

Heilige geest



ANNALEN VAN HET
THIJMGENOOTSCHAP
jaargang 106 (2018), aflevering 4

Thijmgenootschap

vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing

Onder redactie van de wetenschappelijke raad

Prof. dr. Gabriël J.M. van den Brink (voorzitter)

Mr. Jasper E. van Uden (secretaris)

Leden

Prof. dr. Govert J. Buijs

Dr. Harm J.M.J. Goris

Mr. Frank A.M. van den Heuvel

Dr. Arthur Kok

Prof. dr. Evert van Leeuwen

Prof. dr. Maria E.T.C. van den Muijsenbergh

Dr. Patrick Overeem

Dr. Ronald B.J. Tinnevelt

Prof. dr. Theo Wobbes

Redactiesecretariaat

Koningin Wilhelminaplein 848 – 1062 K S Amsterdam

tel. 06 83 63 55 74

e-mail: contact@thijmgenootschap.nl

www.thijmgenootschap.nl

Ledenadministratie

Bureau Interface

tel. 024-3601829

Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen

e-mail: thijmgenootschap@ioi.nl

Gabriël van den Brink

Heilige geest

Een essay over aard en wording
van de menselijke natuur

THIJMESSAY 2018

VALKHOF PERS

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

Bestuur Thijmgenootschap

Prof. dr. Wim B.H.J. van de Donk, voorzitter

Prof. dr. Eelke de Jong, vice-voorzitter

Mr. Jasper E. van Uden, secretaris

Drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester

Prof. dr. Gabriël J.M. van den Brink

Drs. Maria J.Th. Martens

Annemiek M. Schilpzand MSc, LL.M

ISBN 978 90 5625 506 0

© 2018 by the author / Thijmgenootschap

Omslagontwerp: Brigitte Slangen

Omslagillustratie: Paul Klee, *Blossoming* 1934/199, Kunstmuseum Winterthur

Opmaak: Peter Tychon

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

Inhoud

Voorwoord 9

1. Het menselijk bestaan 11
 - A. Natuur als sedimentatie 11
 - B. Evolutionaire dynamiek 20
 - C. Mensheid en geschiedenis 27

2. Tijd van zoogdieren 35
 - A. Groepsdieren en gedrag 36
 - B. Gevoelens en bedoelingen 42
 - C. Relationeel repertoire 49

3. Tijd van de nomaden 55
 - A. Jagers en verzamelaars 55
 - B. Gebaren en geesten 60
 - C. Ritueel repertoire 65

4. Tijd van landbouwers 73
 - A. Boeren en koningen 73
 - B. Goddelijke verhalen 79
 - C. Religieus repertoire 85

5. Tijd van beschavingen 91
 - A. Staten en steden 92
 - B. Idealen en beginselen 97
 - C. Retorisch repertoire 103

6. Blijvende beginselen 109
 - A. Idealen als erfgoed 110
 - B. Universele waarden 115
 - C. Inzake goed en kwaad 121

7. Over morele dynamiek	129
A. Groepen die deugen	129
B. Moraal in meervoud	134
C. Bronnen van onbehagen	140

8. Geest van het geheel	145
-------------------------	-----

Bijlage	151
---------	-----

Noten	153
-------	-----

Het denken mag zich nooit onderwerpen, noch aan een dogma, noch aan een partij, noch aan een hartstocht, noch aan een belang, noch aan een vooroordeel, noch aan om het even wat, maar uitsluitend aan de feiten zelf, want zich onderwerpen betekent het einde van alle denken.

(Henri Poincaré 1854-1912)

Ten aanzien van de waarde van de geest merk ik op dat materie en geest zich vanuit het fenomenale gezichtspunt, waartoe ik mij systematisch beperk, niet optreden als 'dingen' (...) maar eenvoudig als onderling verbonden variabelen waarvan men de curve in functie van tijd en ruimte dient vast te stellen.

(Pierre Teilhard de Chardin 1881-1955)

We moeten de complexiteit omarmen.

(Pierre Boulez 1925-2016)

Voorwoord

We smachten naar een beeld van het geheel. Want we worden overspoeld door een eindeloze stroom van losse feiten, gedachten, voorvallen en meningen. Daar gaat een even verwarrende als verlamme werking van uit. Bijgevolg blijft menigeeen worstelen met vragen als deze: Hoe moeten wij de samenhang der dingen zien? Wat is de grote lijn van het verhaal? Wie kan nog onderscheid maken tussen hoofd- en bijzaken? En waar komt dat onbehagen toch vandaan?

Dit essay is een poging om dit soort vragen te beantwoorden. Ik behandel de voorgeschiedenis van het huidige bestaan om zicht te krijgen op de aard en wording van onze menselijke natuur, de waarden die ons bezielen en de houding die we in het moderne leven aannemen. Een dergelijke onderneming grenst uiteraard aan intellectuele overmoed, zeker als de tekst niet meer dan 170 bladzijden mag tellen. Ik wil me daarom bij voorbaat verontschuldigen voor alle omissies en onnauwkeurigheden die dit essay aankleven. Maar wie de grote greep niet waagt, komt nooit aan enig mensbeeld toe.

Bovendien bestaan er goede redenen om juist nu aan een essay als dit te werken. De afgelopen decennia bracht de wetenschap vele nieuwe inzichten aan het licht die zich laten combineren tot een breed verhaal over de menselijke geschiedenis. Ik denk aan werken van ethologen als Frans de Waal, religiewetenschappers als Robert Bellah, cultuurhistorici als Shmuel Eisenstadt, antropologen als Joseph Henrich, sociologen als Shalom Schwartz en vele anderen.

Zij allen hakten goed gevormde bouwstenen waarmee we een meer omvattend mensbeeld kunnen metselen. Dat laatste is de taak die ik me in deze studie stel.

Nog een enkel woord over de titel van dit essay. Hoewel de ware betekenis van heilige geest pas duidelijk wordt aan het einde van mijn betoog, wil ik vast wijzen op de paradox waarvoor we staan. Enerzijds is onze geest de kwetsbare uitkomst van een evolutie die miljoenen jaren heeft geduurd. Anderzijds laat diezelfde geest weten wat onze verantwoordelijkheid voor het leven hier op aarde is. Nu de mensheid op het punt staat belangrijke beslissingen over te dragen aan machines die zogezegd intelligenter dan wijzelf zijn, kan het geen kwaad deze huiveringwekkende paradox tot ons te laten doordringen.

Maar eerst moet het verhaal over de aard en wording van onze natuur verteld worden.

Deel 1. Het menselijk bestaan

Wie vandaag wil nadenken over de menselijke natuur, stelt zich haast een onmogelijke opgave. Het is een onderwerp waar filosofen al drie millennia mee bezig zijn zonder dat ze een begin van eenstemmigheid bereikt hebben. Ook het wetenschappelijke onderzoek van de afgelopen eeuwen biedt geen uitsluitsel. Psychologen, economen, biologen, medici, historici en sociologen zien de mens vanuit hun eigen perspectief en brengen telkens andere accenten aan. Wat evenmin helpt is dat we met sterk uiteenlopende religieuze en levensbeschouwelijke stromingen van doen hebben. Christenen, moslims, boeddhisten, hindoes, socialisten, humanisten en ongelovigen kijken heel verschillend naar het menselijk bestaan en zijn het vooralsnog niet eens. Dus welke dwaas gelooft dat het spreken over de ‘menselijke natuur’ een zinvolle onderneming is?

A. NATUUR ALS SEDIMENTATIE

Misschien moet ik aan de andere kant beginnen en duidelijk maken wat ik *niet* geloof. Ik doel op het beeld van de *homo economicus*, een idee dat nog niet zo lang bestaat maar in de huidige samenleving behoorlijk dominant geworden is. We treffen het op de meest uiteenlopende gebieden aan. In de wetenschap waren het aanvankelijk vooral economen die dit idee omarmden, maar sinds enkele decennia treffen we het evengoed in andere disciplines aan. Voor tal van onderzoekers is de mens een wezen dat op min of meer rationele wijze probeert zijn eigen belangen te behartigen. Buiten de wetenschap is dit idee al even populair, zij het dat men

er vaak een meer politieke invulling aan geeft. Opgekomen vanaf de jaren zestig en zeventig in de vorige eeuw, werd het streven naar individuele autonomie en zelfontplooiing in de jaren tachtig en negentig meer en meer in neoliberale termen uitgelegd. Het gevolg daarvan is dat publieke debatten steeds in het teken staan van zelfredzaamheid. Veel politici, bestuurders en beleidsmakers zetten graag in op autonome en actieve burgers die op een rationele wijze hun eigen belangen najagen. Ze getuigen daarmee van hun geloof in de *homo economicus*, dat verrassend goed past bij het voornemen om op de verzorgingsstaat te bezuinigen. Ten slotte zijn er heel wat burgers die, veelal voorzien van een hoge opleiding en werkzaam als moderne professional, aannemen dat de mens inderdaad een egocentrisch wezen is. Zij beschouwen het hooghouden van sociale of morele beginselen als dromerij en proberen realist te zijn. Inmiddels zijn veel Nederlanders zozeer aan dit soort denken gewend dat ze het idee van de *homo economicus* volkomen normaal of evident vinden.

Ziehier het gedachtegoed waartegen ik me in dit essay keer. Overigens doe ik dat niet zozeer omdat ik persoonlijke, ethische of politieke bezwaren heb tegen deze zienswijze, maar omdat het beeld van de *homo economicus* de rijkdom van het menselijk leven op ongekende wijze reduceert. Het berust op enkele aannamen die volstrekt in strijd zijn met hedendaagse wetenschappelijke inzichten en die bovendien haaks staan op alles wat iemand met enige ervaring van het leven weet. Deze aannamen komen kort gezegd op het volgende neer: 1) mensen willen in de eerste plaats een zelfstandig wezen zijn; 2) als zodanig jagen ze vooral hun persoonlijke belangen na; 3) ze gaan daarbij op een rationele of doelmatige manier te werk; 4) ze onderscheiden zich met dit streven van het dier dat aan drijven onderhevig is. De rest dit essay zal aantonen dat elk van deze axioma's op drijfzand is gebouwd. Ik zal daarop niet vooruit lopen en beperk me tot de waarneming dat ethologen korte metten maken met de gedachte dat er een

fundamentele kloof tussen mens en dier zou zijn. Verder erkennen hedendaagse psychologen dat rationaliteit in het leven slechts een bescheiden rol vervult, terwijl breinwetenschappers weten dat wij mensen voortdurend op anderen betrokken zijn. Een paar jaar terug konden wij zelf vaststellen dat de meeste Nederlanders niet hun eigenbelang maar geestelijke beginselen voorop stellen.¹ Dus zo heel vanzelfsprekend is het idee van de *homo economicus* nu ook weer niet. Dat velen het voor zoete koek aannemen komt vooral omdat het precies doet wat heersende ideeën altijd doen, namelijk andere ideeën loochenen, onderdrukken en als ‘irreëel’ wegzetten.

Wat kunnen we daartegen inbrengen? Het voornaamste lijkt mij te zijn dat we een ander beeld van de menselijke natuur ontwikkelen dat wel voldoende recht doet aan de rijkdom van het bestaan. Een dergelijke poging vooronderstelt dat mensen uit verschillende culturen en diverse tijdperken iets met elkaar gemeen hebben. Er moet wel zoiets als *common ground* bestaan. Volgens mij bestaat die inderdaad, al geef ik toe dat er een zekere afstand nodig is om haar te zien. Het kiezen van de juiste afstand is in het moderne leven niet altijd gemakkelijk. We zijn vandaag de dag zozeer bezig met het erkennen van diversiteit dat we niet langer beseffen hoeveel we met elkaar gemeen hebben. Het is bijvoorbeeld evident dat de wereld op culinair gebied grote verschillen kent. In het ene land eet men veelal rijst, in het andere tarwe en in weer een ander land aardappelen. Daarin spelen zowel sociale en culturele tradities als ecologische verschillen mee. Maar het verhindert niet dat men overal een bepaalde hoeveelheid koolhydraten moet binnenkrijgen. Een ander voorbeeld betreft de voorplanting. In bepaalde maatschappijen is het krijgen van kinderen een zaak waar de hele familie over gaat, in andere gebeurt dat in een kerngezin en in weer andere is het iets waarover de vrouw als individu beslist. Toch brengt het krijgen en opvoeden van kinderen in al die maatschappijen vergelijkbare zorgen en taken

met zich mee. Een en ander illustreert dat we bij het nadenken over ons bestaan telkens twee lijnen kunnen volgen: gaat onze aandacht vooral naar de verschillen uit of naar datgene wat mensen met elkaar gemeen hebben?

In dit essay kies ik nadrukkelijk voor de tweede lijn. Daarbij wil ik de volgende definitie van menselijke natuur voorstellen:

Onder menselijke natuur verstaan we het geheel van vaardigheden en voorkeuren die uit onze voorgeschiedenis afkomstig zijn, die tot op heden doorwerken en die bij verreweg de meeste mensen voorkomen.

Het is goed om de voornaamste elementen uit deze definitie te voorzien van een beknopte toelichting, ook al blijft het zo dat de lezer aan het einde van mijn betoog zelf moet vaststellen of deze visie voldoende overtuigend is. In elk geval zijn de volgende elementen in het geding.

Om te beginnen omvat de menselijke natuur een aantal *vaardigheden en voorkeuren*. Het gaat niet alleen om handelingen die aan een lichamelijke functie zijn gerelateerd zoals rennen, grijpen, kijken, ademen, eten, spreken, luisteren, vechten en dergelijke, maar ook om minder zichtbare vaardigheden als zich herinneren, verbeelden, denken, vergelijken, ordenen, etcetera. Bovendien gaat het om bepaalde neigingen, voorkeuren of strevingen die we van nature meedragen. We zijn als levende wezens allemaal op voldoende voedsel, veiligheid en voortplanting gericht, ook al loopt de precieze invulling van deze doelen enorm uiteen. Een tweede aanname is dat deze set van vaardigheden en voorkeuren voortvloeit uit een lange *voorgeschiedenis*. Ze vormen de neerslag van een evolutionair proces dat honderden miljoenen jaren terug begonnen is. We hebben daardoor te maken met een zeker erfgoed dat in ons DNA is vastgelegd. De vraag is evenwel of de doorwerking van het verleden daartoe beperkt blijft. Het verleden zou ook via de bouw van ons lichaam, via

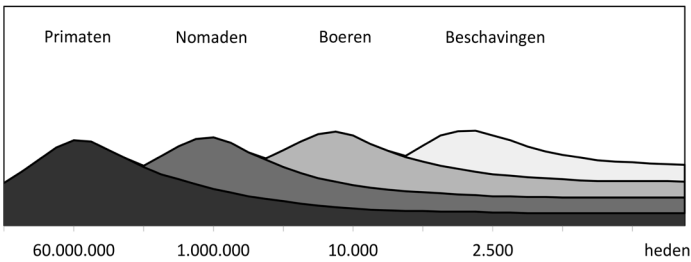
het functioneren van ons brein en via bepaalde culturele patronen kunnen doorwerken. Het lijkt me wenselijk om op dit gebied onderscheid te maken tussen de vraag wat vanuit ons evolutionaire verleden in het heden doorwerkt enerzijds en de vraag via welke kanalen die doorwerking plaatsvindt anderzijds. In dit essay stel ik de eerste vraag voorop. Daartoe beschouw ik de menselijke evolutie als een proces van sedimentatie, een zienswijze die ik hierna zal uitwerken maar die in elk geval betekent dat oudere fasen niet echt verloren gaan en dat de daar ontwikkelde vaardigheden of voorkeuren nog steeds een rol spelen. Ten slotte neem ik aan dat dit erfgoed door *het overgrote deel* van de huidige mensheid wordt gedeeld. Ik erken onmiddellijk dat elke cultuur andere accenten legt in de zin dat ze bepaalde elementen van dit erfgoed zal benadrukken terwijl ze andere maskeert of zelfs tegengaat, maar de reeks van vaardigheden en voorkeuren waaruit ze put is nagenoeg dezelfde. Het betekent dat culturen niet als gesloten eenheden van elkaar gescheiden zijn. Hoe groot de sociale, normatieve, talige of religieuze verschillen tussen mensen ook zijn, het is altijd mogelijk om bepaalde zaken met elkaar te delen en van een ander te begrijpen wat hem of haar beweegt. De nadruk op menselijke diversiteit is een goede zaak, maar ze mag niet verabsoluteerd worden.

Laat ik nog even uitleggen waarom het idee van sedimentatie zo belangrijk is. Het vormt immers de hoeksteen van mijn betoog. De gedachte is dat onze voorgeschiedenis een aantal fasen heeft gekend waarvan de resten nog steeds aanwezig zijn. Elke fase vormt als het ware een eigen laag zodat er aan het einde van de ontwikkeling meerdere lagen over elkaar heen liggen. Bij een normaal verloop bevindt de oudste laag zich onderop en liggen de meer recente lagen eroverheen. Zou men het aldus gevormde sediment van bovenaf bezien, dan is alleen de jongste laag zichtbaar terwijl de oudere afzettingen onzichtbaar zijn. Deze laatste treden pas aan het licht als die meer recente

lagen eroderen of zich een breuk voordoet. Om een volledig overzicht te krijgen zou je alles moeten afgraven dan wel een gat boren tot de bodem is bereikt. Uit de resten die je zo naar boven haalt, kun je afleiden welke lagen in het verleden ontstonden en in welke volgorde. Dat is de werkwijze die we in dit essay zullen volgen. Het spreekt voor zich dat we ons daarbij tot enkele hoofdzaken moeten beperken en daarom komen de volgende stadia aan bod: 1) een periode waarin de menselijke soort slechts één van de primaten was; 2) een periode die ongeveer twee miljoen jaar terug begon waarbij menselijke nomaden als jagers en verzamelaars actief waren; 3) de tijd die ongeveer tienduizend jaar terug begon en waarin mensen zich vooral op landbouw toeleiden; 4) het tijdperk dat ongeveer duizend jaar voor onze jaartelling begon en dat de start van diverse grote beschavingen markeert.

Figuur 1.

Schematische weergave menselijke geschiedenis. Vier bestaanswijze en hun ouderdom in jaren



Zoals gezegd ga ik ervan uit dat elke fase bepaalde sporen heeft nagelaten in de menselijke natuur en dat deze tot op heden doorwerken.² Het betekent dus niet dat de hele geschiedenis meteen zichtbaar is. Integendeel: juist omdat onze aandacht gemakkelijk uitgaat naar vaardigheden en voorkeuren uit het meest recente tijdperk, is het niet eenvoudig te beseffen dat die oudere fasen nog altijd in onszelf

aanwezig zijn en al helemaal niet om te begrijpen hoe ze op elkaar inwerken. Dat kan alleen door het bedrijven van een soort archeologie waarbij we zo nauwkeurig mogelijk vaststellen welke reflexen uit de menselijke natuur uit welk stadium afkomstig zijn.

Deze werkwijze past bij het evolutionistisch perspectief van dit essay. Voor onze natuurlijke evolutie geldt immers dat vormen uit een eerdere fase nog altijd bij ons zijn. Zo maakt erfelijk materiaal van de aan ons voorafgaande levensvormen deel uit van het menselijk DNA. Deze geïmpregnerdheid geldt eveneens voor de menselijke hersenen waarvan het oudste deel (ook wel ons reptielenbrein genaamd) het meest elementaire is, terwijl de later gevormde lagen (zoals het zoogdierenbrein en de neocortex) eroverheen liggen. Merk op dat ‘sedimentatie’ meer is dan een geschikte metafoor. Wie zich verdiept in de menselijke natuur kan niet anders dan de hele evolutionaire voorgeschiedenis serieus nemen. Alles uit het leven van de zoogdieren is voor mensen relevant. Wij zijn immers óók zoogdieren – een gegeven dat men in de sociale wetenschappen wel eens uit het oog verliest. En tegelijkertijd zijn we méér dan zoogdieren – iets waar bepaalde biologen onvoldoende acht op slaan. Om recht te doen aan de menselijke natuur moeten we begrijpen dat ons leven door de wisselwerking van *twee processen* wordt bepaald. Het gaat om de manier waarop onze natuurlijke evolutie en onze culturele evolutie op elkaar inwerken, waarbij het geen enkele zin heeft om te twisten over de vraag welke van deze twee het belangrijkste is. Wie hetzij de natuurlijke hetzij de culturele evolutie buiten beschouwing laat, zal nooit begrijpen hoe wij mensen in elkaar zitten. Mede daarom bevat de bijlage van dit essay twee tijdreeksen die een aantal beslissende stappen uit beide processen in beeld brengen. Intussen is de uitdaging niet zozeer te zien dát beide vormen van evolutie meespelen maar te begrijpen hóe hun interactie in haar werk gaat.

Zelf denk ik dat die wisselwerking in elke fase opnieuw

vorm krijgt. Daarom zal ik voor elke etappe de dialectiek van stof en geest behandelen. Daarbij verwijst het begrip stof naar de materiële dimensie van het menselijk bestaan. Het omvat alle handelingen die nodig zijn om te zorgen dat er voldoende voedsel is, dat er een zekere veiligheid bestaat en dat wij ons kunnen voortplanten. Dat speelt zich noodgedwongen af in een gemeenschap die in ruimtelijk, temporeel en sociaal opzicht duidelijke grenzen kent. Tegelijkertijd gaat het menselijk bestaan altijd over dat soort grenzen heen en wel in die zin dat we steeds bezig zijn met zaken die zich in een andere ruimte, een andere tijd en een ander soort gemeenschap afspelen. Er is voortdurend sprake van iets wat ik ‘alledaagse transcendentie’ noem. Het menselijk leven beperkt zich nooit tot het hier en nu.³ Het gaat evengoed over wat we ons van het verleden herinneren en hoe we ons de toekomst voorstellen. Ons bestaan omvat niet alleen de levende wezens die we ter plekke waarnemen, maar ook wezens die elders leven en die we niet waarnemen. En ten slotte gaat het niet alleen om alles wat we moeten doen maar ook om zaken die we kunnen of zouden willen doen. Daarom zal ik per fase ook aandacht schenken aan de vraag hoe bepaalde vormen van geestelijk leven zoals weten, geloven en spelen vorm krijgen. Deze alledaagse transcendentie vloeit vooral voort uit onze verbeelding – een vermogen dat reeds bij dieren lijkt te bestaan maar dat zich in de loop van de menselijke evolutie sterk kon ontwikkelen.⁴ Bijgevolg kent elke fase van dit proces een vorm van geestelijk leven waarbij mensen boven hun basale noden uitstijgen. Denk aan het opdoen van nieuwe inzichten, het geloof in goden of voorouders, het maken van muziek of versieren van voorwerpen etcetera. Het is dankzij de verbeelding dat onze geest zich tijdelijk van de stof kan losmaken.⁵ We moeten echter waken voor het verabsoluteren van deze beweging en voor het filosofisch idealisme waarop dat zou uitlopen. Ik bepleit geen moderne gnosis die de geest ziet als een licht dat elke besmetting met duistere of aardse krachten zoveel moge-

lijk uit de weg moet gaan. Integendeel. Dialectiek houdt voor mij in dat de spanning tussen stof en geest alleen kan worden opgelost als we overgaan tot tastbaar handelen.⁶ Daarom verwijks ik naar specifieke vormen van handelen die het menselijk bestaan in de betreffende fase een eigen kleur geven.

Nog een enkel woord over de bronnen die ik heb gebruikt en de wijze waarop ik de daaruit gewonnen inzichten zal ordenen. In methodisch opzicht probeer ik met dit essay een vorm van *empirische wijsbegeerte* te beoefenen. Daarbij komen twee extreme kanten van het denken bij elkaar. Enerzijds heb ik groot respect voor de feiten die empirisch gerichte onderzoekers aan het licht brengen. We kunnen slechts met bewondering kijken naar de wijze waarop tal van ethologen, archeologen, psychologen, biologen, historici en sociologen de afgelopen decennia onze kennis van de mens en zijn ontwikkeling verrijkt hebben. Als filosoof neem ik hun werk zeer serieus, inclusief de tegenstrijdige bevindingen die hun boeken soms voorleggen. Laten we alle min of meer harde feiten aanwenden, zoals de talloze kleine steentjes die het basismateriaal vormen van iemand die een mozaïek aanlegt. Van de andere kant veroorloof ik me een grote vrijheid waar het gaat om de ordening van al die inzichten. Het is door de veelheid aan disciplinaire invalshoeken én het bereik van onze vraagstelling in ruimte of tijd vrijwel onvermijdelijk dat mijn betoog een speculatief karakter krijgt. Ik zie dat niet als een bezwaar maar als een uitdaging. Is er een samenhangend verhaal mogelijk over de aard en wording van onze menselijke natuur? Hoe kan het intellectuele spel zo gespeeld worden dat we inderdaad meer overhouden dan een verzameling van feiten of losse inzichten? Staan we onszelf een dergelijke speelse werkwijze toe of houden we vast aan de veiligheid van het academisch specialisme waarbij we de maatschappelijke verbeelding overlaten aan romanschrijvers of filmmakers? Hoe het ook zij – wie een nieuw beeld van het menselijk bestaan wil uitwerken, moet inderdaad een grote greep wagen.

Deze overwegingen bepalen de opzet van het nu volgende betoog. Ik zal eerst de hoofdlijnen van een evolutionistisch perspectief schetsen, waarbij het zowel om de natuurlijke als om de culturele evolutie gaat én om de vraag hoe deze twee processen op elkaar inwerken (deel 1). Daarna verdiepen we ons in de meest basale laag van de menselijke natuur: de dynamiek die samenhangt met ons leven als groepsdieren en de wijze waarop deze bij de vroegste mensen doorwerkt (deel 2). Vervolgens bespreek ik de fase van nomadische jagers en verzamelaars, een bestaanswijze die het grootste deel van onze geschiedenis besloeg en die zowel geestelijk als stoffelijk geheel eigen kenmerken laat zien (deel 3). Dan komt de fase waarin de landbouw allesbepalend was (deel 4) en tenslotte de meest recente fase die in het teken staat van diverse beschavingen (deel 5). Ten slotte zet ik uiteen dat deze vier geschiedenissen vooral doorwerken in de vorm van waarden of normatieve beginselen (deel 6). Dat betekent niet dat het om een door iedereen erkend of gewaardeerd erfgoed zou gaan. Integendeel: er zijn vele spanningen die zelfs binnen één culturele gemeenschap voor dynamiek zorgen en al helemaal binnen een wereld waarin diverse culturele gemeenschappen langs elkaar heen schuren (deel 7). Ik sluit af met een korte beschouwing over de filosofische strekking van het geheel (deel 8).

B. EVOLUTIONAIRE DYNAMIEK

Om aard en wording van de menselijke natuur te kunnen schetsen, moet ik kort stilstaan bij enkele uitgangspunten van de evolutieleer. Ik beseef echter dat de door Darwin gelanceerde theorie nog altijd voor discussie zorgt. Dat is alleszins begrijpelijk omdat het gebruik ervan een zekere dubbelzinnigheid laat zien. Want enerzijds veroorzaakte de evolutieleer een conceptuele aardverschuiving die in de wetenschappelijke geschiedenis zonder weerga lijkt. Ze

gooide tal van traditionele denkbeelden over het menselijk bestaan omver en heeft inmiddels ook andere disciplines dan de biologie bereikt. Volgens Chris Buskes kun je vrijwel geen wetenschapsgebied meer aanwijzen dat niet door Darwins gedachtegoed wordt ‘aangetast’. Het onderstreept de verklarende kracht van deze denkwijze. Anderzijds brengt zij ook het risico van een biologisch reductio-nisme mee, de gedachte dat alle aspecten van ons bestaan voortvloeien uit lichamelijke of natuurlijke processen. Dat risico neemt toe nu het onderzoek naar DNA of de werking van ons brein grote vorderingen maakt en velen hopen dat de oude droom van een materialistisch wereldbeeld eindelijk in vervulling gaat.⁷

Welke rol speelt het evolutionaire denken in dit essay over aard en wording van de menselijke natuur? Ik zal het op drie manieren aanwenden. Om te beginnen maak ik dankbaar gebruik van enkele *fundamentele inzichten* die het wetenschappelijk onderzoek de afgelopen decennia heeft voortgebracht. Mijn aandacht gaat met name uit naar biologen die zich hebben verdiept in (bepaalde onderdelen van) de menselijke ontwikkeling en wier inzichten in een brede kring erkend worden. Dat geldt bijvoorbeeld voor wetenschappers als Stephen Gould, Frans de Waal en Jared Diamond. Verder geloof ik dat het evolutionaire denken te gebruiken is als een *heuristisch hulpmiddel* bij cultuurhistorisch onderzoek. We bekijken dan in hoeverre bepaalde mechanismen, processen en verschijnselen die bij natuurlijke evolutie een rol spelen meer licht werpen op de geschiedenis van culturele groepen en samenlevingen. Denk aan het idee dat er zoiets bestaat als cultureel erfgoed dat van de ene op de andere generatie overgaat. Of het idee dat de overlevingskansen van bepaalde groepen toenemen als het maatschappelijk milieu veranderingen ondergaat. Ten slotte gebruik ik het evolutionaire denken ook om actuele vragen in het *juiste perspectief* te zien. Velen zijn ervan overtuigd dat ze in een volstrekt unieke tijd leven, dat de veranderingen alsmaar sneller gaan en dat ons

leven er binnenkort heel anders uit zal zien. Gegeven die nervositeit kan het geen kwaad te benadrukken dat sommige dingen helemaal niet veranderen en dat we ons – juist wanneer zich belangrijke innovaties aandienen – altijd moeten afvragen wat de beste mix van oude en nieuwe componenten is.

De kern van het evolutionaire denken laat zich verrassend simpel weergeven. Het komt neer op een combinatie van vier axioma's: 1) alle levende wezens brengen meer nakomelingen voort dan er in leven kunnen blijven; 2) de kenmerken van elke populatie laten een zekere variatie zien; 3) een deel van die variatie wordt doorgegeven aan de volgende generatie; 4) op den duur overleven vooral die organismen wier kenmerken goed bij het natuurlijke milieu passen.⁸ Het is bijna onbegrijpelijk dat de toepassing van deze vier beginselen zo veel uiteenlopende verschijnselen in de levende natuur verklaart. Of het nu gaat over de bloei en ondergang van diersoorten, de wijze waarop hun lichaam is gebouwd of hun gedragingen bij het verzamelen van voedsel en voortplanting – steeds kunnen biologen met behulp van deze beginselen een plausibele verklaring voorleggen. Wel is het goed te waarschuwen voor twee misvattingen die vooral buiten de biologie opduiken als het over natuurlijke selectie gaat. Velen denken dat het soorten zijn die geselecteerd worden, maar dat is onjuist. Selectie heeft altijd betrekking op de individuele organismen die zich voortplanten of sterven, terwijl het muteren of variëren van kenmerken alleen het genetisch materiaal betreft en de soort een bepaalde verandering laat zien. Volgens Gould moeten we steeds een onderscheid naar niveau maken: genen zijn onderhevig aan mutaties, individuen aan selectie en soorten aan ontwikkeling.⁹ Een tweede misvatting is dat de befaamde formule van 'the survival of the fittest' op de sterkste of krachtigste individuen slaat. Het gaat echter om de vraag of een organisme met zijn eigenschappen past bij de eisen van het milieu en welke eigenschappen de kans op overleven vergroten.

Ofschoon de evolutieër door alle hedendaagse biologen wordt aanvaard, roept ze toch ook vragen op die zich moeilijk laten beantwoorden. Een eerste werd geformuleerd door Stephen Gould en gaat over de manier waarop soortvorming in de natuur verloopt. Hij stelde dat een nieuwe soort meestal ontstaat uit de afsplitsing van een oude lijn die als zodanig blijft bestaan. Zo'n afsplitsing vindt vooral in kleinere populaties plaats en treedt bovendien relatief snel op. De verklaring daarvoor zou zijn dat het evenwicht tussen organisme en milieu tijdelijk doorbroken wordt zodat de oude stam een nieuwe loot voortbrengt. Het strookt met een bekend gegeven uit de paleontologie dat de afstammingslijn van bepaalde fossielen gedurende vele miljoenen jaren nauwelijks verandert en dat er opeens een nieuwe tak verschijnt. Bijgevolg kenmerkt het evolutionaire proces zich niet zozeer door permanente verandering als wel door snelle overgangen tussen twee stabiele toestanden.¹⁰ Het doorbreken van dat evenwicht vloeit vooral voort uit plaatselijke omstandigheden. Het neemt soms een dramatische vorm aan. Denk aan de grote uitstervingsgolf die zich voordeed aan het einde van het Krijt en die behalve de dinosaurussen ook vijftig procent van alle ongewervelde zeedieren wegvaagde. Toch doet dit plotselinge verschijnen en verdwijnen van soorten raadselachtig aan. Het is niet duidelijk waarom de variatie *binnen* soorten relatief beperkt blijft, terwijl de variatie *tussen* soorten juist heel sterk is. Het maakt de evolutie tot een dynamisch en niet-lineair proces dat zich kenmerkt door onvoorspelbaarheid. Daarbij kunnen kleine verschillen in de beginvoorwaarden enorme verschillen in de uitkomsten tot gevolg hebben.¹¹

Een ander intrigerend vraagstuk is seksualiteit. Na het ontstaan van leven ongeveer vier miljard jaar geleden vond voortplanting lange tijd op asexuele wijze plaats. Pas na twee miljard jaar ontstond de specifieke vorm van voortplanting die we seksueel noemen. Ze berust op het samensmelten van grote maar schaarse eicellen aan de ene

kant en talrijke relatief kleine zaadcellen aan de andere. Vanaf die tijd hebben we te maken met een fundamentele incongruentie tussen mannelijk en vrouwelijk. Terwijl de eicel een relatief grote waarde vertegenwoordigt, is die van zaadcellen juist gering. Dat werkt door in de manier waarop het proces van seksuele selectie functioneert: het is de 'dure' vrouw die een 'goedkope' mannelijke cel verkiest waarbij mannen de onderlinge concurrentie om de gunsten van een vrouw aangaan. Er staat vaak heel wat op het spel, want het kiezen van een partner vormt een van de voornaamste gebeurtenissen in het leven van organismen die zich op seksuele wijze voortplanten. Hoewel dit alles vanuit een menselijk gezichtspunt haast vanzelf spreekt, gaat het om een van de merkwaardigste verschijnselen uit de evolutionaire biologie. Het is zeker niet de meest logische manier om te zorgen dat levende organismen zich voortplanten. Het zou zelfs kunnen dat seksualiteit niet eens met het oog op de voortplanting ontstond maar een toevallige uitkomst van andere processen is. Stephen Stearns en Rolf Hoekstra herinneren er dan ook aan dat we nog steeds niet weten waarom een zo ingewikkeld, kostbaar en ondoelmatig fenomeen als seksualiteit bestaat.¹² Voor ons mensen is dat maar een schrale troost. De natuur heeft ons niet alleen met een incongruentie tussen de geslachten opgescheept maar ook gemaakt dat dit verschil op vele andere levensgebieden doorwerkt. We zullen daar nog krasse voorbeelden van zien.

Behalve vragen waarop men nog geen antwoord heeft, zijn er kwesties die onder biologen forse meningsverschillen oproepen. Dat geldt onder andere voor het idee dat evolutie een vorm van vooruitgang impliceert. Op het eerste oog ligt deze gedachte voor de hand. Het leven begon immers met eencellige wezens en bracht in de loop van vele miljoenen jaren een grote diversiteit aan meer complexe organismen voort. Dat past bij het door Aristoteles geschetste beeld van een 'scala naturae' waarbij insecten op de laagste trede staan en men vervolgens via

de vissen en de vogels naar de mens kan opklimmen. Er zijn nog altijd biologen die het progressieve karakter van de evolutie verdedigen. Zo stelt Richard Dawkins dat levende wezens in een soort wapenwedloop verwickeld zijn waardoor hun ontwerp na verloop van tijd een hoger plan bereikt.¹³ Anderen zien daar een subjectieve duiding in. Zij neigen veeleer tot het idee dat de evolutie geen duidelijke vooruitgang kent en ontwaren een grillig patroon met allerlei vertakkingen. Ze weten zich gesteund door Darwin zelf, die in 1837 het beeld van een boom met zijtakken en verdere vertakkingen uittekende.¹⁴ Bovendien noteerde hij enige tijd later in de marge van een boek het volgende zinnetje: 'Gebruik nooit de woorden hoger of lager'.¹⁵ Met andere woorden: hij had zijn twijfels bij de gedachte dat de evolutie steeds hogere levensvormen zou voortbrengen. Iemand die deze gedachte nadrukkelijk verwerpt is Stephen Gould. Hij bestrijdt de stelling dat de evolutie een algemene tendens tot vooruitgang of toenemende complexiteit vertoont. Zo is de mammoet met zijn dichte vacht geen 'betere' versie van de olifant. Het enige verschil is dat de harige mammoet kan overleven in een koud klimaat, terwijl de onbehaarde olifant juist in een warm klimaat gedijt. Alles wat men als vooruitgang aanmerkt, komt op een aanpassing aan plaatselijke omstandigheden neer.¹⁶ Intussen is deze nadruk op concrete situaties niet in strijd met de idee dat levende wezens bepaalde doelen nastreven. Per slot van rekening jagen alle organismen zaken als voortplanting, veiligheid en voldoende voedsel na. Gegeven dat streven zijn er wel verbeteringen of stappen voorwaarts mogelijk. Het punt is echter dat die de *uitkomst* van evolutionaire mechanismen zijn en niet een algemene tendens die het gehele proces zou voortdrijven.¹⁷

Een laatste controversieel onderwerp is de vraag op welk niveau de natuurlijke selectie functioneert. We zagen al dat het niet de genen of de soorten zijn maar de individuele organismen die geselecteerd worden. Dit proces kan diverse vormen aannemen. Bij één vorm gaat het om de

hoeveelheid nakomelingen die een organisme tijdens zijn bestaan ter wereld brengt. Deze selectie werkt behoorlijk sterk, want de tijd om zich voort te planten is voor elk individu beperkt. Bovendien doen zich op dit vlak grote variaties tussen de afzonderlijke individuen voor. Er is nog een tweede vorm die seksuele selectie heet en die zich op het vinden van geschikte partners richt. Zij berust veelal op vrouwelijke voorkeuren waarbij mannelijke partners op lichaamsgrootte, vechtcapaciteit of andere kwaliteiten geselecteerd worden. Tot slot is er een derde vorm waarbij het gaat om de samenwerking tussen verwante groepsleden. Al deze vormen hebben met elkaar gemeen dat de selectie betrekking heeft op individuele kenmerken. Een voorname vraag is echter of selectie ook op het niveau van groepen speelt.¹⁸ Kan men zeggen dat de ene gemeenschap dankzij bepaalde kenmerken meer overlevingskansen heeft dan andere? En zo ja, hoe moeten we ons dat voorstellen? Edward Wilson is een van de biologen die het idee van selectie op groepsniveau inderdaad verdedigden. Aannemend dat veel levende wezens een balans moeten vinden tussen zelfzuchtige en sociale neigingen, is hij van mening dat egoïstische individuen in het voordeel zijn als het om competitie *binnen* groepen gaat, terwijl groepen die veel sociale individuen tellen in het voordeel zijn als het om competitie *tussen* groepen gaat. Daarmee stelt hij niet alleen dat groepen inderdaad geselecteerd worden, maar ook dat groepen op het sociale gedrag van hun leden geselecteerd worden.¹⁹ Over deze kwestie is het laatste woord nog niet gezegd. Ik maak er melding van omdat het mee speelt bij de vraag hoe we het proces van culturele evolutie moeten opvatten en wat daarbij de betekenis van sociale of morele waarden is.

C. MENSHEID EN GESCHIEDENIS

Het antwoord op deze laatste vraag vereist een korte recapitulatie van het voorgaande. Een term als culturele evolutie veronderstelt immers dat er zaken zijn die het verschijnsel evolutie in meer algemene zin kenmerken. Bij wijze van samenvatting noem ik de volgende: 1) elke populatie vertoont een zekere variatie aan kenmerken; 2) die kenmerken zijn ten dele erfelijk van aard; 3) selectie vanuit de omgeving leidt op den duur tot aanpassing; 4) hoewel soorten lange tijd stabiel blijven, treden er ook plotselinge veranderingen op; 5) het proces als geheel komt niet zozeer neer op vooruitgang als wel op differentiatie; 6) de gedachte dat selectie niet alleen over individuen maar ook over groepen gaat, is onderwerp van debat. Welke van deze elementen zijn nu relevant als we processen van culturele evolutie in ogenschouw nemen?

Om te beginnen weet iedereen dat menselijke samenlevingen ook in cultureel opzicht de nodige variatie laten zien. Het is zelfs een cliché om te zeggen dat culturele verschillen groot, zo niet onoverbrugbaar zijn. Het is evengoed duidelijk dat deze variatie uit allerlei omstandigheden kan voortkomen. Vaak spelen natuurlijke factoren mee, maar het gaat eveneens om genetische factoren, om de doorwerking van taal, om codes die verwantschap regelen, om de uitkomsten van oorlog of conflict of om de wijze waarop men produceert. Zelf zou ik aandacht willen vragen voor het feit dat ook de menselijke verbeelding voortdurend variatie genereert. Onze geest brengt dag in dag uit nieuwe ideeën, voorstellen, fantasieën, vindingen, ontdekkingen, denkbeelden, innovaties, verbeteringen en andere probeersels voort waarvan het overgrote deel onmiddellijk als zijnde nutteloos verdwijnt, terwijl er maar een paar gespaard worden of in daden worden omgezet. Wel moeten we beseffen dat iedereen met dit proces te maken heeft en dat de menselijke verbeelding al miljoenen jaren aan het werk is. Dat vormt een interes-

sante parallel met wat genetische variatie doet. Natuurlijke evolutie impliceert dat ons genetisch materiaal oneindig veel kleine veranderingen ondergaat. Verreweg de meeste van die mutaties zijn nutteloos maar sommige blijken waardevol en zorgen voor een betere aanpassing van het organisme aan zijn milieu. Culturele variatie gaat op een analoge manier te werk: ze berust op een variatie die de menselijke geest vanzelf genereert en die vervolgens de toets van reëel handelen moet doorstaan. Overigens is deze parallel van geestelijke en stoffelijke variatie minder vergezocht dan het filosofisch materialisme suggereert. Voor de natuurlijke evolutie geldt evengoed dat ze alleen functioneert wanneer materie en informatie op elkaar inwerken.²⁰

Dan het tweede element: processen die (een variatie aan) eigenschappen aan de volgende generatie doorgeven. Dat is bij culturele evolutie onmiskenbaar het geval. Hoe groot de meningsverschillen tussen diverse auteurs over dit onderwerp ook zijn, ze beseffen allemaal dat de menselijke geschiedenis in dit opzicht van de natuurlijke verschilt. Het door Lamarck verdedigde idee dat evolutie in het dierenrijk op een leerproces berust, is definitief weerlegd. In de natuur bestaat maar één vorm van erfelijkheid en die houdt in dat ouders alleen hun genen aan kinderen doorgeven. Mensen daarentegen geven wel degelijk de door hen verworven inzichten, ervaringen, denkbeelden, waarden of vaardigheden aan een volgende generatie door. Daar zijn opvoeding, vorming, onderwijs en andere vormen van culturele overdracht juist voor bedoeld. Zo wordt een proces van cumulatie mogelijk waarbij latere generaties voortbouwen op de lessen die eerdere generaties hebben opgedaan. Een auteur als Gould, die de vereenzelviging van natuurlijke evolutie en vooruitgang altijd bestreden heeft, erkent zonder meer dat onze culturele geschiedenis een lamarckiaanse dynamiek vertoont.²¹ Dit gegeven is op geen enkele wijze in conflict met het axioma van de aanpassing aan het milieu. Het was juist door deze

dynamiek dat de mens zich aan zeer uiteenlopende omstandigheden kon aanpassen. Sterker nog: zijn vermogen om te leren zorgde ervoor dat de mens zijn milieu op fundamentele wijze kon beïnvloeden.²² Wat dat betreft is behalve het tweede ook het derde axioma op onze culturele ontwikkeling van toepassing.

Dat geldt evengoed voor het vierde axioma over soortvorming. We staan hier voor de vraag of de manier waarop nieuwe soorten zich in de natuur aandienen, de wijze waarop die zich vaak miljoenen jaren handhaven en de wijze waarop ze ophouden te bestaan ook bij de culturele evolutie herkenbaar is. Nu is niet helemaal duidelijk welke culturele eenheden analoog zijn aan het biologische begrip soort. Vroeger bakende men soorten af met behulp van de mogelijkheid tot voortplanting, tegenwoordig gaat men uit van genetische verwantschap. De analogie doortrekkend zou je zeggen dat culturele verwantschap doorslaggevend is. Bijgevolg zal het proces van soortvorming, toegepast op onze menselijke geschiedenis, vooral betrekking hebben op groepen die een culturele band hebben. Denk aan mensen die eenzelfde geloof delen, die eenzelfde taal spreken of onderdeel van eenzelfde civilisatie zijn. In dat geval is het niet moeilijk om de door Gould beschreven patronen aan het werk te zien. Ook de geschiedenis van menselijke beschavingen kent vaak lange perioden van stabiliteit waarin de evolutie zich lijkt te beperken tot het repliceren van vaardigheden, waarden of denkbeelden die in het verleden tot stand kwamen. De uit deze geschiedenis stammende resten laten afstammingslijnen zien die lijken op de evolutionaire stambomen die paleontologen opstellen.²³ In temporeel opzicht is er een verschil omdat het voortleven van menselijke beschavingen nooit miljoenen jaren en hooguit een paar duizend jaar omvat, maar de patronen zijn hetzelfde. We zien culturele gemeenschappen die 'opeens' ophouden zoals er ook perioden zijn waarin 'opeens' nieuwe vormen van civilisatie opduiken.²⁴ We zullen er later meerdere voorbeelden van zien, al besef

ik dat de verklaring van dit soort verschijnselen nog in een speculatief stadium verkeert.

Of we onze culturele geschiedenis als vooruitgang mogen opvatten, is niet eenduidig te beantwoorden. In bepaalde opzichten was de mens een overweldigend succes. We hebben onszelf tot een oppermachtig roofdier kunnen ontwikkelen, een wezen dat niet alleen tal van diersoorten en planten onderworpen heeft maar zelfs hele stukken van de aarde naar zijn hand zette. En dat alles dankzij ons vermogen om kennis te verzamelen of verder te ontwikkelen. Tegelijkertijd is het zeer de vraag of dit wel vooruitgang is. Parallel aan ons sterk toegenomen vermogen om natuurlijke processen te veranderen, groeide onze capaciteit tot uitbuiten, onderdrukken en vernietigen. Het is begrijpelijk dat veel auteurs het woord vooruitgang hooguit aarzelend in de mond nemen. Ze beseffen dat onze technische progressie een veel hoger tempo kent dan ons streven op moreel gebied. En ze plaatsen inmiddels ook vraagtekens bij de veranderingen in het verleden die altijd als vooruitgang werden opgevat. Zie de aandacht die de afgelopen decennia voor bepaalde schaduwzijden van de landbouwrevolutie is ontstaan.²⁵ Dat neemt echter niet weg dat culturele evolutie vaak een bepaalde richting kent. Dit geldt bijvoorbeeld voor de overgang van kleinschalige gemeenschappen waar mensen sterk met elkaar verbonden zijn naar grootschalige stedelijke maatschappijen waar miljoenen mensen op een anonieme wijze bij elkaar wonen. Die overgang wordt zeer verschillend gewaardeerd maar hij wordt niet zomaar ongedaan gemaakt. Dat geldt evenzeer voor vele innovaties op technisch, economisch en politiek gebied die uiteindelijk hebben geleid tot complexe, grootschalige en gedifferentieerde gemeenschappen. Afgemeten aan de criteria die voor natuurlijke evolutie gelden, tekent zich ook hier een zekere vooruitgang af.

Ten slotte de vraag of de selectieve processen die bij culturele evolutie aan de orde zijn op individueel dan wel op collectief niveau spelen. We zagen al dat dit in de biologie

omstreden is maar voor de menselijke geschiedenis lijkt de conclusie duidelijk. Humane groepen, gemeenschappen en samenlevingen zijn wezenlijk meer dan een optelsom van losse leden. De werking van sociale, culturele en morele banden leidt nu juist tot een organisme dat *als geheel* op zijn leefsituatie reageert. Joseph Henrich stelt dat deze gemeenschappen alleen kunnen bestaan door het ontwikkelen, handhaven en overdragen van normen. De leden van die gemeenschap moeten die normen zelfs verinnerlijken en als doel gaan zien. Alleen wanneer mensen deze normen geïnternaliseerd hebben, kunnen ze zelfstandig navigeren in een wereld die op allerlei manieren tot zelfzuchtig handelen verleidt. Het afwegen van voordelen op de korte en de langere termijn of zoeken naar een balans tussen eigen belangen en algemeen belang is in de regel een moeizame aangelegenheid. Het sociale leven wordt enorm geholpen als men bepaalde morele beginselen hoog houdt. Dat is al bij jonge kinderen merkbaar. Zij neigen spontaan tot het bestraffen van asociaal gedrag en keren zich af van groepsleden die normen aan hun laars lappen. Dat klinkt door in de morele intuïties van volwassenen. Zij keuren het overtreden van de sociale normen in elk geval gevoelsmatig af.²⁶ In kleinschalige gemeenschappen neemt de straf op wangedrag vaak de vorm van individuele vergelding aan waarbij persoonlijke en morele overwegingen door elkaar lopen. In de stedelijke maatschappij valt het bestraffen van wangedrag toe aan een gespecialiseerde instantie zoals politie of justitie. Maar het gaat altijd om eenheden die een normatief geheel vormen en als zodanig aan selectie onderhevig zijn.

Al met al denk ik dat we de evolutionaire dynamiek niet alleen in onze natuurlijke maar ook in onze culturele geschiedenis aan het werk zien. Toch is daarmee nog niets over de kern van de zaak gezegd. Van belang is namelijk dat deze twee processen zich niet los van elkaar voltrekken maar voortdurend op elkaar inwerken. Het menselijk bestaan krijgt alleen vorm door een co-evolutie waarin zowel

biologische als sociologische elementen meespelen. Wat dat betreft vergaat het de mensheid als geheel niet anders dan het afzonderlijke individu. Met betrekking tot dat individu kun je eindeloos twisten over de vraag of zijn gedrag nu vooral door 'nature' dan wel door 'nurture' wordt bepaald maar dat blijft een vruchteloos debat. We hoeven maar even na te denken om te beseffen dat wij mensen een product zijn van de manier waarop stof en geest, natuur en cultuur, lijf en beschaving elkaar over en weer beïnvloeden. Daarbij moeten we de term product letterlijk opvatten: het resultaat wordt onbegrijpelijk als we een van beide factoren zouden weglaten. Zo doen zich vele vormen van sociaal leren voor waarbij cultureel bepaalde waarden of patronen het functioneren van onze hersenen op duurzame wijze veranderen. Daaruit blijkt hoezeer ons brein onderhevig is aan culturele invloeden, zij het dat we hier niet met een genetische maar met een biologische verandering van doen hebben. Volgens Wilson is deze wisselwerking van biologische en culturele evolutie niet slechts zes millennia oud maar vele honderden millennia.²⁷ Volgens Henrich vormt het samengaan van culturele en genetische evolutie een zelfversterkend proces. Hij wijst erop dat culturele vaardigheden als koken of het gebruik van vuur door vroege mensen ook fysieke veranderingen in hun spijsvertering tot gevolg hadden waardoor het belang van vuurgebruik of koken verder toenam. Een ander bekend voorbeeld is het vermogen om lactose te verteren: dat is in de wereld ongelijk verdeeld waarbij volkeren die een vorm van veeteelt bedreven wel in staat zijn lactose te verwerken en andere volkeren niet. Ook daar mondt een culturele evolutie in genetische en dus lichamelijke veranderingen uit.²⁸

Een laatste illustratie is de fysieke reactie van mannen in het zuiden van de Verenigde Staten die vanuit een eercultuur leven. Bij hen levert een eventuele belediging onmiddellijk de aanmaak van stresshormonen op terwijl dat in het noorden van de Verenigde Staten minder vaak ge-

beurt. Het gaat om een patroon dat oorspronkelijk uit de ruige bergen van Schotland stamt en via immigranten eeuwen terug in de Zuidelijke Staten terecht kwam. Opnieuw een voorbeeld waarbij normen of waarden een lichamelijke reactie oproepen.²⁹ Uiteraard kunnen de effecten van sociaal-culturele ontwikkelingen ook ongunstig uitpakken. Zo wijst Daniel Smail erop dat bepaalde vormen van dominant mannelijk gedrag, die bij chimpansees veelvuldig voorkomen maar bij menselijke jagers langdurig werden onderdrukt, in de agrarische maatschappij weer opleefden.³⁰ Een en ander illustreert dat de co-evolutie van natuur en cultuur tot op heden merkbaar is. We weten allemaal dat stoffelijke processen soms een fors effect op onze geest hebben, zoals het gebruik van alcohol en andere drugs bewijst. Bij het omgekeerde proces kunnen we ons minder voorstellen, omdat dit niet in het materialistische mensbeeld past. Niettemin zijn er vele indicaties dat die omgekeerde werking wel degelijk bestaat. Zo maakt Henrich aannemelijk dat onze culturele evolutie al een paar miljoen jaar tastbare effecten heeft, variërend van het vermogen om wapens te vervaardigen tot cognitieve vaardigheden als het nabootsen van anderen of het gehoorzamen aan morele normen.³¹ Maar daarmee loop ik op mijn verhaal vooruit. Laten we eerst ingaan op de lange periode waarin ons leven als groepsdieren vorm kreeg.

Deel 2. Tijd van zoogdieren

Gedurende vele eeuwen dachten we in het Westen dat er een fundamenteel verschil tussen mens en dier bestaat. Wij mensen kunnen op een morele wijze handelen maar dieren jagen slechts hun driften na. Mensen beschikken over een verstand maar dieren zijn niet eens in staat tot taal. Vandaar dat mensen beschaving en cultuur voortbrengen terwijl dieren onderdeel zijn van de natuur. Toch wordt de geloofwaardigheid van dit nog altijd populaire idee in hoog tempo ondermijnd. Dat begon in het midden van de negentiende eeuw toen Darwin zijn theorie uiteenzette dat wij mensen van de dieren afstammen. Hoewel die theorie geleidelijk meer aanhang kreeg, zijn er nog altijd talloze auteurs die menen dat mensen en dieren door een wezenlijk verschil gescheiden zijn. Maar de afgelopen decennia lijkt de situatie te kantelen. Er zijn door het onderzoek van biologen, ethologen, psychologen, paleontologen, pedagogen, antropologen en breinwetenschappers inmiddels zoveel inzichten bijeen gebracht dat het onderscheid tussen mens en dier enorm is afgezwakt. Met name Frans de Waal heeft op dit gebied belangrijk werk verricht. Sinds zijn ontdekking dat primaten na een gewelddadig conflict regelmatig tot verzoening overgaan, is hij niet opgehouden om verder onderzoek naar de verwantschap tussen mens en dier te doen. Hij was zeker niet de enige en het betreffende onderzoeksveld heeft zich inmiddels enorm uitgebreid. In feite deed zich de afgelopen decennia een wetenschappelijke revolutie voor waarvan de kern is dat de mens zijn oude positie van heer en meester over de levende natuur verloren heeft. We weten weliswaar dat mensen een bijzondere diersoort vormen, maar voor het

overige moeten we goed tot ons laten doordringen dat we *ook* dieren zijn. Wat betekent dit?

A. GROEPSDIEREN EN GEDRAG

Laten we uitgaan van het gegeven dat mensen, primaten en vele andere dieren van nature een gemeenschap vormen. De consequentie daarvan is dat we aan tegenstrijdige tendensen onderhevig zijn. We hebben een zelfzuchtige en een meer sociale kant. We komen op voor de belangen van onszelf en onze kinderen, maar zijn tegelijkertijd geneigd om voor andere leden van onze groep te zorgen. We zijn verwickeld in een voortdurende rivaliteit en blijken evengoed in staat tot samenwerken. Meer abstract geformuleerd: ons gedrag vloeit voort uit de combinatie van competitie en coöperatie zonder dat een van deze twee tendensen zich definitief kan doorzetten. Zelfs bij de meest hechte samenwerking tussen partners vallen hun belangen nooit volledig samen en moet er naar een zeker evenwicht tussen competitie en coöperatie gezocht worden.¹ Wilson vat een en ander treffend samen door te zeggen dat we zowel heilige als zondaar zijn.² Dat geldt niet alleen voor mensen maar evengoed voor andere groepsdieren zoals honden, dolfinnen en mensapen. Ook zij moeten voortdurend een balans vinden tussen zelfzuchtige en meer sociale aandriften. Eén kant van deze Januskop is ons maar al te goed bekend. Dat mensen vooral hun eigen belangen najagen, dat ze daarbij rivaliseren met anderen en dat ze vaak geen zin hebben om zich te voegen naar een groter geheel zoals de gemeenschap of de staat, houden economen ons al vele jaren voor. Het wordt in onze kapitalistische economie ook volop gehonoreerd. Het kan daarom geen kwaad om extra aandacht te besteden aan ons andere gezicht en uit te leggen wat de sociale kant van ons bestaan inhoudt.

Beginnen we met het onderzoek dat Frans de Waal aan het begin van zijn loopbaan deed en dat betrekking heeft

op macht en seks bij chimpansees. Deze mensapen kennen een uitgesproken hiërarchie waarbij één mannelijke aap de leider is: de zogeheten alfaman. Je krijgt gemakkelijk de indruk dat het om de sterkste aap zou gaan, maar dat blijkt een misvatting. Om macht in de gemeenschap te veroveren moet een kandidaat allerlei coalities met andere mannelijke apen sluiten en door hen gesteund worden. We zien daar een opmerkelijke parallel met de manier waarop in een democratie de macht veroverd wordt: zonder sociaal draagvlak houdt de leider het niet lang uit. Het tot stand brengen van een dergelijk draagvlak vraagt niet alleen veel interactie maar ook iets wat men triadisch inzicht noemt: zicht hebben op het spel zoals dat tussen drie (of meer) groepsleden wordt gespeeld.³ Dat spel levert ook de nodige conflicten op die soms gewelddadig zijn. Er doet zich echter geen oorlog van allen tegen allen voor. Over het algemeen gaan chimpansees die zich met een conflict tussen andere groepsleden bemoeien heel selectief te werk. Is de machtspositie eenmaal veroverd, dan levert dat zowel voordelen als zorgen op. Een voordeel is dat mannen vaker seks hebben naarmate ze een hogere positie in de gemeenschap innemen. Er bestaat een duidelijke relatie tussen macht en seks en het is vooral de machtigste aap die daarvan profiteert. Tegelijkertijd brengt die positie heel wat zorgen mee, al was het maar omdat er altijd jonge mannelijke apen zijn die de leider van zijn troon willen stoten en wachten op een kans om dat te doen.⁴ Dat soort gedragingen is ook de menselijke soort niet vreemd, zoals iedereen weet die zich wel eens in politiek verdiept. Het is dan ook geen toeval dat De Waal zijn boek de titel *Chimpansee-politiek* meegaf.

Een andere parallel tussen mensen en zoogdieren raakt de verschillen tussen man en vrouw. Over het algemeen is het zo dat mannelijke dieren rivaliseren om de gunsten van een vrouw terwijl zij beslist welke man gekozen wordt.⁵ Dat is bij de zojuist genoemde mensapen onmiskenbaar het geval. Mannelijke chimpansees zijn voortdurend uit

op seks, maar het is aan de vrouw om te bepalen wat er gebeurt. Als zij niet wil dan gaat het feest niet door.⁶ Gevolg is dat mannelijke en vrouwelijke dieren een andere belangstelling hebben, niet alleen qua seks maar ook waar het om strijd of status gaat. Omdat status voor mannen heel belangrijk is, doen zich tussen hen allerlei conflicten voor, terwijl ruzie tussen vrouwen erg zeldzaam is. In de door De Waal onderzochte apenkolonie hadden mannen gemiddeld elke vijf uur een onderling conflict, terwijl dat bij vrouwen eens in de honderd uur gebeurde. Bovendien was de inzet van die conflicten niet hetzelfde en wel in die zin dat het bij mannen steeds om status ging, terwijl vrouwen vooral andere dieren beschermden. Vergelijking met gedrag van mensen leert dat wij met dezelfde tendensen van doen hebben: terwijl mannen graag met strategische vragen bezig zijn en willen winnen, zoeken vrouwen vooral contact met iemand die ze aardig vinden en gaat hun aandacht meer naar persoonlijke relaties uit.⁷ Deze incongruentie tussen man en vrouw speelt ook een rol in het liefdesleven van de mens. Zoals iedereen met enige levenservaring kan bevestigen, willen beide geslachten niet altijd hetzelfde. Veel mannen zijn uit op het veroveren van vrouwen, terwijl het voor vrouwen vooral om liefde in een blijvende relatie gaat. Het bepaalt mede hun reacties op overspel of jaloezie. Wat de man verontrust is dat een andere man met zijn vrouw gemeenschap heeft, terwijl de vrouw vooral vreest dat haar man liefdevolle gevoelens voor een andere vrouw koestert.⁸ Ook in de professionele sfeer zien we vaak dat mannen meer op macht of status zijn gericht terwijl vrouwen de persoonlijke relatie van belang vinden.

Bij alle zoogdieren zijn pasgeboren dieren relatief lang op de zorg van hun ouders aangewezen. Ouders besteden dan ook veel tijd, aandacht en energie aan hun kinderen zonder dat dit op de korte termijn in hun voordeel is. Volgens Frans de Waal gaat de neiging tot hulp, ondersteuning en andere vormen van sociaal gedrag uiteindelijk op dit

soort ouderlijke zorg terug. Hij beschouwt de door moeders gegeven zorg zelfs als de kostbaarste en langdurigste investering in andere schepsels die we in de natuur aantreffen.⁹ Het lijkt vanuit evolutionistisch perspectief een paradox. De vraag is immers hoe genetische vooruitgang ten koste van anderen (wat toch een fundamentele drijfveer van de evolutie blijft) kon uitmonden in het vermogen om met anderen mee te leven en voor hen te zorgen. En dat is niet het enige. Het komt regelmatig voor dat bepaalde dieren een extra risico lopen door anderen te helpen. Dat geldt bijvoorbeeld voor een vogel die met zijn roep waarschuwt voor de komst van roofdieren. Hij vestigt met die roep de aandacht op zichzelf en loopt daardoor een extra risico ten prooi te vallen aan diezelfde roofdieren.¹⁰ Een vorm van altruïstisch handelen die ogenschijnlijk niet goed bij de evolutie past. Toch staat inmiddels vast dat vele soorten en zeker zoogdieren een altruïstische impuls kennen. Bij het waarnemen van gevaar of leed voelen ze de neiging om groepsgenoten bij te staan. Uit experimenten bij mensenkinderen en primaten blijkt bovendien dat deze neiging al op jonge leeftijd zichtbaar is.¹¹ Men liet zich voorheen misleiden door het feit dat jonge kinderen hun gevoelens nog niet in woorden omzetten en nam dientengevolge aan dat ze vooral aan zichzelf denken. Maar de feiten wijzen uit dat jonge kinderen spontaan en ook al heel vroeg overgaan tot het troosten of helpen van andere kinderen.¹²

Nu is het niet zo dat dieren op een willekeurige wijze helpen. Het wordt in hoge mate door de aard van hun relatie met een ander dier bepaald. Dat is de kern van het zogeheten relationele model dat Filippo Aureli en Frans de Waal twintig jaar geleden ontwikkelden. Dit model voorspelt eveneens dat de kans op verzoening na een conflict groter is naarmate de betreffende dieren een hechtere sociale band hebben. De inhoud van die band varieert van soort tot soort. Het kan betekenen dat dieren meer tijd met elkaar doorbrengen of dat ze elkaar vaker dan gemiddeld helpen. Het komt niet zozeer op de specifieke inhoud

als wel op de zekerheid en de waarde van die relatie voor de betrokken individuen aan. Bovendien is van belang welke geschiedenis de dieren met elkaar hebben.¹³ Overigens zijn de mechanismen die dit gedrag veroorzaken minder ingewikkeld dan ze lijken. Er moet eigenlijk maar aan een paar cognitieve voorwaarden worden voldaan: a) dieren moeten als individu worden herkend; b) ze moeten voldoende geheugen hebben om te onthouden wat er in het verleden is gebeurd; c) onderlinge samenwerking moet voordelig zijn. Deze condities zijn van toepassing op een groot aantal groepsdieren, maar komen vooral bij zoogdieren en vogels voor. Een en ander suggereert dat het om een oud mechanisme in de evolutie gaat. Het zou ook kunnen dat het in de loop van de evolutie meerdere keren en los van elkaar bij samenwerkende soorten is ontstaan.¹⁴ Hoe het ook zij: dit alles gaat evengoed bij mensen op. Wij zijn inderdaad van nature geneigd om anderen te helpen en ook bij ons spelen onderlinge relaties een voorname rol. Een bekend gegeven is bijvoorbeeld dat zorg vaak spontaan gegeven wordt als het om familieleden gaat, dat het minder makkelijk gebeurt als het om andere leden van de gemeenschap gaat en dat het vrijwel niet gebeurt als het om buitenstaanders gaat.¹⁵

Voor menigeen kwam het inzicht dat dieren elkaar helpen als een verrassing. We dachten immers lange tijd dat sociaal en zeker ook moreel gedrag een unieke kwaliteit van mensen was. Toch bracht het ethologisch onderzoek van de afgelopen decennia een nog grotere verrassing mee door aan te tonen dat groepsdieren na conflicten tot troost en verzoening overgaan. Terwijl de neiging tot dat soort gedrag per soort aanzienlijk varieert, komt ze het meest voor onder dieren die een hechte sociale relatie met elkaar hebben. Juist omdat de onderlinge relatie grote waarde heeft, houden conflicten een bedreiging in en gaan ze met angst gepaard. In reactie daarop ontstaat de neiging om het conflict bij te leggen, de relatie te herstellen en het positieve te benadrukken.¹⁶ Dat laatste kan gebeuren door elkaar

te omarmen, te kussen of te vlooiën en andere blijken van vriendschap uit te wisselen. Soms gebeurt dat spontaan, maar het kan ook de nodige tijd kosten. Bij chimpansees zitten de voormalige rivalen soms meer dan een kwartier tegenover elkaar zonder dat er iets gebeurt. Maar als ze elkaar eenmaal aankijken – eerst aarzelend en dan langduriger – duurt het niet lang meer of de verzoening is een feit.¹⁷ Inmiddels denken biologen dat de wil ‘om het weer goed te maken’ vanuit evolutionistisch perspectief een voorname functie heeft. Omdat zelfzuchtig handelen onvermijdelijk tot het optreden van competitie en conflicten leidt, zijn er in de loop van miljoenen jaren behoorlijk sterke reparatiemechanismen ontstaan die het vermogen tot samenleven en samenwerken in groepsverband beschermen.¹⁸ Dat het inderdaad gaat om elementaire mechanismen blijkt ook uit het gegeven dat kinderen op jonge leeftijd troost bieden. Ze hoeven dit gedrag niet aan te leren omdat het spontaan aanwezig is.¹⁹ Daaruit volgt niet dat de opvoeding geen invloed heeft. Ze is juist van groot belang omdat je natuurlijke neigingen zowel kunt beperken als versterken. Maar de behoefte aan en de neiging tot het bieden van troost als zodanig zagen al geruime tijd vóór de menselijke opvoeding het licht.

Overigens spelen ook de natuurlijke omstandigheden daarin mee. Bij het opstellen van de evolutieeler richtten Darwin en anderen zich vooral op tropische gebieden waar vaak een overvloed aan voedsel bestaat en waar het snel tot onderlinge concurrentie komt. Maar wie – zoals Peter Kropotkin later deed – gaat kijken naar gebieden waar het natuurlijke milieu veel armer is, stelt eerder vormen van samenwerking tussen dieren vast.²⁰ De aanwezigheid van roofdieren en andere vormen van gevaar heeft eenzelfde effect. Het dwingt de groepsleden tot het bijleggen van conflicten en het versterken van de onderlinge verbondenheid. Met andere woorden: hoe meer dieren op elkaar aangewezen zijn bij het regelen van voldoende voedsel, veiligheid of voortplanting, des te gemakkelijker

zal het herstellen van beschadigde relaties optreden.²¹ Dat vormt volgens Frans de Waal dan ook een eerste aanzet tot moraliteit. Zowel bij menselijke als bij dierlijke gemeenschappen speelt loyaliteit aan de eigen groep een cruciale rol. De hele natuur draait om de vraag wie vriend en vijand is. Zelfs planten hebben met die vraag van doen. We kunnen morele overwegingen niet losmaken van de gemeenschap waarin het leven zich afspeelt. Vandaar dat die overwegingen binnen de eigen groep een grote invloed uitoefenen, terwijl we gemakkelijk neerkijken op mensen die buiten deze groep vallen.²² Van belang is wel dat die groep geleidelijk steeds groter werd. Hoe deed die ontwikkeling zich voor?

B. GEVOELENS EN BEDOELINGEN

Het voor de menselijke evolutie zo belangrijke proces van schaalvergroting is niet mogelijk zonder datgene wat ik hierboven ‘alledaagse transcendentie’ heb genoemd: het vermogen om aan de beperkingen van het hier, het nu en mijzelf voorbij te gaan. De bron ervan ligt in onze gevoelswereld en raakt alle zoogdieren. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de manier waarop we met honden of katten omgaan. Ze geven ons iets wat een reptiel nooit zou doen, namelijk affectie. Ze reageren op onze gevoelens en wij op die van hen. Het ging in eerste aanleg om een uitwisseling van tastbare en stoffelijke aard waaruit zich later het verschijnsel van de empathie ontwikkelde. Vandaar dat sociale interacties zoals het aangaan of bijleggen van een conflict bij zoogdieren een hele reeks fysiologische reacties losmaken, waaronder een verhoogde hartslag, de productie van bepaalde hormonen, het vormen van bepaalde uitroepen of gezichtsuitdrukkingen etcetera. Een belangrijk doel van deze reacties is dat ze de uit conflicten voortvloeiende angst verminderen. Die angst wordt niet alleen gevoeld door de verliezer van een conflict, maar speelt evengoed bij degene die het

conflict begonnen is en wel des te sterker naarmate de relatie voor hem of haar meer waarde had. Dit onderstreept dat het behouden of herstellen van goede relaties bij alle groepsdieren een voorname zorg is.²³ Dat geldt niet alleen bij zaken als voedsel of veiligheid maar ook bij de voortplanting. Zie bijvoorbeeld de rol die een hormoon als oxytocine voor menselijke relaties speelt. Het komt vrij als geliefden elkaars huid strelen, bij seksuele gemeenschap, bij de geboorte, bij de zorg voor kinderen en zelfs wanneer je alleen maar aan een geliefde denkt.²⁴ Met andere woorden: er kwamen in de loop van onze evolutie tal van processen tot ontwikkeling die helpen bij het aangaan, onderhouden of herstellen van gevoelsmatige betrekkingen.

Een enkel woord over de bijdrage die de zogeheten spiegelneuronen in dit verband leveren. Het gaat om een specifieke groep van hersencellen die actief worden zodra we andere personen zien handelen. Het blijkt dat we die handelingen niet alleen uitwendig waarnemen, maar ook inwendig meemaken. We gaan over tot een vorm van nabootsing en beseffen de achterliggende bedoelingen. Dat gebeurt ook wanneer we naar iemand luisteren en zelfs wanneer we zinnen oplezen die een bepaalde handeling weergeven. In al die gevallen doen we de betreffende handelingen in stilte na met als gevolg dat we onmiddellijk met de geestelijke toestand van de ander in contact treden.²⁵ De basis van dat vermogen wordt vermoedelijk in de vroegste jeugd gelegd en wel door de vele interacties die tussen de pasgeborene en andere personen optreden.²⁶ Zijn spiegelneuronen eenmaal gevormd, dan zetten ze ons tot mimesis aan: het nabootsen van degenen die wij waarnemen en dan vooral degenen die ons dierbaar zijn of die we sympathiek vinden. Dat gaat tot in het volwassen leven door. Hoe meer we ons aan anderen verwant voelen, des te meer zijn we geneigd om te handelen zoals zij en des te beter ook kunnen wij hun gevoelens of intenties aanvoelen.²⁷ Mede daarom zijn gevoelens vaak besmettelijk van aard. Op een slaapzaal met baby's kan het huilen van één baby

ervoor zorgen dat ze na een tijdje allemaal aan het huilen zijn. Ook in het publieke leven kunnen bepaalde emoties besmettelijk uitpakken, zoals het optreden van golven met paniek, haat of loyaliteit bewijst. Dat beperkt zich niet tot de menselijke soort. Spiegelneuronen zijn bij alle primaten werkzaam, met als gevolg dat imiteren en geïmiteerd worden ook bij hen een voorname rol speelt.²⁸

Het is mooi dat we sinds een paar decennia weten welke onderdelen van het brein hierbij actief worden, maar strikt genomen is die kennis niet nodig om te begrijpen hoe menselijke interactie verloopt. Menselijke gevoelens komen immers via het gezicht tot uitdrukking. Aanvankelijk meende men dat de vormgeving van het gezicht door culturele factoren wordt bepaald, maar Paul Ekman ontdekte dat het om natuurlijke processen gaat. Zodra menselijke emoties optreden, zetten ze bepaalde gezichtsspieren in werking en dat gebeurt in alle culturen op dezelfde manier. Hij ontdekte eveneens dat er een beperkt aantal basale gevoelens is die bij het bekijken van een gezicht direct herkend worden. Te weten: verdriet, woede, verrassing, vrees, afschuw, blijdschap en minachting. Ofschoon we niet meteen weten *waarom* iemand anders een specifieke emotie heeft, zien of horen we onmiddellijk (zij het vaak onbewust) *dat* de persoon die emotie heeft.²⁹ Opvallend genoeg blijkt dit mechanisme in twee richtingen te werken: het klopt dat iemands gezicht de uitdrukking van zijn of haar innerlijke toestand is, maar tegelijkertijd leidt het waarnemen van dat gezicht ertoe dat het innerlijk van de waarnemer zelf verandert.³⁰ Zo hebben gezichten en spiegelneuronen eenzelfde effect: ze maken dat ons eigen innerlijk en dat van anderen voortdurend met elkaar verbonden zijn. Het is de biologische basis van onze intersubjectiviteit en onderstreept nog eens dat wij mensen in veel mindere mate de autonome individuen zijn dan we doorgaans aannemen. In feite zijn we voortdurend bezig met het uitwisselen van gevoelens en bedoelingen, een opvatting die al eerder door bepaalde filosofen was verwoord en

nu door een meer 'harde' vorm van wetenschap bevestigd wordt.³¹

We zien dat transcendentie inderdaad een alledaags verschijnsel is. Het overstijgen van mijn directe leefwereld kost heel weinig inspanning. Sterker: een kenmerkend aspect van gewoon menselijk verkeer is dat ik van meet af aan en zonder het te beseffen op het innerlijk van medemensen betrokken ben. Deze ervaring is verwant aan iets waarvoor men vandaag veel aandacht heeft, namelijk empathie. Dat begrip verwijst naar het vermogen om mee te voelen met de emotie die een ander toont. Het gaat er niet alleen om dat men diens gevoelens cognitief begrijpt, maar ook in staat is daarop affectief te antwoorden. Het vermogen tot inleven of meevoelen beperkt zich niet tot mensen die we kennen of met wie we een sociale band hebben. Kenmerkend voor empathie is dat we ons de gevoelens of bedoelingen van een ander kunnen voorstellen, dat we *in onze verbeelding* op zijn of haar plaats gaan staan en langs die weg contact maken met zijn of haar innerlijk.³² Hoewel het hierbij om een algemeen menselijk vermogen gaat, is het weinig verrassend dat vrouwen vaker en spontaner dan veel mannen empathie tonen. We hebben niet te maken met een diepe kloof tussen man en vrouw, want de verschillen zijn slechts gradueel van aard. Maar dat neemt niet weg dat de mannelijke verbeelding vaker over onpersoonlijke processen of systemen gaat en de vrouwelijke meer over persoonlijke relaties of communicatie. Er bestaat een samenhang met bepaalde cognitieve vaardigheden zoals ruimtelijk inzicht en het gebruik van taal. Vrouwen neigen meer tot het verwoorden van gevoelens en bedoelingen, terwijl mannen vaker met het gebruik van gereedschappen of het organiseren van de ruimte bezig zijn.³³ Het is niet duidelijk of deze 'mannelijke' vaardigheden even oud zijn als de 'vrouwelijke', maar voor de laatste geldt in elk geval dat ze lang voor het verschijnen van de mens ontwikkeld zijn. Empathie hangt nauw samen met het bestaan van zoogdieren, al was het maar omdat

moeders alleen voor hun kinderen kunnen zorgen als ze een gevoelige antenne voor de noden van anderen hebben. Wie weet dat de evolutie van zoogdieren al tweehonderd miljoen jaar gaande is, waarbij elk moederdier – van de kleinste muis tot de grootste walvis – telkens weer de drang voelde om voor kwetsbare nakomelingen te zorgen, zal beseffen dat we deze drang niet aan culturele rolpatronen kunnen toeschrijven.³⁴

Een en ander neemt niet weg dat het vermogen om de gevoelens of bedoelingen van anderen waar te nemen zich bij alle groepsdieren ontwikkelde. Het blijft niet beperkt tot genetisch verwante dieren en bepaalt de wijze waarop de hele gemeenschap functioneert. Zonder dat vermogen is samenwerking en wederzijdse hulp simpelweg onmogelijk. Dat geldt extra sterk voor mensen – zoogdieren die zich in samenwerken gespecialiseerd hebben. Michael Tomasello schrijft dat elke vorm van samenwerking een gedeelde intentionaliteit veronderstelt en wel op twee niveaus. Ten eerste moeten individuen hun eigen handelingen op elkaar afstemmen en dat kan alleen als ze een specifieke rol hebben, weten wat die rol van hen verwacht, begrijpen wanneer je van die rol moet afwijken en achteraf kunnen vaststellen of de samenwerking op een juiste manier verlopen is. Ten tweede moeten ervaringen en bedoelingen ook op een meer collectief niveau gedeeld worden omdat je anders niet verder komt dan paarsgewijze samenwerking. Daarom moeten mensen niet alleen de gevoelswereld van hun directe partner maar ook die van andere groepsleden in het oog houden en begrijpen wat hen bezielt.³⁵ Dit maakt dat alledaagse transcendentie verder reikt dan twee personen die elkaar verstaan: je moet in contact treden met de bedoelingen, waarden en normen die op het niveau van de hele gemeenschap vorm krijgen. Dat kon omdat mensen een zogeheten *theory of mind* ontwikkelden: het vermogen om te beseffen wat anderen denken, voelen, verwachten of bedoelen. De kern daarvan is niet specifiek menselijk. Veel vogels en zoogdieren be-

grijpen de doelen en bedoelingen van anderen, maar bij mensen is dat enorm verfijnd.³⁶ Ook dit is een vermogen dat we van nature aantreffen bij kinderen. Reeds in hun eerste levensjaar blijken baby's te beseffen wat de bedoeling is van een bepaald gedrag en als peuters kunnen ze de mentale toestand van anderen vrij goed beoordelen. Vanaf het vijfde levensjaar hebben kinderen een complete *theory of mind* waarbij ze niet alleen onderscheid maken tussen wat ze zelf denken en wat een ander denkt, maar zich ook voorstellen hoe die ander tegen hen aankijkt.³⁷

We mogen dit soort menselijke vermogens niet zonder meer op dieren toepassen, al was het maar omdat taal in het dierenrijk ontbreekt en we moeilijk kunnen achterhalen wat de intenties van bepaalde dieren zijn. Niettemin is De Waal van mening dat bedoelingen en zelfs waarden in het dierenrijk voorkomen. Hij meent dat het onderscheid tussen de wereld-zoals-ze-is en de wereld-zoals-ze-zou-moeten-zijn (door filosofen vaak als een verschil tussen 'Sein' en 'Sollen' aangeduid) ook bij dieren werkt, aangezien zij onmiskenbaar doelen nastreven. Ze kunnen blijken geven van 'verontwaardiging' op het moment dat gedragingen van andere dieren (of mensen) de realisatie van hun doelen dwarsbomen. Dieren die profiteren ten koste van anderen worden in de gemeenschap afgestraft. Ze moeten zich houden aan bepaalde groepsnormen en die hebben geen zin als er niet een of ander idee van waarde zou bestaan. De Waal gaat zelfs zover dat hij in verband met dieren over idealen spreekt, daarmee doelend op het feit dat dieren niet alleen weten hoe de toestand *de facto* is maar ook een zeker idee hebben van de toestand zoals die zou moeten zijn. Daarom repareert de spin haar web wanneer het op een of andere wijze is verstoord of verrichten mieren herstelwerk als hun mierenhoop beschadigd is.³⁸ Dat werpt een ander licht op gedragingen als troosten en verzoenen. Ze zijn niet alleen gemotiveerd door het verminderen van angst maar kunnen ook verwijzen naar een besef van relaties zoals ze zouden moeten zijn. Hoe dan

ook: het streven om situaties en relaties na een beschadiging 'weer goed te maken' komt niet alleen bij mensen voor en kent waarschijnlijk een lange voorgeschiedenis.³⁹ Het feit dat elk levend organisme bepaalde streefwaarden kent, behelst volgens sommige auteurs een zeker eerherstel voor de doelloorzaken waarover Aristoteles al sprak en die door de mechanisering van het wereldbeeld een tijd in onbruik geraakt waren.⁴⁰

Dat dieren op het gebied van voedsel, voortplanting en veiligheid bepaalde doelen nastreven is een waarheid als een koe. Minder vanzelfsprekend is dat ze ook sociale doelen nastreven of zaken die je met wat goede wil als morele doelen kunt opvatten. Uit onderzoek van de afgelopen decennia blijkt evenwel dat dit soort strevingen bij dieren wel degelijk bestaan. De wetenschap verlaat het idee dat er op dit vlak een kloof tussen mens en dier zou zijn. Er is veeleer een graduele overgang waarbij de eerste aanzetten tot moreel gedrag bij tal van groepsdieren voorkomen. In elk geval is voor chimpansees en andere primaten aangetoond dat ze de volgende beginselen omarmen: samenwerken, wederkerigheid sociale normen en medelijden.⁴¹ Dat vereist twee preciseringen. Ten eerste doen deze beginselen hun werk vooral via de gevoelswereld. Dat is niet alleen voor dieren maar evengoed bij mensen het geval. Ons morele oordeel over personen, situaties of gedragingen wordt in hoge mate bepaald door affectieve overwegingen. Het verstand treedt pas later in werking en komt vaak niet verder dan het rationaliseren van onze emotionele voorkeuren.⁴² Ten tweede hebben we gedrag nodig om te weten of het onze medemensen met die normatieve beginselen ernst is. Altruïsme bijvoorbeeld telt alleen als het in handelen tot uiting komt. Iemand kan hoog van zijn of haar idealen opgeven, maar we geloven het pas als die persoon bereid is om iets op te offeren. Gedragspsychologen spreken in dat verband van CRED's, daarmee doelend op handelingen die iemands geloofwaardigheid ('credibility') versterken. Het zijn vaak signalen of gedragingen

die in eerste instantie ten koste van onszelf gaan. Van politieke, morele en religieuze leiders verwachten wij dat ze meer doen dan een mooi ideaal verkondigen. Ze moeten er ook naar handelen en hun eigen belangen desnoods opgeven, willen ze geloofwaardig zijn.⁴³ Dat geldt voor elke vorm van alledaagse transcendentie die in deze paragraaf besproken is. Troost, medelijden, verzoening, altruïsme, wederkerigheid, hulp, samenwerking, eerlijkheid en rechtvaardigheid impliceren dat levende wezens zich iets voorstellen aan gene zijde van het hier en nu, maar ze hebben enkel zin als ze betrokken worden op de realiteit en worden omgezet in sociaal handelen.

C. RELATIONEEL REPERTOIRE

Hoewel de mechanismen van het zoogdierenleven in de menselijke samenleving nog altijd aan het werk zijn, blijven er uiteraard grote verschillen tussen beide bestaanswijzen. Deze verschillen betreffen onder meer de geschiedenis, de complexiteit en de schaal van het geheel. Het is echter een vergissing te denken dat alleen mensen een complexe samenleving vormen – de verschillende insectensoorten kunnen er ook wat van. Het is daarom interessant te zien dat complexe bestaanswijzen iets met elkaar gemeen hebben wat Edward Wilson omschrijft als ‘eusocialiteit’. Een beslissende fase van het proces dat leidt tot eusociale soorten wordt gekenmerkt door de bouw van een beschermd nest van waaruit naar voedsel wordt gezocht en waarin de jongen worden grootgebracht. Is die stap eenmaal gezet, dan hoeft de soort nog maar aan één voorwaarde te voldoen, namelijk dat ouders in het nest blijven en samen nieuwe generaties grootbrengen. Vervolgens treedt een taakverdeling op waarbij bepaalde groepsleden relatief meer risico nemen door voedsel te verzamelen terwijl andere leden juist risico mijden en zich op het verzorgen van nakomelingen toeleggen.⁴⁴ Een en ander illustreert dat er

pas een sociale orde kan ontstaan als de samenwerking op het gebied van voedsel, voortplanting en veiligheid geregeld is. Dat brengt ons bij de vraag hoe de eerste mensen dat aanpakten en welke gevolgen dat voor hun biologisch-culturele evolutie had.

Deze vraag blijkt niet gemakkelijk te beantwoorden omdat de overgang van primaten naar *Homo sapiens* zich geleidelijk voltrokken heeft. Ook kan men twisten over het moment waarop zich de meest ingrijpende veranderingen voordeden. Ik baseer me hier op een studie van Joseph Henrich waarin hij de vele factoren die bijdroegen tot het succes van de menselijke soort in hun onderlinge samenhang analyseert. Het verhaal begint met een Afrikaanse aap die circa vier miljoen jaar geleden op twee benen liep en wiens brein dat van de chimpansee in omvang nauwelijks overtrof. Deze zogeheten *Australopithecus* had zijn handen vrij voor het vervaardigen van primitieve werktuigen. Hij doodde en slachtte andere dieren met behulp van stenen voorwerpen. Bovendien had hij door zijn rechtop gaande loop een beter zicht op zijn omgeving en wist hij bij het jagen grote snelheid te ontwikkelen. Daardoor ging zijn dieet in toenemende mate uit vlees bestaan. Uit deze apensoort ontstond ongeveer twee miljoen jaar geleden een nieuwe soort die *Homo erectus* wordt genoemd. Deze onderscheidt zich door een meer ontwikkeld brein, wat onder meer tot uiting komt in voorwerpen die duidelijk bewerkt zijn en een doelgericht gebruik ervan. In het verlengde van deze ontwikkeling ontstaan zaken als het aanwenden van vuur, het koken van voedsel, het maken en werpen van speren en het afleggen van langere afstanden.⁴⁵ Deze veranderingen markeerden de overgang naar een specifiek menselijk bestaan. Doorslaggevend daarbij is dat het vermogen tot sociaal leren zich sterk ontwikkelde. Dat betekent immers dat groepsleden gebruik kunnen maken van vaardigheden die door anderen ontwikkeld zijn. Het was deze soort die twee miljoen jaar terug uit Afrika vertrok om zich in elk werelddeel te vestigen. Zijn li-

chaamslengte nam langzaam maar zeker toe en kwam ten slotte op 1,80 meter uit, terwijl het volume van zijn brein tot circa 900 cc aangroeide.⁴⁶

Behalve bij het verzamelen van voedsel gingen mensen ook op het vlak van de voortplanting hechter samenwerken. Dat ligt minder voor de hand dan we op grond van hedendaagse voorkeuren zouden aannemen. Bij primaten is het seksuele leven behoorlijk promiscue, zodat de mannen zelden weten wie hun nakomelingen zijn. Bijgevolg besteden ze weinig tijd en moeite aan het verzorgen van kinderen. Deze taak komt volledig neer op de moeders die hun kroost dan ook angstvallig tegen allerlei gevaren beschermen.⁴⁷ Dat verandert evenwel wanneer de groepsomvang toeneemt en leden van de gemeenschap gaan samenwerken. Er ontstaat meer vertrouwen en de zorg voor kinderen wordt een collectieve aangelegenheid. Sarah Hrdy merkt op dat geen enkele mensaap haar baby zo gemakkelijk toevertrouwt aan anderen als de mens, ofschoon die baby door zijn vroege geboorte erg kwetsbaar is. Dat zou wijzen op het feit dat mensen al in vroeg stadium voor elkaars nakomelingen gingen zorgen.⁴⁸ Onderzoek naar kleinschalige menselijke samenlevingen leert inderdaad dat moeders daar ongeveer de helft van de directe kindzorg voor hun rekening nemen. Van de rest komt ongeveer de helft op broers, zussen en grootouders neer, terwijl de andere helft door vaders, tantes en anderen wordt gedaan. Er blijkt een bijzondere rol voor de grootouders weggelegd omdat zij met hun levenslange ervaring goed voor de overdracht van culturele vaardigheden kunnen zorgen.⁴⁹ Gevolg van dit alles is dat het verzorgen en opvoeden van kinderen uiteindelijk een zaak van de hele familie, zo niet van het hele dorp werd. Bezien vanuit evolutionistisch perspectief is dat alleen mogelijk bij een soort waar het aangaan van persoonlijke relaties en sociaal leren elkaar versterken.

Dit hangt nauw samen met een ontwikkeling die de gemoederen al lang bezighoudt, namelijk de opvallend sterke

groei van de menselijke hersenen. Terwijl het volume van ons brein twee miljoen jaar terug nog maar 500 cc bedroeg, werd uiteindelijk een grootte van 900 cc bereikt. Aan deze expansie kwam ongeveer 200.000 jaar geleden een eind, omdat het geboortekanaal nu eenmaal een vaste breedte heeft. Die expansie gaat na de geboorte echter door en wel in die zin dat menselijke hersenen ook het eerste levensjaar flink in omvang toenemen. Al met al vormen ze ons meest kenmerkende orgaan dat circa een kwart van onze dagelijkse energie verbruikt, terwijl dat voor andere primaten niet meer dan tien procent bedraagt.⁵⁰ Hoewel men in het verleden diverse oorzaken voor deze opmerkelijke ontwikkeling heeft genoemd, lijkt inmiddels een zekere consensus te zijn bereikt over de vraag hoe ze te verklaren is. In 1992 ontdekte Robin Dunbar namelijk dat het volume van de neocortex bij primaten nauw samenhangt met de gemiddelde grootte van hun groep. Hoe groter de gemeenschap, des te groter ook het brein. Bovendien ontdekte hij dat de grootste groep ongeveer 150 personen telt.⁵¹ Bijgevolg is men er momenteel van overtuigd dat de groei van het menselijk brein vooral werd veroorzaakt door een toegenomen intensiteit van sociaal verkeer en de culturele processen die ermee samenhangen. Slurink vat dit treffend samen door te zeggen dat het om een vorm van co-evolutie gaat waarbij onze software (cultuur) en onze hardware (hersenen) elkaar over en weer versterkten. Het was uiteindelijk de complexiteit van ons sociaal-culturele leven die een groter brein bewerkstelligde.⁵²

Het gaat niet alleen om de grootte van onze hersenen maar ook om het feit dat ze zich na de geboorte nog geruime tijd ontwikkelen. Omdat het mensenkind eigenlijk te vroeg geboren wordt, moeten zijn ouders nog vele jaren voor hem zorgen. Vergeleken met andere primaten kennen mensen een zeer lange jeugd waarin ze talloze vaardigheden voor het latere leven kunnen en moeten oefenen. Een onbedoeld maar belangrijk gevolg hiervan is dat het menselijk vermogen om te spelen zich volop kon ontwikkelen.

Dat vermogen komt niet alleen bij mensen voor: we zien het eveneens bij vogels en andere zoogdieren. Wel moet er een relatief veilige en ontspannen situatie zijn. Spelen komt niet tot ontwikkeling waar honger, stress of risico's bestaan. Maar juist omdat mensen een relatief lange jeugd kennen waarin ze door hun ouders en andere volwassenen beschermd worden, kunnen kinderen zich aan allerlei vormen van spel wijden.⁵³ Het gaat veelal om een vorm van doen alsof, dat wil zeggen het nabootsen van een natuurlijke beweging of handeling zonder dat het ernst is. Denk aan stoeien waarbij kinderen doen alsof ze aan het vechten zijn of hardlopen waarbij het lijkt alsof ze wegvluchten voor een aanvaller. Hoewel het vooral jonge mensen zijn die plezier hebben in dit soort spelletjes, worden ze ook graag door volwassenen gedaan.⁵⁴ In feite berust elke sport op doen alsof en dat geldt evengoed voor het beoefenen van kunst. Ik kom er later nog op terug en merk hier slechts op dat het andermaal om een vorm van alledaagse transcendentie gaat. Een van de duidelijkste en ook oudste voorbeelden daarvan is het maken van muziek. Zingen, dansen of trommelen dragen op het eerste oog weinig aan het kale overleven bij en toch kunnen ze ons betoveren: ze roepen een bepaalde stemming op of voeren ons binnen in een sfeer die het hier en nu te boven gaat.⁵⁵

Al met al zien we dat de combinatie van menselijke verbeelding en stoffelijk bestaan reeds in de vroegste fase van onze ontwikkeling haar werk deed. Ze leidde tot het ontstaan van iets wat ik als een 'relationeel repertoire' typeer. Daarmee doel ik op de vormen van samenwerking die in de loop van onze evolutie tot stand kwamen en die allemaal op een bepaalde mengeling van geest en stof neerkomen. Ze maken dat de sfeer van het 'Sollen' die van het 'Sein' te buiten gaat. Dat sluit aan bij de door Henrich verwoorde gedachte dat menselijke gemeenschappen alleen kunnen bestaan door het ontwikkelen, handhaven, overdragen en verinnerlijken van normen. Wij mensen zijn van nature geneigd om dat soort normen te volgen en doen dat op een

schaal die we in het dierenrijk niet aantreffen.⁵⁶ Reeds jonge kinderen neigen spontaan tot het bestraffen van asociale gedragingen en ook volwassenen keuren het overtreden van de sociale normen gevoelsmatig af, al ontwikkelen ze vaak diverse redeneringen waarmee ze die gevoelens wegdrukken.⁵⁷ Dit laatste doet zich met name voor in groot-schalige maatschappijen, waar het bestraffen van asociaal gedrag een taak van gespecialiseerde instanties zoals politie of justitie is. Maar dat neemt niet weg dat elke vorm van menselijk samenleven een normatieve strekking heeft. We hebben steeds opnieuw te maken met de vraag of we het eigen belang dan wel het gemeenschappelijke belang voorop stellen. Gaan we voor de korte of de langere termijn? Zien wij elkaar als vrienden of als vijanden? Willen leiders het algemeen belang dienen of vooral macht uitoefenen? Komen we onze beloften na of zien we daarvan af? Gaat onze rijkdom naar familieleden toe of staan we een eerlijke verdeling voor? Vatten we vreemdelingen als een verrijking of een bedreiging op? Zijn we trouw aan onze voorouders of staan we vernieuwing voor? Is er ruimte voor andersdenkenden of moeten we dat juist tegengaan? Het spreekt voor zich dat het antwoord op dit soort vragen in hoge mate door culturele, religieuze en filosofische motieven wordt bepaald. Maar het moet wel altijd worden omgezet in relationele termen omdat wij mensen in de eerste plaats groepsdieren zijn en nooit als eenling in het leven staan. Juist omdat 'leven' en 'samenleven' voor ons één geheel vormen, kunnen wij het normatieve en relationele nooit van elkaar losmaken.

Deel 3. Tijd van de nomaden

Het voornaamste verschil tussen de vroegste mensen en hun voorgangers is de manier waarop ze samenwerken. Het sociale leven van bijvoorbeeld chimpansees en bonobo's wordt sterk door onderlinge rivaliteit gekleurd. Dat geldt evengoed voor de omgang met seksuele partners of voor zoeken naar voedsel en andere bestaansmiddelen. Waar sprake is van samenwerking, wordt dat meestal ingegeven door goede individuele relaties of een gevoel van sympathie, maar ze blijft incidenteel van aard. In elk geval zijn beide apensoorten voor hun overleven niet van die samenwerking afhankelijk.¹

A. JAGERS EN VERZAMELAARS

Wat dat betreft zag de situatie van de vroegste mensen er heel anders uit. Volgens Michael Tomasello waren zij van meet af aan gedwongen om de handen ineen te slaan, vooral omdat het zoeken naar voldoende voedsel in ecologisch ongunstige gebieden niet eenvoudig was. In eerste instantie kwam samenwerking dus uit strategische motieven voort. Maar na verloop van tijd werd de wederzijdse afhankelijkheid steeds sterker waardoor de betrekkingen van aard veranderden. Dit proces begon al meer dan een miljoen jaar geleden en leidde er uiteindelijk toe dat de kring van menselijke sympathie en wederzijdse hulp ruimer dan afzonderlijke individuen werd. Terwijl andere mensapen hun meeste voeding verkrijgen door een solitaire inspanning, verwierven vroege mensen het overgrote deel van hun voedsel door een gezamenlijke inspanning. Van belang

was ook dat er op den duur nog maar weinig terugvalopties waren als het samenwerken mislukte.² Dit alles gold in extra mate voor de jagers en verzamelaars die zich in Europa vestigden. Het staat vast dat er vanaf 500.000 jaar geleden mensen op dit continent woonden.³ De toenmalige ecologische omstandigheden waren bar en boos. Een deel van Europa was permanent met een dikke laag ijs bedekt terwijl de rest uit koude steppen en bossen bestond. Er was een aanzienlijk verschil tussen zomer en winter, wat voor mensen én dieren de nodige gevolgen had. De kuddes met grote grazers trokken als het minder koud was naar het noorden en keerden in de winter terug naar het zuiden. Ze legden daarbij enorme afstanden af en dat patroon bepaalde ook het bestaan van de mensen die hen bejaagden.⁴

De jacht zelf vroeg om intensieve samenwerking. Dat gold ook voor andere roofdieren zoals leeuwen, maar het verschil was dat mensen de sterkste in plaats van de zwakste, oudste of jongste prooidieren op het oog hadden. Dit vereiste zowel kennis van dierlijk gedrag, als de coördinatie van het eigen handelen. Uit archeologische vondsten weten we hoe deze jagers vermoedelijk te werk gingen. Ze volgden een jaarcyclus waarbij ze in de herfst samenkwamen om kuddes van rendieren en andere grazers te onderscheppen. Qua omvang wordt een dergelijke jagersgroep op vijftien tot dertig personen geschat.⁵ Een veel gevolgde werkwijze was dat men de kudde eerst omsingelde om haar vervolgens een smalle kloof in te jagen en af te slachten.⁶ Hoewel leiding bij zulke acties onvermijdelijk was, kenden jagers geen formele of vaste hiërarchie. Er bestond hoogstens een tijdelijke vorm van leiderschap waarbij het vooral om persoonlijke kwaliteiten ging. Veel auteurs spreken dan ook van egalitaire gemeenschappen – iets wat voor hedendaagse jagers en verzamelaars uitvoerig is gedocumenteerd en waarvan men stelt dat het ook voor het verleden opgaat. Nu houdt die levenswijze niet in dat er geen individuele verschillen bestaan. Ze zijn voor iemands reputatie juist van enorm belang. Vandaar dat oude of er-

varen jagers een hoge status genieten en dat jongere jagers hun handelen graag navolgen. Maar ze kunnen hun positie niet gebruiken voor permanente machtsuitoefening, laat staan dat de hele groep aan hen onderworpen wordt.⁷

Los van de manier waarop de oudste Europeanen in hun voedsel voorzagen, moesten ze uiteraard voor nakomelingen zorgen. De daarbij aangehouden arbeidsdeling ligt voor de hand. Terwijl de jacht een mannelijke aangelegenheid was, kwam het verzorgen en voeden van kleine kinderen neer op vrouwen. Dat gold eveneens voor allerlei werkzaamheden die in (de directe nabijheid van) de kampplaats werden verricht.⁸ Van die kampplaats moeten we ons geen grootse voorstelling maken omdat jagers-verzamelaars zeer mobiel waren en al hun bezittingen met zich mee droegen. Door die mobiliteit bleef het aantal geboorten relatief laag. Brak de gemeenschap haar kampement op, dan namen de moeders hooguit één kind zelf mee. Ze konden zich pas een volgend kind veroorloven wanneer de vorige peuter snel genoeg liep om de groep bij te houden zonder dat het oponthoud gaf. Ook voor huidige jagers-verzamelaars geldt dat er een periode van circa vier jaar tussen de kinderen zit met als gevolg dat bevolkingsgroei beperkt blijft.⁹ De populatiedichtheid was daarom heel laag. Zo schat Leendert Kooijmans op basis van etnografische data dat in het noorden van Europa destijds niet meer dan 0,4 tot 0,6 individuen per honderd vierkante kilometer leefden. Het gebied dat nu Nederland heet zou hooguit een paar honderd Neanderthalers hebben geteld. Kort na de laatste ijstijd was die populatie vijf keer zo groot, maar ook dat lag nog altijd ver onder de bevolkingsdichtheid die met de landbouwers werd bereikt.¹⁰

Het egalitarisme van de jagers beperkte zich niet tot samen jagen, het had eveneens betrekking op hun familielevens. Zij kenden nog geen verwantschapssysteem waarbij oudere mannen het voor het zeggen hebben en vrouwen aan mannen onderworpen zijn. Ze leefden vooral in losse familiegroepen die weliswaar deel uitmaken van een gro-

tere verzameling maar zonder blijvende machtsverhoudingen. Qua omvang telden deze families niet meer dan enkele tientallen personen. Het leiderschap was informeel en vloeide uit persoonlijke kwaliteiten voort.¹¹ Het bezit van grond was onbekend. Familiegroepen bewogen zich vrijelijk door een groot gebied om te jagen en voedsel te verzamelen. Los van een elementaire arbeidsdeling naar sekse kwam economische specialisatie niet voor. Conflicten konden alleen op informele wijze worden beslecht en het maatschappelijk verkeer kenmerkte zich door wederkerigheid.¹² Een en ander mag ons echter niet verleiden tot een idyllisch beeld van dit bestaan. Men moest het hoofd bieden aan tal van risico's die deels van binnenuit en deels van buitenaf kwamen. De ecologische situatie was riskant. Nog los van de barre omstandigheden als gevolg van koude en ijs, had men steeds met overstromingen, heftige stormen en perioden van droogte of brand van doen. Tot de interne risico's behoorden conflicten met rivaliserende groepen die vaak gewelddadig waren. Zelfs vandaag de dag heeft zeventig tot negentig procent van de jagers-verzamelaars elke vijf jaar te maken met oorlogen of overvallen. Dat aandeel is in het verre verleden waarschijnlijk niet lager geweest.¹³ Wat dat betreft mogen we de levenswijze van onze nomadische voorouders dus behoorlijk onveilig noemen.

Dat mensen vanaf de vroegste tijd tot aan de agrarische revolutie vooral leefden van jagen en verzamelen, betekent niet dat hun bestaan nauwelijks verandering kende. Ongeveer 100.000 jaar geleden kwam een belangrijke ontwikkeling op gang, waarvan de precieze aard overigens de nodige onenigheid oproept. De geleerden verschillen niet alleen van mening over het moment waarop die verandering optrad maar ook over de omstandigheden die haar veroorzaakten. Zo spreekt Jared Diamond van een Grote Sprong Voorwaarts omdat mensen vanaf dat moment de beschikking kregen over superieure wapens en werktuigen. Volgens hem deed die sprong zich 50.000 tot 100.000

jaar geleden voor en kwam ze voort uit genetische veranderingen.¹⁴ Andere auteurs geloven dat het eerder ging om een geleidelijke ontwikkeling die mogelijk al ouder is.¹⁵ Weer anderen stellen dat er in die tijd nieuwe vormen van denken en communiceren ontstonden waarbij het vooral zou gaan om de ontwikkeling van taal. Vandaar dat Yuval Harari van een cognitieve revolutie spreekt.¹⁶ Tomasello daarentegen stelt dat de concurrentie om schaarse bestaansmiddelen circa 150.000 jaar geleden scherper werd en dat mensen daardoor meer in groepen gingen samenwerken. Dat zou een ingrijpende wijziging van het sociaal-culturele leven tot gevolg hebben gehad.¹⁷ Ten slotte zijn er auteurs die wijzen op een nieuwe migratiegolf waarbij *Homo sapiens* zich vanuit Afrika in andere werelddelen vestigde. Hij bereikte ook het Europese continent dat in die periode scherpe klimatologische fluctuaties doormaakte. Omdat er al Neanderthalers in het gebied woonden, leefden beide mensensoorten een tijd lang naast elkaar, totdat de Neanderthalers circa 40.000 jaar geleden uitstierven.¹⁸ Hoe het ook zij, er is in het bestaan van de jagers en verzamelaars iets gebeurd waardoor zij hun levenswijze moesten aanpassen.

In dit verband is met name het ontstaan van ‘stammen’ relevant. Deze term verwijst doorgaans naar een verzameling families die een gezamenlijke cultuur en taal hebben. Maar hun omvang was aanvankelijk geringer dan bij stammen die we vandaag de dag kennen. Volgens Diamond zou het bij de toenmalige jagers en verzamelaars om een groep van slechts een paar honderd personen gaan. In elk geval was dat aantal zo gering dat men tal van persoonlijke contacten onderhield en dat de verwantschappelijke betrekkingen bij iedereen bekend waren. Qua organisatie was het verschil met de eerdere familiegroepen niet erg groot. Het sociale leven stond nog altijd in het teken van een brede wederkerigheid. De mate van specialisatie bleef gering en dat gold evengoed voor het uitoefenen van macht. Men kende hooguit informele vormen van leiderschap maar

een vaste bovenlaag, laat staan een heersende klasse kwam niet voor. En als zich al een *Big Man* aandiende, dan nam hij net als alle anderen gewoon deel aan het jagen of het verzamelen van voedsel.¹⁹

B. GEBAREN EN GEESTEN

Bezien vanuit onze moderne verworvenheden zou men het materiële bestaan van de oude jagers-verzamelaars primitief noemen. Dat was bij onderzoekers ook lange tijd de *communis opinio*. Pas met de agrarische revolutie zou de mensheid haar eerste stappen op de weg naar een beter lot hebben gezet. De afgelopen decennia zijn er echter de nodige vraagtekens bij deze interpretatie geplaatst. Zo werd duidelijk dat de overgang naar landbouw ook nadelen had en sommige auteurs zijn zelfs van mening dat deze omwenteling vooral achteruitgang bracht. Die vraag rijst eveneens als men het geestelijk leven van jagers-verzamelaars beziet. We dachten altijd dat de overgang naar de agrarische en later stedelijke samenleving een vorm van culturele vooruitgang vormde. Wellicht is een meer positieve waardering van het bestaan als jagers-verzamelaars ook in dit opzicht vereist. De moeilijkheid is uiteraard dat we nauwelijks gegevens hebben om daar gefundeerde uitspraken over te doen. Onze schriftelijke bronnen zijn nooit ouder dan zesduizend jaar en de overgeleverde resten van geestelijk leven blijven zonder toelichting. Niettemin beginnen wetenschappers door het combineren van archeologische data, neurologische inzichten, speltheoretische modellen en de observatie van kinderen zich een eerste beeld te vormen van mentale processen die in de tijd vóór de agrarische omwenteling hebben gespeeld. Laten we daarom de vraag stellen wat menselijke nomaden zoal geleerd, gevierd en geloofd hebben.

Met betrekking tot de eerste vraag is cruciaal dat na-
bootsing zeer lange tijd de basis van menselijke leerpro-

cessen vormde. Bij testen maakt het vermogen om van anderen te leren het voornaamste verschil tussen mensen en andere primaten uit. Wij mensen kopiëren graag elkaars handelingen en meestal gebeurt dat op een volkomen spontane manier. We hebben ook een bijzonder talent om te ontdekken van welke personen we iets kunnen leren en houden daar al op zeer jonge leeftijd rekening mee. Die neiging blijft tot op latere leeftijd bestaan, zoals blijkt uit het feit dat jonge jagers graag de nabijheid opzoeken van meer ervaren volwassenen en hun best doen om hun handelingen te imiteren.²⁰ Dat was in de steentijd van beslissend belang omdat de elementaire technieken nadrukkelijk moesten worden geleerd. Dat geldt bijvoorbeeld voor de productie van vuistbijlen uit een vuurstenen knol. De bewerking daarvan is volgens Kooijmans veel ingewikkelder dan je in eerste instantie vermoedt en vergt grote vaardigheid. Het is een kunst die 100.000 generaties lang van vader op zoon werd doorgegeven. Dat geldt niet alleen voor bijlen en andere vuurstenen voorwerpen maar ook voor houten werpsperen die 325.000 jaar geleden werden gemaakt en ervoor zorgden dat de jacht doelmatiger werd. Hetzelfde geldt voor pijl en boog: een vinding die 65.000 terug werd gedaan en waarmee een jager op vijftig meter afstand zijn doel kon raken. Er zijn zelfs fluiten gevonden die ruim 40.000 jaar geleden uit vogelbotten werden gemaakt – op een replica waarvan het Amerikaanse volkslied kon worden gespeeld.²¹ Dit alles is alleen mogelijk omdat menselijke nomaden het handelen van hun meer ervaren soortgenoten met eindeloze volharding waargenomen, nagedaan en verbeterd hebben. In die zin laat het stenen tijdperk een traag maar beslissend leerproces zien met als gevolg dat het niveau van menselijke vaardigheden uiteindelijk steeg.²²

Achteraf lijkt het praktisch nut van deze processen wellicht evident, maar het zou kunnen dat ze oorspronkelijk een ander motief hadden. Denk aan de neiging tot spelen, een gedrag dat we bij meer dieren aantreffen maar dat bij

mensen tot volle wasdom kwam. Volgens Brian Boyd gaan alle kunsten daarop terug. Hij vergelijkt de tekeningen die 34.000 jaar geleden in de grot van Chauvet werden gemaakt met de springende bewegingen van dolfinnen die in zee zwemmen. Het gaat in beide gevallen om een sierlijk gebaar dat voor het overleven niet per se nodig is en alleen wordt gemaakt omwille van het plezier. Daarbij ontstaan bepaalde patronen die voor de maker, deelnemer of toeschouwer aantrekkelijk zijn en waarmee in bepaalde vormen van kunst wordt geëxperimenteerd. Boyd omschrijft kunst dan ook als een cognitief spel met patroonvorming waaruit zich nieuwe gevoeligheden en vaardigheden ontwikkelen. Dat zou verklaren waarom kunst in alle menselijke maatschappijen voorkomt en waarom mensen er zoveel tijd of energie aan besteden. Hij vermoedt dat muziek de oudste vorm van kunst is en dat onze gevoeligheid daarvoor uit een ver evolutionair verleden stamt. In elk geval gaat het herkennen en naspelen van melodieuze, ritmes en bewegingen ons gemakkelijk af, ook zonder dat we daarvoor een opleiding hebben gehad. Het deelnemen aan rituelen waarbij menselijke lichamen elkaars beweging overnemen en versterken, zoals gebeurt tijdens een dans maar evenzeer bij een militaire mars, geeft ons een gevoel van vreugde en kracht. Dit gebeurt evengoed in de visuele sfeer. Al meteen na de geboorte worden bepaalde zichtbare patronen herkend en ze lokken een speelse reactie uit van de pasgeborene.²³

Merk op dat dit alles geen woorden of verhalen vergt. Het vermogen om patronen te herkennen en daarmee te spelen wordt slechts in beperkte mate bepaald door de taal. Daarom stelt Boyd dat het waarnemen, begrijpen en zich herinneren van handelingen of gebeurtenissen een voortalgige aangelegenheid is die bij de vroege mensheid een grote rol speelde. Sociaal leren gebeurt in de eerste plaats door het imiteren van een gebaar: nadoen wat een ander voor doet en naspelen wat iemand anders voorspeelt. Intussen is het wel een manier waarop de mens de beperkingen van

het hier en nu ontstijgt door iets te maken wat even nutteloos als sierlijk is. Dat geldt vermoedelijk ook voor de grottekeningen die in Chauvet en op andere plaatsen zijn gemaakt. We weten niet welke bedoeling de makers daarmee hebben gehad of welke functie hun beelden hebben vervuld. Maar het lijdt geen enkele twijfel dat we hier van doen hebben met kunst, dat de makers wisten wat ze deden en dat ze een grote vaardigheid in het afbeelden van dieren aan de dag legden.²⁴ Het is dan ook geen toeval dat diverse auteurs een relatie met de al genoemde cognitieve revolutie leggen. Volgens Kooijmans deed zich 40.000 jaar geleden een periode voor van artistieke bloei die een wereld van even nieuwe als complexe ideeën aan het licht bracht. We zien afbeeldingen van de hele dierenwereld: van mammoet tot steenbok en vooral veel paarden, bizonen en runderen. Maar evengoed roofdieren zoals een leeuw of een beer met af en toe een vogel of vis. Soms wordt niet alleen de omgeving maar ook de mens zelf op een herkenbare wijze verbeeld. Het gaat om vrouwen en om figuren die bij gebrek aan beter 'tovenars' heten. Er is een reusachtig verschil met de simpele lijnen die de mens 500.000 jaar eerder op schelpen aanbracht en het onderstreept dat de menselijke verbeelding ook in het stenen tijdperk een forse ontwikkeling doormaakte.²⁵

Dat geldt in niet mindere mate voor de derde vorm van transcendentie die ik noemde. Behalve in de sfeer van het verbeteren en het verbeelden ontstegen menselijke nomaden ook in de sfeer van het geloven de beperkte situatie van het hier en nu. Om dat toe te lichten moet ik eerst iets zeggen over een merkwaardige module in het menselijk brein die al vroeg in onze evolutie tot ontwikkeling kwam en door psychologen als een Hypersensitive Agency Detection Device (kortweg HADD) omschreven wordt. Het gaat om een reflex die ons bij de minste beweging laat denken dat er een 'agent' aan het werk is, dat wil zeggen iets of iemand die deze beweging in gang zette. Deze reflex dient zich niet aan zolang duidelijk is welke dader of oorzaak

een gebeurtenis bewerkstelligt. Maar zodra zich een onverwachte beweging voordoet waarvan de oorzaak vaag of onbekend blijft, gaat de als HADD omschreven module op zoek naar een agent die de gebeurtenis verklaart. Het kost ons grote moeite om te geloven dat het om toeval gaat en we zoeken onbewust naar een persoon, instantie of zaak die de betreffende gebeurtenis teweegbracht.²⁶ In feite passen we de *theory of mind* die in de omgang met onze medemensen zo waardevol was, toe op een veel ruimer domein dat behalve mensen ook dieren, planten en zelfs levenloze zaken telt. Dat houdt tevens een eerste stap naar het animisme in. Dat laatste staat voor een wereld waar niet alleen mensen, maar ook bomen, rivieren of bergen een eigen ziel hebben. We geloven dan dat er een hele sfeer van geesten, demonen, goden of spirituele krachten bestaat die zich via zichtbare dingen manifesteren en die je maar beter te vriend kunt houden. Een dergelijk geloof is niet ongewoon voor traditionele samenlevingen waar het leven kwetsbaar is en je weinig mensen tegenkomt.²⁷ Het speelt eveneens bij jonge kinderen die in eerste instantie geen onderscheid tussen levende en levenloze dingen maken. Zo dichten ze alle dingen een bepaalde bedoeling toe en behandelen de steen waaraan ze zich stoten als een 'gemene steen'.²⁸

Overigens is animisme in het bestaan van jagers en verzamelaars hoogst functioneel. Je kunt niet voorzichtig genoeg zijn omdat de situatie vol risico is. Je kunt beter te veel dan te weinig vijanden zien. Wie te alert reageert op een gevaar zoals de aanwezigheid van roofdieren zal er geen schade van ondervinden, terwijl degene die niet alert genoeg reageert juist een groot risico loopt.²⁹ In meer positieve zin komt deze module bij het spoorzoeken van pas. Een ervaren jager heeft aan de miniemste sporen genoeg om te weten welke dieren een bepaalde plaats bezocht hebben, hoe gezond of vermoeid ze waren en met welke snelheid ze zich hebben verplaatst.³⁰ Precies dit vermogen heeft het geestelijk leven van de vroegere nomaden

sterk bepaald. Hun religieuze gevoelens vloeiden voort uit het geloof in een bezielde natuur, een wereld vol geesten, voorouders en halfgoden die allemaal grote invloed op het menselijk lot uitoefenden. Uit onderzoek naar hedendaagse samenlevingen van jagers en verzamelaars blijkt trouwens dat dit nog steeds zo is. Ook zij leven in een wereld waarin geesten verklaren waarom de wind waait, waarom de donder rommelt en waarom voorouders in dromen opduiken.³¹ Het was deze wereld die de paleolithische grot-schilderingen ons voorhouden. ‘Wat we zien, reflecteert een animistisch geloof, het idee dat natuurverschijnselen begiftigd zijn met een zekere geestkracht en het toekennen van bovennatuurlijke krachten aan dieren, planten en plaatsen. In overeenstemming daarmee zijn jachtdieren een belangrijk object van rituelen’, aldus Kooijmans.³² In dat verband is een belangrijke rol weggelegd voor de sjamaan – iemand die de speciale gave heeft om met natuurgeesten contact te maken en namens de gemeenschap met hen te communiceren.³³ Het lijkt geen toeval dat de eerste graven in Europa uit dezelfde tijd stammen. Begraven heeft immers pas zin als je gelooft dat iets van de overleden ouders of familieleden na hun dood blijft bestaan. Wat dat betreft ligt het verzorgen van voorouders en het vereren van natuurgeesten dicht bij elkaar.³⁴

C. RITUEEL REPERTOIRE

Dat brengt ons bij de vraag hoe we het culturele leven van voorhistorische nomaden moeten opvatten. Het antwoord daarop zal afhangen van de manier waarop de materiële en immateriële dimensie van hun bestaan met elkaar samenhangen. In materieel opzicht was het leven van de vroegste menselijke nomaden aan tal van beperkingen onderhevig. Ze waren een groot deel van hun tijd bezig met het verzamelen van voedsel, de bevolkingsgroei bleef zeer gering en ze wisten zich door tal van gevaren omringd. Toch deed de

menselijke verbeelding ook in die situatie haar werk, met als gevolg dat heel wat technische verbeteringen, artistieke vormen en geestelijke denkbeelden tot stand kwamen. Mijn these in deze paragraaf is dat de wisselwerking van beide vlakken zich vooral in rituele praktijken afspeelt. Ik maak daarbij dankbaar gebruik van het monumentale werk dat Roy Rappaport hierover schreef.

Wat moeten we onder rituelen verstaan? Rappaport definieert ritueel als 'het uitvoeren van een min of meer onveranderlijke reeks formele handelingen en uitingen waarvan de code niet volledig door de uitvoerders zelf wordt bepaald'.³⁵ Het loont de moeite om even stil te staan bij vier kenmerken die deze definitie telt. Ten eerste hebben de uitvoerders van een ritueel nauwelijks of geen invloed op de handelingen die ze verrichten. De gemaakte gebaren, gehanteerde voorwerpen en gebezigde woorden staan vast, waarbij hun oorsprong doorgaans onbekend blijft. Niettemin weet iedereen wat er moet worden gedaan. Ten tweede is de formele kant van groot belang. Het gaat om gestileerde voorwerpen of handelingen die op een specifieke tijd en plaats worden verricht. Ook in andere opzichten speelt vormgeving een voorname rol. Er gaat veel aandacht uit naar zaken als ritme, herhaling, variatie, parallelie, spiegeling of versiering. Ten derde verzet elk ritueel zich tegen veranderingen. Men houdt met grote hardnekkigheid aan de bestaande patronen vast, eventuele vernieuwingen beperken zich tot enkele details. Ten vierde is van belang dat een ritueel daadwerkelijk uitgevoerd wordt. Het heeft alleen zin als het op een tastbare wijze wordt gerealiseerd zodat mensen eraan deelnemen. Er is dan ook een groot verschil tussen de beschrijving van rituelen zoals we die aantreffen in een voorschrift of boek en de fysieke uitvoering ervan.³⁶ Deze typering is uiteraard nogal abstract, zeker wanneer men de enorme variëteit aan rituelen in ogenschouw neemt. Ze komen in elke maatschappij voor en lopen qua lengte, complexiteit, tijdstip, uitwerking, legitimatie en culturele setting sterk

uiteen. Rappaport verwijst met zijn definitie vooral naar een *bepaald type van handelen* dat volgens hem nog niet symbolisch is. Dat laatste moet ik toelichten.

Op basis van de door Pierce ontwikkelde semiotiek kan men onderscheid maken tussen index, icoon en symbool, waarbij dat laatste begrip een vorm van taal vooronderstelt. Het gaat dan om een tastbaar teken met een ontastbare betekenis. Bijgevolg stelt menselijke taal ons in staat te communiceren over zaken die er niet zijn. Rappaport meent (in afwijking van een veelgehoorde opvatting) dat de symbolische dimensie in rituelen een bijrol speelt. Er wordt uiteraard het nodige gezegd, maar dat heeft weinig te maken met alles wat je bij een viering, liturgie, overgangsritueel of ceremonie *moet doen* en evenmin met de wijze waarop het geheel functioneert. Niet het symbool maar de index staat voorop: een zaak of gebeurtenis die naar de werking van bepaalde substanties verwijst los van de vraag of deze van fysieke, sociale, normatieve, spirituele of morele aard zijn. Dit maakt dat ritueel handelen een bijzondere effectiviteit bezit. Men kan een verhaal aanhoren, een geloof omarmen of een waarde erkennen zonder dat het dwingende gevolgen heeft voor ons gedrag. Voor rituelen geldt het tegendeel: je kunt er alleen aan deelnemen door te handelen met als gevolg dat elke twijfel overbodig wordt. Bovendien hebben ze altijd een sterk effect op de deelnemers: ze brengen tijdelijke en soms blijvende veranderingen in het menselijk organisme teweeg. Ten slotte speelt mee dat rituelen in de meeste gevallen geen private aangelegenheid zijn. Het gaat niet om de vraag wat iemand zelf denkt, voelt of gelooft maar om datgene wat hij of zij in het bijzijn van anderen doet. Het komt niet op een persoonlijke ervaring aan maar op de publieke gebeurtenis en juist dat zorgt ervoor dat ritueel handelen in deze fase zo veel gewicht had.³⁷

Welke factoren maken dat ritueel handelen voor jagers en verzamelaars een cruciale betekenis heeft? Om te beginnen voorziet het een wereld die nauwelijks specialisa-

tie vertoont, die even dichte als meerduidige relaties kent en die geen aparte instituties heeft, toch van een bepaalde ordening. Rappaport verwijst naar het onderscheid tussen een analoge en een digitale code waarbij de eerste met geleidelijke veranderingen en de tweede met discrete verschillen werkt. De meeste natuurlijke en sociale processen verlopen op een analoge manier: de winter gaat over in het voorjaar, jongeren worden geleidelijk ouder, het verkeer tussen man en vrouw is ambivalent etcetera. Rituelen daarentegen maken graag een zichtbaar onderscheid: het begin van de lente wordt met een feest gemarkeerd, de overgang van jongen naar man vergt een besnijdenis en sommige zaken zijn voor vrouwen gewoon taboe.³⁸ Op die manier zorgt een rituele cultuur in de bestaande wereld voor helderheid, eenduidigheid en voorspelbaarheid. Ze regelt tal van zaken zonder dat er expliciete regels zijn. Daarom spelen gebaren als scheiden, snijden of verdelen altijd een voorname rol: het continuüm van lopende processen of gebeurtenissen wordt in twee stukken opgedeeld. Overigens staan de aldus gegenereerde opposities nooit op zichzelf. Het verschil man/vrouw bijvoorbeeld wordt geassocieerd met verschillen als warm/koud, hemel/aarde, gunstig/ongunstig en dergelijke. Welke opposities een centrale rol spelen en hoe het weefsel van associaties precies in elkaar steekt, varieert per cultuur. Maar elke cultuur vooronderstelt dat men dit soort verschillen maakt én onderhoudt. Rituelen helpen daarbij, omdat de ordening van die verschillen bij een bepaalde viering, ceremonie of liturgie vrijwel onveranderlijk is.³⁹ Op die manier brengt ritueel handelen een zekere differentiatie teweeg door allerlei zaken uit elkaar te halen die in het gewone leven samengaan.

Tegelijkertijd kennen veel rituelen de omgekeerde beweging en wel in die zin dat ze verschillen die onterecht, te groot of ongepast zijn weer ongedaan maken. Het kan gaan om verzoening na een conflict, het sluiten van vrede na oorlogsvoering, het bedanken van voorouders die

hielpen bij een probleem, het offeren aan een toornige god etcetera. Veel rituelen zijn dan ook gericht op het herstellen van wederkerigheid. Rappaport zegt dat de liturgie vaak een helende werking heeft dan wel belooft. Niet zozeer omdat men de breuk, de schending of het tekort op symbolisch niveau ongedaan maakt, als wel doordat de handeling zelf een integratie van verschillende zaken bewerkstelligt. De liturgische orde is in staat om gescheiden entiteiten, processen, stoffen en domeinen weer met elkaar te verbinden. Terwijl de eenheid van de wereld in het alledaagse bestaan steeds op het spel wordt gezet, is ritueel handelen uit op het herstellen van die eenheid.⁴⁰ Bij rituelen uit later tijd waarover we schriftelijke bronnen hebben, wordt dat nadrukkelijk gezegd. De godin Maat uit het oude Egypte bijvoorbeeld staat voor het bevorderen van recht, orde en harmonie. Door zich te wijden aan Maat draagt iedereen bij aan het onderhouden van kosmische orde en maatschappelijke stabiliteit. Geestelijke beginselen uit andere tradities zoals Asha (Iran), Rta (India), Nelli (Mexico), Wakan Tanka (Sioux) of Hozho (Navajo) hebben eenzelfde betekenis: het uitvoeren van de aan hen gewijde rituelen maakt dat de continuïteit wordt hersteld en dat een eventuele verstoring van de wereldorde weer goed wordt gemaakt.⁴¹ Bij de oude jagers en verzamelaars speelde vooral het offer een grote rol. Jagen betekent immers dat je dieren doodt zodat je de kosmische orde verstoort en moet vrezen voor de wraak van een bepaalde god of geest. Om die vorm van schuld weer goed te maken is een offer vereist. Een en ander betekent dat ritueel handelen niet alleen verschillen en differentiatie (zie boven) meebrengt maar ook verzoening en integratie.

Door het combineren van beide assen vervullen rituelen een voorname functie voor het behoud van de gemeenschap als geheel. Ze dragen bij aan het behoud van sociale cohesie, het uitoefenen van sociale controle en het socialiseren van afzonderlijke individuen. Veel psychologen lijken te denken dat kleinschalige gemeenschappen als van-

zelf recht doen aan de menselijke natuur. Volgens Henrich is die gedachte onjuist en hangt de ontvouwing van onze natuur ook in dat soort gemeenschappen van normen en waarden af. Verwantschap bijvoorbeeld is maar ten dele genetisch van aard en hangt voor een belangrijk deel af van de culturele code die je deelt. Rituele handelingen dragen daar op hun manier aan bij. Denk aan zaken als het uitvoeren van synchrone zang, dans en andere bewegingen, het ondergaan van beproevingen, het samen bestrijden van een gevaar of het delen van ervaringen onder invloed van drugs of fysieke inspanningen.⁴² Een andere functie van ritueel handelen is dat het de sociale controle versterkt. Er vigeren geen religieuze of juridische regels zoals die voor een grootschalige samenleving noodzakelijk zijn. Het vormgeven en doorgeven van culturele regels gebeurt vooral op een rituele manier: A en B zijn taboe, bij fenomeen C moet D handelen, op moment E vindt ceremonie F plaats etcetera.⁴³ In feite zijn het vooral de rituelen die maken dat de gemeenschap uit meer dan een verzameling individuen bestaat en dat is voor het overleven van sociale groepen van belang. Als er één levenswijze bestaat die dat illustreert, dan zijn het wel de jagers-verzamelaars die tot op heden onder moeilijke omstandigheden konden overleven.

Uit het feit dat rituelen evolutionair bezien een belangrijke functie vervullen, volgt uiteraard niet dat ze uit bewuste bedoelingen voortkomen. En het sluit evenmin uit dat ze onbedoelde gevolgen hebben. Een van die gevolgen wil ik kort noemen, omdat ze relevant is voor de volgende etappe van de menselijke geschiedenis. We zagen al dat de rituele ceremonie soms een krachtige uitwerking op de deelnemers heeft. Dat geldt bij uitstek voor de ervaring van het goddelijke waarover Durkheim een eeuw geleden zijn beroemde boek *Les formes élémentaires de la vie religieuse* schreef. De bewegingen, tempi, herhalingen en resonanties van het rituele gebeuren slepen de aanwezigen mee en veroorzaken een vorm van vervoering die

sterk van het alledaagse bewustzijn verschilt. Zo kan op een zeker moment de toestand ontstaan die Victor Turner als *communitas* omschrijft.⁴⁴ Het is een extase waarbij niet alleen de grens tussen het zelf en de anderen oplost, maar ook die tussen de sfeer van geesten of goden en de gewone realiteit. Op zulke momenten dient zich het numineuze aan. Men heeft het gevoel oog in oog te staan met een groter geheel dat even beangstigend als overweldigend is. Het oproepen van die ervaring gebeurt zelden door taal en ze laat zich ook moeilijk verwoorden.⁴⁵ Maar ze is wel een vast bestanddeel van ritueel handelen en versterkt het besef dat er aan gene zijde van de gewone realiteit allerlei krachten, geesten en goden zijn die grote invloed op het leven van jagers en verzamelaars uitoefenen. Ook in die zin gaat dit handelen terug op de wisselwerking van materieel bestaan en menselijke verbeelding.

Deel 4. Tijd van landbouwers

Dit deel gaat over de bestaanswijze die zich sinds de agrarische revolutie ontwikkelde. Ofschoon ik me vooral op de Europese geschiedenis richt, moet worden vermeld dat de landbouw meerdere keren is uitgevonden en niet overal dezelfde gevolgen had. Het is inmiddels zeker dat deze uitvinding zich voordeed in het Midden-Oosten, het gebied rond de Andes, China, Mexico en het oostelijk deel van de huidige Verenigde Staten. Niet alleen de plaatsen maar ook de tijdstippen liepen uiteen, aangezien de vroegst bekende landbouw uit de tijd van 9000 voor Christus dateert terwijl die in het oostelijk deel van de Verenigde Staten ruim zesduizend jaar later plaatsvond. Bovendien liepen de resultaten uiteen omdat de betreffende gebieden niet dezelfde planten- en diersoorten kenden. Dat we ons hier uitsluitend bezighouden met het Midden-Oosten is niet alleen omdat de Europese landbouw daar vandaan komt maar ook omdat het hele complex van landbouw, de opkomst van steden, het ontstaan van de schrift en de vorming van grote rijken voor dat gebied goed in kaart is gebracht.¹

A. BOEREN EN KONINGEN

Laten we starten met de gevolgen die landbouw voor de materiële dimensie van het leven had. Het opvallendste verschil is uiteraard dat mensen op een andere wijze in voedsel gingen voorzien. Landbouwers leven niet van de jacht maar verbouwen granen en andere eetbare planten zoals peulvruchten of kikkererwten. Ze werden daarbij geholpen door gunstige ecologische omstandigheden en

door een grote diversiteit aan planten die konden worden gedomesticeerd. Ze gingen eveneens over tot het domesticeren van dieren die vlees, melk en mest leverden. De voornaamste soorten waren schaap, geit, rund, varken en paard. Over de complexiteit van die stap mag niet te licht worden gedacht. Om in aanmerking te komen voor domesticatie moeten zoogdieren aan een hele reeks voorwaarden voldoen en uiteindelijk is dat bij slechts veertien van de 148 soorten gelukt.² Bovendien kan men pas spreken van een agrarisch bedrijf wanneer het komt tot een integratie van akkerbouw en huisdieren. Is dat eenmaal gebeurd, dan ontstaat een nieuwe bestaanswijze die niet alleen grote hoeveelheden voedsel produceert maar ook voedsel dat over een langere periode kan worden bewaard. De door jagers verzamelde buit bederft immers snel, terwijl men granen zonder probleem kan opslaan waardoor de bedrijfsvoering veel zekerder wordt. Enerzijds omdat de graanvoorraad mensen het hele jaar door van voedsel voorziet, anderzijds omdat het als zaaigoed een volgende oogst mogelijk maakt. Het zorgt er bovendien voor dat mensen die zelf geen landbouwer zijn toch kunnen eten, waardoor zich een zekere arbeidsdeling kan ontwikkelen.³

Deze productiewijze had ook op andere vlakken verstrekkende gevolgen. Zo kwam er een einde aan de hoge mate van mobiliteit die het bestaan van jagers-verzamelaars kenmerkte. Het boerenbedrijf vereist nu eenmaal een vaste woonplaats waarbij de stukken grond voor akkerbouw en veeteelt niet al te ver weg liggen. Bijgevolg zien we al snel groepen huizen en dorpen ontstaan die het centrum worden van agrarische activiteit. In eerste instantie ging het om eenvoudige hutten maar later begon men echte huizen en hele steden te bouwen. Er bestaat enige discussie over de vraag in welke volgorde deze processen verliepen. Ging men eerst over tot de domesticatie van granen en dieren om vervolgens een vaste woonplaats te kiezen of deed het proces zich in de omgekeerde volgorde voor? Kooijmans is ervan overtuigd dat het inrichten en

vormgeven van een vaste woonplaats de eerste stap was en dat men vervolgens het eigen voedsel ging verbouwen.⁴ Voor ons maakt het antwoord op deze vraag weinig uit, omdat het bedrijven van landbouw en het wonen op eenzelfde plaats steevast bij elkaar horen. Een ander zwaarwegend gevolg van de agrarische omwenteling was het toenemen van de bevolkingsomvang. Door het selecteren en kweken van eetbare planten ging de hoeveelheid beschikbare calorieën omhoog. Bijgevolg kon een hectare gecultiveerd land veel meer herders en boeren voeden – wellicht tien tot honderd keer zoveel – dan hetzelfde stuk dat door de vroegere nomaden werd gebruikt. Waar het interval tussen twee geboorten bij deze laatste doorgaans vier jaar bedroeg, liep dat onder boeren tot de helft terug. Uiteindelijk ontstond een zelfversterkend proces waarbij de productie van voedsel tot meer bewoners leidde terwijl deze bewoners met hun agrarische activiteit voor meer voedsel zorgden.⁵

Tegelijkertijd zorgde de agrarische revolutie voor nieuwe risico's. De voedselvoorraad die de bewoners van eten en zaaigoed voorzag was ook een doelwit van rivaliserende groepen of rovers die met geweld een deel van het graan, de veestapel of zelfs huisgenoten wilden afpakken. Om zich tegen dat gevaar te beschermen moesten sommige leden van de gemeenschap zich toeleggen op wapengebruik. Aanvankelijk waren dat geen echte specialisten maar boeren die een deel van het jaar als verdediger of krijger werkten. Alleen in agrarische samenlevingen die een hoge productiviteit bereikten, kon zich een aparte klasse van krijgers ontwikkelen die door boeren gevoed werden. Maar het omgekeerde gold evenzeer: de boerenbevolking had krijgers nodig om zich tegen aanvallen te beschermen. Johan Goudbloom typeert de situatie op een fraaie manier door te zeggen dat het boerenbestaan kwetsbaar maar productief was, terwijl het krijgersbestaan weerbaar en destructief was. Beide groepen waren op elkaar aangewezen en dat verklaart ongetwijfeld waarom militair-agrari-

sche samenlevingen veelvuldig voorkwamen.⁶ Overigens waren de gevaren niet alleen van externe aard. Juist omdat er een aanzienlijke voorraad voedsel werd geproduceerd, kon er op den duur een sociale bovenlaag ontstaan die zich een deel van opbrengst toeëigende. Ook dat impliceerde een groot verschil met de levenswijze van eerdere nomaden. Terwijl leiderschap bij deze laatste hooguit tijdelijk was, ontstonden in alle boerensamenlevingen vroeg of laat machthebbers die een relatief hoge status genoten. De sociale differentiatie nam toe, wat onder meer tot uiting kwam in de grootte van hun woonhuizen.⁷ Op den duur zou dat leiden tot de vorming van zogenaamde hoofdmansschappen, waarbij macht niet alleen erfelijk was maar ook gecentraliseerd. Zo kwam een fors deel van de gemeenschappelijke productie bij de hoofdmansman, zijn familieleden en ondergeschikten terecht, een situatie die de samenleving in het Midden-Oosten zo'n vijfduizend jaar voor het begin van onze jaartelling regelmatig kenmerkte.⁸

Deze centralisatie was niet alleen het gevolg van hebzucht of machtswellust. Ze vloeide ook uit het steeds grootschaliger karakter van de samenleving voort. De agrarische revolutie bracht niet alleen bevolkingsgroei maar ook een hogere mate van specialisatie mee en dat maakte een meer gedifferentieerde stratificatie onvermijdelijk. Volgens Diamond heeft die tendens het menselijk samenleven van de afgelopen 13.000 jaar bepaald: kleine, relatief eenvoudige gemeenschappen die plaats maken voor grotere, meer complexe eenheden. Het leidt uiteindelijk tot de vorming van een stedelijke maatschappij, waarbij schaalvergroting en centralisatie elkaar over en weer versterken. Als de bevolkingsdichtheid stijgt en het aantal contacten groeit, nemen ook de onderlinge conflicten toe. Het oplossen ervan wordt een zaak van speciale functionarissen, waarmee de basis wordt gelegd voor rechtspraak, wetgeving en staatsvorming.⁹ De eerste staten zijn 3700 jaar voor Christus in Mesopotamië een feit. Ze gaan gepaard met de vestiging van centraal gezag, het innen van

belastingen, de groei van een ambtelijk apparaat, het functioneren van een rechterlijke macht, de ontwikkeling van het schrift voor administratieve doeleinden, de uitvoering van publieke werken en de aanvaarding van een staats-godsdienst.¹⁰ Elders in de wereld traden vergelijkbare ontwikkelingen op, zoals het voorbeeld van China illustreert. Een belangrijk punt is evenwel dat de economische basis van deze steden en staten nog altijd agrarische productie was. Alleen omdat een groot deel van de bevolking dag in dag uit met akkerbouw en veeteelt bezig was, kon de heersende klasse een cultuur ontwikkelen waarvan wij de restanten nog steeds bewonderen.

Volledigheidshalve schets ik met een enkel woord de manier waarop het boerenbedrijf zijn weg naar Europa vond. Het is immers duidelijk dat lang niet alle ontwikkelingen uit het Midden-Oosten zich ook in onze streken voordeden. Processen als verstedelijking of staatsvorming deden zich hier pas veel later voor en zelfs de landbouw kende een licht afwijkende ontwikkeling. Het is daarom goed te beseffen dat Europa in de tijd dat de landbouw in het Midden-Oosten van de grond kwam, nog geheel werd bevolkt door jagers en verzamelaars. De expansie van het agrarische bedrijf in westelijke richting kwam 6800 jaar voor het begin van onze jaartelling op gang en was pas drieduizend jaar later afgerond. Er is veel gedebatteerd over de vraag hoe dat in zijn werk ging: werden de Europese nomaden langzaam maar zeker boer (acculturatiethese) of moesten zij plaats maken voor de boeren die zich in hun streken vestigden (migratiethese). Volgens Kooijmans staat inmiddels vast dat vooral het tweede is gebeurd. De boeren trokken langs diverse routes naar het westen en het midden van Europa met als gevolg dat ze omstreeks 5500 voor Christus in Portugal aankwamen en niet lang daarna in het gebied dat nu Duitsland heet. De landbouwers die zich in het midden van Europa vestigden bezaten een kenmerkende cultuur die vanwege de versieringen op hun aardewerk als bandkeramiek wordt aangeduid. Ze stelden

zich ondernemend op, zoals blijkt uit het gegeven dat ze op grote schaal overgingen tot het ontginnen van Europese oerbossen en het bouwen van ruime houten woonhuizen. Ze hadden qua vestiging een uitgesproken voorkeur voor de lössgronden die zich op het Europese continent van oost naar west uitstrekken.¹¹ Hoewel boeren en traditionele jagers gedurende een aantal eeuwen naast elkaar leefden, moesten deze laatste uiteindelijk het veld ruimen. De enige uitzondering daarop was het uitgestrekte laagland ten noorden van de genoemde lössgronden. Dat werd nog lang bewoond door mensen die zich voornamelijk bezighielden met jacht en visserij. Pas zo'n 3400 jaar voor het begin van onze jaartelling deed de echte landbouw zijn intrede in het gebied dat wij nu Nederland noemen.¹² Een interessante vraag is in hoeverre deze voorgeschiedenis van invloed was op de mentaliteit die volgens verschillende auteurs de latere Vikingen zou kenmerken.¹³

Ik besluit deze paragraaf met een kwestie die al vele pennen in beweging bracht. Waarom werd de ontwikkeling op het Euraziatische continent zo'n groot succes? Deze vraag is van belang omdat de landbouw op verschillende plaatsen is ontstaan. Ervan uitgaande dat de bewoners van Europa en Azië geen bijzondere aangeboren eigenschappen hebben, moet er een andere verklaring zijn voor het succes en de daarop volgende expansie van de agrarische revolutie die haar aanvang in het Midden-Oosten had. Volgens Diamond vloeit dit succes voort uit de combinatie van een paar factoren. De voornaamste is dat Europa en Azië één grote landmassa vormen die zich over een grote afstand van oost naar west uitstrekt. Het betekent dat planten die passen bij het klimaat op een bepaalde breedtegraad zich gemakkelijk in oostelijke en westelijke richting kunnen verbreiden. Het gevolg is dat de meeste gewassen die ontstonden in het gebied van de Vruchtbare Halvemaan van Frankrijk tot Japan in de natuur te vinden zijn. Tegen het begin van onze jaartelling werden de granen waarmee de agrarische revolutie begonnen was, over een afstand van

bijna 13.000 kilometer verbouwd. Deze aaneengesloten landmassa maakte ook twee andere zaken mogelijk. Door het samenleven van mens en dier bracht de landbouw nieuwe besmettelijke ziekten voort en ook die konden gemakkelijk hun weg van oost naar west of omgekeerd vinden. Bijgevolg werden de mensen in deze regio al vroeg tegen die ziekten resistent. Bovendien maakte de aard van het landschap een intensieve uitwisseling mogelijk. Dat werd met de domesticatie van het paard omstreeks 4000 voor Christus alleen maar sterker, omdat men te paard zowel bij handel als oorlogsvoering grotere afstanden per dag kon afleggen. De uitvinding van het wiel duizend jaar later had een soortgelijk effect. Dit alles maakte dat granen en gewassen maar ook wapens en bacillen zich goed konden verspreiden over het Euraziatisch continent, wat uiteindelijk een relatief snelle expansie van de landbouw tot gevolg had. In Noord- en Zuid-Amerika deed zich een heel andere situatie voor, niet alleen omdat de lengteas van beide landmassa's hier van noord naar zuid verliep, maar ook omdat er bij Midden-Amerika een heel nauwe passage was die de uitwisseling belemmerde. Voor Afrika gold iets soortgelijks, zij het dat de belemmering hier niet bestond uit een landengte maar uit een woestijn die het verkeer van levende organismen tegenhield.¹⁴

B. GODDELIJKE VERHALEN

Dat brengt ons bij de vraag wat de menselijke verbeelding in deze fase deed. Welke gestalte nam het geestelijk leven van de boeren en hun tijdgenoten aan? Hoe konden ze het streven naar alledaagse transcendentie vormgeven? Hier wil ik in navolging van Merlin Donald en Robert Bellah vooral aandacht schenken aan de rol van verhalen of mythologie en de wijze waarop ze het goddelijke voorstellen.

Het spreekt voor zich dat verhalen veel ouder dan de landbouw zijn. Per slot van rekening kwam de menselij-

ke taal reeds 100.000 jaar terug tot stand, al vermoeden sommige auteurs dat dit nog veel eerder is gebeurd.¹⁵ We mogen dus rustig aannemen dat de oude jagers en verzamelaars zich bij hun communicatie niet tot alledaagse onderwerpen beperkten. Ze hebben ongetwijfeld verhalen met elkaar gedeeld over demonen die ze vreesden, voorouders die hen in dromen opzochten of geesten waaraan ze offerden. Maar daaruit volgt niet dat die vertellingen een samenhangend patroon vormden en zo het gemeenschapsleven beïnvloedden. Wat dat betreft stond lange tijd het rituele handelen voorop waarbij het – zoals gezegd – niet om woorden maar om lichamelijke gebaren gaat. Er is echter een groot verschil tussen de werking van het verhaal en die van het ritueel. Verhalen zijn, zoals Aristoteles al wist, niet zozeer een handeling als wel het nabootsen van een handeling met behulp van taal. Daarmee kan de verbeelding zich radicaal losmaken van de alledaagse realiteit. Omdat er geen causale maar een strikt conventionele relatie is tussen de woorden en hun betekenis, kunnen wij zinnen, teksten en boeken produceren die een geheel eigen wereld oproepen zonder dat er een duidelijke relatie met de realiteit bestaat. Het is een wereld die we met uiteenlopende begrippen als fictie, literatuur, mythologie of symbolische orde aanduiden en die ook religieuze voorstellingen omvat. Harari vindt dit vermogen om over fictieve zaken te spreken zelfs het voornaamste kenmerk van *Homo sapiens*. Hij stelt dat we sinds de cognitieve revolutie in een dubbele realiteit leven waarbij de imaginaire wereld zo belangrijk werd dat ze uiteindelijk de basis voor ons samenleven ging vormen. ‘Elke vorm van grootschalige menselijke samenwerking – een moderne staat, een middeleeuwse kerk, een antieke stad of een archaische stam – is geworteld in gemeenschappelijke mythen die alleen bestaan in de collectieve fantasie’, zo lezen we.¹⁶

Het gaat echter om meer dan fantasie, want deze verhalen kunnen hun werk alleen doen als ze aan specifieke regels, patronen en structuren beantwoorden. Onze be-

langstelling gaat met name uit naar verhalen waarin de held in actie komt nadat zich een ramp of andere verstoring van de bestaande orde heeft voorgedaan. Hij trekt erop uit om de strijd met een tegenstander aan te gaan en maakt daarbij tal van beproevingen of avonturen mee. Er duiken medestanders op die hem helpen maar ook figuren die hem tegenwerken of zelfs naar het leven staan. Om zijn opdracht te voltooien moet de held grote moed opbrengen, al kan hij vaak gebruik maken van magische hulpmiddelen. Zijn tocht voert hem naar vreemde landen of gevaarlijke landschappen, maar uiteindelijk behaalt hij de overwinning en kan hij naar huis terugkeren. We vinden dat soort patronen in de meest uiteenlopende verhalen terug, van eenvoudige volkssprookjes tot gecompliceerde tv-series.¹⁷ Joseph Campbell is van mening dat alle verhalen eenzelfde teneur kennen die hij als volgt samenvat: ‘Een held waagt het om uit de gewone wereld te vertrekken naar een gebied vol bovennatuurlijke en wonderbaarlijke zaken; hij wordt geconfronteerd met fabelachtige machten en behaalt een definitieve overwinning; de held keert terug van dit mysterieuze avontuur met de kracht om gunsten te verlenen aan zijn medemens.’¹⁸ Aldus hebben we te maken met iets anders dan de fysieke gebaren die het rituele handelen kenmerken. Namelijk: het verbeelden van handelingen in een domein dat zich door de taal van de stoffelijke realiteit heeft losgemaakt.¹⁹

Dit betekent niet dat deze vorm van transcendentie zonder functie is. Integendeel, haar functie is cruciaal omdat ze ruimte biedt voor experimenten die alleen op mentaal niveau en niet op reëel niveau bestaan.²⁰ Boyd meent dan ook dat we fictie moeten opvatten als een vorm van kunst, zij het dat deze vorm zich later ontwikkelde dan andere kunsten zoals muziek en dans, het maken van afbeeldingen, het versieren van lichamen of het verfijnen van stenen handbijlen. Wel kent hij aan die kunst een specifiek vermogen toe. Mensen waren al in staat om zich bepaalde gebeurtenissen te herinneren en ze van een verklaring te

voorzien. Maar dankzij verhalen kunnen we dit vermogen sterk uitbreiden. Door het verbeelden van gebeurtenissen of personages verschaft fictie een reeks voorbeelden die ons aan het denken zetten over zaken als goed en kwaad, dreiging en bedrog, loyaliteit en strijd etcetera. Het zijn geen voorbeelden die we meteen in gedrag omzetten maar die vooral ons vermogen tot het *beoordelen* van menselijk handelen verbeteren. Ze beïnvloeden de manier waarop we over het leven nadenken, inclusief de dingen die aan gene zijde van de gewone realiteit liggen. Op die manier bevrijden verhalen ons uit de beperkingen die aan het hier en nu vastzitten.²¹ Deze zienswijze sluit aan bij de manier waarop Claude Lévi-Strauss de menselijke mythologie heeft onderzocht. Deze antropoloog volgt in twee opzichten een wat eigenzinnige benadering. Ten eerste houdt hij zich minder bezig met de diachronie in de zin van de temporele afwikkeling van het verhaal. Hij bestudeert juist thema's die in hun synchronie een samenhangende structuur vormen. Ten tweede benadrukt hij de rol die culturele opposities in het verhaal spelen en de manieren waarop we die geestelijk verwerken. Maar ook hij erkent dat de mythologie een eigen wereld vormt waarmee mensen boven de realiteit van hun gewone leven uitstijgen. Ze stelt mensen in staat om zich te verhouden tot problemen, spanningen en tegenstellingen die ze in de werkelijkheid niet kunnen oplossen en waarover ze toch moeten nadenken.²²

Dat laatste raakt aan een derde manier waarop transcendentie in het agrarisch tijdperk gestalte kreeg: de wijze waarop mensen zich het goddelijke gingen voorstellen. Bellah meent dat het vermogen om uit de realiteit te stappen in het verleden de voornaamste functie van religie was.²³ De eerste aanzetten gaan tot in het tijdperk van jagers en verzamelaars terug. Zij hingen een vorm van animisme aan en kwamen via rituelen in contact met de geesten of demonen die ze in de wereld aan het werk zagen. Daaruit kon zich het geloof ontwikkelen in goden en godinnen die op den duur – en conform de dynamiek van

het verhaal – een eigen wereld gingen bevolken. In eerste instantie dienden zich vele goden aan die elk een eigen specialiteit hadden. Dat zien we nog in de Griekse mythologie waar de zee, de zon, de liefde of de jacht elk een eigen god hebben die in even heftige als boeiende conflicten met elkaar verwickeld zijn.²⁴ In bepaalde religieuze tradities lijkt dat tot op heden het geval, zoals de godenwereld van het hindoeïsme illustreert.²⁵ Een van de voornaamste kenmerken van deze goden was dat zij de mensen herinneren aan morele beginselen. Justin Barrett bestrijdt dat het onderscheid tussen goed en kwaad een religieuze vinding is. Dat onderscheid is veel ouder en het komt bij uiteenlopende religies voor. Maar dat neemt niet weg dat goden op dit gebied een taak hebben. Ze zijn immers alwetend en zien precies wat zich in onze geest afspeelt. Uit experimenten met kinderen wordt duidelijk dat dit idee van een alwetende instantie zeer vroeg ontstaat. Het blijft tot in ons latere leven doorwerken. Daarom hebben goden in veel culturen een voorname taak bij het handhaven van morele normen. Ook wanneer iemand in het geheim een morele norm schendt, zal hij door hen bestraft worden.²⁶ Het is zelfs zo dat goden meer gewicht krijgen als de samenleving anoniemer wordt. In kleinschalige gemeenschappen als die van jagers zijn het vooral je medemensen die respect voor morele waarden afdwingen. Maar in grootschalige maatschappijen wordt eventueel wangedrag door de goden afgestraft. Uit cultuurvergelijkend onderzoek bleek dat de kans op een straffende god stijgt naarmate de betreffende groepen sterker zijn aangewezen op samenwerking.²⁷ Een en ander onderstreept nog eens dat het geestelijk leven van de mens wel degelijk effecten heeft.

Er deden zich ook situaties voor waarbij de diversiteit aan goden langzaam oploste zodat één God overbleef. Dat hing vaak van politieke omstandigheden af. Het maakt veel uit hoe staten, koningen en andere gezagsdragers met de verschillende goden op hun grondgebied omspringen. Er zijn gevallen waarbij de vorming van een centraal gezag

hand in hand gaat met het proclameren van één God, maar er zijn evengoed gevallen waarbij staten een heel pantheon aan goden toelaten. En het is ook nog mogelijk dat men zich tot één God bekennt zonder dat de betreffende gemeenschap over een gecentraliseerde staat beschikt. Een voorbeeld van dit laatste is te vinden in het Oude Testament. Daar wordt verteld hoe het volk van Israël beginnend vanuit een veelgodendom uiteindelijk een strikt monotheïsme omarmde.²⁸ Er zijn hele bibliotheken volgeschreven over de manier waarop die ontwikkeling verliep én de vraag of het met de historische realiteit correspondeert. Aan die studies is recentelijk een boeiend hoofdstuk toegevoegd. De afgelopen decennia werd duidelijk dat de agrarische revolutie behalve positieve zaken zoals meer voedsel en bevolkingsgroei ook nieuwe moeilijkheden veroorzaakte. Ik noemde al de vele infectieziekten die ontstonden doordat mens en dier in het boerenbedrijf dicht op elkaar leefden. Die problemen werden alleen maar erger toen de bevolkingsdichtheid steeg en de steden zich uitbreidden. Verder bracht de toename van bezittingen allerlei problemen mee die voor de vroegere nomaden nooit gespeeld hadden.

Welnu, de geschiedenis van het Oude Testament laat zien hoe de leden van het volk Israël met zulke rampen omsprongen. Dat is althans de strekking van de analyse die Carel van Schaik en Kai Michel enkele jaren terug uitbrachten. Ze schrijven dat het geloof in sterke goden werd gestimuleerd door epidemieën, ecologische catastrofes en sociale spanningen. Daarbij deed religie dienst als een culturele bescherming omdat ze antwoord gaf op de vraag wat een dergelijk onheil veroorzaakte en hoe het te vermijden was. De oorzaak zou liggen in het veronachtzamen van de goddelijke voorschriften en de remedie was uiteraard dat men God strikter moest gehoorzamen. Die reflex laat zich in het Oude Testament veelvuldig aanwijzen. We lezen talloze verhalen over de Israëlieten die door God worden gestraft omdat ze lichtzinnig met Zijn wetten omspringen. Dat is de reden waarom ze te lijden

hebben onder ziektes, oorlogen, droogte of vervolging. En even talrijk zijn de oproepen om zich beter te houden aan de wetten van Jahweh. Bovendien legt men omstandig uit hoe je die wetten moet toepassen bij het bereiden van voedsel, het sluiten van huwelijken, het betalen van schulden, het oplossen van conflicten etcetera. De boodschap van het geheel is zonneklaar: Zorg dat je al die wetten respecteert, dan zal je niets gebeuren. Maar wee degene die dat niet doet! Hij zal niet alleen over zichzelf maar over de hele gemeenschap Gods toorn afroepen.²⁹ Het illustreert dat Israël niet alleen het monotheïsme omarmde, maar de implicaties daarvan ook op de details van het alledaagse leven toepaste. Andere agrarische gemeenschappen gingen minder ver, maar het neemt niet weg dat het geloof in God enorm populair geworden is.³⁰ Dat heeft uiteraard ook gevolgen voor de manier waarop mensen met de spanning tussen het stoffelijke en geestelijke aspect van hun leven omspringen.

C. RELIGIEUS REPERTOIRE

Zoals het rituele repertoire bij menselijke nomaden de spanning oploste tussen hun geloof in geesten en de routines van hun bestaan, zo bieden religieuze repertoires een oplossing voor het verschil tussen de realiteit van boerengemeenschappen en het verhaal van God. Maar behalve een analogie dienen zich ook twee verschillen tussen beide situaties aan. Ten eerste krijgt de symbolische orde meer gewicht en wel zozeer dat het heilige tot een belangrijke bron van invloed wordt (de macht van het heilige). Ten tweede ontstonden er vanaf de agrarische revolutie allerlei vormen van hiërarchie die het heilige ter legitimatie van zichzelf inzetten (het heilige van de macht). Zo ontstaat een dubbelzinnige situatie waarin geloofsleven en machtsuitoefening elkaar volgens diverse patronen beïnvloeden. Daarbij kunnen zich meerdere situaties aandienen.

Om te beginnen zien we dat er inderdaad een aparte sfeer van het heilige ontstaat. Dat is bij de eerder besproken rituelen niet noodzakelijkerwijze het geval. Er vinden weliswaar offers aan bepaalde goden plaats en de betrokkenen voelen duidelijk de krachten die van het ritueel uitgaan, maar dat alles is sterk verweven met het sociale leven van de groep. Er ontbreekt vooralsnog een sacraal domein dat van het profane gescheiden is, dat eigen functionarissen telt en naar een bovennatuurlijke realiteit verwijst. Zo'n domein wordt pas mogelijk door het gebruik van taal. Rappaport vermoedt dat het heilige in de loop van de menselijke evolutie is ontstaan op het moment dat de symbolische orde en de niet-talige orde van het ritueel een verbinding met elkaar aangingen. Hij maakt daarom een onderscheid tussen het sacrale en het numineuze. Terwijl deze laatste term voor de niet-discursieve, affectieve en onuitsprekelijke aspecten van de religieuze ervaring staat, verwijst het sacrale naar aspecten die juist wel een discursieve vorm aannemen. De meeste religies ontwikkelen een vertoog dat 'sacrale postulaten' onder woorden brengt: heilige beginselen die men niet uit de realiteit kan afleiden en die toch door iedereen aanvaard worden. Zoals het axioma dat er één God bestaat en dat Hij almachtig is. Of het axioma dat er een kosmologische orde is die mensen in stand (kunnen) houden door juist te handelen. Of – voor onze tijd – het axioma dat er mensenrechten zijn die universele geldigheid hebben. Zolang dergelijke sacrale postulaten aanvaard worden, oefenen zij veel invloed uit, al kan dat in sociaal en politiek opzicht heel verschillend uitpakken.³¹ Hans Joas noteert dan ook nadrukkelijk dat het heilige de zittende macht zowel kan steunen of rechtvaardigen als bekritisieren of uitdagen.³² De toenmalige agrarische samenleving liet verschillende mogelijke patronen zien.

Een eerste mogelijkheid is dat het religieuze leven overgaat tot het sacraliseren van machthebbers.³³ Dat gebeurde onder meer in oude Mesopotamië, een zanderige

laagvlakte waar het uitvinden van de ploeg de agrarische productiviteit met een factor vier vermeerderde. Daardoor nam de bevolkingsdichtheid in hoog tempo toe, met als gevolg dat de eerste steden tegen 3200 voor Christus een feit waren. Er kwamen niet alleen markten maar ook paleizen, tempels en monumentale bouwwerken tot stand. Er bestond een maatschappelijke hiërarchie waarbij koningen grote macht verwierven. Omdat er sprake was van staatsgodsdienst werd de koning gezien als een semi-goddelijke figuur die een speciale behandeling vergde. Dat contrasteerde met een eerdere fase waarin het koningschap meer aardse trekken had. Toen moest hij weliswaar tussen mensen en goden bemiddelen maar verder draaide hij in het gewone leven mee.³⁴ Dat veranderde naarmate zijn macht groeide en de afstand tot zijn onderdanen groter werd. Hij groeide uit tot een heilige figuur aan wie men in bepaalde samenlevingen zelfs mensenoffers bracht. Zo werd de band tussen goddelijkheid en koningschap steeds sterker – een tendens die voor het oude Egypte in het bouwen van de beroemde piramides zichtbaar werd. Voor de Egyptenaren was hun farao zelf goddelijk omdat Horus in hem belichaamd werd.³⁵ Een late echo van dat idee is te vinden in het bekende werk van Ernst Kantorowicz die betoogde dat een koning in de middeleeuwen twee lichamen bezat: het ene sterfelijk en het andere onsterfelijk.³⁶

Bij een tweede patroon gaat het religieuze leven niet zozeer over tot heiliging van de machthebber maar legitimeert het wel de bestaande orde door de bevolking aan morele en sociale discipline te onderwerpen. Dat brengt ons bij het priesterschap en de wat dubbelzinnige rol die dit in de boerensamenleving had. Aan de ene kant leverden priesters een eigen bijdrage aan het ordelijk functioneren van de complexe maatschappij die sinds de agrarische revolutie was ontstaan. Zij waren bijvoorbeeld specialisten in het organiseren van de tijd en konden door hun kennis van hemellichamen een deugdelijke jaarkalender opstellen. Niet onbelangrijk in een boerenmaatschappij die voor

activiteiten als zaaien, oogsten of slachten op de seizoenen aangewezen was. Ze vervulden eveneens een voorname rol bij het aanleggen, beheren en verdelen van voorraden. Dat zou later uitmonden in de ontwikkeling van het schrift. Johan Goudsblom stelt dan ook dat het optreden van priesters de overlevingskans van agrarische gemeenschappen versterkte.³⁷ Aan de andere kant droegen ze bij aan bepaalde morele kwaliteiten van de gemeenschap. Het spreekt niet voor zich dat boeren de verleiding om hun voedselvoorraad op te eten kunnen weerstaan – zeker in tijden van hongersnood. Het bewaren van dat soort voorraden is zonder sociale en morele discipline onmogelijk. Wellicht moest het oogstfeest daarbij helpen. De landbouwers mochten zich korte tijd aan voedsel en dergelijke te buiten gaan, maar zodra de priesters een sein gaven was het voorbij en moesten ze weer zelfbeheersing opbrengen. Dat deed zich ook bij de regulatie van offers voor. Het is een manier om te laten zien dat je niet onmiddellijk toegeeft aan allerlei verleidingen. Aldus konden priesters door het bevorderen van religieuze ijver in combinatie met deugden als vlijt, zuinigheid en gemeenschapszin de morele veerkracht van akkerbouwers en veetelers versterken.³⁸

Een derde patroon is de omkering van het vorige omdat het hier niet de religie is die machthebbers terzijde staat, maar de macht die aan een juist verloop van de religieuze praktijk bijdraagt. Dat gebeurde onder meer in het oude China vóór de tijd waarin Confucius zijn leer ontwikkelde. In die periode was het brengen van religieuze offers voorbehouden aan krijgers en andere leden van de adel. Het idee was dat de man die het leven van een ander neemt ook de verplichting heeft een offer te brengen aan de geesten die hem deze macht schenken. Vandaar dat krijgers zich op twee punten onderscheidden van het gewone volk: ze voerden oorlog en ze voltrokken het offerritueel. Deze rituele praktijk was nauw verbonden met het vereren van de voorouders, een element dat in China veel belangrijker was en bleef dan in andere gemeenschappen.³⁹ Ook elders

vervulden machthebbers soms een religieuze taak. In bepaalde samenlevingen kreeg de koning een voorname ceremoniële rol omdat hij van alle mensen het dichtste bij de goden stond. Waar zijn onderdanen vroeger zelf aan rituelen deelnamen, werden ze nu gereduceerd tot een publiek dat op afstand bleef, terwijl de koning met zijn hogepriesters een bepaalde liturgie vierde.⁴⁰ Deze nieuwe rol had wel gevolgen. Het impliceerde immers dat de koning zijn hoge positie op een meer dienstbare manier moest aanwenden door in de samenleving voor rust en rechtvaardigheid te zorgen. Bij die taak kwam het geloof in goden goed van pas, al was het maar omdat deze geacht werden te helpen bij het handhaven van morele beginselen. Het is geen toeval dat Hammurapi bij het opstellen van zijn befaamde wetten in opdracht van de goden zei te handelen. Hij moest als een goede herder optreden, diende als vorst ook voor weduwen en wezen te zorgen. Het oude Egypte kende een tijd waarin van de koning werd verwacht dat hij de zwakkeren zou beschermen. In elk geval ontwaart Bellah een tendens waarbij men de politieke macht een morele betekenis toekende. Eens te meer liet de koning twee gezichten zien. Men zag hem als een krijgsher die zijn rijk tegen externe vijanden moest verdedigen. Maar naarmate zijn macht zich ontwikkelde werd ook het andere aspect duidelijk: een vorst die de armen beschermde en het recht verdedigde.⁴¹

Een vierde mogelijkheid sloot op dit laatste aan, zij het dat men de ambivalentie op een andere wijze oploste.⁴² Daarbij werd de macht uit naam van het heilige fel bekritiseerd. Dat gebeurde onder meer bij het klassieke jodendom. Juist omdat de profeten al hun kaarten op gehoorzaamheid aan God zetten, gingen ze keer op keer de confrontatie aan met koningen en andere machthebbers. Ze kwamen daarbij niet alleen op voor God maar ook voor het volk dat onder onrechtvaardige machtsuitoefening te lijden had. Ze brachten de machthebbers in herinnering dat God alle noden van zijn volk kent en dat ze maar be-

ter konden oppassen. Hier werd de macht van het heilige in zijn volle omvang duidelijk, temeer omdat de profeten hun eigen belang voor de goede zaak op het spel zetten. Het onzelfzuchtige van hun gedrag bewees in de ogen van het volk slechts dat zij inderdaad namens God spraken. Zo werden de profeten uit het Oude Testament tot ideale pleitbezorgers van gerechtigheid. Ze kozen radicaal partij voor de armen of vernederden en waren niet bereid hun toon te temperen.⁴³ Een en ander loopt vooruit op de situatie die we in het volgende deel behandelen en die betrekking heeft op de zogeheten axiale periode. Daarin zal de macht van sacrale postulaten, goddelijke geboden of morele beginselen nog verder toenemen dan het geval was in de periode die hier aan de orde is.

Al met al had het religieuze repertoire een even complexe als ambivalente betekenis. Het gaf hoop en steun als de tijden slecht waren, maar er ging evenzeer een disciplinerende werking van uit. Het legitimeerde de bestaande machtsverhoudingen, maar het zette koningen en andere machthebbers ook aan tot rechtvaardig handelen. Het bracht de boeren bepaalde morele kwaliteiten bij die in een grootschalige samenleving meer dan gewenst waren, maar voorkwam tegelijkertijd dat zij hun religieuze leven zelf vormgaven. We moeten deze complexiteit in het oog houden, willen we begrijpen wat zich in de zogeheten axiale periode afspeelde.

Deel 5. Tijd van beschavingen

Dit deel handelt over de laatste etappe die het proces van culturele evolutie aflegde. Ze begon in het eerste millennium voor onze jaartelling en omvat het ontstaan van grote levensbeschouwelijke tradities als confucianisme en boeddhisme in Azië, het optreden van de bijbelse profeten en de Griekse filosofen in het Nabije Oosten en de bloei van geloofstradities als het christendom en de islam in de daarop volgende tijd. Het gaat om een periode die met een term van Karl Jaspers vaak als de ‘axiale tijd’ wordt aangeduid en die de afgelopen decennia het onderwerp van een interessant wetenschappelijk debat geworden is. Hoewel men, zoals gebruikelijk, vraagtekens bij de precieze datering plaatst en over de voornaamste kenmerken van het verschijnsel zelf twist, is inmiddels wel duidelijk dat er in deze tijd iets bijzonders is gebeurd. We zien het optreden van diverse inspirerende leraren die op een nieuwe wijze over de natuurlijke en maatschappelijke orde nadenken, die niet alleen kritiek hebben op vele uit het verleden afkomstige denkbeelden, maar ook een eigen filosofische leer ontwikkelen om zo een bijdrage aan het oplossen of verzachten van de problemen in het menselijk bestaan te leveren.¹ De axiale veranderingen zijn om twee redenen voor ons van belang. Ten eerste markeren ze het begin van een levenswijze die fundamenteel van de vorige verschilt, ten tweede zijn hun gevolgen tot op heden merkbaar. Om dat te verduidelijken, behandel ik de vragen die ook bij eerdere fasen zijn gesteld: Welke maatschappelijke wijzigingen waren in het geding? Welke vorm nam de menselijke verbeelding in deze periode aan? En welk type handelen vloeit uit het samenspel van deze twee dimensies voort?

A. STATEN EN STEDEN

We kunnen niet zeggen dat de maatschappelijke omstandigheden plotseling veranderden. De hier bedoelde filosofische tradities ontstonden alle in gebieden die een ontwikkelde agrarische maatschappij kenden. Deze stonden onder het gezag van een machtscentrum dat zich toelegde op het handhaven van elementaire rechtsregels en het heffen van belastingen. Met andere woorden: het gaat om een fase waarin het proces van staatsvorming al een behoorlijk stuk gevorderd was, terwijl er van tijd tot tijd conflicten optraden of zelfs oorlogen gevoerd werden. Over de betekenis van deze strijd voor de axiale periode lopen de meningen uiteen. Aanvankelijk meenden veel auteurs dat het om ingrijpende conflicten ging die als vanzelf het streven naar een nieuwe sociale of geestelijke orde oproepen. Dat zou bijvoorbeeld gelden voor het tijdperk van de Strijdende Staten, een chaotische episode die zich in China over twee eeuwen uitstrekte en Confucius aanzette tot het ontwikkelen van zijn leer.³ Latere auteurs wijzen niet zozeer het chaotische als wel juist het ordelijke aspect van staatsvorming als voornaamste oorzaak aan. Zij menen dat de nieuwe denkbeelden vooral te maken hadden met het ontstaan van een echte staatsbureaucratie en de invloed die deze op het alledaagse leven uitoefende.⁴ Deze twee zienswijzen sluiten elkaar niet uit omdat processen als oorlogsvoering en het uitbouwen van een staatsapparaat elkaar over en weer kunnen versterken. In elk geval is duidelijk dat men zich in de axiale tijd niet tot het regelen van voldoende voedsel of voortplanting kon beperken en dat het organiseren van externe of interne veiligheid een forse uitdaging vormde.

Niettemin verschilde de axiale tijd op twee punten wezenlijk van het type samenleving dat zich eerder ontwikkelde. Om te beginnen was het schrift ontstaan. De oudste vorm ervan waren de kleitabletten die men in het gebied van de Eufraat en de Tigris gebruikte voor het noteren van

aantallen schapen, hoeveelheden graan en andere tastbare zaken. Daaruit zou zich rond 3000 voor Christus in Soemerië het befaamde spijkerschrift ontwikkelen. De functie ervan was in eerste instantie administratief van aard. Circa negentig procent van alle kleitabletten uit het oudst bekende archief betreft de boekhouding van betaalde goederen, aan arbeiders uitgedeelde rantsoenen en agrarische producten. Daaruit blijkt eveneens dat het schrift een institutionele setting kende en dat het gebruik ervan een zaak van ambtenaren was. Geen wonder dat het nooit is ontwikkeld of zelfs maar overgenomen door jagers en verzamelaars.⁵ Georganiseerde staten daarentegen hebben het schrift altijd gebruikt om overzicht te krijgen van alles wat er op hun grondgebied gebeurt en daarover controle uit te oefenen. Als gevolg daarvan groeide ook de invloed van degenen die daarmee belast waren: ambtenaren, schrijvers, leraren en andere groepen die we vandaag intellectuelen zouden noemen. Naarmate de axiale beschaving zich uitbreidde, kreeg deze klasse meer gewicht, zoals blijkt uit de publieke rol die joodse profeten, Griekse filosofen, Chinese mandarijnen, hindoestaanse brahmanen, boeddhistische sanga en islamitische ulema speelden. De verdere verspreiding van het schrift maakte hun positie alleen maar sterker. Er ontstond meer ruimte voor debat, waardoor het gezagsmonopolie van machthebbers doorbroken werd. Bovendien bracht de beschikbaarheid van een extern geheugen ook in mentaal en cognitief opzicht totaal nieuwe mogelijkheden met zich mee, iets waarop we zo dadelijk terugkomen.⁶

Een tweede kenmerk van de axiale samenleving is dat de handelsnetwerken zich uitbreidden. Dit geldt bijvoorbeeld voor het oude Mesopotamië dat een ontwikkelde markteconomie kende. Later zou dezelfde dynamiek zich manifesteren in het oostelijk deel van de Middellandse Zee. Rond 800 voor Christus gingen vooral de Feniciërs zich sterk op handel en kolonisatie toeleggen. De daardoor gegenereerde dynamiek leidde tot meer sociale mobiliteit

maar zette tevens de oude familiale patronen onder druk. Het leidde tot een zekere commercialisering van de landbouw, waardoor zich grootschalige bedrijven ontwikkelden en kleine boeren afhankelijk werden van grote boeren die hen geld uitleenden. Even later kregen de Feniciërs concurrentie van de Grieken die rond 500 voor Christus een volledige markteconomie ontwikkelden.⁷ Volgens David Graeber is het een vergissing te denken – zoals neoliberalen vandaag de dag graag doen – dat staat en markt elkaar bij deze ontwikkeling dwarszaten. Ruilhandel kwam in de geschiedenis pas tot bloei *nadat* er een uniform stelsel voor maten, gewichten en monetaire eenheden was ontstaan. Het waren altijd keizers en andere machthebbers die een dergelijk stelsel ontwikkelden en in stand hielden. Daarom kennen staatloze samenlevingen over het algemeen geen markten. Over de uitvinding van het geld kan hetzelfde gezegd worden. Los van de vraag wanneer en hoe geld werd uitgevonden, was het de laatste vier millennia steeds een schepping van de staat.⁸

Voor ons begrip van de axiale maatschappij blijken zaken als geld, handel en marktdynamiek van groot belang. Graeber schrijft dat het muntgeld tussen 600 en 500 jaar voor Christus op drie verschillende plaatsen in de wereld werd uitgevonden: de grote vlakte van noordelijk China, rond de Ganges in het noordoosten van India en in het gebied rond de Egeïsche Zee. Dat zijn precies de gebieden waar wijsgeren als Confucius, Boeddha en Pythagoras actief werden. Zo werden munten in het klassieke Griekenland op grote schaal gebruikt voor het betalen van soldij, voor het kopen of verkopen van goederen, voor het betalen van boetes of belastingen etcetera.⁹ Sommigen beweren zelfs dat monetarisering een integraal onderdeel was van de nieuwe levenswijze die zich in de klassieke polis ontwikkelde.¹⁰ Een vergelijkbare ontwikkeling was in de derde en tweede eeuw voor het begin van onze jaartelling te zien in India. Daar werd het proces van monetarisering, dat eerst aan oorlogsvoering was gerelateerd, overgeno-

men door een overheid die overal graanschuren, werkplaatsen, pakhuizen en gevangenissen neerzette. In veel van die instellingen werkten ambtenaren die een salaris ontvingen. Het is daarom niet vreemd dat boeddhistische geschriften een wereld laten zien waarin het wemelt van steden, handelsnetwerken en grote rijkdommen. Het onderstreept dat de Gangesvallei in deze periode een snelle transitie doormaakte, gekenmerkt door toenemende handel, urbanisatie en een groeiende bevolking.¹¹ Ten slotte kende China in deze periode de opkomst van legers die met geld betaald werden. Meer algemeen kende men daar een centraal georganiseerde staat die door goed opgeleide ambtenaren werd geleid en die de economische gang van zaken in het rijk onafgebroken met geldmiddelen aanstuurde. ‘Degenen die het land bestuurden waren zich er heel goed van bewust dat ze van vrijwel alles geld konden maken door gewoon te eisen dat de belastingen ermee betaald werden’, aldus Graeber. Zowel in Griekenland als in China en India zorgde de voortdurende oorlogsvoering ervoor dat geld in het alledaagse leven een grote rol speelde. Voor het Romeinse Rijk zou even later hetzelfde opgaan.¹²

Zo blijkt dat niet alleen oorlogsvoering en staatsvorming, maar ook staatsvorming en monetarisering alsmede monetarisering en het voeren van oorlogen elkaar versterkten. Het was uiteindelijk deze maatschappelijke dynamiek die de aanzet tot een andere verbeelding vormde. Gezien het tegenwoordige beeld van de islam is het goed om eraan te herinneren dat de expansie van dit geloof eenzelfde dynamiek liet zien. Graeber schrijft dat islamitische staten in veel opzichten hetzelfde deden als de grote wereldrijken in de axiale periode hadden gedaan. Zij vormden beroepslegers, voerden veroveringsoorlogen, maakten slaven buit, smolten hun buit om, verdeelden die in de vorm van munten over soldaten en overheidsdienaren en eisten het geld vervolgens in de vorm van belasting weer terug. Het is daarom niet vreemd dat handelslieden

zich aangetrokken voelden tot dit geloof. De islam stond van meet af aan positief tegenover marktdynamiek en onder moslims kon de koopman tot een gewaardeerd prototype uitgroeien. Vergeet ook niet dat Mohammed zelf koopman was. Maar de samenhang gaat dieper dan het biografische. 'Dankzij de verspreiding van de islam kon de markt uitgroeien tot een wereldwijd, grotendeels buiten de overheden om en op basis van de eigen interne regels functionerend fenomeen.'¹³

Ofschoon oorlogsvoering, monetaarisering en verbreding van het schrift verschillende processen zijn, hebben ze iets met elkaar gemeen. Ze maken immers dat de beslotenheid van het lokale of regionale bestaan doorbroken wordt en de mobiliteit toeneemt. Zo versterkten Chinese overheden in het tijdvak van de Strijdende Staten hun greep op gewone huishoudens. Deze moesten steeds vaker belastingen en gedwongen arbeid leveren. Door de voortdurende oorlogen, het statusverlies van aristocratische kringen en de opkomst van nieuwe groepen nam de sociale mobiliteit enorm toe. Mensen moesten zich voortdurend verplaatsen, ze zochten hun toevlucht in andere streken dan waar ze geboren waren en zelfs boeren moesten van tijd tot tijd verhuizen om te kunnen werken. Er heerste een algehele turbulentie waardoor menigeen de band met zijn voorouders kwijtraakte, terwijl soldaten, leraren en anderen beroepsgroepen zich verhuurden aan iedereen die werk bood.¹⁴ Andere gebieden kregen in het eerste millennium voor Christus eveneens te maken met een toename van maatschappelijk verkeer, zoals het noorden van India, het gebied van de Vruchtbare Halvemaan en het oosten van de Middellandse Zee. Het gevolg was niet alleen dat de eigen sociale en mentale horizon zich uitbreidde, maar ook dat men in toenemende mate met vreemde lieden, verhalen en gewoonten werd geconfronteerd. Dat ondermijnde op den duur het gezag van religieuze praktijken die zich tot één sociale groep beperkten. In plaats daarvan kwamen meer universele denkbeelden tot

ontwikkeling. Het denken maakte zich los uit de ruimtelijke, sociale of culturele kaders waarmee het lang vervlochten was geweest.¹⁵ Daarbij was de uitvinding en massale inzet van het schrift een enorme stimulans. Het gesproken woord blijft vaak gebonden aan een plaatselijke gemeenschap en de mensen die men persoonlijk kent. Voor het geschreven woord geldt evenwel dat het de beperkingen van tijd, plaats en sociale groep te buiten gaat: het kan zijn werk ook op een later tijdstip, in een ander gebied of binnen een andere gemeenschap doen.¹⁶ Dat brengt ons bij de vraag hoe de menselijke verbeelding zich in reactie op de geschetste omstandigheden ontwikkelde.

B. IDEALEN EN BEGINSELEN

Een van de voornaamste vernieuwingen uit de axiale tijd is dat de oude verhalen over goden niet langer vanzelf spreken. Er ontwikkelt zich een meer verstandelijke denkwijze die in bepaalde gevallen zelfs het karakter had van een protowetenschappelijke werkwijze.¹⁷ Men kijkt anders tegen natuurlijke of kosmologische processen aan, waarbij men op zoek gaat naar rationele verklaringen en een beroep op geesten, goden of demonen als bijgeloof terzijde schuift. Dat raakt ook het denken over sociale en morele ordening. Een treffend voorbeeld daarvan is te vinden in het Egyptisch Middenrijk waar men een voorname rol aan Maat toekent. Hoewel dit beginsel nog wel als een godin wordt afgebeeld, gaat het niet langer om het soort geloof dat je in een boerensamenleving vindt. Maat is veeleer een geestelijk principe dat verwijst naar zaken als orde, waarheid of rechtvaardigheid waarbij die kwaliteiten zowel betrekking kunnen hebben op de kosmos in zijn geheel, als op de wijze waarop een vorst zijn rijk bestuurt en op het individuele handelen. Een vergelijkbare notie vinden we in de Vedische traditie van India waar men het beginsel van Rta voorstaat. Het verwijst naar een vorm van deugdzaam

handelen waarbij men zowel de culturele orde als het verband van de kosmos onderhoudt.¹⁸ We kunnen in de axiale periode geen haarscherp onderscheid maken tussen religieuze en morele overwegingen, maar opvallend is toch wel dat men de vele traditionele verhalen over goden en godinnen laat voor wat ze zijn om te zoeken naar meer universele zienswijzen. Dat is ook het geval bij de Griekse filosofen die nadrukkelijk op zoek gaan naar logische in plaats van mythologische verklaringen. Denk aan Anaximander. Hoewel hij niet met evenzovele woorden zegt dat er geen goden zijn, beschouwt hij kosmologische verschijnselen bij voorkeur als een effect van natuurlijke oorzaken. Bij een filosoof als Parmenides vinden we zelfs een aanzet tot echte theorievorming en wel in die zin dat hij niet alleen op bepaalde inhouden reflecteert maar ook op de manier waarop je eigenlijk moet nadenken. Daarmee ontwikkelt hij de bouwstenen voor een nieuw type reflectie, dat overigens pas in het werk van Plato en Aristoteles volledig tot ontplooiing komt.¹⁹

Het geval van de Griekse filosofen laat zien dat ze de oude godenwereld wel loslaten maar tegelijkertijd transcendentie beginselen uitwerken waarvan ze geloven dat die voor alle mensen geldig zijn. Overigens wordt de afstand tussen die filosofische, ethische of levensbeschouwelijke beginselen enerzijds en het menselijk bestaan op deze aarde anderzijds er bepaald niet kleiner op. De voortdurende spanning tussen de transcendentie en de immanente sfeer dient zich in elke axiale beschaving aan.²⁰ Een goed voorbeeld daarvan is het zogeheten Mandaat van de Hemel, een idee dat Chinese denkers al in het eerste millennium voor het begin van onze jaartelling ontwikkelden en dat later heel belangrijk werd. De gedachte was dat je koningen en andere gezagsdragers moest gehoorzamen zolang ze bepaalde morele kwaliteiten aan de dag legden. Er was een onderscheid tussen universeel geldige beginselen en het feitelijke gedrag van machthebbers. Klassieke denkers als Confucius en Mencius meenden dat elk mens dat soort

beginselen moest omarmen.²¹ Weer een ander voorbeeld wordt ons voorgehouden in het Oude Testament. We lezen daarin niet alleen hoe de joden hun aanvankelijke geloof in meerdere goden vervingen door het aanvaarden van één God, maar ook hoe het transcendente karakter van die ene God langzaam maar zeker sterker werd. Uiteindelijk zou Jahweh ver boven zijn volk uittorenen, een ongekende majesteit die men niet eens mocht afbeelden.²² Het was een traject dat de moslims vele eeuwen later zouden overdoen en dat we ook bij andere religieuze tradities aantreffen. Toch kreeg het streven naar transcendentie niet altijd op een ‘verticale’ wijze vorm. Bepaalde stromingen hangen transcendente waarden of idealen aan zonder die te relateren aan een hemel of bovennatuurlijke sfeer. Het nastreven van universele filosofische beginselen kan ook op ‘horizontale’ wijze plaatsvinden, zoals het denken van de taoïsten of boeddhisten leert.²³

Bij wijze van samenvatting zou men kunnen zeggen dat religieus geloof in de axiale tijd door een meer filosofische leer vervangen werd. Dat had zowel cognitief als normatief de nodige gevolgen. Cognitief gezien is met name van belang dat het denken abstracter werd. Men dacht en sprak niet alleen over nieuwe onderwerpen maar dacht ook over het denken en het spreken zelf na. Mede daarom konden zich nieuwe disciplines ontwikkelen zoals wiskunde, taalkunde en retorica. Ook ontwikkelde men tal van systemen die verklaren hoe de schepping is ontstaan, hoe de wereld functioneert en hoe mensen in elkaar zitten.²⁴ Daarbij zetten men zich niet alleen af tegen traditionele denkbeelden, maar ook tegen opvattingen die ‘door iedereen’ worden aanvaard maar bij een kritisch onderzoek niet standhouden. Plato mocht graag een scherp onderscheid tussen mythos en logos aanbrengen zoals hij ook verschil maakte tussen echte kennis en meningen. Men kan zich afvragen wat de bron van dit streven naar kritisch nadenken, naar zuivere argumentatie en naar toetsbare kennis is geweest. Als het niet berust op een mutatie van het menselijk DNA,

zou men kunnen speculeren dat het iets met de circulatie van geld te maken heeft. In elk geval is voor de oude Grieken aannemelijk gemaakt dat de toenmalige geldeconomie een forse stimulans voor het vermogen tot abstract denken vormde.²⁵ Verder weten we dat ook het ontstaan van de klassieke retorica door praktische omstandigheden werd gestimuleerd: de voorname rol van het gesproken woord bij recht en politiek heeft een meer formele behandeling van de welsprekendheid gestimuleerd. En ten slotte is bekend dat de meetkunde profiteerde van de vele inzichten die men bij de constructie van tempels en andere bouwwerken had opgedaan.

Maar waarschijnlijk houdt de cognitieve vernieuwing uit de axiale tijd vooral verband met de gevolgen die het schrift voor de verbeelding had. Vanaf het moment dat men allerlei informatie in een extern geheugen vastlegde, ging de menselijke geest op een andere manier werken. Zoals gezegd kon het bereik van kennis en communicatie daardoor enorm worden uitgebreid. Door kleitabletten, papyri en andere informatiedragers te gebruiken, waren machthebbers in staat om betrouwbare informatie over de verste uithoeken van hun rijk op één plaats te verzamelen – zoals ze er ook voor konden zorgen dat wetten, regels en andere voorschriften tot in die uithoeken bekend werden. Behalve een groter bereik in ruimtelijke zin, nam ook het temporele bereik enorm toe. Het was nu duidelijk welke afspraken men vroeger had gemaakt, zoals men de eigen besluiten en handelingen voor komende generaties kon vastleggen. Het voornaamste was nog wel dat je kennis kon nemen van iemands denkbeelden of uitspraken zonder dat je direct met die persoon te maken had. Dat alles schiep een geheel nieuwe ruimte van spreken, denken en argumenteren waarin de geest zich vrijer kon bewegen dan voorheen, terwijl hij tegelijkertijd een hogere mate van precisie aan de dag legde. Dat vormde een cruciale voorwaarde voor het ontwikkelen van zelfstandig nadenken en het voeren van gesprekken waarbij het niet zozeer ging

om het uitoefenen van macht als wel om het vinden van waarheden. Zonder schrift is het najagen van universele inzichten veel moeilijker.²⁶ Daar stond tegenover dat men zowel de teksten zelf als het vermogen ermee om te gaan aan de volgende generatie moest doorgeven. Vandaar dat de geschriften van bepaalde leermeesters een quasiheilige status verwierven en dat men veel werk maakte van onderwijs aan nieuwe leerlingen.²⁷ Ook dat element vinden we in vrijwel alle axiale beschavingen terug.

Behalve in cognitief opzicht wijkten denkbeelden uit dit tijdvak in normatief opzicht van het verleden af. Zo is er meer aandacht voor zaken als het goede en rechtvaardige. We zagen eerder dat Hammurapi in het begin van het tweede millennium voor Christus zijn befaamde wetten legitimeerde door te zeggen dat hij dit in opdracht van de goden had gedaan. Later zou een dergelijke rechtvaardiging niet langer nodig zijn omdat men zich op transcendente waarden en beginselen beriep. Confucius vond iemands morele kwaliteit belangrijker dan zijn status of afstamming. Volgens hem moest ieder mens zich oefenen in deugdzaam handelen. Daarbij verwees hij weliswaar naar de hemel als een geestelijke sfeer, maar het ging hem duidelijk om menselijke gedragingen. Zijn inzet was niet zozeer kosmologisch als wel sociaal gericht, iets wat we eveneens bij Mencius en Xunzi aantreffen. Deze laatste verdedigde op een haast Kantiaanse wijze het belang van menselijke verantwoordelijkheid. Wie voor de keuze staat een vorst te gehoorzamen dan wel op een rechtvaardige manier te handelen, moet het laatste kiezen, zo schreef Xunzi.²⁸ Dit alles gold evengoed voor de klassieke Grieken. Ofschoon Plato het bestaan van ideële beginselen als het goede, het ware en het schone hartstochtelijk verdedigde, ging het hem primair om de vraag wat ze voor mens en maatschappij betekenen. Dit moreel gekleurde engagement kenmerkte ook het denken van de boeddhisten. Zij lieten elke verwijzing naar de goden achter zich en meenden dat we onze ethische beginselen in het aardse leven

moeten waarmaken. Bellah ziet dit als een verregaande ethisering van de wereld en spreekt over een keerpunt in de menselijke geschiedenis.²⁹

Het is uiteraard riskant om te stellen dat bepaalde waarden in al deze axiale beschavingen terugkomen. Toch hebben sommige auteurs ernaar gezocht. Volgens Karen Armstrong hadden boeddhisme en confucianisme, christendom en jodendom of Griekse filosofen en islam wel degelijk iets met elkaar gemeen. In negatieve zin wilden ze onze menselijke neiging tot zelfzucht, machtswellust, liefdeloosheid en geweld terugdringen. In positieve zin wilden ze waarden als barmhartigheid, compassie, mededogen en naastenliefde bevorderen. In het Oude Testament wees de profeet Amos als een van de eersten op het belang van barmhartigheid en sociale rechtvaardigheid. Volgens Rabbi Akiwa zou naastenliefde het voornaamste gebod van de hele Tora vormen. Zoals bekend liet Jezus zich in dezelfde woorden uit, waarmee naastenliefde tot een centrale waarde van de christelijke traditie werd.³⁰ Confucius was de eerste die de Gulden Regel onder woorden bracht en pleitte voor een leven van dienstbaarheid en toewijding aan anderen. Boedha gebruikte met zijn nadruk op compassie weliswaar een ander woord, maar stond een vergelijkbare visie voor. Volgens het hindoeïsme gaf Visjnoe alle bekeringen van zijn goddelijke status op om de mensheid in haar lijden bij te staan. Voor moslims is Allah eerst en vooral de barmhartige. En in het klassieke Griekenland wilden tragedieschrijvers het publiek meer empathie met een gekwelde held bijbrengen. Aldus kwamen veel wijzen uit de axiale tijd langs verschillende wegen bij eenzelfde conclusie uit: mensen moeten hun egoïsme intomen door compassie te beoefenen.³¹

Op deze zienswijze van Armstrong kwam de nodige kritiek. Ze zou al te gemakkelijk over grote filosofische verschillen tussen de betreffende tradities heen stappen. Maar voor een zo globale schets als de onderhavige blijft haar visie relevant.³² Ze sluit bovendien goed aan bij een laatste

kenmerk van de axiale tijd, dat minder omstrede is. Namelijk het gegeven dat geestelijke leiders, wijsgeren, leermeesters en andere intellectuelen op gezette tijden partij kozen voor een arme of ontrechte bevolking die onder harde machthebbers te lijden had. Zo werd reeds in het jaar 1130 voor onze jaartelling een Egyptische tekst gepubliceerd die het belang van een gelijke behandeling benadrukte. Het overstromen van de Nijl mocht niet alleen in het voordeel van de rijken zijn: de koning moest optreden als beschermer van de armen.³³ In Perzië markeerde Zoroaster het begin van een lange traditie die de opstand van het volk tegen een slechte heerser en zijn medeplichtigen rechtvaardigde.³⁴ En in China had Mencius scherpe kritiek op de sociale bovenlaag terwijl hij de belangen van het volk verdedigde. Bij een conflict tussen politieke macht en morele standaarden moeten wij het tweede kiezen en het eerste afwijzen. Daarmee is Mencius een typische vertegenwoordiger van de axiale tijd die in al zijn varianten een heel andere geest dan het vorige tijdperk ademde.³⁵

C. RETORISCH REPERTOIRE

Hoe staat het nu met de samenhang tussen morele verbeelding enerzijds en de meer tastbare omstandigheden van het axiale tijdperk anderzijds? Omdat er bij dit laatste grote verschillen optreden, is het onvermijdelijk dat ook het publieke handelen op meerdere manieren vorm krijgt. De literatuur noemt zeker vier verschillende trajecten waarlangs de spanning tussen morele idealen en praktisch handelen wordt opgelost. Ik sta kort stil bij de wegen die men in China, India, Israël en Griekenland volgde.

Kenmerkend voor de Chinese weg is dat men weliswaar een transcendente sfeer van morele waarden of beginselen erkent maar tegelijkertijd zoveel mogelijk probeert om die te investeren in het sociale en politieke handelen. Dat strookt met de adviezen van Confucius en aanverwante

leermeesters maar ook met de aandacht voor natuurlijke processen die het taoïsme wil.³⁶ Vandaar dat het Mandaat van de Hemel niet zozeer verwijst naar speculatieve of kosmologische vraagstukken als wel naar het al dan niet juiste handelen van gezagsdragers. Het komt in de Chinese beschaving zelden voor dat de morele en de maatschappelijke orde elkaar uitsluiten. Het is veeleer zo dat beide sferen sterk met elkaar verweven zijn, waarbij het oplossen van eventuele spanningen een voorname taak van goed opgeleide ambtenaren en bestuurders is. Bijgevolg blijft er maar weinig ruimte voor groepen, personen of stromingen die zich losmaken uit de sociale realiteit en op moreel of spiritueel gebied een onafhankelijke koers varen. Alles is gericht op de ontwikkeling van een centraal machtsapparaat dat met behulp van rechtsregels zowel bestuurlijke continuïteit als sociale discipline wil bevorderen.³⁷

De geschiedenis van het Indiase continent laat het omgekeerde van die werkwijze zien. Hier wordt de spanning tussen een transcendente sfeer van geestelijke beginselen en de aardse realiteit juist opgelost door radicaal te kiezen voor die beginselen. Er werden van tijd tot tijd pogingen gedaan tot het vormen van een centrale macht, maar dat werd nooit een echt succes. Er waren te veel groepen en stromingen die zich te weer stelden en aan eigen tradities of hiërarchieën vasthielden. Vooral de priesterkaste oefende grote invloed uit, met als gevolg dat spirituele praktijken een voorname rol speelden. Terwijl het nastreven van een deugdzaam leven allesbepalend bleef, moest dat op individuele wijze vorm krijgen. Daarbij werkte volgens Bellah een oude rituele en religieuze traditie door die pas met de ontwikkeling van het boeddhisme een waarlijk axiale wending kreeg. Toen het noorden van India in de zesde eeuw voor Christus het toneel werd van processen als toenemende handel en verstedelijking, riep dat een ascetische reactie op waarbij mensen naar geestelijk heil zochten en alle aardse verlangens van de hand wezen.³⁸ Dat leidde tot het ontstaan van een aparte spirituele sfeer die zich verre

hield van macht of politiek en het streven naar een deugdzzaam leven in eigen instituties vormgaf. Het vinden van persoonlijke verlichting bleef mogelijk, maar het was iets wat behalve studie, meditatie en oefening vooral een hoge mate van onthechting vroeg.³⁹

Een derde traject vinden we in het geschiedenis van het oude Israël waar de spanning tussen de transcendente en de immanente sfeer niet zozeer opgelost als wel juist op de spits gedreven werd. Dat gebeurde onder meer door de ontwikkeling van een monotheïsme waarbij men zich tot één enkele God beperkte en deze als een volstrekt transcendente grootheid voorstelde. Maar het gebeurde eveneens door het optreden van profeten die uit naam van God spraken en zich daarbij vaak tegen wereldse machthebbers afzetten. Bijgevolg waren er regelmatig botsingen tussen bepaalde ethische of religieuze beginselen die aan een transcendente sfeer waren ontleend en de sociale of politieke realiteiten waar koningen mee worstelden. Bovendien drong zich een conflict tussen universalisme en particularisme op. Terwijl Jahweh nadrukkelijk de God was van het joodse volk, waarmee hij een speciaal verbond gesloten had, erkenden zijn volgelingen de universele geldigheid van de door hem opgelegde morele regels en beginselen. Dat gold onder meer voor het gebod tot naastenliefde en de sociale implicaties die dat had. Dat conflict werd maar ten dele opgelost toen het christendom ontstond en een bredere gemeenschap het gebod tot naastenliefde ging omarmen. Ook de christelijke traditie heeft altijd geworsteld met de spanning tussen een transcendente sfeer van universele waarden en een immanente sfeer waarin het om particuliere situaties gaat.⁴⁰ Daarmee zijn de christelijke kerken de erfgenaam van een worsteling die al in de tijd van het Oude Testament begon en die tot op heden voelbaar is.

Ten slotte vinden we in de Griekse oudheid een vierde antwoord op deze uitdaging. Daar speelde mee dat een centrale staatsmacht in het klassieke Griekenland ont-

brak. Politiek was vooral een zaak van de op handel gerichte steden die hun zelfstandigheid koesterden en de nodige ruimte voor openbaar debat kenden. Bovendien deden religieuze overwegingen er veel minder toe. Bij de verwoording en vormgeving van morele beginselen kwam het vooral op filosofen aan. Zij ontwikkelden een rationele werkwijze waarbij ideële waarden niet uit sociale realiteiten werden losgemaakt (zoals in India) en evenmin tegen machthebbers werden ingezet (zoals in Israël), maar juist werden aangewend om het politieke en publieke leven te verbeteren. Er ontstond in de klassieke oudheid een nieuw type staat waarin burgers een centrale rol speelden. Zij moesten hun geestelijke, sociale en fysieke kwaliteiten ontwikkelen omdat het goed voor henzelf was, maar evenzeer omdat hun republiek dat nodig had.⁴¹ Aan die vormgeving van het publieke leven leverden leraren, redenaars en filosofen een actieve bijdrage. Deze intellectuelen konden hun werk in vrijheid doen, zij het dat de veroordeling van Socrates laat zien welke grenzen daarbij van kracht waren.⁴² Hoewel de Romeinse beschaving in politiek en sociaal opzicht verschilde van het klassieke Griekenland, bleef de toen gevormde relatie tussen de transcendente en immanente sfeer bestaan. Dat blijkt onder meer uit het gebruik van de retorica, bij uitstek een werkwijze waarbij het houden van een rationeel betoog, het uitdragen van morele waarden en het beïnvloeden van de sociale realiteit één geheel vormen.

De lezer zal gemerkt hebben dat ik deze handelingen – die in het tussenkopje bij deze paragraaf als retorisch repertoire omschreven zijn – een ruime betekenis toeken. Hoewel de omstandigheden van het klassieke China, het oude India, het vroegere jodendom en de oude Grieken verschillen, geloof ik dat de daar ontwikkelde taal inderdaad verwantschap met de retorica vertoont. In al deze gevallen manifesteert zich een vorm van spreken die verstandelijke, morele en sociale elementen combineert. Het verschil zit vooral in de schaal van het gesprek. Zowel bij

de Grieken en Romeinen als in het jodendom richtten de sprekers zich tot een breed publiek, terwijl ze in China tot een elite spraken en het gesprek in India tot enkele leerlingen beperkt bleef. Maar los van de schaal waarop gesproken werd, waren dezelfde ingrediënten in het geding. Ze werden in het Grieks met de begrippen logos, ethos en pathos aangeduid. In feite spelen deze drie bouwstenen in de gehele axiale tijd een rol. Ten eerste trachtte men met behulp van reflectie, argumentatie en andere logische middelen door te dringen tot de betekenis van een leer. Het is niet voor niets dat er veel waarde werd gehecht aan het kopiëren, doorgeven en uitleggen van basale teksten. Ten tweede moest je zelf een deugdzame houding aannemen. Dat mocht zich niet beperken tot het aanhalen van ideële beginselen, je moest die idealen juist persoonlijk waarmaken. Ten derde was het zaak om bij je gesprekspartners een verandering te bewerkstelligen en daartoe moest je rekening houden met de gevoelens en ervaringen van het publiek. In die zin hebben niet alleen Griekse filosofen en Romeinse redenaars zich van de retorica bediend, maar ook de profeten van het oude Israël, de leermeesters die het confucianisme of het taoïsme doorgaven en zelfs geestelijken die het boeddhisme ontwikkelden.⁴³ Zij allen gingen heel anders te werk dan de priesters of koningen die het religieuze repertoire inzetten.

Al met al zorgde de axiale tijd ervoor dat mensen in uiteenlopende situaties een meer kritische houding aannamen.⁴⁴ Ze legden zich niet langer neer bij datgene wat religieuze tradities voorschreven of wat machthebbers verordonneerden. Verschillende onderzoekers zien vanaf deze tijd een nieuw soort intellectueel ontstaan die ze omschrijven als 'weigeraars'. Het zijn mensen die zich uit de wereld terugtrekken, die de normale gang van zaken afwijzen of een stap terug zetten om het geheel te kunnen overzien. Ze weigeren bijvoorbeeld – zoals Boeddha deed – verantwoordelijk te zijn voor het voeren van een huishouden. Of ze verfoeien – zoals de profeten deden – elke

vorm van machtsuitoefening. Anderen – zoals taoïsten – dreven de spot met alle gezagsdragers. En weer anderen – zoals Plato en Socrates – keken vanuit een excentrische positie naar het geheel.⁴⁵ Steeds opnieuw ging het om individuen die zich uit hun vertrouwde omgeving losmaakten en haaks op de gevestigde orde gingen staan. Alleen op die manier waren ze in staat om kritiek te formuleren op de corrupte leiders die het volk benadeelden (Mencius), om koningen op morele gronden te veroordelen (profeten), om denkbeelden over een ideale samenleving te ontwikkelen (Plato) of een andere levenshouding te onderwijzen (Boeddha). Zo loste de axiale tijd het startschot voor de traditie van kritisch nadenken en handelen die wij tot op heden koesteren.⁴⁶

Deel 6. Blijvende beginselen

Nu we het laatste stuk van onze voorgeschiedenis hebben geschetst, keren we terug naar de oorspronkelijke vraag van dit essay: Bestaat er zoiets als de menselijke natuur? Op welke wijze is die ontstaan en wat is kenmerkend voor de werking ervan? Het is duidelijk dat het idee van één menselijke natuur vooral op geestelijk gebied omstreden is. Er wordt vandaag de dag zo vaak aandacht voor etnische diversiteit, culturele verschillen of levensbeschouwelijke identiteit gevraagd dat veel geïnformeerde lezers een dergelijk idee op zijn minst vreemd vinden. Dat er op stoffelijk gebied bepaalde overeenkomsten of constanten zijn, zullen ze wellicht nog willen toegeven. Veel moderne consumenten streven een meer natuurlijke levenswijze na, waar gezond voedsel, meer bewegen en minder vervuilen onderdeel van zijn. Het geloof in een min of meer natuurlijke gang van zaken is eveneens sterk als het gaat om onze voortplanting. We zetten pas medische technieken in als de gebruikelijke aanpak niet goed werkt. De meeste mensen lijken – alle debatten over gender als resultaat van culturele afspraken ten spijt – nog altijd vast te houden aan het idee dat je de rolverdeling tussen man en vrouw op dit punt niet zomaar kunt veranderen. Ten slotte zou ook het streven naar voldoende veiligheid een breed levende constante kunnen zijn. Wij hebben de bescherming tegen allerlei gevaar vooral in handen van de staat gelegd, maar we zien dat er onmiddellijk ‘sterke mannen’ opduiken zodra het publiek de indruk krijgt dat zijn veiligheid niet langer gewaarborgd is. Anders gezegd: de gedachte dat mensen ondanks hun diverse achtergronden toch bepaalde zaken met elkaar gemeen hebben, lijkt in brede kring aanvaard zolang het om

de stoffelijke dimensie van ons leven gaat. Maar voor de geestelijke dimensie geldt dat zeker niet en daarom zal ik die kwestie in het nu volgende centraal stellen.

A. IDEALEN ALS ERFGOED

Daarbij is het wellicht gepast te beginnen met een punt van zelfkritiek. In de studies die ik de afgelopen dertig jaar deed naar allerlei hedendaagse verschijnselen, heb ik steeds nadruk gelegd op het onderscheid tussen een modern en een meer traditioneel bestaan. Zaken die de moderne levenswijze kenmerken zijn onder meer het vertrouwen op wetenschappelijke inzichten en daarvan afgeleide vormen van rationaliteit, het bevorderen van gelijkwaardigheid door middel van rechtsstatelijke of democratische procedures en het nastreven van doelmatigheid waarbij de kapitalistische productiewijze een wereldwijde expansie ondergaat.¹ Dit soort ingrijpende veranderingen zette zich de afgelopen twee eeuwen sterk door en beïnvloedde uiteraard de manier waarop mensen hun geestelijk leven vormgeven. Maar wat ik wellicht niet genoeg benadrukte, is dat oude en zelfs archaïsche tradities in het moderne leven gewoon blijven bestaan. Dat geldt voor de waarden en werkwijzen die in klassieke beschavingen tot stand kwamen en die nog altijd een breed publiek aanspreken. Maar het geldt niet minder voor vormen van geloofsleven die stammen uit de tijd dat er nog geen schrift bestond. Het geldt zelfs voor allerlei varianten van magie, of ritueel handelen die in het hart van de moderne samenleving op veel belangstelling mogen rekenen. Zie de kiosken op vliegvelden of stations waar je tal van boeken over genezende kristallen en andere esoterische onderwerpen vindt.² En het geldt uiteraard ook voor de basale laag van het relationele handelen waarvan de betekenis in de huidige samenleving wel degelijk wordt erkend. Met andere woorden: naast, onder en soms in strijd met de moderne manier waarop

we ons geestelijk leven vormgeven, bestaat er een breed en gevarieerd reservoir aan oudere vormen. Die moeten wel een of andere functie vervullen, want anders zouden ze – gelet op de evolutionaire logica die we hier volgen – al lang van de aardbodem verdwenen zijn. De uitdaging is dan ook om beter zicht te krijgen op die bestanddelen van de menselijke natuur die door de later aangebrachte lagen van moderniteit bedekt worden.

Verschillende van de door mij geraadpleegde auteurs menen dat die natuur inderdaad bestaat. Zo formuleert Boyd een overtuigende kritiek op de menswetenschappers en sociale wetenschappers die het postmodernisme aanhangen en daarbij steeds de lokale context van culturele verschijnselen voorop stellen. Alsof er geen wisselwerking tussen menselijke natuur en culturele ontwikkeling zou zijn.³ Pouwel Slurink noemt het ronduit dwaas te geloven dat de menselijke natuur binnen een paar eeuwen zou veranderen.⁴ Robert Bellah meent dat klassieke wijzen als Confucius of Mencius een diep inzicht in de aard van het menselijk bestaan hadden.⁵ Jonathan Haidt maakte een meer systematische vergelijking tussen de oude wijsheden die uit China, India of het oostelijke Middellandse-Zeegebied afkomstig zijn en bevindingen uit de huidige positieve psychologie.⁶ Uit het onderzoek van Shalom Schwartz naar menselijke waarden blijkt dat sommige overal ter wereld voorkomen. Dat wijst naar zijn mening op een gedeelde evolutie waarbij het erg onwaarschijnlijk is dat waarden die haaks staan op de menselijke natuur in culturen opduiken.⁷ Ten slotte zei de befaamde bioloog Edward Wilson dat er inderdaad een menselijke natuur bestaat, ook al weten we nog niet precies hoe die in zijn werk gaat. Hij stond zelfs een ‘existentieel conservatisme’ voor waarbij het behoud van de menselijke natuur een heilige opgave zou zijn.⁸ Bij dit alles is het gepast te herinneren aan *De afschaffing van de mens*, een essay dat C.S. Lewis ten tijde van Tweede Wereldoorlog schreef en waarin hij vurig pleit voor oude wijsheden die – of ze nu stammen

uit de klassieke oudheid, de bijbel, het boeddhisme of het hindoeïsme – steeds neerkomen op het hooghouden van een aantal objectieve waarden en waarheden. Lewis vat deze samen onder de term Tao en meent niet alleen dat ze de voornaamste richtlijn voor menselijk handelen vormen maar ook dat ze niet veranderen. ‘Een mens kan evenmin een nieuwe waarde uitvinden als een nieuwe primaire kleur bedenken of een nieuwe zon scheppen...’, zo verklaarde hij.⁹

Een belangrijke vraag is evenwel hoe je de menselijke natuur dan onderzoekt. Zouden we te rade moeten gaan bij de neurologen of psychologen die het functioneren van ons brein in kaart brengen? Of moeten we in de leer bij archeologen en paleontologen die kijken naar de manier waarop menselijk gedrag zich in het verleden ontwikkeld heeft? Of moeten we ons verdiepen in schriftelijke bronnen die verslag doen van de wijze waarop bepaalde groepen met hun situatie omsprongen? In een van de boeiendste boeken die op dit gebied verschenen zijn, worden deze drie benaderingen juist gecombineerd. Ik bedoel *Het Oerboek van de mens* dat enkele jaren geleden door primatoloog Carel van Schaik en historicus Kai Michel geschreven werd. Zij gaan systematisch na hoe bijbelteksten en de agrarische revolutie met elkaar verband houden. Deze studie is om meer dan één reden van belang, maar ik beperk me tot twee pluspunten. Om te beginnen starten zij een gesprek dat lange tijd niet werd gevoerd. Te weten: het gesprek tussen een theologische en een biologische benadering van het verhaal dat de bijbel ons vertelt. Het combineren van beide zienswijzen, die elkaar in het verleden vaak verketterden, verdient mijns inziens navolging. Vervolgens presenteren ze een interessant model van de menselijke natuur waarbij ze een analytisch onderscheid tussen drie lagen aanbrenge. De eerste laag omvat alle aangeboren gevoelens, reacties en voorliefdes die over een periode van honderdduizenden jaren zijn ontstaan en waarvan het nut in de tijd van jagers en verzamelaars bewezen is. De

tweede laag omvat alle culturele codes en patronen die deel uitmaken van datgene wat beschaving heet. Het gaat om zaken als eetgewoonten, omgangsvormen of denkbeelden die we automatisch toepassen en die we dan ook als onze ‘tweede natuur’ aanduiden. De derde laag omvat alle instituties, afspraken en normen die het samenleven regelen en waaraan verstandige mensen gehoorzamen.¹⁰ Deze benadering is verwant aan het sedimentatiemodel dat ik in het voorgaande voorstelde, zij het dat mijn model vier lagen telt terwijl de auteurs van *Het Oerboek* drie lagen aanhouden.

Dat brengt ons bij een nieuwe vraag. Gesteld dat de menselijke evolutie inderdaad in een samenhangend pakket van vaardigheden en voorkeuren uitmondde, hoe maken die zich dan aan ons bekend? Het zou kunnen dat ze deels zijn vastgelegd in ons DNA en zo ons gedrag beïnvloeden. In dat geval zou onze natuur op een automatische manier te werk gaan. Die verklaring is niet erg bevredigend, omdat nadenken, oefenen en het opdoen van zelfkennis dan vrijwel overbodig is terwijl dat nu juist de kern van alle wijsheidstradities vormde. De omgekeerde verklaring zou zijn dat onze reflexen of neigingen grotendeels uit een leerproces van sociale of culturele aard voortkomen. Hoewel die leerprocessen ontegenzeggelijk bestaan, schiet dit antwoord eveneens tekort omdat er vooral veel variatie maar weinig *common ground* zou zijn. Zelf kies ik voor een derde zienswijze, die inhoudt dat het doorwerken van ons evolutionaire verleden gebeurt via de waarden die we met ons meedragen. Om dat aannemelijk te maken zal ik eerst een definitie van het begrip waarde opstellen en uitleggen wat haar implicaties zijn:

Waarden zijn kwaliteiten waarvan ik besef dat we die in elke situatie moeten nastreven.

Op een paar elementen uit deze definitie kom ik straks terug. Bijvoorbeeld het gegeven dat we nooit met één waarde

en altijd met meerdere waarden van doen hebben. Vooral-nog wil ik drie elementen benadrukken: 1) er is sprake van een ik dat iets beseft; 2) dit besef betreft het moeten nastreven van een kwaliteit; 3) dit streven doet zich in elke situatie voor. Deze elementen laten zich als volgt toelichten.

Om te beginnen is er altijd sprake van een subjectief besef, waarbij het niet alleen om kennis gaat maar ook om een gevoel van persoonlijke betrokkenheid. Dat besef heeft zowel een cognitieve als een affectieve kant. Wie volkomen rationeel argumenteert, zal nooit een waarde aanhangen of zelfs maar waarnemen. Het is uiteraard mogelijk om een objectiverende beschrijving te geven van waarden die mensen koesteren. Dat is wat sociale wetenschappers doen en zelfs móeten doen. In de wetenschap schorten we onze eigen normatieve voorkeuren zo lang mogelijk op, we houden vast aan het onderscheid tussen descriptie en prescriptie. Van buitenaf kijken naar de waarden die bepaalde mensen omarmen is iets anders dan zelf waarden aanhangen. Maar wat in de wetenschap verboden is, blijkt daarbuiten juist noodzakelijk. In het echte leven kunnen we het vellen van een waardeoordeel niet steeds opschorten. Vroeg of laat moeten we ons zelf in normatieve zin uitspreken. Alleen dan wordt duidelijk welke waarden we verdedigen en welke we afwijzen. Zonder die betrokkenheid is de subjectiviteit van het 'ik' niet mogelijk.

Dat sluit aan bij het tweede element, te weten het besef dat het om een verplichting gaat. Waarden of idealen verwijzen niet zozeer naar de wereld zoals ze is maar zoals ze behoort te zijn. Er treedt altijd een zekere afstand tussen de sfeer van het Sein en die van het Sollen op. Die afstand is allerminst neutraal in de zin dat de twee sferen gewoon naast elkaar bestaan. Integendeel: ze vertonen een werkzame asymmetrie. Van de ene kant lijkt het alsof waarden, idealen of andere normatieve beginselen maar weinig invloed uitoefenen omdat ze betrekking hebben op iets wat er niet is of nog niet is. Van de andere kant is dat hun eigenlijke kracht en kunnen ze de wereld alleen op die

manier beïnvloeden. Vandaar de paradoxale status van het ideaal. We verbeelden ons geestelijke kwaliteiten of grootheden die boven de bestaande realiteit uitstijgen maar niettemin een reële uitwerking op onszelf hebben. Juist dat motiveert ons om die realiteit zodanig te veranderen dat ze beter bij de verbeelde kwaliteiten aansluit. Zonder een vorm van alledaagse transcendentie is dat ‘nastreven’ niet mogelijk.

Het derde element houdt in dat het verplichtende karakter van een waarde nooit tot één plaats, tijd of groep beperkt blijft. Vanaf het moment dat we een bepaalde waarde aanhangen, gaan we er impliciet dan wel expliciet van uit dat ze universeel geldig is. Uiteraard weten we op verstandelijk niveau heel goed dat lang niet alle mensen de betreffende waarde omarmen, zoals we ook begrijpen dat er tijdstippen of plaatsen zijn waar het verplichtende karakter van die waarde niet langer geldt. Maar die gedachte gaat voorbij aan het appèl dat ik als betrokken subject ondanks alles voel. Zou ik mijn geweten volgen, dan kan ik alleen maar denken dat iedereen mijn waarden altijd en overal moet nastreven. Daarom loopt het relativiseren van de eigen waarden onvermijdelijk op tegenspraken uit. Want dan zeg ik expliciet dat het nastreven van bepaalde waarden aan een specifieke plaats, tijd of groep gebonden is, terwijl ik impliciet aanneem dat iedereen die waarden altijd en overal moet nastreven. Zonder universele geldigheid kunnen we een waarde niet ‘in elke situatie’ nastreven.

B. UNIVERSELE WAARDEN

Het is niet uitgesloten dat lezers deze argumentatie te abstract vinden. Daarom zal ik haar toelichten aan de hand van twee auteurs die goed over de paradoxale werking van waarden hebben nagedacht. Om te beginnen Plato, de eerste denker in het Westen die aan geestelijke beginselen een bijzondere status toedichtte. Zijn werk vormt samen met

dat van Aristoteles een hoogtepunt van de axiale ontwikkeling die in de klassieke filosofie gestalte kreeg. Plato beweegt zich in het verlengde van eerdere denkers die het gebeuren in de wereld niet langer als het resultaat van goddelijke handelingen wilden zien. In plaats daarvan gingen zij op zoek naar oorzaken, dat wil zeggen onzichtbare maar niettemin werkzame beginselen die verklaren waarom iets gebeurt.

Maar Plato gaat een stap verder door te stellen dat er eeuwige beginselen bestaan die we niet rechtstreeks kunnen waarnemen en die niettemin maatgevend zijn voor de manier waarop wij mensen moeten handelen. Ik doel op zijn befaamde ideeënleer, een theorie waarvan men vroeger dacht dat ze natuurwetenschappelijke pretenties had maar waarvan we inmiddels weten dat ze vooral een normatieve strekking heeft. Dit laatste blijkt onder meer in de *Phaedo*, een dialoog die begint met de veroordeling van Socrates en die uitvoerig ingaat op de vraag wat er in het leven werkelijk toe doet. We lezen in deze dialoog dat er kwaliteiten zijn als het alleen-maar-rechtaardige, het alleen-maar-schone en het alleen-maar-goede, ook al hebben we die zaken nog nooit met onze ogen kunnen zien. Toch vormen deze kwaliteiten de diepste werkelijkheid van ons bestaan en loont het de moeite om te weten waar het om gaat. Het is niet alleen zo dat zaken als het Schone of het Goede daadwerkelijk bestaan, maar ze vormen ook een maatstaf waarmee we de waarneembare wereld beoordelen. Wanneer we in de zichtbare wereld bepaalde zaken mooi of goed noemen, dan is dat omdat die zaken aan absolute waarden als het Schone of het Goede deelhebben.¹¹ Zo verwoordt Plato als eerste in de westerse geschiedenis het besef dat er een orde van eeuwige en onveranderlijke waarden is die het raster vormt waarlangs we de meer zichtbare wereld waarnemen.

Dat roept wel een intrigerend vraagstuk op. Want hoe ontdekken we dat die waarden inderdaad bestaan als ze eigenlijk onzichtbaar zijn? Plato blijkt die vraag van een ne-

gatief én een positief antwoord te voorzien. Het negatieve antwoord luidt dat degene die naar echte kennis zoekt zich van het lichamelijke moet afwenden. Daarom speelt deze dialoog zich af terwijl Socrates zich voorbereidt op het drinken van de gifbeker. Hij staat op het punt dit aardse leven te verlaten en legt een hoge mate van onthechting aan de dag. Dat is ook nodig, want echte wijsheid is niet mogelijk wanneer we aan ons aardse bestaan gehecht blijven. Zolang geest en lichaam met elkaar verbonden zijn, kunnen we geen zuivere kennis van iets verwerven.¹² Daarmee vertoont het Platoonse denken een zekere verwantschap met religieuze tradities in Azië die de noodzaak van onthechting eveneens benadrukken. Minstens zo interessant is evenwel het positieve antwoord dat de *Phaedo* geeft. Daar wordt betoogd dat ware kennis op een vorm van herinneren berust. Onze ziel is niet alleen onsterfelijk, maar ze heeft bepaalde inzichten al in een eerder leven opgedaan en ze moet zich vooral bewust worden van iets wat ze eigenlijk al weet. Daarop is het gesprek van Socrates met zijn leerlingen dan ook gericht. Nog voordat wij konden zien dat er een gelijkenis tussen twee dingen is, wisten we al dat het beginsel van de Gelijkenis bestaat. De tekst zegt onder meer het volgende: ‘We hebben onze kennis van het Gelijke al voor onze geboorte opgedaan’, en dat geldt niet alleen voor het Gelijke, maar ook voor het Schone, het Goede, het Rechtvaardige, het Vrome etcetera. De functie van menselijke zintuigen is niet zozeer het waarnemen van een zichtbare realiteit, als wel het herontdekken van de kennis inzake eeuwige beginselen die we met ons meedragen.¹³

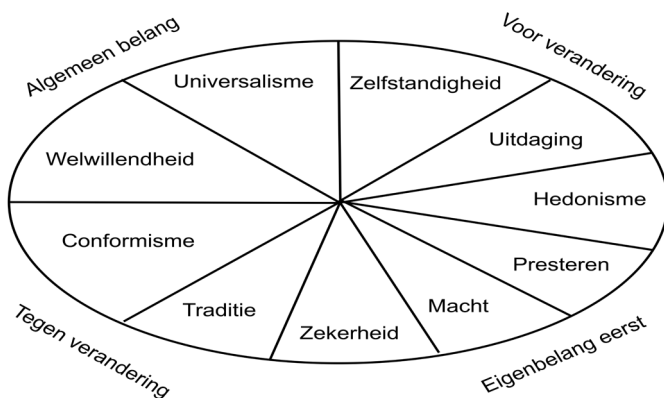
Zoals bekend zal Aristoteles met betrekking tot dit laatste punt een andere weg inslaan dan zijn leermeester. Voor hem is het waarnemen van de wereld wel degelijk een bron van ware inzichten. Maar dat neemt niet weg dat ook Aristoteles het bestaan van geestelijke kwaliteiten postuleert die normatieve kracht hebben en die we met ons handelen moeten waarmaken. Vanaf dat moment is het debat

over de status van waarden, idealen en andere geestelijke beginselen in het Westen hartstochtelijk gevoerd. Er kwamen vele scholen op die het transcendent karakter van waarden of idealen verdedigden en evenzoveel scholen die benadrukten dat we deze in dit leven moeten waarmaken. Maar de spanning tussen een geestelijke en een stofelijke sfeer bleef tot op heden een belangrijk onderwerp en in die zin kan men het hele westerse denken inderdaad als een voetnoot bij de door Plato verwoorde problematiek opvatten. Toch zou het een vergissing zijn te denken dat het geloof in eeuwige en universele beginselen een specifiek westerse traditie is. Het komt in uiteenlopende maatschappijen voor, zoals blijkt uit de werken van Shalom Schwartz. Deze socioloog deed empirisch onderzoek naar de vraag welke waarden mensen vandaag de dag aanhangen en welke patronen daarbij optreden. De toch wel verrassende uitkomst luidt dat er negentien waarden bestaan die mensen met verschillende culturele achtergronden van belang achten. Bij een vereenvoudigde versie van zijn theorie hanteert Schwartz een lijst van tien waarden. Omdat we ons hier bezighouden met de vraag wat (het geestelijk aspect van) de menselijke natuur behelst, kan het geen kwaad kort aan te geven waar het om gaat.

De door Schwartz opgestelde lijst van menselijke waarden komt op het volgende neer. 1) Zelfstandigheid opgevat als mogelijkheid om in vrijheid te denken en te handelen; 2) Uitdaging in de vorm van het streven om nieuwe dingen te ondernemen en prikkels op te doen; 3) Hedonisme of het bevredigen van lichamelijke behoeften en zoeken van zintuiglijk plezier; 4) Presteren in de zin van persoonlijk succes hebben en door anderen erkend worden; 5) Uitoefenen van macht doordat men een hoge status heeft en anderen kan beïnvloeden; 6) Zekerheid die zowel individuele veiligheid als sociale stabiliteit omvat; 7) Conformisme of rekening houden met de normen en verwachtingen van anderen; 8) Traditie ofwel het respecteren van culturele gewoonten en denkbeelden; 9) Welwillendheid blijkend

uit de neiging om voor onze naaste medemensen te zorgen; 10) Universalisme in de zin dat men het welzijn van alle mensen alsmede de natuur nastreeft.¹⁴ Het is duidelijk dat de vorming, toetsing en toepassing van een dergelijke lijst op uiteenlopende samenlevingen geen sinecure is. Ze roept uiteraard allerlei discussies of bezwaren op waarvan sommige vooral betrekking hebben op de gehanteerde methodologie. Dat is op deze plaats minder relevant. Voor dit essay is het onderzoek van Schwartz om een aantal redenen van belang. Ten eerste zien we dat het bij deze waarden niet alleen om moreel ‘juiste’ doelen gaat maar om zaken die in het gewone leven van mensen een voorname rol spelen. We beseffen dat welwillendheid belangrijk is, maar dat kan evengoed voor hedonisme of voor macht opgaan. Ten tweede laten sommige waarden een zekere verwantschap zien terwijl andere elkaar uitsluiten. Zo is het verschil tussen traditie en conformisme niet erg groot maar dat tussen traditie en zelfstandigheid of uitdaging juist wel. Om dit te illustreren gebruikt Schwartz het onderstaande diagram waarbij de tien voornaamste waarden een zodanige plaats innemen dat we meteen zien welke te combineren zijn en waar eventuele spanningen optreden.

Tien basiswaarden van menselijke samenlevingen



Bron: *An overview of the Schwartz Theory of Basic Values* (2012)

Bovendien stelt zijn theorie dat men deze waarden – ten derde – op meerdere manieren kan rangschikken. Er zijn culturen waar men een groot gewicht toekent aan het leveren van prestaties terwijl andere culturen eerder zekerheid voorop stellen. Dat geldt niet alleen op collectief maar evenzeer op individueel niveau. Sommige personen zijn sterk met het verwerven van macht bezig, terwijl anderen vooral hun naasten willen helpen. Gegeven deze variatie staat Schwartz sceptisch tegenover het idee dat mensen met dezelfde nationale cultuur een aantal waarden met elkaar gemeen hebben. Maar het verhindert niet dat zich per geval een bepaalde rangorde van waarden laat aanwijzen en dat deze invloed op het functioneren van organisaties of instellingen uitoefent.¹⁵ Intussen kunnen we – ten vierde – natuurlijk wel de vraag stellen welke waarden in de wereld vaak genoemd worden als zijnde van groot belang en welke waarden minder populair lijken. Ook op dat punt doet zich een verrassing voor. De lijst wordt namelijk niet aangevoerd door ambities als presteren of hedonisme, zoals aanhangers van de *homo economicus* wellicht aannemen. Meest genoemde waarden zijn universalisme en welwillendheid, terwijl zelfstandigheid en zekerheid de derde respectievelijk vierde plaats innemen. Waarden als macht en uitdaging daarentegen komen als het minst belangrijk uit de bus.¹⁶ Los van het feit dat Schwartz de wereldwijde waardering voor sociale en morele kwaliteiten demonstreert, beschrijft hij – ten vijfde – welke mechanismen daar vermoedelijk voor zorgen. Hij wijst erop dat waarden als universalisme en welwillendheid bijdragen aan het in stand houden van de maatschappij en als zodanig diep in de menselijke natuur verankerd zijn. Meer zelfzuchtige waarden kunnen evengoed een productieve rol spelen maar toch alleen wanneer ze de sociale samenhang intact laten. Wat dat betreft kan men de breed aanvaarde rangorde van waarden als de uitkomst van evolutionaire adaptatie zien.¹⁷

Als nadere uitwerking van zijn theorie vraagt Schwartz – ten zesde – aandacht voor twee assen waarlangs men

de betreffende waarden kan ordenen. Op de ene as staan zelfzuchtige en sociale waarden tegenover elkaar, waarbij macht respectievelijk prestaties de eerste soort en welwillendheid respectievelijk universalisme de tweede soort vertegenwoordigen. Op de andere as staan conservatieve en innovatieve waarden tegenover elkaar, waarbij traditie respectievelijk conformisme de eerste soort en zelfstandigheid respectievelijk uitdaging de tweede soort vertegenwoordigen.¹⁸ Die indeling komt in grote lijnen overeen met de dilemma's die zich bij onze natuurlijke en culturele evolutie aandienen. Door onze natuurlijke evolutie moeten we als groepsdieren steeds opnieuw een balans tussen eigenbelang en groepsbelang vinden. Door onze culturele evolutie staan we telkens voor de vraag of het doorgeven van traditionele ervaringen en waarden prioriteit verdient dan wel het najagen van uitdaging en verandering. Zo levert het werk van Schwartz een interessante illustratie op van het vermoeden dat onze evolutie uitmondt in één menselijke natuur maar zonder dat het om een homogene of onveranderlijke 'essentie' gaat. De conclusie is immers dat onze waarden, hoezeer ze ook de neerslag van een lange geschiedenis vormen, een voortdurende dynamiek kennen waarbij we niet als een passieve toeschouwer aanwezig zijn maar juist vanuit onze eigen waarden handelen.

C. INZAKE GOED EN KWAAD

Tot dusver heb ik betoogd dat onze geestelijke voorgeschiedenis vooral doorwerkt via de waarden die we met ons meedragen. We zouden dat kunnen samenvatten door te zeggen dat deze waarden voor onze culturele evolutie doen wat het DNA voor de natuurlijke evolutie doet. Ze leggen voorkeuren, strevingen of normatieve disposities vast die aan het overleven van de mensheid in vroeger dagen bijdroegen en zo een waardevol kompas vormen als we in het heden moeten handelen. Het kan echter geen kwaad

om die algemene gedachte uit te werken aan de hand van een specifiek geval: onze menselijke moraliteit. Dat verschaft me tevens de gelegenheid om meer nauwkeurig na te gaan hoe het proces van sedimentatie in zijn werk gaat. Daarom schets ik in deze paragraaf een 'genealogie van de moraal' die op een enkel punt wel raakt aan de befaamde analyse die Nietzsche gaf maar in wezen een andere kant op gaat.

Deze geschiedenis begint uiteraard bij het begin en dat is in ons geval datgene wat we met andere groepsdieren gemeen hebben. Er is hiervoor al het nodige gezegd over vormen van sociaal gedrag die onder dat soort dieren voorkomen. Met name Frans de Waal heeft duidelijk gemaakt dat dit ook voor moreel gedrag opgaat. We kunnen bij de ontwikkeling van onze soort niet een moment aanwijzen waarop moraliteit als bij toverslag verschijnt. Het is veeleer zo dat verwante dieren allerlei gedragingen kennen die bouwstenen voor het morele gedrag van volwassen mensen vormen. Aureli en De Waal noemen vooral de volgende vier: 1) tonen van medelijden; 2) voldoen aan sociale normen; 3) respecteren van wederkerigheid en 4) onderling samenwerken. Het oplossen van conflicten door middel van verzoening kan men daaraan toevoegen.¹⁹ Dit geldt a fortiori voor zoogdieren die in staat zijn tot het opbrengen van empathie, een gedrag dat zich vermoedelijk uit de ouderlijke zorg voor nakomelingen ontwikkeld heeft.²⁰ In elk geval is De Waal van mening dat de mens van nature een moreel vermogen heeft, zoals hij ook het vermogen tot het leren van een taal bezit. Voor beide zaken geldt dat de culturele omgeving respectievelijk opvoeding bij de verdere ontplooiing van dat vermogen een voorname rol spelen, maar de mogelijkheden tot moreel handelen dan wel spreken liggen in beginsel klaar.²¹ We mogen aannemen dat het geestelijk leven van dieren nog beperkt is. Het reikt vermoedelijk niet verder dan het aanvoelen van elkaars bedoelingen. Een intrigerende vraag is uiteraard wat er in onze evolutie is gebeurd zodat wij mensen de over-

gang van elementaire bouwstenen naar een volledig ontwikkelde moraal maakten. In het boek dat Tomasello aan deze kwestie heeft gewijd, ontwikkelt hij de theorie dat die overgang twee stadia kende die beide een lange periode in beslag namen.²²

Volgens hem ontstond er in eerste instantie een zogeheten ‘dyadische moraal’. Deze ontwikkelde zich omdat vroege mensen gedwongen waren bij het zoeken naar voedsel een partner te kiezen en samenwerking aan te gaan. Ze onderscheidden zich op die manier van andere mensapen bij wie de onderlinge hulp zich veelal beperkt tot individuen met wie ze een vriendschappelijke of familiale band hebben. Vroege mensen daarentegen konden ook met andere personen samenwerken, wat de doelmatigheid van het zoeken naar voedsel sterk vergrootte. Die levenswijze bracht op den duur een nieuwe vorm van sympathie tot stand. Men ging zichzelf als onderdeel van een minimale eenheid zien, een partnerschap dat niet alleen werd gedragen door stoffelijke overwegingen maar ook door bepaalde verwachtingen over de juiste wijze van handelen, door meer vertrouwen en door vormen van onderlinge sympathie die bij andere primaten vermoedelijk ontbreken. Dit alles leidde uiteindelijk tot een vernieuwing op moreel gebied: het besef dat je verplichtingen ten opzichte van je partner hebt in die zin dat je zelf een aantal dingen *behoort* te doen, ook wanneer de ander er niet nadrukkelijk om vraagt.²³ Overigens ontstaat dat besef alleen als je de nodige empathie kunt opbrengen. Je moet je voorstellen hoe een partner de situatie ziet en dat kan alleen door je verbeelding in te schakelen. Tomasello vermoedt daarom dat de neiging tot menselijke sympathie – waarmee Adam Smith zijn befaamde *Theory of Moral Sentiments* opent – in deze fase van individuele samenwerking is ontstaan. Het zou verklaren waarom onze menselijke moraliteit in de eerste plaats een zaak van persoonlijke gevoelens is en niet van rationele overwegingen.²⁴ We letten met name op de bedoelingen die iemand heeft. Wat wij moreel waarderen

is dat een ander iets goeds probeert te doen, ook als zijn optreden niet succesvol is. Onze veroordeling geldt vooral de mensen die niet van goede wil blijken.²⁵ Het wijst erop dat het waarnemen en waarderen van persoonlijke bedoelingen een typisch kenmerk van het geestelijk leven in deze fase is.

De genese van deze dyadische moraal besloeg een groot deel van de tijd dat mensen als jagers en verzamelaars op aarde rondliepen. Maar ruim 100.000 jaar geleden kwam er een tweede ontwikkeling op gang. Door het groeien van de bevolking nam de concurrentie tussen menselijke groepen toe, wat zowel interne als externe effecten had. Het voornaamste externe gevolg was dat er steeds vaker onderscheid tussen de eigen groep en andere groepen werd gemaakt. Als het even tegenzat kon rivaliteit gemakkelijk overgaan in vijandschap. Het werd belangrijk om zo snel mogelijk te zien bij welke groep een andere persoon behoort. Daarbij lette men op goed waarneembare kenmerken zoals taal, huidskleur of postuur. Bovendien werden de verschillen tussen groepen gemarkeerd door het gebruik van kleuren, het dragen van voorwerpen of het aanbrengen van lichamelijke versieringen. Bijgevolg ontwikkelde zich niet alleen een grotere loyaliteit aan de eigen groep (zie onder) maar ook een diepe argwaan jegens iedereen die van buiten kwam. Deze reflexen werken nog altijd door, zoals blijkt uit het welbekende feit dat wij een spontaan onderscheid tussen ‘vreemden’ en ‘verwanten’ aanbrengen.²⁶ Volwassen mensen onderdrukken die neiging vaak (wetend dat ze gemakkelijk tot discriminatie leidt) maar de gevoelsmatige impuls blijft intussen wel bestaan. Jonge kinderen geven er spontaan aan toe en trekken eerder op met leeftijdgenoten die eenzelfde huidskleur hebben of eenzelfde dialect spreken.²⁷ De morele implicaties van dit mechanisme zijn even bedenkelijk als bekend. Het blijkt in tijden van spanningen vrij eenvoudig om vreemdelingen, buitenstaanders en tegenstanders af te schilderen als ‘onmensen’ tegenover wie men geen enkele

verplichting heeft.²⁸ In geestelijk opzicht zal men vooral het onderscheid tussen goede en kwade groepen of personen benadrukken.

De interne effecten van toegenomen rivaliteit op groepsniveau pakken anders uit. In de eigen gemeenschap komen juist meer samenwerking, verzoening en altruïsme op.²⁹ Dat vormt de basis van een nieuw soort moraliteit die niet zozeer over individuele relaties als wel over de samenleving als zodanig gaat. Het ontwikkelen, respecteren en inprenten van sociale normen wordt belangrijker. Dat produceert een soort verwantschap die meer op culturele dan op natuurlijke betrekkingen berust.³⁰ Er ontstaat zelfs een egalitaire tendens die maakt dat men grote verschillen in macht of status tegengaat, bijvoorbeeld door te roddelen en door het smoren van eventuele despotische gedragingen.³¹ Wel neemt de druk tot conformisme toe. Op beslissende momenten wordt van alle groepsleden eenzelfde gedrag verwacht. Dat is goed te merken als er rituelen worden uitgevoerd: het is nagenoeg onmogelijk om daar niet aan mee te doen. De dwingende kracht van het ritueel is enorm groot. Die is niet alleen voelbaar op het moment dat men het ritueel voltrekt maar ook lange tijd daarna. Rituelen worden dan ook vaak gebruikt voor het markeren van een overgang zoals die bij geboorte, huwelijk of dood, bij het beginnen of beëindigen van oorlogen, bij het inwijden van een gezagsdrager of het begin van een nieuw seizoen.³² Op die momenten viert men de eenheid van de eigen groep terwijl men tegelijkertijd allerlei risico's afweert. Dat gebeurt eveneens als zich rampen, onzekerheden en andere vormen van ellende aandienen. Men zoekt dan bescherming bij elkaar en probeert de eigen identiteit op een tastbare manier te versterken. Gegeven het animisme zal men de oppositie van goed en kwaad ook op de sfeer van natuurkrachten, voorouders en andere geestelijke wezens toepassen.

Toch brengen deze processen nog geen ware moraliteit tot stand. Tomasello maakt onderscheid tussen het al dan

niet gedwongen gehoorzamen aan sociale normen en echt morele overwegingen. Dat laatste vereist dat het delen van intenties niet alleen op individueel maar ook op collectief niveau gebeurt. Met moet zich een 'wij' voorstellen dat meer omvat dan een optelsom van groepsleden. En dat kan alleen wanneer die gemeenschap haar normen, doelen en strevingen als objectieve grootheden beschouwt, waarden die los van elke persoon bestaan en die door alle leden van de groep gelijkelijk erkend worden. Normen inzake goed en kwaad mogen niet voor discussie vatbaar zijn en je moet ze onpartijdig toepassen. Bij dit alles moet je op een eerlijke manier te werk gaan en elementaire vormen van rechtvaardigheid in acht nemen. Deze nieuwe situatie maakt dat de normen en waarden ook inhoudelijk veranderen. Ze zijn niet langer afgestemd op personen met wie je graag wilt samenwerken maar nemen een meer formeel karakter aan. Het gaat om zaken als eerlijkheid, gelijkheid, rechtvaardigheid of onpartijdigheid. Terwijl sociale normen op die manier een objectivering ondergaan, treedt er tegelijkertijd een zekere subjectivering op en wel in die zin dat groepsleden die normen sterker dan voorheen verinnerlijken. Er ontstaat een vorm van zelfregulatie die het besef van individuele verantwoordelijkheid jegens het geheel laat toenemen. Het schenden van sociale normen leidt niet alleen tot een afkeuring door anderen, maar ook tot een gevoel van spijt of de neiging zichzelf te veroordelen. Op geestelijk gebied zal men het onderscheid tussen goed en kwaad in zichzelf terugvinden.³³ Daarmee is de kiem gelegd voor een proces van gewetensvorming dat in de volgende fase volop tot ontplooiing komt.³⁴

Deze fase wordt, zoals ik in deel 4 uiteenzette, gekenmerkt door de opkomst van een geloofsleven en het religieuze repertoire dat daarmee samenhangt. Het is niet vreemd dat ook het onderscheid tussen goed en kwaad daardoor beïnvloed wordt. Niettemin herhaal ik graag wat andere auteurs benadrukken, namelijk dat ons morele besef waarschijnlijk ouder is dan de symbolische orde

die zich vanaf de landbouwrevolutie ontwikkelde.³⁵ Wel bepaalde deze orde de manier waarop mensen dat morele besef vormgeven. Daarbij kwam het onder meer op het vertellen van verhalen aan. Je zou kunnen zeggen dat grondstructuur van het verhaal – en zelfs van taal als zodanig – een morele strekking heeft omdat verhalen veelal gaan over een held die moet handelen, waarbij hij enerzijds op tegenstanders stuit terwijl hij anderzijds door medestanders wordt geholpen. Zonder onderscheid tussen goed en kwaad hangt een verhaal in het luchtledige. Op een meer abstract niveau laat elke mythologie een worsteling met de geestelijke dilemma's van een samenleving zien.³⁶ Dat geldt eveneens voor de goden die zich – als personificatie van de geesten die het animisme reeds in de wereld aan het werk zag – op hun eigen wijze in de strijd tussen goed en kwaad mengen. Daarbij houden sommige tradities een rolverdeling aan in de zin dat er een verschil tussen vijandige en vriendelijke goden wordt gemaakt. Andere tradities vereenzelvigen het goede en het goddelijke waardoor het kwaad vooral een zaak van mensen wordt. Maar in alle culturen spelen goden bij het handhaven van morele normen een voorname rol. Hun geheim is dat ze door hun alwetendheid goed op de hoogte zijn van onze bedoelingen. Wie heimelijk een morele regel schendt, zal door hen bestraft worden. Zo doen de goden dienst als morele arbiters, een functie die ze niet kunnen vervullen zonder streng te zijn.³⁷ Verder zorgt de relatie met het goddelijke ervoor dat morele zaken een zekere heiligheid krijgen. Door dit alles kan religieus geloof op individueel niveau het onderscheid tussen goed en kwaad aanscherpen: het is God zelf die via het geweten tot ons spreekt. Ook op collectief niveau kunnen religies voor de nodige helderheid zorgen: er worden sterke verhalen over goed en kwaad verteld. Maar dat moreel besef pas in deze fase is ontstaan, kunnen we niet volhouden.

Zo komen we bij een laatste fase die tot op heden doorwerkt. In de axiale tijd zijn op vele plaatsen vergelijkbare

gedachten over goed en kwaad verwoord. Men erkent de geldigheid van een transcendente sfeer die ideële modellen, universele waarden of morele beginselen omvat.³⁸ Soms gaat het om de radicale uitwerking van oudere religieuze denkbeelden (jodendom), soms om de ingrijpende hervorming ervan (boeddhisme) en soms zelfs om een breuk met de religieuze voorgeschiedenis (Griekenland). Maar in alle gevallen zien we dat er een duidelijke spanning tussen het aardse leven en die geestelijke sfeer bestaat. De aldus gearticuleerde beginselen beperken zich niet langer tot een specifieke stam, sociale groep of culturele regio. Ze gelden in beginsel overal, altijd en voor iedereen.³⁹ Mensen moeten hun bestaan op een meer ethische wijze vormgeven. Er zijn vele wijzen of leermeesters die hen daarbij kunnen helpen. Tegelijkertijd maakt deze geestelijke orde een andere houding tegenover machthebbers mogelijk. Ook zij moeten de morele beginselen op een of andere wijze serieus nemen. Gerechtigheid wordt een belangrijke toetssteen voor het koningschap.⁴⁰ Dat geldt zelfs voor het Chinese rijk, waar de staatsmacht op een lange geschiedenis kan terugkijken. De door Confucius en anderen ontwikkelde ethiek was in eerste instantie uit op het bevorderen van individuele deugden maar kon tevens aanleiding worden voor een morele kritiek op gezagsdragers. 'De Hemel kijkt met de ogen van het volk', zegt Mencius.⁴¹ Overigens bestaat morele wijsheid ook buiten de axiale beschavingen. Het denken van de oude Indianen in Amerika⁴² en de traditie van Ubuntu in Afrika⁴³ laten onmiskenbaar zien dat mensen overal ter wereld kunnen nadenken over goed en kwaad. Specifiek voor het axiale tijdperk is dat het tot een zekere rationalisering kwam, waarbij de omgang met morele vraagstukken ook een kwestie van schrijven, lezen, spreken, argumenteren en openlijk debatteren werd.⁴⁴

Deel 7. Over morele dynamiek

Mijn verhaal met enkele elementen samenvattend stel ik het volgende vast: 1) in de oudste fase van onze morele ontwikkeling ging het vooral om de waardering van persoonlijke motieven en bedoelingen; 2) in de daarop volgende fase kwam loyaliteit aan collectieve normen voorop te staan; 3) daarna ontstonden de sterke verhalen over goed en kwaad die vaak onderdeel van een religieus regime waren; 4) ten slotte ontwikkelden zich algemene beginselen die men op rationele wijze kon uitleggen en waarmaken. Een belangrijke aanname is dat het bij dit alles niet om een proces van innovatie gaat in de zin dat nieuwe voorkeuren of vaardigheden in de plaats komen van eerdere. Het is veeleer zo dat onze oude morele reflexen intact blijven en dat er vooral nieuwe voorkeuren of vaardigheden worden toegevoegd. Op de vaak gecompliceerde situaties die daaruit voortvloeien, kom ik nog terug. Maar ik laat eerst zien dat de zojuist genoemde factoren inderdaad meespelen bij de manier waarop we vandaag de dag met morele waarden omgaan. Ik doe dat aan de hand van een sociologisch onderzoek naar moreel gedrag in de hedendaagse samenleving dat Naomi Ellemers uitvoerde.

A. GROEPEN DIE DEUGEN

Hoewel dit onderzoek niet was bedoeld als aanklacht tegen het idee van de *homo economicus* toont het op een overtuigende manier de onjuistheid van dit mensbeeld aan. Wij mensen zijn niet zozeer uit op het behartigen van onze eigen belangen en we volgen evenmin een rationele werk-

wijze. Wat mensen wel van groot belang vinden is de vraag of anderen hen als een moreel wezen zien. Dat is zelfs belangrijker dan de vraag of anderen hen deskundigheid toeschrijven of slim vinden. Het gaat hierbij om meer dan meningen. Het verlangen naar en het krijgen van morele waardering is een gedragsmatige reflex: het bepaalt de manier waarop mensen in het alledaagse leven met elkaar omgaan. Dat we ons streven naar morele deugd niet altijd kunnen waarmaken, komt onder meer omdat veel bedrijven en professionele organisaties daarvoor onvoldoende oog hebben. Zij zijn vooral op zaken als doelmatigheid of het behalen van winst gericht. Bijgevolg staan veel medewerkers bloot aan de verleiding om hun morele overtuigingen op te geven en voorrang te verlenen aan hun loopbaan of financieel succes. En toch is dat in strijd met datgene wat ze ten diepste nastreven. Ze willen heel graag deel uitmaken van een groep die moreel gesproken deugt. De conclusie van Ellemers luidt dan ook dat moreel gedrag geen luxe is waar mensen pas aan toekomen nadat ze een bepaalde status bereikt hebben of rijk geworden zijn. De motivatie om moreel te deugen is even eerlijk als basaal. Het is voor hun zelfbeeld belangrijker dan vaardigheden van cognitieve of sociale aard. Mensen geloven niet alleen dat moreel gedrag hun ware aard onthult, maar ook dat het veel over hun toekomstige handelingen zegt.¹ Een en ander sluit goed aan bij het eerste element: de morele waardering van persoonlijke motieven en bedoelingen is voor ons nog altijd van groot belang. Wat dat betreft is de oertijd niet ver weg.

Vervolgens blijkt dat deze waardering nooit los staat van de vraag tot welke groep wij onszelf rekenen of willen rekenen.² Dat geldt ook voor andere aspecten van ons zelfbeeld. Hoe we onszelf zien, hangt onvermijdelijk samen met de sociale groep waaruit we voortkomen en de gemeenschap(pen) waartoe we onszelf rekenen. Dat geldt extra sterk voor morele kwesties. We laten ons gewild of ongewild beïnvloeden door normatieve oordelen en gedragingen die in de omgeving opgeld doen. Ook het mo-

rele dan wel immorele gedrag van leiders speelt een voorname rol. Vandaar dat we graag de waardering verdienen van iedereen die tot onze groep behoort. Een en ander leidt soms tot onverwachte uitkomsten. Zo bleek bij een studie naar het welbevinden van academici dat dit niet zozeer door hun wetenschappelijke prestaties werd bepaald als wel door de mate waarin ze in sociaal opzicht door andere groepsleden werden gerespecteerd. Maar dat is niet het enige. Een punt is ook of de groep zelf deugt, hoe andere groepen haar zien en wat meer in algemene zin haar morele status is. Het blijkt dat we ons in hoge mate met die status vereenzelvigen, ook wanneer we daarop weinig invloed hebben. Zo kan het dat een morele fout of wangedrag van bepaalde groepsleden bij de andere leden tot gevoelens van schuld of schaamte leidt, hoewel ze zelf niets verkeerd deden. Het benadrukt dat morele dynamiek inderdaad een collectief karakter heeft. Dit inzicht is ook relevant voor de manier waarop bestaande groepen eventuele nieuwkomers verwelkomen. Ze vragen zich met name af of die personen de normen en waarden van hun groep onderschrijven of niet – een fenomeen waarvan de betekenis vaak wordt onderschat.³ Deze bevindingen sluiten geheel aan bij het tweede door mij genoemde element: het komt bij morele dynamiek vooral op groepen aan waarbij de loyaliteit aan collectieve normen veelal beslissend is.

Een derde uitkomst van het onderzoek is dat wij mensen onze morele overtuigingen al als een heilige zaak opvatten. Juist omdat we erg zijn gehecht aan de waarden van onze groep én omdat de waardering van anderen zo belangrijk voor ons is, geven we niet graag toe dat we op dit gebied tekortschieten. Toegeven dat er iets aan onze morele waarden zelf schort, blijkt nog moeilijker. Ellemers bespreekt diverse valkuilen die zich aandienen. Neem bijvoorbeeld loochening. Het maken van morele fouten is tot op zekere hoogte onvermijdelijk, maar hoe hoger de opvatting die we van onszelf hebben, des te eerder dekken we onze eigen fouten toe. Juist degenen die zichzelf als

eerlijk en betrouwbaar zien, blijken minder eerlijk en betrouwbaar bij de beschrijving van hun gedrag. Wijst men iemand op zijn of haar morele misstappen, dan roept dat gemakkelijk een afwerende reactie op. Dat gebeurt vooral wanneer die constatering het karakter van een laatste oordeel heeft. Mensen zijn alleen bereid om fouten te erkennen als ze op een of andere manier de gelegenheid krijgen om de schade ongedaan te maken en hun leven te beteren.⁴ Een volgend veelzeggend fenomeen is dat mensen die er daadwerkelijk hoge morele standaarden op na houden voor anderen vaak een bedreiging vormen. Ze herinneren hun medemensen aan het feit dat ze minder hoge eisen aan zichzelf stellen of dat ze die eisen in mindere mate waarmaken.⁵ Een laatste valkuil is uiteraard dat mensen de waarden van hun eigen groep veruit superieur achten.⁶ Ze doen alsof ze respect hebben voor de moraliteit van andersdenkenden, maar in werkelijkheid gaan ze ervan uit dat hun eigen beginselen veel beter zijn.⁷ Dat herinnert aan de heiliging van normen en waarden die we bij elk religieus regime terugvinden. Er wordt niet alleen een sterk verhaal over goed en kwaad verteld, maar de zaak wordt ook aan het goddelijke gerelateerd. Daarmee kan een vorm van sacralisatie optreden die gemakkelijk totalitaire trekken krijgt.⁸

Ten slotte komt ook het vierde door mij genoemde element in de studie van Ellemers aan bod. Hoe kunnen we op min of meer rationele wijze met morele vragen om-springen? En welke algemene beginselen zijn daarbij van kracht? Dat morele dynamiek bepaalde paradoxen en dilemma's kent, betekent niet dat men normativiteit zoveel mogelijk uit de weg moet gaan. Engagement met morele waarden of beginselen is onvermijdelijk, willen we menselijke gedragingen verbeteren. Het uitgangspunt moet zijn dat er altijd een bepaalde spanning tussen idealen en realiteit bestaat, maar je kunt die spanning op twee manieren aanwenden. Op dat punt maakt Ellemers een onderscheid tussen neerwaartse en opwaartse vergelijkingen.

Bij een neerwaartse vergelijking ga je uit van het ideaal om anderen erop te wijzen dat ze met hun reële handelen tekortschieten. Bij een opwaartse vergelijking kies je de omgekeerde weg door uit te gaan van datgene wat iemand doet en dan te zeggen dat het beter kan. Het onderzoek laat zien dat neerwaartse vergelijkingen vaak bedreigend uitpakken. Dat geldt trouwens ook voor pogingen waarbij men uit naam van een ideaal bepaalde morele verplichtingen wil opleggen. Die aanpak vestigt geweld of ongewild de aandacht op alles wat mensen *niet* willen, *niet* mogen of *niet* kunnen. Er gaat een deprimerende werking van uit, juist wanneer ze van goede wil zijn of hun waarden serieus nemen. Een opwaartse vergelijking pakt doorgaans positiever uit. Het stimuleert mensen om zich in te zetten voor een ideaal en maakt hen duidelijk dat ze zelf kunnen handelen.⁹ Dat geldt eveneens bij conflicten tussen groepen die verschillende waarden aanhangen. Het heeft weinig zin een competitie te houden met betrekking tot de vraag welke waarden doorslaggevend zijn. En het willen opleggen van dat soort waarden aan anderen heeft al helemaal geen zin. Dat roept vooral weerstand of afwerende reacties op. Beter is het om te erkennen dat het waarmaken van morele idealen voor elke persoon of groep behoorlijk lastig is en enige compassie op te brengen met degenen die zich ondanks alles voor dat soort idealen inzetten.¹⁰

Het voorgaande onderstreept dat de complexe dynamiek die in eerdere fasen van de menselijke geschiedenis ontstond, nog altijd aan het werk is. Menselijke moraliteit kent nu eenmaal vele lagen die zeker geen harmonieus geheel vormen. We kunnen weinig anders dan telkens zoeken naar een geloofwaardige balans waarbij we recht doen aan persoonlijke gevoelens en betrekkingen maar ook aan collectieve normen, waarbij we een bepaalde mate van rationaliteit opbrengen en tegelijk erkennen dat moreel engagement ook een kwestie is van aansprekende verhalen en heilige beginselen.

B. MORAAAL IN MEERVOUD

Men kan zich afvragen of dat zoeken naar een geloofwaardige balans wel haalbaar is. Zijn er in de geschiedenis voorbeelden geweest van morele, religieuze of filosofische tradities die inderdaad recht doen aan de verschillende lagen van onze menselijke natuur? Of zijn er in de huidige wereld wellicht culturen die het zoeken naar dat evenwicht benaderen? Ik moet het antwoord op die vragen schuldig blijven, niet alleen omdat dit essay te weinig ruimte biedt maar ook omdat een serieuze beantwoording nader onderzoek zou vergen. Niettemin wil ik kort ingaan op een voorbeeld dat ik van huis uit ken en waarvan de precaire situatie mij ter harte gaat: het katholieke geloofsleven.

Wie het katholicisme in zijn hoogtijdagen met een welwillend oog beziet, ontwaart een indrukwekkend bouwwerk. Het was eerst en vooral een machtige manifestatie van het monotheïsme dat door verhalen over het optreden van Jezus Christus werd geïnspireerd. Deze kwalificatie is wat omstreden omdat de gelovigen zich niet alleen verhouden tot God maar ook tot een hele reeks van heiligen wier aanbidding men als een verkapte vorm van polytheïsme zou kunnen zien. Maar dat neemt niet weg dat de katholieke theologie op wezenlijke punten vasthield aan de lange lijn die met het jodendom inzette en slechts één God erkent. In dat opzicht vertoonde het katholicisme alle kenmerken van het religieuze geloof dat in agrarische maatschappijen ontstond, inclusief de priesters en hiërarchische verhoudingen die erbij horen. Tegelijkertijd was het meer dan dat. Het predikte evengoed een egalitaire moraal waarvan de bronnen ouder dan de agrarische revolutie zijn. Het christendom articuleerde een elementair idee van menselijke gelijkwaardigheid en solidariteit in klein verband die herinnert aan de manier waarop jagers en verzamelaars leefden. Dat gold ook voor de rituele dimensie waarin het offer een centrale rol speelde. Deze dimensie onderging een symbolische bewerking, maar bleef her-

inneren aan het soort wederkerigheid dat ook in het animisme vorm kreeg. Daarnaast nam het katholicisme grote stukken van de klassieke Griekse en Romeinse beschaving in zich op met alle axiale elementen die daarbij hoorden: het lezen en uitleggen van teksten, het gebruik van rationele denkwijzen en de ontwikkeling van een theologie die aan hoge intellectuele standaarden beantwoordde. Ten slotte bleef er een aansluiting bestaan bij de levensvragen die zich voor gewone gelovigen aandienen, zeker waar het de grote uitdagingen van leven en dood, liefde en haat, egoïsme en gemeenschapszin betrof. Zoals gezegd: een indrukwekkend bouwwerk dat reikte van tastbare rituelen tot een intellectuele cultuur waarbij een volgroeid machtsapparaat tussen volksgeloof en elitaire verfijning wist te bemiddelen.

Maar wie minder welwillend kijkt, ziet dat de ingebouwde spanningen van tijd tot tijd voor enorme problemen zorgden. Zo kwam het in de vroegmoderne tijd tot een breuk tussen degenen die een egalitaire organisatie voorstonden en degenen die het belang van de kerkelijke hiërarchie benadrukten. Deze reformatie zette zich vooral in Noordwest-Europa door – een gebied waarvan we eerder zagen dat het lang door jagers en vissers in plaats van boeren werd bewoond. In elk geval riepen hiërarchische patronen elders in Europa minder weerstand op. Een tijd later zou ook de spanning tussen geloof en wetenschap toenemen. Vanaf de Verlichting wezen intellectuelen de gelovige traditie steeds vaker van de hand, hetgeen de kerk op een weinig dialectische wijze beantwoordde door bepaalde moderne inzichten in de ban te doen. Vervolgens bleek in de tweede helft van de vorige eeuw dat ook de rituele praktijk aan erosie onderhevig was. Er werden weliswaar een aantal veranderingen doorgevoerd om de mis meer bij de tijd te brengen, maar dat heeft een massale uittocht van gelovigen niet kunnen verhinderen. Inmiddels staat een groot deel van de kerken leeg, voor zover ze niet zijn afgebroken. En ten slotte bleek de afgelopen decennia

dat het katholicisme ook geen antwoord heeft op de vele schandalen rond lichamelijke en seksualiteit. Het lijkt vast te houden aan een agrarische opvatting van de menselijke natuur die in een stedelijke samenleving nog maar weinig draagvlak heeft. Wat nog wel fier overeind staat is een moraal van naastenliefde en menselijke waardigheid, al moeten we toegeven dat die ook bij niet-gelovigen te vinden is, waardoor het belang van religie veel Nederlanders ontgaat. De situatie van het katholicisme als religieuze traditie lijkt inmiddels zo precair dat alleen een wonder voor zijn wederopstanding kan zorgen.

Maar misschien is het te veel gevraagd en gebeurt alles op een minder overzichtelijke manier. Het zou kunnen dat personen, groepen of tradities vooral opportunistisch met de menselijke natuur omgaan door alleen de elementen te selecteren die op dat moment van pas komen. Dat strookt ook wel met de evolutionaire dynamiek die hiervoor besproken werd. Deze mogelijkheid laat zich illustreren aan vier houdingen die we vandaag de dag aantreffen en die *alleen bepaalde elementen* uit onze natuur benadrukken. Neem bijvoorbeeld de houding die veel christenen in het alledaagse leven aannemen. Welke 'laag' weegt voor hen het zwaarst? We weten dat gelovigen zich relatief vaak om hun medemensen bekommeren. Ze zetten zich in voor personen die het zwaar hebben zoals zieken, armen, minderheden of asielzoekers. Ze zijn ook gericht op het verzoenen van sociale tegenstellingen en ze hangen een elementair soort egalitarisme aan. Hoewel het gebod tot naastenliefde inmiddels door de meest diverse groepen wordt erkend (en zelfs gepraktiseerd), is wel duidelijk dat veel actieve christenen deze opdracht serieus nemen. Wat dat betreft spreken de cijfers over diverse vormen van vrijwilligerswerk duidelijke taal.¹¹ Deze christelijke moraal kent van oudsher affiniteit met waarden die we in het kader van dit betoog als 'vrouwelijk' kunnen aanduiden. Denk aan het verlenen van zorg, het bieden van steun of het tonen van betrokkenheid. Dit alles herinnert sterk aan

kwaliteiten die zich ontwikkelden in de vroegste fasen van onze geschiedenis. Ik doel op datgene wat Tomasello als een dyadische moraliteit omschreef. We kunnen uiteraard ook denken aan onze biologische voorgeschiedenis toen zorg en empathie een belangrijk aspect van de onderlinge relaties vormden. Anders gezegd: wat christenen van de menselijke natuur voorop stellen behoort tot de oudste lagen van het complex en roept daarom in brede kring waardering op.

Voor een tweede houding kijk ik naar tradities die zich reeds lang geleden op het Indiase subcontinent ontwikkelden en die tot op heden voortduren. Zij waren (en zijn nog steeds) sterk op vormen van ritueel handelen gericht. Hoewel geesten en goden daarbij ontegenzeggelijk een rol spelen, fungeren deze nog niet als de 'geestelijke grootheden' die vanuit een hemel op de aarde neerkijken en aan wie alle gelovigen moeten gehoorzamen. De oude Indiase rituelen kenmerkten zich vooral door het beginsel van *do ut des*. Er voltrok zich een eindeloze uitwisseling waarbij men allerlei zaken aan de goden offerde maar wel met de bedoeling dat deze de gelovigen een en ander teruggaven. Volgens Bellah kan men deze rituelen niet als de morele of symbolische weerspiegeling van enige realiteit opvatten. Het is veeleer zo dat zij de realiteit van een bepaalde vorm voorzien. Het leven is van huis uit vormloos en er zijn rituele vormen vereist om het te ordenen. Het is zelfs zo dat het door Frits Staal gedocumenteerde vuurritueel (een ceremonie die al drieduizend jaar bestaat en nog in 1975 werd opgevoerd) zich op het herscheppen van de kosmos richt. Dit type handelen ontsproot in eerste instantie aan een tribale maatschappij waarvan de codes niet alleen geruime tijd bleven bestaan maar ook weerstand boden aan pogingen tot centralisatie en staatsvorming. Later kwam er een zekere hiërarchie tot stand maar die was hoofdzakelijk spiritueel en niet politiek van aard. En hoewel de ontwikkeling van het boeddhisme ook in India voor een axiale doorbraak zorgde, bleef de oude rituele traditie voor een

belangrijk deel bestaan.¹² Daarmee is tevens duidelijk welke laag van de menselijke moraliteit hier voorrang krijgt. Het gaat om kwaliteiten die we met de tweede etappe in verband brachten. Daar komt het vooral op de acceptatie van culturele codes en collectieve normen aan, terwijl verhalen over de macht van God nog geen dominante rol spelen.

Nu zijn er ook tradities waarin dit laatste zeer nadrukkelijk gebeurt. Ik noem het voorbeeld van de islam. Daarvan wordt vaak gezegd dat hij tot de axiale tijd behoort maar het is de vraag of dat ook geldt voor de talloze gewone gelovigen die zich aan Allah toewijden. Zelf denk ik dat deze traditie de trekken van een religieus geloof in de klassieke zin vertoont. Het begint er al mee dat de islam radicaal monotheïstisch is of in elk geval wil zijn.¹³ De eenheid van God wordt zo nadrukkelijk geproclameerd dat men daaronder de verleidingen van een zeker polytheïsme proeft. Verder spelen verhalen in dit geloof een prominente rol. Het register van de taal is zelfs zo dominant dat het gebruik van beelden op bezwaren stuit. Dat geldt eveneens voor alcohol en voor bepaalde vormen van muziek. Men wil het heilige zoveel mogelijk van zinnelijke smetten vrijwaren. Bovendien valt op dat het sacrale in alle sferen van het leven doorwerkt. We zien dat bij moslims die in moderne samenlevingen woonachtig zijn. In het Westen zijn wij gewoon een onderscheid te maken tussen domeinen als geloof, cultuur en politiek, maar veel moslims beschouwen dat als één geheel.¹⁴ Het is daarom niet vreemd dat er regelmatig wrijvingen met de autochtone bevolking optreden, zeker in een maatschappij als Nederland waar de secularisatie stevig toegeslagen heeft. En het verbaast ons evenmin dat bepaalde radicale aanhangers van de islam om die reden elke vorm van integratie afwijzen. Het overnemen van moderne denkwijzen zou een aanslag vormen op een religieuze sfeer waarvan men gelooft dat ze door God zelf werd geïnitieerd. We hebben hier van doen met een andere habitus dan bij de twee eer-

ste voorbeelden, ofschoon we ook in dit geval een relatie kunnen leggen met specifieke onderdelen uit onze menselijke moraliteit.

Ten slotte noem ik een zienswijze die zo jong is dat we haar nog niet als een traditie kunnen betitelen maar die in het huidige debat wel grote invloed heeft. Ik vat haar als een vorm van humanistisch fundamentalisme op omdat ze gelijke rechten voor alle menselijke (en andere) levende wezens propageert. Ze wil radicaal afscheid nemen van onderscheidingen die in het verre dan wel het recente verleden zijn ontstaan, zoals de verschillen naar cultuur, leeftijd, seksuele voorkeur, geloof, huidskleur, politieke richting of geslacht. Dat streven berust niet alleen op beginselen die in de axiale tijd werden verwoord (zoals menselijke gelijkwaardigheid) maar ook op de moderne uitwerking daarvan in de vorm van mensenrechten, omgangsvormen, gedragscodes en taalgebruik. Dat dient zich aan in een nieuwe vorm van moraliteit die precies weet welke woorden, waarden en gebaren als correct gelden. Ze gaat evengoed gepaard met een toegenomen gevoeligheid voor menselijke misère. Het gevolg is dat men overal slachtoffers van onderdrukking, uitsluiting of normaliteit ontwaart. Deze zienswijze wordt vaak op een rationele wijze onderbouwd waarbij wetenschappelijke inzichten, politieke argumentatie en verstandelijke overwegingen een grote rol spelen. Geen wonder dat dit humanisme vooral wordt aangehangen door hoogopgeleide burgers. Ze hebben veel gereisd, het nodige gezien en maken zich zorgen over de moderne maatschappij. Maar het verhindert niet dat ook zij vaak selectief winkelen in de supermarkt van de menselijke natuur. Ze laten sommige zaken links liggen, zoals de doorwerking van een religieus geloofsleven. En ze beschouwen andere zaken als taboe, zoals het doorwerken van de natuurlijke verschillen tussen man en vrouw. Het zijn gevangenen van de actualiteit die zich niet wensen te verdiepen in onze menselijke voorgeschiedenis. En als ze het wel doen gebeurt dat vooral om aan te tonen dat ook

het verleden niet voldoet aan... de normen voor beschaafd gedrag die wij vandaag omarmen.

C. BRONNEN VAN ONBEHAGEN

Het is evident dat deze problematiek eigenlijk een meer diepgaande behandeling verdient. Dat is in het kader van dit essay helaas onmogelijk. Ik wilde haar aanstippen om duidelijk te maken dat het verhaal van de menselijke-natuur-als-gelaagd-geheel een zinvolle onderneming is. Ze maakt het mogelijk om op een betere manier na te denken over de verschillen en gelijkenissen van uiteenlopende tradities. Dat lijkt me niet overbodig in een wereld waarin de diversiteit aan levensbeschouwelijke tradities snel groeit, zo snel zelfs dat er regelmatig spanningen en zelfs botsingen optreden.

In die situatie zouden we graag beschikken over een meer algemene taal die begrijpt waar de verschillende componenten vandaan komen, wat hun relatieve waarde is, waar zij bepaalde eenzijdigheden begaan en waar de mogelijkheden voor een gesprek liggen. Wat dat betreft wil ik graag terugkomen op het motief om een dergelijke taal te ontwikkelen. Ik zei eerder dat het mensbeeld van de *homo economicus* onvoldoende recht doet aan de rijkdom van het menselijk bestaan. Hopelijk is het inmiddels duidelijk wat ik bedoel. Maar er is nog een ander mensbeeld dat in mijn ogen zwaar tekortschiet en dat in de hedendaagse wereld sterk in opkomst is. We stipten het zojuist al even aan: het postmoderne idee dat we zouden kunnen volstaan met de erkenning van menselijke diversiteit. Als we nu maar voldoende ruimte maken voor alle etnische, religieuze, seksuele, culturele, lichamelijke en politieke verschillen die de wereld telt, dan komt het vanzelf goed – zo luidt de mantra van onze tijd. Daar zou ik mijn geld toch niet op inzetten. En dan niet zozeer om praktische als wel om principiële redenen. Want ook het beeld van de eindeloze diversiteit

doet de menselijke realiteit geen recht. Het gaat voorbij aan de vele zaken die wij mensen met elkaar gemeen hebben. Ik denk niet alleen aan onze natuurlijke voorgeschiedenis maar ook aan de culturele lagen die hiervoor aan bod kwamen.¹⁵ Het lijkt me juist de hoogste tijd om te zoeken naar *common ground* en te streven naar een dialoog tussen onderling zeer diverse groeperingen en voorkeuren. Daar kan ons verhaal over de menselijke natuur aan bijdragen.

Het zou in zekere zin geruststellend zijn als het onbehagen van de moderne wereld alleen uit diversiteit voortkwam. Maar er is meer. We hebben ook een 'ruimtelijk' probleem in de zin dat de hedendaagse maatschappij zo niet globaal dan toch grootschalig van karakter is, terwijl we oorspronkelijk in een kleine en lokale groep leefden. De grote lijnen van deze geschiedenis zijn in het voorgaande geschetst. We hebben gezien dat niet alleen de stoffelijke maar ook de mentale ruimte zich uitbreidde toen vroege mensen een nieuwe levenswijze ontwikkelden. Terwijl geestelijk contact onder primaten nog beperkt bleef tot individuen voor wie men sympathie voelde, had het onder vroege jagers en verzamelaars betrekking op de kring van mensen met wie men samenwerkte. Die kring breidde zich later uit tot iedereen die deel uitmaakte van dezelfde culturele groep, al zou ze vanaf de agrarische revolutie nogmaals een verruiming ondergaan toen boeren werden opgenomen in een rijk waarvan de schaal het regionale leven ver te buiten ging. En toch zou het proces van schaalvergroting verder gaan. Naarmate de stedelijke en op handel gerichte maatschappij zich ontwikkelde, breidde zich de mentale wereld verder uit. Dat leidde uiteindelijk tot axiale beschavingen waarin universele beginselen tot bloei kwamen, een geestelijke ruimte die evengoed de onze is en die door processen als globalisering of digitalisering nog wel even zal bestaan. Zo zien we dat de uitbreiding van het menselijk verkeer telkens opnieuw tot een nieuwe horizon leidde. Daaruit volgt niet dat oude kringen irrelevant worden. Ons verhaal over de menselijke natuur suggereert

veeleer dat ze nog steeds meespelen en een eigen betekenis hebben. Het zou dus een grote fout zijn te geloven dat we onze lokale of regionale leefwereld aan het proces van globalisering moeten onderwerpen. Gebeurt dit toch – en dat is in de huidige wereld veelvuldig het geval – dan mag het niet verbazen dat het bij menigeeen tot weerzin en zelfs tot weerstand leidt.

Behalve in ruimtelijke termen kunnen we dit probleem ook weergeven in termen van tijd. Dan gaat het om de vraag hoe snel de dingen veranderen of zelfs kúnnen veranderen. We zagen eerder dat onze culturele evolutie een veel hoger tempo kent dan de natuurlijke. Waar het ontstaan van de menselijke soort miljoenen jaren vergde, beslaan de grote veranderingen die jagers en verzamelaars doormaakten vele millennia en meten we de latere geschiedenis zelfs in duizendtallen af. Het lijkt wel alsof ontwikkeling steeds sneller gaat. Die indruk wordt nog sterker naarmate we het heden naderen. De moderne maatschappij is krap vijf eeuwen oud, terwijl ingrijpende innovaties als het gebruik van internet of digitale media pas de afgelopen decennia vorm kregen. Een hedendaags cliché beweert dan ook dat we ‘razendsnelle ontwikkelingen’ meemaken en sommigen menen zelfs dat die veranderingen ‘steeds sneller’ gaan.¹⁶ Maar die indruk is hoogst bedrieglijk, zoals het verhaal van de menselijke natuur laat zien. Bepaalde veranderingen zoals technologische en economische verlopen inderdaad bijzonder snel, maar culturele, religieuze en morele veranderingen gaan veel langzamer. Er zijn ook processen waarvan het tempo zo laag is dat we de veranderingen niet eens waarnemen, iets wat met name voor de biologische dimensie van ons bestaan opgaat. Bijgevolg treden er allerlei vormen van mismatch op. Het gaat dan om een onderdeel van de menselijke natuur dat uit een vorig tijdperk stamt en slecht bij de eisen van een latere periode past. Een bekend voorbeeld is ons eetpatroon: daterend uit de tijd van jagers en verzamelaars past het slecht bij de culinaire overvloed van een moderne maatschappij.

Die 'kortsluitingen' doen zich ook op andere gebieden voor zoals werk, gezondheidszorg, politiek of seksualiteit. In al die gevallen vergeet de moderne mens gemakkelijk dat sommige zaken in de menselijke natuur niet of alleen heel traag veranderen, met als gevolg dat er telkens nieuwe vormen van onbehagen opduiken.¹⁷

Elk van deze tendensen roept een eigen vorm van onbehagen op. Toenemende nadruk op diversiteit maakt het moeilijk om te ervaren wat wij mensen met elkaar gemeen hebben. Het streven naar grootschaligheid maakt persoonlijke betrekkingen moeilijker. En door het steeds snellere verloop van allerlei veranderingen beseffen we niet meer dat sommige dingen 'eeuwig' zijn in de zin dat ze helemaal niet of op zijn best heel traag veranderen. Daar kunnen we nog een vierde tendens aan toevoegen, namelijk het typisch moderne streven om sterk in te zetten op rationaliteit en onvoldoende rekening te houden met alles wat aan onze hartstochten of gevoelens raakt. Als het hedendaagse onbehagen inderdaad verband houdt met dit soort eenzijdigheden, dan ligt de remedie in principe voor de hand. We zouden aandacht moeten schenken aan datgene wat mensen met zeer verschillende sociale, culturele of religieuze achtergronden met elkaar gemeen hebben. En daarbij gaat het niet alleen om hun strevingen op materieel gebied zoals de zorg voor voldoende voedsel, veiligheid en voortplanting, maar ook om datgene wat ik als 'alledaagse transcendentie' aanduidde. We zouden eveneens meer aandacht moeten hebben voor het samenleven op kleine schaal inclusief de persoonlijke betrekkingen die daarbij horen. Verder zouden we meer aandacht moeten hebben voor de 'trage vragen' die zich in ons leven aandienen en waarover ook al vele eeuwen is nagedacht. En tenslotte zouden we meer aandacht moeten hebben voor de lichamelijke, om niet te zeggen zoogdierlijke dimensie van ons bestaan, inclusief de *moral sentiments* die daar hun bron vinden. In de termen van ons sedimentatiemodel moeten we in zekere zin 'terugkeren' naar oudere en meer

basale lagen van de menselijke natuur die in het moderne leven maar al te vaak miskend worden. Het is echter geen toeval dat dit ‘terugkeren’ tussen aanhalingstekens staat. We kunnen de latere lagen nooit ongedaan maken. Het kan nooit de bedoeling zijn dat we onze universele waarden prijsgeven en de samenleving als een verzameling van onderling concurrerende stammen zien. Het zal er veeleer om gaan te komen tot een leefbare balans waarbij verstand en gevoel, egoïsme en gemeenschapszin, innovatie en traditie, globalisering en persoonlijke betrokkenheid, universalisme en diversiteit elkaar tot bloei brengen. Dat lijkt mij in elk geval de meest wijze weg te zijn.¹⁸

Deel 8. Geest van het geheel

Nu duidelijk is met welke spanningen wij tegenwoordig worstelen en wat het verhaal van de menselijke-natuur-als-gelaagd-geheel daarover te zeggen heeft, wil ik afsluiten met een korte toelichting op de titel van dit essay. Hoezo heilige geest? Daarbij grijp ik terug op een van de axioma's die mijn betoog schragen, namelijk het vermoeden dat de menselijke verbeelding van meet af aan allerlei vormen van 'alledaagse transcendentie' bewerkstelligt.

Bij het schetsen van de verschillende etappes uit onze voorgeschiedenis kwamen drie vormen aan bod: weten, geloven en versieren. De eerste vorm staat met ons vermogen tot sociaal leren in verband. We doen het handelen van meer ervaren individuen na, nemen de lessen van eerdere generaties in ons op en maken ons voorstellingen van de manier waarop het een en ander beter kan. Kennis berust veel sterker op verbeelding dan men vaak beseft. Het is uiteraard zaak dat nieuwe ideeën in de realiteit beproefd worden, maar als we ons geen nieuwe denkbeelden hadden kunnen vormen dan zouden we nog met stenen bijlen in de savanne rondlopen. Ook ons vermogen tot geloven is van groot belang. We zien veel meer dan onze stoffelijke realiteit: de stemming van een medemens, de geest van een berg of een bos, goden die in de hemel zijn, morele waarden die we aanhangen en oorzaken die verklaren waarom iets gebeurt. Van al die zaken denken we dat ze bestaan zonder dat het echt bewezen is. Ten slotte is menselijke verbeelding van belang als het om spelen, versieren en andere 'nutteloze' zaken gaat. We putten genoeg uit lichamelijke bewegingen, uit een muzikale melodie, uit een visueel patroon, uit spannende verhalen of uit een rede-

voering die ons overtuigt. We vatten dat soort praktijken samen onder de term kunst en kunnen daar heel moeilijk over doen maar de *bottom line* blijft toch dat we spelen met vormen die een gevoelsmatige reactie oproepen. Een en ander betekent dat menselijke verbeelding bij alle veranderingen uit de culturele evolutie een cruciale rol speelde. Zonder haar zou er helemaal geen menselijke geschiedenis bestaan, ook al blijft het waar dat alle voortbrengselen van onze geest hun weg moeten vinden naar tastbaar handelen. Dit besef is reeds op een fenomenale wijze door de filosoof Hegel onder woorden gebracht en ik stem op dit punt graag met zijn denken in. Dat alleen al zou de titel van dit essay rechtvaardigen.

Toch heb ik met die titel nog andere motieven op het oog. Om dat toe te lichten omschrijf ik kort hoe mijn betoog over de menselijke-natuur-als-gelaagd-geheel met specifieke vormen van weten, spelen en geloven samenhangt. Aan het begin van dit essay heb ik gezegd een soort empirische filosofie te willen beoefenen. Het gaat om een vorm van weten die enerzijds zoveel mogelijk recht doet aan feiten of wetenschappelijke inzichten en anderzijds de vrijheid neemt om die feiten of inzichten op een andere wijze dan gebruikelijk te ordenen. Dat lijkt me goed te passen bij de wijze waarop het filosofisch denken is ontstaan en de functie die het van oudsher heeft vervuld. Filosofen houden zich bezig met het administreren van de geest. Ze brengen vele soorten van geestelijke activiteit in kaart én denken na over de manier waarop je die kunt ordenen dan wel voor samenhang in het geheel kunt zorgen. Ze lijken wat dat betreft enigszins op de eerste gebruikers van het schrift. Schrijven was aanvankelijk vooral administratief van aard. Het ging erom nauwkeurig vast te leggen hoeveel graan een boer nog schuldig was of hoeveel koeien de koning offerde. Niemand zou op het idee komen om de realiteit van koeien of een hoeveelheid graan te verwarren met hun notatie op een kleitablet. Toch waren die kleitabletten noodzakelijk om te zorgen dat de machthebber

een zeker overzicht behield en de samenleving kon besturen. Op soortgelijke wijze zorgen filosofen voor een overzicht van de dingen die er in het leven echt toe doen. Niemand gelooft dat de door hen verzamelde inzichten samenvallen met de dingen zelf, maar het ordenen ervan is wel noodzakelijk voor een juiste besturing van het geheel. Je moet de dingen enigszins sorteren, onderscheid tussen verschillende niveaus maken, aangeven hoe een en ander zich ontwikkeld heeft, oog hebben voor hoofd- en bijzaken etcetera. Zonder een dergelijke 'administratie' is het besturen van ons leven niet goed mogelijk. Daarom moet je een helder beeld van het geheel schetsen, wetend dat de uitwerking alleen in het leven zelf kan plaatsvinden. Een filosoof die niet wil nadenken over dat geheel neemt het vak niet serieus. Aan die fout heeft de schrijver van dit essay zich niet willen bezondigen.

Maar een cognitief geheel is niet genoeg. Behalve aan het ordenen van inzichten raakt mijn betoog ook aan de vraag hoe een affectief, normatief of politiek geheel eruit kan zien. Dat kwam zojuist al kort aan bod toen ik de verheerlijking van diversiteit verwierp. Het is een waarheid als een koe dat er tussen dingen, mensen, groepen, stromingen of culturen allerlei verschillen zijn en dat je altijd oog moeten hebben voor de lokale context waarin iets gebeurt. Hoe meer je inzoomt op bepaalde onderwerpen, des te sterker vallen de verschillen op, terwijl de grotere verbanden buiten beeld blijven. Het zou dezer dagen geen kwaad kunnen om meer uit te zoomen en de vraag te stellen of er behalve een diversiteit aan morele, religieuze of culturele voorkeuren ook iets bestaat wat mensen met elkaar gemeen hebben. Die zoektocht is politiek omdat ze uitmondt in het definiëren van de publieke zaak respectievelijk het verwoorden van een algemeen belang. Wij zullen het algemeen belang nooit te midden van de feiten aantreffen. Het moet telkens opnieuw worden 'gemaakt' en wel door het vertellen van een verhaal dat diverse waarden of belangen met elkaar verbindt. Anders gezegd: we

moeten ons ook in normatieve zin over het geheel uitlaten. Je kunt niet blijven hangen in de op zichzelf juiste vaststelling dat mensen nu eenmaal diverse waarden koesteren en dus verschillend tegen het leven aankijken. Hoewel ik geenszins pretendeer te weten hoe dit algemeen belang er in toekomst uit gaat zien, acht ik het wel de moeite waard om een denken te ontwikkelen dat de vaak diverse voorkeuren in de huidige samenleving overbrugt. We moeten ons ook de vraag stellen welke 'synthese' vandaag de dag voldoende geloofwaardig is en dat kan niet wanneer we voorbijgaan aan alles wat mensen met elkaar gemeen hebben. Ik mag hopen dat mijn essay als een bijdrage aan dat streven wordt gezien.

Ten slotte is er een derde motief waarom de uitdrukking 'heilige geest' mij zinvol lijkt. Het zoeken naar een geheel heeft alles te maken met ons heil, het genezen van wonden die zijn ontstaan, het overwinnen van oude scheidslijnen, het herstellen van contact en het heel maken van datgene wat gebroken was. We zagen in het voorgaande dat dit verlangen ons geestelijk leven van meet af aan kenmerkte. Het begon al bij groepsdieren die na een ruzie of conflict tot troost en verzoening overgaan. Agressie is tot op zekere hoogte onvermijdelijk, maar daarna moet je het weer goed maken. Een soortgelijk gebaar zien we bij het offerritueel: om te leven moeten jagers van tijd tot tijd een dier doden maar ze kunnen de zo aangebrachte schade weer goed maken door iets op te offeren. In het latere geloofsleven krijgen offers zelfs een cruciale betekenis. Mensen moeten hun goden steeds te vriend houden en accepteren dat die goden wraak nemen op iedereen die fouten maakt. Vanaf de axiale tijd gaat men een meer geciviliseerde taal spreken, maar dat betekent niet dat het offer echt verdwijnt. Er zijn wel degelijk inspanningen vereist om te zorgen dat de wereld weer bewoonbaar wordt en morele waarden worden waargemaakt. Op een of andere manier is dat een vast bestanddeel van de menselijke geest. Ook wij hebben verzoening en troost nodig, ook al denken velen dat dit iets

van het verleden is. En ook voor ons komt het vooral aan op een spel met vormen die niet zozeer tot ons verstand als wel tot ons hart spreken. Het herstellen van de schepping (*tikkoen olam*) is nog altijd een urgente opgave en dat was een van de redenen waarom ik dit essay geschreven heb.¹

De christelijke traditie heeft ons geleerd dat er zoiets bestaat als een zonde tegen de Heilige Geest. Het is niet helemaal duidelijk wat die precies inhoudt maar wel dat het de enige zonde is waarvoor geen vergiffenis bestaat. Zelfs Nietzsche – die toch weinig sympathie voor de christelijke traditie had – vond deze zonde hoogst verwerpelijk. Het is veelzeggend dat de mensheid op het punt staat die zonde te begaan. In elk geval wijst de eventuele aanvaarding van *Artificial Intelligence* erop dat we de les van twee miljoen jaar menselijke geschiedenis nog altijd niet geleerd hebben.

BIJLAGE

Tijdreeksen voor natuurlijke en culturele evolutie*

Aantal jaren voor Chr.	Natuurlijke geschiedenis
13.800.000.000	Ontstaan van het heelal
4.540.000.000	Planeet aarde ontstaat
4.100.000.000	Eerst tekenen van leven
530.000.000	Landdieren verschijnen
220.000.000	Zoogdieren ontstaan
65.000.000	Primateen splitsen zich af
15.800.000	Laatste voorouder met orang-oetan
8.900.000	Laatste voorouder met gorilla
6.600.000	Laatste voorouder met chimpansee
4.000.000	<i>Australopithecus Afarensis</i> verschijnt
3.200.000	Handen kunnen een instrument grijpen
2.400.000	Verschijnen van <i>Homo habilis</i>
2.000.000	Lateralisatie van het brein
2.000.000	<i>Homo habilis</i> verlaat Afrika
1.800.000	Migratie naar nieuwe omgevingen
1.800.000	Verschijnen van <i>Homo erectus</i>
1.800.000	Vermogen tot snel en accuraat gooien
1.400.000	Verfijnde handbeweging mogelijk
600.000	Indalen van het strottenhoofd
400.000	<i>Homo Neanderthalensis</i>
200.000	<i>Homo sapiens</i> verschijnt
110.000	Laatste ijstijd begint
100.000	Tweede migratie uit Afrika
50.000	<i>Homo sapiens</i> in Europa
12.000	Laatste ijstijd eindigt

* Gegevens zijn ontleend aan Fewster, H. red. (2017), *Big History*, Tiel: Uitgeverij Lannoo n.v.

Aantal jaren voor Chr. Culturele geschiedenis

3.400.000	Snijsporen van stenen op dierenbotten
2.600.000	Ontwikkeling van steentechnologie
1.700.000	Vermogen om voedsel te bereiden
1.000.000	Vroegste gebruik van vuur
540.000	Eerste gravingen op een schelp
300.000	Gericht zoeken naar pigmenten
135.000	Eerste gebruik van symbolen
92.000	Eerste begrafenis van doden
65.000	Uitvinding van pijl en boog
43.000	Fluit als muziekinstrument
41.000	Vroegste grotschilderingen
40.000	Frequentie begraven neemt toe
32.000	Beschildering Chauvetgrot
26.000	Eerste huizen in Europa
11.000	Eerste verbouw wilde tarwe
9.000	Landbouw Vruchtbare Halvemaan
7.000	Begin van metaalbewerking
6.000	Ontstaan stedelijke nederzettingen
4.000	Ontwikkeling van het schrift
3.500	Stedelijke samenleving komt op
3.400	Uitvinding pottenbakkerswiel
3.100	Opkomst eerste beschavingen
2.100	Eerste wetboek geschreven
1.800	Productie van ijzer begint
600	Circulatie van echte munten

NOTEN

DEEL I.

- 1 Brink, G. van den red. (2012), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 477-517.
- 2 Een vergelijkbare benadering is te vinden in de bijdrage van Merlin Donald in: Bellah, R. & H. Joas eds. (2012) *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge Harvard University Press, p. 4747-76.
- 3 Joas, H. (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, p. 153-154, 157.
- 4 Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 49, 87-89, 157, 180.
- 5 Warnock, M. (1994), *Imagination and Time*, Oxford: Blackwell Publishers.
- 6 Joas 2017, p. 427.
- 7 Buskes, C. (2006), *Evolutionair denken. De invloed van Darwin op ons wereldbeeld*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, p. 1-5.
- 8 Stearns, S. & R. Hoekstra (2000), *Evolution: an introduction*, Oxford: Oxford University Press, p. 9-10.
- 9 Gould, S. (1993), *De duim van de panda. Over evolutie en ontwikkeling*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, p. 77.
- 10 Gould 1993, p. 163-177, 192-193, 205.
- 11 Stearns & Hoekstra 2000, p. 24-28, 270-275, 335-336.
- 12 Stearns & Hoekstra 2000, p. 135-143, 179-182.
- 13 Buskes 2006, p. 406-410, 416-417, 426.
- 14 Slurink, P. (2014), *Aap zoekt zin. Waarom wij bewustzijn, vrije wil, moraal en religie hebben*, Leusden: ISVW Uitgevers, p. 44, 48-49.
- 15 Buskes 2006, p. 403.
- 16 Gould, S. (1996), *De gok van de evolutie. Misvattingen over evolutie, vooruitgang en honkbal*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, p. 153-154, 214.
- 17 Slurink 2014, p. 34-38, 42, 50.

- 18 Stearns & Hoekstra 2000, p. 23-24, 45-50, 200.
- 19 Wilson, E. (2014), *Het raadsel van het menselijk bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 18-25, 48-49, 143.
- 20 Stearns & Hoekstra 2000, p. 13, 288.
- 21 Gould 1996, p. 239-242.
- 22 Zimmer, C. (2001), *Evolutie. Triomf van een idee*, Utrecht: Het Spectrum.
- 23 Kubler, G. (1962), *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven: Yale University Press.
- 24 We zouden het plotselinge verschijnen van nieuwe beschavingen als een 'macromutatie' kunnen zien. Vergelijk Gould 1993, p. 170; zie ook Zimmer 2001, p. 308.
- 25 Diamond, J. (2000), *Zwaarden, paarden en ziektekiemen. Waarom Europeanen en Aziaten de wereld domineren*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 192, 199-201; Harari, Y. (2016), *Sapiens. Een kleine geschiedenis van de mensheid*, Amsterdam: Uitgeverij Thomas Rap, p. 92-95.
- 26 Henrich, J. (2016), *The Secret of our Success. How Culture is Driving Human Evolution*, Princeton: Princeton University Press, p. 154, 186-189, 195-199, 316-318.
- 27 Wilson 2014, p. 13.
- 28 Henrich 2016, p. 3, 57-61, 66-67, 89, 278-279.
- 29 Henrich 2016, p. 261-265, 270-272.
- 30 Smail, D. (2008), *On Deep History and The Brain*, Berkeley: University of California Press, p. 166-167, 198.
- 31 Henrich 2016, p. 57, 227, 315-316.

DEEL 2. TIJD VAN ZOOGDIEREN

- 1 Aureli, F. & F. de Waal eds. (2000), *Natural Conflict Resolution*, Berkeley: University of California Press, p. 308-310.
- 2 Wilson, E. (2014), *Het raadsel van het menselijk bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 21.
- 3 Waal, F. de (1982), *Chimpansee-politiek. Macht en seks bij mensapen*, Amsterdam: Atlas Contact, p. 84-87, 178.
- 4 De Waal 1982, p. 40, 163-166.
- 5 Stearns, S. & R. Hoekstra (2000), *Evolution: an introduction*, Oxford: Oxford University Press, p. 46-47, 142, 179-182.
- 6 De Waal 1982, p. 166, 178.
- 7 De Waal 1982, p. 75, 181, 192-194.

- 8 Mieras, M. (2010), *Liefde. Wat hersenonderzoek onthult over de klik, de kus en al het andere*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers, p. 159, 165, 173.
- 9 Waal, F. de (2013), *De bonobo en de tien geboden. Moraal is ouder dan de mens*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, p. 60.
- 10 Waal, F. de (1996), *Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Amsterdam: Atlas Contact, p. 13, 20.
- 11 De Waal 2013, p. 43, 52-53.
- 12 De Waal 1996, p. 58-59.
- 13 Aureli & De Waal 2000, p. 24, 178, 182, 307.
- 14 Aureli & De Waal 2000, p. 24, 235, 308, 346, 377.
- 15 De Waal 1996, p. 106.
- 16 Aureli & De Waal 2000, p. 16-24, 215.
- 17 De Waal 1982, p. 110-111.
- 18 Aureli & De Waal 2000, p. 175; De Waal 2013, p. 235-236.
- 19 De Waal 1996, p. 58.
- 20 Waal, F. de (2009), *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenleving*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, p. 45.
- 21 Aureli & De Waal 2000, p. 346-348.
- 22 De Waal 2013, p. 193, 243.
- 23 Aureli & De Waal 2000, p. 204, 207, 235-236, 364
- 24 Mieras 2010, p. 118, 153-154, 176-181, 187-191.
- 25 Iacoboni, M. (2008), *Het spiegelende brein. Over inlevingsvermogen, imitatiegedrag en spiegelneuronen*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, p. 68-69, 82-90.
- 26 Iacoboni 2008, p. 106-108.
- 27 Iacoboni 2008, p. 60, 93-97.
- 28 De Waal 2013, p. 143, 146.
- 29 Ekman, P. (2003), *Gegrepen door emoties. Wat gezichten zeggen*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, p. 18, 21, 28-29, 30, 35, 41-42, 75.
- 30 Mieras 2010, p. 88.
- 31 Iacoboni 2008, p. 127, 129, 218-221.
- 32 Baron-Cohen, S. (2003), *M|V. Het verschil. Waarom mannen en vrouwen verschillend denken, voelen en doen*, Amsterdam: Kosmos Uitgevers, p. 12, 32-37.
- 33 Baron-Cohen 2003, p. 16-18, 110-119, 127-128, 160-162, 179.
- 34 De Waal 1996, p. 143-145.
- 35 Tomasello, M. (2016), *A Natural History of Human Morality*, Cambridge: Harvard University Press, p. 144-145.

- 36 Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 46, 138-141.
- 37 Henrich, J. (2016), *The Secret of our Success. How Culture is Driving Human Evolution*, Princeton: Princeton University Press, p. 51.
- 38 De Waal 2013, p. 172-174, 234-235.
- 39 Wilson 2014, p. 11.
- 40 Slurink, P. (2014), *Aap zoekt zin. Waarom wij bewustzijn, vrije wil, moraal en religie hebben*, Leusden: ISVW Uitgevers, p. 83, 141-146, 159.
- 41 Aureli & De Waal 2000, p. 352, 357, 361-362.
- 42 De Waal 1996, p. 59, 105; De Waal 2013, p. 143, 148
- 43 Henrich 2016, p. 129, 258.
- 44 Wilson 2014, p. 14-16.
- 45 Henrich 2016, p. 71-72, 281-287.
- 46 Henrich 2016, p. 57, 227, 288-290, 312-315.
- 47 Henrich 2016, p. 146.
- 48 Slurink 2014, p. 258-259.
- 49 Henrich 2016, p. 304-309.
- 50 Henrich 2016, p. 61-62, 70.
- 51 Zimmer, C. (2001), *Evolutie. Triomf van een idee*, Utrecht: Het Spectrum, p. 270-272, 285.
- 52 Slurink 2014, p. 225, 229, 233, 241.
- 53 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, p. XXI, 77-79, 84, 87.
- 54 Boyd 2009, p. 92-93.
- 55 Bellah 2011, p. 25-26.
- 56 Henrich 2016, p. 154, 189, 196-199.
- 57 Henrich 2016, p. 186, 195, 316-318.

DEEL 3. TIJD VAN DE NOMADEN

- 1 Tomasello, M. (2016), *A Natural History of Human Morality*, Londen: Harvard University Press, p. 23-27, 33-34, 143.
- 2 Tomasello 2016, p. 3-4, 40-42, 45, 78, 144.
- 3 Diamond, J. (2000), *Zwaarden, paarden en ziektekiemen. Waarom Europeanen en Aziaten de wereld domineren*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 36-37.

- 4 Kooijmans, L. (2017), *Onze vroegste voorouders. De geschiedenis van Nederland in de steentijd, vanaf het begin tot 3000 v C*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, p. 53-54.
- 5 Kooijmans 2017, p. 64-65, 188.
- 6 Harari, Y. (2016), *Sapiens. Een kleine geschiedenis van de mensheid*, Amsterdam: Uitgeverij Thomas Rap, p. 45.
- 7 Henrich, J. (2016), *The Secret of our Success. How Culture is Driving Human Evolution*, Princeton: Princeton University Press, p. 37, 47, 118, 121-123, 132.
- 8 Kooijmans 2017, p. 74.
- 9 Diamond 2000, p. 87.
- 10 Kooijmans 2017, p. 59, 192-193, 254.
- 11 Kooijmans 2017, p.126, 196, 250, 254.
- 12 Diamond 2000, p. 265-266.
- 13 Henrich 2016, p. 171-172.
- 14 Diamond 2000, p. 38-40, 257.
- 15 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, p. 88.
- 16 Harari 2016, p. 31, 47.
- 17 Tomasello 2016, p. 5, 85-88, 119, 145, 148.
- 18 Kooijmans 2017, p. 33, 86, 95-96, 111.
- 19 Diamond 2000, p. 264-268.
- 20 Henrich 2016, p. 14, 20, 43-45, 51, 120, 154.
- 21 Kooijmans 2017, p. 65-66, 69, 92, 133, 144-145.
- 22 Bellah, R. & H. Joas eds. (2012) *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge: Harvard University Press, p. 56-60.
- 23 Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 4-8, 14-15, 29, 40, 45, 73, 76, 85, 91, 104-107, 174, 190.
- 24 Boyd 2009, p. 7, 86-87, 112, 159, 161, 188.
- 25 Kooijmans 2017, p. 79, 136-138, 145.
- 26 Barrett, J. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?* Plymouth: Alta Mira Press, p. 26, 32-33, 36.
- 27 Barrett 2004, p. 21-22.
- 28 Schaik, C. van & K. Michel (2016), *Het Oerboek van de mens. De evolutie en de bijbel*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, p. 100-101.
- 29 Van Schaik & Michel 2016, p. 99.
- 30 Henrich 2016, p. 76; Harari 2016, p. 60.
- 31 Van Schaik & Michel 2016, p. 93.
- 32 Kooijmans 2017, p. 262.

- 33 Kooijmans 2017, p. 142-143, 264.
- 34 Kooijmans 2017, p. 127, 259, 266.
- 35 Rappaport, R. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 24.
- 36 Rappaport 1999, p. 24, 32-39, 46-48.
- 37 Rappaport 1999, p. 29-30, 51-52, 56, 107, 113, 118, 120-122, 139-140, 144-146.
- 38 Rappaport 1999, p. 87-91, 95, 101.
- 39 Rappaport 1999, p. 178-179.
- 40 Rappaport 1999, p. 243, 262-263.
- 41 Rappaport 1999, p. 286-287, 356, 360, 363-366.
- 42 Henrich 2016, p. 154-156, 160-164.
- 43 Rappaport 1999, p. 204-205, 325.
- 44 Turner, V. (1977), *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York: Cornell University Press.
- 45 Rappaport 1999, p. 208-212.

DEEL 4. TIJD VAN LANDBOUWERS

- 1 Diamond, J. (2000), *Zwaarden, paarden en ziektekiemen. Waarom Europeanen en Aziaten de wereld domineren*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 96, 98.
- 2 Diamond 2000, p. 86, 157, 166, 169-171.
- 3 Diamond 2000, p. 87-88, 132, 281.
- 4 Kooijmans, L. (2017), *Onze vroegste voorouders. De geschiedenis van Nederland in de steentijd, vanaf het begin tot 3000 vC*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, p. 291, 302, 327, 347.
- 5 Diamond 2000, p. 86-87, 90, 110-111.
- 6 Goudsblom, J. (1997), *Het regime van de tijd*, Amsterdam: Meulenhoff, p. 74, 79, 92-96.
- 7 Kooijmans 2017, p. 442-449.
- 8 Diamond 2000, p. 88, 268-271.
- 9 Diamond 2000, p. 276, 279-285.
- 10 Diamond 2000, p. 274-276.
- 11 Kooijmans 2017, p. 361, 367, 380, 384-385, 390, 402, 409, 420, 424-425.
- 12 Kooijmans 2017, p. 463, 479-480, 494-498.
- 13 Abspoel, P. (2016), *Zingeving in het Westen. Traditie, strijders-ethos en christendom*, Nijmegen: Vantilt.
- 14 Diamond 2000, p. 15-16, 23, 76, 89, 177, 180-182, 185, 187, 192, 200, 250, 158-159, 400-401.

- 15 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, xvii-xix; Slurink, P. (2014), *Aap zoekt zin. Waarom wij bewustzijn, vrije wil, moraal en religie hebben*, Leusden: 1svw Uitgevers, p. 244, 247.
- 16 Harari, Y. (2016), *Sapiens. Een kleine geschiedenis van de mensheid*, Amsterdam: Uitgeverij Thomas Rap, p. 33-34, 37, 42, 146.
- 17 Mare, H. de (2012) 'Waar Nederlanders warm van worden. Over professionele personages in ziekenhuis- en politiedrama' in: G. van den Brink (red.) (2012), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 307-348.
- 18 Koning, H. (2015), *Mythologie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 73-77.
- 19 Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 91, 157-158, 226, 254.
- 20 In die zin lijkt fictie op een vliegsimulator: de ruimte waarin men zijn vaardigheden kan oefenen zonder dat het leidt tot echte ongelukken. Zie Schaik, C. van & K. Michel (2016), *Het Oerboek van de mens. De evolutie en de bijbel*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, p. 58.
- 21 Boyd 2009, p. 166, 169, 182, 188-189, 192-194, 199, 382-383.
- 22 Lévi-Strauss, C. (1976), 'The Story of Asdiwal', in: C. Lévi-Strauss (1976), *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin Books, p. 159-164, 172-173; zie ook Koning 2015, p. 111-113.
- 23 Bellah 2011, p. xxii.
- 24 Dros, I. (2017), *Griekse mythen*, Amsterdam: Atheneum – Polak & Van Genneep.
- 25 Bowker, J. (2015), *God*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 110, 122-123, 126-127.
- 26 Barrett, J. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?* Plymouth: Alta Mira Press, p. 47, 49-51, 54, 77-80, 90.
- 27 Van Schaik & Michel 2016, p. 90-91, 95, 110.
- 28 Bowker 2015, p. 60, 70-71.
- 29 Van Schaik & Michel 2016, p. 108, 150, 183-184, 238, 289.
- 30 Bowker 2015, p. 12, 25, 54, 130-134. Barrett verdedigt de controversiële stelling dat het joodse, christelijke en islamitische monotheïsme bepaalde voordelen biedt. Zie Barrett 2004, p. 75, 91.

- 31 Rappaport, R. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 4-5, 17, 23-24, 281, 286-287, 309, 311, 334-335, 371.
- 32 Joas, H. (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, p. 19-20, 66, 102, 440-441.
- 33 Joas 2017, p. 444, 446, 461-463.
- 34 Bellah 2011, p. 184, 188-189, 213-215, 262-264.
- 35 Bellah 2011, p. 192-193, 199, 202, 207, 212, 231-232, 235, 262.
- 36 Kantorowicz, E. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- 37 Goudsblom 1997, p. 75-77, 78, 119.
- 38 Goudsblom 1997, p. 77-82.
- 39 Bellah 2011, p. 250, 259, 401-403.
- 40 Bellah 2011, p. 186, 218, 265, 570.
- 41 Bellah 2011, p. 222, 239, 243-244, 264.
- 42 Joas 2017, p. 297, 466.
- 43 Van Schaik & Michel 2016, p. 228-229, 248, 250, 259-261, 283-284.

DEEL 5. TIJD VAN BESCHAVINGEN

- 1 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, p. 326, 338, 340, 356-358, 368, 370, 672 noot 80.
- 2 Bellah 2011, p. 255, 401.
- 3 Bellah, R. & H. Joas eds. (2012), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge: Harvard University Press, p. 68, 106, 168.
- 4 Diamond, J. (2000), *Zwaarden, paarden en ziektekiemen. Waarom Europeanen en Aziaten de wereld domineren*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 214-215, 229-232.
- 5 Bellah & Joas 2012, p. 68-69, 71, 82, 105, 250.
- 6 Bellah 2011, p. 226, 270, 301, 656 noot 10, 672 noot 80.
- 7 Graeber, D. (2012), *Schuld. De eerste 5000 jaar*, Amsterdam: Uitgeverij Business Contact, p. 55, 57, 60, 62, 64.
- 8 Graeber 2012, p. 214-216, 225, 244, 246, 257-259.
- 9 Bellah & Joas 2012, p. 347.
- 10 Bellah 2011, p. 527-528.
- 11 Graeber 2012, p. 259-262, 265, 268, 270-271, 297.
- 12 Graeber 2012, p. 79-80, 93, 273-274, 287, 317, 320, 324-325, 335.

- 13 Bellah 2011, p. 423-425, 440.
- 14 Bellah & Joas 2012, p. 31-32, 34, 37, 72, 140.
- 15 Bellah 2011, p. 14, 281.
- 16 Eisenstadt, S.N. (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York, State University of New York Press, p. 29.
- 17 Bellah 2011, p. 238, 264, 277, 519-520.
- 18 Bellah 2011, p. 368, 379; Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 200-201.
- 19 Bellah & Joas 2012, p. 78, 80, 96, 106.
- 20 Bellah 2011, p. 253, 257, 465, 475.
- 21 Bellah 2011, p. 321.
- 22 Bellah & Joas 2012, p. 152-154, 161, 173-174, 206.
- 23 Bellah & Joas 2012, p. 69, 73, 106, 109, 251.
- 24 Bellah 2011, p. 370, 387-390; Graeber 2012, p. 258.
- 25 Bellah & Joas 2012, p. 70-71.
- 26 Bellah 2011, p. 94, 105, 131-132, 136.
- 27 Bellah 2011, p. 221-222, 412-415, 419-420, 465, 470-471, 476.
- 28 Bellah 2011, p. 530-531.
- 29 Armstrong, K. (1995), *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Amsterdam: Ambo Uitgevers, p. 62-63, 97, 101.
- 30 Armstrong, K. (2005), *De grote transformatie. Het begin van onze religieuze tradities*, Amsterdam: De Bezige Bij, p. 11, 245, 252-256, 259, 278, 345, 457, 473-474, 478.
- 31 Haidt, J. (2006), *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books, p. 207.
- 32 Bellah 2011, p. 239, 243-244.
- 33 Bellah & Joas 2012, p. 323.
- 34 Bellah 2011, p. 461-464.
- 35 Bellah & Joas 2012, p. 114-115.
- 36 Eisenstadt 1986, 291-297.
- 37 Bellah 2011, p. 497, 499-500, 505, 509, 513, 523, 526, 528.
- 38 Eisenstadt 1986, p. 237-238, 298-299.
- 39 Eisenstadt 1986, p. 128-133, 236-238; Bellah 2011, p. 304, 306, 310-311.
- 40 Bellah 2011, p. 326, 338, 340, 355.
- 41 Eisenstadt 1986, p. 32, 35.
- 42 Bellah 2011, p. 535, 538, 575.
- 43 Joas, H. (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, p. 296, 351.

- 44 Bellah 2011, p. 517, 528-529, 574-575.
 45 Bellah & Joas 2012, p. 37-38, 107, 280, 451-453; Bellah 2011, p. 576-577.

DEEL 6. WAARDEN ALS ERFGOED

- 1 Brink, G. van den (2007), *Moderniteit als opgave. Een antwoord aan relativisme en conservatisme*, Amsterdam: SUN, p. 21-59, 256-271.
- 2 Schaik, C. van & K. Michel (2016), *Het Oerboek van de mens. De evolutie en de bijbel*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, p. 403, 407; Waal, F. de (2013), *De bonobo en de tien geboden. Moraal is ouder dan de mens*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, p. 210.
- 3 Boyd, B. (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, p. 19, 25.
- 4 Slurink, P. (2014), *Aap zoekt zin. Waarom wij bewustzijn, vrije wil, moraal en religie hebben*, Leusden: ISVW Uitgevers, p. 45.
- 5 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, p. 415, 461-462, 465.
- 6 Haidt, J. (2006), *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books, p. X.
- 7 Schwartz, S. (2012), *An overview of the Schwartz Theory of Basic Values*. Online Readings in Psychology and Culture 2, p. 14-15, 17.
- 8 Wilson, E. (2014), *Het raadsel van het menselijk bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 46, 113.
- 9 Lewis, C.S. (2015), *De afschaffing van de mens*, Utrecht: Uitgeverij Kok [oorspr. 1943], p. 30-31, 50-51, 70.
- 10 Van Schaik & Michel 2016, p. 28-29.
- 11 Plato (1980) 'Phaedo', in: Plato (1980), *Verzameld werk*, Baarn: Ambo, Deel 2, p. 277-374 (vert. X. de Win), p. 289, 307, 311, 342.
- 12 Plato 1980, p. 290-291.
- 13 Plato 1980, p. 300, 304-306.
- 14 Schwartz 2012, p. 5-7; zie ook Schwartz, S. e.a. (2012), *Refining the Theory of Basic Individual Values*, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 2012, Vol. 103, No. 4, p. 663-688, p. 664-669.

- 15 Schwartz, S. (2014), Rethinking the Concept and Measurement of Societal Culture in the Light of Empirical Findings, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 45, No 1, p. 5-9.
- 16 Schwartz 2012, p. 12, 14-17.
- 17 Schwartz 2012, p. 14-15.
- 18 Schwartz 2012, p. 8; Schwartz e.a. 2012, p. 668-669, 673.
- 19 Aureli, F. & F. de Waal eds. (2000), *Natural Conflict Resolution*, Berkeley: University of California Press, p. 352, 357, 361-362, 364.
- 20 Tomasello, M. (2016), *A Natural History of Human Morality*, Cambridge: Harvard University Press, p. 1-3.
- 21 Waal, F. de (1996), *Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Amsterdam: Atlas Contact, p. 48.
- 22 Tomasello 2016, p. 86, 122, 136, 142, 148.
- 23 Tomasello 2016, p. 40-45, 78-79.
- 24 De Waal 1996, p. 58-59, 105-106; Waal, F. de (2009), *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenleving*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, p. 18; De Waal 2013, p. 52.
- 25 Smith, A. (2005), *The Theory of Moral Sentiments*, Brazilië: S. Soares [oorspr. 1759].
- 26 Tomasello 2016, p. 85, 90-91, 96, 136.
- 27 Henrich, J. (2016), *The Secret of our Success. How Culture is Driving Human Evolution*, Princeton: Princeton University Press, p. 201-202, 204-205.
- 28 De Waal 2013, p. 243; Van Schaik & Michel 2016, p. 354-356.
- 29 Wilson 2014, p. 25.
- 30 Henrich 2016, p. 154-156, 208.
- 31 Bellah 2011, p. 177.
- 32 Rappaport, R. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 122, 133.
- 33 Tomasello 2016, p. 2-3, 5-7, 67-68, 73, 80, 84.
- 34 De Waal 2013, p. 170, 175.
- 35 De Waal 2013, p. 67; Van Schaik & Michel 2016, p. 266-267.
- 36 Boyd 2009, p. 382-383.
- 37 Barrett, J. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?* Plymouth: Alta Mira Press, p. 47, 49-51, 90; Van Schaik & Michel 2016, p. 90-91.
- 38 Joas, H. (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, p. 297, 351, 421; Eisenstadt 1986, p. 3, 35, 132-133.

- 39 Bellah, R. & H. Joas eds. (2012), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge: Harvard University Press, p. 43, 114, 141, 305.
- 40 Bellah 2011, p. 264; Bellah & Joas 2012, p. 323, 452-453; Van Schaik & Michel 2016, p. 261.
- 41 Bellah 2011, p. 253, 408, 413, 420, 463-465, 476.
- 42 Rappaport 1999, p. 359-360, 363-366.
- 43 Ramose, M. (2017), *Ubuntu. Stroom van het bestaande als levensfilosofie*, Utrecht: Ten Have.
- 44 Bellah & Joas 2012, p. 141-142, 278-279, 358-359, 370-376, 400.

DEEL 7. OVER MORELE DYNAMIEK

- 1 Ellemers, N. (2017), *Morality and the Regulation of Social Behavior. Groups as Moral Anchors*, New York: Routledge.
- 1 Ellemers 2018, p. 46-47, 52, 59, 68, 71.
- 2 Ellemers 2018, p. 25, 29.
- 3 Ellemers 2018, p. 26, 28, 45, 76, 137-138.
- 4 Ellemers 2018, p. 40, 77, 81, 83-84, 238.
- 5 Ellemers 2018, p. 109.
- 6 Baumeister, R. (1997), *Evil. Inside human cruelty and violence*, New York: Freeman, p. 376-377.
- 7 Haidt, J. (2006), *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books, p. 72-76, 235.
- 8 Joas, H. (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, p. 444-446, 464, 473-476, 477, 485.
- 9 Ellemers 2018, p. 84, 116, 217-218, 237, 242.
- 10 Ellemers 2018, 238-239, 246.
- 11 Brink, G. van den (red.) (2012), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 248-255
- 12 Bellah, R. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: Harvard University Press, 485-486, 497, 499-500, 505, 508, 513, 519, 523, 526-527, 537, 342.
- 13 Ramadan, T. (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- 14 Brink, G. van den (2004), *Tekst, traditie of terreur? Naar een moderne visie op de islam in Nederland*, Utrecht: Forum.

- 15 Armstrong, K. (2005), *De grote transformatie. Het begin van onze religieuze tradities*, Amsterdam: De Bezige Bij, p. 460-461, 475; Haidt 2006, p. xi, 45; Mieras, M. (2010), *Liefde. Wat hersenonderzoek onthult over de klik, de kus en al het andere*, p. 88; Waal, F. de (2013), *De bonobo en de tien geboden. Moraal is ouder dan de mens*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, p. 52, 239.
- 16 Colville, R. (2016), *The Great Acceleration. How the World is Getting Faster, Faster*, London: Bloomsbury.
- 17 Vugt, M. van & M. Wildschut (2012), *Gezag. De wetenschap van macht, gezag en leiderschap*, Utrecht: A.W. Bruna Uitgevers, p. 14-15, 60, 68, 120, 143-144, 200, 240, 248.
- 18 Brink, G. van den (2015), *Hoe wij beter over kennis kunnen nadenken*, Den Haag: Boom Bestuurskunde, p. 47-59.

DEEL 8. GEEST VAN HET GEHEEL

- I Dan, J. (2015), *Kabbala*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 98-100.

Eerder verschenen in de reeks

ANNALEN VAN HET THIJMGENOOTSCHAP

Alle Annalenbundels van 2002 tot 2011 zijn gratis te doorzoeken en te lezen via ons archief:

<http://www.thijmgenootschap.nl/archief>.

Jaargang 106 (2018), aflevering 1
Frank G. Bosman & Harm Goris (red.)
God tussen oorlog en vrede

aflevering 2
Michiel Meijer (red.)
Overtuigd en toch onzeker

aflevering 3
Luca Consoli en Ronald Tinnevelt (red.)
Waarheid en democratie

Jaargang 105 (2017), aflevering 1
Rudi te Velde (red.)
Homo sapiens

aflevering 2
Frank G. Bosman en Arnold Smeets (red.)
Gods letterproeverij

aflevering 3
Theo Wobbes en Maria van den Muijsenbergh (red.)
Verleiding tot gezond gedrag

aflevering 4
Theo Wobbes
Ziektebeeld door de tijd heen

Jaargang 104 (2016), aflevering 1
Michel Bronzwaer & Joost van der Net (red.)
500 jaar Utopia

aflevering 2
Donald Loose
De universiteit. Een leerschool in humanisering

aflevering 3
Theo Wobbes en Maria van den Muijsenbergh (red.)
De euro in de spreekkamer

aflevering 4
Carlo Leget & Marcia Smits (red.)
De patiënt overvraagd?

aflevering 5
Geert van Dartel (red.)
Erasmus Oecumenicus

Jaargang 103 (2015), aflevering 1
Nicolette van Gestel (red.)
De kracht van de gemeenschap

aflevering 2
Theo Wobbes en Maria van den Muijsenbergh (red.)
Baas over eigen lichaam?

aflevering 3
Stephan van Erp
De onvoltooide eeuw

aflevering 4
Rudi te Velde (red.)
Tussen geloof en ongeloof

Jaargang 102 (2014), aflevering 1
Ronald Tinnevelt (red.)
Europa – op zoek naar een nieuw elan

aflevering 2
Luca Consoli en Ron Welters (red.)
De goede wetenschapper

aflevering 3
Frank Bosman & Harm Goris (red.)
Verdeelde wijsheid

HET THIJMGENOOTSCHAP – vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing – stelt zich ten doel wetenschappelijke reflectie te bevorderen vanuit een christelijk perspectief op ontwikkelingen in cultuur en samenleving.

De vereniging kent:

- een medische afdeling,
- een rechts- en bestuurskundige afdeling,
- een wijsgerige afdeling,
- een afdeling katholieke theologie.

Door lidmaatschap van het Thijmgenootschap

- * ontvangt u gratis de ‘Annalen van het Thijmgenootschap’ direct bij verschijnen (vier boeken per jaar).
- * ontvangt u mededelingen over de activiteiten.
- * ontvangt u uitnodigingen voor de congressen en andere activiteiten.

Zie voor actuele informatie: www.thijmgenootschap.nl.

Een lidmaatschap kost € 40,- per jaar, voor echtpaarleden € 45,-.

Voor lidmaatschap, (adres)wijzigingen, opzeggingen en vragen over uw contributie dient u zich te wenden tot:

Ledenadministratie van het Thijmgenootschap

Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen

tel. 024-3601829

e-mail: thijmgenootschap@ioi.nl

Voor algemene informatie over het Thijmgenootschap kunt u zich wenden tot:

Algemeen Secretariaat van het Thijmgenootschap

mr. Jasper E. van Uden

Koningin Wilhelminaplein 848 - 1062 KS Amsterdam

te. 06 83 63 55 74

e-mail: contact@thijmgenootschap.nl