

'Hebben' en 'zijn'. Op zoek naar een verbreed welzijnsbegrip

Koo van der Wal

Nur wer im Wohlstand lebt, lebt angenehm!
(Bertolt Brecht, Ballade vom angenehmen Leben, uit de Dreigroschenoper)

Het vermogen om een gelukkig leven te leiden is in onze ziel aanwezig
(Marcus Aurelius)

'Consumentisme'

Een term die regelmatig valt om de moderne samenleving en haar levensstijl te karakteriseren is 'consumentisme'. Bedoeld is uiteraard dat de moderne manier van leven gekenmerkt wordt door een hoog niveau van gebruik van de meest uiteenlopende goederen en door een steeds verder uitdijend park van apparaten waarmee iedereen zich omgeeft. Dat betekent aan de ene kant een nog steeds toenemend beslag op grondstoffen en zelfs ruimte (om aan alle verlangens van de moderne mens te kunnen voldoen zoals golfen, voetballen, toneel spelen, musiceren, vakantie houden etc. etc., is per hoofd steeds meer ruimte nodig). En aan de andere kant betekent het een nog steeds groeiende stroom van afval en schadelijke neveneffecten.

De term consumentisme heeft duidelijk een negatieve gevoelswaarde. Hij wordt ter betiteling van de moderne leefwijze gebruikt door personen en groepen binnen onze samenleving die overtuigd geraakt zijn van de min of meer ernstige schaduwzijden ervan. Maar sterker nog dan aan mensen die met die leefwijze groot geworden zijn, moeten de bedenkelijke aspecten van de moderne levensstijl zich opdringen aan mensen van buiten onze cultuursfeer. Om een voorbeeld te geven: in 1992 kwamen vier personen uit de (toen) zogeheten Derde Wereld (respectievelijk afkomstig uit Indonesië, Brazilië, India en Tanzania) op uitnodiging van een aantal milieu- en ontwikkelingsorganisaties naar Nederland om hier rond te kijken en daarna hun bevindingen op schrift te stellen. Zo ontstond het boekje met de wat hilarische titel 'Kijken naar de rijken. Een Derde Wereld-visie op duurzaamheid in Nederland'.¹

Wat aan het verhaal van deze vier auteurs het meeste opvalt is hun verbazing of beter verbijstering over zoveel overbodige luxe, verkwisting, vervuiling en ander milieubedrijf, verschaalde sociale relaties en geestelijke leegte. Enkele citaten: (In de achter ons liggende eeuwen) "veranderde het Europese mensbeeld radicaal. Zonder geloof, liefde voor de natuur en opstandig tegenover alle sociale relaties waren geatomiseerde individuen het resultaat, gescheiden van God, de natuur en de samenleving." (p. 22) "Als de mens gezien wordt als een economisch dier dan kunnen we geen ander beeld krijgen dan dat van een blinde consument die gedwongen is te leven in een oneindige consumptiemaatschappij - een consumerende vreetzak, levend van de natuur. Dit beeld lijkt eerder op het beeld van de vroegere slaaf waarvan de blanke eigenaar ook zei dat hij niet tot moreel oordelen in staat was. Zo wordt ook over de moderne consument geoordeeld. Er zijn geen morele grenzen aan zijn of haar consumptie." (39) En op pagina 122 en volgende wordt, gezien de gigantische productie van (voor een belangrijk deel voor de export bestemde) landbouwproducten, de zeer energie-intensieve industrie en de hoge graad van mobiliteit, overontwikkeling het eigenlijke probleem van Nederland genoemd. Kortom: "Om iets aan het milieuprobleem te doen zal

¹ Mercio Gomes/Chandra Kirana/Sami Songanbele/Rajiv Vora, *Kijken naar de rijken. Een Derde Wereld-visie op duurzaamheid in Nederland*, Jan van Arkel, Utrecht 1992.

het Noorden haar levensstijl van overproductie en overconsumptie sterk moeten terugschroeven." (123)

Met andere woorden: het patroon van produceren en consumeren dat zich in de zogeheten rijke landen ontwikkeld heeft legt een veel te grote druk op het natuurlijk milieu, met alle bedenkelijke gevolgen van dien zoals uitputting van grondstoffen, klimaatverandering, massaal uitsterven van planten- en diersoorten en vele andere meer². Het ziet er sterk naar uit dat de draagkracht van het milieu op dit moment al in verschillende opzichten aanzienlijk overschreden is. Steeds luider ook wordt het koor van stemmen dat althans een belangrijk deel van het milieubederf aan menselijk handelen toegeschreven moet worden, aan de overconsumptieve levensstijl dus. Terwijl die levensstijl, tot voor kort tenminste, tot ongeveer een vijfde van de wereldbevolking beperkt gebleven is. Wanneer dat patroon van produceren en consumeren zich nu met het steeds verder om zich heen grijpende proces van economische en technische globalisering als een olievlek over de aardbol verspreidt, zal de druk op het milieu, zoals duidelijk is, nog een aantal malen toenemen. Met catastrofale gevolgen dus. Bekend is in dat verband de berekening van de ecologen Wackernagel en Rees, dat als over de hele wereld het westerse consumptieniveau overgenomen zou worden, we minimaal drie aardbollen nodig zouden hebben, terwijl we er maar één hebben³. Alles wijst er op die manier op dat de westerse levensstijl in de richting van een aanmerkelijke versoering moet worden bijgesteld. Het besef daarvan begint ook wel door te dringen, men ziet de bui hangen, belegt ook de ene klimaattop na de andere. Totnogtoe zijn die echter nauwelijks boven intentieverklaringen en tamelijk vrijblijvende maatregelen uitgekomen. Intussen blijft men op het ingeslagen consumentistische spoor doorgaan, blijft men zelfs in termen van groei, grensverlegging, omzetverhoging e.d. denken en spreken. En de vraag is: hoe kan dit?

Onwil of gebrek aan inzicht?

De bioloog Jared Diamond heeft in zijn recent verschenen boek met de onheilspellende titel 'Collapse'⁴ - waarvan de stelling inderdaad is dat wij wereldwijd bezig zijn een ecologische en daarmee ook maatschappelijke ineenstorting te organiseren - daarvoor een sociaal-psychologische verklaring gegeven. Hij vergelijkt onze situatie met die van mensen die stroomafwaarts van een stuwdam wonen en dus het risico van een dambreuk lopen. Wanneer men op honderden kilometers afstand van de dam woont, zal men zich in het algemeen niet zo druk maken om het risico van zo'n doorbraak. Naarmate men dichterbij de dam woont en de eventuele gevaren dus groter worden, zullen de zorgen over een eventuele ramp toenemen. Wanneer men echter dicht onder de dam woont en iedere dag weer heel direct met dat gevaar van gewapend beton wordt geconfronteerd, zal die bezorgdheid niet meer zo'n rol spelen. Men verdringt het risico. Diamonds mening is met andere woorden dat het milieubederf kan voortwoekeren omdat wij weigeren de feiten onder ogen te zien - hij verwijt dat vooral de politici, ziet het probleem dus in de eerste plaats als een politiek probleem, van politieke onwil namelijk om nu ook echt stappen tegen de milieudegradatie te ondernemen.

Zo'n sociaal-psychologische verklaring van ons collectief gedrag zal ongetwijfeld een deel van het verhaal zijn. Wij willen de feiten nog steeds niet geloven, menen nog steeds dat het wel mee zal

² Zie daartoe bijv. de hoofdstukken van Johan van Klinken, Jan van Hooff en Arthur Petersen in: Koo van der Wal en Bob Goudzwaard (red.), *Van grenzen weten. Aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid*, Damon, Budel 2006, pp. 13-78. En Lucas Reijnders, 'Een voortreffelijk milieu', in *Tijdschrift voor Humanistiek* nr. 29, 8^e jg. (2007), 8-15.

³ W. Rees & M. Wackernagel, *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*, New Society Publishers, Gabriola Island B.C 1996, p. 13.

⁴ Jared Diamond, *Collapse – How Societies Choose to Fail or Succeed*, Allan Lane, London 2004.

vallen, gokken er vooral ook op dat 'ze er wel wat op zullen vinden' (in het bijzonder door geavanceerde vormen van technologie). Toch denk ik dat het probleem daarmee onvoldoende gepeild is.

Politici immers zijn gebonden aan de maatschappelijke situatie waarbinnen zij opereren. De randvoorwaarden van het politieke handwerk zijn met andere woorden de gegeven maatschappelijke constellatie en de daarachter liggende feitelijke processen. Vooral de op diepere niveaus van het sociale systeem zich voltrekkende lange-golfslagprocessen, die nauwelijks voor directe beïnvloeding toegankelijk zijn - de 'zachte' maar tegelijk zeer werkzame krachten -, bepalen in belangrijke mate wat er aan de oppervlakte gebeurt. Politici kunnen dus weinig anders dan meeliften op die processen en proberen ze een beetje in bepaalde richtingen bij te sturen.

Daarmee is zeker niet gezegd dat politiek handelen niet bij tijd en wijle revolutionaire wendingen in het maatschappelijk proces kan bewerkstelligen. Dat kan echter alleen omdat dat handelen 'op het juiste moment' kwam, de situatie dus voor zo'n omslag 'rijp' was. Maar dat is niet anders dan zeggen dat onderliggende sociale processen al langere tijd in de richting van die omslag werkten en het wachten dus was op de actie of gebeurtenis (vaak is de aanleiding ongepland, zoals bij de Franse Revolutie of de Reformatie) die de omslag naar een nieuwe sociale configuratie uitlokt. Grote politici zijn zo gezien zij die een neus hebben voor wat er in de lucht hangt (hetzelfde geldt trouwens voor grote kunstenaars). Maar zij moeten wel op het goede moment komen; de voorwaarden moeten gegeven zijn en die kunnen niet naar believen gecreëerd worden. Wanneer de situatie niet rijp is slaat het politieke handelen niet aan, hoe juist het inzicht misschien ook is van wat er eigenlijk zou moeten gebeuren. Probeert men het dan toch, dan krijgen we de toestand van leiders die te ver voor de troep uit marcheren.

Er zijn met de politiek dus twee problemen, en ik spits de gedachtegang meteen maar op de milieuproblematiek toe. Enerzijds dat het gros van de politici niet doordrongen is van de ernst van de situatie. Wat er aan schort is dus niet zozeer een gebrek aan politieke wil (al is er zeker ook sprake van een verdringingsproces), maar eerder een gebrek aan inzicht in de werkelijke stand van zaken met als gevolg dat de maatregelen steeds verre achterblijven bij wat er zou moeten gebeuren, bijvoorbeeld om de klimaatproblemen echt aan te pakken. En anderzijds, en veel belangrijker, is het probleem met de politiek dat de processen en krachten die bepalend zijn voor de gang van zaken in de moderne samenleving haaks staan op de ontwikkeling naar een duurzame samenleving. Ofwel, de maatschappelijke voorwaarden voor een milieuvriendelijke politiek ontbreken voor een belangrijk deel. De politiek, ook al zou zij willen, kan niet verder springen dan haar maatschappelijke polsstok lang is. En die is in dit geval tamelijk kort. Het eigenlijke probleem ligt dus niet zozeer bij de politiek, hoewel voor een deel zeker ook daar, maar bij de samenleving en haar wijze van functioneren, bij haar inrichting en levensstijl.

Een kwestie van levensstijl

Ik ga er in het navolgende van uit dat de moderne levensstijl een niveau van grondstoffen- en energieverbruik vergt dat zoals gezegd de draagkracht van de aarde (ver) overschrijdt. Een verbruik bovendien dat, voortvloeiend uit de groeilogica van het sociale systeem, alleen nog maar toeneemt. De autodichtheid wordt over de hele wereld nog steeds groter (in ons land bijvoorbeeld door gedragspatronen zoals met de auto boodschappen doen, de kinderen naar school brengen en van school halen, ze naar sportwedstrijden en feestjes rijden, enz.). Het vliegverkeer (snelle verplaatsing en naar verre oorden) groeit nog steeds sterk en hetzelfde geldt voor het goederenvervoer en het toerisme. Wij willen verder steeds ruimer en bovendien comfortabel wonen, verwarmen dus steeds grotere ruimten. Voeg daar het intensieve gebruik van computers,

bedrijfsapparatuur (in ziekenhuizen bijvoorbeeld), huishoudelijke apparaten, TV-toestellen, mobieltjes enz. aan toe, en het levert alles bij elkaar het beeld op van een energieverblindende samenleving. En die toename van het energieverbruik, met iedere nieuwe 'uitvinding' zoals elektrische tandenborstels opnieuw, wordt niet goed gemaakt, bij lange na niet, door energiebesparende maatregelen. Ik heb mij dan ook meermalen afgevraagd hoe regeringen zoals de Nederlandse, gezien deze maatschappelijke trends, aan de Kyoto-afspraken denken te voldoen tenzij alleen met behulp van oneigenlijke maatregelen zoals het verwerven van emissierechten, d.w.z. het bijschrijven van de eigen uitstoot in de boekhouding van andere landen. In de praktijk blijkt dat ook volstrekt niet te lukken: alle maatregelen worden voortdurend door maatschappelijke ontwikkelingen ingehaald en voorbijgelopen. Maar anders was vanwege de logica van het sociale systeem ook niet te verwachten. Het is daarom onbegonnen werk om de moderne samenleving duurzaam te willen maken wanneer men de logica van het systeem onverlet laat. Kortom: de inrichting en manier van functioneren van dat systeem ofwel de moderne levensstijl moeten min of meer drastisch veranderen. Maar wat moeten we ons daarbij voorstellen?

Een levensstijl is een collectief handelingspatroon van een gemeenschap van mensen. Hij drukt zich uit in een bepaalde levenshouding: vriendelijk en ontspannen ofwel eerder streng en gedisciplineerd; uitbundig, joyeus en 'Bourgondisch' dan wel eerder ingetogen, ernstig en zelfs ascetisch ('puriteins') - het gaat daarbij zoals duidelijk is niet zozeer om radicale tegenstellingen als wel om graduele verschillen. In sommige culturen staat het leven sterk in het teken van competitie en elkaar de loef afsteken, van zich laten zien en gelden (zo bijvoorbeeld in de 'agonale' antieke Griekse cultuur; niet voor niets komen daar de Olympische spelen vandaan). Andere culturen weer zijn allereerst getekend door coöperatie en harmonische tussenmenselijke relaties (zoals bijvoorbeeld bij de Zuni-Indianen). Levensstijlen zijn al herkenbaar (vooral voor de vreemdeling en buitenstaander) aan het dagelijks gedrag en de alledaagse omgang van de mensen met elkaar. Maar ze krijgen dan heel bepaald zichtbare gestalte in de instituties en praktijken van de gemeenschap in kwestie, d.w.z. in de min of meer vaste patronen waarin het handelen van de leden is gekanaliseerd en gestandaardiseerd.

Leefwijzen worden door een verscheidenheid van factoren bepaald: door de geografische situatie (of men aan zee of in het hooggebergte woont), het klimaat (aangenaam subtropisch of nabij de poolcirkel), een nomadisch of een gevestigd bestaan, de middelen van bestaan (jacht, landbouw etc.), de stand van de techniek, enz. Maar een cruciaal aspect van leefwijzen is mijns inziens de ideële dimensie ervan. Dat wil zeggen dat mensen zich bij hun handelen voorzover dat niet puur reactief is laten leiden door voorstellingen omtrent de werkelijkheid, door een zelfbeeld, door opvattingen inzake het samenleven alsmede door overtuigingen betreffende goed en kwaad, lofwaardig en schandelijk. Dat geldt voor het individuele handelen maar evenzeer voor het handelen in gemeenschapsverband en dus ook voor leefwijzen als min of meer samenhangende patronen van collectief handelen. In al die gevallen is menselijk handelen 'symbolisch bemiddeld', oriënteert het zich aan een schema van betekenissen, spiegelt het dus een kijk op en houding tegenover de dingen. Zonder deze factor is onbegrijpelijk waarom maatschappijen in veel opzichten onder vergelijkbare omstandigheden kunnen leven en er toch heel verschillende leefwijzen op na kunnen houden.

Kortom: voorzover menselijke handelwijzen, in het bijzonder op macroniveau en in institutioneel verband, symbolisch bemiddeld zijn, in zoverre kunnen factoren van ideële aard ter verklaring van maatschappelijke ontwikkelingen worden aangevoerd, in ons geval dus van de consumenistische levensstijl met zijn schadelijke effecten voor het milieu. En voorzover zo'n verklaring kan worden gegeven - dat is daarmee tegelijk gezegd - vormt het probleem van de consumenistische

mentaliteit dus een cultureel of 'geestelijk' probleem, dat ook alleen op dat niveau, door een wijziging van de ideële component, echt kan worden 'aangepakt'.

Het modern-westerse referentiekader

Heeft nu, dat is dan de volgende vraag, de modern-westerse cultuur een eigen herkenbare voorstellingswereld, is er met andere woorden zoiets als een oriëntatiekader dat kenmerkend is voor de moderniteit, en zo ja, hoe ziet dat er dan uit? Bij uitstek een filosofische vraag, lijkt mij, daar één van de hoofdtaken van de filosofie de explicitering, articulatie en kritische toetsing is van het werkelijkheids-, maatschappij- en zelfbeeld waaraan mensen zich in hun denken en handelen oriënteren ofwel van het referentiekader in termen waarvan zij hun situatie begrijpen.

Wat het eerste deel van de vraag betreft lijkt mij het inzicht juist dat door een aantal auteurs (Romein, Van Baal, Lemaire e.a.) is uitgesproken, dat namelijk de moderne cultuur een uitzonderingspositie in het landschap der culturen inneemt - dat zij, zoals Romein zich uitdrukt, een afwijking is van het Algemeen Menselijk Patroon⁵, d.w.z. van het grondschema dat voor premoderne culturen typerend is, hoezeer zij aan de oppervlakte ook van elkaar verschillen. Volgens een breed gedeelde opvatting heeft zich bij de overgang van de middeleeuws-feodale naar de modern-burgerlijke samenleving een culturele aardverschuiving voltrokken zodanig dat in het moderne symbolische universum de dingen in vergelijking met het vóórmoderne stelselmatig onder omgekeerd voorteken gelezen worden. Ik heb dat fenomeen, dat de blikrichting van het moderne denken en ervaren met grote consequentie tegengesteld gericht is aan die van het premoderne, elders onder de titel 'de omkering van de wereld'⁶ beschreven. Uiteraard gaat het daarbij om een lange-golfslag-proces: Het uitkristalliseren van de implicaties van nieuwe opvattingwijzen en manieren van in de wereld staan vergt niet zelden eeuwen. Dat geldt met name ook voor de moderne levensvorm. In retrospect laat zich vaststellen dat het symbolisch universum van de moderne tijd de uitkomst is van de steeds consequenter en alzijdiger doorwerking van een aantal basismotieven die in de overgangstijd van middeleeuwen naar vroeg-moderne tijd sleutelrollen gaan spelen. De bevinding dat het geestelijk landschap van onze cultuur sinds het begin van de moderne tijd ingrijpend van gezicht veranderd is spoort dus geheel met de observatie dat de moderne cultuur (en haar manier van leven) een uitzonderingspositie temidden van de andere culturen inneemt.

Als we er op die manier van uit kunnen gaan dat er een herkenbare modern-westerse levensstijl met bijbehorend referentiekader is, hoe kan, dat was het tweede deel van de vraag, dat moderne oriëntatieschema dan gekarakteriseerd worden? Elders⁷ heb ik het met enkele trefwoorden aangeduid: 'onttovering van de werkelijkheid', 'activisme' en 'radicaal antropocentrisme'. Ik voeg daar nu nog twee termen aan toe: 'instrumentalisme' en een 'uiterlijk welzijnsbegrip'. Tussen deze vijf termen of beter de door hen aangeduide fenomenen bestaat een innerlijke betrekking. Ze vormen met andere woorden aspecten van één en hetzelfde complex en kunnen dan ook alleen in hun onderlinge samenhang begrepen worden. Ik zal in het navolgende in het bijzonder op de laatstgenoemde twee aspecten inzoomen en wat de eerstgenoemde drie met een korte aanduiding volstaan, mede omdat ik er in de vorige twee hoofdstukken al het nodige over gezegd heb.

⁵ Jan Romein, 'De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon', in: idem, *In de ban van Prambanan*, Amsterdam 1954, pp. 23-57.

⁶ G.A. van der Wal, *De omkering van de wereld. Achtergronden van de milieucrisis en het zinloosheidsbesef*, Ambo, Baarn 1996, m.n. hoofdstuk 3, pp. 74-100.

⁷ Ibidem (noot 5), pp. 22vv.

Om met een korte toelichting bij de eerste drie trefwoorden te beginnen:

1) Onttovering (of prozaïsering, verzakelijking, veralledaagsing e.a.) van de werkelijkheid is de aanduiding van een opvatting inzake de realiteit, waarbij deze gereduceerd is tot een ensemble van stomme, dode dingen zonder innerlijk en eigen streven, puur passief en inert dus en strikt gehoorzaamend aan mechanisch-causale wetten. Wat hier gebeurd is laat zich het best vanuit het contrast toelichten. Volgens het premoderne 'mythische' werkelijkheidsbesef vormt de natuur een groot 'bezield verband', waarbinnen alles zijn eigen plaats en zijnswijze heeft. Hier is de werkelijkheid dus geen aggregaat van dode dingen, maar een leefgemeenschap van 'wezens' die handelen en met elkaar interageren en communiceren. In deze 'sympathetische' werkelijkheidsvisie kan met andere woorden alle gebeuren als gedrag opgevat worden dat in beginsel inleefbaar is. Geen wonder dat in veel premoderne werkelijkheidsvisies alles met alles verwant is, zodat de mens de dieren, planten, bomen, rivieren, winden etc. als zijn broers en zusters beschouwt, waarmee hij dus met consideratie en respect heeft om te gaan. En om een laatste trek van dit werkelijkheidsbeeld te noemen, het is 'symbolistisch', d.w.z. dat de dingen niet 'eenvoudig zijn wat ze zijn' zoals in het moderne denken en ervaren, maar dat zij de belichaming van betekenis zijn en uit hoofde daarvan van zich uit waarde hebben, opnieuw een reden voor een zorgzame en omzichtige houding tegenover de omgeving.

Daartegenover staat dan het natuurbeeld dat zich sinds de 17e eeuw in Europa doorzet, ook wel aangeduid als het 'gemechaniseerde wereldbeeld': dat van pure dingen zonder binnenkant (aan dieren werd zelfs lang pijngevoel ontzegd, vandaar de mogelijkheid tot vivisectie), zonder eigen streven, betekenis en waarde, een realiteit waar niets meer aan in te leven of waarmee niet meer te communiceren valt. De werkelijkheid wordt hier tot een mechanisch systeem, vandaar ook dat de machine of klok de moderne metaforen zijn waarmee over de werkelijkheid gesproken wordt. Maar wanneer dit het hele verhaal met betrekking tot de natuur is, is daarmee tegelijk de reden vervallen om op een omzichtige en respectvolle wijze met haar om te gaan. Zij schrompelt dan ineen tot een arsenaal van hulpbronnen voor het menselijk handelen die naar willekeur gebruikt kunnen worden.

2) Temidden van deze natuur van dode, nietszeggende dingen die alleen maar lijdelijk de gebeurtenissen ondergaan, is de mens het enige actieve wezen dat kan handelen, zelf de koers der dingen kan bepalen, kortom subject is en geen object. Dat maakt in deze optiek het bijzondere van zijn wezen uit, daarin is zijn unieke waarde, zijn 'waardigheid' gelegen die ook alleen hij bezit. Tegelijk maakt dat hem in het rijk van de natuur tot een vreemdeling, scheidt het een zeer afstandelijke verhouding tot die natuur.

Het zelfbeeld, kortom, van de moderne mens is dat van een wezen dat naar zijn aard handelend, veranderend, ontdekkend, grensverleggend en (her)scheppend in de wereld staat. Niet voor niets begint de moderne tijd met de grote ontdekkingsreizen, waarvan de ruimtereizen het tegenwoordige vervolg zijn. Maar niet minder is de moderne wetenschap op haar manier een ontdekkingsreis. En net zo staan de techniek, de sport en de commercie in het teken van permanente grensverlegging, innovatie en groei.

In samenhang daarmee is een basismotief van de moderne tijd de idee dat de mens ook de ontwerper is van zijn eigen bestaan. In deze optiek is hij degene die er nooit al is, maar zichzelf in een onafgebroken actief leven verwerkelijkt, de rusteloze doener die het hier en nu altijd alweer voorbij en zichzelf in zijn plannende activiteit altijd al een stap vooruit is (daarom heeft hij ook altijd haast). Daarbij is dan de natuur zijn veld van actie: zij is het materiaal waaraan hij zichzelf verwerkelijkt en ontplooit.

3) Daarmee is de overgang naar het derde grondmotief van het moderne denken, dat van een radicaal antropocentrisme, al gemaakt. Alles wordt hier immers geplaatst in het perspectief van het dienstbaar zijn aan de menselijke zelfontplooiing. Dat zou ook een omschrijving van de techniek kunnen zijn: middelen vinden om de omgevende werkelijkheid in dienst te stellen van de realisering van de eigen wensen en doelstellingen. De techniek betekent naar haar aard het opleggen van ons perspectief aan de dingen, betekent herinrichting van de werkelijkheid met het oog op menselijke doelstellingen. Meteen wordt hiermee ook begrijpelijk waarom de techniek zo'n bepalend fenomeen in de modern-westerse samenleving kon worden: reeds geruime tijd voordat zij zich als maatschappelijk fenomeen doorzet (beginnend in de loop van de 19e eeuw; daarvóór was de techniek in het algemeen ambachtelijk en kleinschalig), kristalliseert zich een denk- en voorstellingswijze uit die voor de technologie (als sociaal verschijnsel dus) de rode loper uitlegt.

Uiteraard is bij dit alles verondersteld dat de natuur zich voor zo'n herinrichting der dingen leent, met andere woorden dat zij stuurbaar, kneedbaar, reconstrueerbaar, kortom maakbaar is. Dat volgt echter uit de opvatting dat, zoals gezegd, de natuur als een groot mechanisch uurwerk gebouwd is. Aan die manipuleerbaarheid van de natuur aan de object-kant beantwoordt dan aan de subject-kant de idee dat de mens zichzelf realiseert door zijn stempel aan de dingen op te drukken (en niet bijvoorbeeld door innerlijk te rijpen en te groeien).

Een cultuur van de uiterlijkheid

Met het bovenstaande zijn de coulissen klaar gezet voor de centrale stelling van dit hoofdstuk, te weten dat de moderne consumptivistische levensstijl samenhangt met een uitwendige opvatting van welzijn. Nu ligt die stelling al opgesloten in wat eerder over het moderne referentiekader werd gezegd, nl. dat de onttovering van de werkelijkheid, het activistische menselijke zelfbeeld, het antropocentrisme en zo ook het uitwendige welzijnsconcept aspecten van één en hetzelfde complex zijn. Zij verwijzen dus minstens impliciet naar elkaar. De moderne welzijnsopvatting was met andere woorden indirect steeds al aan de orde. Voordat ik daar nu verder op inga, stip ik eerst nog het thema van het voor de moderne denk- en leefwijze kenmerkende instrumentalisme aan als een soort verbindingsschakel tussen de eerder kort besproken componenten van het moderne referentiekader en het welzijnsconcept.

Als de menselijke zelfontplooiing zoals eerder gezegd geacht wordt te verlopen via de herinrichting der dingen overeenkomstig onze wensen en doelstellingen, en met name de techniek, de economie en de organisatiekunde de sectoren zijn die de middelen daartoe leveren, dan betekent dat dat in die sectoren de sleutel tot die zelfontplooiing (ofwel het 'geluk') ligt. Niet voor niets wordt door velen het WTE-complex (het complex van wetenschap, techniek en economie) als de kern en motor van de moderne samenleving beschouwd, vieren de managerialisering en juridisering van de maatschappij hoogtij en wordt in de politiek overwegend over procedures en middelen en steeds minder over doelen en maatschappijvisies gesproken. Het volle gewicht bij het streven naar een 'goed leven' komt kortom op het domein van de instrumenten te liggen. En een geheime vooronderstelling van onze cultuur is dat iedere vooruitgang in de sfeer der middelen min of meer automatisch welzijnsbevorderend werkt. Daarom wordt koortsachtig aan de uitbouw van het arsenaal van middelen gewerkt en worden steeds nieuwe dimensies van de werkelijkheid in regie genomen (kern-, gen-, informatietechnologie), zonder dat men zich kritisch afvraagt, ten eerste of daarmee de beoogde bevordering van welzijn inderdaad gediend is, en ten tweede of de natuurlijke systemen op deze ingrepen, die steeds grootschaliger worden en op steeds diepere niveaus van de realiteit aanzetten, berekend zijn (quod non).

Men zou de bovengenoemde kenmerken van de moderne cultuur (die gelukkig niet het hele verhaal over die cultuur uitmaken, maar wel sterk gezichtsbepalend zijn) kunnen samenvatten onder het hoofd 'veruiterlijking van het bestaan'. Zo beheersen externe relaties het beeld, relaties dus tussen entiteiten die elkaar vreemd blijven en waarvan de identiteit door die relaties niet (mee)bepaald wordt. Dat geldt voor onze afstandelijke verhouding tot de natuur, gedacht zoals boven gezegd als een aggregaat van dode dingen waarmee geen vorm van verstandhouding mogelijk is en die allereerst onder het aspect van technische en economische uitbating benaderd worden. (Descartes heeft deze beschouwingwijze exemplarisch op de formule gebracht van twee zijnsdomeinen, respectievelijk van het denkende subject en het ruimtelijke object, ieder met een geheel eigensoortige, wederzijds incommensurabele orde.) Die uiterlijkheid van de betrekkingen geldt ook op sociaal gebied, wanneer de gemeenschap in de hoofdstroom van de moderne politieke en sociale filosofie gedacht wordt als een verzameling zelfredzame individuen die alle voor zichzelf gaan en tussen wie de politiek en het recht dan een (ook weer uiterlijk blijvende) situatie van vreedzame co-existentie scheppen. En om het daar nu bij te laten: ook het dominante technisch-operationele kenmodel van de moderne tijd spiegelt een uiterlijke betrekking van het kennend subject tot het gekende object. Kennen wordt niet langer zoals in het 'sympathetische' of symbiotische kenmodel, waarin de kenner en het gekende in een relatie van innerlijke verwantschap en deelname staan, geacht een vatten van het wezen van de dingen te zijn. Maar het blijft staan bij het uiterlijk gedrag van de dingen: dat wij iets begrepen hebben blijkt daaruit dat wij een ding of zijn gedrag kunnen reproduceren. Kortom, de moderne cultuur is in hoge mate een cultuur van de uiterlijkheid, van de uiterlijke waarneming, de uiterlijke beïnvloeding, het uiterlijk succes enz. geworden.

'Hebben' en 'zijn'

Een aantal auteurs, zoals Erich Fromm, Balthasar Stähelin en Gabriel Marcel, heeft dat op de formule gebracht dat de modern-westerse cultuur allereerst een cultuur van het 'hebben' en niet van het 'zijn' is⁸. 'Hebben' en 'zijn' zijn in die visie twee fundamentele bestaanswijzen of grondhoudingen. 'Zijn' staat dan voor de levensoriëntatie waarbij authentiek vanuit de eigen mogelijkheden en ervaring ofwel 'van binnen uit'⁹ geleefd wordt. Welzijn is dan allereerst: leven in overeenstemming met de eigen natuur, die zich in productieve activiteit en openheid voor de ander en het andere uit. Ofwel: ieder mens draagt de voorwaarden voor het geluk primair in zichzelf. 'Hebben' daarentegen is de houding waarbij niet van binnen uit geleefd wordt maar gericht op de dingen rondom als voorwaarden voor het eigen welzijn ('narcisme'). Daardoor echter wordt het bestaan 'outer-directed', wordt de manier van zijn en leven bepaald door de logica der dingen (het systeem, uiterlijke tijdsindelingen, routines, status e.d.), is men ook allereerst bezig met het eigen succes en de honorering van de eigen wensen en verlangens. In dit licht verschijnen de dingen in de kwaliteit van gebruiksgoederen en wordt welzijn een aangelegenheid van het consumeren van die gebruiksgoederen. Geen wonder dat de zojuist genoemde auteurs en velen met hen de sterk consumen­ tistisch ingestelde moderne leefwijze verbinden met het overheersen van de grondhouding van het 'hebben' in de moderne samenleving. Als dan bovendien het zelfbeeld van de moderne mens dat is van een wezen met onverzadigbare wensen en aspiraties¹⁰, dan worden aan de consumen­ tistische mentaliteit vanuit zo'n zelfopvatting principieel geen grenzen meer gesteld. Hooguit wordt de vervulling van die wensen begrensd door praktische factoren zoals

⁸ Erich Fromm, *To Have or to Be?* Harper & Row, New York 1976; Balthasar Stähelin, *Haben und Sein*, Siebenstern, Theol Verlag, Zürich 1969; Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935.

⁹ Zie het motto van Marcus Aurelius, *Zelfbespiegelingen* (vele uitgaven), boek 11, hfdst. 16.

¹⁰ De Canadese politiek filosoof C.B. Macpherson heeft laten zien dat sinds de 17e eeuw (Hobbes e.a.) de mens zichzelf beschouwt als een "infinite desirer, infinite consumer and infinite appropriator", *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, OUP, Oxford 1973, pp. 24vv.

onhaalbaarheid of de onwenselijkheid vanwege de lange-termijn-gevolgen voor de betrokkenen zelf.

Nu heeft met name Fromm er op gewezen dat 'hebben' en 'zijn' twee kanten van het menselijk bestaan vertegenwoordigen. Wij moeten om te overleven dingen in bezit nemen en ze vaak zelfs letterlijk inlijven. Maar dat is zoals aangeduid slechts een aspect van ons menszijn en juist niet dat aspect waarin de werkelijk humane kwaliteit ervan gelegen is. Menszijn heeft met andere woorden verschillende dimensies die met verschillende dimensies van welzijn corresponderen. En de kritiek op de moderne consumenistische levensstijl is dus niet dat er een element van 'hebben' in schuilt, maar dat dat element ten koste van andere, voor een uitgebalanceerd bestaan minstens zo wezenlijke elementen sterk overheersend geworden is.

Dimensies van welzijn

Inderdaad is welzijn een meerdimensionaal begrip omdat de menselijke persoonlijkheid zoals gezegd verschillende lagen omvat. Aan de behoeften van alle lagen moet in voldoende mate voldaan zijn, wil er van welzijn of 'geluk' sprake zijn. Meer elementaire vormen van welbevinden hangen samen met de vervulling van zogeheten primaire behoeften, zoals aan voeding, kleding, behuizing, seksuele bevrediging, medische zorg, veiligheid e.d. Deze eerste levensbehoeften worden vaak als 'lagere' behoeften aangeduid omdat ze van overwegend onpersoonlijke aard zijn: om de honger te stillen is ieder brood geschikt, als het maar brood is. En iets dergelijks geldt voor de andere genoemde basisbehoeften, inclusief die van de seksualiteit zonder meer in tegenstelling tot de veel meer omvattende liefdesrelatie. De middelen tot behoeftebevrediging zijn in al deze gevallen uitwisselbaar, ze staan (als dit bepaalde brood, kledingstuk enz.) in een uiterlijke betrekking tot mijn persoon en identiteit en behoren daarom tot de sfeer van het 'hebben'.

Dat verandert wanneer we overgaan naar de 'hogere' psychische, geestelijke en spirituele behoeften. Het gaat dan om zulke zaken zoals aandacht, 'bevestiging', erkenning, respect, zorg, vriendschap, intimiteit, liefde alsmede om oriëntatie en zinervaring. Het persoonlijk element speelt hier een niet weg te denken rol. Al de genoemde dingen zijn geen onpersoonlijke hulpbronnen die dan pons-ponsgewijs verdeeld worden - in dat geval zijn ze er zagezegd al vóór de verdeling en treden pas dan in een uiterlijk blijvende relatie tot deze of gene persoon. Maar ze zijn juist heel persoonlijk gekleurd, betreffen deze bepaalde persoon, bestaan ook alleen in deze relatie en zouden er anders niet en niet zó zijn. Ze staan dus (in meedere of mindere mate) in een innerlijke verhouding tot mijn persoon, zijn medebepalend voor mijn identiteit en daarmee voor mijn welzijn. Zij horen op die manier allereerst tot de sfeer van het 'zijn'. Een aanschouwelijk voorbeeld is de scène in de film 'Être et avoir', waarin de onderwijzer van een eenvoudig dorpsschooltje in Auvergne in een gesprek, waarvoor hij alle tijd neemt, er in slaagt een nogal gesloten meisje door heel persoonlijke aandacht uit haar cocon te halen. Onderwijs is in de visie van deze goede onderwijzer niet alleen een kwestie van een aan de buitenkant blijvend overdragen van 'kennis en vaardigheden' (kennis die je 'hebt', al is het vanzelfsprekend ook dat), maar minstens zozeer aandacht besteden aan de hele situatie van de leerling (de kennis, ervaring en houding die je 'bent'). De bespreking van de film in één van de Nederlandse kranten eindigde met een verzuchting in de geest van 'ik wilde dat ik zo'n meester gehad had'. En dat in een situatie van een veelheid aan geavanceerde leermiddelen in vergelijking met de bijna primitieve outillage van het Franse dorpsschooltje!

Maar dat geeft ook precies een vingerwijzing naar waar het probleem schuilt. Zoals al aangeduid legt de moderne samenleving geheel conform haar boven geschetste referentiekader (onttoverd werkelijkheidsbeeld, instrumentalisme, enz.) sterke nadruk op de uiterlijke aspecten van het

bestaan ofwel op de sfeer van het 'hebben'. Vandaar dat fenomenen zoals de techniek, de economie, het management en het recht (ook primair een stelsel van uiterlijke betrekkingen tussen personen en organisaties) in onze maatschappij de dienst uitmaken. Dat heeft tot een indrukwekkende sociale machinerie en een hoge materiële levensstandaard geleid, in de overtuiging door een overvloedig aanbod aan goederen en diensten het 'geluk' te verzekeren (zie het motto van Brecht). Het paradoxale van de situatie is echter dat gevoelens van onvoldaanheid en innerlijke leegte wijd verbreid zijn. Wij leven met andere woorden in een cultuur die wat de uiterlijke kant van het bestaan betreft rijk voorzien is maar die ons wat de diepere lagen van ons menszijn betreft in de kou laat staan. Wanneer indicatoren van welzijn zulke dingen zijn als ontspannenheid, vriendelijkheid, rust, evenwichtigheid, het besef te leven in een (althans uiteindelijk) zinrijke wereld, dat alles tot uiting komend in een grondstemming van vreugde; en daartegenover indicatoren van onwelzijn verschijnselen zijn zoals stress, burn-out, snelle geïrriteerdheid, absurditeitsbesef, ontworteling en cynisme, zich uitend in vreugdeloosheid, zuurheid en verveling; dan valt er nauwelijks aan de conclusie te ontkomen dat de moderne manier van leven eerder een bron van onwelzijn dan van welzijn is. Dat strookt trouwens met de al door velen opgedane ervaring dat juist bij groepen en volken die nog onder weinig gemoderniseerde omstandigheden leven en in onze ogen arm en 'primitief' zijn, vriendelijkheid, hulpvaardigheid, gastvrijheid en vooral ook een diepe levensvreugde te vinden zijn.

De gedachtegang tot hier was dat welzijn er in bestaat recht te doen aan onze natuur naar al haar facetten. Welzijn vraagt, anders gezegd, om een evenwichtige honorering van de menselijke behoeften en verlangens op de verschillende niveaus. Daarbij is het zo dat met het stijgen in de rangorde van deze behoeften zij een meer persoonlijk karakter krijgen, waaraan ook alleen op een daaraan beantwoordende persoonlijke wijze voldaan kan worden. Maar het probleem met de moderne cultuur is nu juist dat zij in hoge mate in de sleutel van een onpersoonlijke beschouwingwijze staat. Uiteraard geldt dat voor de moderne wetenschap - toch één van de gezichtsbepalende componenten van de moderne cultuur - met haar objectiverende instelling. De relatie tot de werkelijkheid is hier om met Buber te spreken die van een ik tot een onpersoonlijk het, waarmee dan ook per definitie geen communicatie mogelijk is. Dat geldt met name voor de natuurwetenschappen met hun uitsluitend uiterlijk concept van ervaring. Maar niet voor niets zijn de natuurwetenschappen lange tijd (en bij velen nog steeds) als hét model van wetenschap beschouwd en zijn daarbij vergeleken de mens- en cultuurwetenschappen, waarvan het 'object' door betekenis, intentie en interpretatie wordt bepaald, kortom door een communicatieve structuur en een bijbehorend meer persoonlijk gekleurd ervaringsbegrip, steeds weer als niet geheel volwaardige wetenschappen beschouwd. Maar de uiterlijk onpersoonlijke beschouwingwijze doet niet minder opgeld in de organisatie- en managementtheorie, althans in haar hoofdstroom, waar ook primair in termen van organisatiestructuur (opbouw c.q. herschikking van organisatie-onderdelen, bevoegdheidslijnen e.d.) en van omgang met mensen in de vorm van 'human resource management' (sic!) wordt gesproken. Weliswaar valt de laatste tijd door een regelmatig falen van dit denken in structuren (bij mislukkende fusies of bij onverwachte problemen bij de invoering van nieuwe informatieverwerkingssystemen) een verschuiving van de aandacht in de organisatietheorie naar de organisatiecultuur (bedrijfsklimaat, wijze van leiding geven, betrokkenheid van de werkers enz.) te signaleren. Maar het odium dat we hier aan de 'zachte' kant van het organisatiespectrum zitten blijft bestaan. En om alleen dit nog te noemen: iets soortgelijks geldt voor de blijkbaar haast onbedwingbare neiging alles wat telt in maat en getal te willen vatten, zoals de kwaliteit van scholen, universiteiten, ziekenhuizen, thuiszorginstellingen, enz.

In een sfeer waarin een uiterlijk-onpersoonlijke en afstandelijke beschouwingwijze overheerst (zoals bijv. in Freuds psychologie, waarin de psychische ontwikkeling verklaard wordt vanuit

mechanistisch gedachte processen op basis van een onpersoonlijke grondstof, de libido¹¹) is het maar al te begrijpelijk dat allereerst die behoeften in het oog zullen springen die affiniteit met die zienswijze vertonen - de niet of nauwelijks persoonlijk gekleurde behoeften dus zoals voedsel, behuizing enz. ofwel de behoeften waaraan door maatregelen in de sfeer van het hebben voldaan kan worden. Die behoeften echter die in een meer innerlijke relatie tot de persoon staan en uit hoofde daarvan zijnskarakter bezitten, zullen bij een uiterlijk-onpersoonlijke beschouwingwijze ofwel tot bijverschijnselen van zogeheten primaire behoeften worden omgeduid (zoals bij Freud) ofwel als van secundair belang worden geacht of zelfs geheel genegeerd worden. Dat op deze wijze aan een heel palet van menselijke behoeften en drijfveren geen recht gedaan wordt meldt zich dan zoals gezegd in een min of meer diffuus gevoel van onbehagen, kilte en onbevredigdheid. Kortom, de moderne samenleving staat sterk in de sleutel van een 'gemechaniseerd' mens- en maatschappijbeeld van uiterlijk-anonieme processen.

Het persoonskarakter van het menszijn

Dat spoort echter volstrekt niet met onze zelfervaring. Wij beleven onszelf geenszins als onpersoonlijke dingen (of processen) zonder innerlijk en gevoel, indifferent ten opzichte van alles wat zich om hen heen afspeelt, maar juist als wezens die dat van binnen uit bewust meemaken en er diep door geraakt of geroerd kunnen worden. Wij zijn met andere woorden wezens voor wie de dingen alle soorten van betekenis hebben. En omdat ze ons aangaan zijn wij belanghebbende en belangstellende wezens. Daarom kwetst of bezeert het ons zo wanneer over de dingen die iets (en soms veel) voor ons betekenen gevoelloos of zelfs kwaadwillig heen gewalst wordt, wanneer ons zijn als deze onverwisselbare persoon met zijn of haar verlangens, waarden, opvattingen en initiatieven genegeerd wordt en wij tot marionetten in het spel van anderen gereduceerd worden.

Menzijn, kortom, is persoon-zijn en dat persoon-zijn kleurt het bestaan in al zijn facetten. Reeds de menselijke lichamelijke constitutie spiegelt dat persoonskarakter in de bekende kenmerken van de rechtopgaande gang met het daarbij horende overzicht van de situatie, van de opponeerbare duim en de daarmee gegeven mogelijkheid van grijpen e.d., van zijn gedifferentieerd spraakorgaan, enz. Uiteraard kan men, zoals in de wetenschap lang gebeurd is, een beschouwingwijze 'van onderen op' hanteren. De genoemde lichaamskenmerken worden dan als bij toeval ontstane fenomenen gezien die min of meer gelukkige voorwaarden vormden voor de persoonskenmerken van het menszijn. Deze laatste zijn dan secundaire gevolgen van anonieme ongerichte biologische processen.

Het lijkt me echter niet implausibel in dit geval, zoals ook in een reeks andere, een beschouwingwijze 'van boven af' te hanteren. De verschillende fenomenen worden dan niet los van elkaar beschouwd, maar als aspecten van een ontwikkeling in een bepaalde richting, in dit geval dus van een zich steeds duidelijker uitkristalliserende zijnswijze van de mens als persoon. In het oog lopende lichaamskenmerken van de mens zijn er dan de uitdrukking van dat reeds zijn lichamelijke persoonskarakter heeft. Daarin ligt ook meteen de verbindende schakel tussen die op het eerste gezicht los van elkaar staande eigenschappen. Maar als onze lichamelijke al persoons- of 'geest'-karakter bezit, dan geldt dat, en daar was het me uiteraard om te doen, ook voor onze lichamelijke behoeften. Daarom is bijvoorbeeld de bekende uitspraak 'Erst kommt das Fressen und dann die Moral' maar ten dele juist. Zeker zijn er situaties van hoge nood, bijvoorbeeld honger, waarin mensen zonder nog enige consideratie voor anderen te hebben voor zichzelf gaan en zelfs letterlijk bereid zijn voor een handvol voedsel ('een schotel linzen') over

¹¹ Hoewel de psychoanalyse wat haar benaderingswijze van psychische fenomenen betreft een duidelijk hermeneutisch karakter vertoont, heeft zij bij Freud, doordat zij aan het natuurwetenschappelijk-medisch model georiënteerd blijft (een 'zelfmisverstand?'), een duidelijk 'mechanistische' signatuur.

lijken te gaan. Maar zelfs onder die omstandigheden geldt dat al niet voor iedereen, zijn er dus mensen die de belangen van anderen (bijv. omdat zij nog jong zijn en het leven nog vóór zich hebben of omdat zij een gezin hebben) zwaarder laten wegen dan die van henzelf. En zelfs in situaties van grote honger krijgen overtuigde Hindoes het niet of maar met de grootste moeite over zich om rundvlees te eten of kunnen mensen uit allerlei culturen zoals de onze niet of nauwelijks hun diepe walging overwinnen een medemens te 'slachten' en op te eten. Krachtige biologische neigingen worden met andere woorden reeds hier sterk door wereldbeschouwelijke, religieuze of morele overtuigingen beïnvloed.

Iets dergelijks geldt dan voor het hele spectrum van menselijke behoeften en verlangens. Ook onze emotionele structuur is 'van geest doortrokken' en wel te meer naarmate het om de hogere emoties (bijv. van zorgzaamheid, verontwaardiging, vreugde, verdriet, enz.) gaat. Met name die hogere emoties gaan ergens om, wij worden terecht boos als een oude vrouw van haar tasje beroofd of als een collega onheus bejegend wordt. En wij worden met reden verdrietig als een familielid of goede vriend door een groot ongeluk, bijv. het verlies van haar of zijn partner, getroffen wordt. Er is in die zin een rationaliteit van de emoties. Het zou juist irrationeel zijn als we onaangedaan bleven bij het zien van de beroving of bij de tijding van het ongeluk. Tot het menselijk behoeftenpatroon hoort zo het delen van de emoties, het medeleven, medelijden maar ook de mede-vreugde met anderen.

Überhaupt is persoon-zijn naar de aard van de zaak: betrokken zijn op anderen en het andere, open staan voor en in relatie staan tot die anderen en dat andere. Anders gezegd: de persoon is primair een relatie- en geen ding- of substantie-categorie, dit in tegenstelling tot wat in de moderne tijd vaak gedacht is - men denke bijv. aan Descartes' typering van de ziel als een 'denkend ding' (res cogitans) en aan de (vroeg-)liberale opvatting van de gemeenschap als een aggregaat van op zichzelf staande, van huis uit niet vermaatschappelijkte individuen. En omdat de mens naar zijn aard een relationeel wezen is zijn zaken zoals aandacht, bevestiging, respect, bekommernis, zorg, vriendschap en liefde voor zijn floreren zo wezenlijk. Iemand kan met andere woorden in materieel opzicht nog zo goed voorzien zijn, zonder aandacht, waardering, respect enz. van de kant van anderen verkommert zij of hij. Ofwel: de mens leeft, dat blijkt met name ook hier, niet bij brood alleen.

Daar komt nog een omstandigheid bij. Wat van de aard van het onpersoonlijke is kan 'gemaakt', bewerkstelligd of georganiseerd worden. Met al die zaken echter die tot de orde van het persoonlijke horen zoals aandacht, zorg, vriendschap enz. is dat niet mogelijk. Met betrekking daartoe kunnen zeker gunstige voorwaarden geschapen worden of obstakels uit de weg geruimd worden, die fenomenen zelf laten zich op die manier niet bewerkstelligen. Het zou ook tegen de aard van zaken als waardering, gezag, medeleven, vriendschap enz. zijn om ze te willen 'organiseren' op het moment dat er behoefte aan zou bestaan, uit een onpersoonlijke voorraad als het ware. In behoeften als deze kan met andere woorden alleen voorzien worden wanneer anderen van hun kant spontaan en op heel persoonlijk betrokken manier aandacht tonen, waardering uitspreken of zorg besteden, wanneer zij met andere woorden zichzelf en niet alleen hun geld en goederen in het spel brengen. Persoonlijke aandacht en affectie voor een kind kan immers niet vervangen ('afgekocht') worden door een paar nieuwe merkschoenen of verhoging van zakgeld.

Onwelzijn producerende factoren

De conclusie is dat een niet onaanzienlijke reeks verschijnselen, en juist zulke die wezenlijk zijn voor het menselijke aan de mens en onmisbare componenten van menselijk welzijn vormen, principieel ontsnappen aan een activistische beschouwingwijze die alles in regie wil nemen. Om dat te doen zou zij echter de uiterlijk-objectiverende ik-het-houding moeten innemen die, nogmaals

princiepelijk, geen recht kan doen aan de verschijnselen die tot de orde van het persoonlijke behoren - daaronder met name ook al die verschijnselen die een intersubjectief karakter hebben zoals bevestiging, respect en vriendschap. Heel de technisch-economisch-organisatorische machinerie, die zo gezichtsbepalend is voor de moderne cultuur en die altijd weer gerechtvaardigd wordt met een beroep op de verzekering van het menselijk welzijn of 'geluk', betreft dus alleen de uiterlijke voorwaarden van dat welzijn. En niet dat dat onbelangrijk is: veel onwelzijn is te wijten aan uiterlijke factoren zoals hongersnood, armoede, onhygiënische toestanden die ernstige ziekten verwekken, e.d. Door daaraan iets te doen worden belangrijke oorzaken van onwelzijn weggenomen. Maar dat is heel iets anders dan dat iedere stap voorwaarts in dit opzicht als zodanig een bijdrage aan welzijnsbevordering zou zijn. Niet slechts komen langs deze weg belangrijke dimensies van welzijn niet eens in de blik, met name die welke op het tussenmenselijke en spirituele vlak liggen. Maar niet alleen dat er (voorbij een bepaald punt) geen rechtstreekse samenhang is van de toename van welvaart en die van welzijn, zij kunnen op regelrechte voet van gespannenheid raken en doen dat in onze samenleving ook inderdaad. Bijv. doordat het feit dat wij steeds totaler door het arbeidsproces (en een steeds verder opgeschroefde arbeidsproductiviteit) in beslag genomen worden ('werk, werk, werk!') betekent dat wij steeds minder tijd voor elkaar, voor onze vriendschappen en contacten met kennissen overhouden, de sociale relaties kortom steeds oppervlakkiger, vluchtiger en schraler worden. Reeds op het meer elementaire lichamelijke en psychische vlak treedt die spanning trouwens op wanneer het arbeidsbestel ons steeds meer een mechanisch-monotoon getint tijdsritme opdringt ('leven op de klok') dat steeds minder met onze natuurlijke lichamelijke en psychische ritmen spoort¹². Met als gevolg de bekende wijd verbreide fenomenen van zich opgejaagd voelen, stress, overwerkt raken en burn-out.

Het vigerende maatschappelijke bestel, dat zoals gezegd altijd gerechtvaardigd wordt als weg tot verhoging van het menselijk welzijn, produceert op die manier massaal onwelzijn, doordat van een ontoereikende en in bepaalde opzichten zelfs notoir onjuiste uiterlijke opvatting van welzijn wordt uitgegaan. Deze opvatting van welzijn hangt echter innerlijk samen met het eerder kort in contouren geschetste referentiekader van een onttoverd werkelijkheidsbeeld, een activistische menselijke zelfopvatting, een antropocentrische instelling en een instrumentalistische denkwijze. Het is datzelfde referentiekader dat de ideologische drijfveer is achter onze consumentistische leefwijze en het haar begeleidende natuurbederf. Dat laatste omdat, zoals eerder gezegd, de natuur in de moderne kijk op en houding tegenover de dingen geen waarde in zichzelf bezit, zij dus enkel een arsenaal van hulpbronnen is die met het oog op menselijke belangen en wensen ongelimiteerd kunnen worden geëxploiteerd. Belangrijke kenmerken en problemen van de moderne cultuur zijn dus loten van dezelfde stam. Zij kunnen dan ook alleen in conjunctie worden 'aangepakt' door een min of meer drastische bijstelling van het collectieve voorstellingskader dat bepalend is voor de moderne levensstijl.

De spirituele dimensie

Nog een laatste schakel voeg ik aan de gedachtegang toe. Ik knoop daarvoor aan bij de eerdere stelling dat welzijn, het centrale begrip van deze beschouwing, bestaat in het recht doen aan alle dimensies van de menselijke natuur ofwel het voldoen aan de behoeften die bij die verschillende dimensies horen en niet eenzijdig aan enkele daarvan. Een cruciale kwestie is dan, om wat voor dimensies het daarbij gaat en in welke relatie zij tot elkaar staan. Anders gezegd: achter elke explicatie van het welzijnsconcept, ook de mijne dus, staat een bepaald mensbeeld, een opvatting van de kenmerkende trekken van het menszijn. Wanneer een spirituele dimensie zoals ik zou willen

¹² Zie o.m. de beide door Martin Held en Karlheinz Geissler uitgegeven bundels *Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmasse* en *Von Rhythmen und Eigenzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit*, beide verschenen bij Hirzel, Stuttgart, resp. 1993 en 1995.

stellen deel uitmaakt van de menselijke zijnswijze, wanneer anders uitgedrukt zijn bestaan 'van geest doortrokken' is, zelfs zoals eerder betoogd al op lichamenlijk niveau, dan kan er niet van echt welzijn gesproken worden zonder de honorering van 's mensen spirituele behoeften. (Het is daarbij wel de vraag of het behoeftebegrip, dat toch primair geassocieerd wordt met 'primaire' levensbehoeften, hier niet de grens van zijn toepasbaarheid nadert.)

De uitdrukking die veelal ter aanduiding van de spirituele behoefte(n), om het woord toch maar te gebruiken, gehanteerd wordt is de 'vraag naar zin'. Van deze vraag zegt de filosofisch ingestelde socioloog Peter Berger: "The need for meaning is almost certainly grounded in the constitution of man." Zoals hij ook de "human need for meaning...a historical and cross-cultural universal" noemt¹³. Het gaat dan om vragen zoals die naar onze herkomst en bestemming, naar onze diepste identiteit, naar het waarom der dingen, enz. Van zulke vragen zegt de metafysische scepticus Kant dat wij het niet kunnen laten ze te stellen. En Kolakowski is zelfs van mening dat "van alle traditionele thema's waarmee de filosofie zich bezig houdt... dit wel het allertraditioneelste (is): de vraag naar de 'zin van het leven'." ¹⁴ De mens kortom is naar zijn aard een zin en oriëntatie zoekend wezen dat zich wil kunnen plaatsen in een groter verband of 'verhaal'.

Inderdaad kan spiritualiteit aangeduid worden als het besef dat er een dimensie van werkelijkheid is die onze alledaagse realiteit overstijgt, maar tegelijk dat wij daartoe een betrekking hebben die ons bestaan diepte en spankracht verleent - of wij dat nu opvatten als in de grond een identiteit zoals in het Hindoeïsme, ("tat swam asi", dat zijt gij), als een kindschapsrelatie zoals in het christendom, als een afhankelijkheidsrelatie zoals met name in de Islam of hoe dan ook, al is dat uiteraard van ingrijpende betekenis. Maar het beslissende is dat de werkelijkheid in al die gevallen niet met haar empirisch ervaarbare verschijningsvorm samenvalt, maar dat deze laatste uitdrukking is van een achterliggende mysterieuze werkelijkheid die zich slechts indirect via haar te kennen geeft - Goethe giet dat besef in de formulering dat de wereld der verschijnselen "der Gottheit lebendiges Kleid" is of ook "Gottes Handschrift". Het is in dit verband intrigerend dat een hele reeks vooraanstaande 20^e-eeuwse fysici, die zich dus beroepshalve met de empirische kant van de (anorganische) natuur bezig houden, deze toch in een achterliggende 'wonderbaarlijke' werkelijkheid verankerd achten. Voor hen alle is de 'religieuze' houding dan ook geenszins in strijd met de wetenschappelijke maar daarvan het noodzakelijke complement.¹⁵

Wanneer nu verder de zinvraag haar plaats heeft in een religieuze c.q. spirituele interpretatie van de werkelijkheid, dan is het niet meer dan logisch dat de wetenschap, die zich uit principe concentreert op het feitelijk vaststelbare, de zinvraag buiten haken gebracht heeft. Maar als de (moderne!) wetenschap uitdrukking is van het veel bredere proces van modernisering, als zij in hoge mate model staat voor de moderne bewustzijnsvorm in het algemeen ofwel voor de moderne 'onttoverde' kijk op de dingen - Weber definieert 'onttovering van de wereld' in termen van verwetenschappelijking, intellectualisering en desillusionering¹⁶ -, dan is duidelijk dat niet toevallig

¹³ Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, England 1974, p. 193, 196.

¹⁴ L. Kolakowski, *De mens zonder alternatief*, Moussault, Amsterdam 1968, p. 173.

¹⁵ H.-P. Dürr (Hg.), *Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, Scherz, Bern 1986. De bijdragen zijn van David Bohm, Niels Bohr, Max Born, Arthur Eddington, Albert Einstein, Werner Heisenberg, James Jeans, Pascual Jordan, Wolfgang Pauli, Max Planck, Erwin Schrödinger en Carl Friedrich von Weizsäcker. Bekend is bijv. de uitspraak van Einstein: "Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Naturwissenschaft ist blind." (p. 75)

¹⁶ 'Wissenschaft als Beruf', in Max Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Kröner, Stuttgart 1956, p. 317.

in de moderne cultuur spiritualiteit en zin schaarse hulpbronnen geworden zijn, om met Habermas te spreken¹⁷. En niet toevallig moet aan buitenstaanders zoals de in het begin genoemde auteurs van 'Kijken naar de rijken' de moderne cultuur als een geloofloze cultuur verschijnen.

Aan participanten aan die cultuur maakt zich dat aan een gevoel van innerlijke leegte en onvoldaanheid bemerkbaar of sterker aan existentiële frustratie en neurotische verschijnselen. "Iedere tijd", zo schrijft de Weense psychiater Viktor Frankl, "heeft haar eigen neurose - en iedere tijd heeft haar eigen psychotherapie nodig. Inderdaad worden wij vandaag de dag niet meer zoals ten tijde van Freud met een seksuele, maar met een existentiële frustratie geconfronteerd. En de typische patiënt van vandaag lijdt niet meer zozeer zoals in de tijd van Adler aan een minderwaardigheidsgevoel, maar aan een diep zinloosheidsgevoel dat met een gevoel van leegte samengaat - reden waarom ik van een existentieel vacuüm spreek."¹⁸ Daaraan schrijft hij ook de verbreidheid in de moderne samenleving van een hoge rate aan zelfmoordpogingen, van alcoholisme, drugsverslaving, vandalisme en agressiviteit toe, en dan ook de vlucht in de consumptie als compensatie voor een in spiritueel opzicht leeg geworden bestaan. Op overeenkomstige wijze schrijft de Zwitserse psychiater Balthasar Stähelin een aantal psychische storingen toe aan wat hij 'zijnsvergetelheid' noemt, door hem ook aangeduid als verlies van de 'tweede werkelijkheid' die zin, oriëntatie en spirituele diepgang in het bestaan brengt. En ook hij legt een verband tussen die zijnsvergetelheid en een uitwijken in een leven van 'hebben' en consumptie ofwel het ontstaan van de huidige "zinledig geworden maatschappij van verbruikers"¹⁹.

Nogmaals komen we daarmee tot dezelfde bevinding als al eerder, nl. dat de moderne, op een versmald referentiekader geënte levensstijl wezenlijke menselijke behoeften ongehonoreerd laat, hoogstens daarvoor een surrogaat aanbiedt en daarom haar pretentie om als weg tot echt welzijn te dienen niet kan waarmaken.

Revisie van de moderne leef- en denkwijze

Wanneer de gedachtegang tot hiertoe hout snijdt zijn er dus twee goede redenen om de moderne manier van leven en denken ('de moderniteit') aan een min of meer ingrijpende revisie te onderwerpen. De eerste is dat zij in ecologisch opzicht uiterst bedenkelijke gevolgen voortbrengt ofwel verbonden is met onverantwoorde kosten voor toekomstige generaties, voor onze medebewoners van deze planeet en uiteindelijk voor de moderne maatschappijvorm zelf, die daarmee haar eigen bestaansvoorwaarden ondergraaft. Maar niet minder betekent zij door haar prestatiedruk, concurrentiementaliteit e.d. een aanslag op de psychische en sociale draagkracht van het menselijk bestaan. Het doel van de hele exercitie van de modernisering was uiteraard de bevordering van het menselijk welbevinden. En dat in dat opzicht indrukwekkende resultaten geboekt zijn (de bestrijding van ziekten, kwalen en pijn, de terugdringing van hongersnood, het beteugelen en in positieve zin inzetten van natuurkrachten) staat buiten kijf. Maar, en dat is de tweede reden, de moderne leefwijze is daarbij haar doel voorbij geschoten. Door zich eenzijdig op bepaalde aspecten van welzijnsbevordering te concentreren, kortweg gezegd op de uiterlijke 'materiële' condities ervan, veronachtzaamt zij niet alleen andere, in de sfeer van het persoonlijke, sociale, spirituele en existentiële gelegen dimensies van dat welzijn, maar doet zij daaraan ook ernstig afbreuk. Kortom, als de moderne leefwijze al de weg naar het 'geluk' betekende, dan was zij

¹⁷ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 104.

¹⁸ Viktor Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, Piper, München 1985, p. 141.

¹⁹ (zie noot 7), p. 11, 28v, 30 en passim.

om externe redenen 'onbetaalbaar'. Maar ook om meer interne redenen van de 'logica' van het welzijnsbegrip zelf blijkt zij die weg niet te zijn.

De moderne cultuur en bestaansvorm zal, zo moet de conclusie luiden, haar notie van welzijn aanzienlijk moeten herijken. Er zal in veel sterkere mate aandacht voor veronachtzaamde dimensies van welzijn moeten komen. Dat met name ook psychiaters²⁰ daarop aandringen is maar al te begrijpelijk: zij hebben immers beroepshalve aan de lopende band met de negatieve consequenties van de moderne leefwijze te maken. Maar ook waar de problematische kanten daarvan binnen zekere grenzen van 'normaliteit' blijven is er toch een breed besef van onvoldaanheid, een gevoel dus dat dit niet het echte geluk is. We hebben er met andere woorden, al is het vaak diffuus, een besef van dat er wezenlijke dingen verwaarloosd of in het gedrang gekomen zijn. Daarbij kan een proces van bewustmaking van wat er in de knel geraakt is aanknopen om tot een andere weging van prioriteiten en een daarbij aansluitende andere inrichting van het bestaan te komen. Het zou daarbij, om een eerdere gedachte op te nemen, gaan om een verleggen van het zwaartepunt van een houding van 'hebben' naar één van 'zijn', om een 'dematerialisering' van onze leefwijze, om aandacht voor de meer innerlijke (in tegenstelling tot de uiterlijke) kant van het bestaan, van het scheppen van ruimte voor persoonlijke ontplooiing, duurzame en diepgaande sociale relaties en spirituele verdieping.

De resources daarvoor zijn aanwezig. Om slechts dit te noemen: Weliswaar is de religie in haar traditionele georganiseerde vorm aan sterke erosie onderhevig. Maar de religieuze ervaring zoekt allereerst naar nieuwe uitdrukkingsvormen, zij is dus allerm minst aan het verdwijnen maar 'hergroepeert' zich zogezegd, is bezig met een indrukwekkende revival. Het is in dit verband veelbetekenend dat binnen het traditionelerwijze antireligieuze humanisme het thema religie niet langer taboe is en er zich een duidelijk religieus-humanistische stroming manifesteert²¹. De weerstand blijkt in retrospect met andere woorden meer tegen het instituut dan tegen het fenomeen religie gericht te zijn geweest.

Deze uit ruimte-overwegingen sterk schetsmatige ideeën over de richting waarin het dominante welzijnsbegrip bijgesteld zou moeten worden duiden al aan dat het niet bij dat welzijnsconcept alleen kan blijven. Eerder hebben we gezegd dat achter een welzijnsbegrip steeds een (normatief getint) mensbeeld staat. Anders over welzijn denken betekent dus anders over onszelf denken. Aanzetten daartoe zijn er legio. Om bij de filosofie te blijven: de existentiële filosofie leerde ons dat de mens geen anoniem object of proces is, maar allereerst persoon, doorleefd subject - een kijk op de mens die door allerlei andere denkstromingen opgenomen is. En de dialogische filosofie voegde daar aan toe - een idee die eveneens wijde verbreiding gevonden heeft - dat dat persoon-zijn wezenlijk intersubjectief gekleurd is, dat met andere woorden, het kwam al ter sprake, persoon-zijn altijd betekent: in relatie staan tot en betrokken zijn op de ander.

Herijking van het moderne referentiekader

Daarmee keren we terug naar een eerdere gedachtegang, nl. dat het welzijnsconcept altijd deel uitmaakt van een omvattender referentiekader dat een werkelijkheidsbeeld, een zelfopvatting, een waardenleer en een kennisconcept omvat, waarbij die componenten onderling in samenhang staan

²⁰ De reeds genoemde Fromm, Stähelin en Frankl, verder Willard Gaylin, J.H. van den Berg e.a.

²¹ Zie bijv. het recent verschenen boek Joachim Duyndam/Marcel Poorthuis/Theo de Wit (red.), *Humanisme en religie. Controverses, Bruggen, Perspectieven*. Eburon, Delft 2005; het themanummer over religieus humanisme van *Rekenschap*, jaargang 35/1 (maart 1988); en met betrekking tot reeds H.J. Pos, zie Peter Derkx, *H.J. Pos 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist*, Verloren, Hilversum 1994, p. 211-232, 352-357 e.a.

en elkaar over en weer bepalen. Voor het dominante (uiterlijke) welzijnsbegrip hield dat in dat het samengaat met een 'onttoverd' werkelijkheidsbeeld, een activistische opvatting van de mens die zich bovendien tot doel en maat van de dingen opwerpt ('antropocentrisme') en een instrumenteel-operatief kennisconcept. Een herijking van het moderne welzijnsbegrip betekent dus een herijking van het moderne referentiekader over de hele breedte.

Ook daarvoor zijn bouwstenen genoeg aanwezig. Om er althans enkele te noemen: De idee van een 'onttoverde' werkelijkheid als aggregaat van dode, passieve, stomme en in zichzelf betekenisloze objecten, totaal causaal gedetermineerd en daarmee berekenbaar, is al in het licht van ontwikkelingen in de natuurwetenschappen van de afgelopen eeuw hoogst implausibel geworden. Veel spreekt ervoor om het 'gemechaniseerde' wereldbeeld door een 'organismisch' wereldbeeld te vervangen, waarin activiteit, spontaneïteit, creativiteit, zelforganisatie e.d. een belangrijke rol spelen²². Zo'n kijk op de dingen kan nauwelijks anders dan bewondering inboezemen voor de enorme complexiteit en onvoorstelbaar fijne onderlinge afstemming van fenomenen en processen in de natuur, voor de schoonheid en eindeloze potenties daarvan, kortom voor het mysterie van de werkelijkheid. Dat spoort, om nog eens op dat thema terug te komen, geheel met het door veel kunstenaars verwoorde of verbeelde besef dat de dingen een eigen zijnswijze en nadrukkelijke aanwezigheid hebben, dat zij van hun kant iets 'zeggen'²³ (al is het ook niet in menselijke taal) en dat zij er daarom aanspraak op maken in hun waarde gelaten en met omzichtigheid benaderd te worden.

Daarmee correspondeert een houding van zich open en ontvankelijk opstellen voor het 'wonderbaarlijke' van de werkelijkheid, een geheel andere houding dus dan die van toegrijpen, in regie nemen en exploiteren die past bij een opvatting van de realiteit als ensemble van dode objecten en anonieme processen. En om nogmaals terug te grijpen op iets wat eerder ter sprake kwam, die ontvankelijke en geduldige houding past ook beter bij cruciale fenomenen in het menselijk bestaan zoals vertrouwen, gezag, respect, loyaliteit, vreugde, vriendschap e.a., die alle niet afgedwongen of doelbewust bewerkstelligd kunnen worden, maar overeenkomstig hun eigen ritme moeten groeien, die men dus moet 'laten komen'. Anders gezegd: zij ontsnappen principieel aan een instrumentele benadering. Omdat zij niet doelgericht 'gemaakt' kunnen worden, ontstaan ze naar hun aard ook alleen als niet geïntendeerd neveneffect van op andere dingen gerichte activiteiten ofwel als 'toegiftverschijnsel'²⁴, vreugde bijv. als spontaan ontstaand neveneffect van gezamenlijk musiceren, toneel spelen, sporten, enz. Opnieuw is de bevinding dat datgene wat actief in regie genomen kan worden slechts uiterlijke voorwaarden van het menselijk bestaan betreft - alles behalve onbelangrijk, maar zoals gezegd aan de buitenkant blijvend en behorend tot de sfeer van het 'hebben'.

²² Zie mijn 'On High and Low Styles in Philosophy, or, Towards a Rehabilitation of the Ideal', in: Diederik Aerts, Bart d'Hooghe & Nicole Note (eds.), *World Views, Science and Us. Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*, World Scientific, London 2005, p. 138ff en daar genoemde verdere literatuur.

²³ Men denke bijv. aan de bekende dichtregels van Guido Gezelle "Mij spreekt de blomme een tale.." en

"Als de ziele luistert
spreekt het al een taal dat leeft,
't lijzigste gefluister
ook een taal en teeken heeft..."

Analoge uitspraken (enkele daarvan werden eerder al geciteerd) bij Ida Gerhardt, Hans Andreus, Fetzje Pijlman, Rainer Maria Rilke en vele anderen.

²⁴ Zie daartoe *De omkering van de wereld* (noot 5), pp. 106vv, 112vv.

Er zijn, samenvattend, goede redenen voor een mentaliteitsomslag in de richting van een houding van 'zijn'. Het zou de weg zijn zowel tot een minder consumenistische en meer ontziende en sparende omgang met onze natuurlijke omgeving en onze sociaal-culturele werkelijkheid als ook tot een evenwichtiger realisering van 'echt' menselijk welzijn.