

De zorgelijke staat van het geweten

Bas Levering

1 Waar komt het geweten vandaan en wat is er van over? Bij wijze van inleiding

Het is allesbehalve gewaagd om aan het individuele geweten een bijzondere plaats in het begrip van de moderne persoon toe te kennen. Sinds het beroemde essay van Burckhardt uit 1860¹ wordt de geschiedenis van de moderne mens consequent vanuit de geboorte van het individu beschreven. De ontwikkeling van de moderne opvoeding is zonder het ‘geweten’ domweg ondenkbaar. Het is zelfs de vraag of je zonder ‘geweten’ wel van opvoeding kunt spreken. Schematisch gezien zit het verhaal als volgt in elkaar.

Tot aan het einde van de Middeleeuwen was de overdracht van de cultuur een vanzelfsprekende aangelegenheid. Kinderen namen niet alleen gewoonten maar ook praktische vaardigheden van volwassenen over. Kinderen werden niet onderwezen maar waren in de leer. In de Renaissance verwierf de samenleving een zodanige complexiteit dat de cultuur zich niet meer als vanzelf liet overdragen. In de historisch-pedagogische literatuur wordt dat het ontstaan van de pedagogische kwestie genoemd. Die kwestie is drieledig en heeft betrekking op de vraag *wat* er moet worden overgedragen, *hoe* er moet worden overgedragen en wanneer en *hoe* kinderen *gemotiveerd* moeten worden. Daarbij werd de pedagogische kwestie voor het eerst in onderwijstermen geformuleerd en dat is ook waar we bij cultuuroverdracht wellicht het eerst aan denken. Wat moeten we kinderen leren? (Ze kunnen niet alles meer leren; we moeten kiezen). Wat is de beste didactische aanpak? En: hoe krijgen we de kinderen zo ver? Het is fascinerend om tot de ontdekking te komen dat het motivatieprobleem zo oud is als het onderwijs zelf.

Ook de overdracht van waarden en normen, die in de Middeleeuwen nog een vanzelfsprekende zaak was geweest, werd in de Renaissance problematisch. De regels waar men in de Middeleeuwen nog losjes mee omging, werden vanaf de vroege Renaissance strikter opgelegd en gehandhaafd. Maar juist dat laatste is na de geboorte van het individu geen eenvoudige zaak meer. Het is natuurlijk te schematisch om te zeggen dat aan het begin van de moderne tijd niet alleen het individu maar ook het innerlijk is ontstaan, maar in een bepaalde betekenis is ook dát waar. En het is dát innerlijk dat in de morele opvoeding werd geëxploiteerd. Omdat het niet langer mogelijk bleek om de normen van buitenaf te handhaven, werd gepoogd ze aan de binnenkant in te planten. Omdat het niet langer lukte om

¹ Jakob Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien*, Klosterneuburg: Müller, 1936 (heruitgave in één band van *Die Kunst der Renaissance in Italien*, uit 1867, en *Die Kultur der Renaissance in Italien*, uit 1860).

alle individuen van buitenaf in het gareel te houden, werd gepoogd binnenin, in elk individu apart, een sturingsmechanisme aan te brengen, zodat zij *zichzelf* in het gareel houden, ieder voor zich, voor de rest van hun leven. Als wij het in dit verband over morele opvoeding hebben, bedoelen we de pogingen tot het aanbrengen van die innerlijke instantie, de vorming van het geweten. Daarmee komen we op het terrein van de pedagogiek.

Het is de vraag of het geweten ooit ‘echt’ heeft bestaan. Zeker is dat de term in het verband van de morele opvoeding in onbruik is geraakt. Voor pedagogen biedt de verwante publieke discussie over normen en waarden in de afgelopen decennia een treurig beeld. Vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw werd morele opvoeding in de samenleving als een truttig onderwerp beschouwd. Overheidsbemoeyenis met individuele morele aangelegenheden werd als betutteling ervaren. Pas toen de politiek zich eind jaren tachtig echt zorgen begon te maken over de gestegen jeugdcriminaliteit – het is de vraag of we het door minister-president Van Agt begin jaren tachtig geproclameerde ‘ethisch reveil’ in dit verband serieus moeten nemen – kwam het nadenken over morele opvoeding weer in de mode, maar toen was het veel te laat. Niet alleen de term ‘geweten’ was uit het woordenboek van de alledaagse morele taal verdwenen, ook lieten individuen hun gedragingen niet langer met een beroep op hun geweten aansturen.

Aangezien de filosofie en de wetenschap de neiging hebben de werkelijkheid zozeer te vereenvoudigen dat het verschijnsel uit het zicht verdwijnt, gaan we, om de zorgelijke staat van het geweten te doorgronden, eerst te rade bij de romanliteratuur. Het werk van de Tsjechische romancier Milan Kundera is uitermate geschikt om de alledaagse morele problemen van het moderne individu te schetsen. Kundera laat zien hoe we in onze gesecculariseerde tijd het individuele leven nog inhoud kunnen geven. We kunnen in zijn boeken een glimp van de huidige staat van het geweten opvangen. Eigenlijk gaat het hele romanwerk van Kundera over de ‘ondraaglijke lichtheid van het bestaan’, zoals de titel luidt van een van zijn romans. Toen later zijn roman *Onsterfelijkheid*² verscheen, gaf hij in een interview te kennen dat hij dat boek ‘De ondraaglijke lichtheid van het bestaan’ zou hebben genoemd als hij die titel niet al vergeven had. Het gaat bij Kundera eigenlijk altijd om wat we zelf als uitkomst van een theoretische analyse ‘de kunst van het schouderophalen’ hebben genoemd.³ Wij, mensen van deze tijd, gaan de morele problemen niet uit de weg, we realiseren ons die problemen ten volle, maar we realiseren ons ook dat ze onoplosbaar zijn. We realiseren ons dat de oude oplossingen niet meer voldoen, dat er geen hiernamaals bestaat dat ons leven nu zin kan geven. Het moderne leven vraagt om een ironische houding; we moeten doorleven en net doen alsof de problemen niet bestaan. ‘De kunst van het schouderophalen’ is geen vorm van onverschilligheid, maar een doorleefd besef van wat het betekent om in deze tijd mens te zijn. Kundera’s werk reikt ons voortdurend

² Milan Kundera, *Onsterfelijkheid*, Amsterdam: Ambo, 1990. Vert. van: *Nesmrtelnost*, [Brno]: Atlantis, 1990.

³ Bas Levering, ‘De kunst van het schouderophalen. Een voor- en nawoord over morele opvoeding’, in: idem, *Waarden in opvoeding en opvoedingswetenschap. Pleidooi voor een uitdagende pedagogiek* (Amersfoort, Leuven: Acco, 1988), p. 60-92.

aanknopingspunten aan voor het doordenken van de vraag wat het geweten vandaag nog zou kunnen zijn, want het gaat altijd over alledaagse moraliteit, over persoonlijke identiteit en verantwoordelijkheid.

In zijn meest recente boek *Onwetendheid*⁴ wordt de nostalgie beschreven van een Tsjechische balling, Joseph genaamd, die naar zijn vaderland terugkeert. Hij vindt in zijn ouderlijk huis zijn eigen oude jongensdagboek. Hij begint erin te lezen.

“De aantekeningen dateren uit de eerste jaren van het communisme, maar een beetje teleurgesteld constateert hij dat ze alleen maar afspraken met meisjes van het gymnasium beschrijven. Een vroegrijpe libertijn? Nee: knaap. Hij bladert verstrooid verder en blijft dan stilstaan bij deze verwijten aan het adres van een meisje: ‘Je zei dat het in de liefde alleen maar om het lichaam gaat. Liefje, je zou er hard vandoor gaan als een man je zou bekennen dat hij alleen op je lichaam uit was. En dan zou je begrijpen hoe verschrikkelijk het gevoel van eenzaamheid is.’

Eenzaamheid. Dat woord komt vaak terug. Hij probeerde ze angst aan te jagen door ze het afgrijselijke vooruitzicht van de eenzaamheid voor te houden. Om hun liefde te winnen las hij ze de les als een pastoor: buiten het gevoel strekt de seksualiteit zich uit als woestenis waar je omkomt van verdriet.

Hij leest en herinnert zich niets. Wat heeft die onbekende hem te melden? Wil hij hem eraan herinneren dat hij hier vroeger heeft geleefd onder zijn naam?”⁵

Onwetendheid had ook *Identiteit*⁶ kunnen heten, maar ook onder die titel had Kundera al eens een boek uitgebracht. In ieder geval gaat deze passage vooral over het probleem van de persoonlijke identiteit. In je eigen dagboek lezen en jezelf niet herkennen. Op allerlei manieren niet. Waar is de politieke interesse waarvan Joseph dacht dat hij die van jongs af aan had gehad? Zijn leven blijkt als dat van de meeste doorsnee jongens in het teken van de meisjes te staan. Hij staat vreemd tegenover zichzelf – hij zegt zich ook niets te herinneren. Hij noemt zichzelf een onbekende die hem eraan herinneren wil dat hier vroeger iemand geleefd heeft onder zijn naam. Dat komt wel heel dicht bij wat we het geweten zouden kunnen noemen. Het geweten betrapt je op een bepaalde vorm van ‘onwetendheid’ (toch een goede titel dus). Het is onwetendheid uit vergetelheid. Wat Joseph ook liever vergeten was, was zijn morele houding van die tijd, de moreel laakbare manier waarop hij met meisjes omging, waarbij hij hen aan zich wist te binden door ze te dreigen met de eenzaamheid waar hij zelf bang voor was. Als we Kundera in deze moderne romanpassage volgen is het geweten nog altijd springlevend en lijkt het nog nauwelijks iets van zijn irritante aanwezigheid verloren te hebben.

⁴ Milan Kundera, *Onwetendheid*, Amsterdam: Ambo, 2002. Vert. van: *L'ignorance*, Paris: Gallimard, 2001.

⁵ Kundera, *Onwetendheid*, p. 51-52.

⁶ Milan Kundera, *Identiteit*, Amsterdam: Ambo, 1998. Vertaling van: *L'identité*, Paris: Gallimard, 1997.

2 Wat is het geweten 'eigenlijk'?

Aan diegenen die vandaag de dag aan het bestaan van het geweten in enigerlei vorm twijfelen kan ik uit eigen ervaring melden dat het bestaan van het geweten ooit zo zeker was als de grond waarop we stonden. In de protestants-christelijke opvoeding die ik zelf als lagere-schoolkind in de jaren vijftig vooral van mijn Nederlands-hervormde moeder ontving, werden niet alleen waarden en normen ingebracht maar werd ook de functie van het geweten geëxpliciteerd en geconstrueerd. Zo leerde je naar de innerlijke stem luisteren. Die stem werd bovendien bewust verbonden met de stem van God. Van jongs af aan werd duidelijk gemaakt dat je niet moest denken dat je kon doen en laten wat je wilde zodra je je onttrokken had aan de opletende blikken van je ouders of van de juffen en meesters op school. God zag alles. Belastend is dat hele idee nooit voor me geweest want ik kon er in die jaren eigenlijk wel mee instemmen, zowel met de gepresenteerde vorm als met de inhoud. Dat het geweten in de jaren vijftig van de vorige eeuw nog bestond, staat voor mij dan ook als een paal boven water en dat het voor de generaties vóór mij een onontkoombare realiteit was evenzeer. Nu nog tref ik generatiegenoten die geconfronteerd worden met de druk van hun geweten, bijvoorbeeld wanneer zij na vervroegd uittreden uit een arbeidzaam bestaan niet in staat blijken om in de middaguren een roman te lezen. Het gevoel te spijbelen of anderszins onterecht te verzuimen is niet ondraaglijk maar toch voldoende onaangenaam om het plezier te vergallen waarop zij zich jarenlang hadden verheugd.

Het geschetste model van het traditionele geweten past heel goed in het drielagenmodel van de persoonlijkheid (met *Es*, *Ich* en *Über-Ich*) dat Freud aan het einde van de negentiende eeuw had ontworpen. Binnen het *Über-Ich* maakte Freud een zeer zinnig onderscheid tussen 'ideaal-ik' en 'geweten'. Het ideaal-ik geeft inhoud aan hoe we willen worden. Volgens Freud omvatte het beginnende 'geweten' bij jonge kinderen nog niets anders dan de geboden en verboden van de ouders. Inderdaad: het geweten als de stem van de ouders in mij. Kenmerk van de psychoanalytische theorie van Freud is dat onverwerkte conflicten uit het verleden nooit zonder gevolgen blijven, dat mensen in het leven altijd door hun eigen geschiedenis op de hielen worden gezeten. In de kern blijft Freuds persoonlijkheidsmodel een energetisch-mechanistisch model waarin verkeerde energie niet blijvend kan worden onderdrukt. Op dat element komen we aan het eind van ons betoog terug.

Ook wanneer het geweten nog als stabiele instantie wordt opgevat, is het de vraag wat het geweten precies *is*. Gaat het bij het geweten vooral om een *normatieve inhoud* die in het kader van het menselijk doen en laten in het geding wordt gebracht? In het freudiaanse mechanistische model lijkt het geweten inderdaad die functie te vervullen. De vanuit het *Es* opkomende driften brengen een mens in conflict met de maatschappelijke normen enerzijds en met de normatieve inhoud van zijn geweten anderzijds. Hoe het *Ich* daartussen bemiddelt is niet helemaal helder, maar het is duidelijk dat het *Ich* bij die bemiddeling rekening moet houden met de waarden die in het geweten vertegenwoordigd zijn.⁷

⁷ Waarden hebben de neiging om de toestand te behouden waarbinnen ze zijn ontstaan en komen wellicht pas onder invloed van veranderingen tot bestaan. Sommige waarden leren we dan ook pas kennen onder invloed van

Het geweten kan dus worden opgevat als expliciete of impliciete normatieve inhoud, maar het kan ook worden beschouwd als een *overleginstantie*. Mensen spreken in het geval van lastige morele kwesties van ‘bij het geweten te rade gaan’, maar het is dan zaak om ons ervan te vergewissen dat het daarbij inderdaad om een reflexieve inhoud gaat die het antwoord niet al klaar had voordat de vraag gesteld werd. Luthers “Ik sta hier, ik kan niet anders” is het standaardvoorbeeld van de gewetensbeslissing. De Reformatie staat, in het voetspoor van Augustinus, zeker aan de wieg van wat in de moderne tijd het beroep op het eigen geweten is gaan heten, maar we moeten goed bedenken dat Luther zich in zijn verzet tegen de kerk van Rome nog niet op zijn *eigen* gezag beriep maar ten volle op het woord Gods.

Of men het freudiaanse model nu aanhangt of niet, het ‘geweten’ vooronderstelt hoe dan ook het bestaan van het innerlijk. De geschiedenis van de biecht leert hoe dat innerlijk, in de voor de westerse christelijke wereld typerende vorm, tot bestaan is gekomen. In het begin van onze jaartelling waren zondebelijdenis en boetedoening nog een publieke aangelegenheid. Om zijn zonden te belijden hulde men zich niet slechts daadwerkelijk in zak en as, maar moest men zich door een kleine poort, de *exhomologese* (bekentenis), een weg terug naar de gemeenschap banen. De eerste vormen van private biecht zijn in de achtste eeuw onder Ierse monniken aangetroffen. Het Vierde Lateraans Concilie stelde in 1215 de jaarlijkse biecht verplicht. In de late Middeleeuwen kwam de frequente, vaak wekelijkse biecht in zwang. Het lijkt erop dat de kerk met het instellen van de verplichte biecht voor alle katholieken het ontstaan van het innerlijk een beslissende zet heeft gegeven. Op het moment dat zij haar greep op het individu eigenlijk al had verloren, bevestigde zij de individuele vrije ruimte door de gelovigen aan te sporen wekelijks opening van zaken te geven. De louterende werking van het biechtritueel en de bijdrage ervan aan een gezonde psyche moeten niet worden onderschat, maar de mogelijkheid om een deel van de gebeurtenissen voor jezelf te houden evenmin. Bovendien zijn in het verleden heel wat pekelzonden verzonnen om toch maar iets te melden te hebben in de biechtstoel. Veel meer nog dan katholieken werden protestanten op hun innerlijk teruggeworpen. Luther liet de biecht aanvankelijk nog in een bepaalde vorm bestaan maar Calvijn schafte haar af en verving haar door het huisbezoek en door het pastorale gesprek onder vier ogen dat de gelegenheid bood voor vrijwillige zondebelijdenis. De moderne gewetensvrijheid, waar we ons vandaag de dag nog op beroepen, mag in die zin als een uitvinding van de Reformatie worden beschouwd.⁸

De geschiedenis van het ontstaan en ook van de teloorgang van het moderne geweten kan ook mooi worden gereconstrueerd door de aansprekende beelden op te roepen die de Amerikaanse socioloog David Riesman (1909-2002) tekende in zijn boek *The lonely crowd* (1950).⁹ We

maatschappelijke veranderingen. Dat wil niet zeggen dat waarden altijd conservatief zijn in de alledaagse politieke betekenis van het woord. Er kan naar nieuwe wegen worden gezocht om waardevolle oude waarden tot uitdrukking te brengen.

⁸ Vergelijk: Philip J. Huijser, *Biecht en private zondebelijdenis. Een onderwerp uit de christelijke zielszorg* (Kampen: Kok, 1980), p. 126-190.

⁹ David Riesman, *The lonely crowd. A study of the changing American character*, New Haven: Yale University Press, 1950.

doen Riesmans verhaal beslist geen geweld aan als we die beelden toepassen op de opeenvolging van premoderne, moderne en postmoderne cultuur. (Daarbij kunnen we de premoderne cultuur opvatten als de middeleeuwse situatie, de moderne cultuur als de periode die met de Renaissance aanvangt en de postmoderne cultuur als de moderne cultuur die haar ambities niet meer kan waarmaken en met haar eigen uitgangspunten in de knoop komt.) In de premoderne cultuur regeert het *wetboek* de menselijke gedragingen van buitenaf. In de moderne cultuur is het autonome innerlijk ontstaan met daarin het geweten als een geestelijk *kompas*. Als reactie op de verontrusting over de teloorgang van innerlijke moraliteit – die verontrusting is dus een laat-modern verschijnsel – wordt opvoeden in de moderne tijd begrepen als het inplanten van dat morele kompas in het kind. In de postmoderne cultuur laat men zich aan het wetboek weinig meer gelegen liggen, maar ook het innerlijk kompas is ontoereikend geworden. De postmoderne mens kan zich slechts oriënteren op andere mensen, op wat zijn sociale omgeving van hem vraagt. Het geweten van de postmoderne mens is geen moreel kompas meer maar functioneert nog slechts als *radar*. De daaruit resulterende morele beweeglijkheid wordt nog vergroot doordat de vormingsperiode van mensen veel langer is dan vroeger, zelfs langer dan nog maar enkele decennia geleden. Tegenwoordig puberen jongvolwassenen na hun twintigste levensjaar nog een jaar of tien door, zoals dat wordt geïllustreerd door de derde en vierde aflevering van de documentaire serie die de journalist Michael Apted maakte voor het Britse *Granada Television*.¹⁰ Hij volgde een groot aantal kinderen in hun ontwikkeling door de jaren heen – een project dat uitgroeide tot een uniek longitudinaal ontwikkelingspsychologisch onderzoek. Apted was zelf vooral geïnteresseerd in de mate waarin de maatschappelijke uitgangspositie van de kinderen hun levensloop bepaalde. Apted zocht de kinderen om de zeven jaar op. In de derde en vierde aflevering bleek hoezeer de weg naar volwassenheid inmiddels is opgerekt. Op hun eenentwintigste vertoonden de meesten nog weinig karakterologische stabiliteit. Op hun achtentwintigste waren de meesten gesetteld, sommigen waren alweer gescheiden en anderen waren al betrekkelijk saai geworden. De veranderingen in hun persoonlijkheid namen daarna snel af en de latere afleveringen waren dan ook een stuk minder spectaculair. Bij een beschouwing over de veranderingen die Riesman en Apted laten zien, kan men het niet bij beschrijvingen laten. Riesmans boek uit 1950 was doortrokken van cultuurpessimisme. In ons land sloot de metableticus Jan Hendrik van den Berg (*1914) zich in zijn *Leven in meervoud* aan bij de treurnis over de overgang van *inner-* naar *other-directedness*.¹¹ Het gaat daarbij echter om een poging om tegen de stroom van de maatschappelijke ontwikkeling in te roeien, een poging die tot mislukken gedoemd is.

De vraag is overigens of het bij de vervanging van het kompas door de radar om een teloorgang van het geweten gaat of eerder om een fijnzinnige aanpassing van een hoogwaardig instrument aan de eisen van de tijd. Vandaag de dag is er meer waardering dan vroeger voor diegene die in de loop van zijn leven tot een ander moreel inzicht komt. De ooit

¹⁰ Michael Apted, *Seven Up* (1963), *Seven Plus Seven* (1970), *Twenty-One Up* (1977), *Twenty-Eight Up* (1984), *Thirty-Five Up* (1991), *Forty-Two Up* (1998).

¹¹ J.H. van den Berg, *Leven in meervoud. Een metabletisch onderzoek*, Nijkerk: Callenbach: 1963.

zo gewaardeerde standvastigheid, die een mens een leven lang aan dezelfde morele overtuiging bond, wordt nu vaker met starheid verbonden.¹²

3 Geweten, moreel weten en handelen

De Britse filosoof Gilbert Ryle (1900-1976) schreef ooit in een kort artikel helderheid door een aantal belangrijke kenmerken van het dagelijks gebruik van de term geweten te expliciteren.¹³ Ryle zette daarin ‘geweten’ af tegen ‘morele overtuiging’. Om van geweten te kunnen spreken is het hebben van een morele overtuiging niet genoeg. Van ‘geweten’ kunnen we alleen spreken als de in het geding zijnde morele overtuiging op de een of andere manier tot uitdrukking komt in het handelen of in een poging tot handelen. Hiermee is het kernprobleem van moraliteit aangeduid: hoe is het weten in het algemeen en het morele weten in het bijzonder met het (morele) handelen verbonden?

Het kan geen verwondering wekken dat de vraag naar de relatie tussen moreel denken (of moreel weten) en handelen een van de kernkwesties is die bij opvoeding als gewetensvorming aan de orde is. Want als het inplanten van een (ge)weten al mogelijk is, dan is het nog maar de vraag of kinderen vervolgens naar dat geweten zullen handelen. Er is een denktraditie, die van Plato via Kant naar Piaget en Kohlberg loopt, die de relatie tussen moreel denken en moreel handelen als betrekkelijk onproblematisch voorstelt. Die voorstelling van zaken staat echter met de alledaagse ervaring op gespannen voet. Een analyse van het verschijnsel ‘morele zwakte’ laat zien dat er inderdaad méér is tussen denken en handelen dan de socratische traditie ons wil doen geloven. ‘Morele zwakte’ is het zeer herkenbare verschijnsel dat we in het leven maar al te vaak weten wat we in een bepaalde situatie *moeten doen* (dat we er ten volle van overtuigd zijn dat een bepaalde handeling in een bepaalde situatie moreel de beste is), dat we vrij zijn om dat dan ook te doen, maar het vervolgens gewoon *niet doen*.

In zekere zin leidt de analyse van ‘morele zwakte’ tot een beter begrip van de psychische huishouding van de postmoderne mens. Kant had als monument van moderniteit de individuele autonomie geproclameerd. De kantiaanse autonomie-idee is inderdaad het absolute hoogtepunt van de ontwikkeling op de weg naar individuele zelfbeheersing die met Plato begint. Kants categorische imperatief zet weten om in plicht, maar juist die rationalisering van de moraliteit is te veel gevraagd. In de socratische traditie is wilswakte zelfs onbestaanbaar. Het excuus dat je tegen je morele overtuiging in hebt gehandeld omdat je

¹² Ik heb geprobeerd die problematiek uit te werken in ‘Zelfverantwoordelijke zelfbepaling kan echt niet meer’, in: Frieda Heyting, Ernst Mulder en Adalbert Rang (red.), *Individuele autonomie en socialisatie in tijden van modernisering. Bijdragen aan de Pedagogendag 1991* (Amsterdam: SISWO, 1991), p. 169-177.

‘Zelfverantwoordelijke zelfbepaling’ is de definitie die de Utrechtse pedagoog Martinus J. Langeveld (1905-1989) aan het doel van de opvoeding hechtte. In de definitie klinkt helder het moderne autonomiebegrip door, maar het idee van een volwassen waardenkeuze voor het leven – in de jaren vijftig van de vorige eeuw nog wel plausibel – was in de jaren negentig al echt onhoudbaar geworden. Vergelijk: M.J. Langeveld, *Beknopte theoretische paedagogiek*, Groningen: Wolters, 1945. Laatste editie: *Beknopte theoretische paedagogiek*, Groningen: Wolters-Noordhoff, 1981.

¹³ Gilbert Ryle, ‘Conscience and moral convictions [1940]’, in: Margaret MacDonald (red.), *Philosophy and analysis. A selection of articles published in “Analysis”* (Oxford: Blackwell, 1954), p. 156-165.

bijvoorbeeld overmand werd door passies – het aansprekende ‘de geest is gewillig, maar het vlees is zwak’ – wordt als verbalisme afgedaan. “Als je je beste morele oordeel niet in handelen omzet, heb je dat oordeel nooit echt gedacht”, zo luidt de redenering. ‘Morele zwakte’ is in die denkkonceptie nog onbegrijpelijker dan ‘wilszwakte’: een persoon lijdt aan morele zwakte als hij een bepaalde handeling moreel de beste vindt, vrij is om die handeling ten uitvoer te brengen (van wilszwakte is dus geen sprake), maar het tóch niet doet.

Er zijn vele manieren om het bestaan van ‘morele zwakte’ aannemelijk te maken. Een daarvan refereert aan het alledaags fenomeen van ‘vergeten’. Stel, je hebt iemand iets beloofd. Op een goed moment kom je de degene tegen aan wie je je belofte hebt gedaan en die vraagt waarom je je belofte niet bent nagekomen. Hij is ook nog bereid om je voor een morele afgang te behoeden en vraagt: “Is er misschien iets tussengekomen?”. Zo geeft hij je de kans om legitiem onder het niet nakomen van de verplichting uit te komen. Maar als je eerlijk bent – en je bent eerlijk – moet je toegeven dat je het weliswaar druk hebt gehad, maar dat er van een wezenlijke belemmering geen sprake is geweest. Hij geeft je nog een tweede kans en vraagt: “Ben je het dan misschien vergeten?”. Maar als je eerlijk bent – en je bent opnieuw eerlijk – is dat evenmin het geval. Want wat is ‘vergeten’ in dit verband eigenlijk? Natuurlijk heb je niet voortdurend aan je belofte lopen denken en zijn er tal van momenten geweest dat zij uit je bewustzijn verdwenen was. Het is mogelijk iets volkomen te vergeten, maar in de praktijk van het leven overkomt dat mensen maar zelden. De Nederlandse taal laat haarscherp zien dat het bij de verantwoordelijkheid voor het vergeetproces om een bijzonder ambigue aangelegenheid gaat. ‘Vergeten’ is vrijwel het enige werkwoord dat met ‘hebben’ én ‘zijn’ vervoegd kan worden waarbij de actor subject van de handeling blijft. *Van Dale* legt uit dat er bij ‘vergeten hebben’ sprake is van verzuim, terwijl ‘vergeten zijn’ je overkomt. De vraag moet dus ook eigenlijk luiden: ‘Heb je het vergeten of ben je het vergeten?’. Het feit dat die vraag niet zo gemakkelijk te beantwoorden is, is voor het bestaan van morele zwakte al voldoende bewijs. De vraag ‘Heb je het vergeten of ben je het vergeten?’ suggereert dat het bij de vaststelling van de verantwoordelijkheid voor het vergeetproces om een weliswaar complexe maar *feitelijke kwestie* zou gaan. Maar zelfs als het mogelijk zou zijn om een feitelijk antwoord op die vraag te geven en ik oprecht zou durven te antwoorden “ik ben het vergeten”, dan is nog lang niet gezegd dat ik mijn belofte alsnog zal nakomen. Het moge zo zijn dat de vragensteller oprecht uit is op het inwinnen van feitelijke informatie, voor mij zal het bij de beantwoording van de vraag om een *morele kwestie* gaan. De vraag is voor mij niet of ik het vergeten heb of ben, de vraag voor mij is of ik vind dat ik het mocht vergeten. Het belang van het nakomen van de belofte speelt bij de beantwoording van de vraag of ik vind dat ik het mocht vergeten, een belangrijke rol. Als het om de verantwoordelijkheid voor het vergeetproces gaat, komt daar nog iets bij. De vraag of ik mijzelf de verantwoordelijkheid voor het vergeten aanreken of niet, is nog een graad complexer. Meer dan eens zijn we voor het vergeten veel meer verantwoordelijk dan zelfs na al deze afwegingen lijkt. Mensen zijn bij uitstek in staat om het vergeetproces te manipuleren. Sommigen hebben letterlijk een onderste la waarin ze ‘de verplichtingen’ leggen waardoor ze niet voortdurend aangestaard willen worden. Voor

anderen is het verloop van de tijd genoeg en zij weten dat ook. De standaardwaarschuwing ‘Als je het nú niet doet, gaat het in het vergeetboek’ is in dat verband veelzeggend. Daarom veroorzaakt het ook zo’n schok als uitkomt dat je je belofte straal vergeten bent – dat wil zeggen ‘echt’ en ‘volkomen’ vergeten bent – vooral wanneer je onverwacht geconfronteerd wordt met degene aan wie je de belofte hebt gedaan en de verzaakte verplichting je in één klap in de volle omvang voor de geest staat. Als je op de een of andere manier het vergeetproces hebt gemanipuleerd en je bent psychisch gezond, zal die confrontatie lang niet zo schokkend zijn: je bent het vergeten maar hebt het in zekere zin steeds geweten. Iets echt en volkomen vergeten *zijn* is daarom zeker minder laakbaar dan het gemanipuleerde vergeten, dat door het actieve karakter inderdaad een vorm is van ‘vergeten hebben’. Maar de zaak blijft ambigu, want wat we schuldgevoel noemen en waarvan de onaangename pijscheuten bij zo’n confrontatie door ons hele lichaam stromen is niet afhankelijk van de vraag of ik verantwoordelijk ben voor het vergeten. Als ik rationeel gezien niet schuldig ben, wil dat nog niet zeggen dat ik geen last heb van schuldgevoel.¹⁴ Of zoals Thomas Nagel het ooit in een analyse van *moral luck* verwoordde en waarmee hij de zaak op zijn kop zette: “Een persoon kan alleen maar verantwoordelijk zijn voor wat hij doet; maar wat hij doet is voor een groot deel het resultaat van wat hij niet doet; daarom is hij niet verantwoordelijk voor datgene waar hij verantwoordelijk voor is en waar hij niet verantwoordelijk voor is. (Dit is geen contradictie maar een paradox).”¹⁵

Het is van belang om aan te geven dat onze analyse van morele zwakte ook in het geval van beloven en vergeten is losgezongen van de cultuur-historische context. Zo zijn er bijvoorbeeld in Nederland boven en beneden de grote rivieren nog altijd grote verschillen in het nakomen van afspraken. Die verschillen hebben alles van doen met impliciete verschillen in opvatting over het belang van individuele verantwoordelijkheid aan de ene kant en sociale vormelijkheid aan de andere kant. Maar ook de razendsnelle technische ontwikkeling in deze haastige tijd verandert de normen en waarden op dit gebied ingrijpend. Het lijkt vandaag de dag steeds meer geaccepteerd om een uur voor een afspraak vanuit een overvolle treincoupé of met autosnelweggeluid op de achtergrond op te bellen en te roepen: “Het gaat me vanmiddag niet lukken”. De omstandigheden suggereren overmacht, maar als beller wist je al dagen tevoren dat je niet aanwezig zou kunnen zijn. En ook aan de andere kant van de lijn weet men dat het niet om een geval van overmacht gaat en zelfs niet om een geval van morele zwakte, maar om een geval van doordachte geplande opzet.¹⁶

¹⁴ Vergelijk: Bas Levering, ‘Het verdwenen schuldgevoel’, in: *Levensbeschouwing en opvoeding. Opstellen aangeboden aan Theo Bolleman* (Utrecht: Rijksuniversiteit, 1984. Reeks: Utrechtse pedagogische cahiers. 6), p. 52-56. Zie in verband met schuld en schaamte als pedagogisch relevante categorieën in het jeugdstrafrecht: Ido Weijers, *Schuld en schaamte. Een pedagogisch perspectief op het jeugdstrafrecht*, Houten, Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum, 2000.

¹⁵ Thomas Nagel, ‘Moral luck’, in: idem, *Mortal questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 24-38, met name p. 34. Vertaling BL.

¹⁶ Vergelijk: Bas Levering, ‘Het spijt me maar het gaat me niet lukken’, in: *Utrechts Nieuwsblad*, 6 december 2002.

Over morele zwakte is nog heel veel te zeggen,¹⁷ maar de analyse van ‘vergeten’ heeft al voldoende duidelijk gemaakt dat de relatie tussen moreel denken en moreel handelen, zoals die in de socratische traditie wordt voorondersteld, uiterst problematisch is en daar ging het om. Zelfs als je het proces van gewetensvorming niet opvat als het inplanten van een aantal morele principes, maar als het stimuleren van het vermogen om die principes zelf te ontwikkelen, hetgeen Kohlberg in de lijn van Kant ook daadwerkelijk doet, dan produceer je daarmee toch een verkeerd beeld van de wijze waarop morele principes in het gewone morele leven werkzaam zijn. De fout is inderdaad terug te voeren tot het uitgangspunt dat het bij moraliteit om een rationele aangelegenheid zou gaan, in die zin dat aan het morele handelen moreel denken vooraf zou gaan. In het morele handelen gaat het helemaal niet om het toepassen van tevoren ontwikkelde universele principes. De Britse ethicus Richard M. Hare, die zichzelf prescriptivist noemt, huldigde ooit zelf dat standpunt maar ontdekte later dat dat geen adequate weergave van het proces kon zijn.¹⁸ Immers, omdat zich allerlei bijzondere gevallen voordoen waarin de zogenoemde universele principes niet van toepassing zijn, moeten die uitzonderingen om de universele geldigheid te behouden in de principes worden opgenomen. Dat leidt echter tot principes van schier oneindige en dus onhanteerbare lengte. Een meer realistische voorstelling van zaken biedt de idee van *prima facie*-principes. *Prima facie*-principes worden meestal, maar niet altijd, toegepast. Als het principe niet van toepassing is verliest het daarmee echter niet de status van principe (wat bij universele principes wél het geval zou zijn) maar dient het bij een volgende gelegenheid gewoon weer als leidraad.

Het idee van *prima facie*-principes komt inderdaad veel dichter bij wat een correcte beschrijving van het gewone morele handelen zou kunnen zijn. Toch is het als beschrijving onjuist omdat het nog altijd het morele denken vooraf laat gaan aan het morele handelen. In het gewone morele handelen is er echter geen sprake van *morele deliberatie vooraf*, maar van *morele verantwoording achteraf*. Al het menselijk handelen staat onder een *mogelijk* moreel regime, zelfs de handelingen die op het eerste gezicht niets moreels in zich hebben. Dat geldt bijvoorbeeld zelfs voor het drinken van een kopje thee. De morele vraag komt in dit geval echter pas op als ik zo stom ben om het kopje uit mijn hand te laten vallen. Dan dringen zich vragen op: was het echt mijn schuld of ging het om een ‘onmogelijk’ kopje? En dan zijn er ook nog mensen die altijd (moreel) geluk lijken te hebben. Bij de een breekt altijd van alles en bij de ander nooit eens iets.

De morele ontwikkelingstheorie van Lawrence Kohlberg, die ook in Nederland het denken over opvoeding en onderwijs in de afgelopen twintig jaar volstrekt gedomineerd heeft, is ondanks de relativeringen die Kohlberg later zelf heeft aangebracht en die zijn aanhangers zo graag onderstrepen, een cognitivistische theorie van morele ontwikkeling en opvoeding. Kohlbergs dictum ‘*He who knows the good, chooses the good*’¹⁹ is echter, zoals we met ons

¹⁷ Dat gebeurt in: Levering, ‘De kunst van het schouderophalen’.

¹⁸ Vergelijk: Richard M. Hare, *The language of morals* (Oxford: Clarendon Press 1952), hoofdstuk 4, met: idem, *Moral thinking. Its levels, method, and point* (Oxford: Clarendon Press, 1981), hoofdstuk 3.

¹⁹ Lawrence Kohlberg, ‘From is to ought: how to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development’, in: idem, *The philosophy of moral development. Moral stages and the idea of justice*

tegenvoorbeeld van morele zwakte hebben kunnen aantonen, apert onjuist. Maar dat is het ergste niet, want ook al hebben we aangetoond dat het verband tussen moreel denken en moreel handelen veel zwakker is dan door velen wordt aangenomen, dan is daarmee nog niet gezegd dat moreel denken geen betekenis heeft voor het morele handelen. Het is dan ook vooral het type empirisch onderzoek dat aan Kohlbergs theorie van de morele ontwikkeling ten grondslag ligt dat, als het om het verstaan van de gewone alledaagse moraliteit gaat, aan zijn theorie een slecht fundament heeft verleend. Kohlberg verzamelde zijn empirische gegevens door proefpersonen morele dilemma's voor te leggen. Het beroemdste dilemma, het eerste uit zijn onderzoek, is dat van ene Heinz, die voor de vraag komt te staan of hij een bepaald medicijn voor zijn doodzieke vrouw zal stelen of niet. Het gaat er niet om dat dergelijke dilemma's in het dagelijks leven niet voorkomen. Natuurlijk brengt de vervolgende die in oorlogstijd om onderdak vraagt zijn potentiële gastheer in een dilemma. Natuurlijk ligt het voor de hand dat deze zijn hersenen zal pijnigen voor hij het goede doet en zijn gezin in de waagschaal stelt. Het gaat erom dat dergelijke dilemma's een verkeerd beeld geven van de alledaagse moraliteit, waarin rationaliteit op het handelen volgt in plaats van eraan voorafgaat.²⁰ Het gewone morele handelen is niet de uitkomst van rationele deliberatie vooraf. In veruit de meeste alledaagse situaties *handelen* we gewoon. Vooral als er iets misgaat, reconstrueren we wat er is gebeurd als een *rationele verantwoording achteraf*. Die rationele verantwoording achteraf is natuurlijk van groot belang om in de toekomst beter te kunnen handelen, maar de begrijpelijke identificatie ervan met een rationele deliberatie vooraf heeft een hele onderzoekstraditie naar moreel denken en doen op het verkeerde spoor gezet. De dominantie van een cognitivistische morele ontwikkelingstheorie *à la* Kohlberg verplichtte ons tot een gedetailleerde kritiek op de uitgangspunten betreffende de relatie tussen moreel denken en handelen. Het lijkt erop dat langer geleden een realistischer beeld van het geweten voor het oprapen lag. Zie maar eens wat we bijvoorbeeld reeds in 1932 bij de Nederlandse hoogleraar psychiatrie Carp aantreffen: "Het schijnt inderdaad niet zelden, alsof de band tussen het geweten en het overige gedeelte der persoonlijkheid te los is en daardoor onbeïnvloed blijft. In dit geval weten de kinderen dan ook nauwkeurig te vertellen, wát goed en wát verkeerd is, hun zedelijk oordeel en zelfs hun hooger gevoelsleven schijnt volkomen goed, en toch gaan de begeerten eigen wegen en worden door het geweten onvoldoende beroerd, noch ingedamd. Het is ook immers lang niet voldoende om te weten, wát goed of kwaad is; het komt veeleer aan op de zedelijke kracht, welke weerstanden en remmingen oproept tegen de naar bevrediging strevende driften enerzijds, anderzijds een 'gevoel' tot ontwikkeling doet komen, dat zulk een opkomende begeerte als onlust doet ondervinden".²¹

(San Francisco, Cal.: Harper & Row, 1981. Reeks: Essays on moral development. 1), p. 101-189, met name p. 189.

²⁰ Dat geldt overigens dus evenzeer voor de ontwikkelingstheorie in het kader van de zogenaamde ethiek van de zorg. Carol Gilligan ging in haar kritiek op Kohlberg immers van dezelfde dilemma's uit. Vergelijk: Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

²¹ E.A.D.E. Carp, *Het misdadige kind in psychologisch opzicht. (Naar een cursus gegeven voor de Volksuniversiteit te 's-Gravenhage)* (Amsterdam: Scheltema & Holkema [1932]), p. 44.

Als we ons in het kader van de ontwikkeling van een theorie over de rol van het geweten in de morele opvoeding en ontwikkeling expliciet richten op de vraag wat morele kennis precies inhoudt, stellen we vast dat we over een theorie *à la* Kohlberg, die zich op de rede concentreert, in het voorgaande meer dan voldoende hebben gezegd.²² Over een morele theorie *à la* Wittgenstein, die ervan uitgaat dat het bij morele kennis vooral om vaardigheden gaat, zullen we betrekkelijk kort zijn. Morele ontwikkeling en opvoeding worden hier opgevat als initiatie in levensvormen. Kinderen doen in de loop van hun ontwikkeling nauwelijks expliciete morele kennis op. Ze zijn zelden in staat de regels die ze in hun handelen volgen te benoemen. Toch slagen zij er schijnbaar moeiteloos in zich volgens die regels te gedragen. Gilbert Ryle heeft ooit in een briljante analyse onder de titel *'On forgetting the difference between right and wrong'* geprobeerd het bijzondere karakter van morele kennis vast te stellen door – zeg maar – de vraag naar de ‘houdbaarheid’ ervan aan de orde te stellen. Hij stelt in zijn analyse vast dat je propositionele kennis vergeten kunt. Zo is het niet erg slim om te vergeten dat Groningen de hoofdstad van Groningen is, maar het is niet onmogelijk. Iemand die propositionele kennis vergeet, blijft als persoon dezelfde. Ryle stelt in zijn analyse daarnaast vast dat je ook *vaardigheden* kunt vergeten. We spreken in dat geval liever van verleren dan van vergeten, maar zelfs vaardigheden waarvan men ons vroeger wijsmaakte dat je ze niet verleren kan, zoals fietsen en schaatsen, kun je wel degelijk kwijtraken. Ook een persoon die niet meer fietsen of schaatsen kan, blijft als persoon dezelfde (die niet meer fietsen of schaatsen kan). Maar het is volgens Ryle absurd om te zeggen dat je het verschil tussen goed en kwaad kunt vergeten. Dat komt omdat je als persoon zozeer met die morele ‘kennis’ verbonden bent, dat je om het verschil tussen goed en kwaad te ‘vergeten’, *als persoon* moet veranderen. Een dergelijke verandering van de persoon kan persoonlijke relaties onder grote druk zetten. Daarom acht Ryle *affecties* van beslissende betekenis waar het om morele kennis gaat. Moraliteit heeft in zijn visie te maken met ‘houden van’. In de morele opvoeding wordt kinderen de liefde voor het goede bijgebracht door opvoeders en leerkrachten die met hart en ziel in het volle leven staan.²³

Het standpunt van Ryle is aantrekkelijk omdat affecties onmiskenbaar de sterkst mogelijke band met het morele standpunt verzekeren en daar gaat het natuurlijk om als we aan gewetensvorming denken. Het gaat erom dat kinderen zich in de toekomst naar die specifieke nastrevenswaardige waarden gedragen. Het gevaar van Ryles standpunt is dat het de deur openzet voor manipulatie en indoctrinatie.²⁴ Ryle zelf acht ‘morele miseducatie’ echter onmogelijk: het is inderdaad niet goed voorstelbaar dat opvoeders kinderen zouden kunnen

²² We zijn daarbij overigens volkomen voorbijgegaan aan Kohlbergs fasentheorie van de morele ontwikkeling, die in het denken over opvoeding en onderwijs zo’n belangrijke rol speelt maar overigens ook veel kritiek te verduren heeft gehad.

²³ G. Ryle, ‘On forgetting the difference between right and wrong’, in: A.I. Melden (red.), *Essays in moral philosophy* (Washington DC: University of Washington Press, 1967), p. 147-159.

²⁴ We gaan in dit kader niet in op de fasen of stadia die in morele ontwikkeling te onderscheiden zijn, al was het maar omdat er hier geen ruimte is om in te gaan op de grote verschillen in opvatting die daarover in de wetenschap bestaan. Wel is het van belang om hier vast te stellen dat we, indien we onder ‘indoctrineren’ het stellen van die handelingen verstaan die de bedoeling hebben om het kritisch vermogen tot zwijgen te brengen, bij jonge kinderen (nog) niet van indoctrineren kunnen spreken.

leiden in de richting van waarden die ze zelf niet onderschrijven. Wanneer het accent ligt op initiatie in levensvormen en op het aanleren van vaardigheden, gaat het om het bijbrengen van vermogens. De garantie van toekomstig moreel gedrag is dan minder groot, omdat sommige vermogens zich zowel ten goede als ten kwade laten aanwenden. Het gevaar van indoctrinatie is echter minder aanwezig. Wanneer het accent ligt op morele kennis of op moreel redeneren is de garantie van toekomstig moreel gedrag het kleinst, maar de weerstand tegen indoctrinatie het grootst.²⁵

Het terrein van het wetenschappelijk denken over morele opvoeding en ontwikkeling laat zich dus kennen als een strijd tussen drie standpunten – moreel weten als vorm van kennis, als vorm van vaardigheden of als vorm van affecties – die elk hun eigen uitgangspunt verabsoluteren. Het is ronduit onverstandig om ons tot een keuze te laten dwingen, omdat duidelijk is dat de verschillende genoemde aspecten ieder op zichzelf een onmisbare rol spelen in het proces en omdat de voor- en nadelen van de onderscheiden benaderingen ons inmiddels helder voor ogen staan.²⁶

4 Geweten, identiteit, verantwoordelijkheid

De conceptuele analyse van ‘geweten’ van Ryle in diens *‘Conscience and moral convictions’* bleef in betrekkelijk algemene termen steken. Uiteindelijk mondde zij uit in de stelling dat het bij het ‘geweten’ om een dispositie gaat, die wellicht niet altijd rechtstreeks in het handelen tot uitdrukking komt, maar zich dan toch als een neiging tot handelen laat kennen. Aandacht voor de alledaagse taal levert wellicht een meer genuanceerd beeld van wat het geweten kan inhouden. In dat verband is het van belang dat we ons realiseren dat ethische begrippen in het dagelijkse gebruik vaak met een heel specifieke maar zelden geëxpliciteerde inhoud worden verbonden. Bijvoorbeeld, termen als ‘onzedelijk’ of ‘immoreel’ verwoorden een oordeel over bepaalde gedragingen. Ze refereren daarbij niet letterlijk aan ‘de zede’ of ‘de moraal’ maar aan bepaalde opvattingen over gedrag, die echter niet worden geëxpliciteerd. Dat geldt ook voor het gebruik van termen als ‘authentiek’ of ‘integer’. Met dergelijke woorden spreekt de gebruiker een oordeel uit over een persoon of over diens handelen. Zelden wordt daarbij letterlijk bedoeld ‘overeenkomend met de oorsprong’ of ‘onschendbaarheid, onkreukbaarheid’. Iets dergelijks is ook het geval met ‘geweten’.

²⁵ Het is ronduit gewaagd om deze gedachte toe te laten, maar het is wellicht juist de *esthetiek* van de sluitende morele redenering die de brug tussen moreel denken en moreel handelen slaat. Dat wil zeggen dat het affectieve beslissend is en niet de morele redenering als zodanig.

²⁶ In de Nederlandse theoretische pedagogiek treffen we bijvoorbeeld een *Nijmeegse school* aan, waarin A. Wouter van Haaften *c.s.*, die zich door Kohlberg geïnspireerd weten, een zogenoemde ‘ontwikkelingsfilosofie’ hebben uitgewerkt, en een *Amsterdamse school*, onder leiding van Ben Spiecker, die zich op Wittgenstein oriënteert. In Amsterdam werkte Jan W. Stutel de consequenties van een deugdenethiek voor de pedagogiek uit. Spiecker zelf richt zich op de rol van emoties in de morele opvoeding, maar miste daarin wat mij betreft de relevantie van het punt van Ryle. Vergelijk dit besprekingsartikel van Spieckers *Emoties en morele opvoeding* (1991): Bas Levering, ‘Spieckers emotieloze emoties’, in: *Pedagogisch tijdschrift*, 17 (1992), nr. 1, p. 54-64.

Natuurlijk, soms wordt de term ‘geweten’ gebruikt in de letterlijke betekenis van de gedragscorrigerende instantie waar we het altijd voor gehouden hebben. Meestal gaat het dan om een geweten van de zwaardere soort: een *belast* geweten, een *knagend* geweten, of een *schuldig* geweten (maar dat is wellicht een pleonasme). Maar er valt méér te zeggen over het alledaagse gebruik van deze term. In het dagelijkse taalgebruik heeft de term geweten zelden deze letterlijke betekenis. De term is zozeer verbonden met andere termen als ‘verantwoordelijkheid’, ‘identiteit’ en ‘persoon’, dat de betekenisovergangen betrekkelijk vaag zijn. Daarom hebben we het, wanneer we over ‘gewetenloosheid’ spreken, niet letterlijk over het ontbreken van een innerlijke instantie, maar veel meer over een bepaald type persoon of over een bepaalde vorm van laakbaar gedrag. We bedoelen met ‘gewetenloos’ dat we ons niet kunnen voorstellen dat een normaal mens (met een normaal ontwikkeld geweten) zó handelen kan, want de gevoelens die dat gedrag bij die persoon zouden opwekken, zouden hem van dat gedrag moeten afhouden. Met het antoniem ‘gewetensvol’ is hetzelfde aan de hand. In tegenstelling tot wat de term suggereert, heeft dit begrip nauwelijks betrekking op het geweten. De term lijkt vooral te wijzen naar een zorgvuldige, omzichtige, niet-vooringenomen stijl van handelen.

Uit het alledaagse taalgebruik blijkt ook dat we de term ‘geweten’ altijd in individuele zin gebruiken. Het is veelbetekenend dat de termen ‘collectief geheugen’, ‘collectief onderbewuste’, ‘collectieve verantwoordelijkheid’ en ‘collectieve schuld’ ons niet vreemd in de oren klinken, maar de term ‘collectief geweten’ wel. Deze en dergelijke termen zijn kunstmatig ontstaan. Ze zijn betrekkelijk recent bedacht in het kader van een of andere sociaal-wetenschappelijke theorie. Ze komen niet voort uit de alledaagse taal en maken daar evenmin al lang deel van uit. Ook Ryle was het opgevallen dat het bij het geweten om een *individuele* instantie gaat: een morele overtuiging kun je immers delen, een geweten niet. Het geweten heeft dan ook betrekking op *mijn* eigen handelen en niet op het handelen van een ander. Dat wil niet zeggen dat de term geweten in de toekomst niet ooit dezelfde kant op kan gaan als die andere, oorspronkelijk aan het individu gebonden termen als ‘geheugen’, ‘onderbewuste’, ‘verantwoordelijkheid’ en ‘schuld’, maar zover is het vooralsnog niet.²⁷ Het meest voor de hand liggende taalkundige verband, dat tussen ‘geweten’ en ‘weten’, is ook het meest verwarrende. Filosofen, van Nietzsche tot Wittgenstein, hebben erop gewezen dat de essentie van levenskunst niet zozeer in het ‘nog weten’ maar in het ‘vergeten’ moet worden gezocht. Die kunst verstaan de meeste gezonde mensen ook wel en juist daarom is het zo

²⁷ Het is niet zo dat je het begrip ‘collectief geweten’ helemaal nooit tegenkomt. In *NRC-Handelsblad* van 27 april 2002 werd in een artikel van Arjen Ribbens onder de kop ‘Calculerende coureurs’ bijvoorbeeld de volgende uitspraak van Rinus Otte, hoogleraar verkeersrecht van de RUG, aangehaald: “Verkeersovertredingen worden daardoor (door overheveling naar het administratief recht – BL) een bagatel en ethisch neutraal. Gevolg is dat verkeersovertredingen minder goed in het collectieve geweten zijn verankerd dan bijvoorbeeld diefstal. Door rood licht rijden is zonder ernstig gevolg iets onbetekenends wat met een acceptgirokaart kan worden afgedaan”. Precies, hier had beter ‘individueel geweten’ kunnen staan, want het gaat hier gewoon om dat individuele geweten van al die individuele calculerende burgers op wie de overheid maar geen greep kan krijgen. Aan het einde van de negentiende eeuw formuleerde de Franse socioloog Emile Durkheim het begrip *conscience collective* om de gemeenschappelijke waardenwereld mee aan te duiden die bepalend zou zijn voor het doen en laten van individuen. Maar ook dat laat het inzicht van Ryle *dat mijn individuele geweten betrekking heeft op mijn eigen handelen en niet op dat van een ander* natuurlijk onaangetast.

schokkend om geconfronteerd te worden met een deel van je persoonlijke geschiedenis dat je in je volle overtuiging al geheel achter je had gelaten of liever, volledig had geherinterpreteerd. Persoonlijke identiteit is voor een deel inderdaad een voortdurende herinterpretatie van die eigen persoonlijke geschiedenis. In wie ik nu ben zet ik die geschiedenis ook naar mijn hand. Mijn persoonlijke verleden verandert met terugwerkende kracht vanuit het beeld dat ik nu van mezelf heb, degene die ik nu wil zijn. Daarom is het voor Kundera's hoofdpersoon in de roman *Onwetendheid* ook zo vervelend om geconfronteerd te worden met hoe hij ooit 'echt' was, maar het is ook onontkoombaar. Wat is identiteit nog als je niet meer in staat bent om je met jezelf te identificeren?

“Joseph probeert de knaap te begrijpen, in zijn huid te kruipen, maar hij kan het niet. Die combinatie van sentimentalisme en sadisme druist volledig tegen zijn smaak en zijn aard in. Hij scheurt een blanco bladzijde uit zijn dagboek, neemt een potlood en kopieert de zin: ‘ik baadde me in haar verdriet’. Langdurig bestudeert hij beide handschriften: het oude is een beetje onbeholpen, maar de letters hebben dezelfde vorm als die van nu. De gelijkenis staat hem tegen, ergert hem, choqueert hem. Hoe kunnen twee mensen die elkaar zo vreemd zijn, die van elkaar verschillen als dag en nacht, hetzelfde handschrift hebben? Waarin bestaat de gemeenschappelijke essentie die hem en die snotaap tot één persoon maakt?”²⁸

Kundera is een van die romanauteurs die de filosofische vragen die in zijn verhalen als vanzelf lijken op te komen, ook nog expliciet maakt. Hier stelt Kundera de filosofische vraag naar de ‘persoonlijke identiteit’ expliciet. De hoofdpersoon controleert het handschrift – wat volgens sommigen een overtuigend bewijs is om de identiteit van de persoon vast te stellen – omdat hij het maar niet geloven kan dat hij dezelfde is. Maar waarin bestaat de gemeenschappelijke essentie die hem en die snotaap tot één persoon maakt?

“Hij begint de bladzijden van het dagboek in kleine stukjes te scheuren. Waarschijnlijk een overdreven nutteloos gebaar; maar hij voelt de behoefte zijn afkeer de vrije loop te laten; de behoefte de snotaap volledig uit te wissen, om niet op een dag (al was het maar in een nachtmerrie) met hem te worden verward, in zijn plaats te worden uitgejouwd, verantwoordelijk te worden gesteld voor zijn daden!”²⁹

Inderdaad een nutteloze daad. Zo is het verleden niet uit te wissen. Maar zulke heftige confrontaties met de persoon die we jaren geleden waren, zijn betrekkelijk uniek. Er zijn natuurlijk plotselinge ontmoetingen met personen uit ons eigen verre persoonlijke verleden die ons danig in de war kunnen brengen, omdat ze ons inderdaad even confronteren met hoe en wie we zelf destijds waren. De betekenis die het begrip ‘verjaren’ in het recht heeft, heeft het in het gewone leven niet. Maar dergelijke ontmoetingen met personen uit het verleden zijn niet ongemakkelijker dan gelegenheden waarbij we ons bekende personen aan elkaar moeten

²⁸ Kundera, *Onwetendheid*, p. 58.

²⁹ Kundera, *Onwetendheid*, p. 60.

voorstellen die afkomstig zijn uit kringen die volstrekt niet op elkaar aansluiten. De pijnlijke momenten zijn meestal maar van korte duur en we hoeven de boel dus niet blijvend aan elkaar te knopen, noch de personen die niet bij elkaar passen, noch de onverenigbare identiteiten binnen onszelf.³⁰ In een roman als *Onwetendheid* van Kundera wordt dat probleem tot in het extreme doorgevoerd. Daarin is niet alleen het probleem van identiteit, maar ook van verantwoordelijkheid en geweten in het geding. Maar ook in de genoemde documentaire reeks van Michael Apted worden personen voortdurend geconfronteerd met hoe ze vroeger waren. En voortdurend is zichtbaar dat het dan onmogelijk is om helemaal afstand van jezelf te nemen. De geslaagde advocaat van achtentwintig kan, geconfronteerd met beelden van zichzelf als zevenjarige, alleen besmuikt toegeven dat hij zichzelf, zoals hij toen was, maar een etertje vindt. In het gewone leven kunnen we meestal toe met het door de jaren heen in de interpretatie veranderde ik van toen. Dat is ook de zelfinterpretatie die ik nú uitdraag en die door de mensen met wie ik nú te maken heb wordt gedeeld en geaccepteerd.³¹

De Franse filosoof Paul Ricoeur komt wat mij betreft de eer toe het theoretische probleem van persoonlijke identiteit met zijn idee van narratieve identiteit definitief te hebben opgelost. Dat probleem bestaat erin dat we in de loop van onze ontwikkeling veranderen en toch dezelfde blijven. Een dergelijke zonde tegen het principe van non-contradictie verdraagt de formele logica niet, maar behoort blijkbaar wel tot de logica van het gewone leven. Ik zal inderdaad zelf een interpretatie moeten geven van de verschillen tussen wie ik toen was en wie ik nu ben: anderen verwachten wat dat betreft van mij een geloofwaardig verhaal. Ricoeur heeft het idee van de narratieve identiteit nauwkeurig onderbouwd in de boeken *Temps et récit* (in drie delen) en *Soi-même comme un autre*.³² Ricoeur spreekt over de dialectiek van *ipséité* en *mêmeté*, van ‘het zelf’ en ‘het zelfde’, over de hermeneutiek van het zelf en over de verhouding van *ipséité* en *altérité*. Voor ons komt het er nu op aan om door de theoretische termen en verhandelingen heen te zien hoe gewóón het is om identiteit op te vatten als het verhaal dat men over zichzelf vertelt. Narratieve identiteit kan gezien worden als een

³⁰ In verband met deze kwestie is een verwijzing naar het werk van de Leuvense theoretisch-pedagoog Jan Masschelein op haar plaats. Geïnspireerd door het werk van Hannah Arendt lijkt hij aanknopingspunten te bieden voor een nieuw soort gewetensvraag bij zware beslissingen. Bij de deliberatie in het geval van een moreel dilemma, gaat het er niet om of ik bij de te kiezen handeling bepaalde waarden correct toepas of niet, maar of ik met de persoon die aldus handelt (dat ben ik zelf) verder leven kan en wil. Jan Masschelein, ‘De pijn wakker houden, het verlangen wekken. Enkele bedenkingen bij de nood aan waardenopvoeding. Deel 2. Over het denken’, in: *Comenius*, 16 (1996), p. 355-359.

³¹ Het probleem van de herinterpretatie en de confrontatie met de mensen van toen wordt ook erg mooi verwoord in het gedicht ‘Moet gevreesd worden dat het nooit bestond?’ van Willem Wilmink. Het legt de vinger op de indringende vraag of we ons persoonlijk verleden niet slechts herinterpreteren, maar zelfs (her)creëren:

Wat is er van mijn leven geworden?
Ik heb het voor vreemden herkenbaar gemaakt
Maar de weinigen die erbij zijn geweest
en die nog leven, ze kijken zo raar,
herkennen zo weinig. Moet worden gevreesd
dat het nooit bestond? Is er niets van waar?

(uit: Willem Wilmink, *Moet gevreesd worden dat het nooit bestond? 34 nieuwe gedichten*, Amsterdam: Bakker, 1991).

³² Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 dln., Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985; en idem, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.

verantwoording van wat men gedaan heeft en wat men heeft gelaten, van wat men heeft veroorzaakt en wat zich heeft voorgedaan. In het verhaal dat men over zichzelf vertelt is men auteur én personage. Zo'n verhaal is niet louter beschrijving, het is ook verantwoording. Een onverwachte confrontatie met 'het echte ik van toen' betekent aanvankelijk een schok, maar blijkt uiteindelijk meestal niet meer dan een rimpeling in de gewone loop van het bestaan. Het verleden slaat lang niet altijd genadeloos terug, zoals Freud veronderstelde; we geven het een plek. Het verleden is ook niet de sluipmoordenaar die, zelfs als hij nooit definitief toeslaat, in stilte zijn persoonsontwrichtende werk doet, zoals Freud aannam. Soms is het ons ontgaan hoe het was en wie we waren; soms kwam daar zelfs gezond verdringen aan te pas. Dan is 'vergeten' een echt werkwoord. Of dat de staat van het geweten zorgelijk maakt, is nog maar de vraag. In de morele ontwikkeling en opvoeding mag het geweten zijn oorspronkelijke functie verloren hebben. Dat het eenmaal ingeplante geweten op eigen kracht verder zou kunnen is een vergissing gebleken, maar het kon pas echt aan de dag treden sinds het in de gefragmenteerde pluriforme wereld verder moest zonder inhoudelijke stevige steun van buiten. Daarmee is volkomen begrijpelijk geworden dat de rol van het geweten in de morele opvoeding na de jaren vijftig van de vorige eeuw steeds problematischer is geworden. Maar voor de reflexieve mens heeft het geweten zijn irritante aanwezigheid behouden, al is het wel allemaal een stuk lichter dan voorheen of zo zwaar als we het onszelf maken. Maar helemaal zonder kunnen we niet. Dan zou het persoonlijke bestaan een noodzakelijk minimum aan eenheid verliezen. Verantwoordelijkheid, identiteit, geweten.