- heiligheid 28
- heksen 89, 132
- hemel 166
- Heller, J., 184, 263
- Hen, J., 85, 263
- Henkels, H., 154, 263
- herenmoraal 118
- Hilhorst, H., 263
- Hill, C., 263
- Hitler, A., 32, 88, 91,
93
- holisme,
methodologisch 246
- holocaust 203, 259
- Hood, R., 214
- Horton, R., 249, 263
- Huizinga, J., 215, 263
- humanisme 12
- humaniteit 119
- humor 65, 237
- hybride 44, 88, 90, 92,
160, 217, 219, 254
- Iacocca, L., 185
- Iago, 29
- identiteit 26, 50, 135,
154, 162, 228v, 240
- imitatie 130v, 194
- individu 52, 137, 166,
175, 182, 187, 192,
216
- individualisering 126,
139, 151
- individualisme 51, 120,
136v, 140v, 143v,
172v, 175, 182, 195,
197, 199v, 205, 218,
222, 225, 230, 239v,
257 methodologisch -
246, 257
- institutie 24v, 31, 48,
61, 67, 71, 93, 102,
104, 141, 159, 250
- interactie 22, 31, 34, 48,
57, 59, 247
- internalisering 26v, 174,
196
- interpretatie 31, 41, 97,
159, 217, 229
- irrationeel 37, 94, 127
- Jaffé, H.L.C., 139, 263
- Jezus Christus, 61, 64,
88, 90, 93, 102, 154
- Job, 63
- Jobs, S., 185, 216
- Joden(dom) 28, 67, 75,
122v, 130v, 132, 201
- Kafka, F., 13v, 36, 44,
68v, 80v, 156, 178,
207, 232v, 238v, 263
- kannibalisme 139, 171
- Kant, E., 125
- Karamazow, I., 162
- katharsis 190, 212
- katholicisme 113, 125,
133
- Keen, M., 193, 263

- Kehler, G., 248, 262
 kennissociologie 246
 kerk 105, 114, 142v,
 149, 176, 182, 191,
 198, 208v, 221, 229,
 230, 252v
 kerstfeest 165
 Kierkegaard, S., 183
 Kippenberg, H., 247,
 263
 Kissinger, H. 215v
 Klee, P., 33
 Kloek, E., 191, 263
 Korthals, M., 263
 kritische houding 114,
 118v, 196, 240
 kritiseerbaarheid 96
 Kuhn, T.S., 114, 263
 Kuiper, P.C., 249, 263
 Kundera, M., 32, 74,
 168, 263
 kunstmest 182
 kunstwereld 176
 Kurtz, 23, 98v
 kwetsbaarheid 12, 39,
 52v, 58, 79, 81, 84,
 94, 103, 119, 134,
 157, 166, 200
 Laeyendecker, L., 137,
 140, 163, 264
 Lasch, C., 258, 259, 264
 Lauwers, J., 255, 264
 Leertouwer, L., 260
 Lerner, M.J., 64
 levensbeschouwing, 232
 levensstijl 156, 186,
 203, 228v, 239
 Levy, M., 264
 Leyns, B., 264
 Lichtenstein, R., 155
 liefde 191, 198, 212v,
 215
 Loeser, N., 92, 264
 logo 223
 Louis, M., 234
 loyaliteit 51, 225, 236
 Lübke, H., 255, 264
 Luckmann, T., 24v, 39,
 69, 140, 246, 247v,
 252v, 257, 260, 264
 Lukes, S., 247, 257, 264
 Luther, M., 41, 118
 Lyotard, J.-F., 264
 maatschappij-kritiek 28
 MacFarlane, A., 191,
 264
 macht 98, 116v, 159,
 170, 191, 202, 212v,
 215
 MacLellan, D., 264
 magie 37, 64, 70, 103,
 138, 145, 165, 169,
 247
 Maistre, J. de, 142
 Mannheim, K., 36, 246,
 257, 264
 Marcuse, H., 249, 264
 marginaliteit 27v, 41,
 70, 90v, 159, 201,
 241, 242
 Maria, 91, 113
 markt 222v
 Marlow, 98v
 Marquez, G.G., 232
 Martin, D., 255, 264
 Marx, K., 164, 264
 marxisme-leninisme 157
 Maso, I., 264
 materialisme 172, 182,
 199
 Mead, G.H., 246, 250,
 264
 medisch 183, 187, 201
 Meegeren, H. van, 197
 mentaliteit 126
 merk 223, 226
 Merton, R.K., 251, 264
 metafysica 111, 120,
 153v, 159, 163v
 milieu 167
 Mill, J.S., 119
 mimesis 130v, 194, 205,
 249, 250
 moderniteit 109, 114,
 122, 123, 141, 150,
 162
 Mommsen, W., 122,
 184, 264
 Mondriaan, P., 154v,
 179
 Monroe, M., 100
 Mozart, W.A., 91v
 muziek 24, -wereld 230
 mysterie 39, 131, 154
 mysticisme 75v
 mystiek 33, 82, 104,
 120, 126, 213
 mythe 25, 96, 130, 192,
 209, 213
 mythologie 84, 86, 91,
 104, 119, 187, 190v,
 212, 215, 230
 natie 217v
 nationalisme 114
 natuur 25v
 nazisme 157, 202
 negatie 66, 114, 170,
 176, 184, 259
 Niets 42v
 Nietzsche, F., 12, 64,
 109, 116v, 122v, 133,
 137, 141v, 161v, 170,
 183, 209, 211, 218,
 245, 255, 264
 nihilatie 69, 71, 97, 114,
 169v, 177, 184, 197,
 237, 239, 254, 255,
 258
 nihilisme 119, 129, 157,
 208, 239
 Nisbet, R.N., 163, 264
 nivellering 118
 norm, -overschrijding 25
 numineuze 251
 nut 169, 179, 181
 O'Dea, T., 248, 264
 Oedipus, 25, 70, 131
 objectivering 24v, 48,
 70, 196
 offer(ritueel) 128, 131v,
 145, 189v, 194
 onbewust 53
 onheilspellende 78, 80v,
 240

- onsterfelijk(heid) 24
 ontvoering 125, 252
 openbaar 175, 258
 openheid 182
 opwinding 87
 oriëntering(smiddelen)
 31, 39, 48, 52, 136
 originaliteit 23, 28, 197,
 205v
 Othello, 29, 41v
 Otto, R., 251, 264
 Oud, P.J., 264
 Ouwerkerk, C.A.J. van,
 64, 264
 overleven 31, 39, 51v,
 248
 overschrijden 39v, 167
 Packard, V., 259
 paradigma 41
 Parsons, T., 248
 Pawel, E., 69, 238
 persoonlijkheid,
 -pluralistische 234v,
 259
 Picasso, P., 242
 Plato, 55v, 265
 pluralisering 139v, 145,
 198, 204v
 pluralisme 33, 69, 136v,
 204v, 232v, 259
 poëzie 65
 Poggi, G., 265
 politiek 217v
 Popper, K.R., 113, 265
 popscene 176
 positieve stadium 111
 post-modern 180
 Presley, E., 93, 243
 privatisering 151
 privé, -sfeer 175
 professioneel 175
 projectie 87, 131, 166
 protestant(se) 160, 193,
 -ethiek 127v, 172v,
 195
 psychisch mechanisme
 87
 puritein 127v, 191
 Raspoetin, G., 89
 ratio 36v, 64, 75, 103,
 150, 169, 207, 247
 rationalisering 141,
 144v, 157, 169v
 rationaliteit 36v, 61, 75,
 112v, 125, 128, 130,
 138, 169v, 191, 255,
 257, 258, *functionele*
 -36, 139, 169v, 198,
 204v, 216, 222, 226,
 247, *substantiële* -36,
 257, *waarden* -36,
 169, 247, 257
 Rauschenberg, R., 233
 reflectie 50, 54
 reformatie 191
 regel 30v, 53v,
 constitutieve -(zie ook
 basisregel) 249,
 heilige -96, -
 overtreding 58,
 regulatieve -249,
 -vernieuwing 170
 reïficatie 25
 relativering 45v
 relativiseringsvermogen
 45, 60, 167
 relativisme 25, 246
 religie 37, 100v, 110,
 112v, 117v, 120,
 130v, 136, 140, 203,
 247, 248 -*definities*
 252v, *traditionele* -
 11v, 15, 111, 141v,
 149, 150v, 160, 190v,
 nieuwe -166
 religie-opvatting 252v,
 expliciete -142,
 massieve -141v, 149,
 156v, 256, 257,
 onpreciese -142v
 religiositeit 100v, 113v,
 117v, 141v, 149v,
 209, 217v, 229v,
 252v, 257
 representatie 95, 102,
 187, 196, 223
 repressieve tolerantie
 249
 ressentiment 118, 122
 ridderscultuur 161, 167,
 198, 208, 215, 220
 Rieff, P., 265
 Rietveld, G., 180
 ritualisme 72, 251
 ritueel 57, 72, 104, 162,
 201, 230, 251
 -slachten,
 rivaliteit 97, 130v, 194,
 209, 222
 Rodrigo, 29
 Rooijackers, G., 193,
 265
 sacraal zie heilig
 sacrificieel 219
 Saenredam, P., 179
 sancties 27
 Sartre, J.-P., 183
 Schama, S., 154, 265
 Scheff, T.J., 76, 265
 Schlatter, R.B., 265
 Schlechter, K., 116
 Schluchter, W., 123v,
 130, 265
 Schopenhauer, A., 210
 Schutz, A., 29, 34, 36,
 247v, 265
 schuldgevoel 191
 Searle, J.R., 53, 249,
 265
 secularisering 144
 secularizing 144, 150v,
 169, 200, 208v, 229,
 240, 258
 Sennet, R., 258, 265
 Shakespeare, W., 29,
 41v
 Shankly, B., 221
 sjamanisme 62
 slavenmoraal 117
 sociale constructie 39v
 socialisatie 26v, 36, 39,
 247v
 socialisme 114, 218
 Sokrates, 118

- solidariteit 135, 189v,
 194, 214
 Sophocles, 210
 specialisering 136
 spontaneïteit 23, 92v
 sport 176, 220v, 230v
 staat 202, 218v, 258
 Stalin, J., 32, 207
 standaards, -esthetische
 24
 stereotoren 186, 226
 stigmatisering 69
 Stone, L., 191, 255, 265
 Stonequist, 29, 265
 Swaan, A. de, 35, 74,
 239, 265
 symbolisch universum
 33v, 247, passim
 symbolisch sub-
 universum 33v, 48,
 50v
 symbolisch-
 interactionisme 246
 syncretisering 204v
 taboe(ering) 67, 130,
 170v, 200, 203
 technologie 167, 173,
 186, 219
 televisie 235v
 theodicee 62v, 71, 84,
 177, 184, 237
 theologie 110, 192
 therapie 62, 75, 83, 176
 Thomas, K., 265
 Thomas van Aquino, 60
 toeval 30
 totem 95
 traditie 167, 204,
 Griekse - 204, 247,
 Joods-christelijke -
 124v, 130v, 150, 160,
 163v, 166, 170, 204,
 209, 248
 traditioneel handelen
 169, 247, 251
 traditionele religie 137,
 transcendente, het 44,
 253v
 transcendentie 39v, 52,
 78, 165v, 197, 234,
 235v, 243, primaire -
 39v, 57, secundaire -
 40v, 76, tertiaire -
 42v, 76, 199
 Troeltsch, E., 151, 265
 twijfel 80
 uitverkiezing 126
 uitwaaiering 209, 216v,
 226, 236v, 242v
 Ullmann, W., 265
 universalisme 98, 218
 utilitarisme 174
 veiligheid 80
 verbeeldingskracht 167
 Verlichting 101, 119,
 142, 163, 209
 Vermeer, J., 197
 vernieuwing 41, 196,
 198, 199v, 204
 veroveringsoorlogen 198
 Verrips, J., 265
 vertrouwdeheid 26
 vervolging 132
 vervreemding 28
 verwetenschappelijking
 173
 voetbal 53v, 175, 193,
 220v, 230v
 volkerenmoord 198
 volksreligie 193, 208
 Voltaire, 164, 187, 265
 voluntarisme 48
 voorbeschikking 126
 voorstelling 44v, 101,
 166, 248
 voorstellingsvermogen
 45v, 48, 60
 vooruitgang(s) 112,
 163v, 172, 188, 196,
 199, 228, -geloof 184,
 206, 224, 226,
 -optimisme 113
 vrees 82v, 87v
 Vries, G. de, 246, 265
 vrijheid 97v, 127, 161v,
 172, 188, 206, 209,
 214, 222, 232, 252
 waarachtigheid 117,
 162, 197, 255
 waarheid 246
 Wagner, R., 210v, 266
 Weber, M., 36, 63, 74,
 77, 88, 94, 104, 109,
 122v, 137, 139, 141v,
 158v, 164, 170, 178,
 181, 184v, 192, 195,
 250, 252, 257, 258,
 266
 wereldafkerig 124
 wereldbeeld 31v, passim
 wetenschap 110v, 113,
 136, 171
 Wilson, B., 247, 251,
 252, 257, 266
 Wittgenstein, L., 143,
 183, 245, 247, 266
 xenofobie 198
 Young, M.F.D., 266
 Zee, T. van der, 193, 265
 zekerheid 26, 28
 zelf, -correctie 60v, 71,
 -ontplooiing 197,
 -nihilatie 191, 199v
 Zijdeveld, A.C., 66,
 246, 250, 259, 260,
 266
 zin 19
 zingeving: zie
 betekenisgeving
 zinloosheid 12
 zondebokmechanisme
 70v, 131v, 177, 189v,
 196, 198v, 242

