

LEON PIJNENBURG

Over de oergeschiedenis van moraliteit

Voor Nakigudde

Inleiding¹

Was de oorlog in Irak ‘gerechtvaardigd’ en dus op zich een goede daad, of was het eerder een ‘onrechtvaardige’ handeling waarmee Amerika bepaalde andere doelstellingen op het oog had, zoals het veiligstellen van de aanvoer van olie? Was de wijze waarop minister Rita Verdonk van Ayaan Hirsi Ali een verklaring verkreeg die de minister van alle blaam zou zuiveren, een moreel gezien correcte procedure, en in die zin gebaseerd op rechtvaardigheid, of was het een werkwijze waarmee ze andere doelstellingen nastreefde, zoals de consolidering van haar politieke machtspositie?

Wat bij deze vragen in het geding is, betreft het onderscheid tussen datgene wat ‘goed’ op zichzelf is, het ‘moreel goede’, en dat wat men doet omdat men denkt er iets anders mee binnen te kunnen halen, iets wat *extern* is aan het moreel goede maar door de actor als belangrijk wordt gewaardeerd en als doel gesteld wordt. Het werk van de filosoof Immanuel Kant (1724-1804) vormt een mijlpaal in de geschiedenis van het westerse denken over dit onderscheid. Vertrekkend vanuit alledaagse intuïties omtrent ‘goed’ of ‘rechtvaardig’ ontwierp hij in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* een procedure waarmee we een antwoord zouden moeten kunnen geven op de centrale vraag ‘Wat behoort ik te doen?’; waarmee we zouden moeten kunnen beoordelen of een voorgestelde handeling wel of niet de kwalificatie ‘moreel goed’ of ‘rechtvaardig’ verdient.² Voor deze toetsingsprocedure introduceerde Kant de term ‘categorische imperatief’ om daarmee aan te geven dat alleen die handelingsregels de toets der kritiek kunnen doorstaan, die ‘onvoorwaardelijk en algemeen’, dus *categorisch*, als gebod of plicht kunnen gelden, als *imperatief*. In zijn uitleg van de categorische imperatief gebruikte Kant echter een aantal formuleringen die vanwege hun onderlinge verschillen aanleiding zijn geweest voor de nodige discussie en verwarring.³

Als uitgangspunt voor mijn betoog stel ik voor een uiterst belangrijk onderscheid te hanteren dat we in Kants *Grundlegung* aantreffen. Hij lanceert daar namelijk enerzijds de formulering van de categorische imperatief die bekendstaat als Algemene Formule of, niet wezenlijk daarvan afwijkend: Universaliserings-Formule. Deze formule (UF) draagt ons op alleen te handelen volgens die regel of maxime, ‘waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat deze een algemene wet wordt’ (VI, 51). Kant suggereert bij de introductie van deze algemene formule dat UF eigenlijk de enige echte formulering is, waarvan alle andere formules afgeleid zijn (zie ook VI, 69). Echter, hier staan anderzijds

3

de niet mis te verstane woorden tegenover dat de grondslag van de categorische imperatief 'in en alleen in' (VI, 59) iets gevonden zou kunnen worden wat op zichzelf een absolute waarde vertegenwoordigt; iets wat als doel op zich kan gelden. Het is de mens als *rationeel wezen of persoon*, aldus Kant, die een doel op zichzelf vormt, en hij laat daar de zogenaamde Doel-Middel-Formule van de categorische imperatief op volgen (DMF): 'Handel zo, dat je de mensheid, zowel in je eigen persoon, als in die van elk ander, altijd tegelijk als doel en nooit slechts als middel gebruikt' (VI, 61).

Het verschil tussen de twee formules kan mijns inziens op scherp gezet worden door te vragen wat er nu eigenlijk getoetst wordt. In UF is dat de handelingsregel (of 'maxime'); in DMF is dat de menselijke persoon. Dit laatste klinkt misschien verrassend, maar is het eigenlijk niet. Om te weten of je de ander, conform DMF, als doel op zich moet respecteren, zul je toch eerst moeten vaststellen of je van doen hebt met een persoon of niet. In de periode waarin Kant leefde, toen ook wij in Suriname als koloniale heersers de rietstengel op menig donkerbruine rug zweepen, was dat een kwestie waarbij het voor velen vanzelfsprekend was dat daar alleen de blanke Europeaan mee bedoeld kon zijn. Kant, zo zal ik betogen, stevende met zijn keuze voor DMF als formulering van de categorische imperatief regelrecht af op een tegenspraak die hem in racistisch vaarwater deed belanden.

Met de reformatie ontstond het religieus-ethische idee dat Gods wil en wet niet in uiterlijkheden als kerkgebouw en rituelen, maar in de eigen menselijke subjectiviteit ervaren, gevonden en als richtsnoer voor het handelen genomen moest worden. De Verlichting voegde hieraan toe dat de mens wezenlijk rationeel is, wat door Kant in zijn opstel *Wat is Verlichting* als kenmerk van de moderne samenleving aangeprezen werd met het adagium *sapere aude*, of: durf (zelf) na te denken!⁴ De stap vanuit deze twee ideeën naar DMF als categorische imperatief is dan haast vanzelfsprekend. In beide gevallen gaat het er immers om dat de mens in zichzelf de grondslag voor rationeel handelen moet vinden en daaraan ook de wil ertoe moet ontleen. Niettemin staat deze stap op gespannen voet met een andere argumentatielijn die, eveneens puttend uit religieuze (maar oudere) bronnen, naar UF als categorische imperatief leidt. Het is bekend dat het principe van reciprociteit (RP) in alle wereldreligies teruggevonden kan worden. Binnen de joods-christelijke cultuur kreeg het gestalte in de Gouden Regel: wat gij niet wilt dat U geschiedt, doe dat ook een ander niet; of positief: behandel de ander zoals je zelf behandeld wenst te worden. Het is mijn overtuiging dat UF niets anders is dan een *veralgemenisering* van RP. Kant wees RP (als 'gouden regel') af omdat het een ongeschikte kandidaat voor de categorische imperatief was, zonder evenwel in te zien dat UF ook niet zomaar uit de hemel kwam vallen (VI, 62). In dit opstel ga ik er vanuit dat RP als historische 'vorm' van UF beschouwd kan worden en meen ik het als zodanig aan te kunnen wijzen in zijn eerste herkenbare vorm: het Bijbelse verbond van Berseba. Het is deze argumentatielijn die ik in stelling wil brengen tegen de Kant van DMF en die, naar ik meen, prioriteit op onze agenda verdient. Niet alleen vanwege voor de hand liggende actuele en politieke redenen ('integratie is uit de gratie'), maar ook vanwege de filosofische mogelijkheden en perspectieven die er

wellicht door vrijgemaakt kunnen worden. In deze zin is dit opstel verkennend en hopelijk ook ontdekkend van aard.

Mijn betoog wordt gestructureerd door de spagaat waarin Kant verkeert. Met het ene been vergezel ik Kant op wat hij zelf een ‘pleziertocht’ door de geschiedenis noemt (§1). Hij geeft hier een pragmatische draai aan door het verleden te belichten vanuit een belangrijke waarde, *de mens als doel op zich* (DMF), om te bezien hoe de hedendaagse samenleving verbeterd en vooruitgebracht kan worden (VI, 46). Onder het motto ‘blank geluk, zwarte pech’ (§2) laat ik hier een ontvullend relaas op volgen over hoe in de schaduwzijde van onze grote liberale verlichtingsfilosoof de slavernij, geheel passend binnen de logica van DMF, als noodzakelijk kwaad zijn plaats kreeg. De ook toen al te beluisteren kritiek op de slavernij, geïnspireerd door RP, is dan aanleiding voor een ‘tussenbalans’ (§3) en ommekeer in mijn betoog. Ik volg dan (*met het andere been*) het spoor van UF terug naar het begin, naar RP in Genesis, om mijn op Kant gebaseerde pragmatische interpretatie van ‘het verbond van Berseba’ (§4) aan de lezer voor te leggen. Daar wacht ons de verrassing van de ontdekking dat aan de oorsprong van de moraal het praktisch probleem ten grondslag lag waarop het een antwoord vormde en dat niets aan actualiteit heeft ingeboet: hoe mensen met verschillende religieuze wereldbeschouwingen op basis van wederzijds respect met elkaar kunnen samenleven. In een afsluitende reflectie wil ik daarom dit resultaat in verband brengen met de actualiteit. Op de vraag ‘Wat is (onze) verplichting?’ zou met enige stemverheffing moeten volgen: *durf te vertrouwen, confidere aude* (§5)!

Met Kant op reis

Kant interpreteert de geschiedenis in termen van een geschiedfilosofie die haar aanvang vindt in zijn opstel over ‘de vermoedelijke aanvang van de menselijke geschiedenis’ (IV) en haar einddoel in het opstel over ‘het idee van een algemene geschiedenis vanuit het perspectief van de wereldburger’ (II). Dit, zoals Rorty zou zeggen, ‘stichtend verhaal’ schreef Kant met het boek Genesis als leidraad. De Bijbel vormt voor hem de bron van westerse, in zijn ogen universele moraliteit. In gedachten stelde hij zich een soort toneel voor, een ‘hypothetisch speelveld’, waarop we ‘de mens’ aantreffen en tegenover deze mens ‘de natuur’. Dit speelveld blijkt dan de paradijselijke die-rentuin te zijn en de uittrede van de mens uit dit paradijs begint daar waar de mens zich ervan bewust werd ‘doel der natuur’ te zijn. Toen de goddelijke voorzienigheid de vacht van het schaap had gecreëerd *ten behoeve van de mens*, en deze mens beseftte dat het dier of de plant een middel of materiaal was voor menselijke behoeftebevrediging, ontstond tegelijk het vage vermoeden datzelfde niet te kunnen zeggen van de medemens (IV, 90-91). Kant zegt dat de mens zo, met het oog op de aanspraak een doel op zichzelf te zijn, gelijk werd aan alle redelijke wezens en als zodanig ook door de ander gewaardeerd behoort te worden en nooit louter als middel mag worden gebruikt (DMF).⁵

Kant ging ook uit van de aanname dat de mens oorspronkelijk bestaat als ‘paar’ (Adam en Eva) en achtte dit niet alleen nodig vanwege de generationele voortplanting, maar ook om te voorkomen dat gelijk een oorlog zou ontbranden tussen mensen die als (soortelijk) vreemden in elkaars nabijheid verkeerden en de (door God geschapen) natuur daarvan de schuld zou krijgen.⁶ De filosofische vraag die hier in het geding is, formuleerde Kant in de toen gebruikelijke terminologie als volgt: hoe is de veelheid of diversiteit in de reproductie te verenigen met de eenheid van de menselijke soort (V, 145)?

De uittrede van de menselijke soort uit zijn natuurlijk bestaan is een proces dat Kant positief waardeert als een ontwikkeling van slecht naar beter, van instinct naar rede of van natuurbepaaldheid naar morele vrijheid. Filosofisch gezien heeft het de vorm van een geschiedfilosofie, waarin de veronderstelde grondslag van de menselijke geschiedenis, ‘de mens als doel op zich’, door de geschiedenis heen pas tot volledige ontwikkeling kan komen. Een tussen de polen van natuur en rede gesitueerde, maar over onze hoofden heen zich voltrekkende dynamiek, door Kant ook het ‘antagonisme’ van de *ungesellige Geselligkeit* (II, 37) genoemd, zorgt ervoor dat de geschiedenis zich in de richting beweegt van haar veronderstelde eindstadium: het ‘rijk der doeleinden’, waarin iedereen, elk lid van de menselijke soort, doel op zich is geworden. We kunnen ons dit gehele proces voorstellen naar het voorbeeld van de persoonlijke levensgeschiedenis waarin je als individu verweekeld bent en veranderingen ondergaat, en waarop je aan het einde soeverein terugkijkt als ‘mijn leven’. Het veronderstelt met andere woorden een subject van de geschiedenis dat in een historisch proces verweekeld is en steeds verandert, terwijl het toch ook steeds hetzelfde subject is. Hierbij is het van belang niet uit het oog te verliezen dat dit geschiedfilosofisch begrepen proces zelf ondergeschikt is en ten dienste staat aan de realisering van de menselijke persoonlijkheid als absolute waarde op zich en de oplossing van het probleem van de verhouding tussen natuur en cultuur, natuur en rede. Anders gezegd: het uiteindelijke doel, het rijk der doelen waarin de mens als rationeel wezen zich volledig gerealiseerd heeft, zal worden bereikt door gebruikmaking van het antagonisme dat mensen onderling verdeelt en daardoor aanzet en uitdaagt zich steeds verder te ontwikkelen. Een ‘gebruikmaking’ die in latere geschiedfilosofische discussies bekend zou komen te staan als de ‘list der rede’. Op individueel niveau wordt dit alles minder positief of zelfs negatief ervaren. Het is een ontwikkeling, schrijft Kant, ‘die voor de soort een vooruitgang van slecht naar beter betekent, (maar niet) voor het individu’; ‘voor het individu (...) is het een verlies, (...) voor de natuur een winst’ (IV, 92-93). Oorlog, het antagonisme bij uitstek, stuwt de mensheid voort in een richting die objectief glimt van ‘voortuitgang’, maar subjectief smeult van ‘ellende’. Individuen, ja zelfs gehele volkeren, zegt Kant, beseffen niet dat ze, wanneer ze (naar eigen inzicht en vaak tegen elkaar in) hun eigen doelen najagen, ongemerkt bijdragen aan de realisering van het *telos* (het einddoel) der geschiedenis, waar de mens als zedelijk wezen samenvalt met de mens als natuurlijke soort.⁷ Het lijkt er inderdaad op alsof de rede zo een list of ‘onzichtbare hand’ gebruikt om alles toch nog de goede kant op te sturen, maar waarvan de schaduwzijde

6

bestaat uit oorlog, zware arbeid, pijnlijke bevallingen en angst voor de dood (sterfelijkheid).⁸

Blank geluk en zwarte pech

De ellende en het verdriet die mensen in de geschiedenis ondervinden, zouden geaccepteerd kunnen worden als ‘redelijk’ omdat het om *onbedoelde* en *niet te voorkomen* ellende lijkt te gaan, die inherent is aan een ontwikkeling waarin men eerst nog onontwikkeld en onervaren is (IV, 95). Datgene wat Kant over deze ellende en de eventuele verdeling ervan zegt, verdwijnt in deze zin telkens weer achter de abstraherende redenering over de mens als *soort* (II, 41 voetnoot). Wat dit concreet betekent, wil ik laten zien door de abstracte vraag naar de eenheid en diversiteit van de mens nader onder de loep te nemen. In het licht van de maatschappelijke en politiek-ethische thema’s van die tijd kan deze namelijk vertaald worden in de vraag naar de eenheid van de menselijke soort en de verscheidenheid van rassen. Het is van belang om ook in te gaan op deze zijde van onze grote liberale verlichtingsfilosoof, omdat hier op wel heel drastische wijze de tegenspraak tot uitdrukking komt waarin hij zich verstrikte door de categorische imperatief als DMF te interpreteren. Recentelijk is deze schaduwzijde onder andere door Emmanuel Chukwudi Eze en Thomas McCarthy in het volle daglicht geplaatst. Ik voel me daardoor gesteund in mijn interpretatie van Kant die ik hieronder presenteer.⁹

Kant heeft tot aan zijn pensioen in 1797, dus bijna veertig jaar, colleges gegeven over geografie en antropologie. Geografie bestudeert in zijn ogen alle natuurlijke condities (inclusief de mens als natuurlijk organisme, naast de aarde, de rivieren, bergen, dieren en planten); antropologie bestudeert de mens als moreel (vrij) organisme. De mens kan binnen deze opzet op twee manieren onderverdeeld worden: geografisch (‘natuurlijk’) en antropologisch (‘moreel’). De eerste onderverdeling leidt dan naar een classificatie die de blanke mens in Europa situeert, de gele mens in Azië, de zwarte mens in Afrika en de rode mens in Amerika. Dit alles wordt aangevuld met een sausje cultureel-antropologisch klinkende verhalen over de idiosyncratische gewoonten en gedragswijzen die door zeevaarders, ontdekkingsreizigers en de eerste antropologen mee naar huis werden genomen.¹⁰ Binnen de moreel-antropologische classificatie blijken de rode Amerikanen, de zwarte Afrikanen en de gele Aziaten niet in staat te zijn geweest het stadium van morele volwassenheid te bereiken. Het ontbreekt hen aan ethische principes, die essentieel zijn voor ware menselijkheid. Volgens Eze heeft Kant in zijn theoretisch-antropologisch bouwwerk ‘uncritically assumed that the particularity of European existence is the empirical as well as ideal model of humanity, of universal humanity, so that others are more or less human or civilized (‘educable’ or ‘educated’) as they approximate this European ideal’.¹¹

In de rassenhiërarchie die Kant ontwikkelde, staat de zwarte mens door toeval niet helemaal onder aan de ladder. De rode mens in Amerika heeft namelijk niet voldoende tijd gehad om zich als ras volledig uit te kristalliseren, waardoor dit ras ‘te zwak

voor zware arbeid, te onverschillig voor vlijtige werkzaamheid, ongeschikt voor culturele ontwikkeling' is en daardoor in de hiërarchie nog 'ver onder de neger staat' (V, 159-160). Het is de zwarte mens in Afrika die volledig (doelmatig) aan zijn omgeving is aangepast (V, 152; III, 79 en I, 22-23), vooral dankzij een huid die, door de (klimatologisch vereiste grotere) afvoer van bepaalde stoffen (ijzer, fosfor en flogiston(!)) te ondersteunen, donker van kleur is (en stinkt!). Deze mens is 'sterk, vlezig en lenig', maar juist door een optimale aanpassing en 'de rijkelijke verzorging in het moederland', ook 'lui, week en onnuttig'. Volgens Kant blijkt dit ook uit de observaties van een anonieme 'deskundige' die onder de duizenden vrijgelaten negerslaven in Amerika en Engeland geen voorbeeld kon ontdekken van iemand die een zaak was begonnen, of iets wat men pas echt 'arbeid' kan noemen. Als de kans zich aanbood verruilden ze allemaal het echte of zwaardere werk voor allerlei losse werkzaamheden, zoals ook de zigeuners in Europa deden. Kant uit zelfs het vermoeden dat naast het arbeidsvermogen ook zoets verondersteld moet worden als een (biologische) drift tot (vlijtige) werkzaamheid die onder bepaalde (klimatologische) condities aan- en uitgeschakeld kan worden (V, 158). Gechoqueerd lezen we dan ten slotte hoe Kant, de kampioen van het respect voor de individuele mens, adviseert om bij de disciplineren van de neger een 'gespleten rietstengel en niet een zweep te gebruiken, opdat het bloed uit de dikke huid van de neger kan ontsnappen en zo zweren of etteren voorkomen kan worden'.¹²

Binnen de logica van Kants filosofie is het ook geen eigen verdienste van het blanke ras om in de onderlinge vergelijking bovenaan te prijken. De oorspronkelijke (oer)stam had alle erfelijke eigenschappen in 'aanleg' of als 'kiemen' in zich, die later, afhankelijk van de geografische en klimatologische condities waarin een groep terecht kwam, aan- of uitgeschakeld werden. Het is het voortdurend uitgedaagd worden door de omgeving dat de specifieke vaardigheden die nodig zijn voor de overleving en reproductie van de mens, uit het geheel van potentieel aanwezige mogelijkheden selecteert. Het blanke ras kwam eenvoudigweg op het juiste moment in Europa, *at the right place, at the right time*, en als vanuit een soort van bijenkorf zag Kant vervolgens de 'al geschoolde kolonisten' de wereld over zwermen om hun culturele missie te volbrengen. Waarmee de ongelijkheid onder de mensen begon, maar 'ook al wat goed is' (IV, 97).

Tussenbalans

Het is opvallend dat Kant onrechtvaardigheid aankaart op abstract niveau. Vanuit het perspectief van een onrealiseerbaar rijk der doeleinden praat hij de slavernij goed en wil die zelfs op praktische wijze van advies zijn. Naast het al genoemde advies voor 'hoe de neger te disciplineren', kan hier ook gedacht worden aan het 'nut van het academisch onderwijs' dat de student, de toekomstige kolonist(!), moet voorzien van 'wereldkennis' die 'voor het leven' bruikbaar is (I, 26). Kant stelt zich met deze opmerking, waarmee hij doelt op de kennis die hij zelf aanlevert met zijn fysische geografie

en antropologie, geheel op in het verlengde van de westerse expansie en koloniale politiek. Dit verwijt aan het adres van de antropologie als wetenschappelijke discipline zal later nog vele malen, zij het niet altijd terecht, herhaald worden. Een ander voorbeeld uit Kants werk betreft zijn verwijzing naar de boven al genoemde ‘deskundige’. Deze bekritiseerde de ideeën van predikant James Ramsay, die pleitte voor de afschaffing van de slavernij en het belang van de ‘vrije arbeidskracht’.¹³ Gezien het grote belang dat Kant hecht aan het burgerlijk recht, dat de vrijheid van de een moet beschermen tegen die van de ander, zou je verwachten dat hij de status van ‘vrije arbeider’ zou laten prevaleren boven die van ‘slaaf’. Geheel in strijd met zijn eigen motto (‘durf zelf na te denken!’) verschuilt hij zich echter achter de mening van een anonieme deskundige, die erop neerkomt dat de neger de vrijheid niet aankan. In schril contrast hiermee lezen we bij de historicus Christopher Brown hoe Ramsay zich wel van het eigen verstand bediende: ‘he took issue with the way colonists placed what he called the “Kingdom of I” above the interests of society as a whole’.¹⁴

Wanneer men de titel van het geschrift waar Kant naar verwijst, vertaalt in het Engels, is het makkelijk te achterhalen wie de toen nog anonieme ‘deskundige’ was.¹⁵ Het gaat om de slavenhouder James Tobin die met zijn compagnon John Pinney economisch actief was op het gebied van suikerplantages en suikerverwerking, zowel op Nevis (een van de Kleine Antillen) als in Bristol.¹⁶ Dit gezelschap nam ook deel aan het comité tegen de afschaffing van de slavernij. Ramsay had zo’n twintig jaar missiewerk verricht op het buureiland van Nevis, Saint Kitts, waar hij felle aanvaringen had met de lokale eigenaars van suikerplantages. In *dezelfde* aflevering van de door Matthias Sprengel en Johann Forster uitgegeven *Beiträge zur Völker- und Länderkunde* (Teil 5, 1786), waarin Kant de Duitse (ingekorte) vertaling las van Tobins *Cursory remarks upon the reverend Mr Ramsey’s essay* (Londen, 1785), was tevens de (ingekorte) vertaling te vinden van Ramsays *An essay on the treatment and conversion of African slaves in the British sugar colonies* uit 1784. Deze aanklacht tegen de slavernij, waarover op zich een heel verhaal te vertellen valt¹⁷, wordt door Kant opvallend genoeg niet besproken. Monika Firla heeft in 1997 al in deze richting gewezen en ook andere feiten genoemd met betrekking tot Kants selectieve gebruik van voor hem toegankelijke informatie. Een daarvan moet genoemd worden. De anatoom en natuurwetenschapper Johann Friedrich Blumenbach had in zijn *Naturhistorische Bemerkungen* uit 1787 een paar bladzijden gewijd aan de eerste Afrikaans-Europese filosoof en jurist Anton Wilhelm Rudolph Amo (1700-c.1759). Deze was als vierjarig kind door Nederlanders vanuit Axim in de toenmalige Nederlandse Goudkust (Ghana) naar Duitsland gebracht en ‘geschonken’ aan Herzog Anton Ulrich von Braunschweig und Lüneburg-Wolfenbüttel, die hem liet dopen en naar school gaan. Amo schreef zijn werk in het Latijn, maar beheerste ook het Grieks, Hebreeuws en Frans, en sprak Duits, Engels en Nederlands. In zijn *Disputation* uit 1729 besprak hij de juridische positie van de moor, de zwarte afrikaan, in Europa (*De iure Maurorum in Europa*). Helaas is dit werk, waarin hij de slavenhandel bekritiseerde vanuit het Romeins recht, verloren gegaan. Kant, die in het algemeen bekend was met het werk van Blumenbach¹⁸, spendeert in zijn opstel over teleologische principes uit 1788 (V) niet één

woord aan Blumenbachs ‘natuurhistorische opmerkingen’ uit het jaar daarvoor, noch aan (het werk van) de in Halle, Wittenberg en Jena docerende Afrikaan wiens opvallende aanwezigheid de falsificatie vormde van zijn vooroordelen.¹⁹ Terug in Axim zou Amo overigens op latere leeftijd nog een keer gedwarsboemd worden door de West-Indische Compagnie. Deze keer, zo suggereert Abraham (2001), vanwege onrust zaaien en oproer kraaien.

Op het niveau van de alledaagse meningen en opvattingen kan ten slotte ook nog verwezen worden naar, naast uiteraard het verzet vanuit de slaven zelf, de kritiek vanuit religieuze geloofsgemeenschappen als die van de quakers. Deze maakten, bij monde van vier ‘Dutch-speaking friends from Germantown’, hun afkeer al in 1688 duidelijk kenbaar.

‘There is a saying that we should doe to all men like as we will be done ourselves; making no difference of what generation, descent or colour they are. (...) here is liberty of conscience, which is right and reasonable; here ought to be likewise liberty of ye body, except of ye evil doers which is another case. But to bring men hither and to rob or sell them against their will, we stand against.’

Deze opmerkingen, die in zekere zin nog beperkt bleven tot een kleine kring van gelovigen, kunnen aangevuld worden met ‘probably the first civil and public petition against slavery’ uit Georgia (1739). Na het vermelden van praktische en economische bezwaren wordt hierin gesteld:

‘Its shocking to human Nature, that any Race of Mankind, and their Posterity, should be sentenced to perpetual slavery; nor in justice can we think otherwise of it, than they are thrown amongst us to be our Scourge one Day or another for our Sins; and as Freedom to them must be as dear as to us, what a Scene of horror must it bring about!’²⁰

In het licht van deze historisch-maatschappelijke achtergrond is het voor mij duidelijk dat ter verdediging van Kant niet naar zoiets als de tijdgeest verwezen kan worden. Ook Firla spreekt over de ‘niet voorhanden tijdgeest’ waarmee Kant als kind van zijn tijd verontschuldigd zou kunnen worden. De kritiek op de slavernij had in de openbaarheid al wortel geschoten, zowel politiek als intellectueel. In het licht hiervan moet Kants selectieve omgang met de voor hem toegankelijke gegevens als bedenkelijk beschouwd worden. Hij heeft zich in de positie gemanoeuvreerd van de racist, die de ongelijkheid tussen mensen biologisch en klimatologisch verklaart als een noodzakelijk moment in de geschiedenis van de menselijke soort. Een bedenkelijk soort van geschiedfilosofie waarvan de wortels ook door een *intern-filosofische* analyse blootgelegd kunnen worden. Kant introduceerde de categorische imperatief (DMF) in de Bijbelse context waarin ‘de mens’ ging beseffen ‘doel der natuur’ te zijn. Deze bepaling van de mens mag echter, binnen de grenzen van Kants theoretische filosofie, slechts als *voorwaardelijk* gekenschetst worden (V, 165 e.v.). De passages suggereren evenwel dat deze

bepaling van de mens als doel der natuur identiek is aan de onvoorwaardelijke bepaling van de mens als doel op zich. Kant spreekt immers over het doorsijpelende, vage besef dat de andere mens niet ook zomaar als middel gebruikt mag worden en ook altijd een doel op zich vormt. Een besef dat complementair was en tegelijkertijd opgeroepen werd op en door het moment dat de middelen der natuur ‘ter beschikking’ kwamen. De voorstelling van de mens als doel der natuur, stelt Kant, ‘sluit (zij het op duistere wijze) de gedachte van zijn tegenstelling in: dat hij zoiets nooit tot een medemens zou mogen zeggen, maar deze moet beschouwen als een gelijke deelnemer aan de geschenken der natuur’ (IV, 91). Kant smokkelt hier de notie van sociale gelijkheid binnen door de identiteit tussen de mens als ‘doel der natuur’ en als ‘doel op zich’ eerst te suggereren, en vervolgens gewoon te poneren²¹; hij ontnemt zichzelf zo de mogelijkheid om, zoals later de jonge Hegel, het idee van de mens als ‘doel op zich’ te ontwikkelen binnen het maatschappelijke kader waarbinnen processen van wederzijdse erkenning hun plaats hebben. Waarom het morele gelijkheidsbesef tot de mens door zou moeten dringen, blijft bij Kant zélf ‘duister’ en is op deze manier, zonder een van buitenaf ingrijpende God, ook niet begrijpelijk te maken. Het netto effect van deze operatie is wel dat de moderne ervaring van het individu, om als mens door anderen gerespecteerd te worden, niet kostenvrij of zonder betekenisverlies vertaald kan worden in de aanname van een geschiedfilosofisch subject dat zich als individuele eenheid tegenover de natuur geplaatsd ziet en geacht wordt door de tijd heen zichzelf als doel te realiseren. Op dit abstractieniveau is immers geen plaats voor de notie van ‘gelijke deelnemers’, simpelweg omdat die er niet zijn! Wat resteert is het moreel gezien verarmde perspectief van een (door de natuur of God als waardevol gesteld) doel dat, onder gebruikmaking van alles wat onder dit niveau beschikbaar is, ontwikkeld moet worden. Het mondt uit in een meta-ethisch, goddelijk utilisme (een geschiedfilosofische ethiek) dat een ‘*empire without slaves*’²² als regulatief ideaal stelt, terwijl het daartoe benodigde maar volledig tegenstrijdige middel van een ‘*empire with slaves*’ als noodzakelijk kwaad geaccepteerd wordt.

Kant heeft zich dus zowel politiek als filosofisch in een tegenspraak gemanoeuvreerd. Een mogelijke uitweg bestaat volgens mij uit een reconstructie van de moraliteit, van UF als categorische imperatief, tegen de achtergrond van haar praktische noodzaak.²³ Deze opvatting van moraliteit kan het geschiedfilosofisch kader verlaten van waaruit DMF, als een boven of buiten de mensen om zich voltrekkend noodlot, de geschiedenis bepaalt. In plaats daarvan kan ze reconstructief te werk gaan, dat wil zeggen dat ze de verschillende momenten waarop de categorische imperatief ‘in’ de geschiedenis (en in de veelheid van culturen) opgebouwd (geconstrueerd) werd, vanuit een deelnemersperspectief terug volgt. Dat is wat men verwacht maar niet van Kant te horen krijgt in zijn ‘vermoedens over de aanvang van de menselijke geschiedenis’ en zijn ‘idee over de geschiedenis vanuit het (eind)perspectief van de wereldburger’. De reden daarvoor is dat hij een argumentatielijn had uitgestippeld waarvan zowel de aanvang als het einde in het teken van DMF staat: de verabsoluteerde waarde van de mens als doel op zich.

Binnen dezelfde cultuur- en sociaalhistorische context²⁴ wil ik hier een tweede argumentatielijn tegenover zetten die zowel in de aangehaalde kritiek op de slavernij tot uitdrukking kwam als aan kan sluiten bij een ‘kantiaanse’ moraalopvatting die de categorische imperatief als UF centraal stelt. In het boek Genesis lezen we over de praktische noodzaak van RP (of UF) en we treffen daar ook de onderdelen aan waarmee het reciprociteitprincipe als sociaal organisatieprincipe geconstrueerd werd. Ik meen dat deze (joods-christelijke) oergeschiedenis of genealogie van moraliteit, die nog doorklinkt in de populaire voorstellingen van het moreel goede die Kant in zijn *Grundlegung* als *gegeven* veronderstelde, ons nog steeds iets te zeggen heeft. De mensheid heeft daar een (nog steeds uiterst actuele) oplossing gevonden, zij het zonder garantieverklaringen, voor het onvermijdelijke conflict tussen vreemden die elkaar om begrijpelijke redenen met een gezonde, maar gemengde dosis ‘vertrouwen en wantrouwen’ tegemoettraden. Met andere woorden: het *verwantrouwen* als meest fundamentele kenmerk van de algemeen menselijke conditie vanuit moreel opzicht.

Het verbond van Berseba

Vooraf kunnen we het met Kant eens zijn dat we geen empirische kennis hebben van het ‘moment’ waarop de mens ‘mens’ werd en zich door zijn moraliteit ging onderscheiden. We kunnen dat moment met Kant verbeeld zien in het paradijselijk verhaal waarin Gods vertrouwen in zijn creatie geschonden wordt door Adam en Eva en Hij hen vervolgens verhindert kennis van het leven te verkrijgen door ze het paradijs uit te sturen. De passages waar het mij dan vervolgens om gaat, betreffen de cruciale gebeurtenis van het sluiten van het *eerste verbond tussen mensen onderling* in een situatie waarin de beschikbaarheid van vrouwen, water, land en voedsel het dagelijkse *praktische probleem* vormt.²⁵ Deze gebeurtenis is in de Bijbel van een zodanig groot belang dat het verhaal zelfs tot driemaal toe achter elkaar opnieuw begonnen wordt (versie A₁ in Genesis 12, versie A₂ in Genesis 20 en versie I in Genesis 26). Het staat onder Bijbelgeleerden bekend als het verhaal van de patriarchale leugen, omdat Abraham twee maal (A₁₊₂) en zijn zoon Isaac een maal (I) de eigen echtgenote, respectievelijk Sarah en Rebecca, niet als ‘mijn vrouw’ maar als ‘mijn zus’ voorstelt, om zo het eigen vege lijf te redden.²⁶ In alle drie de verhalen is men weggetrokken ‘omdat er honger in het land was’ (A₁+I) of in opdracht van Jahweh (A₂); en tot driemaal toe wordt deze ‘leugen’ verteld aan de heerser van het land waar men aankomt omdat Abraham respectievelijk Isaac niet wist of men daar wel respect of angst voor God had en het huwelijk respecteerde. In oudtestamentische tijden was het niet ongevoel dat vrouwen geroofd of afgenomen werden. Men deinsde er zelfs niet voor terug om de echtgenoot te vermoorden, zodat diens echtgenote ‘beschikbaar’ zou komen (Genesis 20:11 en 26:9). Het eerste verhaal (A₁) eindigt vroegtijdig, maar de twee andere verhalen, gesitueerd in het land van Gerar waar koning Abimelek heerste, lopen wel door. De verschillende Bijbelgeleerden (zie noot 26) verzuimen echter het verhaal tot het eind te volgen. Dat

is jammer omdat ze daardoor niet zien dat in beide verhalen Abraham c.q. Isaac, nadat de verwantschappelijke kwestie van het 'echtgenote en/of zus zijn' opgehelderd was en men voorzien was van land en water, door koning Abimelek uitgenodigd werden tot een verbond. Een verbond dat, gezien de locatie, het 'verbond van Berseba' mag heten. 'God staat U bij in alles wat U doet', zegt Abimelek tegen Abraham in Genesis 21: 21-24; 'zweer daarom hier bij God dat U mij, mijn stam en mijn nakomelingen niet in de steek zult laten, u moet mij en het land waar u gastvrijheid geniet dezelfde welwillendheid bewijzen die ik U bewezen heb.' Abraham antwoordde: 'dat zweer ik'. Deze passage in het boek Genesis is volgens mij de eerste keer dat in de Bijbel de 'oervorm' van de categorische imperatief, als principe voor de omgang van volkeren met elkaar, uitgesproken wordt. De kantiaanse formulering van de categorische imperatief die hier het best bij aansluit is UF: 'Handel alleen volgens die maxime (of: handelingsregel - LP) waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat deze een algemene wet wordt' (VI, 51). In vergelijking met UF is het duidelijk dat voor het verbond van Berseba deze 'algemene geldigheid' niet geclaimd kan worden. Het gaat hier om de ene stam (namelijk die van Abraham) die een verbond sluit met een andere, die van Abimelek. Dit betekent dat het verbond enerzijds niet geldt voor bijvoorbeeld andere, vreemde stammen, maar anderzijds wel in het algemeen voor specifiek deze twee voor elkaar vreemde stammen. Binnen dit tribale verbond is zelfs een voorzichtige toekomstgerichte universalisering mogelijk; de generationele verwijzing naar de 'nakomelingen' lijkt dat te impliceren. Wat in het verbond van Berseba expliciet als *procedure* wordt uitgesproken en binnen zijn beperkte geldingsgebied op allerlei concrete zaken toegepast kan worden, en hierbinnen dus *formeel* van aard is, is het sociale organisatieprincipe RP waartoe men zich verplicht in de sociale omgang en waar men zich in geval van problemen op kan beroepen. Het komt erop neer 'dat de regel die ik, Abraham, wil volgen ook als regel acceptabel moet zijn voor Abimelek, zijn stamleden en hun nakomelingen'.

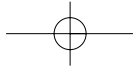
De introductie van dit principe wordt in de Bijbelse tekst langzaam voorbereid en we krijgen een eerste aanwijzing in de vorm van een onverwachte wending in het verhaalverloop. Nadat Abimelek Sarah c.q. Rebecca in zijn harem had opgenomen, waartoe de weg kennelijk was vrijgemaakt door het feit dat het om een zus en niet om een echtgenote ging, raakte hij zeer verontwaardigd toen hij erachter kwam dat zij wel degelijk getrouwd waren met Abraham c.q. Isaac. Op het moment dat deze ter verantwoording worden geroepen en 'onwetendheid' als excuus aanvoeren verwacht je als lezer dat een eventueel verontschuldigend gebaar toch van hén, van de zijde van Abraham c.q. Isaac, zou moeten komen. Geheel onverwacht is het echter Abimelek, die zonder aarzelen praktisch laat zien wat het betekent om door een ander behandeld te worden zoals men zelf behandeld wil worden: met gastvrijheid en respect. Direct schonk hij Abraham (c.q. Isaac) zijn echtgenote terug, en bovendien ook nog 'schapen en runderen, slaven en slavinnen' en een gegarandeerde bescherming.²⁷

Na deze onverwachte wending zien we dan iets verderop in A_2 een letterlijke breuk in de tekst die, hoewel door genoemde Bijbelgeleerden als 'einde verhaal' begrepen, mijns inziens juist een uiterst belangrijke stap betekent in de argumentatieve op-

bouw van het verhaal. Het gaat met andere woorden om een opzettelijke, ‘betekenisvolle’ breuk. Abimelek biedt Abraham aan een geschikte verblijfplaats te vinden in zijn land en Abraham lijkt daar gebruik van te maken.²⁸ Daarmee wordt gesuggereerd dat deze episode is afgerond en kan een nieuw verhaal zijn aanvang nemen. Daadwerkelijk krijgen we nu een andere scène voorgeschoteld waarin eerst Abraham en Sarah het geluk toekomt een zoon te krijgen. Dat is dan Isaac. Vervolgens zien we ook hoe God ervoor zorgt dat uiteindelijk, na momenten van jaloezie of afgunst, alles toch nog goed kwam met Hagar en Ismaël. Met goedkeuring van de toen nog onvruchtbare Sarah had Abraham eerder bij Hagar, de slavin, een zoon verwekt die Ismael werd genoemd en als voorvader van Mohammed wordt beschouwd.²⁹ Als dan vervolgens Abimelek weer op het toneel verschijnt, beseffen we dat mét deze ingelaste verhalen tegelijkertijd een afstand in tijd en ruimte tussen Abimelek en Abraham gecreëerd werd. Abimelek werd daardoor, ná de heikele ‘echtgenote/zuskwestie’, in staat gesteld waar te nemen en te overwegen hoe goed het inderdaad met Abraham en de zijnen ging. Het vertrouwen dat hij Abraham had geschonken door hem toestemming te verlenen om binnen zijn gebied te verblijven (een ‘verblijfsvergunning’ dus!), werd door Abraham (en diens God) niet teleurgesteld, wat op hetzelfde neerkomt als dat Abimeleks eventuele wantrouwen niet bewaarheid werd. Een verhaalconstructie waarmee mijns inziens een diepgaand inzicht in het menselijke verkeer geografisch uitgebeeld wordt en samengevat neerkomt op het al aangekondigde principe van verwantrouwen. Na de betekenisvolle of functionele onderbreking zien we Abimelek Abraham opzoeken en begrijpen we waarom Abimelek kan opmerken dat God Abraham bij alles wat hij doet ondersteunt. De tijd is nu rijp (dat wil zeggen: er is voldoende onderling vertrouwen gegroeid) om Abraham uit te nodigen tot een verbond en deze gaat daar op in.

Na het sluiten van het verbond beklagt Abraham zich nog even bij Abimelek over het probleem dat diens knechten zich enige waterputten toegeëigend hebben die Abrahams mensen in gebruik hadden. Abimelek, met een knipoog naar het door Abraham zelf eerder aangevoerde excuus, antwoordt hierop dat hij dit niet wist, waarop Abraham zich ook niet onbetuigd laat en gelijk schapen en runderen van stal haalt om aan te bieden. Vervolgens meen ik dan ook nog de lach van de schrijver te horen, die ze wederom hetzelfde verbond laat sluiten. Mocht het niet ook grappig bedoeld zijn, dan bevestigt het toch op praktisch zichtbare wijze de voorgestelde interpretatie.

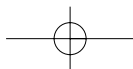
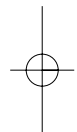
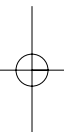
Het aanvankelijk gesloten verbond vormt ten eerste een toetsingsprocedure waarop Abraham zich nu daadwerkelijk kon beroepen. Het is na het sluiten van het verbond, wat zoveel betekent als: met een beroep op dat verbond, dat Abraham zijn klacht naar voren brengt. Ten tweede kreeg het als *formele* procedure zo, met betrekking tot de kwestie van de toegang tot de waterputten, een eerste praktische of inhoudelijke toepassing. In het verbond zelf werden alleen de principes van wederzijdse hulpverlening en welwillendheid genoemd en deze geven vanuit zichzelf niet aan of ze betrekking hebben op vragen betreffende ‘de toegang tot waterputten’, ‘het gebruik van slaven’, ‘het uithuwelijken van stamleden’ enzovoorts. Ze vergen een gezamenlijke inhoude-



lijke bepaling: is het verbond hier van toepassing en zijn we het erover eens wat het in deze situatie betekent? Met deze interpretatie staat, ten derde, in dit proces van toepassing de formulering van het verbond tegelijkertijd ook zelf 'ter discussie'. Hier kunnen bijvoorbeeld vragen opdoemen betreffende de 'leden' van het verbond. Geldt het verbond ook voor andere stammen met wie, tot nu toe, één van de 'verbonden' stammen al vergelijkbare overeenkomsten heeft gesloten? Geldt het verbond alleen op het niveau van de stam en niet op dat van het stamlid? Dergelijke vragen kunnen in dit (recursieve) proces wel of niet tot een correctie of vernieuwing leiden van het oorspronkelijke verbond.

Deze stappen keren min of meer op reflexieve wijze terug in de structuur van zowel het eerste verhaal (met het 'zij is mijn zus'-motief) als in die van het tweede verhaal (met het 'waterputten'-motief), en leiden uiteindelijk tot dezelfde conclusie: op stap (a) 'niet weten' (of zich beroepen op de procedure) volgt een stap (b) van sociale organisatie: 'gastvrijheid en het respect' (of gezamenlijke toetsing aan de formele procedure), die vervolgens uitmondt in (c) 'het verbond' (of een procedureel bereikte overeenstemming). Op discursief niveau weerspiegelt zich zo de *handelingscontextuele* oorsprong en openbaart zich het geheim van Kants categorische imperatief (UF) als een transformatiemechanisme dat het 'niet weten "wat wel en niet behoort"' (dit is Kants beroemde vraag Wat behoort ik te doen?) over laat gaan in het 'gezamenlijk bepalen "wat wel en niet behoort"'.

Alhoewel de 'algemene gelding' van het verbond van Berseba beperkt was, vormde het natuurlijk wel een basis die uitgebreid zou kunnen worden naar andere stammen. Deze veralgemenisering is echter vooraleerst uitgebleven vanwege moeilijk te achterhalen oorzaken. Als sociaal organisatieprincipe vormde het een antwoord op een multireligieuze omgeving, ook al heeft het uiteindelijk geen stand kunnen houden. In de Bijbel zien we dan ook *vervolgens* dat God zich als een jaloerse God presenteert en zich het volk van Israël toe-eigent³⁰: het wordt hun nu verboden met andere volkeren verbonden te sluiten.³¹ Pas daarna lezen we het beroemde gebod tot naastenliefde in Leviticus³², dat op dat moment nog niet in verband gebracht wordt met dat andere gebod in Deuteronomium, waarin geboden wordt God lief te hebben.³³ Een naastenliefde die natuurlijk gemakkelijk te praktiseren is binnen een 'groot gezin' als het patriarchaal georganiseerde stamverband (waar de rechten en plichten sterk verschillen en afhankelijk zijn van de positie die men in de hiërarchie inneemt). Het is pas met het verhaal over de goede Samaritaan dat Jezus eeuwen later wel een universalistische interpretatie van het verbond van Berseba zou voorstellen.³⁴ In navolging van Hillel en onder de knellende voorwaarden van het Romeinse Rijk krijgt het bij hem echter tegelijkertijd een liefdesethische of charitatieve draai, waardoor het verbond haar morele tanden verliest en een innerlijk, gevoelsmatig handelingsprincipe wordt. Het is in deze vorm dat het verbond uiteindelijk in het alledaagse besef van moraliteit zou voortleven en door een reformatorische Kant als gegeven verondersteld en eenzijdig als DMF geïnterpreteerd werd. Hiervoor geldt hetzelfde als wat volgens Schluchter, in navolging van Weber, voor de religieuze ethiek van het ascetische protestantisme in



het algemeen geldt: het is 'een monologische overtuigingsethiek met onbroederlijke consequenties'.³⁵ Als 'broederlijkheidsethiek' (Weber) die meer direct aansluit bij UF zou het verbond terugkeren bij onder andere de quakers.

Samenvattend kan gesteld worden dat in de Bijbel het verbond van Berseba inderdaad de eerste echte voorvorm van UF als categorische imperatief is. In een langzaam proces werden de verschillende onderdelen bijeengebracht in een choreografie van mensen, handelingen en objecten waarin de structuur van het principe van wederzijds respect zich aftekende en vervolgens middels een verbond discursief samengevat en bezegeld werd. Het fundamentele verschil met de oerversie van Kant is dat de ontstaanscontext van het principe in die zin realistischer is dat het speelveld hier een sociale structuur heeft. Hierdoor kan RP als een antwoord begrepen worden, zonder 'ingrijpen van bovenaf, op een probleem waar elk mens, waar of wanneer dan ook, op onvermijdelijke wijze mee te maken krijgt en dat niet op respectvolle (dat wil zeggen: vreedzame) wijze eenzijdig kan oplossen. Deze intersubjectieve en dialogische structuur heeft het verbond van Berseba in sterke mate te danken aan de principiële of 'basale' uitgangssituatie waarin twee vreemden (of twee vreemde volkeren) een manier moeten vinden om, op basis van wederzijds respect voor elkaars individualiteit of vreemdheid, als gelijken met elkaar om te gaan. Met enige overdrijving mogen we stellen dat het probleem met en van de immigrant, de asielzoeker of de allochtoon zo oud is als Abimelek en Abraham. Zo ook de enige menswaardige oplossing.

Confidere aude

Voordat ik afsluit met een reflectie op een recente politieke gebeurtenis wil ik eerst een aantal conclusies uit het bovenstaande trekken. Allereerst valt op te merken dat bovenstaand betoog in grote lijnen neerkomt op een pleidooi voor de categorische imperatief als UF. Het sluit aan bij de (hier onderbelichte) Kant van 'de eeuwige vrede', die bekend is geworden met zijn uitspraken tegen kolonialisme en slavernij. De daarmee gepaard gaande afwijzing van de categorische imperatief als DMF moet echter niet begrepen worden als een algemene afwijzing van het moderne idee van de individuele autonomie ('eigen wetgeving'). Het is eerder een correctie vanuit het besef dat het idee van een algemene (morele) wet niet gespiegeld moet worden aan dat van een natuurwet of goddelijke wet die zich van buitenaf aan 'de mens' opdringt, en ook niet gevonden kan worden in 'de mens' als soortelijk of individueel subject. Het moet eerder begrepen worden vanuit het beginsel van reciprociteit.³⁶

Een tweede conclusie betreft de aard van mijn betoog en het niveau waarop ik mijn thematiek behandeld heb. Het werd als het ware door de Bijbeltekst zelf gesuggereerd om het probleem van de omgang tussen vreemden vooral te analyseren in termen van handelende actoren, situaties en attributen, en geen onnodige nadruk te leggen op religieuze geloofsovertuigingen als culturele legitimaties die wel of niet harmoniëren. Heel tentatief zou ik hieruit dan ook willen afleiden dat in dergelijke constellaties culturele of religieuze legitimaties, persoons- of groepsgewijs, voldoende

‘ingehouden’ moeten worden om een moreel verbond als dat van Berseba als conflict-regulerend sociaal organisatieprincipe een kans te geven. Kantiaans gesproken: ze moeten buiten de moraal gehouden worden, extern aan de moraal blijven, zodat de ‘moraliteit’ zelf haar rechtvaardige werk kan doen (VI, 47-48 en Forst 2001). Dit kantiaans perspectief op de moraal, als uitgangspunt van dit betoog, heeft een zekere universalistische claim en kan niet met een pragmatisch perspectief als dat van Rorty over een kam worden geschoren. Dat laatste zou filosofisch tot een etnocentrisch gekleurde geschiedfilosofie als die van Kant leiden, wat onder hedendaagse omstandigheden politieke uitspraken oplevert van het kaliber ‘als we iets te leren hebben’, in een confrontatie met andere culturen, ‘dan zal het niet veel met vrijheid of sociale gerechtigheid te maken hebben, want daarin zijn wij in het Westen de specialisten’.³⁷ Los van de vraag of de uitspraak waar is of zal zijn, stoort vooral de zelfgenoegzame houding die eruit spreekt en de daaraan gepaard gaande diskwalificatie van de ander die a priori geen kaas gegeten heeft van vrijheid of sociale gerechtigheid. Het verschil met de Afrikaan die volgens Kant de vrijheid niet aankan, wordt zo flinterdun en onzichtbaar. Het is deze zelfgenoegzaamheid en dit etnocentrisme dat vandaag op nationaal en Europees niveau wederom de kop op heeft gestoken, terwijl de joods-christelijke bronnen waarop men zich regelmatig beroept oorspronkelijk een andere taal spreken. Hier tegenover staat als acceptabele optie het neokantiaanse pragmatisme van Mead, Putnam of Habermas. Het probeert (onder andere) normatieve claims en aannamen bloot te leggen, zoals het principe van verwantrouwen, waarvan empirisch aangetoond kan worden dat ze praktisch onvermijdelijk zijn en ook praktisch in stand gehouden moeten worden, op straffe van maatschappelijke conflicten. Het principe van verwantrouwen vertrekt juist vanuit de omgang met elkaar van vreemden die weten (dat ze redelijkerwijs kunnen verwachten) dat ze voor wat betreft belangrijk geachte eigenschappen voor elkaar ‘anders’ zijn. Het biedt daardoor een openheid die haaks staat op het liberaal-conservatieve klimaat waaronder we nu alweer een tijdje gebukt gaan. In dit verband wil ik de boven gestelde vraag naar de eenheid in de diversiteit van de menselijke soort weer even oprakelen. Ik hoop namelijk dat de gegeven historische reconstructie inzichtelijk en begrijpelijk kan maken dat het moderne antwoord op deze vraag niet ligt in de richting van een ‘doorrationaliseren’ van culturele of religieuze legitimaties die, tot in hun uiterste consequenties doorgedacht, uiteindelijk toch weer onvergelijkbaar en onverzoenbaar blijken te zijn. De analyse wijst eerder in de richting van een formeel en procedureel principe dat (a) op argumentatief niveau juist de mogelijkheid voor de erkenning van de een door de ander in zijn of haar andersheid garandeert en (b) op handelingsniveau de bereidheid en moed vraagt elkaar te verwantrouwen opdat praktisch ‘voldoende’ sociaal cement ontstaat dat in argumentatieve vorm op cultureel of religieus niveau niet verkrijgbaar bleek.³⁸ Ik meen dat dit de les is die we uit het verhaal Genesis kunnen leren. Met Kants adagium voor de Verlichting in gedachten, stel ik daarom in een reflexief geworden moderne samenleving aan U voor: durf te verwantrouwen! *Confidere aude!*

Maatschappelijk en politiek ligt hier een uitdaging om dit met de nodige institutionele fantasie te vertalen in mechanismen voor conflictregulering en een meer flexibele maatschappelijke organisatie. De kans op deelname aan het maatschappelijk leven en de beloning daarvoor, het vertrouwen dat men daarmee aan de ander schenkt, keert dan vervolgens terug in de sociale, economische en zelfs politieke bijdragen en verdiensten die deze, conform RP, bereid is te leveren. Dit alles niet vanuit een soort romantisch of idealistisch geloof in de goedheid van de ander, maar met een voldoende georganiseerde scepsis, waaruit verwachtingen spreken en verplichtingen worden opgelegd. Maar wel een scepsis binnen de grenzen van het vertrouwen. Een blik over de (staatsrechtelijke of sociaal-culturele) grenzen heen kan daarbij vaak behulpzaam en een eerste aanzet zijn. Zo keek ik met verbazing naar een televisiedocumentaire³⁹ over Nederlandse Somaliërs in Birmingham en Leicester, die met brede glimlach en hoofd fier omhoog op televisie vertelden hoe zij daar de ruimte kregen ondernemend het initiatief te nemen waartoe ze door het beleid, de wet en de regelgeving in Nederland volledig geblokkeerd werden. Het schaamrood was op mijn blanke wangen te zien, zoals ook het geval was, zij het op een iets andere manier, toen die andere Nederlandse Somalische, Ayaan Hirsi Ali, bijna haar Nederlandse nationaliteit werd ontnomen. Zij mocht, terecht en *mét* een 'abrahamitische leugen'(!), wél de vruchten proeven die in het proces van democratische modernisering geogst waren. Tijdens haar dramatische persconferentie (16 mei 2006) presenteerde Ayaan Hirsi Ali zichzelf als lid van de clan van Darod die zo'n achthonderd jaar geleden vanuit Arabië naar Somalië trok. Zijzelf was dertien jaar geleden naar Nederland gevlucht 'om haar leven in eigen handen te nemen'. Ze maakte nu echter ook duidelijk dat dit geen *one woman show* kan zijn en dat de ander je daarvoor de ruimte moet bieden: 'ik voelde de plicht anderen te helpen in vrijheid te leven, zoals zij dat ook voor mij voelden'. De oorsprong van deze morele plicht hebben we in de oude wereld gevonden van waaruit de draden gesponnen zijn die het joods-christelijke met het islamitische denken verbinden. Men kan zich terecht afvragen uit welke bronnen Hirsi Ali hier geput heeft.⁴⁰

Bovenstaande overwegingen vormen een poging om het perspectief van verwantrouwen dat zich in de praktische ontmoeting van vreemden ontwikkelde, discursief te maken. Als perspectief is het in de geschiedenis veelvuldig *eenzijdig* toegeëigend: monotheïstisch door een jaloeze God, imperialistisch door het 'Kingdom of I' en globalistisch door het 'Empire of Freedom'. Een laatste voorbeeld hiervan werd opgediend toen minister Rita Verdonk, teruggefloten door de gehele Tweede Kamer, met de ingenieus doorzichtige oplossing voor de dag kwam dat Ayaan Hirsi Ali, zonder het zelf te weten, eigenlijk nooit gelogen had. Het Somalisch naamrecht bood haar immers de mogelijkheid om zowel met de naam Ali als Magan door het leven te gaan. Ook de monotheïstisch ingestelde auteur van het oude testament kon het in A₂ niet nalaten de geschiedenis te 'corrigeren' en Sarah daadwerkelijk een zus te laten zijn van Abraham (zie noot 26), waardoor deze dus eigenlijk niet gelogen had. De *eenzijdige* daad van toe-eigening, waarmee vrouwe *volentia auctoritas* de nek omdraaide, zorgde er zo

voor dat een minder florissant chapter werd toegevoegd aan de geschiedenis van de Nederlandse rechtstaat. Ondertekend door de minister-president.

Noten

- 1 Jozef Keulartz hoop ik ooit een dikke wederdienst te bewijzen voor alle hulp bij het maken van deze tekst. Verder sta ik ook in het krijt bij Maartje Schermer, Cor van der Weele, Henk van den Belt en Frits de Wit. Ten slotte hebben de vakkundige referenten van *Krisis* zich op zo'n manier van hun taken gekwetend dat ik ook van hun opmerkingen dankbaar gebruik kon maken. Al deze personen moeten echter ontzien worden in geval fouten en vergissingen in de tekst ontdekt worden. Daarvoor ben ik aansprakelijk.
- 2 Ik verwijst middels Romeinse cijfers naar Kants teksten: Von den verschiedene Rassen der Menschen (I), Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (II) Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (III), Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (IV); alle in *Werksausgabe* Band XI. Uit Band IX van deze *Werksausgabe* ook *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (V), en uit Band VII de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (VI). In dit opstel zijn alle vertalingen in het Nederlands van mij, tenzij anders vermeld.
- 3 Schönecker en Wood 2004.
- 4 Vergelijk de bekende paragraaf 124 van Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 'Het recht van de subjectieve vrijheid vormt het keer- en middelpunt in het onderscheid tussen de oudheid en de moderne tijd. In zijn oneindige gestalte is dit recht in het christendom uitgesproken en tot algemeen, werkelijk principe van een nieuwe wereldvorm ge-

maakt. In een meer specifieke vorm behoren daartoe ook de liefde, het romantische, het doel van de eeuwige gelukzaligheid van het individu enz. – en dan nog de moraliteit en het geweten, en verder die andere vormen die zich vervolgens enerzijds presenteren als principe van de burgerlijke maatschappij en als momenten van het politieke bestuur, maar anderzijds ook als principe van de geschiedenis in het algemeen en die van de kunst, de wetenschap en de filosofie in het bijzonder.'

- 5 'Toen dacht God, de HEER: Nu is de mens aan ons gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad. Nu wil ik voorkomen dat hij ook vruchten van de levensboom plukt, want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven.' Genesis 3:22 (*Willibrordvertaling*). Kant meent dat mensen op moreel gebied zeer wel weten wat goed en fout is; daar hebben ze geen ethicus of filosoof voor nodig (VI, 16 en 22). Op het gebied van de kennis der natuur ligt dat anders; daar kunnen ze er hopeloos naast zitten. Vergelijk Forst (2003, p. 329) over Pierre Bayle.
- 6 IV, p. 86. Later verduidelijkt Kant dat men hier geen bezwaar hoeft te maken tegen het idee dat het om 'één paar' gaat; men kan hier ook 'één stam' lezen zodat wetenschappers niet onnodig het gevoel krijgen met Bijbelexegese van doen te hebben. Zie de voetnoot in V, p. 162, waar hij een dergelijk verwijt terugkaatst naar Georg Forster die, met zijn idee van de 'barende aarde', 'onbemerkt van de vruchtbare bodem (sic!) van het natuuronderzoek verdwaald raakt in de woestijn van de metafysica' (p. 165).

- 7 II, p.34 en IV, p.93. Kant omschrijft dit ook in termen van het moment waarop 'volmaakte kunst weer natuur wordt' (IV, p. 95). Een uitspraak die door zou klinken tot in Adorno's utopische zinspelingen op de verhouding tussen kunst en natuur. Men kan de 'dialectiek der verlichting', zoals beschreven door Adorno en Horkheimer, terugvinden in de cognitief-instrumentele beheersing en manipulatie van de innerlijke en uiterlijke natuur (seksualiteit en arbeid) waarmee de mens zich uit zijn dierlijke bestaan losmaakte. Dit proces ging volgens Kant vooraf aan de morele menswording. Hij noemt (a) het doorbreken van de instinctieve neiging om de honger op voorgeprogrammeerde wijze te stillen door andere soorten voedsel te ontdekken; hierdoor verkreeg de mens een zekere mate van keuzevrijheid (arbitrium brutum), (b) het doorbreken van de instinctieve seksuele neigingen door behoeftebevrediging te vergroten en/of te verlengen middels temporeel of visueel uitstel, en (c) het doorbreken van de 'tijdloosheid' en het zich richten op een toekomst. Opmerkelijk is dat Kant, op welhaast freudiaanse wijze, in stap (b) al een aanzet ziet tot vorming van ethiek omdat het beroemde vijgenblad, waarmee de eerste mens zijn of haar geslacht aan het zicht onttrok, symbool staat voor het spel van schaamte en fatsoen, de 'eigenlijke grondslag voor echte socialiteit'. Hij noemt het een 'eerste aanzet tot de vorming van de mens als zedelijk schepsel', die zich verder zou ontwikkelen tot de hoogtes van de menselijke liefde en het gevoel voor schoonheid (IV, 89). Tegelijkertijd echter, aldus Kant met een zinspeling op de zondeval, staat dit (cognitief-instrumenteel begrepen) proces van menswording zedelijk (wat hier ook impliceert: retrospectief) gezien voor een 'val' (IV, p.93). In de overgangsfase naar morele menswording gebruikt het menselijk organisme allereerst de pas verworven (premorele) vrijheden voor zichzelf, waardoor vervolgens de *ungesellige Geselligkeit* (van jaloezie en afgunst) ontstaat. Het oorspronkelijke proces waarin de instrumentele rede probeert 'met de stem van de natuur te chicaneren' (IV, p. 88) brengt Kant in verband met het Bijbelse verhaal over de sluwheid van de paradijselijke slang. Men kan dit verhaal echter ook binnen de 'logica van het verwantrouwen' interpreteren.
- 8 Met een vergelijkbare, maar materialistische gedachtegang zou Marx later in *The New York Daily Tribune* (10 en 25 juni 1853) de koloniale rol van Engeland in India vergoelijken.
- 9 Vgl. Eze (1997) en McCarthy (2004). Mijn interpretatie verschilt van die van Eze door mijn (met McCarthy gedeelde) grotere vertrouwen in rede en rationaliteit; van McCarthy wijk ik in zoverre af dat ik zijn (door Habermas gedeelde) verklaring van Kants racisme, die zijn weergave ervan structureert, niet helemaal deel. Mijns inziens heeft Kant al op het niveau van zijn grondbegrippen met DMF en UF een tegenstrijdigheid binnengehaald, waardoor deze, contra McCarthy, niet pas op het niveau van de toepassing van zuivere naar onzuivere ethiek optreedt. Vgl. Habermas (2005), pp. 294-295 en ook McCarthy (2004a). Bij het afsluiten van dit manuscript kon ik niet voldoende rekening meer houden met Eigen en Larrimore (red.) (2006) en de laatste aflevering van de *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences* 37 (2006), gewijd aan Kants teleologie en de biologische wetenschappen.
- 10 Een van deze betreft het ons welbekende verhaal uit Suriname over de zwakke indianen, die alleen voor (licht) huis-

- houdelijk werk geschikt waren, en de grootschalige inzet van sterke Afrikanen voor het zwaardere werk (I, p. 22).
- 11 Eze (1997), p. 116.
 - 12 Eze (1997), p. 116. Eze citeert uit F.C. Starke (red.) *Kants philosophische Anthropologie*. Leipzig, 1831.
 - 13 Zie Brown (1999). Het grote politieke belang van het argument van de 'vrije arbeidskracht' in de strijd tussen de Britse kolonies en het koloniale wereldrijk wordt niet alleen duidelijk bij Brown, maar ook bij Blackburn (1988).
 - 14 Brown (1999), p. 300.
 - 15 De Duitse titel luidt: *Anmerkungen über Ramsays Schrift von der Behandlung des Neger-sklassen in den westindischen Zuckerinseln*. Susan Shell (In: Eigen en Larrimore (2006)) heeft het mis wanneer ze deze deskundige identificeert als Matthias Sprengel.
 - 16 Pero's Bridge, vernoemd naar Pinneys slaaf, en Pinneys tot museum omgedoopte huis (The Georgian House) herinneren nu, in Bristol en tweehonderd jaar na de afschaffing van de slavenhandel, aan deze tijden.
 - 17 Brown (1999). De legendarische Olaudah Equiano, een Igbo die, vanuit wat nu Nigeria heet, als kinds slaaf naar Engeland was gebracht, zou rond 1780 een van de bekendste zwarte woordvoerders tegen de slavernij worden. In de *Public Advertiser* van 28 Januari 1788 verdedigde hij Ramsay en leverde ongezouten kritiek op Tobins *Cursory remarks*: 'I confess my cheek changes colour (sic!) with resentment against your unrelenting barbarity and wish you from my soul to run the gauntlet of Lex Talionis at this time; for as you are so fond of flogging others; it is no bad proof of your deserving a flagellation on yourself' (Mtubani (1984), pp. 91-92).
 - 18 Firla (1997), p. 14.
 - 19 Brentjes (1976). Blumenbach (1787) noemde overigens nog een andere opvallende figuur: Jacobus Elisa Johannes Capitein. Net als Amo was hij door Nederlanders uit Ghana geroofd en kwam uiteindelijk eveneens in cadeauvorm terecht bij Jacob van Goch. Hij was de eerste Afrikaanse predikant en verdedigde in Leiden (1742) zijn dissertatie waarin de slavernij als niet strijdig met het christendom (!) werd voorgesteld. In de overzichtswerken *Das neue gelehrte Europa* van J.C. Strodtmann (1758) en *Geschichte jetztlebenden Gelehrten Europa* van E.L. Rathlef (1743) wordt Capitein genoemd en besproken (Van der Zee (2000)). Zou Kant ook hier helemaal niets van meegerekregen hebben?
 - 20 Blackburn (1988), pp. 45-46, originele schrijfwijze, maar cursivering L.P.).
 - 21 'En zo was de mens in een verhouding van gelijkheid met alle rationele wezens getreden: namelijk, ten aanzien van de aanspraak zelf een doel te zijn en door anderen ook als zodanig gewaardeerd en door niemand louter als middel ten behoeve van andere doelen gebruikt te worden' (IV, 91).
 - 22 Brown (1999).
 - 23 Voor de goede orde: ik heb niet willen beweren dat de keuze voor DMF noodzakelijkerwijs uit moet komen bij specifiek racistische of proslavernij standpunten en koester ook zeker niet de illusie dat deze filosofisch uit de wereld geholpen kunnen worden. Het punt is eerder dat een algemene bepaling van de mens, bijvoorbeeld als doel op zich, als zodanig moreelpolitieke implicaties zal hebben. Bepaalde eigenschappen worden daarmee immers a priori als noodzakelijk verondersteld en aan verdere discussie onttrokken. Bij Kant hebben we het dan over de eigenschappen van de mens als rationeel persoon zoals deze zich, zoals Eze (zie § 2) benadrukt, in Europa het meest ontwikkeld had. Een punt dat van

direct belang is voor de problemen waar de kantiaanse ethiek mee worstelt op medisch-ethisch en dierenwelzijnsgebied.

- 24 In zijn breed opgezet onderzoek beschrijft en analyseert Rainer Forst (2003) de geschiedenis van het 'tolerantiedebat' vanaf de vroege kerkvaders tot nu toe, waarin hoofdrollen zijn weggelegd voor Sebastian Castellio en Pierre Bayle. Tegen Calvijns uitspraak 'dat men de gehele mensheid kan vergeten wanneer het erom gaat voor Gods roem te strijden', bracht Castellio in: 'Een mens doden betekent niet een leer verdedigen, maar een mens doden' (p. 171). Lockes angst, dat de burger en de staat niet kunnen bestaan zonder een goddelijk fundament, neutraliseerde Bayle met het argument dat een moraal van wederzijds respect ook los van de religie kan bestaan (pp. 314-315). Daarmee komt RP weer op eigen benen te staan, zoals in het verbond van Berseba, en wordt niet alleen de vrijheid van religie maar ook die tot het hebben van geen religie gewaarborgd. Jammer genoeg besteedt Forst geen aandacht aan de relevantie van dit debat voor de kwestie van het racisme en de slavernij. Aanknopingspunten zie ik daar waar Forst bijvoorbeeld *levellers* als William Walwyn en Lord Cokes leerling Roger Williams bespreekt die in de zeventiende eeuw de religieus-politieke aarde omploegden waarin een eeuw later de Britse en Amerikaanse antislavernij beweging wortel kon schieten (pp. 232-243). In Rhode Island speelde Williams een belangrijke rol toen in 1652(!) voor het eerst antislavernijwetgeving aan de orde was.
- 25 Mijn interpretatie van een aantal passages uit het oude testament worden methodologisch gestuurd door de aanname 'dat culturen die gedurende lange tijd

voor grote aantallen mensen met verschillende karakters en temperamenten (...) vrijwel zeker iets zullen hebben wat onze bewondering en ons respect verdient, ook al is er daarnaast veel wat wij weezinwekkend vinden en moeten afwijzen' (Taylor 1995, p. 89). Het interpretatief vrijblijvende karakter van deze 'culturalistische' aanname moet echter gecorrigeerd worden door meer nadruk te leggen op de sociale en praktische problemen waar volkeren mee te maken hebben gehad en de oplossingen die gevonden en uitgeprobeerd zijn, waarvan wij de interpretaties, commentaren en weergaven kunnen terugvinden in culturele producties als de Bijbel. Dat deze cultuurproducten geen directe of objectieve en chronologische weergaven van historische gebeurtenissen zijn spreekt voor zich. In het onderhavige geval hebben we zelfs te maken met drie pogingen om een probleem, en het antwoord erop, te beschrijven en te begrijpen, terwijl het oorspronkelijke verhaal zelf waarschijnlijk eerst mondeling werd overgeleverd.

- 26 B. Becking en K.A.D. Smelik (1989). Zie ook: C. Westermann (1981). Herkenning vond ik gedeeltelijk bij H. Kanneman (2005). De omschrijving van 'patriarchale leugen' zet de interpretatie op het verkeerde spoor omdat: (a) het in A_2 en I gegeven argument dat het riskant is in den vreemde je vrouw te tonen zowel door Abimelek als God geaccepteerd wordt. (b) A_2 vermeldt bovendien dat Sarah inderdaad, naast diens echtgenote, óók de zus was van Abraham. Echter, in mijn ogen is dit argument later om geloofspolitieke redenen aan A_2 toegevoegd. Het is een tamelijk doorzichtige poging om te voorkomen dat een 'geloofsvader' als Abraham de geschiedenisboeken in zou gaan als leugenaar. Een verhaaltechnisch argument zou verder nog gezien kunnen

worden in de relatie met die andere halve waarheid waardoor de eerste mens uit het paradijs verstoten werd. Echter, van Sarah daadwerkelijk een zus van Abraham maken zou de rationaliteit en begrijpelijkheid van het gehele verhaal, niet alleen van mijn interpretatie ervan, teniet doen. Ook de theoretische mogelijkheid dat de betekenis van het begrip 'zus' in die tijd anders was of meer omvatte dan wij gewoon zijn, lost niets op omdat dat verder geen enkele rol speelt in het verhaal zelf. (c) In A₂, waarin Abimelek Sarah in zijn harem opgenomen had, wordt nogmaals de onschuld van Abraham onderstreept door ook de onschuld van zijn echtgenote (die in Genesis 20:5 toch ook zei: 'hij is mijn broer!') te laten blijken uit Abimeleks respect en vergoeding voor Sarah.

27 Genesis 20:14 en 26:11.

28 Genesis 20:15.

29 Genesis 21:1-21.

30 Ik vermoed dat structurele problemen binnen de 'verwantschappelijk' georganiseerde samenleving ten grondslag hebben gelegen aan de transitie naar een religieus georganiseerde samenleving waarbij uiteindelijk het monotheïsme als oplossing naar voren is gekomen. Allereerst moet men beseffen dat zelfs de identiteit van Abraham, de 'eerste profeet', als jood betwijfeld wordt. Vervolgens laat de Bijbeltekst een onduidelijkheid bestaan omtrent de identiteit van de god van Abraham en die van Abimelek. Tevens wordt de suggestie gewekt dat de God van Abraham ook die van Abimelek is, of in ieder geval dat beide goden in zoverre hetzelfde zijn als dat ze 'rechtvaardig' zijn (Genesis 18 en 20). Ten slotte is er dan nog de fameuze kwestie van Gods namen 'Elohim' en 'Jehova', waarbij inderdaad de mogelijkheid van een vertaling als 'goden' (meer-

voud) open gehouden en in de formele ('lege') zelfidentificatie van Jehova als 'Ik zal zijn (die ik was)' een waarborg gezien kan worden voor een zekere eenheid in de verscheidenheid van inhoudelijke bepalingen. Een verwijzing naar het joodse beeldverbod is hier op zijn plaats. De Bijbeltekst lijkt dus een soort van *overlappinge consensus der goden* te suggereren die in het (verwantschappelijk) verbond van Berseba concreet, maar procedureel gestalte kreeg en vervolgens monotheïstisch bewaard bleef in de zelfidentificatie van God als Jehova. Overigens, dat 'de verhalen in hun huidige vorm van doen (hebben) met de identiteit van Israel' (wat de oudtestamenticus Eep Talstra mij in een persoonlijke communicatie, waarvoor dank, wilde duidelijk maken), hoeft niet ontkend te worden. Ik zou deze claim alleen willen bestrijden wanneer deze erop neerkomt dat daarin de gehele betekenis van de drie verhalen schuilt. Volgens mij zijn duidelijk elementen aan te wijzen die zich daartegen verzetten en zich niet in de latere (aan het monotheïsme verbonden) identiteitsvraag laten persen. Punt (b) uit de vorige noot is hier een voorbeeld van.

31 Exodus 34:12-16.

32 Leviticus 19:18. In vergelijking met mijn betoog ziet paus Benedictus XVI (2006) dus één of twee stappen over het hoofd!

33 Deuteronomium 6:5. Geflankeerd door geboden, enerzijds, tot gastvrijheid tegenover de vreemdeling (Leviticus 19:13), maar ook, anderzijds, tot meedogenloos veroveringsgedrag (Exodus 23:23-24).

34 Een sterke aanwijzing dat Jezus deze operatie inderdaad ondernomen heeft, zie ik in de overeenkomst tussen de rol van de Samaritaan en die van Abimelek (beiden als filistijnen: 'de ander', die het goede doet). Jezus kende zijn klassieken!

Maar de primaire reden ligt natuurlijk in de prominente aanwezigheid van RP in beide verhalen.

35 Weber (1979), p. 251.

36 Voor een goed begrip van de opbouw en vorming van de gouden regel kunnen weliswaar (hobbesiaans) contractdenken en speltheoretische overwegingen van dienst zijn, maar theoretisch schieten ze tekort om recht te doen aan het door deelnemers ervaren moreel verplichtende karakter van het vertrouwen en de verwachtingen, zoals dat in het Verbond van Berseba tot uitdrukking komt (Komter 2003, p.16). Hobbes lijkt dat overigens te beseffen wanneer hij terug grijpt op de gouden regel (p.140). De relevante Bijbelpassages zouden, in navolging van Mead, geanalyseerd kunnen worden met behulp van het leermechanisme van de wederzijdse 'houdingovernamen' (taking the role of the other); Abraham leert dan de houding in te nemen van waaruit Abimelek zijn teleurstelling uitte over Abrahams ('speltheoretisch') gedrag dat schade en schande tot gevolg had kunnen hebben. Hoe een dergelijk handelen in de toekomst voorkomen kan worden is op voorhand niet eenzijdig te bepalen; dit inzicht, wanneer dat wederzijds in het eigen gedrag 'meegenomen' wordt, leidt dan naar RP als handelingsregel voor interactie. Het morele handelingsprincipe ontstaat dus op een 'leermoment':

wanneer naar aanleiding van privaat uitgevoerde nutcalculaties en belangenafwegingen de daarop volgende teleurstelling (over bijvoorbeeld 'zwartrijders') de reden vormt om het egocentrisch kader van deze calculaties en afwegingen open te breken en intersubjectief geldende gedragsregels te vormen voor 'gelijkbetroefde co-existentie' (Habermas 1996). Dat ook deze regels en principes zelf ideologisch (patriarchaal of eurocentristisch) 'verdraaid' kunnen worden tonen de voorbeelden van Abraham en Kant; dat dit gebruik van binnenuit bekritiseerd en overwonnen kan worden tonen de quakers aan.

37 Rorty (2002).

38 Koenis (2005) en Van Gunsteren (2005).

39 Netwerk, 25-1-2006.

40 In haar inmiddels verschenen autobiografie *Mijn vrijheid* (2006) vinden we op pagina 247 het antwoord: 'Ik wilde (...) goedheid met goedheid terug betalen, want zo zag ik de islam in die tijd'. Iets daarvoor, op pp. 234-235, vinden we de acceptabele reden voor haar 'abrahamitische leugen': gezien het gemak waarmee ze zelf iemand in Nederland kon opsporen en de noodzaak om buiten het bereik van verwantschapsleden als haar vader en de 'besproken' echtgenoot te blijven, wist ze niet of het wel veilig was haar eigen naam (Magan) te gebruiken en besloot daarom dit niet te doen.

Literatuur

24

Krisis 2007 | 3

Abraham, W.E. (2001) Amo. In: R.L. Arrington (red.) *A companion to the philosophers*.

Malden (MA), Blackwell Publishers Ltd.

Benedict XVI (2006) *Deus Caritas Est*.

Becking, B. en K.A.D Smelik (red.) (1989) *De patriarchale leugen*. Baarn, Ten Have.

Blumenbach, J.F. (1787) *Einige naturhistorische Bemerkungen bey Gelegenheit einer Schweizer Reise. Von den Negern*.

Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte 4. Zie: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/magneuphynat/magneuphynat.htm>

Brentjes, B. (1976) *Anton Wilhelm Amo*. Leipzig, Koehler & Amelang.

- Brown, C.L. (1999) *Empire without slaves. British concepts of emancipation in the age of the American revolution.* *William and Mary quarterly* 2.
- Blackburn, R. (1988) *The overthrow of colonial slavery.* Londen, Verso.
- Eigen, S. en M. Larrimore (red.) (2006) *The German invention of race.* Albany (NY), SUNY.
- Eze, E.C. (1997) The color of reason. The idea of 'race' in Kant's anthropology. In: Emmanuel Chukwudi Eze (red.) *Postcolonial African philosophy.* Oxford, Blackwell.
- Firla, M. (1997) Kants Thesen vom 'Nationalcharakter' der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene 'Zeitgeist'. *Mitteilungen des Institutes für Wissenschaft und Kunst.*
- Forst, R. (2001) Ethik und Moral. In: L. Wingerter en K. Günther (red.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Forst, R. (2003) *Toleranz im Konflikt.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Gunsteren, H. van (2005) *De rechtstaat.* In: B. Snels (red.) *Vrijheid als ideaal.* Amsterdam, SUN.
- Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1821/1982) *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hirsi Ali, A. (2006) *Mijn vrijheid.* Amsterdam-Antwerpen, Uitgeverij Augustus.
- Hobbes, T. (1651/1989) *Leviathan.* Meppel/Amsterdam, Boom.
- Kanneman, H. (2005) *Abraham. Anstöße zum christlich-islamischen Gespräch.* <http://www.horstkannemann.de/abraham.pdf> (laatst bezocht op 3 juni 2006).
- Kant, I. (1964) *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1.* Werksausgabe Band XI. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, I. (1977) *Schriften zur Naturphilosophie.* Werksausgabe Band IX. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, I. (1974) *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Werksausgabe Band VII. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Koenis, S. (2005) Links en de moraal. In: B. Snels (red.) *Vrijheid als ideaal.* Amsterdam, SUN.
- Komter, A. (2003) *Solidariteit en het offer.* <http://www.uu.nl/content/oratie%20Aafke%20Komter.pdf>
- McCarthy, T. (2004) On the way to a world republic? Kant on race and development. In: L. Waas (red.) *Politik, Moral and Religion.* Berlijn, Duncker & Humblot Verlag.
- McCarthy, T. (2004a) *Liberal imperialism and the dilemma of development.* Voordracht tijdens de '100th Annual Meeting of the American Political Science Association'.
- Mtubani, V.C.D. (1984) The black voice in eighteenth-century Britain. African writers against slavery and the slave trade. *Phylon* 45 (2).
- Rorty, R. (2002) Europa nutzt Seine Macht nicht aus. Interview in: FAZ 15 april.
- Schluchter, W. (1979) *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus.* Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schönecker, D. en A.W. Wood (2004) *Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein einführender Kommentar.* Stuttgart, Schöningh UTB.
- Taylor, C. (1995) *De politiek van erkenning.* In: A. Gutmann (red.) *Multiculturalisme.* Amsterdam, Boom.
- Westermann, C. (1981) *Genesis.* In: C. Westermann *Biblischer Kommentar Altes Testament.* Band 2. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Zee, H. van der (2000) *'s Heeren slaaf. Het dramatische leven van Jacobus Capitein.* Amsterdam, Balans.