

**Georges Minois. *Les origines du mal. Une histoire du péché originel.* Fayard
Susan Neiman. *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy.*
Princeton University Press**

Wie bewijzen zoekt voor het bestaan van het kwaad, heeft zelden gebrek aan materiaal. Zet de televisie aan of sla de krant open. Een bloedig beëindigde gijzeling in Moskou, diverse zelfmoordaanslagen in Israël, enkele explosies van zinloos geweld in eigen land - ziedaar de oogst van amper twee weken. Vergeet even alle commentaren, achtergrondverhalen, explicaties en deskundige suggesties hoe herhaling te voorkomen, maar let alleen op de direct betrokkenen. Bij hen heerst verbijstering, ze begrijpen niet wat er gebeurd is, ze zijn met stomheid geslagen. Veel meer dan een stille tocht of een bosje bloemen zit er voorlopig niet in.

Misschien kun je het kwaad dááaraan herkennen: het laat zich niet meteen invoegen in het alledaagse leven. Het is er een te grote inbreuk op. En het is of lijkt hopeloos, niet voor verbetering vatbaar, hoezeer iedereen (van politieagent tot minister en van zielzorger tot sociaal werker) ook zijn best doet. In het verleden bestond er één alomvattende verklaring voor: de erfzonde. Dat zou nog altijd een uitkomst kunnen zijn. Ook als je niet in voorzienigheid en verlossing gelooft, heeft de erfzonde nog altijd iets aantrekkelijks, als een soort steno voor de meest kwaadaardige kanten van het menselijk tekort.

Echt verklaren doet zo'n woord natuurlijk niets; de kracht ervan is dat het iets benoemt wat anders onbenoembaar zou blijven, omdat het in ons zelfbewustzijn geen plaats meer heeft. Door het kwaad te verbinden met de erfzonde behoudt het zijn ongenaakbaarheid, zijn mysterie. Waarom? Een van de redenen is ongetwijfeld dat we nauwelijks nog weten wat de erfzonde precies te betekenen heeft.

Maar aan dat laatste is iets te doen, bijvoorbeeld door *Les origines du mal* te lezen, een degelijke 'geschiedenis van de erfzonde' met encyclopedische allure, geschreven door de productieve (een à twee boeken per jaar) Franse historicus Georges Minois. Ook de erfzonde blijkt, zoals alles, een geschiedenis te hebben, die de ogen-schijnlijke vanzelfsprekendheid van het begrip relativeert.

Iedereen kent het verhaal van Adam en Eva, de appel en de slang, het verbod om te eten van de boom der kennis van goed en kwaad en de overtreding van dat verbod, eerst door Eva, op influistering van de slang, en daarna door Adam. Wanneer Jaweh ontdekt dat beiden hem ongehoorzaam zijn geweest, worden zij uit het paradijs verdreven. Heel veel meer staat er niet in het Oude Testament. De schrijver van Genesis blijkt uiterst karig met gegevens en details (zelfs de appel wordt niet vermeld) over deze achteraf zo belangrijke episode. In het Nieuwe Testament wordt er zelfs met geen woord over gerept. Hoe heeft de erfzonde dan toch zo'n cruciale rol kunnen spelen in het christendom?

Minois legt het omstandig uit: aandacht voor Adams faux pas ontstaat niet eerder dan in de tweede eeuw voor Christus onder joodse gnostici. Bij de christenen is het, bijna drie eeuwen later, de apostel Paulus die erover begint in zijn Brief aan de Romeinen: omdat de mensheid door Christus, één man, is gered, moet zij ook door één man, Adam, zijn verdoemd. Maar degene die de erfzonde - inclusief de naam -

definitief op de agenda zet, is kerkvader Augustinus.

Door hem werd de erfzonde in stelling gebracht tegen het manicheïsme (waarvan hij zelf vóór zijn bekering een aanhanger was geweest) en tegen andere ketterijen. Met behulp van de overheid slaagde Augustinus erin zijn visie door te drukken en in 418 werd de erfzonde op het concilie van Carthago als een geloofswaarheid aangenomen. De aantrekkelijkheid ervan was dat zij God volledig vrijspleitte van het kwaad in de wereld; dat kwaad was geheel en al te wijten aan de door God geschonken vrijheid, die de mens had misbruikt.

Alles wat de geestelijkheid niet beviel, kon nu als een gevolg van de erfzonde aan de kaak worden gesteld. De seksualiteit bijvoorbeeld, want menige theoloog was ervan overtuigd dat zinnelijke begeerte Adam tot zijn ongehoorzaamheid had gebracht, al waren er ook die deze begeerte juist tot de straf voor de zondeval rekenden. Anderen noemden de lach. In het paradijs hadden Adam en Eva niet gelachen; pas de zondeval had hen de ogen geopend voor hun eigen lachwekkendheid.

Erg veel reden tot vrolijkheid was er intussen niet. Sinds Augustinus gold het aardse leven als een jammerlijk tranendal, een broeinest van verdorvenheid, waarin alleen het doopsel, dankzij de verlossing door Christus' kruisdood, kans op toekomstig heil bood.

Het humanisme van de Renaissance leek even voor een nieuwe wind te zorgen, maar Luthers Reformatie herstelde de erfzonde weer in haar volle, sombere glorie, in weerwil van het verzet van Erasmus. Ook de katholieke kerk bleef niet achter, en verklaarde op het Concilie van Trente in 1546 de erfzonde officieel tot een dogma. Sindsdien rechtvaardigde dit dogma elke vorm van politiek absolutisme: de mens was eenvoudig te slecht om vrij te zijn, om hem in bedwang te houden waren een strenge autoritaire overheid nodig en een onwrikbare sociale hiërarchie onmisbaar.

Pas in de achttiende eeuw begint het gezag van de erfzonde te wankelen. Kritische geesten als Pierre Bayle trokken de waarheid van het dogma in twijfel. Als God werkelijk goed en almachtig was, waarom had hij dan een mens geschapen waarvan hij wist dat hij zou zondigen? Of God was niet goed of God was niet almachtig, meende Bayle, die zelf het manicheïsme (dat wil zeggen de strijd tussen een goede en een kwade kracht) de meest redelijke oplossing vond. In laatste instantie echter schoot de rede tekort om dit soort raadsels op te lossen, en kon de religie zich alleen beroepen, aldus Bayle, op een *credo quia absurdum*, dat hijzelf - al dan niet oprecht - aanbeval als de enig juiste houding.

Tegen Bayle's sceptische kritiek schreef Leibniz zijn *Essais de théodicée* (1710), waarin hij het op zich nam de Voorzienigheid te redden door de aanwezigheid van het kwaad in de schepping te rechtvaardigen. Bij Leibniz blijft de erfzonde intact, ter verklaring van de onvolmaaktheid van het mensdom, maar veel belangrijker blijkt de rationaliteit van de schepping. De bestaande wereld was de beste van alle mogelijke werelden, omdat God in alle redelijkheid geen betere wereld had kunnen scheppen. Waarmee in zekere zin de rede boven God werd geplaatst.

Leibniz' optimisme zou later onherstelbaar op de hak worden genomen door Voltaire in *Candide* (1759). Toch was zijn houding destijds minder dwaas dan zij in het

licht van Voltaire's satirische verhaal kan schijnen. Leibniz' optimisme getuigde van een geloof in de harmonie van de wereld, die door niets beter werd bewezen dan door de nieuwe natuurwetenschap van Newton: een zo volmaakt georganiseerd universum moest wel door een almachtige schepper zijn gecreëerd. In de vroege Verlichting leidde de wetenschap nog niet tot secularisatie, maar tot een bevestiging van het gods-geloof.

Wat daarin verandering bracht, was de aardbeving in Lissabon van 1755. Op letterlijk en figuurlijk schokkende wijze demonstreerde de aarde dat zij niet ten behoeve van de mens bestond. Minstens 15.000 slachtoffers vielen er te betreuren - hoe had de Voorzienigheid dat kunnen toestaan? Opeens leek een theodicee à la Leibniz niet meer te voldoen. De verwachtingen waren zo hoog gespannen, en nu dit. Het heeft de aardbeving van Lissabon gemaakt tot een keerpunt in het denken over het kwaad.

Althans, dat is de - zeer plausibele - stelling van de Amerikaanse, in Duitsland woonachtige filosofe Susan Neiman in haar prikkelende boek *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Wat haar boek vooral zo prikkelend maakt is de vergelijking van de aardbeving van Lissabon met 'Auschwitz', het meest in het oog springende kwaad van de twintigste eeuw. Op het eerste gezicht lijkt er niets te vergelijken. Want wat heeft een natuurramp te maken met een massamoord, behalve dan dat beide veel slachtoffers hebben gemaakt? Volgens Neiman zit de overeenkomst hierin dat zowel de aardbeving als de massamoord ons denken over het kwaad ingrijpend hebben veranderd.

Dat we nu een natuurramp niet meer als een vorm van kwaad zien, is een gevolg van 'Lissabon', betoogt Neiman. De aardbeving dwong tot een rigoureuze scheiding van het 'morele' en het 'natuurlijke' kwaad, dat iemand als Leibniz nog probleemloos (als oorzaak en gevolg) met elkaar kon verbinden. Exemplarisch voor de daarmee aangebroken moderniteit is volgens haar Rousseau, die zich nog alleen met het morele kwaad bezighoudt en zowel de mythe van de zondeval als Leibniz' theodicee seculariseert, door beide binnen de menselijke geschiedenis te situeren.

De mens raakt vervreemd van zijn ware natuur als gevolg van een historisch bedrijfsongeval, niet omdat die natuur al bij voorbaat verdorven zou zijn. Dat betekent dat herstel altijd tot de mogelijkheden blijft behoren, via opvoeding (zoals bepleit in *Émile*) of via politieke hervorming (zoals geschetst in *Du contrat social*). Rousseau luidt derhalve een geheel nieuwe benadering van het kwaad in, waarvan de geldigheid in zekere zin standhoudt tot 'Auschwitz'.

In haar goed geschreven en ambitieuze boek schetst Neiman de ontwikkeling tussen beide data. Wat is onze houding tegenover het kwaad geweest sinds de vroege Verlichting? En wat zegt dat over onszelf en onze plaats in de wereld? Een complete geschiedenis behoort uiteraard niet tot de mogelijkheden. Daarom beperkt Neiman zich tot enkele exemplarische denkers, die zij in twee categorieën onderverdeelt. De eerste bestaat uit degenen die geen genoegen wensen te nemen met het bestaande, maar achter de verschijnselen altijd een andere, hogere orde zien schemeren. De tweede categorie bestaat uit degenen die zich wèl tot het bestaande beperken en zich elke hoop op of illusie van een andere orde ontfagen.

De eerste groep zet, hoe divers ook, de traditie van de theodicee voort, de andere groep uitdrukkelijk niet. Simpel gezegd komt het verschil neer op dat tussen optimisten en pessimisten. Naïviteit ontbreekt in beide kampen, want tot de optimisten behoren Rousseau, Kant, Hegel en Marx, tot de pessimisten Bayle, Voltaire, Hume, Sade en Schopenhauer. De laatsten hebben niet Neimans grootste sympathie, evenmin als Nietzsche en Freud, die zij apart behandelt, als denkers die in geen van beide categorieën vallen.

De uiteindelijke toetssteen is Auschwitz, door Lyotard ooit vergeleken met een aardbeving die niet alleen onze gebouwen vernietigt maar ook onze instrumenten om haar kracht te meten. Het Hegelianisme, dat net als Rousseau de geschiedenis als een theodicee ziet, blijft in gebreke, want hoe zou ooit de nazi-genocide gerechtvaardigd kunnen worden? Hetzelfde geldt voor Nietzsche's *amor fati*, die de wereld zoals hij is hartstochtelijk wil aanvaarden, nog wel in eeuwige herhaling. Is dat alleen ook denkbaar voor Auschwitz? Misschien heeft Nietzsche het vermogen tot acceptatie van lijden toch enigszins overschat, oppert Neiman, die op haar beurt Nietzsche's meest verontrustende kant lijkt te onderschatten: de acceptatie - als een teken van 'grootheid' - van lijden dat moedwillig wordt toegebracht .

Maar het zit nog ingewikkelder. Rousseau scheidde het natuurlijke kwaad van het morele kwaad, dat zich sinds Kant laat definiëren als kwaad dat zo bedoeld is, kwaad met voorbedachte rade. Ook wat dit betreft blijkt 'Auschwitz' een stoorzender, gezien de ontdekking door Hannah Arendt in *Eichmann in Jeruzalem* van de 'banaliteit' van het kwaad. Tussen de motieven van de daders en het door hen aangerichte kwaad bestond vaak zo'n discrepantie dat het onderscheid tussen moreel en natuurlijk kwaad weer veel van zijn scherpte verloor.

Een schrale troost is dat de terreuraanslag van 11 september 2001 in Neimans ogen niet een nieuwe, complexe vorm van het kwaad vertegenwoordigt. Hier is zelfs sprake van een 'ouderwetse' vorm van kwaad, met even duidelijke als dodelijke intenties. Dus of de wereld er na 11 september inderdaad anders uitziet, zoals menigeen heeft beweerd, dat is nog maar de vraag. Misschien dreigen er wel andere 'gevaren', schrijft Neiman, maar dat betekent nog niet dat er ook andere vormen van het kwaad in het geding zijn.

Auschwitz blijft derhalve de meest schokkende uitdaging, het nec plus ultra van het contemporaine kwaad, de 'modern breakdown' in Neimans woorden. Zoals de aardbeving van Lissabon het vertrouwen in de wereld ondermijnde, zo heeft Auschwitz het vertrouwen in onszelf ondermijnd. Wat kan daarop de reactie zijn?

Nu blijkt de slimme, vernuftige opzet van Neimans boek. Het gaat om een geschiedenis van het probleem van het kwaad, dat door haar wordt gepresenteerd als dé motor van de moderne filosofie-geschiedenis. Daardoor krijgt die geschiedenis een belang voor het concrete leven en een pakkend motief dat er anders aan zou ontbreken. Maar dat is niet het enige.

'Wij schrijven de geschiedenis die we willen voortzetten', schrijft Neiman. Het geldt ook voor haar eigen boek, dat in zekere zin een voortzetting is van het denken in termen van theodicees. Niet dat zij, zoals Hegel, de 'list van de rede' wenst los te laten op Auschwitz, ten einde dit kwaad te rechtvaardigen. Noch meent zij, met Marx,

dat de wereld dusdanig te veranderen is dat het probleem van het kwaad definitief kan worden opgelost. Eerder sluit zij zich aan bij Kant, die juist het verschil tussen natuur en moraal benadrukte, maar tegelijkertijd niet kon ontkomen aan het verlangen naar een coïncidentie van beide, van moeten en zijn, van rationaliteit en realiteit.

Voor Neiman is dit verlangen een bij uitstek redelijk, algemeen menselijk verlangen, dat de centrale positie van de ethiek bevestigt. Wie wil zich tenslotte niet thuisvoelen in de wereld? En dat kan alleen wanneer de wereld naar ons idee in orde is, dat wil zeggen: redelijk, toegankelijk voor ons begrip, en niet in strijd met onze morele principes. Of de wereld daadwerkelijk zo is, dat staat allerm minst vast, zoals Kant heel goed beseftte. We beschikken als eindige mensen eenvoudig niet over de middelen om dat met zekerheid te bepalen.

Maar uit morele overwegingen moeten we wèl doen alsof, betoogt Neiman. 'Het geloof dat de wereld rationeel behoort te zijn is de basis voor elke poging om hem zo te maken. Politieke vooruitgang heeft metafysische voorwaarden'. Aan de andere kant mogen we ook weer niet zo ver gaan om Auschwitz rationeel oftewel begrijpelijk te maken. De gewenste positie is een preciaire, die de overeenkomst tussen realiteit en rationaliteit hoogstens als een breekbaar 'wonder' wenst te zien. Dat we ons in de wereld thuisvoelen is, met andere woorden, nooit een zekerheid. We dienen er alleen wel naar te streven.

Voor zo iets als de erfzonde is in dit schema geen plaats. Neiman situeert zichzelf, zij het zonder overdreven pretenties, in de traditie van de Verlichting, die evenmin veel ophad met dit christelijke dogma. Zonder appel, zonder slang en zonder paradijs zou het niettemin nog altijd een rol van betekenis kunnen spelen, ook binnen Neimans verlichte context.

Misschien moeten we Auschwitz wel opvatten als een moderne versie van de zondeval: de beschaving die zich tegen zichzelf heeft gekeerd. Gaat het ook om een erfzonde, die zich voortzet tot in alle latere geslachten? Susan Neiman hoopt in elk geval van niet, maar uit het feit dat zij elke vorm van harmonie na Auschwitz heel voorzichtig omschrijft als een 'wonder', zou je kunnen afleiden dat die mogelijkheid nooit kan worden uitgesloten.

Zolang het probleem van het kwaad, dat Neiman tot de drijvende kracht van de moderne filosofie uitroept, op zijn oplossing wacht, blijft de erfzonde ons verzoeken.

(*NRC handelsblad*, 8-11-2002)