

# Inhoud

Inleiding	2
De politieke theorie van het voltooide leven <i>Paul Nieuwenburg</i>	5
Een pleidooi voor aandacht voor <i>andipunten</i> <i>Eite P. Veening</i>	17
Reviewartikel: Shariapraktijken in beeld <i>Tim Wolff</i>	28
Reviewartikel: Wakkere mensen blijven of in slaap dommelen? <i>Steven Dorrestijn</i>	38
Minima Philosophica: Over goede en slechte emoties <i>Sjaak Koenis</i>	48
Boekbespreking: Wat zoeken filosofen? Over de relatie tussen filosofie en geluk <i>Annemarie Kalis</i>	56
Boekbespreking: Vrijheidspraktijken in wereldperspectief <i>Noortje Delissen</i>	62
Boekbespreking: De inventieve wereld van Darwin <i>Michiel Korthals</i>	67
Boekbespreking: Mild over politieke boosheid <i>Gijs van Oenen</i>	71
Voltooid leven. Een voortgezette discussie <i>Carlo Leget &amp; Els van Wijngaarden; Ton Vink</i>	78
Signalementen	83

# Inleiding

Ton Vink

In zijn oratie “De politieke theorie van het voltooide leven” gaat Paul Nieuwenburg in op het initiatiefwetsvoorstel van D66/Pia Dijkstra, de *Wet toetsing levenseinde-begeleiding van ouderen op verzoek*. Als het aan D66 ligt, dan kunnen ouderen van 75 jaar en ouder binnenkort een waardige, zelfgekozen dood sterven. Dit wetsvoorstel laat zien dat er wel degelijk ook perfectionisten binnen het *liberalisme* zijn. Perfectionisten houden er een objectieve theorie van het goede leven op na, onafhankelijk geldend van de toevallige opvattingen en wensen van de mensen zelf. En dus, aldus Nieuwenburg, zal ik “eerst aantonen dat de politieke theorie die we uit het wetsvoorstel moeten destilleren een perfectionistische is – van de liberale overtuiging. Ik zal dat doen door een analyse van het begrip voltooid leven dat we vinden in de *Memorie van Toelichting* (MvT) bij de wet. Dit begrip impliceert een theorie van het goede leven die John Stuart Mill niet zou misstaan. Vervolgens zal ik betogen dat deze theorie faalt – en faalt in haar eigen termen. Tenslotte zal ik laten zien wat de implicaties zouden moeten zijn van een echte liberaal-perfectionistische theorie – een theorie die in de *Memorie van Toelichting* bij het wetsvoorstel op interessante en misschien veelzeggende wijze verkeerd weergegeven wordt.”

In zijn bijdrage “Een pleidooi voor aandacht voor *andipunten*” onderzoekt Eite Veening een vraag die op alle mogelijke plaatsen en in het denken van alle mogelijke mensen op alle mogelijke posities in wellicht elke maatschappij bijna dagelijks gesteld wordt, en wel de vraag: “Waar ligt de grens?” Meestal is die vraag natuurlijk: “Waar *trekken* we de grens?” Want die grens *ligt* zelden ergens zo dat die ‘gevonden’ zou kunnen worden. Over de plaats van die grens is ooit door iemand besloten of moet nog of weer worden besloten; die grens moet worden gesteld, getrokken, betwist. In dit artikel gaat het om de breedte van dat *trekken van grenzen*. Daarbij moet er ook een conceptuele en semantische ‘lacune’ gevuld worden die in het artikel zichtbaar zal worden: we kennen deze thematiek allemaal en we hebben het er heel vaak over en in de media gaat het er vrijwel dagelijks over, maar we gebruiken er geen soort-woord voor. We hebben geen term voor een brede gelijksoortige verzameling ‘kwesties’.

Tim Wolff zorgt voor een reviewartikel naar aanleiding van het proefschrift *Choosing Sharia: Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils* van

Machteld Zee (Universiteit Leiden). Het proefschrift heeft nationaal en internationaal, binnen en buiten de academische wereld, veel belangstelling gewekt, onder meer omdat de auteur toegang heeft gekregen tot enkele zogenaamde shariaraden in Engeland. Dat is bijzonder, zeker als de onderzoeker westers is en ook nog vrouw. Zee heeft haar (Engelstalige) proefschrift voor een breder publiek bewerkt tot het onlangs uitgekomen (Nederlandstalige) *Heilige identiteiten. Op weg naar een shariastaat?* Zee wil duidelijk de noodklok luiden en wat betreft de door haar onderzochte shariaraden is daar ook aanleiding toe. De vraag is of haar bredere claims over islamisering en multiculturalisme ook overtuigen.

In een tweede reviewartikel gaat Steven Dorrestijn in op de publicatie van Maurits Martijn & Dimitri Tokmetzis *Je hebt wél iets te verbergen*, een boek met als ondertitel: *Over het levensbelang van privacy*. Daarmee gaat dit boek krachtig in tegen de veelgehoorde mening dat wie niets te verbergen heeft, toch ook niet bang hoeft te zijn om in de gaten gehouden te worden. Dat moeten we dus wel. In uitzonderingssituaties zoals een politieke omslag naar een totalitair bewind of oorlog kunnen data die nu onschuldig zijn plotseling letterlijk levensgevaarlijk worden. Dat is een indringende waarschuwing, die we eigenlijk al kennen, maar misschien niet serieus genoeg nemen. Echter, ook in het alledaagse leven krijgen we op allerlei manieren te maken met bemoeienis en beïnvloeding via techniek en data. Als dat ook klinkt als een abstract probleem, dan zal het lezen van dit boek daar zeker verandering in brengen.

De Minima Philosophica, “Over goede en slechte emoties”, komen van de hand van Sjaak Koenis. Om iedereen recht te doen, kun je niet “aan de ene kant pleiten voor de redelijkheid van emoties om vervolgens aan de andere kant per decreet te bepalen dat sommige emoties onredelijk zijn zonder de inbreng van de betrokkenen serieus te nemen.” En dus moeten we naar een andere oplossing: “In plaats van een politiek van goede emoties voel ik meer voor zo’n ‘negatieve politiek’ (deze term ontleen ik aan Margalit) van het voorkomen van discriminatie en negatieve stereotypering, die onze samenleving op termijn wellicht wat fatsoenlijker kan maken.”

Annemarie Kalis bespreekt in “Wat zoeken filosofen? Over de relatie tussen filosofie en geluk” de recente publicatie van HansThijssen: *Wat filosofen weten. Over het verlangen naar geluk en de honger naar kennis*. De levenskunstfilosofie is de laatste decennia sterk in opkomst. Boeken van auteurs als Joep Dohmen, Wilhelm Schmid en Alain de Botton vinden bij het publiek gretig aftrek, en ook in cursussen filosofie en filosofische publieksactiviteiten zoals *Brainwash Festival* staat de levenskunst regelmatig op het programma. Maar de levenskunstfilosofie lijkt vooral buiten de academische filosofie weerklank te vinden; aan de universiteit komt men haar zelden tegen. Hoe verhoudt de filosofie als discipline zich tot de vraag naar het geluk?

In “Vrijheidspraktijken in wereldperspectief” bespreekt Noortje Delissen *A New Dawn for the Second Sex: Women’s Freedom Practices in World Perspective* van Karen Vintges. Wat kunnen we zeggen over de staat en status van het feminisme nu er bijna een halve eeuw verstreken is na Simone de Beauvoirs publicatie van *De Tweede Sekse* (1949)? Dit is de onderliggende vraag in Karen Vintges’ boek *A New Dawn for the Second Sex*. Maar in tegenstelling tot De Beauvoir, die de problematiek van staat en status van het feminisme vooral vanuit een westers perspectief leek te benaderen, probeert Vintges hier een nieuw, meer inclusief verhaal over vrouwenemancipatie wereldwijd naar voren te brengen.

Michiel Korthals gaat in “De inventieve wereld van Darwin” in op *Botanische revolutie* van Norbert Peeters. In de uitvoerige inleiding van zijn boek laat Peeters zien dat de botanische belangstelling en studies van Darwin stelselmatig zijn onderschat. Ook tijdens zijn Beagle reis was Darwin helemaal niet geïnteresseerd in Darwinvinken of andere dieren, maar in planten. Na de inleiding volgt in de diverse hoofdstukken een bespreking van een vijftal boeken die Darwin schreef over planten, hun betekenis en ingewikkelde leven.

Gijs van Oenen gaat in “Mild over politieke boosheid” in op *De januskop van de democratie. Over de bronnen van boosheid in de politiek* van Sjaak Koenis. Linkse nostalgici denken dat in de jaren zestig nog politiek werd bedreven vanuit rebelse idealen, terwijl we tegenwoordig maar zitten opgescheept met rechts ressentiment en populisme. Koenis wil dit beeld corrigeren. Rebelse idealen en populisme, zo stelt hij, worden aangedreven door een en hetzelfde psychologische mechanisme: *boosheid*. Het verschil is: vijftig jaar terug kwam de politieke boosheid van links, tegenwoordig komt die van rechts. Het is een kwestie van perceptie en politieke voorkeur of we die boosheid *framen* als rebels of als rancuneus. Belangrijker is wat mensen *doen* met hun woede. De ‘elfde stelling’ van Koenis luidt met andere woorden: de filosofen hebben de politieke boosheid tot nu toe alleen verschillend benoemd; het gaat erom, haar serieus te nemen.

Het decembernummer van F&P jaargang 2016 bevatte een reviewartikel “Hoe zo ‘voltooid leven’?” (pp. 67-77). In een vervolg op die review zorgen Carlo Leget en Els van Wijngaarden voor een antwoord namens de auteurs van de besproken publicaties, gevolgd door een korte reactie van de reviewer en een slotreactie namens de auteurs. De kwestie ‘voltooid leven’ blijft voorlopig in de belangstelling staan. Bijvoorbeeld omdat de Hoge Raad de zaak van Albert Heringa heeft terugverwezen naar het hof te ’s-Hertogenbosch, maar ook omdat Pia Dijkstra (D66) haar wetsvoorstel in het vooruitzicht heeft gesteld, in de openingsbijdrage van dit nummer van F&P besproken. We zijn we er dus nog niet vanaf.

De rubriek Signalementen besluit, zoals gebruikelijk, ook dit nummer van F&P.

# De politieke theorie van het voltooide leven

*Paul Nieuwenburg*

De redactie van *Nieuwsuur* had voor de uitzending van 2 maart jongstleden een journalistieke val gezet voor de lijsttrekker van D66, Alexander Pechtold. Pechtold werd gevraagd wat hij ervan vond dat hij een reputatie had een slecht luisteraar te zijn. Zijn antwoord bestond erin dankbaar gebruik te maken van de uitzending om deze reputatie te bevestigen.

Op een gegeven moment werd hij geconfronteerd met de 57-jarige Martin Cock. Cock uitte zijn ongenoegen over het feit dat hij nog achttien jaar moest wachten voordat hij de leeftijdsgrens van 75 zou hebben bereikt. Dit is voor D66 de minimumleeftijd voor het in behandeling nemen van een verzoek tot levens-eindebegeleiding op grond van 'voltooid leven'. Die kritiek had Pechtold niet zien aankomen. Hij was zowaar even stil – maar herpakte zich bliksemsnel om, vakkundig verder metselend aan zijn reputatie, met de hem kenmerkende open ogen in de val te stappen.

Hij zei het een kwestie van *beschaving* te vinden dat een ieder, ongeacht leeftijd, moet kunnen beslissen wanneer hij of zij wil sterven. Dat was, zo benadrukte hij, zijn private mening. Ik kan niet beoordelen hoe privaat de mening van de partijleider van D66 is.

## Waardenneutraliteit en perfectionisme

Als het aan D66 ligt, dan kunnen ouderen van 75 jaar en ouder binnenkort een waardige, zelfgekozen dood sterven. Hiertoe ligt er een initiatiefwetsvoorstel met de titel *Wet toetsing levenseindebegeleiding van ouderen op verzoek*.

Als je het wetsvoorstel en verwante documenten over voltooid leven leest, dan valt direct op dat die documenten niet over voltooid leven gaan, maar eerder over 'mensen die hun leven voltooid achten' – of iets van die strekking. Dit is

niet zo vreemd, want het wetsvoorstel komt uit de liberale koker. Volgens een bepaalde en wijdverbreide opvatting van liberalisme moet de liberale staat zich onthouden van een oordeel over de kwaliteit van het leven van zijn burgers. De staat moet, met een geliefde term, waardenneutraal zijn. Waardenneutraliteit is een complex begrip, maar hier volstaat het te zeggen dat de waardenneutrale staat zijn beslissingen niet mag rechtvaardigen in termen van een bepaalde opvatting van het goede leven.

Waardenneutraliteit wordt ook wel antiperfectionisme genoemd. Perfectionisten houden er wél een objectieve theorie van het goede leven op na. Dat betekent dat zij iets als goed voor mensen zien onafhankelijk van de toevallige opvattingen en wensen van die mensen. Zo vinden sommige perfectionisten dat mensen hun talenten moeten ontwikkelen, of ze dat nu leuk vinden of niet. Er zijn ook perfectionisten binnen het *liberalisme*.

Liberaal perfectionisten vinden doorgaans dat voor de bevordering van dit objectieve goed vrijheid een belangrijke of zelfs noodzakelijke voorwaarde is. Wilhelm von Humboldt en de door hem beïnvloede John Stuart Mill zijn bekende negentiende-eeuwse liberaal perfectionisten. Een politieke theorie van de liberaal-perfectionistische overtuiging vertelt ons onder andere wat de staat zou mogen, moeten en kunnen doen om dit goed te bevorderen – desnoods tégen de zin van zijn burgers, maar wel vóór hun bestwil. Perfectionisten krijgen dan ook al snel het verwijt dat zij paternalisten zijn.

Welnu, als de staat spreekt van ‘mensen die hun leven voltooid achten’, dan doet hij dat waarschijnlijk om dat verwijt te vermijden. Hij wekt daarmee de indruk dat hij zich verre houdt van de vraag of een leven ook daadwerkelijk voltooid is. Maar, zo zal ik betogen, dat is niet meer dan een indruk. Ik zal eerst aantonen dat de politieke theorie die we uit het wetsvoorstel moeten destilleren een perfectionistische is – van de liberale overtuiging. Ik zal dat doen door een analyse van het begrip voltooid leven dat we vinden in de *Memorie van Toelichting* (MvT) bij de wet. Dit begrip impliceert een theorie van het goede leven die John Stuart Mill niet zou misstaan. Vervolgens zal ik betogen dat deze theorie faalt – en faalt in haar eigen termen. Ten slotte zal ik laten zien wat de implicaties zouden moeten zijn van een echte liberaal-perfectionistische theorie – een theorie die in de *Memorie van Toelichting* bij het wetsvoorstel op interessante en misschien veelzeggende wijze verkeerd weergegeven wordt.

## Zorgvuldigheidseisen

Hoofdstuk 2 van het wetsvoorstel formuleert zogeheten ‘zorgvuldigheidseisen’. De levenseindebegeleider, dat wil zeggen iemand die een opleiding tot levenseindebegeleiding heeft afgerond, moet toetsen of het verzoek aan deze eisen

voldoet. Ik zal de belangrijkste van deze eisen kort met u doorlopen. Dan kunt u alvast een beetje anticiperen.

De eerste zorgvuldigheidseis luidt dat de levenseindebegeleider moet vaststellen dat de verzoeker de leeftijd van 75 jaar heeft bereikt en Nederlander of ten minste twee jaar ingezetene van Nederland is (art. 2a).

Dat de hulpvrager Nederlander of minstens twee jaar woonachtig in Nederland moet zijn is geen uiting van nationalisme. Men wil hier vooral geen Zwitserse toestanden. Niet Nederland, maar Zwitserland is namelijk het gidsland op het gebied van levenseindebegeleiding in de vorm van hulp bij zelfdoding. Door het bijzonder milde levenseindeklimaat is daar een levendig 'levenseindetoerisme' ontstaan. Zo levendig, dat het Duitse parlement in een emotioneel debat 'Geschäftemacherei' bij levenseindebegeleiding strafbaar heeft gesteld. Munt slaan uit levenseindetoerisme is in strijd met de menselijke waardigheid, die volgens artikel 1 van de Duitse grondwet 'onaantastbaar' is. Het organiseren van reizen naar buurland Zwitserland met winstoogmerk reduceert mensen, vaak wanhopige mensen, tot middel voor een niet zo goed doel. We bevinden ons hier op continentaal Kantiaanse bodem.

Over het andere criterium, de leeftijdsgrens van 75 jaar, is veel te doen. Op de website van D66 zegt initiatiefneemster Pia Dijkstra over deze leeftijdsgrens het volgende: "[u]iteraard is iedere leeftijdsgrens willekeurig, maar we gaan ervan uit dat ouderen door de ervaring van het lange leven dat achter hen ligt, in staat zijn om te bepalen of het leven voor hen nog levenswaardig is."

De leeftijdsgrens is dus eigenlijk helemaal niet zo willekeurig: er is een duidelijke reden waarom gekozen is voor 75 en niet voor, bijvoorbeeld, 45. Wat leidend is, is het vermogen te bepalen of het leven nog levenswaardig is. De leeftijdsgrens is, zo zou je kunnen zeggen, een operationalisering van dit oordeelsvermogen. Dit is niet onbelangrijk, zeker als we kijken naar wat misschien wel de *belangrijkste* zorgvuldigheidseis uit het pakket is.

Dit is de eis dat de levenseindebegeleider "de overtuiging heeft gekregen dat sprake is van een vrijwillig, weloverwogen en duurzaam verzoek tot hulp bij zelfdoding, waarbij ten minste twee maanden zijn verstreken tussen opeenvolgende gesprekken met de verzoeker." Deze gesprekken zijn volgens de *Memorie van Toelichting* bij de wet "uitvoerige en indringende" gesprekken.

In deze gesprekken moet de levenseindebegeleider toetsen of het verzoek zonder dwang, psychische druk of manipulatie tot stand gekomen is. Bovendien moet blijken of de verzoeker goede redenen voor het verzoek heeft.

Dit is merkwaardig. Enerzijds is er de aanname ("we gaan ervan uit", zo staat er letterlijk) dat mensen van 75 jaar en ouder in staat zijn te beoordelen of hun leven voltooid is. Anderzijds moet de levenseindebegeleider dit oordeel *toetsen*. Dat betekent volgens mij dat we er *niet* van kunnen uitgaan dat mensen van 75



jaar en ouder tot een weloverwogen oordeel kunnen komen of hun leven nog levenswaardig is.

Nu zou een voorstander van de wet kunnen zeggen, “Jawel, maar met ‘weloverwogen’ bedoelen we eigenlijk alleen maar of iemand er goed over heeft nagedacht. Daar zijn die gesprekken nu juist voor. De levenseindebegeleider moet alleen maar procedureel toetsen.”

8

Als dat zo is, dan begrijp ik niet zo goed waarom die gesprekken “uitvoerige en indringende” gesprekken moeten zijn. De *Memorie van Toelichting* stelt uitdrukkelijk dat het bij verzoeken tot levenseindebegeleiding gaat om “[m]ensen die hun leven als voltooid beschouwen en het *om die reden* willen beëindigen.”

De levenseindebegeleider moet dus toetsen of de verzoeker het leven wil beëindigen omdat hij of zij het leven als voltooid beschouwt. Sterker nog, als de levenseindebegeleider tot de *overtuiging* moet komen dat het verzoek weloverwogen is gedaan zal deze toch echt moeten beoordelen of de verzoeker *terecht* van mening is dat zijn of haar leven voltooid is. Er moet immers getoetst worden of “[m]ensen die hun leven als voltooid beschouwen ... het *om die reden* willen beëindigen.” Om welke reden? Dat hun leven daadwerkelijk voltooid is? Of dat deze mensen *daadwerkelijk de mening hebben* dat het leven voltooid is? Wat toetst de levenseindebegeleider hier nu eigenlijk: het feit dat iemand een bepaalde mening heeft of het feit dat deze mening een *gegronde* mening is? Dat maakt nogal wat uit voor de manier waarop getoetst wordt.

Als deze toets werkelijk moet voorkomen dat mensen lichtvaardig besluiten dat hun leven voltooid is, dan zal de levenseindebegeleider moeten vaststellen of een verzoek tot levenseindebegeleiding *terecht* gedaan is. Maar dan moet hij ook weten wat hij beoordeelt. Het moet dan duidelijk zijn wanneer sprake is van voltooid leven. Wat is dat dan, voltooid leven? Als het een aandoening is (en sommigen bestrijden dit), wat voor een aandoening is het dan?

## Voltooid leven?

De term ‘voltooid leven’ suggereert dat er iets, namelijk een leven, voorbij is. Volgens van Dale betekent *voltooien* “helemaal afmaken”. Het voltooid deelwoord ‘voltooid’ betekent dat er een proces, een proces van productie, beëindigd is.

Maar het voorvoegsel ‘af-’ in ‘afmaken’ duidt op nog iets anders. In de aanloop naar mijn oratie is mij meermaals, om niet te zeggen tot vervelens toe, de retorische vraag gesteld of mijn oratie al ‘af’ is. De vraag of mijn oratie af is, is natuurlijk niet de vraag of het productieproces beëindigd is. Het is de vraag of er al een product ligt dat aan zekere kwaliteitscriteria voldoet. Je kunt na beëindiging van het productieproces namelijk altijd vragen over het product:



“Noem je dat ‘af’?” De betekenis van het woord ‘voltooid’ heeft dus een normatieve component. De vraag naar voltooid leven is dan ook een normatieve vraag: het is de vraag of het leven “nog levenswaardig is”, zoals Pia Dijkstra het formuleert.

Het morele gezag dat mij toekomt om te bepalen of mijn leven nog levenswaardig is, is een wezenlijk bestanddeel van mijn autonomie. De *Memorie van Toelichting* maakt echter een onderscheid tussen zelfbeschikking en autonomie. Nu zijn autonomie en zelfbeschikking woordenboekbetekenissen van elkaar: dus waarin bestaat dit onderscheid? De *Memorie van Toelichting* bepaalt dit onderscheid door zelfbeschikking te definiëren als de zeggenschap over het eigen lichaam en het daarbij behorende lichamelijke of biologische leven. Autonomie is de vrijheid om vorm te geven aan het leven. Dit autonoom vormgegeven leven wordt aangeduid als het biografische leven (MvT 15).

De verhouding tussen het biologische en biografische leven blijft in de tekst onderbepaald. Er wordt niets gezegd over het onderscheid tussen een persoon en een lichaam – een oratie is echter een feestelijk moment dat mild stemt, dus dat punt schenk ik de verdedigers van het wetsvoorstel. Wél kunnen we zeggen dat het biologische leven en het biografische leven zich verhouden tot twee verschillende begrippen van tijd. Een leven in biologische zin voltrekt zich weliswaar in een bepaald tijdsbestek. Maar het is niet een leven in *historische* zin, een leven waarin de tijd een ordenend beginsel is.

Dit geldt uiteraard wél voor een biografisch leven: een biografisch leven is een leven in historische zin. Het bestaat uit feiten: handelingen, dingen die ons overkomen, betrekkingen die wij onderhouden, plannen die wij maken en soms zelfs uitvoeren. Dat is waarom *dit* leven zich leent voor de metafoor van het levensverhaal. Van deze metafoor maakt de opsteller van de *Memorie van Toelichting* gretig, zelfs te gretig, gebruik – zoals we straks nog zullen zien.

Tijd is hier niet onbelangrijk, omdat mensen met een voltooid leven worden omschreven als mensen die lijden aan een *gebrek aan synchronie* tussen hun biografische en hun biologische levens. Om nog meer metaforen te citeren: biografie en biologie “lopen uit de pas”, of hun biologie “overleeft” hun biografie (MvT 20; 17). In gewoon Nederlands, hun lichaam, of liever, hun gebrekkige lichamelijke conditie, maakt het hen onmogelijk om voor de resterende tijd nog iets ‘van hun leven te maken’.

Meer specifiek, mensen bij wie een dergelijk gebrek aan synchronie tussen biologisch en biografisch leven optreedt ervaren een afnemende of zelfs een afwezige vrijheid om het leven vorm te geven. En inderdaad, volgens de *Memorie van Toelichting* zijn mensen die lijden aan voltooid leven mensen voor wie hun autonomie “in het geding” is. Zij zijn niet meer in staat om hun leven vorm te geven – iets wat zij in hun eigen ogen tot op dat ogenblik succesvol hebben gedaan. De levenseindebegeleider moet dus toetsen of de mening van de verzoeker dat hij of zij niet meer over het vermogen beschikt om het leven vorm te geven

gerechtvaardigd is. Hij moet, met andere woorden, toetsen of er inderdaad een einde gekomen is *aan het autonome leven*.

## Autonomie

10

Of dit een adequate diagnose van het lijden aan voltooid leven is, kan ik niet beoordelen. Waar het de politiek filosoof om gaat, is dat de karakterisering van voltooid leven die uit de *Memorie van Toelichting* kan worden afgeleid, dat van een autonoom leven, een specifieke opvatting van het goede leven is. De politieke theorie van het voltooide leven is dus een manifestatie van een perfectionistische theorie: zoals we al gezien hebben is het goede leven een notie waar de waardenneutrale staat zich verre van dient te houden. Daar slaagt het wetsvoorstel niet in.

Er zijn namelijk in onze samenleving genoeg mensen die geen autonoom leven kunnen, willen of mogen leiden. We hoeven daarbij niet direct te denken aan mensen met een niet-westerse culturele of religieuze achtergrond. Van deze mensen moeten niet alleen de verzoeken tot levenseindebegeleiding worden afgewezen. Zij kunnen volgens deze omschrijving niet eens aan voltooid leven lijden.

Er zit dus een impliciet liberaal-perfectionistische tendens in het wetsvoorstel: en die zit verborgen in de notie van het voltooide leven. Het is dan ook geen toeval dat de *Memorie van Toelichting* de definitie van autonomie van een liberaal perfectionist aanhaalt. Het gaat hier om Joseph Raz, een van origine Israëliische politiek filosoof. De *Memorie* verwijst naar een passage uit misschien wel Raz' bekendste boek, *The Morality of Freedom* uit 1986: "De definitie van autonomie van de filosoof Joseph Raz is 'auteur zijn van je leven.'" (MvT)

Zoals gezegd houden perfectionisten er een objectieve theorie van het goede op na. Raz kunnen we een liberaal-perfectionist noemen, omdat dit objectieve goed voor hem een autonoom leven is. Autonomie kan met recht een liberale waarde genoemd worden. In dit opzicht kan Raz als nazaat van de negentiende-eeuwse liberaal-perfectionist John Stuart Mill beschouwd worden. Volgens Raz is het de taak van de liberale staat om waardevolle en morele vormen van autonomie te bevorderen.

Ook de liberale staat die de wetgever voor ogen heeft ziet het als zijn taak om autonomie te bevorderen. De *Memorie van Toelichting* verwijst dan ook met instemming naar de Kamerstukken waarin de regering stelt dat "de autonomie van ouderen die lijden aan voltooid leven een 'leeg begrip' dreigt te worden, als de omstandigheden niet worden gecreëerd waarmee zij ook hun eigen sterven vorm kunnen geven."

Ouderen die hun autonomie zien verdampen en daardoor lijden aan voltooid leven moeten de gelegenheid krijgen hun levenseinde op autonome wijze vorm

te geven. Dit is de wijze waarop volgens D66 de staat autonomie voor deze ouderen moet bevorderen. Als dat autonome leven niet meer geleefd kan worden, dan moet de staat daar iets aan doen. Dat is op zich helemaal niet zo'n gek standpunt. Want zeg nou zelf, wat heb je aan een leven waarvan je zelf de auteur niet meer bent?

## Globale en lokale autonomie

De vraag is of deze perfectionistische strategie werkt. Immers, het is nog maar de vraag of het wetsvoorstel werkelijk de omstandigheden voor een autonoom levenseinde schept.

Er zijn vele, vele smaken autonomie. Die kunnen we hier natuurlijk niet allemaal de revue laten passeren. Maar één onderscheid in het gebruik van de term 'autonomie' is in dit verband wel van belang. Een autonoom mens hoeft niet alleen maar autonome beslissingen te nemen om autonoom te zijn. Omgekeerd maakt een enkele autonome beslissing iemand nog niet tot een autonoom persoon. Dit onderscheid wil ik proberen duidelijk te maken aan de hand van twee hypothetische voorbeelden – die echter niet zover van de werkelijkheid afstaan dat een levenseindebegeleider ze onmogelijk tegen zou kunnen komen.

Het eerste voorbeeld is dat van een 76-jarige man die een volstrekt initiatief-loos leven heeft geleid. Hij heeft zijn leven geen vorm gegeven, maar zich eigenlijk laten meevoeren op de stroom en is daar, in zijn eigen ogen, wél bij gevaren. Na zijn pensionering heeft hij de tijd voornamelijk doorgebracht met televisiekijken. Hij was ooit een gepassioneerd voetballiefhebber, maar hij stelt vast dat zijn belangstelling voor de sport aan het afnemen is. Er blijft, met andere woorden, niet veel meer over om voor te leven. Hij doet een verzoek tot levensbeëindiging, en voert twee uitvoerige en indringende gesprekken met een levenseindebegeleider. Deze stelt vast dat het verzoek volledig vrijwillig is gedaan. Ook heeft de man goed en lang over zijn verzoek nagedacht. Maar, zo moet de levenseindebegeleider concluderen, de man kan niet aan voltooid leven lijden. Hoe kan hij lijden aan het verlies van iets dat hij nooit heeft bezeten? Autonomie is in zijn geval altijd een leeg begrip geweest.

Het tweede voorbeeld is dat van een zeer eigenzinnige 87-jarige oude dame die in de ware zin des woords de architect van haar eigen leven kan worden genoemd. Nu zij het gebouw aan alle kanten mors ziet worden, begint zij te lijden aan het verlies van haar daadkracht. Ze belt een levensbeëindigingspraktijk en krijgt te horen dat haar verzoek getoetst moet worden. De dame is verontwaardigd en voelt zich zelfs gechanteerd: ze lijdt echter zo sterk dat ze morrend instemt met de toets. De levenseindebegeleider stelt na twee uitvoerige en indringende gesprekken vast dat de vrouw inderdaad lijdt aan voltooid leven, voltooid

autonoom leven – en niet zo’n beetje ook. Zij lijdt echter zo hevig dat de levens-eindebegeleider zich afvraagt of het verzoek *vrijwillig* is gedaan.

In beide voorbeelden is sprake van *falende autonomie*. In het geval van de 76-jarige voetballiefhebber is de falende autonomie te vinden in zijn levenswijze, terwijl in het geval van de 87-jarige dame de falende autonomie moet worden gezocht in de omstandigheden van het verzoek tot levenseindebegeleiding. We kunnen de term ‘autonomie’ dus gebruiken in een omvattende betekenis, zoals wanneer we zeggen dat een persoon of een leven autonoom is. Laten we deze vorm van autonomie ‘globale autonomie’ noemen. Daar tegenover staat dat de term ‘autonomie’ ook een meer bijzondere betekenis kan hebben. We gebruiken de term ‘autonoom’ in die betekenis wanneer we van bepaalde handelingen of beslissingen zeggen dat ze autonoom zijn. Dit kunnen we aanduiden als ‘lokale autonomie’.

In een liberaal-perfectionistische opvatting zoals die van Raz is het de rol van de staat om het autonome leven, en dus globale autonomie, te bevorderen. Dit doel, het bevorderen van de globale autonome van het leven, wordt niet gediend met het faciliteren van de lokale autonomie van de dood. Dat is eerder het opgeven van dat doel. Maar laten we op dit punt de verdedigers van het wetsvoorstel gelijk geven. Laten we veronderstellen dat het lege begrip autonomie – het globale begrip – werkelijk opgevuld kan worden door de lokale autonomie van het verzoek tot levensbeëindiging. Dan nog moeten we concluderen dat de staat er niet in slaagt *deze* vorm van autonomie te bevorderen.

Want hoe ziet het autonome levenseinde er uit? Ik heb al redelijk wat gezegd over de rol van de levenseindebegeleider bij het diagnosticeren van voltooid leven. Het ging er daarbij vooral om aan te tonen dat daarin impliciet een conceptie van het goede leven, namelijk het autonome leven, besloten ligt. Maar als het verzoek *als zodanig* een autonoom verzoek moet zijn, en dus autonoom moet zijn in de lokale zin van het woord, dan is het onverteerbaar dat de verzoeker de levenseindebegeleiders ervan moet overtuigen dat het verzoek gerechtvaardigd is. Dit was het punt van het hypothetische voorbeeld van de 87-jarige dame. *Juist* vanwege haar door en door autonome levenshouding is voor haar het overdragen van het gezag aan de gecertificeerde agent van het liberale staatspaternalisme onacceptabel.

Maar het was ook het punt van één van de vragen van Martin Cock aan de lijsttrekker van D66 in *Nieuwsuur*. Hij vroeg letterlijk “Als ik die initiatiefwet lees, dan beslissen anderen over mij. Vindt u zelf niet dat alleen ik daarover kan beslissen?” Dat is de spijker op zijn kop.

De cruciale term is ‘beslissen’. Het gaat hier om niets minder dan de locatie van het morele gezag. Hier is inderdaad de autonomie van het individu in het geding – om bij de formulering van de *Memorie van Toelichting* te blijven. Het gaat hier namelijk om respect voor autonomie van het individu. Je zou denken

dat in het liberalisme het zo is dat de staat zich moet rechtvaardigen als hij een inbreuk dreigt te maken op de autonomie van zijn burgers. Daarover heeft het individu zélf het morele gezag. Als het individu de staat vraagt te assisteren bij het levenseinde, dan zou de staat moeten beargumenteren waarom hij dit niet toestaat – als de staat van mening is dat hij hier überhaupt een rol heeft.

Bij voltooid leven is het echter de burger zélf die de allerbelangrijkste beslissing van zijn leven moet *rechtvaardigen* – dat is de omgekeerde wereld. In dit verband is de *waardigheid* van de zelfgekozen dood niet meer dan een liberale luchtspiegeling, gereflecteerd door het medium van de bureaucratische procedure en gecamoufleerd door de retoriek van de neutrale staat. Dit betekent dat het wetsvoorstel faalt op beide fronten. Het faalt omdat het er niet in slaagt een staat te schetsen die de globale autonomie van het autonome leven bevordert. En het faalt omdat het zelfs niet de lokale autonomie van het autonome verzoek tot levensbeëindiging serieus neemt. En het faalt niet alleen op beide fronten, maar het faalt op beide fronten *in zijn eigen termen*.

## Scheppers van ons leven?

Als het goed is, dan denkt u nu: “Okay, ik weet nu wel waar het heen gaat. Volgens de auteur gaat het D66 wetsvoorstel niet ver genoeg. Hij wil dat de leeftijdsgrens uit het voorstel verdwijnt en dat een ieder zélf, zonder tussenkomst van een levenseindebegeleider, hulp bij zelfdoding kan krijgen.”

Maar dan moet ik u teleurstellen. Ik vind het namelijk begrijpelijk dat de wetgever terugdeinst voor de beslissing de levenseindebegeleider de zelfgekozen dood uit te laten voeren zonder kritische toets. Maar dat is, denk ik, waarom de staat helemaal niet de ambitie moeten hebben dit wettelijk te willen regelen. Integendeel, ik denk dat de *Memorie van Toelichting* een aanknopingspunt geeft om een liberaal standpunt te formuleren dat heel dicht ligt bij het standpunt van confessionele partijen. Daarvoor keer ik terug naar het citaat van Joseph Raz: u weet nog wel, de man die autonomie definieerde als “de auteur zijn van je leven.” (MvT)

Er is namelijk behoorlijk wat mis met de weergave van de woorden van Raz. Dit is geen hermeneutische pedanterie: in zaken van leven en dood is dodelijke precisie van levensbelang.

Raz zegt namelijk helemaal niet dat autonomie ‘de auteur zijn van je leven’ is. De term ‘auteur’ is hier niet een adequate vertaling van het Engelse woord ‘author’. Natuurlijk, het Engelse woord betekent ook ‘auteur’. Maar het betekent ook ‘schepper’. Zo wordt God in het Engels wel aangeduid als ‘the Author’, de schepper.

Raz zelf spreekt in zijn boek van autonomie als “an ideal of self-creation”: ‘zelfschepping’. Op andere plaatsen in zijn boek vervangt Raz ‘author’ dan ook door ‘creator’: zo is een autonoom mens de schepper van zijn morele wereld.

Het is dan ook nauwkeuriger om Raz' omschrijving van de autonome persoon te vertalen als de *schepper* van zijn eigen leven. Met 'leven' wordt hier natuurlijk niet het lichamelijke leven bedoeld, maar wat de *Memorie van Toelichting* het biografische leven noemt.

De idee dat wij zélf de scheppers zijn van onze levens is uiteraard een steen des aanstoets voor christenen. Volgens hen is het leven een geschenk van onze schepper, en dat is de reden waarom we er zo zuinig mogelijk mee moeten omgaan. Nu zou je kunnen zeggen, "Maar een geschenk is een geschenk: als iets een geschenk is, is het van eigenaar veranderd, en de nieuwe eigenaar mag ermee doen wat-ie wil." Dat is, geloof ik, niet wat bedoeld wordt met de uitdrukking dat het leven een geschenk is. Volgens de zeventiende-eeuwse filosoof John Locke, die schreef in een tijd waarin de gedachte van het leven als een geschenk Gods nog gemeengoed was, blijven wij eigendom van God, juist omdat hij ons *geschapen* heeft. Aangezien God zijn scheppingsarbeid, zijn 'Workmanship', in ons geïnvesteerd heeft, blijven wij zijn eigendom – ondanks het feit dat wij tegenover andere, eveneens door hem geschapen soortgenoten, een eigendomsrecht over onze eigen persoon hebben. En dat deze scheppingsarbeid *arbeid* is, blijkt uit het feit dat God er een hele dag van moest bijkomen.

Met andere woorden, Raz lijkt zich hier te bedienen van een term die een wel erg ambitieuze opvatting van autonomie uitdrukt. Het schepper zijn van het leven lijkt een almacht te suggereren die ooit God toekwam – en die wij hebben vervangen door een vermeend vermogen van onszelf.

Wijzélf zijn dus de scheppers van onze levens. Dat is pas autonomie. En het is een heel robuuste notie van autonomie. Maar het is niet het begrip dat we vinden bij Raz. Toen ik zo-even zei dat de opstellers van de *Memorie van Toelichting* te gretig gebruik maken van de metafoor van de biografie bedoelde ik het volgende. In werkelijkheid zegt Raz nergens, maar dan ook nergens, dat wij de auteurs zijn van onze levens. Hij zegt zelfs nergens dat we de scheppers zijn van onze levens. Hij zegt dat we dat we maar *ten dele* zijn. Raz zegt letterlijk in de passage waarnaar de *Memorie van Toelichting* nota bene verwijst: "[t]he autonomous person is *part* author of his life."

Dit lijkt een detail. Maar het detail is precies waar de duivel huist. Wat bedoelt Raz met deze kwalificatie? Raz geeft een aantal voorwaarden voor autonomie. Twee van die voorwaarden hebben ook hun beslag hebben gekregen in de eerder besproken zorgvuldigheidseisen. Keuzes moeten *onafhankelijk* zijn in de zin van gevrijwaard van dwang, manipulatie en psychische druk. Bovendien moet de persoon mentaal toegerust zijn tot het maken van *weloverwogen* keuzes. Maar iemand kan onafhankelijk en intelligent zijn zonder iets te kiezen hebben. Dat betekent dat een repertoire van betekenisvolle keuzemogelijkheden een voorwaarde is voor een autonoom leven. Van deze voorwaarde is geen spoor te bekennen in de *Memorie van Toelichting*.



Een dergelijk repertoire van keuzemogelijkheden is niet, in strikte zin, een vermogen in de zin van een capaciteit van de persoon. Het is eerder een voorwaarde voor het kunnen maken van keuzes. Sommige van die voorwaarden kunnen we zelf scheppen: maar er zijn voorwaarden waarover we geen of maar heel beperkte controle hebben. Dit verklaart de kwalificatie 'ten dele'. Die ogenschijnlijk onbetekenende kwalificatie heeft twee belangrijke implicaties.

De eerste implicatie is dat autonomie voor Raz altijd een kwestie van gradaties is. Niemand is absoluut autonoom in die zin dat hij of zij het volledige auteurschap over zijn of haar leven heeft. Dit betekent ook dat het een illusie is te denken dat ons lichamelijk leven zo eenvoudig te isoleren is van ons biografische leven, zelfs in begripsmatige zin. Als Raz zegt dat wij ten dele schepper zijn van ons leven, dan vertelt hij ons dat onze autonomie *altijd* geconditioneerd wordt door onze lichamelijke toestand; dat wil zeggen, vanaf het moment dat we autonome keuzes beginnen te maken, in onze jonge jaren, en niet pas als ons lichaam dienst begint te weigeren. De suggestie dat biologisch en biografisch leven zo makkelijk te scheiden of zelfs te onderscheiden zijn is een illusie. En zo is de opvatting van autonomie als auteurschap ook een illusie, als ideaal, maar nog veel meer als werkelijkheid. Zij is bovendien een potentieel schadelijke illusie, omdat zij ons het idee geeft dat wij verantwoordelijk zijn voor dingen die in feite buiten onze macht liggen. Als wij ons door deze pretentie van autonomie in de luren laten leggen zijn we voorgeprogrammeerd te gaan lijden aan voltooid leven.

De tweede implicatie heeft direct betrekking op de rol van de staat – en dat is waar het hier om gaat. In de kwalificatie ligt besloten dat als bepaalde individuen, of bepaalde groepen van individuen, betekenisvolle keuzemogelijkheden missen, de liberaal-perfectionistische staat er zorg voor moet dragen dat deze individuen deze keuzemogelijkheden krijgen. Zo moet de staat er bijvoorbeeld voor zorgen dat het mogelijk is om een sekte te verlaten door de kosten daarvan voor het individu draagbaar te maken. Als de staat werkelijk iets gelegen is aan het autonome leven van zijn burgers, dan moet de staat investeren in het scheppen van de voorwaarden voor dat autonome leven – in plaats van zijn energie te steken in het faciliteren van een autonome dood.

Sterker nog, als voltooid leven een ziekte is, moet de staat zich dan niet juist inspannen om die ziekte – die volgens de staat zélf ernstig genoeg is om er wetgeving voor te maken – te bestrijden of liever nog, te voorkomen? De taak die de wetgever in plaats daarvan inruimt voor de staat is die van knutselen aan de achterkant van het probleem. Als de wetgever eraan gelegen is om het autonome leven te bevorderen, dan moet hij aan de voorkant beginnen. Dan moet de staat zijn liberaal-perfectionistische opgave de voorwaarden te scheppen voor het autonome leven gestalte geven: hij moet investeren in een betekenisvol keuzerepertoire voor ouderen. Dat betekent echt meer dan het organiseren van bingoavonden.



## Tot slot: ruimte voor afwijzing

16

Deze liberaal-perfectionistische positie staat niet zo ver af van die van de confessionele partijen. De tegenstelling die in de politieke discussie en in de afgelopen verkiezingscampagne is gecultiveerd, die tussen liberale voorstanders en confessionele tegenstanders van het wetsvoorstel, is, naar mijn mening, dan ook een schijntegenstelling. Tussen de fronten is wel degelijk ruimte voor een liberaal-perfectionistische, en dus liberale *afwijzing* van de initiatiefwet.

En daar is, op gronden die intern zijn aan de rechtvaardiging van het wetsvoorstel, alle reden toe. Want de rechtvaardiging van de wet maakt haar eigen pretenties verre van waar. Zij suggereert een waardenneutraliteit die niet meer is dan een dekmantel voor autonomie. Daarnaast pretendeert zij autonomie te bevorderen, maar slaagt er niet in deze pretentie waar te maken. Ze neemt een conceptie van autonomie over van een filosoof die die conceptie nergens verdedigt. En ze begrijpt de implicaties van deze conceptie van autonomie niet. Dit is niet alleen een probleem voor politieke filosofen. Dat maakt de vraag van Martin Cock aan Alexander Pechtold pijnlijk duidelijk. Als de staat terugdeinst voor de uitvoering van de beslissing van de burger en deze tegen zichzelf wil beschermen, dan is al het gepraat over autonomie holle retoriek. En holle retoriek is simpelweg niet goed genoeg als rechtvaardiging voor wetgeving over leven en dood.

Paul Nieuwenburg is hoogleraar Politieke Wetenschap en Politieke Filosofie aan de Rijksuniversiteit Leiden. Dit artikel bevat de licht aangepaste tekst van zijn oratie van 17 maart jl.

# Een pleidooi voor aandacht voor andipunten

Eite P. Veening

*Caveat: dit artikel mist een actuele filosofische context. Het 'filosofologische' gehalte is zeer laag en het is meer creatief dan reproductief geschreven. Men zou heel algemeen geformuleerd kunnen stellen dat het gaat over het belang van normatieve vragen in de filosofie en die zijn, zoals bekend, zo oud als de filosofie zelf. Maar het gaat nog meer over het belang van specifieke normatieve vragen in de dagelijkse persoonlijke en politieke praktijken. Degenen die een artikel pas echt filosofisch vinden als er minstens enkele dode en liefst ook nog levende filosofen in zijn geciteerd: u bent gewaarschuwd, want u treft in dit artikel geen enkel citaat en zelfs geen voetnoot! Of het dan wel thuishoort in een tijdschrift als dit; op die vraag kom ik aan het einde terug.*

Het is een vraag die op alle mogelijke plaatsen en in het denken van alle mogelijke mensen op alle mogelijke posities in wellicht elke maatschappij bijna dagelijks gesteld wordt: "Waar ligt de grens?"

Meestal is die vraag natuurlijk: "Waar trekken we de grens?" Want die grens ligt zelden ergens zo dat die 'gevonden' zou kunnen worden. Over de plaats van die grens is ooit door iemand besloten of moet nog of weer worden besloten; die grens moet worden gesteld, getrokken, betwist.

In dit artikel gaat het om de breedte van dat *trekken van grenzen* en ik wil daarbij een conceptuele en semantische 'lacune' vullen die in het vervolg van dit artikel zichtbaar zal worden: we kennen deze thematiek allemaal en we hebben het er heel vaak over en in de media gaat het er vrijwel dagelijks over, maar we gebruiken er geen soort-woord voor. We hebben geen term voor een brede gelijksoortige verzameling 'kwesties'.

Na de vervulling van die semantische vacature zal ik van die thematiek een eerste systematische benadering schetsen. Daarmee is zeker niet al het benodigde denkwerk gedaan, maar is een hopelijk uitnodigende eerste stap gezet. Het gaat hier om een (al heel oude) *filosofische* thematiek, met tal van praktische (se-

mantische, ethische en sociaal-politieke) aspecten. Dat zal gaandeweg en zeker aan het eind van dit artikel blijken.

## Voorbeelden

Laat ik beginnen met enkele voorbeelden.

18

### Voorbeeld 1.

*Onze kinderen kunnen best een avondje uit; daar zijn ze volgens ons oud genoeg voor. Maar ze moeten wel op tijd thuis zijn. Zijn ze te laat, dan volgt er een sanctie.*

Hier is een reeks kwalitatieve en dus oordelende termen gehanteerd: 'genoeg', 'op tijd', 'te laat'. Ik kan het bovenstaande ook anders formuleren; meer 'feitelijk':

*Onze kinderen zijn resp. 17 en 19 jaar oud. Als ze uitgaan, dan moeten ze om 2 uur thuis zijn. Als ze na 2.15 uur thuiskomen, volgen er sancties.*

Dus 17 en 19 vinden wij als ouders oud genoeg en tot een kwartier te laat vinden wij nog niet *echt* te laat (want alleen *dan* volgen sancties).

### Voorbeeld 2.

*In onze maatschappij zijn steeds meer te dikke (zwaarlijvige, obese) kinderen. Daar moet wat aan worden gedaan. Voorlichting natuurlijk! En als de kinderen veel te zwaar zijn, dan moet de kinderbescherming ingrijpen! Dat geldt trouwens ook voor drankmisbruik bij kinderen.*

Hier is weer een reeks kwalitatieve termen en oordelen gehanteerd: 'te zwaarlijvig', 'moet', 'veel te zwaar', '-misbruik'. Ook dit kan weer anders en meer feitelijk en kwantitatief geformuleerd worden:

*In vergelijking met 10 jaar geleden zijn er in onze maatschappij nu 30% meer kinderen die meer dan 15 kilo zwaarder zijn dan het gemiddelde gewicht in hun leeftijd. Het zijn er intussen bijna 10.000. Er volgen nu maatregelen: voorlichting, maar als de kinderen meer dan 20 kilo te zwaar zijn, dan wordt het een zaak van de Kinderbescherming. Drankgebruik: meer dan 25.000 kinderen onder de 15 jaar drinken meer dan 20 eenheden per week; wie meer dan 30 eenheden per week drinkt en nog geen 17 jaar oud is, zal door de Kinderbescherming worden begeleid.*

### Voorbeeld 3.

*De files worden steeds talrijker en langer en dat kan zo niet verder! Er moeten gewoon meer wegen en rijstroken bij, want die automobiliteit is niet te stoppen.*

Anders, kwantitatief, geformuleerd: *er zijn tegenwoordig meer dan 10 x per week meer dan 30 files van meer dan 25 kilometer. Als er in het komende jaar 500 km extra rijweg wordt aangelegd, dan zullen er geen files meer zijn.*

Natuurlijk moet u als lezer al deze kwantitatieve gegevens in bovenstaande voorbeelden met een flinke korrel zout nemen; ik heb ze uit mijn duim gezogen. Maar ik hoop dat daarmee de thematiek duidelijk is geworden: er zijn (tallose) situaties waarin een *kwantitatief* verschil een *kwalitatief* verschil gaat maken. Anders geformuleerd: waarin (iets) *meer* wordt tot te veel (maar ietsje minder nog net niet *te* veel zou zijn). Of (iets) *minder* wordt te weinig. Waarin (iets) *later* wordt tot te laat (maar ietsje eerder nog niet). Of groter *te* groot.

Er zijn met gemak nog vele andere voorbeelden te geven en steeds gaat het om kwantitatieve schalen die meestal heel precies te specificeren zijn en die uit 'opvolgende eenheden' bestaan. In het eerste voorbeeld zijn die kinderen dan 6 of 12 of 17 of 18 of 23 jaar. Ze komen om 11 of 2 of 3 uur thuis of ergens daar tussenin. In het tweede voorbeeld zijn die kinderen 5 of 6 of 7 of meer kilo zwaarder dan gemiddeld op hun leeftijd en daarmee zoveel *te* zwaar dat er 'iets moet gebeuren'. In het derde voorbeeld zijn er 5 of 6 of 7 of 18 keer per week files. Steeds weer gaat het om aantallen, maten, kwantiteiten.

In elk voorbeeld gaat het om een grens en steeds ligt blijkbaar ergens een grens. Maar die grens *is* er niet; die wordt gelegd of getrokken. Ergens wordt dat specifieke kwantitatieve verschil tot een kwalitatief verschil gemaakt. Anders geformuleerd: een 'analoog' verschil (meer/minder) krijgt een 'digitaal' of binair karakter (wel/niet). Of: een 'dimensioneel' verschil wordt een categorisch verschil. Of: in een 'continuüm' wordt een 'discontinu' moment ingebracht. Dat wordt gedaan door iemand (een persoon, een professional), of door een groep (een beroepsgroep, deskundigen) of door een instantie (een overheidsinstantie bijvoorbeeld).

Die grens kan principieel op heel diverse manieren getrokken worden en mensen kunnen hierover van oordeel verschillen (en dat doen ze ook regelmatig!). Bij voorbeeld 1 kunt u als lezer vinden dat die kinderen op die leeftijden nog te jong zijn om zo laat thuis te komen. Of u kunt juist vinden dat wij als ouders overdrijven; zo'n sanctie kan wel als ze 13 en 15 zijn, maar op deze leeftijd niet meer! Of u kunt vinden dat op tijd ook echt *op tijd* is en dat kwartier is dus onzin; 1 minuut te laat is gewoon te laat en dus genoeg voor een sanctie! Bij voorbeeld 2 kunnen en zullen de meningen zeker zeer verdeeld zijn. Om over voorbeeld 3 nog maar te zwijgen...

Maar toch gaat het steeds om dezelfde thematiek: een (soms bijna onopvallend) kwantitatief verschil wordt een (meestal zeer opvallend!) kwalitatief verschil. Ietsje meer of minder of langer of korter wordt het verschil tussen wel of niet. Met alle gevolgen (maatregelen, sancties, etc.) van dien.

## Het *andipunt* als term

Voor het punt waar die grens wordt getrokken hebben we nog geen (soort-) woord en dus zouden we van een semantische lacune of vacature kunnen spreken. Ik stel voor om die vacature in te vullen met de term *andipunt*. In deze term komen de *an* van analoog (continu) en de *di* van digitaal (discontinu) samen. Immers: in een analoog te kwantificeren continuüm wordt een digitaal onderscheid gemaakt; meer of minder wordt (ergens) tot wel-of-niet.

We kunnen het in het vervolg dus over andipunten hebben en we zullen ze overal herkennen: in ons persoonlijk leven, in het werk, in de politiek, in bedrijven, in ziekenhuizen: er zijn gigantisch veel situaties waarin een klein verschil opeens een groot verschil blijkt te maken. “The difference that makes a difference”, om Gregory Bateson te citeren. (Overigens gebruikte hij dit als omschrijving van *informatie*.)

Ik wil duidelijk stellen dat het bij andipunten *niet* gaat om de vele ‘kwalitatieve’ overgangen die in ‘de natuur’ aanwijsbaar zijn. Een kookpunt van een vloeistof of een breekpunt bij een buis of een tak zijn *geen* andipunten, wat mij betreft. Andipunten zijn wat mij betreft *altijd* een resultaat van menselijke oordelen; intuïtieve of beredeneerde. Andipunten zijn dus nooit een natuurlijk ‘gegeven’; andipunten worden altijd gemaakt, ‘gelegd’ of ‘gezet’. Grenzen worden getrokken of gesteld; ze zijn ‘man-made’ en hebben daarmee ook altijd principieel een arbitrair karakter; arbitrair in die zin dat die grens ook ergens anders zou kunnen worden getrokken. We kunnen over andipunten verschillend denken en oordelen en niemand kan zich daarbij beroepen op iets ‘buiten ons’. Er zijn zeker diverse argumentaties mogelijk, maar geen daarvan is ‘onontkoombaar’; geen andipunt is noodzakelijk daar waar het gezet is. Dat neemt niet weg dat er in de loop der eeuwen talrijke pogingen zijn gedaan om bepaalde andipunten als ‘God-given’ of als ‘Nature-given’ te presenteren of te rechtvaardigen en er zijn in vertogen regelmatig beeldspraken te vinden waarin de analogie met de natuur wordt gemaakt, maar dat is wat mij betreft altijd een retorische en twijfelachtige want misleidende analogie en niet meer dan dat.

Andipunten zijn dus principieel mensenwerk. Dat maakt ze ook zo boeiend voor een filosoof: er valt over na te denken en de thematiek is evident ook nog heel praktisch en van maatschappelijk belang!

## Soorten andipunten

We kunnen heel diverse andipunten onderkennen en het kan dan ook handig zijn om een aantal soorten te onderscheiden. In de eerste plaats kunnen we een simpel maar belangrijk onderscheid maken tussen *persoonlijke* en *collectieve* andipunten.

*Persoonlijke* andipunten kennen we allemaal. We hebben allemaal globale of precieze opvattingen (normen!) over wanneer we bij een afspraak iemand *echt* te laat vinden komen. Of wanneer we vinden dat iemand in het contact *echt* over een grens is gegaan. Ik vond zelf dat ik *echt* te zwaar werd toen ik 90 kilo woog, maar volgens het boekje zou ik dat met mijn lengte al bij 80 kilo ‘moeten’ vinden. We weten van onszelf en anderen dat mensen heel verschillende ‘standaarden’ of normen hanteren en dus hebben we allemaal onze persoonlijke andipunten. We hanteren ze en ze hebben allemaal een *kwantitatief* aspect waarin dat *kwantitatieve* onderscheid wordt gemaakt. We geven elk mens meestal wel het recht op de vrijheid om zelf een reeks *persoonlijke* andipunten te bepalen: over het tijdstip van naar bed gaan, over de hoeveelheid eten, etc. Menselijke vrijheid, zelfbeschikking: het heeft alles te maken met het zelf kunnen ‘zetten van andipunten’. Wanneer is iets voor mij of voor jou nog genoeg? Wanneer is iets voor mij of voor jou op tijd?

Een recente en complexe en omstreden kwestie is die van het eigen levenseinde: mogen mensen zelf bepalen wanneer ze hun leven als ‘voltooid’ (duidelijk een persoonlijk andipunt) of ‘onleefbaar’ (ook duidelijk een andipunt) beschouwen? Mogen mensen ook zelf bepalen (persoonlijk of collectief andipunt?) of ze daar iemand mee willen helpen?

*Collectieve* andipunten worden geformuleerd door beroepsgroepen, organisaties en in ‘de politiek’. Artsen maken afspraken over andipunten. Advocaten ook. Managers hanteren ze bij uitbreiding of sluitingen. Maar ook bij iets als verlof van TBS-ers: wanneer is iemand ‘te’ recidive-riskant? We lezen regelmatig over het ‘(im)migratievraagstuk’: wanneer wordt ‘nog meer’ toch echt ‘te veel’? Iets vergelijkbaars zien we bij de criminaliteitspreventie: bij hoeveel incidenten per vierkante kilometer per week is permanent cameratoezicht gerechtvaardigd?

Ik las ooit een beschouwing over de plannen van een minister met als titel “Bemoeien wordt al gauw betuttelen” en dat betreft dus weer een andipunt. Immers: het gaat om de mate van overheidsaandacht en daarin is blijkbaar een grens gedacht waarin meer bemoeienis ‘betuttelen’ heet en iets minder nog ‘bemoeien’.

We zijn vertrouwd met allerlei redelijk breed geaccepteerde *collectieve* andipunten: over de maximumsnelheid in de bebouwde kom en daarbuiten, over het tijdstip in een zwangerschap waarop abortus nog is toegestaan en heel veel meer. Maar er zijn duidelijk ook heel veel kwesties waarbij over dat collectieve andipunt de meningen verschillen: over de toelaatbare hoeveelheid immigranten of studenten in een wijk of gemeente, over de hoogte van het eigen risico bij ziektekosten, over heel veel meer. Het zal nu herkenbaar zijn dat het in de politiek heel vaak gaat om de bepaling van collectieve andipunten.

In de tweede plaats kunnen we zowel bij die persoonlijke als die collectieve andipunten *enkele* en *dubbele* andipunten onderscheiden. Bij die ‘dubbele’ is er dan

sprake van zowel een ‘boven-’ als een ‘onder’grens: enerzijds te veel/te groot, etc. en anderzijds te weinig/te klein, etc. In de eerdergenoemde drie voorbeelden ging het vooral om die ‘enkele’ andipunten; alleen bij de gewichten van kinderen kan ook van een ‘ondergrens’ sprake zijn: sommige kinderen zijn ‘te licht’ en dan ‘moeten’ ze extra voeding krijgen.

En in de derde plaats is er ook een goed onderscheid te maken tussen *enkelvoudige* en *samengestelde* andipunten: de drie voorbeelden waren alle van de enkelvoudige soort: er was één variabele die ‘het verschil’ maakte, maar die door de minister genoemde kwestie van ‘bemoeien’ en ‘betuttelen’ is zeker een samengesteld andipunt en zo zijn er heel veel meer.

Deze drie maal twee soorten komen in de praktijk natuurlijk meestal in combinatie voor: er zijn persoonlijke dubbele samengestelde andipunten en ook collectieve eenvoudige enkele en zo zeker al acht.

In de vierde plaats (en daarmee wordt het filosofisch ook interessanter) wil ik aandacht geven aan een aantal systematische ‘soorten’. Voorlopig noem ik die *semantische* andipunten, *morele* andipunten en *interventieve* andipunten. Ze verschillen van elkaar, maar het zijn allemaal andipunten, allemaal beslissingen van mensen om in een continuüm een streep te zetten en om aan een kwantitatief verschil een kwalitatieve status te geven.

*Semantische* andipunten zijn op allerlei plaatsen aan de orde en zijn zeker ‘maatschappelijk relevant’. Wanneer ‘mag’ iets een bepaalde ‘naam’ hebben? Bijvoorbeeld: wanneer heet iets nog ‘bemoeien’ en wanneer heet het ‘betuttelen’? Wanneer is iets (al) een ‘berg’, dan wel (nog) een ‘heuvel’? Dat laatste is een kwestie van een afspraak over het aantal meters boven zeespiegel, maar de ‘impact’ van zo’n andipunt wordt mooi geschetst in de film uit 1995 met de fraaie titel: “The Englishman who went up a hill but came down a mountain”. Zodra geografen gezamenlijk zouden besluiten (!) om dat punt ‘op te hogen’, dan zijn er plotseling veel minder bergen in de wereld.

Wanneer is iets een ‘rivier’ dan wel een ‘beek’? Wanneer een ‘weg’ en wanneer een ‘pad’? Een ‘stad’ of een ‘dorp’? Allemaal semantische andipunten en alle gevallen zijn er één of meer kwantitatieve factoren die een kwalitatief verschil gaan maken: *hier* trekken we de grens voor het geven van deze naam. Soms zetten collectieven ook nog verschillende andipunten.

Dit is zeker ook aan de orde (en van groot persoonlijk en maatschappelijk belang) in de gezondheidszorg: wanneer is iemand ‘allergisch’ in de medisch-diagnostische zin van het woord? Wanneer is iemand ‘depressief’ in de psychiatrisch-diagnostische zin van het woord? Wanneer is iemand ‘psychotisch’? Wanneer zijn *dit* de juiste termen? Daar hebben artsen intussen tamelijk specifieke kwantitatieve normen voor geformuleerd: de duur van de symptomen, de frequentie, etc. Het gaat hier dus duidelijk om *samengestelde* (en collectieve!)



semantische andipunten; met ergens een grens tussen wel-of-niet. Wanneer die grens wordt verlaagd, dan zijn er opeens veel meer patiënten en veel meer mensen lijdend aan een psychische stoornis en dan is er wellicht opeens sprake van een epidemie. Het gaat in al die kwesties om een ‘beschrijvende’ term waarin een normatief want kwalitatief moment is opgenomen.

Dit is ook aan de orde bij de vraag: wie zijn ‘arm’? Wat is de ‘definitie’ van ‘arm’? Wanneer klopt het om iemand ‘arm’ te noemen? Ook daar gaat het om een éénvoudig én samengesteld én collectief semantisch andipunt.

In het kader van deze semantische andipunten kunnen we ook de eerste strikt filosofische discussies over een andipuntkwestie noemen: het befaamde Sorites-probleem uit de klassieke oudheid. De vraag was toen: hoeveel zandkorrels vormen een ‘hoopje’? 30? 40? 15? Dat was een semantisch en enkel en ook enkelvoudig andipuntvraagstuk dat, zo bleek toen tot frustratie van veel filosofen, systematisch onoplosbaar was. Het maakte duidelijk dat we hoogstens kunnen proberen om er een afspraak over te maken; bij semantiek gaat het (ook) om afspraken en dat geldt zeker bij semantische andipunten die altijd collectief zijn.

Juist deze semantische andipunten zouden in de maatschappelijke debatten veel meer aandacht mogen krijgen; ook omdat die andipunten soms als een ‘gegeven’ worden gepresenteerd. Die semantische andipunten hebben vaak allerlei evaluatieve connotaties en dat brengt ons bij de volgende ‘soort’.

*Morele andipunten.* Morele andipunten zijn aan de orde waar duidelijk (evaluatief, moreel) ‘geoordeeld’ wordt en deze andipunten zijn zowel persoonlijk als collectief regelmatig onderwerp van gesprek of onenigheid. Wanneer ‘wordt’ iets ‘erg’ of ‘slecht’? Wanneer ‘moet’ iemand iets doen of laten? Onder welke feitelijke (en dus kwantitatief te omschrijven) omstandigheden zijn welke morele (en dus kwalitatieve) oordelen aan de orde?

Natuurlijk zijn lang niet alle kwalitatieve verschillen moreel geladen, maar veel daarvan zijn dat zeker. Waar ligt het punt waarop iets moreel afkeurenswaardig of zelfs slecht wordt? Ooit was er een kwestie rond een Nederlands politicus die zijn loopbaan moest afsluiten toen iets uit zijn verleden bekend werd gemaakt en ik herinner me nog dat hij toen zelf zei: “Ik heb fouten gemaakt, maar ik ben niet fout geweest”. Dat was en is een fraai voorbeeld van een morele andipunt-kwestie: mensen kunnen fouten maken, maar er is een moment waarop dat toch iets *anders* wordt: ‘fout zijn’...

Het zal intussen duidelijk zijn dat veel van wat aan ethische opvattingen gangbaar is, nauw met andipunten verweven is en zich ook zo laat herformuleren of vertalen. Zo is de kwestie van euthanasie bij ‘ondraaglijk lijden’ een evidente andipunt-kwestie: waar wordt ‘heel erg lijden’ als ‘ondraaglijk’ omschreven? Zo ook bij die kwestie van ‘voltooid leven’. Kunnen dergelijke andipunten collectief worden gezet? Of zijn hier alleen persoonlijke andipunten te respecteren? Dat is

ook ‘dringend’ bij de kwesties rondom privacy-‘schending’: wanneer wordt het *schending*? Wie ‘bepaalt dat’ of: wie formuleert het andipunt?

Bij morele kwesties zijn heel vaak andipunten aan de orde; dat moge duidelijk zijn. Maar daarnaast lijkt me ook een specifieke ‘Ethiek voor Andipunten’ te ontwikkelen en dat geldt voor zowel de persoonlijke als de collectieve. Immers: wie een andipunt zet, ‘doet’ ook iets wat bijna altijd ook anderen raakt. Een andipunt zetten heeft een performatief karakter en daarmee ‘doet’ iemand iemand anders iets aan. De ethische kwestie is dan: wanneer *mag* een andipunt (wel of juist *niet*) worden gezet? Wanneer *moet* iemand een andipunt zetten en is het moreel onjuist om het na te laten? De ‘zonden der nalatigheid’ of de morele aspecten van het *nalaten* van ingrijpen (verwaarlozing, negeren, etc.) zijn ook met andipunt-kwesties verweven. Dit is met name aan de orde bij kwesties waarin risico’s en kansen aan de orde zijn: mensen maken een inschatting van een kans en zo’n inschatting is een kwestie van kwantiteiten, van een kwantificeerbaar gebied (“30% kans”). Maar daarna zetten mensen een andipunt waar ze een risico *te groot* of een kans *te klein* vinden en dan gaat het om een kwalitatief oordeel.

*Interventieve andipunten.* Ten slotte lijkt het me ook goed om eveneens aparte aandacht te geven aan wat ik als ‘interventieve andipunten’ typeer. Die zijn aan de orde in situaties waarin een iemand een ingreep of interventie al dan niet gerechtvaardigd of zelfs geboden acht. Dit type andipunten is in de politiek en de ethiek regelmatig aan de orde. Men zegt bijvoorbeeld: “we moesten iets doen!”; een andipunt –want eerder hoefde dat niet. We sluiten iemand op! We halen iemand uit huis! Of we doen het (nu) (nog) niet. De eerdergenoemde kwesties van kans en risico zijn hierbij vaak aan de orde.

Dit type (vaak collectief) vinden we ook in het recht: ‘we’ geven een straf of niet. Maar dit type kan ook heel persoonlijk zijn in bijvoorbeeld relaties: ‘we’ gaan uit elkaar, of niet.

Hier gaat het dus (vaak) om ethiek en om de vraag naar wat als daad moreel ‘verboden’ of ‘geboden’ wordt geacht en dan gaat het dus om ‘wat moet’ of ‘wat niet mag’. Ook hier geldt: het gaat om andipunten. Hier gaat het vaak om tweevoudige en de vragen zijn dan dus: wanneer *moet* een interventie en wanneer *mag* die interventie *niet*. Tussen die uitersten ligt dan de breedte van het *geoorloofde* en binnen die breedte van dat moreel geoorloofde of toegestane zijn er toch ook interventies te vinden waarvan de ene wellicht ‘beter’ is dan andere, maar dat betekent niet dat dat ‘betere’ ook *moet*.

De vraag bij besluiten over alle (bijna altijd heel digitale!) interventies is te formuleren als een vraag naar andipunten: wanneer moet ingegrepen worden en wanneer mag dat niet? Dat geldt voor personen (ouders jegens een kind; een kind jegens de ouders) en voor instanties (een GGD of GGZ, bij verwaarlozing of verwarring) en heel veel vaker.

## Kleine fenomenologie van andipunten

Voor een filosofische beschouwing over juist die interventieve andipunten is er een aspect te onderkennen dat ik als ‘fenomenologisch’ typeer, omdat het pre-theoretisch is: we kennen *enerzijds* een ‘werkelijkheid’ die vaak heel vloeiend en genuanceerd kan zijn (ietsje meer, ietsje minder, beetje dit, beetje dat) en waarin het dus veelal om een aantal continua gaat, maar we kennen *anderzijds* die menselijke beslissingen of reacties op en interventies in die werkelijkheid en die reacties of dat ‘ingrijpen’ zijn eigenlijk altijd ongenuanceerd: iets specifiek (interventie A) *doen* of iets anders (interventie B) *doen*. Of juist iets *nalaten*.

Zo is er enerzijds die (genuanceerde) werkelijkheid vol aspecten die als ‘anaaloo’ zijn te benoemen en anderzijds dat (ongenuanceerde) handelen dat bijna altijd als ‘digitaal’ te omschrijven is. Onze tragiek is vaak dat we in ons bijna altijd ongenuanceerde handelen onvoldoende recht kunnen doen aan al die nuances van die realiteit. Ons handelen is op de een of andere manier bijna nooit zo genuanceerd als de werkelijkheid waarbinnen we handelen. Sommige dingen kunnen we wel *een beetje* doen, maar de grens tussen laten en doen is en blijft een echte en scherpe grens.

Andipunten zijn misschien ook wel daarom vaak onvermijdelijk, omdat de grens tussen doen en laten zo’n scherpe is. Juist als in ons handelen het scala aan nuances ontbreekt dat in die werkelijkheid vaak aanwezig is, juist dan hebben we met die andipunten ook een duidelijke en lastige (vaak ethische) thematiek.

In het befaamde proportionaliteitsbeginsel uit het strafrecht komt dit terug: hoe kunnen we in ons (ver)oordelen en in ons (be)handelen een nuancering aanbrengen die ‘recht doet’ aan de nuances van de werkelijkheid waarbinnen en van de mens jegens wie we handelen?

## Pleidooi

Ik zou wel willen pleiten voor een brede onderkenning van de theoretisch en praktisch specifieke thematiek van andipunten en voor een systematische aandacht voor die andipunten. In heel veel menselijke meningsverschillen en maatschappelijke conflicten gaat het immers om deze andipunten en het zou al verschil kunnen maken als dat wordt onderkend.

Ik fantaseer weleens over een interdisciplinaire werkgroep aan een universiteit, met zowel filosofen als gedragswetenschappers. Andipunten spelen in zoveel discussies en debatten een centrale maar vaak on- of onderbereflecteerde rol en er zou minstens studie gemaakt kunnen worden van:

- de diversiteit en typologie van andipunten (zijn er meer te onderscheiden dan ik hier voorstelde?);

- de totstandkoming van intussen breed aanvaarde semantische en morele andipunten zoals bij maximumsnelheden en abortus (hoe kwamen die tot stand? Wie hebben daarover hoe besloten?);
- de processen bij de totstandkoming van persoonlijke andipunten (een kwestie van psycho- en sociologie of zijn er ook andere opties?);
- de argumentaties voor specifieke andipunten (verschillen die argumentaties per soort?);
- de redeneringen die mensen gebruiken om het arbitraire karakter daarvan te ‘vermijden’, zoals dat hoorbaar is in uitspraken als ‘het kan zo niet langer’ en ‘de grens is bereikt’, enzovoorts.

Ik pleit dan ook voor systematische en specifieke aandacht vanuit de (praktische) filosofie voor andipunten; juist omwille van hun praktische en morele relevantie.

Wat zou hiermee te winnen zijn? Waarom zouden mensen in allerlei maatschappelijke en relationele posities over die andipunten moeten nadenken en spreken? Ik noem nog eens een aantal kwesties per soort andipunt:

*Semantische andipunten.* Veel semantische andipunten hebben maatschappelijke betekenis. Dat geldt niet bij een ‘berg’ of een ‘heuvel’, maar zeker wel bij die eerdergenoemde medische diagnoses: of mijn kwaal een specifieke naam heeft kan een wereld van verschil maken. Het probleem daarbij is vaak dat het continuüm als geheel de term heeft gekregen van datgene wat kwalitatief ‘apart’ staat: allerlei vormen van (over)gevoeligheid kunnen als ‘allergie’ worden benoemd, maar wanneer is het ‘echt’ een medische allergie? Allerlei vormen van neerslachtigheid en a-vitaliteit worden als ‘depressief’ benoemd, maar wanneer is iemand ‘echt’ depressief? Hier zouden medici meer werk van kunnen maken en dat zou veel verschil kunnen maken.

In zijn algemeenheid lijkt mij dat andipunten collectief (en breed aanvaard) moeten worden vastgesteld als daar ook collectieve consequenties mee gemoeid zijn. Dat geldt dus ook bij alle mogelijke inkomens- en uitkeringskwesties.

*Morele andipunten.* Deze zijn natuurlijk vaak persoonlijk en dan gaat het alleen om explicitering: wanneer vind jij iemand ‘te laat’? Maar dat kan ook collectieve kanten hebben: wanneer is iemand binnen een instelling ‘te laat’ voor een afspraak? Natuurlijk kunnen dan weer persoonlijke accenten worden gelegd, maar een ‘norm’ geeft voor alle betrokkenen duidelijkheid. Hierbij lijkt het me van belang om onderscheid te maken tussen enerzijds het ‘bepalen’ van een (persoonlijk of collectief) andipunt en anderzijds het (collectief!) ‘eens worden’ daarover.

Bij bijvoorbeeld de vraag wanneer iemand het eigen leven ‘voltooid’ acht is dat duidelijk: enerzijds is dat een heel persoonlijk andipunt voor degene om wiens leven het gaat en anderzijds is dat iets waar allerlei mensen en instanties opvattingen over ontwikkelen.

Maar hier gaat het ook om 'kansethiek': hoe hoog mogen risico's zijn en hoe groot moeten kansen zijn om een beslissing als 'juist' of 'onjuist' te beoordelen? Wanneer zijn de risico's bij een proefverlof 'te hoog'? Hier is het laatste woord niet over gesproken, maar misschien is hiermee een nieuw begin mogelijk...

*Interventieve andipunten.* Het belang hiervan lijkt me duidelijk: democratische controle op geïnstitutionaliseerde interventies is alleen mogelijk als die transparant worden beargumenteerd en dat vergt dus expliciete andipunten. Natuurlijk gaat het ook hier om die kansen en risico's: bij delicten, bij aanslagen, bij opnames, bij vermoedens van kindermishandeling, bij suïcidedreigingen, bij alle mogelijke ingrepen: een maatregel wordt gerechtvaardigd door een taxatie en na die taxatie is een andipunt onvermijdelijk. De taxatie is noodzakelijk, maar de beoordeling of het resultaat van die taxatie een interventie rechtvaardigt is een heel andere zaak. Die beoordeling impliceert het plaatsen van een andipunt: hier is het risico te groot en nu moeten/mogen we ingrijpen!

## Nawoord: wat voorafging

Deze tekst heeft een verleden. Jaren geleden onderkende ik deze thematiek toen ik bij de pensionering van een bekende mocht spreken en me realiseerde dat die pensioengerechtigde leeftijd iets willekeurigs en strengs was. Ik bedacht daar toen de term 'luntpunt' voor, met de l van kwaliteit en de u van Uit en de nt van kwaliteit. Ik schreef daar ook een tekstje over en later verving ik dat *luntpunt* door *andipunt*. Ook daarover schreef ik weleens wat (met name over andipunten in de GGZ), maar dat was altijd voor een klein publiek en de respons was gering. Maar de thematiek bleef me boeien en het idee liet me niet los en daarom heb ik voor de gelegenheid een oudere tekst nog eens grondig herschreven en aangevuld.

*In het caveat in het begin van deze tekst werd de vraag gesteld of een tekst als deze wel 'filosofisch genoeg' was voor een tijdschrift als dit. Op grond van het voorgaande kunnen we concluderen dat dat een kwestie van een collectief en een enkel en zeker ook een samengesteld (moreel) andipunt is en uit het feit dat u dit leest blijkt dat de redactie dat andipunt zo heeft geplaatst dat dit gepubliceerd kon worden.*

Eite P. Veening werkte voor zijn pensionering in een reeks opleidingsfuncties in de gezondheidszorg. Hij promoveerde in 1998 op de Driewereldentheorie van Popper en voert al meer dan 25 jaar een filosofische consultatiepraktijk.

Reviewartikel:

# Shariapraktijken in beeld

Zee, Machteld

*Heilige identiteiten. Op weg naar een shariastaat?*

Amsterdam: Querido, 2016, 168 pp. €18,99.

Tim Wolff

Het proefschrift *Choosing Sharia: Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils*<sup>1</sup> van Machteld Zee (Universiteit Leiden) heeft nationaal en internationaal, binnen en buiten de academische wereld, veel belangstelling gewekt, onder meer omdat de auteur toegang heeft gekregen tot enkele zogenaamde shariaraden in Engeland. Dat is bijzonder, zeker als de onderzoeker westers is en ook nog vrouw.<sup>2</sup> Zee heeft haar (Engelstalige) proefschrift voor een breder publiek bewerkt tot het onlangs uitgekomen (Nederlandstalige) *Heilige identiteiten. Op weg naar een shariastaat?*

## Shariaraden

Dit laatste boek bevat boeiende verslagen van de bijgewoonde zittingen: twee halve dagen bij de grootste shariaraad van het Verenigd Koninkrijk (VK), *Islamic Sharia Council* (Londen), en een halve dag bij de *Birmingham Central Mosque Sharia Council*. Wat Zee op die zittingen tegenkomt, vooral bij de *Islamic Sharia Council*, is niet fraai. Althans, dat is het niet vanuit liberaal-democratisch perspectief.

---

1 Leiden: Encyclopedia and Philosophy of Law, Faculty of Law, Leiden University 2015.

2 Zee meldt dat sinds haar onderzoek geen enkele buitenstaander meer wordt toegelaten bij de Britse shariaraden. Of er een oorzakelijk verband is, blijft in het midden.

Het overgrote deel van de zaken die aan shariaraden worden voorgelegd gaat over het religieuze huwelijk. Vanuit het perspectief van de liberale democratie, in dit geval het VK, hebben islamitische ‘huwelijken’ geen familierechtelijke status, dat is voorbehouden aan burgerlijke huwelijken. Islamitische huwelijken en sharia-‘rechtspraak’ over deze huwelijken moeten worden gezien in termen van vrijheid van godsdienst, vrijheid van vereniging en particuliere arbitrage en daarmee als een vrijwillige aangelegenheid. Maar, zo betoogt Zee, *de facto* is er vaak weinig vrijwilligs aan. Groepsdruk, dwang en ernstige negatieve consequenties in herkomstlanden (die de religieuze huwelijken wel erkennen en daar wel rechtsgevolgen aan verbinden) maken dat veel moslims zich verplicht voelen zich bij huwelijksproblemen te wenden tot shariaraden en zich aan hun oordelen te onderwerpen. Zo gezien kunnen deze raden ondermijnend werken ten opzichte van de traditionele aanspraak die de seculiere staat maakt op het hoogste gezag binnen de samenleving. ‘Kadi’ Furqan Mahmood van de *Islamic Sharia Council* doet weinig moeite om die indruk weg te nemen.<sup>3</sup> Een fragment uit een van zijn zittingen die Zee bijwoonde:

“Man: ‘Maar ik dacht dat moslims in een niet-islamitisch land zich moeten houden aan de wetten van het land waarin ze leven?’

Kadi: ‘Een seculiere rechter doet geen religieuze echtscheidingen. Wij hebben de islam. Seculiere rechtbanken hebben geen islamitische wetten. Kan een kafir oordelen over islamitische zaken?’

Man: ‘Nee.’

Kadi: ‘Is het huwelijk een daad van aanbidding?’

Man: ‘Ja.’

Kadi: ‘Kan een niet-moslim zeggen: “Ik, John, die niet in God geloof, ik geef je een echtscheiding”?’

Man: ‘Nee.’”<sup>4</sup>

Niet alleen dit staatssoevereiniteitondermijnende aspect van de shariarechtspraak baart Zee zorgen. Ook inhoudelijk is er soms strijd met liberale beginselen. Zee rapporteert bijvoorbeeld dat mishandelde vrouwen worden aangemoedigd om bij hun man te blijven en dat een kadi aanstuurt op polygamie bij een vrouw die daar zelf niet voor voelt. Ook achterhaalt Zee uit interviews, blogs en YouTube-filmpjes uitspraken van prominente functionarissen van de *Islamic Sharia Council* die duiden op illiberale opvattingen, onder meer over kindhuwelijken, de beweerdelijke onmogelijkheid van verkrachting binnen het huwelijk en het dulden van mishandeling binnen het huwelijk.

3 Een ‘kadi’ is een islamitische rechter die op grond van de sharia, de islamitische wetgeving, oordeelt.

4 Zee, pp. 122, 123.



Nogal zorgwekkende zaken allemaal, al is het jammer dat Zee niet weet uit te leggen hoe serieus het probleem is. Hoeveel moslims stellen het religieuze huwelijk boven het burgerlijke huwelijk? Hoeveel moslims stellen de sharia-rechtspraak boven de burgerlijke rechtspraak? Is het illiberale karakter van de grootste shariaraad, de *Islamic Sharia Council*, representatief voor de andere shariaraden in Engeland? (De *Birmingham Central Mosque Sharia Council*, waar Zee als gezegd ook een paar zittingen bijwoonde, komt al veel liberaler over, alhoewel Zee vraagtekens zet bij de oprechtheid van de betreffende *council* (p. 135)). En hoe valt de vergelijking uit met vergelijkbare raden in andere Westeuropese landen, voor zover aldaar aanwezig?<sup>5</sup>

Desalniettemin is het, alleen al gezien het aantal van deze raden (“tientallen” in het VK, aldus Zee (p. 8)), aannemelijk dat het probleem een meer dan verwaarloosbare omvang heeft en dat is genoeg reden om het, in de betreffende Europese landen, te agenderen.<sup>6</sup> Bovendien reikt Zee’s blik verder dan alleen shariaraden. Het hoofdstuk waarin ze die bespreekt wordt voorafgegaan door de twee hoofdstukken “Islamitisch fundamentalisme” en “Multiculturalisme”.

De samenhang tussen de drie hoofdstukken is als volgt. Het fenomeen van de shariaraden is volgens Zee *pars pro toto* voor een breder verschijnsel: de islamisering<sup>7</sup> van West-Europa. Een vijandige overname die van buiten wordt geïnstigeerd en met behulp van een vijfde kolonne van binnen wordt uitgevoerd. Deze overname wordt bovendien gefaciliteerd door ‘nuttige idioten’: westerse multiculturalisten – naïeve linkse academici, opiniemakers en politici die van de duistere kant van de islam wegkijken of die actief verbloemen en bagatelliseren. Er is dus een vicieuze symbiose tussen islamisten en hun westerse *fellow travelers*. Deze ontwikkeling moet volgens Zee worden herkend en krachtig worden afgewezen. Een belangrijk begin is het aanpakken van *de facto* parallelle samenlevingen met bijbehorende shariaraden.

Zee wil duidelijk de noodklok luiden en wat betreft de door haar onderzochte shariaraden is daar ook, als gezegd, enige aanleiding toe. De vraag is of haar bredere claims over islamisering en multiculturalisme ook overtuigen. Om die vraag te beantwoorden bespreek ik achtereenvolgens de genoemde hoofdstukken, “Islamitisch fundamentalisme” en “Multiculturalisme”.

5 Zee vermeldt wel dat in Nederland “voor zover bekend geen shariaraden” bestaan, maar dat Nederlandse moslims zich wel wenden tot de Engelse (p. 12).

6 In diverse Britse media is ook aandacht besteed aan Zee’s promotieonderzoek.

7 Het betreffende hoofdstuk heet “Islamitisch fundamentalisme” maar had net zo goed “Islamisering” kunnen heten aangezien deze termen door Zee, enigszins verwarrend, vaak inwisselbaar worden gebruikt.

## Islamitisch fundamentalisme

Zee volgt de Syrisch-Duitse politicoloog Bassam Tibi in het onderscheid tussen islam en islamisme. Islamisme is meer dan aan ramadan doen en vijf keer per dag bidden, het is het streven naar “het instellen van een politieke orde, een religieus-politieke eenheid van staat en religie onder een systeem van staatsrechtelijk verplicht islamitisch recht” (p. 18).

De twee islamistische krachten op wie Zee’s analyse zich richt zijn Saoedi-Arabië en de van oorsprong Egyptische Moslimbroederschap. Die hebben vanaf de jaren zeventig van de twintigste eeuw de handen ineen geslagen om “de gehele wereldbevolking te onderwerpen aan de sharia” (p. 38). Zee schrijft dat Saoedi-Arabië naar schatting 100 miljard dollar heeft uitgegeven om het wahhabisme, een op de islamitische theologie van Mohammed ibn Abdul Wahhab (1703-1792) gebaseerde puriteinse en totalitaire ideologie (gekenmerkt door religieuze intolerantie, misogynie, homofobie, antisemitisme, draconisch en totalitair strafrecht, etc.), internationaal te verspreiden (p. 48). Dit gebeurt door middel van het sponsoren van terrorisme, maar ook en misschien wel vooral via televisie en internet, via het financieren van de bouw van moskeeën, islamitische scholen en centra, het uitzenden van duizenden predikers en de publicatie van miljoenen boeken.

Deze inspanningen zijn niet zonder resultaat gebleven. Waar in tal van landen in Noord-Afrika en het Midden-Oosten het straatbeeld tot aan de jaren zeventig niet zo gek veel verschilde van dat in, zeg, Parijs, wordt het nu bepaald door hoofddoeken, niqabs, burka’s en baarden, tegen de achtergrond van krimpende uittings- en geloofsvrijheid. Maar de islamiseringsdrang strekt zich ook uit tot Europese landen. Daar kan niet worden volstaan met het ‘fundamentaliseren’ van culturele moslims, daar is immers het grootste deel van de bevolking niet-moslim.

De invloedrijkste hedendaagse Moslimbroederschapleider, de Egyptenaar Yusuf al-Qaradawi, schrijft, onder andere in zijn manifest *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*<sup>8</sup>, dat voor het islamiseren van deze landen *wasatiyya* moet worden bewandeld: de middenweg. De term slaat op het idee dat deze strategie zich bevindt tussen gewelddadige jihad enerzijds en het zich conformeren (door moslims) aan de seculiere staat anderzijds (pp. 60, 61). Deze strategie ziet er, in Zee’s woorden, als volgt uit:

“[Qaradawi] spoort aan tot het realiseren van moslimgemeenschappen [in Europese landen] met ‘eigen religieuze, educatieve en recreatieve instellingen’ [...]. In Europa zullen we niet snel zien dat hele staten worden om-

8    Caïro: Dar Al-Nashr for Egyptian Universities 1992.

gevormd tot shariastaat, maar we zien al wel shariastaatjes in wijken van grote steden waarop overheid en autoriteiten weinig tot geen grip meer hebben, Molenbeek in België is een goed voorbeeld, en sommige banlieues in Parijs zijn meer en meer verworpen tot no-goarea's. De Haagse Schilderswijk is goed op weg. [...]

De middenweg richting shariastaat behelst zeven stappen: [...] Ten eerste moeten moslims bewust gemaakt worden van hun islamitische identiteit. Die dient te 'ontwaken' in de tweede fase. Stadia drie en vier bestaan uit de verspreiding van de beweging en de vorming van groepen. In de vijfde fase moeten moskeeën worden gebouwd en islamitische scholen en organisaties worden opgericht. [...] In fase zes moet de niet-islamitische meerderheid gewend raken aan de permanente en zichtbare aanwezigheid van de islam. Moslims dienen gebruik te maken van hun innerlijke zelfverzekerdheid om te communiceren met de meerderheid in het gastland en hun geloof en waarden uit te dragen. In de zevende fase moeten moslims toegang krijgen tot (top)posities op alle gebieden, zoals in de media, politiek, economie, sociologie en geneeskunde. Uiteindelijk, dat is althans de bedoeling, zijn er zoveel eensgezinde fundamentalistische moslims op zoveel posities dat er een parallelle samenleving bestaat die op een bepaald moment zoveel macht heeft dat het [seculiere systeem] omver kan worden geworpen en de shariastaat kan worden voltooid voor alle burgers. [...]

Bij geleidelijke islamisering hoort ook de zogeheten 'dawataal'. Dat is het gebruik van teksten [...] die negatieve associaties bij ongelovigen moeten vermijden. Zo wordt de wens van het stichten van een shariastaat als uiting in het openbaar vermeden, en wordt er liever gesproken van de 'de religie van vrede en tolerantie'; van jihad als 'innerlijke strijd' in plaats van een gewelddadige. [...] Het is volstrekt gebruikelijk voor islamistische leiders om met droge ogen een geheel andere boodschap uit te dragen aan het westerse publiek dan aan de islamitische doelgroep." (pp. 62, 63, 64)

Op het eerste gezicht klinkt dit alles alarmerend: veel is namelijk herkenbaar uit het nieuws van de afgelopen decennia. Inderdaad spreken veel moslims met name sinds 9/11 van een soort 'ontwaken', een zich meer dan voorheen bewust worden van hun islamitische identiteit. Er zijn inderdaad moskeeën en islamitische scholen met dubieuze financiering en invloed uit de golfstaten. De aanwezigheid van buitenlandse 'haatpredikers' is een reëel probleem. Het is inderdaad waar dat het website- en boekenaanbod over islam als gevolg van de Saoedische miljarden voor een groot deel puriteinse en intolerante varianten van het geloof weerspiegelt.

Elke fundamentalistisch geworden moslim die haar of zijn verhaal doet zegt iets in de trant van "ik besloot me te gaan verdiepen in de islam en toen ...". Als

de markt zo is overspoeld door extremistische propaganda, dan kom je bij dat je verdiepen natuurlijk al snel uit bij extreme ideeën.

Verder zijn er inderdaad Europese wijken waar zeer grote percentages moslims wonen. Zie over de toename van deze segregatie bijvoorbeeld het enkele maanden geleden verschenen Britse overheidsrapport ‘The Casey Review: a review into opportunity and integration’.<sup>9</sup> Zie ook het boek van journalist Maarten Zeegers over de Haagse Transvaalwijk, waarin bijvoorbeeld een moslimjongen vertelt dat hij tot zijn veertiende nog nooit een niet-moslim had gezien (afgezien van politieagenten).<sup>10</sup>

Aan de andere kant, van belangrijke elementen uit de geciteerde passage maakt Zee niet aannemelijk dat ze de uitvoering van een concreet plan vormen, noch probeert ze dat: het wordt eenvoudigweg geponeerd.

Neem de tendens tot segregatie. Is het ontstaan van islamitische wijken in West-Europa nu echt aan Saoedi-Arabië en de Moslimbroederschap toe te schrijven? Of eerder aan zaken als (falend) huisvestingsbeleid, *white flight* en de pro-zaische wens van moslims om in de buurt te wonen van mensen die op hen lijken qua taal, eten, gewoonten, etc.?

Daarbij is de diversiteit (en soms animositeit) binnen die ‘gemeenschappen’ aanzienlijk. Er wonen onder meer soennieten, sjiïeten, alevieten en soefi's in die wijken. Binnen die subgroepen zijn ook weer subgroepen, onder andere te onderscheiden naar ideologie (salafisten versus allerlei minder steile soennieten bijvoorbeeld) en naar nationaliteit (bijvoorbeeld Turkse versus Marokkaanse stromingen).

Tenslotte een punt over fase zeven van Qaradawi's plan, het toegang krijgen tot topposities in de samenleving. Als dat daadwerkelijk gebeurt, kijk bijvoorbeeld naar wie vandaag de burgemeesters zijn van Londen respectievelijk Rotterdam, kun je daar een sinistere uitleg aan geven<sup>11</sup>, maar je kunt ook spreken van geslaagde integratie. Kortom, om de maatschappelijke ontwikkelingen te verklaren aan de hand van de planmatige islamisering die Zee beschrijft, zou er door haar meer moeten worden beargumenteerd en bewezen dan nu gebeurt.

Overigens blijft wat mij betreft de volgende vraag staan: is er misschien wel aantoonbaar sprake van niet- of minder planmatige islamisering? Dus de verspreiding van de politieke islam in West-Europa zonder dat daar een ontwerp achterzit? Waarschijnlijk niet in de zin van omverwerping of verdringing van de

9 <https://www.gov.uk/government/publications/the-casey-review-a-review-into-opportunity-and-integration>

10 M. Zeegers, *Ik was één van hen: Drie jaar undercover onder moslims*, Amsterdam: Uitgeverij Podium 2016, p. 326.

11 Wat ook wel wordt gedaan. In reageerpanelen van nieuwssites kom je bijvoorbeeld geregeld de verdenking tegen dat Achmed Aboutaleb een dubbele agenda heeft.

seculiere staat. De politicoloog Ewoud Butter heeft overtuigend betoogd dat dit in ieder geval in Nederland geen reële mogelijkheid is. Er wonen niet genoeg moslims, laat staan islamisten, in Nederland (weliswaar stijgt hun aantal maar ook in de komende decennia zullen het er niet genoeg zijn), moslims vormen geen politieke macht en dat ligt ook niet in het verschiep en de institutionalisering van de islam wijkt af van de publieke perceptie daarover (het aantal moskeeën is al lange tijd constant, slechts 5% van moslimkinderen gaat naar een islamitische basisschool, er bestaat in Nederland maar één islamitische middelbare school, islamitische omroepen en partijen zijn relatief marginale verschijnselen).<sup>12</sup>

Maar Zee beweert ook niet dat islamisering van hele West-Europese landen een realistisch toekomstbeeld is. Ze stelt wel dat kleinschaliger islamisering een hoop maatschappelijke schade kan aanrichten. Dit wordt aannemelijker naarmate er meer islamistische aanslagen plaatsvinden in Europa, die kunnen leiden tot escalatie van maatschappelijke tegenstellingen.

Wat betreft die kleinschaligere islamisering, er zijn geen *steden* (en al helemaal geen dorpen) waarin moslims, laat staan islamisten, voldoende grote blokken vormen. In Den Haag is het percentage (van moslims, niet van islamisten) het hoogst: 14,1%. In Amsterdam is het 11,3%.<sup>13</sup> Blijft over het wijkniveau. Hier heeft Zee een punt.

Er zijn wel degelijk *wijken* waar moslims een grote absolute meerderheid vormen. Als zulke islamitische enclaves toenemen en groeien, of dat nou door toedoen van een internationale samenzwering is of niet, dan is er aanleiding tot zorg, vanuit verschillende perspectieven: participatie en maatschappelijke cohesie bijvoorbeeld. En als in die enclaves, ondanks interne verscheidenheid, meer dan elders in de samenleving illiberale, antidemocratische en antiwesterse ideeën worden gepraktiseerd, ingeprent en opgedrongen<sup>14</sup>, dan is er reden tot grote zorg, ook weer vanuit verschillende perspectieven: mensenrechten, maatschappelijke stabiliteit en veiligheid, om er maar een paar te noemen. De migratiecrisis zou dit probleem kunnen vergroten.

Als de overheid niet weet te voorkomen dat islamitische migranten opgaan in de bestaande enclaves wordt hun groei (die van de enclaves) versneld. Bedenk daarbij dat het niet vanzelf spreekt dat de nieuwkomers liberale en democratische waarden onderschrijven. Het stemt niet hoopvol dat mannelijke, heteroseksuele soennieten de enige categorie migranten lijken te zijn die zich in AZC's veilig kunnen voelen.

12 <http://www.republiekallochtonie.nl/angst-voor-islamisering-is-vorm-van-sociale-hypochondrie>

13 Idem.

14 Het dezer dagen veelbesproken (meta)onderzoek van Ruud Koopmans lijkt daar op te wijzen. O.a. 'Fundamentalism and out-group hostility', WZB Mitteilungen, december 2013.

## Multiculturalisme

Er zijn dus redenen om islamisering – ik doel op de geclausuleerde versie van dat begrip, zie hierboven – tegen te gaan. Maar volgens Zee wordt dat bemoeilijkt door een linkse elite die de duistere kanten van de islam niet wil zien en die critici van islamisering demoniseert en *kalt stellt* met behulp van labels als ‘racistisch’, ‘islamofob’ en ‘populistisch’. Die linkse elite bestaat grofweg uit twee groepen: ten eerste de *chattering classes* – columnisten, schrijvers, cabaretiërs en dergelijke –, ten tweede multiculturalistische academische auteurs.

Over die eerste groep ben ik kort. Twintig jaar geleden zou Zee gelijk hebben met haar claim dat er een verstikkende politieke correctheid is die islamcritici monddood maakt, maar anno 2016 en 2017 is die voorstelling van zaken eerlijk gezegd absurd. Zelfs kranten als *NRC* en *Volkscrant* zijn de afgelopen jaren allesbehalve huiverig om te ‘benoemen’, laat staan *Telegraaf* en *AD*. Ook ten aanzien van televisie kun je al lang meer niet volhouden dat islamkritiek buiten de orde is gesteld. Op internet is het ‘rechtse geluid’ al helemaal ruim vertegenwoordigd.

Ik volsta voor wat betreft dit punt verder met zomaar een aantal namen van opiniemakers met (a) een aanzienlijk bereik en (b) kritische dan wel zeer kritische kanttekeningen bij de multiculturele samenleving (en (c) grote verschillen in kwaliteit, maar dat doet er hier niet toe): Wierd Duk, Jeroen Pauw, Afshin Ellian, Hanneke Groenteman, Boris van der Ham, Paul Scheffer, Leon de Winter, Theodor Holman, Elma Drayer, Andries Knevel, Thijs van den Brink, Ebru Umar, Jort Kelder, Frits Bolkestein, Annabel Nanninga, Nausicaa Marbe, (zelfs) H.J.A. Hofland, Harald Doornbos, Hans Teeuwen, Martin Sommer, Stephan Sanders, Thierry Baudet (volgens hemzelf de belangrijkste intellectueel van dit moment, vandaar hier ook maar genoemd).

Dan de tweede groep, de multiculturalistische politiek-filosofen. Zee bespreekt er drie, die inderdaad alle drie een groot stempel hebben gedrukt op het academische multiculturalismedebat: Charles Taylor, Bhikhu Parekh en Will Kymlicka. Ik ben het met Zee eens dat alle drie hun theorieën uiteindelijk moeten worden verworpen, mede vanwege een aantal punten die ze noemt. Zo stelt ze terecht hun neiging aan de kaak om religieus-culturele groepen te privilegiëren boven culturele groepen die iets met elkaar gemeen hebben langs een andere dimensie, zoals gedeelde niet-religieuze ideeën (de veganistische scene bijvoorbeeld), sportfanatisme (hechte supportersgroepen) of seksuele gerichtheid (‘gay culture’) (pp. 77, 78). Ook de neiging van deze auteurs om niet-westerse groepen een beetje te zien als ‘nobele wilden’ die je hun cultuur en identiteit moet laten beleven, terwijl ze (die auteurs, en eigenlijk westerlingen überhaupt) dat zelf als doorgewinterde kosmopolieten niet nodig lijken te hebben, wordt terecht bekritiseerd (pp. 82, 83).



Maar voor het overige is de kritiek van Zee te reductionistisch. Ik begrijp dat in een bewerking van een proefschrift die voor een breder publiek is bedoeld enige vereenvoudigingen legitiem zijn, maar daar zitten ook grenzen aan. Zee schrijft dat de kern van de behandelde theorieën is dat minderheidsculturen moeten worden erkend omdat miskenning leidt tot psychisch leed (p. 82). Dit is inderdaad een motief in het werk van Taylor en Parekh, en in mindere mate bij Kymlicka, maar zeker bij die laatste twee niet het essentiële punt.

Bij Parekh speelt vooral een rol dat culturele eigenschappen, zoals religieuze plichten en culturele taboes, zo diep in iemands persoonlijkheid zitten, dat ze niet moeten worden gezien als keuzes waarvoor je verantwoordelijkheid draagt, maar als ongekozen omstandigheden die je als het ware zijn overkomen. Zo bezien kunnen bepaalde personen bijvoorbeeld net zo min de religieus-culturele plicht verzaken om een hoofddoek te dragen als dat een gehandicapte uit zijn rolstoel kan stappen. Uit dit idee worden dan door Parekh weer culturele rechten afgeleid: het is volgens hem een kwestie van rechtvaardigheid dat je geen nadeel ondervindt van zaken waarvoor je niet verantwoordelijk bent. Dit alles wordt door Zee niet besproken.

Bij Kymlicka gaat het niet primair om het voorkomen van psychische schade, maar om het promoten van de liberale waarde van individuele autonomie. Hij denkt dat je een vrij leven alleen kunt vormgeven binnen het kader van de cultuur waarin je bent grootgebracht, omdat je om je keuzevrijheid uit te oefenen opties nodig hebt die voor jou betekenisvol zijn. Ook dit wordt door Zee niet of nauwelijks uitgewerkt, laat staan bekritiseerd. Sterker nog, ze schuift ten onrechte Kymlicka de claims in de schoenen dat culturen gelijk zijn (dat verdedigt niemand, maar Zee bedoelt misschien 'gelijkwaardig' – ook dan valt de claim niet aan Kymlicka toe te schrijven) en dat illiberale praktijken binnen minderheidsculturen niet te hard moeten worden veroordeeld (pp. 83, 84). Dit laatste is zonder meer onjuist en staat diametraal tegenover de strekking van Kymlicka's bekende onderscheid tussen 'external protections' en 'internal restrictions'.

Verder is het zowel bij Taylor als Parekh en Kymlicka een centrale claim dat de liberale praktijk afwijkt van de liberale theorie in de zin dat actuele liberale democratieën niet levensbeschouwelijk neutraal zijn ingericht maar eerder volgens de tradities en voorkeuren van de autochtone meerderheid. Zo bezien zijn culturele rechten voor minderheden ook een soort correctiemechanismen, een kwestie van *fairness* dus. Ook dit belangrijke idee laat Zee onbesproken.

Dit neemt overigens niet weg dat Zee gelijk heeft dat je binnen het academische multiculti-debat nog steeds wonderlijke dingen tegenkomt, zoals zelfverklaarde feministes die liever vrouwelijke genitale verminking toestaan dan intolerant overkomen en hoogleraren die reclameborden met schaars geklede dames te veel vinden voor de tere immigrantenziel. Plus natuurlijk de niet onaanzienlijke academische ruggesteun voor shariarechtbanken die Zee zelf al signaleerde.



## Conclusie

Tot besluit: is *Heilige identiteiten. Op weg naar een shariastaat?* al met al lezenswaardig? Jazeker, alleen al om het verslag uit eerste hand van de genoemde shariarechtbankzittingen. Meer algemeen stelt het boek een hoop urgente zaken aan de orde en in een welkome stijl: arm aan jargon, rijk aan helderheid.

Aan de andere kant, het betoog is hier en daar ook arm aan bewijs en argumenten en rijk aan al te stellige standpunten. Hopelijk wordt dit evenwicht in vervolgonderzoek van Zee, dat ik in ieder geval met belangstelling zal volgen, enigszins hersteld.

Tim Wolff is universitair docent Rechtsfilosofie aan de Universiteit van Amsterdam.

Reviewartikel:

# Wakkere mensen blijven of in slaap dommelen?

Martijn, Maurits & Tokmetzis, Dimitri

*Je hebt wél iets te verbergen.*

*Over het levensbelang van privacy*

De Correspondent bv, 2016, 264 pp. €18,-

*Steven Dorrestijn*

We zijn steeds meer online. We e-mailen en chatten de hele dag door. We delen bestanden en foto's. We winkelen online. We betalen voor parkeren met een app. We hebben accounts bij de overheid voor het regelen van belastingen en toeslagen. Ook apparaten zoals de verwarming thuis zijn steeds vaker aan het net gekoppeld. Voor autorijden gebruiken we navigatiesystemen met live verkeersinformatie en we horen dat de auto binnenkort autonoom gaat rijden. Met fitnesshorloges en slaapapps monitoren en verbeteren we onze leefstijl.

Al die systemen en apps verzamelen enorm veel informatie over waar we zijn, wat we doen, hoe het met ons gesteld is en wat ons bezighoudt. Het belang van nadenken over privacy neemt dus enorm toe. Maar de aandacht die we er daadwerkelijk aan besteden steekt daar schril bij af. Dat komt omdat privacy voor een belangrijk deel een erg *abstract* probleem is, zo stellen Maurits Martijn en Dimitri Tokmetzis in een aansprekend boek dat onlangs is verschenen. Het is moeilijk te overzien wat er aan data over ons verzameld wordt, wat daar vervolgens mee gebeurt en welke consequenties dat voor ons heeft. We weten ergens wel dat het belangrijk is, maar we hebben er te weinig een concreet gevoel bij. Op de voorkant van het boek prijkt een struisvogel met zijn kop in een netwerkansluiting in de wand. De boodschap is duidelijk. Als het gaat over privacy, doen we aan struisvogelpolitiek. We steken veel te veel onze kop in het zand.

*Je hebt wél iets te verbergen* is de titel van het boek en de ondertitel luidt: *Over het levensbelang van privacy*. Daarmee gaat het boek krachtig in tegen de veelgehoorde mening dat wie niets te verbergen heeft, toch ook niet bang hoeft te zijn om in de gaten gehouden te worden. Dat moeten we dus wel. In uitzonderings-situaties zoals een politieke omslag naar een totalitair bewind of oorlog kunnen data die nu onschuldig zijn plotseling letterlijk levensgevaarlijk worden. Dat is een indringende waarschuwing, die we eigenlijk al kennen, maar misschien niet serieus genoeg nemen. Echter, ook in het alledaagse leven krijgen we op allerlei manieren te maken met bemoeienis en beïnvloeding via techniek en data. Als dat ook klinkt als een abstract probleem, dan zal het lezen van dit boek daar zeker verandering in brengen.

Naar aanleiding van dit boek waarvan ik een bespreking geef, wil ik ook verder helpen duiden wat er op het spel staat. Dat betreft een filosofische maar ook heel actuele en concrete kwestie die Tokmetzis en Martijn wel aanstippen maar waar ze hun handen niet te veel aan willen branden. De toename van surveillance, maar vooral ook een verschuiving van toezicht met camera's in de richting van geautomatiseerde diensten en beïnvloeding door slimme technologie met sensoren maakt een oude vraag op een nieuwe manier actueel: Wat is de mens? En dat in relatie tot techniek: hoeveel techniek heeft de mens nodig en hoeveel techniek kan de mens verdragen? Vinden we bewuste reflectie over ons handelen belangrijk, of mag ons leven wel automatisch door techniek geregeld worden? En wanneer en hoe gaan we daarover beslissen? Zijn we wakker en alert genoeg om te weten waarover we zelf willen beslissen, of zijn we bezig onszelf te laten inslapen?

## Onthullingen uit de verborgen wereld van data

Martijn en Tokmetzis zijn onderzoeksjournalisten. De afgelopen paar jaar richtten zij een reeks journalistieke onderzoeken. Daarvan deden ze verslag in reportages op de nieuws- en opiniewebsite *De Correspondent*. In *Je hebt wél iets te verbergen* bieden ze een overzicht en verdere uitwerking van hun onderzoeken. De onthullingen over de verborgen wereld van data zijn even fascinerend en verbazingwekkend als soms onthutsend.

Achter ons surfen op het internet blijkt een hele wereld schuil te gaan van 'rackers' waarmee een eindeloze reeks bedrijven meekijkt waar we op klikken. De bedrijven concurreren elkaar om een zo goed mogelijk profiel op te stellen van ons gedrag en onze voorkeuren. Terwijl wij rondklikken, vinden er achter onze rug in fracties van seconden volledig geautomatiseerde veilingen plaats om te bepalen welke advertenties op de websites voor ons verschijnen (p. 29).

Openbare wifinetwerken zijn niet zo veilig. Dat hebben we allemaal wel gehoord. Maar toch zoeken we graag naar gratis en open netwerken om te kun-

nen internetten met onze laptop en smartphone terwijl we ons datagedoed sparen. Gratis internet, dat voelt als een verworvenheid. Dan is het wel schrikken om te lezen hoezeer er meegekeken kan worden. Bij hun onderzoeken maken Tokmetzis en Martijn veel gebruik van de hulp van experts en hun technisch vernuft om toegang te krijgen tot datastromen die je normaal als gebruiker niet ziet. Zo doen ze in een cafeetje een proef met een apparaatje waarmee ze het wifiverkeer in kaart kunnen brengen. De inhoud van alle communicatie wordt niet zichtbaar, maar wel de naam van netwerken, type apparaten, bezochte websites. Ze krijgen te zien dat iemand om hen heen een datingapp voor homo's op zijn smartphone heeft (p. 56). Ze besluiten om niet precies na te gaan om wie het gaat. Maar het blijkt dus dat heel persoonlijke zaken te achterhalen zijn.

Steeds meer apparaten maken gebruik van het internet. Het goed afschermen daarvan is niet eenvoudig en het is veel werk. Heel veel apparaten blijken dan ook niet goed beveiligd. Een opzienbarend voorbeeld is hoe gemakkelijk met een speciale zoekmachine gezocht kan worden naar apparaten die op het internet zijn aangesloten, zoals webcams die overal hangen en als beveiligingscamera dienen. Onze onderzoeksjournalisten krijgen gemakkelijk toegang en kijken zo-maar even mee in een babykamer, kapperszaak en een gokhal (p. 50).

Informatienetwerken en datastromen zijn onzichtbaar. Veel technologie is voor ons een *black box*. We stoppen er wat in en we krijgen wat terug. Maar hoe apparaten functioneren en wie en wat er achter onze rug om nog allemaal bij betrokken is, daarop hebben we geen zicht. Een belangrijke eerste bijdrage van het werk van Martijn en Tokmetzis is dat het helpt zichtbaar maken wat normaal voor ons onzichtbaar blijft en waarover we daarom maar moeilijk onze mening weten te bepalen.

## Privacy en beïnvloeding

Verweven met het verhaal van hun onderzoek halen Tokmetzis en Martijn het werk van anderen aan, van andere journalisten, van rechtsgeleerden, sociologen en techniekfilosofen. Ze zoeken naar duiding van wat ze aan feiten en verhalen boven water weten te halen. Oftewel, hoe erg is het dat we onze kop in het zand van de data steken?

Een eerste vaststelling is dat het bestaande privacyrecht de stand van de techniek in de praktijk niet heeft bijgehouden. Privacyrecht handelt tot nu toe over het recht van burgers om te weten welke data worden verzameld, opgeslagen en waarvoor die data worden gebruikt. En burgers moet daarvoor telkens om toestemming worden gevraagd. Maar dat is met betrekking tot heel veel soorten data een idealistische voorstelling die volstrekt niet meer realistisch is. Wie leest

de voorwaarden bij het installeren van een nieuwe app? Wie zou ze in alle details en consequenties kunnen begrijpen? En is er een realistische optie om niet akkoord te gaan?

Bovendien, er zijn zo enorm veel data in omloop, dat de bedrijven en de overheden zelf vaak onvoldoende overzicht hebben over welke data ze over ons verzamelen. Daar loopt het al mis met de uitvoering van de verplichting consumenten inzicht te geven en om toestemming te vragen (p. 73). Hoe verder? Het mag zo zijn dat kennis en controle over onze data vaak niet realistisch is, we moeten dan in plaats daarvan wel meer oog krijgen voor hoe die data worden gebruikt (p. 108). Als het niet haalbaar is om te controleren wat over iedereen bekend is, dan moeten we in ieder geval wel onze focus houden of gaan richten op de bemoeienis met ons leven via die data.

In het boek wordt overtuigend neergezet dat die bemoeienis er is, van de zijde van bedrijven en van de overheid. Data-analyse en online marketing vinden inmiddels op enorme schaal plaats. Al dat meekijken met ons geklik op het internet is erop gericht ons te leren kennen om beter onze aandacht te kunnen vangen. Niet zonder ironie is de vaststelling dat de knapste koppen in onze maatschappij hun tijd en talent volledig besteden aan software programmeren met als enige doel om mensen op zoveel mogelijk advertenties te laten klikken (p. 129).

En ook de overheid begeeft zich op het pad van de beïnvloeding van mensen. De belastingdienst experimenteert met *nudging* en geeft mensen van wie uit de data bekend is dat ze zojuist een scheiding achter de rug hebben een extra herinnering, omdat uit data-analyse blijkt dat zij vaker vergeten hun aangifte op tijd te doen (p. 126). Het analyseren en voorspellen van het gedrag om mensen vervolgens voortijdig te corrigeren, biedt ook een vergezicht voor een toekomst van *voorspellend politiewerk*. Onder die term vallen pogingen om vooraf in te grijpen en bij te sturen bij mensen die afwijkend gedrag vertonen en die op basis daarvan volgens verwachting neigen tot het plegen van vergrijpen (p. 123).

## Macht en tegenmacht

De verzamelde data over ons zijn dus niet onschuldig maar worden gebruikt voor beïnvloeding. Data zijn een middel voor machtsuitoefening door overheden en bedrijven. De conclusie van het boek is daarom dat het tijd is voor *tegenmacht* (p. 181). Als consumenten moeten we meer op onze hoede zijn en voor onze rechten opkomen. Maar individueel kunnen we niet zo heel veel doen, want de krachten zijn enorm (p. 193). Wat vooral nodig is, is dat privacy veel meer in ons gezamenlijke bewustzijn komt en een veel belangrijker thema wordt in het maatschappelijk en politiek debat.

Met de aansprekende voorbeelden en prikkelende duiding draagt dit boek zeker bij aan bewustwording bij iedereen die het leest. Dat is niet gering. Meer kan van een enkel boek niet worden verwacht. Maar het is nog niet de maatschappelijke en politieke bewustwording die de auteurs zelf nodig achten.

Om de moed erin te houden sluiten de ze af met een verwijzing naar het debat over de klimaatverandering. Dat is een even abstracte problematiek. In de afgelopen jaren is daar echter een omslag geweest. De sceptici zijn grotendeels overstag gegaan (hoewel daarbij moet worden opgemerkt dat in de maanden sinds het verschijnen van *Je hebt wél iets te verbergen* de klimaatsceptis wel een comeback aan het maken is). Er ontstaat een steeds grotere politieke consensus en langzaam maar zeker komen er verdragen waarmee op wereldwijde schaal overheden zichzelf en elkaar tot duurzamer handelen bewegen. De hoop is dat de erkenning voor het belang van privacy op eenzelfde manier zou kunnen groeien.

## De filosofische vragen die blijven

Het betoog van Martijn en Tokmetzis overtuigt behoorlijk. Dat wil niet zeggen dat het helemaal zonder rafels is. Soms roept de duiding van hun ontdekkingen en de verwijzingen naar kritisch denkers over techniek vragen op.

Filosoof en antropoloog van de techniek Bruno Latour wordt bijvoorbeeld opgevoerd met zijn idee van techniek als *black box*: apparaten in gebruik laten hun werking vaak niet zien. We weten wat ze kunnen, welke dienst ze leveren, maar niet hoe ze dat doen. Echter, Latour gebruikt dat idee op een veel minder maatschappijkritische manier dan Martijn en Tokmetzis (in navolging van Frank Pasquale). Volgens Latour is het onvermijdelijk en zelfs wenselijke dat de werking van techniek vaak toegedekt is. Pas als techniek niet goed functioneert dringt de vraag naar de werking zich op en gaat de motorkap open.

Dit zijn maar details, maar via de verwijzing naar Latour komen we wel bij een kwestie in het hart van de techniekfilosofie. Naar aanleiding van *Je hebt wél iets verbergen* wil ik daar iets verder op ingaan.

Deze filosofische problematiek komt in het boek vooral naar voren rond het begrip van autonomie in relatie tot techniek. Dat thema sluit aan bij de verschuiving van de betekenis van privacy van bescherming tegen surveillance naar bescherming tegen beïnvloeding. Autonomie betekent immers zelfwetgeving, zelfbepaling. Ook als het gebruik van sensors die allerlei data verzamelen niet tegen te houden valt, dan willen we wel zelf ons eigen gedrag blijven bepalen. In die zin is autonomie dus een onderliggende waarde. In het boek worden filosofische denkers als Evgeny Morozov, Peter-Paul Verbeek en Mireille Hildebrandt aangehaald. Zij komen er ook niet helemaal uit, waaruit maar blijkt dat autonomie in relatie tot techniek echt een filosofische uitdaging vormt voor onze tijd.

De techniekfilosofie buigt zich over de invloed van techniek op ons leven. De boeiende ontdekking is dat onze afhankelijkheid van techniek heel diep zit. Zonder techniek had de menselijke soort zich niet in de huidige vorm ontwikkeld. Onze manier van bestaan is ten diepste met techniek verweven. Dit leidt tot de vraag wat onze verwevenheid met techniek betekent voor een ethisch perspectief op techniek. De spannende, urgente en nog niet goed beantwoorde vraag is de volgende: Als we meer en meer ontdekken en erkennen hoe groot de invloed van techniek op ons leven is, gaat dat dan niet één op één ten koste gaan van onze autonomie? Kunnen we onszelf zijn, blijven of worden met zoveel toezicht en beïnvloeding door techniek? Of gaan we kopje onder en verliezen we te veel autonomie en daarmee ten slotte ‘onszelf’?

## Niets meer te verbergen

Een manier om de filosofische dimensie van het privacydebat in tijden van Big Data en intelligente omgevingen naar voren te brengen is om te zien hoe we de uitspraak dat we niets te verbergen hebben op verschillende manieren kunnen lezen. “Ik heb niets te verbergen” wordt om te beginnen vaak gebruikt samen met een andere veelgehoorde uitspraak: “Men mag gerust alles van me weten”. Alleen als je iets op je kerfstok hebt, dan zou je iets te verbergen hebben. Het is dan dus positief als je kunt zeggen dat je niets te verbergen hebt.

Dat je niets te verbergen hebt, daarmee kun je echter ook bedoelen: “men weet alles toch al van me”. Dan is de betekenis negatief in moreel opzicht. Privacy zou erg waardevol zijn, maar is helaas al lang verloren. Wat overeenkomt met de eerste betekenis is dat er in beide gevallen een ‘ik’ is, dat vervolgens meer of minder privacy wordt gegund en dat zelf meer of minder aan de eigen privacy hecht.

Maar, “ik heb niets te verbergen” kan ook betekenen dat je niet meer zo goed weet wie of wat die ‘ik’ eigenlijk is. Wat heb ik eigenlijk te verbergen, wie ben ik eigenlijk zelf nog? Dit is de betekenis van niets meer te verbergen hebben die het meest te maken heeft met de vraag naar autonomie. Wat je privacy is, wat je voor jezelf wilt afgrenzen omdat het bepaalt wie je bent, wordt een opgave. Een dimensie van die vraag is *wat we moeten beschermen* en of dat nog wel kan in een wereld met slimme beïnvloeding van alle kanten. Een andere dimensie van de vraag is *of we de vraag wel genoeg stellen*.

Stel dat we die beïnvloeding nauwelijks zien en er geen vragen over stellen, laat staan er tegen willen opstaan. Zijn we dan niet bezig onszelf als mens in te laten slapen? Om dit nog een stap verder uit te werken lijkt het behulpzaam om overgang van surveillance naar beïnvloeding preciezer te karakteriseren. Het werk van de filosoof Michel Foucault is daarvoor erg interessant. Niet alleen is hij bekend als denker over surveillance en macht, maar hij onderzocht boven-



dien hoe de mens door het alles willen weten en beheersen dreigt uitgeveegd te worden, of in te slapen.

## Van surveillance naar geautomatiseerde beïnvloeding

44

Foucault is een gerenommeerd denker als het gaat over privacy en techniek, vooral omdat hij in *Surveiller et punir* uit 1975 een beroemde analyse geeft van het Panopticon van Jeremy Bentham uit het einde van de achttiende eeuw. Volgens Bentham was deze bouwkundige constructie waarin iedereen onder voortdurend toezicht gehouden kan worden het ideale middel om het beste in de mens naar boven te halen, de mens moreel te laten opbloeien. Foucault daarentegen zag het Panopticon als embleem voor een nieuwe vorm van machtsuitoefening in de moderne samenleving die gedisciplineerde individuen van ons maakt.

En die analyse is heel actueel. Dat geldt des te meer als we meenemen dat in de ideeën van Bentham en ook in het commentaar van Foucault in de ultieme panoptische maatschappij alle mensen elkaar onderling controleren. Het gaat Foucault dus niet zozeer om verzet tegen de heersende macht. Het gaat om de vraag of een maatschappij waarin alles en iedereen zichtbaar is een realistisch idee is. Zijn stelling is dat van dat ideaal weinig terecht gekomen is, want juist vanaf de tijd van Bentham werd in instituties als fabrieken, scholen, ziekenhuizen en het leger het gedrag van mensen via strikte procedures gedisciplineerd.

Terwijl Bentham veronderstelde dat totale transparantie zou leiden tot een ideale samenleving waarin iedereen als vanzelf volgens de rede handelt en het goede doet, benadrukt Foucault ten eerste dat er in de praktijk sprake is van een nieuwe vorm van dwang. Ten tweede krijgen we in de vorm van instituties en procedures een anonieme machtsstructuur die in de weg staat van de gedroomde transparante maatschappij. De slimme technologie van vandaag geeft een uitvergroting van beide elementen te zien. Dataverzameling is vaak direct gekoppeld aan beïnvloeding. De sensors en processors doen hun werk veelal onzichtbaar.

Voorheen ging privacy over de bescherming tegen toezicht en dataverzameling. Voortaan moet privacy ook gaan over de bescherming tegen de beïnvloeding door slimme technologie. Hoe kunnen we de verandering beschrijven? In het ene geval is het resultaat van surveillance en dataverzameling dat *de kaarten op tafel komen te liggen*. Op grond daarvan worden beslissingen over jou genomen. Dat doen mensen. Het zijn bewuste beslissingen. Zelf ben je ook op de hoogte, of je nu wel of niet zelf mag meebeslissen.

In het andere geval worden het anonieme systemen die data verzamelen en daar algoritmen op los laten die leiden tot een ingreep in jouw leven. Denk daarbij aan welke advertenties je te zien krijgt en de lichten op kantoor die automatisch aangaan. Dat soort inmenging in ons leven en bijsturing van ons gedrag zal

in de toekomst intensiever worden. Dan verandert bijvoorbeeld de verlichting van kleur om je stemming bij te sturen. Gezondheidssensoren bepalen welke maaltijd je krijgt. Pogingen om het verkeer te optimaliseren bepalen welke route je auto neemt. Op basis van profilering van je persoonlijkheid selecteren social network sites met wie je in contact komt. Enzovoort.

In dit geval weet je zelf niet zo goed hoe je in de gaten wordt gehouden, wat er verzameld wordt, en hoe en waarvoor de informatie gebruikt wordt. Het zijn ook geen mensen die dat over jou beslissen, maar anonieme systemen. Het zichtbaar maken wordt overgeslagen. *De kaarten komen nooit open en bloot op tafel te liggen.*

## Bij alle toezicht en beïnvloeding: wat is de mens?

Een boeiende en dringende vraag is of in een wereld vol slimme technologie alles, inclusief de mensen, in meet-regelsystemen wordt gevangen, waarin mensen niet meer hoeven te denken. Je mag misschien nog wel denken, maar het voegt niets toe, want op basis van metingen en profilering weten de systemen al wat de beste keuze voor je is over wat je gaat eten, welk vermaak je het best zal bevallen, welke baan het best bij je past en idem dito welke partner. In dit geval zijn wij mensen voornamelijk een passief onderdeel van meet-regellussen.

De hele dimensie van het bewustzijn, van bewust je eigen gedrag bepalen, raakt dan in een sluimertoestand. Als slimme apparaten alles al voor je bepalen dan hoef je zelf minder te denken. “Ik heb niets te verbergen” betekent dan dat je zelf een soort apparaat bent geworden met input en output maar zonder een innerlijk leven, een bewustzijn, een ‘ik’ dat ertoe doet en dat het verbergen waard zou zijn. Hoe erg dat precies is, is een grote vraag en misschien onmogelijk te beantwoorden. Het vraagstuk is zo gecompliceerd en ook boeiend vanwege de techniekfilosofische les dat techniek weliswaar gevaren voor mensen kan vormen, maar dat de mens er toch vooral ook van afhankelijk is voor zijn bestaan en ontstaan.

Makkelijke antwoorden en oplossingen zijn er dus niet. Maar er wordt op zijn minst iets duidelijk over de aard van de vragen rond privacy. Er ontstaan wel nieuwe manieren om het probleem te zien en in te kaderen. Privacy had voorheen vooral te maken met surveillance en dus met zichtbaar maken. In een wereld vol geautomatiseerde en slimme technologie gaat het steeds meer om het meten, doorrekenen en bijsturen van gedrag op een manier die grotendeels aan het oog onttrokken is. Dat is beïnvloeding achter onze rug om, waarbij de stap van het zichtbaar maken wordt overgeslagen. Dit verandert de vraag als volgt. De vraag was eerder of de techniek van vandaag de privacy van de mens nog wel respecteert. Wat de mens is staat daarbij vast. Maar techniek kan de mens hel-

pen tot bloei komen, of aantasten. En dan is de vraag: zijn we dan nog mensen? Of wat voor mensen zijn we dan?

## Wakkere mensen blijven of in slaap dommelen?

46

Een manier om dat vraagstuk in te kaderen is om opnieuw aan te haken bij Michel Foucault, nu niet bij *Surveiller et punir*, maar bij zijn eerdere grote studie *Les mots et les choses* uit 1966. Dat boek handelt op abstractere wijze over de vraag wat de mens is. Juist doordat in de moderne tijd met wetenschap en techniek wordt geprobeerd alles te weten te komen over de mens met zijn zelfbewuste leven, wordt dat zelfbewuste leven omgevormd tot een blind automatisme. De beïnvloeding door slimme technologie maakt deze analyse heel concreet. En vandaar dat het past om te verder te gaan en te eindigen met een beeld van Foucault dat hij zelf voorafgaand aan zijn werk over surveillance en macht had uitgewerkt: de mogelijkheid dat de mens zich toestaat in te slapen.

Foucault sluit hier aan bij Immanuel Kant. Niet de Kant van de *Kritiek van de praktische rede* die autonomie als universele waarde en als noodzakelijke voorwaarde voor ethiek poneert. Maar de Kant die in zijn denken over antropologie en over de destijds actuele gebeurtenissen van de Verlichting benadrukt dat zelfstandig denken en autonoom handelen moed, inspanning en oefening vergen.

Kant werd uiteraard beroemd met zijn *Kritieken* waarin hij het juiste gebruik en de grenzen van de rede onderzocht. Daarmee ontwaakten we uit wat hij noemt een *dogmatische sluimer*. Onterechte metafysische dogma's werden ingeruild voor eigen onderzoek. Wetenschap en techniek floreerden binnen dat nieuwe kader.

Daarentegen haakt Foucault aan bij Kants denken over autonomie als eigenschap die inspanning vraagt en in slaap kan sukkelen. Nauwelijks wakker uit de metafysische sluimer zouden we volgens Foucault dreigen in een *antropologische slaap* te dommelen. De autonome mens is volgens Foucault een mogelijkheid die mensen zelf moeten verwerklijken, telkens opnieuw, in wisselwerking met de omstandigheden. Deze zelfverwerklijking kan nooit met wetenschap en techniek helemaal gecontroleerd worden. Het is juist de voortdurende poging van mensen om zich los te maken van, of een eigen draai te geven aan de situatie waarin ze zitten en waardoor ze bepaald worden.

## Slot

*Je hebt wél iets te verbergen* is van harte aan te bevelen. Het biedt een inblik in de duistere wereld van de data die hard nodig is. Daarbij wordt ook helder een aantal ideeën over privacy aangehaald en besproken. De roep om een tegenmacht wordt op een evenwichtige en inspirerende manier gebracht. Het boek roept ook vragen op die bijna te groot zijn om te beantwoorden: wat is autonomie in een wereld van beïnvloeding door technologie? Theoretisch krijgt die vraag moeilijk een definitief antwoord. Maar het onderzoekswerk dat in dit boek wordt gepresenteerd kan ook werken als een *wake up call* die niet vertelt wat autonomie is in theorie, maar die stimuleert dat mensen opstaan om in de praktijk zoveel mogelijk autonomie te verwerkelijken.

Steven Dorrestijn is senior onderzoeker lectoraat ethiek en technologie Saxion University of Applied Sciences.

# Minima Philosophica: Over goede en slechte emoties

Sjaak Koenis

In *Filosofie & Praktijk*, jaargang 37 no. 4 van december 2016 houdt Marli Huijer een pleidooi voor het cultiveren van compassie voor vluchtelingen (Huijer, 2016). Dit pleidooi past bij de recente oproep die zij als (voormalig) ‘denker des vaderlands’ samen met veel andere filosofen onder de titel “Wij zijn allemaal vluchtelingen” heeft gedaan om meer begrip voor vluchtelingen te kweken (zie Huijer & Van Hees 2016).

Deze oproep tot het openen van de grenzen voor vluchtelingen is in de pers met de nodige scepsis ontvangen, vooral omdat dit morele appel geen enkele rekening houdt met de complexe politieke vragen die de opvang van vluchtelingen in Nederland en Europa oproepen. Hoe moeten we ons een onbeperkte opvang van vluchtelingen voorstellen, is een van die vragen. Is het niet een vorm van gratuite solidariteit om de status van vluchteling voor jezelf op te eisen als je zelf op geen enkele manier de nadelige gevolgen van zo’n onbeperkte opvang ondervindt? En is het niet wereldvreemd om geen enkele rekening te houden met de weerstand tegen het onbeperkt toelaten van vluchtelingen?

In het *Filosofie & Praktijk*-artikel gaat Huijer wel in op deze weerstand. Zij interpreteert deze niet als politiek verzet, maar als een crisis van de solidariteit met vluchtelingen en ontheemden die zich volgens haar de afgelopen jaren in Nederland en elders heeft voltrokken. Het traditionele beroep dat ethici en filosofen plegen te doen op de morele plicht tot gastvrijheid en tot het bieden van hulp aan mensen in nood is volgens Huijer niet voldoende. We moeten een stap verder gaan. Huijer schrijft: “*In hoeverre kan het cultiveren van compassie Europa helpen om uit de crisis van solidariteit te komen, zodat Europese overheden en burgers substantieel kunnen bijdragen aan het wereldwijd verbeteren van de situatie van ontheemden?*” (p. 28) Dit cultiveren van compassie ziet zij als de beste reactie op de emoties van angst, onzekerheid, afgunst en vreemdelingenhaat die de beelden

van grote groepen vluchtelingen bij veel mensen hebben opgeroepen. Deze negatieve emoties hebben immers geleid tot veel protesten en zelfs hier en daar tot ongeregeldeheden en geweld.

Op het eerste gezicht kan deze oproep bij veel mensen rekenen op sympathie. Ik moet denken aan die vrouw uit Purmerend die begrip vraagt voor haar afwijzing van een (kleine) opvang van vluchtelingen vlak tegenover haar huis omdat zij er van overtuigd is dat deze vluchtelingen de aanblik van twee auto's op haar oprit niet goed kunnen verdragen (Van der Linde 2015). De angst en de evidente xenofobie van deze vrouw zouden veel mensen als negatieve emoties wegzetten, maar dat wil niet zeggen dat emoties als angst, onzekerheid en afgunst daarmee zonder rationele grond zouden zijn. En hier begint het ongemak dat ik voel bij het betoog van Huijer, dat overigens sterk geïnspireerd is door het werk van Martha Nussbaum over emoties.

Dat ongemak zit niet alleen in de bovengenoemde reductie van het complexe politieke vluchtelingenprobleem tot een moreel probleem, namelijk gebrek aan compassie bij degenen die zich verzetten tegen vluchtelingen. Het zit ook in het gemak waarmee 'goede' en 'slechte' emoties van elkaar worden onderscheiden. Is compassie altijd wel een goede emotie? De compassie die veel bisschoppen in de Katholieke Kerk hebben getoond voor priesters die zich hebben misdragen, heeft veel leed veroorzaakt onder de slachtoffers van deze priesters. En wie betwijfelt of deze bisschoppen wel handelden uit compassie, wat te denken van de compassie van Zuster Theresa met de armen: *“Er is iets moois aan het zien hoe de armen hun lot aanvaarden, om ze te zien lijden zoals Christus aan het kruis. De wereld wint veel bij het lijden van deze mensen.”* (<http://www.kritischdenken.info/moeder-teresa-heilig-of-slechts-schijn-1/>)

Anderzijds, zijn angst, onzekerheid en afgunst altijd wel 'slechte' emoties? Is voor angst of afgunst niet net zo zeer een redelijke basis te vinden als voor compassie? Wie bepaalt eigenlijk wat goede en slechte emoties zijn? Is dat de filosoof vanaf het morele hooggebergte van het filosofische vertoog? En zelfs al is het mogelijk om goede en slechte emoties van elkaar te onderscheiden, is er wel een taak voor de overheid weggelegd als het gaat om het bevorderen (of juist tegenwerken) van emoties? Deze vragen raken de kern van het project van Huijer en van Nussbaum.

Volgens Nussbaum zijn emoties intelligente reacties op specifieke situaties, zeker geen gevoelens of instincten die tegenover de rede staan. Emoties hebben een cognitief element: behalve een gevoel gaat het ook om een waardeoordeel. We worden jaloers omdat we bang zijn degene van wie wij houden te verliezen. We worden afgunstig op iemand anders omdat zij iets heeft wat wij ook willen hebben. We worden boos omdat we vrezen dat mensen iets van ons afpakken wat van ons is.

Naast dit waardeoordeel gaat het ook om de interpretatie en beoordeling van feiten. Op welke feiten baseren we onze angst om iemand te verliezen? Huijer gaat er op geleide van Nussbaum vanuit dat compassie ontstaat als aan drie cognitieve vereisten wordt voldaan: er moet sprake zijn van aantoonbaar ernstig leed; de persoon die lijdt heeft geen schuld aan dit leed en ten slotte moet het leed van de ander de eigen opvattingen over wat menselijk en een goed menselijk leven is 'beroeren'. Nussbaum spreekt hier over het 'eudaimonistische oordeel': in hoeverre is het leed van andere mensen verbonden met onze eigen opvattingen over wat een mens is en kan zijn, bijvoorbeeld het leed van de ouders van het jongetje Alan dat dood op het strand achterbleef en wiens foto het drama van de vluchtelingen crisis in 2015 bij veel mensen thuis heeft gebracht. Een kind hoort immers veilig thuis te zijn en niet dood op het strand aan te spoelen omdat de politieke situatie de normale opvang van vluchtelingen onmogelijk heeft gemaakt.

Als compassie ontbreekt, bijvoorbeeld als de plichten die mensen hebben ten aanzien van vluchtelingen op basis van de huidige wetgeving en verdragen haaks staan op emoties als angst en onzekerheid die mensen nu voelen met betrekking tot vluchtelingen, is aldus Huijer de kans groot dat mensen gaan protesteren. Dus dit protest wordt opgevat als gebrek aan compassie, terwijl het toch goed mogelijk is dat mensen andere waarden aanhangen, een andere interpretatie aan de feiten geven en daarom andere politieke keuzes maken.

Wat volgens Huijer verklaard moet worden, is waarom compassie ontbreekt. Huijer kijkt vervolgens naar argumenten die men tegen grotere gastvrijheid kan inbrengen, dat dit ten koste gaat van kansarmen in Europa of dat gastvrijheid te veel vreemde, bijvoorbeeld uit islamitische culturen afkomstige, mensen binnenbrengt. Deze vormen van angst en haat stellen aldus Huijer de cognitieve vereisten van compassie ter discussie. De angst voor concurrentie die kansarmen kunnen voelen wordt door Huijer echter nooit als een argument behandeld. Mensen die in grote existentiële onzekerheid leven door de 'precaire' situatie waarin zij leven en die daarom bang zijn om als gevolg van de grote instroom van vluchtelingen positieverlies te leiden 'varen op angst' en dus blijkbaar niet op de rede. Angst is blijkbaar een emotie waarvan de redelijke achtergronden niet tellen, getuige de opmerking dat de angst dat een ruimhartiger toelatingsbeleid door rijke landen gelijk staat aan zelfvernietiging kennelijk diep zit. Maar wie bepaalt of hun angst gerechtvaardigd is?

Het lijkt mij een belangrijke methodologische eis dat emoties, of die nu goed of slecht (lijken te) zijn, op een gelijke manier behandeld worden, of anders gezegd, gelijkkelijk onderzocht worden op hun cognitieve gehalte. In alle gevallen is sprake van meer of minder intelligente reacties op specifieke situaties waarbij zowel een waardeoordeel als een beoordeling van de relevante feiten in het geding is. Huijer stelt dat compassie de normale reactie is (of zou moeten zijn), maar waarom zou dit niet gelden voor angst of onzekerheid? Emoties gelijk be-



handelen betekent in dit geval dat we moeten onderzoeken op welke waarden die angst en onzekerheid mogelijk gebaseerd zijn en welke feiten daarvoor in de beschouwing worden betrokken. Huijjer erkent dat mensen die zich in een preciaire situatie bevinden angstig of onzeker kunnen zijn als ze geconfronteerd worden met een grote instroom van vluchtelingen, maar hun angst voor positieverlies wordt verder niet serieus genomen, terwijl ze vanuit hun waarden of op basis van hun interpretatie van de feiten goede redenen kunnen hebben om zich te verzetten. Je kunt niet aan de ene kant pleiten voor de redelijkheid van emoties om vervolgens aan de andere kant per decreet te bepalen dat sommige emoties onredelijk zijn zonder de inbreng van de betrokkenen serieus te nemen.

Deze ongelijke behandeling van emoties is rechtstreeks terug te voeren op Nussbaums analyse van emoties. In *Anger and Forgiveness* komt Nussbaum tot de conclusie dat boosheid eigenlijk nooit redelijk is. Hooguit kan boosheid als emotie een instrumentele rol spelen om de aandacht te vestigen op bepaalde problemen, maar de houding van iemand die boos blijft is volgens Nussbaum in moreel opzicht altijd problematisch. De enige vorm van boosheid die nog door de beugel kan is 'transactionele boosheid', dus de boosheid die direct wordt omgezet in op verbetering gerichte daden. Dit geldt niet voor boosheid die de vorm aanneemt van 'payback' (terugslaan) of van 'down-ranking' (de ander naar beneden halen) waarbij de pijn zit in de (hogere) relatieve status van de ander.

In *Political Emotions* heeft Nussbaum al eerder afgerekend met afgunst. Afgunst (*envy*) is volgens Nussbaum ook altijd een slechte emotie. Haar strategie hierbij is dat zij de 'slechte' en 'goede' aspecten van *envy* uit elkaar trekt en de goede aspecten apart benoemt: 'emulation' – dus het streven om het zelf beter te doen bij de confrontatie met prestaties van anderen die afgunst oproepen; 'resentment' – dus 'goede' of 'terechte' boosheid die voortvloeit uit situaties of instituties die onrechtvaardig zijn, en ten slotte een betrekkelijk onschuldig gevoel dat zaken nu eenmaal anders gelopen zijn. Voor het verschil tussen *envy* en *resentment* vaart ze op Rawls, maar dit 'moreel uitzuiveren' van de goede (of onschuldige) en slechte aspecten van afgunst in verschillende emoties waarbij al het slechte als een restcategorie *envy* wordt genoemd, doet geen recht aan de complexiteit van afgunst. Bovendien maakt ze niet duidelijk waarom de afgunst van mensen die geconfronteerd worden met statusverschil eigenlijk altijd onredelijk is: fixatie op relatieve status is gewoon slecht.

Dit is niet alleen een voorbeeld van wat Raymond Geuss de "ethics-first conception of political philosophy" heeft genoemd, een voorbeeld van hoe weinig filosofen oog hebben voor het politieke karakter van emoties zoals angst, afgunst en boosheid. Maar het getuigt ook van gebrek aan inzicht in het steeds grotere belang van de politiek van status in meritocratische samenlevingen als de onze, waarin de waarden van verdienste en gelijkheid steeds meer tegenover elkaar komen te staan.

Nussbaum beoordeelt emoties als boosheid en afgunst vanuit het perspectief van morele helden zoals Gandhi, Martin Luther King en Nelson Mandela: zij waren bij uitstek in staat (de een overigens beter nog dan de ander: Mandela is haar absolute held) om hun transactionele boosheid om te zetten in de juiste handelingen voor zichzelf en hun volgelingen, maar om het functioneren van boosheid en afgunst in onze samenleving te begrijpen is het gedrag van deze morele helden misschien toch een brug te ver.

In plaats van een onderscheid te maken tussen goede en slechte emoties is het beter (hier volg ik mijn *Januskop*, pp. 132 e.v.) om verschil te maken tussen (a) de bronnen van emoties, dus waar komt die emotie vandaan; (b) de motivering die mensen geven voor hun emotie, dus welke argumenten voeren ze aan om uit te leggen waarom ze voelen wat ze voelen; en (c) wat doen mensen met hun emoties.

52

Bij geen van deze onderscheidingen is het vruchtbaar om uit te gaan van 'goede' of 'slechte' emoties. Mensen worden bewogen door motieven die uiteenlopen van wat traditioneel wordt gezien als 'lage' emoties als afgunst, hebzucht of angst of uit 'hoge' beginselen als rechtvaardigheid en gelijkheid. Hoe deze mix eruit ziet lijkt mij voer voor psychologen, maar deze mix van innerlijke drijfveren, frustraties, principes die mensen 'moveren' mag je niet verwarren met de kwaliteit van de argumenten die ze naar voren brengen om hun emotie te rechtvaardigen. Op dit tweede argumentatieve niveau gaat het niet om goede of slechte emoties, maar om goede of slecht argumenten voor de betreffende emoties. Hetzelfde geldt voor het derde niveau waar het gaat om de handelingen die voortvloeien uit deze emoties. Afgunst kan leiden tot rancune, maar het kan ook mensen in beweging brengen om iets aan hun situatie te doen. In plaats van bij voorbaat *envy* als slecht en *resentment* als goed te kwalificeren, doen we er beter aan een oordeel te vellen over de argumenten die mensen geven voor hun boosheid en over de praktische handelingen die voortvloeien uit de betreffende emoties.

Niet de emoties zelf, maar de handelingen die voortvloeien uit emoties kunnen goed of slecht zijn. Bij de beoordeling hiervan moeten zowel de voor de betrokkenen belangrijke waarden als de relevante feiten in de beschouwing betrokken worden. Als compassie zoals in het voorbeeld hierboven leidt tot het verdoezelen van criminele handelingen, dan moeten deze praktische gevolgen afgekeurd worden. Als het ideaal van gelijkheid waardoor mensen gemotiveerd worden leidt tot een politiek regime waarin de vrijheid van mensen ernstig beknot wordt, dan moeten die gevolgen bekritiseerd worden. Als nijd over achterstand ertoe leidt dan mensen zich organiseren om hun positie te verbeteren, dan is morele afkeuring niet op z'n plaats. Als de angst die mensen voelen bij de confrontatie met grote groepen vluchtelingen leidt tot xenofobie of racisme, dan moeten die gevolgen en niet de angst zelf veroordeeld worden.

Wie zoals Nussbaum boosheid in vrijwel alle gevallen als slechte emotie afkeurt, maakt een politieke beoordeling van wat mensen met die boosheid doen in feite onmogelijk. Het lijkt me sterk dat de boosheid van feministen en arbeiders, of welke groep dan ook die in een achterstandsituatie zit, alleen maar het karakter van 'transactionele boosheid' heeft die Nussbaum acceptabel acht. Socialisten en feministen waren boos over achterstand en wat zij als ongerechtvaardigd statusverschil opvatten. Uiteindelijk is alleen de gestileerde boosheid van haar morele helden acceptabel voor Nussbaum, waarmee ze in feite heel veel even machteloze als boze burgers in de steek laat. Zelfs rancune kan in sommige gevallen een zeer begrijpelijke emotie zijn.

We kunnen de morele standaarden in onze samenleving wel zo hoog stellen dat eigenlijk alleen een paar morele helden door de beugel kunnen, maar dit is om twee redenen niet erg vruchtbaar. Het roept in de eerste plaats enorme frustratie op bij gewone burgers wier gedrag altijd in gebreke zal blijven. Wie geconfronteerd met alledaagse boosheid en frustratie over vluchtelingen en met afgunst over het feit dat andere mensen een hogere positie hebben verworven, te horen krijgt dat deze emoties 'niet kunnen' vanuit criteria die ontwikkeld zijn vanuit het morele hoogland van de filosofie, kan alleen nog maar bozer en gefrustreerder worden.

Maar een tweede reden is dat we geen goed zicht hebben op de productieve rol van boosheid en frustratie in onze democratie. Onze democratie produceert niet alleen boosheid van het rebelse soort (zie mijn *De januskop van de democratie*), dus boosheid ingegeven door het verlangen naar emancipatie, maar ook van het rancuneuze soort, de boosheid van mensen die... gewoon boos zijn omdat ze afgunstig zijn. Die laatste boosheid gaat niet weg door het uitspreken van een banvloek over zulke menselijke al te menselijke emoties. Wat onze democratie sterk maakt is juist dat het niet alleen geschikt is voor het samenleven van morele helden, maar ook van boze, onzekere, angstige en afgunstige mensen. Deze boze mensen willen niet op hun vingers getikt worden door iemand als Nussbaum die meent dat boosheid of afgunst 'slechte' emoties zijn die vrijwel nooit ergens toe dienen. Die willen ook niet van Huijer te horen krijgen dat ze eigenlijk compassie zouden moeten voelen, omdat de redenen waarom ze dat mogelijk niet voelen niet 'rationeel' zijn. Zij willen dat hun boosheid 'erkend' wordt, niet in de zin dat ze gelijk willen hebben, maar dat hun boosheid 'gezien wordt' voor wat het is: boosheid over de situatie waarin zij verkeren en de omstandigheden waarmee zij te kampen hebben.

Het is al heel wat als op zijn minst gekeken wordt naar de argumenten die boze mensen naar voren brengen, waarom zij angstig, onzeker of boos zijn over de instroom van veel migranten en vluchtelingen. Het heeft niet zoveel zin om tegen de vrouw uit Purmerend te zeggen dat ze 'vaart op angst of xenofobie'. Wat nodig is, en wat veel burgemeesters naar aanleiding van de crisis rondom

de opvang van vluchtelingen ook in praktijk hebben gebracht, is deze angst en xenofobie serieus nemen en in debat gaan met de betrokkenen om te kijken waar precies de pijn ligt. Dan blijkt ook dat het in sommige gevallen mogelijk is iets aan die angst en xenofobie te doen: in veel gemeenten waar eerder de boosheid van burgers in de pers breed werd uitgemeten, blijken soms dezelfde burgers later bereid te zijn om mee te werken aan oplossingen die voor alle partijen acceptabel zijn. Natuurlijk blijven er altijd verstokte xenofoben en racisten over met wie niet redelijk te praten valt, maar hun aantal wordt meestal schromelijk overschat.

Een van de redenen waarom zoveel mensen als het gaat om controversiële kwesties als migratie en integratie de laatste tijd boos zijn geworden, ligt precies hier: wat de ander meent of voelt wordt als redeloze emotie weggeduwd ('varen op angst'), terwijl wat jij voelt (of wat mensen in het algemeen naar jouw opvatting moeten voelen) emoties zijn die wel de redelijkheid aan hun kant hebben. De kern van die boosheid ligt in het feit dat deze emoties eigenlijk niet gevoeld mogen worden, wat alleen maar verongelijkte reacties in de hand werkt. Veel van de steun die eerder Fortuyn en later Wilders heeft gekregen vloeide voort uit deze verongelijkheid: mensen hebben het gevoel dat ze niet billijk behandeld worden.

De politiek van het stimuleren van goede emoties waar Huijer in het voetspoor van Nussbaum voor pleit komt door het bovenstaande ook in een ander daglicht. In het 'welfarist' politieke universum van Nussbaum zijn burgers vooral individuen die rechten en 'capabilities' hebben. Haar conceptuele kader is geschikt voor het opsporen van allerlei manieren waarop mensen in bijzondere omstandigheden geen gebruik kunnen maken van de rechten en vrijheden die ze hebben. Het is de overheid die verantwoordelijk wordt gemaakt voor het creëren van deze omstandigheden en mogelijkheden. Het kader biedt op z'n best een maatstaf om te bepalen welk minimum aan vrijheden en mogelijkheden voor iedereen beschikbaar moet zijn, maar het geeft veel minder aanwijzingen over hoe boven dit minimum de bestaande bronnen verdeeld moeten worden, of hoeveel ongelijkheid in een democratie nog te verenigen valt met de ook door iedereen gewenste vrijheid om de eigen mogelijkheden zoveel mogelijk te ontwikkelen. Dit zijn de bij uitstek politieke kwesties waarover groepen burgers sinds jaar en dag strijd hebben gevoerd en waar het prekerige moralisme van Nussbaum geen soelaas biedt.

In deze politieke strijd is het geen taak van de overheid om emoties als goed of slecht te kwalificeren. Wel om de meningstrijd over de achter deze emoties liggende waarden en relevante feiten te faciliteren en om burgers te beschermen tegen de negatieve gevolgen die de manifestatie van sommige emoties kunnen hebben. Als die manifestatie leidt tot racisme en het tegen elkaar opzetten van groepen, dan is er reden om in te grijpen met een beroep op de regels die onze

politieke orde schragen. In plaats van een politiek van goede emoties voel ik meer voor zo'n 'negatieve politiek' (deze term ontleen ik aan Margalit) van het voorkomen van discriminatie en negatieve stereotypering, die onze samenleving op termijn wellicht wat fatsoenlijker kan maken.

Sjaak Koenis is redactielid van *Filosofie & Praktijk* en verbonden aan de Universiteit van Maastricht.

## Literatuur

55

- Huijjer, M. "Cultiveren van compassie; ethici en de crisis van solidariteit met ontheemden en vluchtelingen", *Filosofie & Praktijk*, 37 (2016) 4, 27-37.
- Huijjer, M., & Van Hees, M. "Wij zijn allemaal migranten. Een pleidooi voor Europese openheid", *Trouw*, 29 maart 2016.
- Koenis, S. *De januskop van de democratie; over de bronnen van boosheid in de politiek*, Amsterdam: Van Gennep, 2016.
- Linde, I. Van der, "'Liever niet'. De boze burgers van Purmerend", *De Groene Amsterdammer*, 17 december 2015.
- Margalit, A. *The Decent Society*, Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1996.
- Nussbaum, M. *Anger and Forgiveness; Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Nussbaum, M. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

Boekbespreking:

# Wat zoeken filosofen? Over de relatie tussen filosofie en geluk

Thijssen, Hans

*Wat filosofen weten. Over het verlangen naar geluk  
en de honger naar kennis*

Nijmegen: Vantilt, 2016, 123 pp. €14,95.

Annemarie Kalis

De levenskunstfilosofie is de laatste decennia sterk in opkomst. Boeken van auteurs als Joep Dohmen, Wilhelm Schmid en Alain de Botton vinden bij het publiek gretig aftrek, en ook in cursussen filosofie en filosofische publieksactiviteiten zoals *Brainwash Festival* staat de levenskunst regelmatig op het programma. Het uitgangspunt van de levenskunstfilosofie is dat filosofisch gedachtengoed kan helpen om te 'leren omgaan met jezelf en de wereld', zoals Joep Dohmen stelt in een interview in *Filosofie Magazine* ('Levenskunst betekent willen wat je doet', *Filosofie Magazine*, nr. 6/2014).

Maar de levenskunstfilosofie lijkt vooral buiten de academische filosofie weerklank te vinden; aan de universiteit komt men haar zelden tegen.

In zijn essay *Wat filosofen weten: Over het verlangen naar geluk en de honger naar kennis* betoogt Hans Thijssen dat dit een gemis is: waar de antieke wijsbegeerte nauw in verband stond met de vraag naar geluk, neemt tegenwoordig "de academische filosofie de gedaante aan van een verzameling ideeën, die in de lucht blijft hangen, een theoretisch vertoog, een steriele exercitie" (p. 39).

In een beknopte maar heldere historische analyse betoogt Thijssen dat de vraag naar het menselijk geluk in de antieke Griekse wijsbegeerte een belang-

rijke plek innam, maar hoe in de middeleeuwen deze vraag naar het geluk werd overgenomen door het christendom (waarbij het niet langer ging om de vraag naar het geluk in *dit* leven, maar naar geluk in het hiernamaals).

Aristoteles werd in de middeleeuwen in Europa opnieuw ontdekt dankzij het beschikbaar komen van vertalingen, maar Thijssen stelt dat Aristoteles in deze christelijke context werd geïnterpreteerd als *theoretisch* denker. De Aristoteles die wij kennen als grondlegger van de hedendaagse academische filosofie is volgens Thijssen een ‘gedoopte’ of zelfs ‘gecastreerde’ Aristoteles: zijn theoretische bespiegelingen zouden zijn losgerukt uit hun oorspronkelijke verband van de zoektocht naar het geluk. Thijssen stelt dat door deze historische beweging de hedendaagse filosofie steeds meer haar ‘existentiële dimensie’ uit het oog is verloren, en dat om het gevaar van irrelevantie en isolement te bestrijden, de filosofie opnieuw contact moet zoeken met de existentiële vragen door terug te keren “naar haar oude functie als geluuskunde” (p. 110).

## Filosofie en geluk

Maar hoe moeten we die functie dan precies begrijpen? Hoe verhoudt de filosofie als discipline zich tot de vraag naar het geluk? Hoewel ik het met Thijssen eens ben dat het voor de zin van filosofie als academische discipline cruciaal is om regelmatig terug te keren naar de vraag ‘waar het uiteindelijk om gaat’, blijft hij op dit cruciale punt opvallend vaag. ‘De vraag naar het menselijk geluk’ speelde oorspronkelijk inderdaad een fundamentele rol in de filosofie. Maar ik denk dat er tenminste drie manieren zijn om deze rol te omschrijven, welke alle drie zijn terug te vinden in Thijssens betoog.

De eerste mogelijkheid is om te stellen dat het doel van de filosofie oorspronkelijk was om een substantieel antwoord te ontwikkelen op de vraag wat gelukkig maakt. Zoals Thijssen stelt: “De filosofische scholen in de oudheid hadden de ambitie hun aanhangers *gelukkig* (*eudaimôn*)<sup>1</sup> te maken.” (p. 47) Filosofie was de zoektocht naar geluk. Dit is wat Thijssen uiteindelijk bedoelt met filosofie als geluuskunde, en het is ook het perspectief dat het meest van toepassing is op recente levenskunstfilosofie. In de woorden van Thijssen: “(d)e academische filosofie is bij uitstek geschikt om op een georganiseerde manier en op niveau vragen over zingeving en geluk aan te pakken en te helpen om de woorden ook in daden om te zetten.” (p. 108) Binnen deze opvatting is het nog een open vraag *wat* precies tot geluk leidt.

---

1 Ik ga hier nog niet in op de moeilijkheid (waarvan ook Thijssen zich bewust is) dat het begrip *eudaimonia* niet direct overeenkomt met het hedendaagse begrip geluk. Dit punt komt terug aan het eind van het essay.



Thijssen bespreekt echter een tweede opvatting die een centrale rol speelde in de antieke wijsbegeerte, namelijk dat het de filosofie *zelf* is die ons gelukkig maakt. Zo stelt Thijssen in zijn bespreking van de ideeën van Sextus Empiricus: “Filosofie is een activiteit die via argumenteren en redeneren gelukkig leven bewerkstelligt.” (p. 53) Hier is de filosofie niet de zoektocht, maar het *antwoord* op de vraag naar geluk. Eenzelfde opvatting schrijft Thijssen toe aan Aristoteles, die onderscheid maakt tussen verschillende mogelijke levensidealen (het consumerende leven, het politieke leven en het denkende leven). Volgens Aristoteles draagt het denkende leven het meest bij aan *eudaimonia*, aangezien dat de manier van leven is die het meest in overeenstemming is met onze rationele menselijke aard. Thijssen suggereert dat Aristoteles hiermee bedoelt dat het het *doen van filosofie* is wat gelukkig maakt. Hij citeert dit fragment uit de *Ethica Nicomachea* (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Historische Uitgeverij, 1999): “Verder is deze activiteit de meest bestendige. We kunnen ons immers meer ononderbroken wijden aan de filosofische studie dan enige andere handeling verrichten. Ook menen wij dat geluk vermengd moet zijn met genot; en de activiteit van het filosofisch inzicht is – iedereen erkent dat – de aangenaamste van alle activiteiten.” (EN 1177a20-27).

Maar in het Grieks gaat het natuurlijk niet om ‘filosofische studie’ zoals wij die term tegenwoordig gebruiken. Hetzelfde geldt voor het gebruik van de term ‘filosofie’ in het hierboven genoemde citaat van Sextus Empiricus: er bestond in de klassieke oudheid immers nog helemaal niet zoiets als filosofie als academische discipline. In het Grieks staat er *theorein* oftewel het contempleren van ‘eerste principes’, de term ‘filosofisch inzicht’ is een vertaling van *sophia*, en staat voor het beoogde resultaat van deze activiteit, ofwel kennis van deze eerste principes. Wat volgens deze denkers *eudaimonia* brengt is dus ‘het denkende leven’, en dan met name het streven naar *sophia*, een streven dat we kunnen aanduiden als *philo-sophia*. Dit substantiële antwoord van denkers als Aristoteles en Sextus Empiricus op de vraag wat ons geluk brengt, zegt dus niets over hoe wij filosofie als academische discipline zouden moeten begrijpen, en het impliceert *zeker* niet dat we *philo-sophia* als de zoektocht naar geluk zouden moeten zien.

Uiteindelijk stelt Thijssen dat hij *niet* pleit “voor een terugkeer naar het antieke idee van *sophia*, waarbij filosofie ook een manier van leven impliceert” (p. 100). Wat betreft de vraag hoe de filosofie zich zou moeten ontwikkelen, lijkt het hem dus met name om de eerste opvatting te gaan: het idee dat filosofie als geluuskunde moet worden begrepen. Maar mijns inziens schetst deze stelling, juist wanneer men haar helder onderscheidt van het antieke idee van *theorein* als geluksbrenger, een bijzonder vreemd en ‘inhoudsloos’ beeld van wat filosofie voor discipline zou moeten zijn. *Iedere activiteit* kan dan immers filosofie zijn, zolang deze maar kan worden begrepen als een zoektocht naar geluk. Als ik mij afvraag of ik gelukkiger zou zijn als ik toch psychiater zou worden, dan zou ik me door het stellen van die vraag bezighouden met filosofie.

Het is natuurlijk mogelijk om op deze manier over filosofie na te denken, maar daarmee zou het onduidelijk zijn waarom filosofie überhaupt een academische discipline zou moeten zijn. Men zou kunnen zeggen: er zijn betere en slechtere antwoorden op de vraag wat ons gelukkig maakt, en filosofie gaat precies om de vraag wat de *juiste* antwoorden zijn. Filosofie wordt dan: een zoektocht naar geluk aan de hand van geldige argumenten. Daarom leggen denkers in de oudheid zozeer de nadruk op zaken als wijsheid, kennis, en intellectuele bekwaamheid. Maar dit roept de vraag op: als het erom gaat gelukkig te worden, waarom zou het uitmaken of onze argumenten geldig zijn? Het enige criterium zou dan toch moeten zijn dat ze *effectief* zijn: of ze ons daadwerkelijk gelukkig maken? Bovendien: klassieke denkers hielden zich met heel veel meer zaken bezig dan alleen met geluk. Zoals Thijssen zelf ook laat zien, gingen bijvoorbeeld de geschriften van Aristoteles over “kosmologie, fysica, metafysica, biologie en psychologie, ondersteund door een training in logica en wetenschappelijk redeneren” (p. 96).

Samenvattend denk ik dat er twee redenen zijn om Thijssens stelling dat de filosofie in de oudheid werd begrepen als geluuskunde, in twijfel te trekken. Ten eerste verdedigen centrale antieke denkers zoals Sextus Empiricus en Aristoteles het idee dat *philo-sophia* een antwoord is op de vraag naar geluk, en niet de zoektocht zelf. Ten tweede: als *philo-sophia* van oorsprong de zoektocht naar geluk zou zijn, wordt het onbegrijpelijk waarom denkers uit de oudheid zoals Aristoteles zich zo uitgebreid bezig hielden met kosmologie of de vraag naar geldigheid van redeneringen.

## Filosofie als de zoektocht naar kennis

Hoe moeten we dan wel denken over de relatie tussen filosofie als academische discipline, en geluk? De derde opvatting die ik hier ter overweging wil voorleggen, is eigenlijk al aan bod gekomen in mijn bespreking van *theorein* als de activiteit die het meest gelukkig maakt, en is eveneens te vinden in Thijssens betoog.

In het begin van het essay bespreekt hij Plato's begrip van *philo-sophia* als het verlangen naar “een heel specifieke kennis van zaken in datgene wat waardevol is in het leven en waardoor je in alle situaties weet wat je moet doen” (p. 28). Dit suggereert (en het is een suggestie die dus ook bij Aristoteles en veel andere klassieke Griekse denkers terug te vinden is) dat het doel van *philo-sophia* niet geluk is, maar wijsheid of kennis van de eerste principes. We kunnen verschillende vormen van kennis onderscheiden. Het belangrijkste onderscheid lijkt dat tussen theoretische en praktische kennis te zijn: respectievelijk kennis over hoe de dingen zijn, en kennis over hoe wij moeten leven en handelen. Waar in de oudheid de filosofie het gehele domein van kennis omvatte, maken we tegenwoordig onderscheid tussen kennis die aan de hand van empirische methoden moet wor-

den verworven (het domein van de empirische wetenschappen), en kennis die we juist alleen kunnen opdoen door niet-empirische methoden (het domein van de filosofie). En (hier komen we terug bij de hoofdvraag), de vraag hoe wij geluk kunnen bereiken is precies één van die vragen.

Om dit te begrijpen is de specifieke betekenis van het antieke begrip *eudaimonia* belangrijk: *eudaimonia* verwijst naar de staat waarin de mens zijn levensvorm volledig vervuld heeft: het is dus in essentie een teleologisch begrip. Om de vraag te beantwoorden wat er nodig is om deze staat te bereiken, moet men eerst vaststellen wat de levensvorm mens *is*, en wat het betekent om die levensvorm te verwezenlijken. Dit zijn vragen die niet aan de hand van empirische methoden kunnen worden beantwoord, en juist daardoor zijn dit ook in de hedendaagse context essentieel *filosofische* vragen. Antwoorden op deze vragen zou men kunnen beschouwen als kennis over geluk – en in de klassieke oudheid werd bovendien gedacht dat het hebben van dit soort kennis essentieel was om ook daadwerkelijk gelukkig te kunnen worden – in dat opzicht is *philo-sophia* een substantieel antwoord op de vraag naar geluk. Maar de kennis waarop de filosofie gericht is, is niet het geluk zelf! Pas als je filosofie als de zoektocht naar kennis begrijpt, wordt bovendien begrijpelijk waarom het in het nadenken over de vraag wat geluk is, van belang is of men gebruikmaakt van geldige argumenten. Of waarom iemand als Aristoteles ook zoveel tijd besteedde aan het onderzoeken van natuurverschijnselen, of aan de wetten van de logica.

Maar, zou men kunnen tegenwerpen, willen we die kennis niet alleen maar verwerven om vervolgens gelukkig te kunnen worden? Ik denk dat dit inderdaad het geval is, dat wil zeggen wanneer men niet denkt aan onze hedendaagse notie van geluk maar aan het klassieke idee van *eudaimonia*, dat kan worden begrepen als de ultieme horizon waar al onze handelingen uiteindelijk op gericht zijn. Ook het nadenken over de kosmos, of over logica, kan in die zin uiteindelijk worden begrepen als activiteit die gericht is op, en bijdraagt aan, het bereiken van *eudaimonia*. Maar dat wil niet zeggen dat we alle activiteiten die op *eudaimonia* gericht zijn, vervolgens ook moeten *definiëren* als de zoektocht naar *eudaimonia*: dan zou niet alleen de filosofie als geluiskunde moeten worden begrepen, maar alle wetenschappelijke disciplines – en feitelijk iedere vorm van doelgerichte activiteit.

## Filosofie en levenskunst

Ik denk dat dit uiteindelijk de reden is dat de levenskunstfilosofie binnen de academische filosofie weinig weerklank vindt. Ik deel Thijssens conclusie dat veel van de hedendaagse academische filosofie helaas “bovenal een discipline is die wordt beoefend omwille van zichzelf, voortgedreven door haar eigen vraagstel-

lingen en gevoed door haar eigen traditie van teksten en problemen” (p. 100). Maar al te vaak worden de grote vragen uit het oog verloren, en verzandt de academische filosofie in het reageren van filosofen op andere filosofen, en op het argumenteren-omdat-het-kan.

Op dit belangrijke punt is Thijssens betoog bijzonder urgent en overtuigend. De filosofie moet inderdaad terugkeren naar haar ‘existentiële dimensie’: ik denk alleen dat Thijssen een vertekend beeld schept van de existentiële dimensie die besloten ligt in het antieke idee van *philo-sophia*. Ook toen al ging het om de zoektocht naar kennis, en in tegenstelling tot Thijssen zie ik niet waarom deze zoektocht noodzakelijkerwijs bloedeloos of “ontdaan van relevantie voor het eigen leven” (p. 98) zou moeten zijn.

Wat is er existentiëler dan het zoeken naar vaste grond, het zoeken naar antwoorden op de vraag hoe wij de wereld en onszelf moeten begrijpen, en hoe wij moeten leven? In de levenskunstfilosofie lijkt het doel echter te zijn verschoven: het gaat daar niet meer om het bereiken van kennis, maar om het bereiken van geluk in de hedendaagse betekenissen van het woord. Maar voor deze huidige notie van geluk is kennis lang niet altijd nodig: misschien is yoga, of het trainen van mindfulness, een veel effectievere methode. Als filosofie echt geluuskunde zou zijn, is yoga ook een soort filosofie. Ik denk dat zo’n conclusie geen recht doet aan de waarde van filosofie als activiteit, en trouwens ook niet aan de waarde van yoga. De vraag waar het in de filosofie uiteindelijk om gaat is een vraag die filosofen zich inderdaad veel vaker zouden moeten stellen – maar ik denk dat het antwoord niet in de levenskunstfilosofie te vinden is.

Annemarie Kalis is universitair docent bij het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht.

# Boekbespreking: Vrijheidspraktijken in wereldperspectief

Vintges, Karen

*A New Dawn for the Second Sex: Women's Freedom Practices in World Perspective*

Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017,  
216 pp. €29,95.

Noortje Delissen

Wat kunnen we zeggen over de staat en status van het feminisme nu er bijna een halve eeuw verstreken is na Simone de Beauvoirs publicatie van *De Tweede Sekse* (1949)? Dit is de onderliggende vraag in Karen Vintges' boek *A New Dawn for the Second Sex*. Maar in tegenstelling tot De Beauvoir, die de problematiek van staat en status van het feminisme vooral vanuit een westers perspectief leek te benaderen, probeert Vintges hier een nieuw, meer inclusief verhaal over vrouwenemancipatie wereldwijd naar voren te brengen.

In de doorsnee media, aldus Vintges, zien en horen we vaak dat het nog slechts een kwestie van tijd is totdat vrouwen zich volledig ontworsteld en bevrijd hebben van het patriërchaat, maar in hoeverre is dit daadwerkelijk het geval? Zeker, vandaag de dag ontwikkelen vrouwen van over de hele wereld zich op sociaal, educatief en economisch niveau. Vrouwen verschijnen onder andere op het toneel als president, politiek leider, manager, wetenschapper of lerares, om maar een aantal van Vintges' voorbeelden te noemen. Maar deze, weliswaar cruciale, successen zouden onze aandacht niet moeten afleiden van de veelal onbewuste en bovenal ook nieuwe manieren waarop vrouwen gediscrimineerd worden.

Hoe kan het dat er steeds meer vrouwen uit beeld verdwijnen als we hoger op de academische ladder komen? Waarom verdienen vrouwen nog altijd structureel minder dan mannen in dezelfde functie? En hoe is het mogelijk dat vrouwen in de eenentwintigste eeuw op grote schaal slachtoffer worden van globale mensenhandel, slavernij en prostitutie?

In dit boek probeert Vintges haar vinger dus niet alleen op de zere plek te leggen als het gaat om de emancipatie van hoogopgeleide vrouwen in de westerse wereld, maar ook als het gaat om vrouwen in andere economische, culturele en morele omstandigheden.

## Feminisme

Om dit te realiseren, staat Vintges allereerst stil bij de term ‘feminisme’. Vandaag de dag is deze term volgens haar namelijk hoogst omstreden: “[v]rouwen uit het Midden-Oosten, Azië, Afrika en Latijns-Amerika hebben sterke bewegingen ontwikkeld voor vrouwenemancipatie en rechten. Echter, voor velen is ‘feminisme’ een integraal onderdeel van de (formele en informele) imperialistische strategieën van het Westen en, op die manier, synoniem met westers kolonialisme.” (13) In haar boek probeert ze de omstreden term ‘feminisme’ een nieuw leven in te blazen: in plaats van de term weg te zetten als koloniaal, achterhaald en bekrompen, wil Vintges de stemmen van al deze verschillende vrouwen bijeenbrengen en zo het feminisme herformuleren tot een kritiek in wereldperspectief.

Haar aanpak is helder en inclusief: ze creëert ruimte voor de diversiteit die we in verschillende culturele contexten vinden en onderwerpt westerse concepten aan een kritische evaluatie. Alhoewel zij de problematiek vanuit een Foucaultiaans en (dus) westers standpunt benadert, wordt al snel duidelijk hoe dit perspectief zou kunnen bijdragen aan een meer inclusieve filosofie van het feminisme. In haar eigen woorden is Vintges’ onderzoek gericht op het blootleggen van wat Foucault ‘subjugated knowledges’ noemt, oftewel verborgen en gedomineerde vormen van kennis. In plaats van deze vormen van kennis van vrouwen en meisjes te diskwalificeren en marginaliseren, dienen zij geopenbaard te worden als repertoires van kritiek en als creatieve transformatie van de heersende opvattingen over het zelf en de samenleving (19). Juist door meer ruimte te bieden aan deze vormen van kennis die veelal worden bestempeld als onvoldoende ontwikkeld, niet-wetenschappelijk en naïef, is er volgens Vintges (uitgaande van Foucault) een kritiek mogelijk die een substantiële bijdrage kan leveren aan het hedendaagse debat over de status quo van het feminisme.

## Simone de Beauvoir en Michel Foucault

Aan de hand van verschillende (literaire) werken van De Beauvoir en ondersteund door Foucaults notie van macht en vrijheidspraktijken, bespreekt Vintges een populaire, maar zeker niet onproblematische verschijningsvorm van feminisme die ons vandaag de dag over het algemeen bekend is. De mythe van de 'Super Woman', de vrouw die net als de 'Organization Man' haar waarde meet op basis van haar status en succes, lijkt in eerste instantie misschien een welkome vooruitgang in de bewegingsvrijheid van vrouwen. Na enige analyse blijkt echter dat deze manier van leven slechts een kopie te zijn van mannelijke gewoonten die geen recht lijken te doen aan wat het daadwerkelijk betekent om vrouw te zijn.

De Beauvoir benadrukt juist een manier van leven die gaat over vriendschap en zorg voor anderen waaruit een ethisch zelf tevoorschijn komt dat zich vormt door een sociale context waarin hij of zij als persoon leeft. Vintges vergelijkt dit idee met Foucaults opvatting van het ethische zelf dat zowel wordt vormgegeven als zichzelf vormgeeft binnen continuerende sociale machtsrelaties en constateert dat beide denkers een paar opmerkelijke gelijkenissen vertonen.

Met deze overeenkomsten wordt het vervolgens mogelijk haar eigen idee van ethische vrijheidspraktijken in wereldperspectief te formuleren waarmee Vintges de term feminisme probeert te herzien. Deze praktijken, die zij als "verschillende sets van kritische, creatieve, ethische levensprojecten" omschrijft, zijn een welkome benadering binnen het debat omtrent feminisme aangezien dat niet zelden in een louter theoretische discussie over democratische waarden zoals vrijheid en gelijkheid dreigt te verzanden.

Vintges creëert met deze benadering daarentegen een bewustzijn dat vrouwen van over de hele wereld op een eigen, maar vergelijkbare manier kunnen reageren op de onderdrukkingen waar zij in het dagelijks leven mee geconfronteerd worden. Haar notie van vrijheidspraktijk staat namelijk voor het creëren van een kritiek die niet alleen vanuit iedere sociale context mogelijk is, maar hier zelfs ook van afhankelijk is. Wat haar argument bovendien aantrekkelijk maakt is dat ze deze meer theoretische analyses vaak afsluit of onderbreekt met een aantal (inclusieve) voorbeelden van vergeten of in ieder geval vaak onbekende vrijheidspraktijken van vrouwen die haar theorie ook concreet maken. Niet de bekende Aletta Jacobs, Mary Wollstonecraft of Virginia Woolf passeren de revue (Simone de Beauvoir daargelaten), maar de ethische levensprojecten van onder meer de Nederlandse Maria van Schurman en Indiase Pandita Ramaba Sarasvati krijgen de aandacht.



## Een multicultureel concept

Vintges slaagt erin om dit concept van vrijheidspraktijk als kritisch, creatief, ethisch levensproject vervolgens te verplaatsen naar situaties die andere economische, culturele en morele omstandigheden voor de positie van de vrouw kennen. Feminisme bestaat niet louter uit neoliberale idealen, maar kan in de vorm van vrijheidspraktijken juist ruimte bieden aan andere opvattingen. Al gaat het wellicht iets te ver om te zeggen dat Vintges de vrijheidspraktijken van vrouwen hiermee in een wereldperspectief plaatst – de lezer maakt hier namelijk vooral kennis met stemmen van hoogopgeleide vrouwen met islamitische achtergrond –, zij maakt ons in ieder geval bewust van de samenhang die verschillende sociale dimensies zoals ras, klasse, gender en etniciteit binnen de verschillende feministische theorieën hebben.

Hoewel de manier waarop het idee van een zelf geconceptualiseerd wordt en ervaren wordt door feministen met een islamitische achtergrond in Iran of Marokko weliswaar veel kan verschillen van die van de Nederlandse vrouwen, argumenteert Vintges uiteindelijk voor de wijze waarop het concept van vrijheidspraktijk van toepassing is op een pluralisme van culturen.

De filosofieën van De Beauvoir, Foucault, maar ook Sartre, Hegel en Kant die in dit werk aan bod komen zijn behulpzaam op een heldere en inzichtelijke wijze. Samen met de kritiek van oosters georiënteerde auteurs zoals Fatima Sadiqi, Aziza Ougier, Leila Ahmed en Amina Wadud geeft Vintges' analyse niet alleen een doordacht beeld van het neoliberale framework van waaruit veel westerse feministen denken en argumenteren, maar ook een aanzet om dit framework opnieuw te formuleren.

In dit licht verdient de vraag naar de stemmen die in dit verhaal niet gehoord zijn misschien wat meer aandacht. Geven de besproken auteurs, allen vrouwen met een universitaire graad, bijvoorbeeld geen eenzijdig beeld als we het hebben over het feminisme van vrouwen met een islamitische achtergrond? Net zoals het westerse feminisme beschuldigd kan worden van elitisme, loopt men ook hier het risico dat de ervaringen van het overgrote deel van vrouwen in islamitische samenlevingen onderbelicht blijft.

Op dezelfde manier bestaat deze vraag in brede zin natuurlijk ook voor de verhalen van vrouwen uit allerlei andere economische, culturele en morele omstandigheden die in dit boek (nog) niet aan bod zijn gekomen. De perspectieven van zowel Aziatische, Indiase, Latijns- en Afro-Amerikaanse vrouwen in het kader van deze feministische vrijheidspraktijken zouden bijvoorbeeld een welkome aanvulling zijn.

Tot slot is het een vraag wat Vintges' analyse zou kunnen betekenen voor de emancipatie van allerlei andere sociale groeperingen zoals homoseksuelen of transgenders die met de term intersectionaliteit worden aangeduid. Zouden zij

onderdeel kunnen worden van deze kritische, creatieve, ethische levensprojecten of werkt haar herformulering van het feminisme uitsluitend voor vrouwen?

Vintges is er zeker op een unieke manier in geslaagd het feminisme zo te herformuleren dat het niet alleen een nieuwe mogelijkheid biedt om vrouwen-emancipatie op een meer inclusieve manier te beoefenen, maar ook meteen de vinger op de zere plek legt als het gaat om wat er nog te emanciperen valt. Ze besluit haar werk met een voorbeeld uit de actualiteit waaruit blijkt dat vrouwen zichzelf nog steeds lijken te begrijpen aan de hand van eeuwenoude patriarchale mythen en sagen en dit maakt ons pijnlijk bewust van hoe weerbarstig de ingesleten patronen van het patriarchaat wereldwijd nog steeds zijn.

Kunnen de vrijheidspraktijken van vrouwen in wereldperspectief ons daadwerkelijk helpen ons los te weken van deze gewoonten? Deelnemen aan het debat dat met dit boek in gang wordt gezet lijkt de enige manier om achter het antwoord te komen. Vintges heeft wat mij betreft de aftrap gegeven. Ook al missen we op dit moment nog vele perspectieven en is het grotendeels nog steeds de vraag hoe wij de verbeeldingen en vertellingen van het patriarchaat kunnen ontcrachten, Vintges slaagt erin een verlangen te creëren om dan nu eindelijk iets in beweging te brengen.

Noortje Delissen doet de Research Master Philosophy aan de Universiteit van Utrecht.

Boekbespreking:

# De inventieve wereld van Darwin

Peeters, Norbert

*Botanische revolutie*

Zeist: KNNV, 2016, 336 pp. €24,95.

*Michiel Korthals*

Norbert Peeters heeft een interessant boek geschreven dat Darwin duidelijk op de kaart zet als een inventief en belangrijk onderzoeker van planten. Darwin heeft allerlei boeken over planten gepubliceerd, en Peeters behandelt er achtereenvolgens vijf.

Peeters stelt dat we veel te onachtzaam omgaan met planten, en blind zijn voor hun betekenis en hun ingewikkelde leven. Net als in het eerdere boek samen met Wouter Oudemans geschreven, wil hij dus dat we planten echt zien, en niet als waardeloze rommel beschouwen.

De filosofische betekenis van Darwins studies wordt echter in dit nieuwe boek niet of nauwelijks besproken. Planten hebben zintuigen, ze kunnen met elkaar communiceren, ze bewegen zich op heel specifieke manier en nog veel meer leerzame zaken worden door hem uit de doeken gedaan. Maar Peeters diept de betekenis van die nieuwe inzichten voor de verhouding tussen mensen en planten niet uit. De hoofdstukken beginnen meestal met de voorgeschiedenis van een bepaalde onderzoeksvraag van Darwin en vervolgens gaat het tweede deel over een recente uitwerking van Darwins ideeën, behalve in hoofdstuk 7.

In de uitvoerige inleiding laat Peeters zien dat de botanische belangstelling en studies van Darwin stelselmatig zijn onderschat. Ook tijdens zijn Beagle reis was

Darwin helemaal niet geïnteresseerd in Darwinvinken of andere dieren, maar in planten.

Na de inleiding volgt in de diverse hoofdstukken een bespreking van zijn boeken. Zo staan planten centraal in *On the Origin of Species*, niet alleen omdat hij zo kan aantonen dat soorten voortdurend veranderen, maar ook omdat hij via planten laat zien dat er geen constant evenwicht in de natuur is, maar een voortdurend op en neer gaan van soorten; dit alles in kritiek op Linnaeus. Planten zijn de basis van alle andere levende organismen. Domesticatie van planten en de enorme variatie die daaruit is ontstaan is een voorbeeld van evolutie. De exponentiële groei van planten (en dieren) wordt ingeperkt door de strijd om het bestaan binnen een begrensde omgeving. Het bekende beeld van de boom des levens ziet Peeters als het mooiste symbool van die ontwikkelingen (p. 74).

In het tweede hoofdstuk volgt dan een mooie uiteenzetting van Darwins boek over *The Effects of Cross and Selffertilisation in the Vegetable Kingdom*. Via een kritiek op Rousseau's idee dat incest bij de oorspronkelijke mens voorkomt, laat Peeters zien dat volgens Darwin planten al het 'zedelijk inzicht' hebben om incest te vermijden. Via een nauwkeurige analyse van de voortplanting van planten komt Darwin tot de conclusie dat bloemen zich laten bestuiven door insecten. Met zijn kinderen, en vooral met zijn zoon Francis, gaat hij op onderzoek uit naar hun voortplanting en de maatregelen die planten nemen om zelfbestuiving te vermijden. Alles van de bloemen staat in dienst van de bestuiving door de insecten; ze ontwikkelen zich in voortdurende wisselwerking met de ontwikkeling van bestuivers (Peeters schrijft generaliserend: met hun omgeving, p. 99, ik kom daar nog op terug). Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk bespreekt moderne theorieën over de betekenis van seksuele voortplanting van planten, zoals die van Zimmer.

Het derde hoofdstuk begint net als de andere hoofdstukken eerst met een historische uiteenzetting van de vraagstelling van Darwin of de natuur doelmatig werkt. Linnaeus komt opnieuw aan bod, net als andere voorgangers van Darwin. Daarna laat Peeters goed de revolutionaire betekenis zien van Darwins ontdekkingen. Darwins orchideeënboek bevat ook zo'n serie van ontdekkingen. Orchideeën bevatten geen nectar of ander lekkers voor insecten, maar toch weten orchideeën insecten om de tuin te leiden met een visueel beeld dat hen aan zoiets doet denken.

In het vierde hoofdstuk behandelt Peeters een verschijnsel dat eveneens de gebruikelijke indelingen van dieren en planten ter discussie stelt. Dit keer gaat het over vleesetende planten. Darwin heeft ook deze planten (670 soorten) met zijn zoon uitvoerig bestudeerd. Het blijkt dat deze planten kiezen uit verschillende voorwerpen en je denkt hierbij al gauw dat ze smaak hebben. In het tweede gedeelte worden deze bewegingen in verband gebracht met plantaardige elektriciteit.

In het vijfde hoofdstuk komen de bewegingen van planten aan de orde; hij behandelt het klimmen, en verschillende klimtechnieken van bijvoorbeeld hop,

bosrank, en heggenrank. De bewegingen nemen allerlei vormen aan en in het tweede deel beschrijft Peeters Darwins inventieve manier om de bewegingen te registreren. Dan blijkt dat de meeste klimplanten in ellipsen omhoog groeien (circumnutatie).

Het zesde hoofdstuk gaat over tijd en slaap bij planten. Darwin was zeer geïnteresseerd in de manier waarop planten handelen bij zonsop- en ondergang, maar ook op de seizoenen. Nemen planten tijd waar? Slapen ze, of heeft de inkrimping van bijvoorbeeld mimosa's nachts een andere functie? Groeien planten naar licht of bewegen ze zich? Samen met zijn zoon bouwt Darwin allerlei experimenten om deze vragen na te gaan. Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk laat zien dat Darwins ideeën over een bepaald groeihormoon bevestigd wordt door moderne onderzoeken.

Ten slotte het laatste hoofdstuk, waarin Peeters Darwins onderzoek naar de werking van plantenwortels uitzoekt. Opnieuw een bewonderend verhaal over de experimenten die Darwin en zijn zoon uithaalden met de toppen van wortels op zoek naar water, met als resultaat dat wortels als een soort zintuigen kunnen worden gezien.

Het is inderdaad heel wonderlijk, die totale verwaarlozing van Darwins studies over planten. Darwin schreef minimaal zes boeken over alleen planten, die ook vanuit wetenschapsmethodologisch gezichtspunt buitengewoon interessant zijn. Maar ook vanuit een biografisch gezichtspunt leveren ze veel op, want planten waren een belangrijk onderwerp van zijn familielevens: zijn kinderen deden vaak mee bij het uitzoeken van groeiprocessen van planten. In Buskes' mooie boek *Evolutionair Denken* ontbreken ze volledig, en in het standaardwerk over Darwin van Desmond en Moore wordt ook nauwelijks iets gezegd over Darwins plantenboeken.

Al met al heeft Peeters een knap overzicht van Darwins studies naar planten geschreven en meestal in zeer begrijpelijke taal. Maar het boek bevat ook tekortkomingen en zelfs foute redeneringen. Peeters is oorspronkelijk archeoloog, en kijkt dus graag naar het verleden, zo blijkt uit dit boek waarin hij heel veel historische discussie van voor de tijd van Darwin oprakelt. Omdat hij de positieve betekenis van Darwin centraal stelt, behandelt hij niet ontwikkelingen waarin Darwin wordt bekritiseerd.

Zo behandelt hij niet recent DNA onderzoek naar planten, of de studies naar de ingewikkelde communicatie systemen, collectieve beschermingsmechanismen van planten en hun interactie met microben en plantvoedende stoffen in de bodem (zoals stikstof, koolstof en mineralen). De omgeving van planten onder de grond is volgens Darwin minder belangrijk dan die boven de grond.

Wat betreft het eerste, Peeters beweert zonder blikken of blozen dat de boom des levens als bij uitstek geschikt is om de evolutie van organismen te illustreren (74). Maar het evolutionair genetische onderzoek laat iets heel an-

ders zien. Moleculair onderzoekers zoals Eric Bapteste, een evolutie bioloog, laten zien dat hybridisatie (kruising tussen soorten) een belangrijke factor in de evolutie is. Organismen, of het nu om bacteriën, planten of dieren gaat kruisen heel vaak onderling. De overdracht van genen tussen soorten vindt veel vaker plaats dan Darwin oorspronkelijk dacht. Er zijn dus nauwelijks aparte takken aan de boom des levens, en de soorten evolueren niet op zichzelf, maar integreren ook soort-vreemd DNA. Microben doen dat in grote mate, maar ook dieren als muis en rat. Kikkers beschikken over het algemeen over zeker tien procent soortvreemd DNA. Reproductie tussen verschillende soorten leidt dus niet altijd tot onvruchtbaarheid, zoals het dogma nog steeds luidt. De boom des levens moet worden vervangen door een soort netwerk van voortdurende versmelting en differentiatie.

Een ander punt is de geringe aandacht die Peeters schenkt aan recente studies over het collectieve leven van planten, hun communicatie systemen, hun onderlinge verhoudingen, hun beschermingsmechanismen en hun intensieve verhoudingen met insecten, vogels en bodemorganismen en -stoffen (zoals mineralen) die planten voeden. De plant-bodem interacties, net als de interactie tussen microben, laat hij buiten beschouwing, en dat is jammer. Iedere plantenbezitter weet dat planten niet alleen leven van water en zon, en dat de interactie tussen wortels en voedende stoffen cruciaal is. Juist een dergelijk besef kan leiden tot een net zo baanbrekend inzicht als de opheffing van soorten, namelijk dat ook het *onderscheid tussen levende wezens en dode stoffen* niet zo radicaal is, en ook hier net als bij bloemen en bestuivers, sprake is van co-evolutie (tussen biologische en chemische processen).

Veel bodembiologen, fyto-biologen, microbiologen en botanisten (zoals Brussaard en Smid) richten zich op de communicatie van planten met organismen en stoffen en die van microben onderling. Zij gaan daarbij veel verder dan Darwin, die geen oog had voor de betekenis van plantvoedende stoffen in de bodem. Mancuso heeft recent daarover een magnifiek boek gepubliceerd; helaas, alleen op de één-na-laatste pagina noemt Peeters Mancuso kort (vanwege zijn opvattingen over de intelligentie van planten). Maar zijn werk, dat van Wolleben, *Het verborgen leven van bomen*, en dat van Suzanne Simard over het wood wide web gaan veel verder dan Darwins ideeën.

Nogmaals, een mooi boek, maar kritische ontwikkelingen had Peeters ook moeten behandelen; nu heeft hij een hagiografie geschreven.

Michiel Korthals is emeritus hoogleraar aan de VU en de Universiteit Wageningen.

Boekbespreking:

# Mild over politieke boosheid

Koenis, Sjaak

*De januskop van de democratie. Over de bronnen van boosheid in de politiek*

Amsterdam: Van Genneep, 2016, 224 pp. €19,90.

Gijs van Oenen

Linkse nostalgici denken dat in de jaren zestig nog politiek werd bedreven vanuit rebelse idealen, terwijl we tegenwoordig maar zitten opgescheept met rechts ressentiment en populisme. In *De januskop van de democratie* wil Sjaak Koenis dit beeld corrigeren. Rebelse idealen en populisme, zo stelt hij, worden aangedreven door een en hetzelfde psychologische mechanisme: *boosheid*. Het verschil is: vijftig jaar terug kwam de politieke boosheid van links, tegenwoordig komt die van rechts. Het is een kwestie van perceptie en politieke voorkeur of we die boosheid *framen* als rebels of als rancuneus. Belangrijker is wat mensen *doen* met hun woede (70). De ‘elfde stelling’ van Koenis luidt met andere woorden: de filosofen hebben de politieke boosheid tot nu toe alleen verschillend benoemd; het gaat erom, haar serieus te nemen.

Vijftig jaar terug stond de sociale woede – Koenis’ verzamelnaam voor wat ook wel ‘ressentiment’ of ‘afgunst’ wordt genoemd – in dienst van de emancipatie: van arbeiders, vrouwen en minderheden. Maar nu is de emancipatie van de achterban van ‘de klassieke middenpartijen’ (PvdA, CDA) voltooid. Daarmee zijn de tot bestuurderspartij geworden PvdA en CDA hun achterban definitief kwijtgeraakt. De sociale woede is echter niet verdwenen, maar alleen ‘ontkoppeld’ van emancipatie en democratie. De partijen zijn niet meer in staat sociale woede te kanaliseren; zij kunnen, in aan Scheler ontleende terminologie, niet meer dienen als ontladingsmechanisme daarvoor.

Die woede richt zich nu op de democratie – niet op haar falen, maar juist op de gevolgen van haar *succes*. Geslaagde democratisering impliceert namelijk



gelijke kansen en dat iedereen zich mag vergelijken met een ander. Probleem is echter dat mensen enerzijds niet heel veel gelijkjer zijn geworden (vooral qua opleiding is er een grote kloof tussen 'elite' en 'volk') terwijl anderzijds wel de gevoeligheid voor het verschil is toegenomen. De principieel altijd in democratie aanwezige spanning tussen beloofde gelijkheid en feitelijke ongelijkheid loopt daardoor tegenwoordig sterk op. En daarom hebben we nu zo nadrukkelijk te maken met het populisme: het *coping*-mechanisme van de verliezers van de democratisering en emancipatie.

Dit is ongeveer de strekking van Sjaak Koenis' nieuwe boek. Wat mij bevalt, is dat Koenis de huidige onvrede – of woede – en het populisme niet desavouert, maar probeert te duiden als onderdeel van wat we democratische *logica* kunnen noemen. Een saillant aspect in die logica dat me ook aanstaat, is dat de huidige problemen niet primair voortkomen uit het falen, maar juist uit het *succes* van emancipatie en democratie. Koenis' verklaring hiervoor is dat voortschrijdende emancipatie en democratisering ongelijkheid niet opheffen, maar verplaatsen van afkomst, herkomst, sekse en seksualiteit naar talent, verdienste en geluk. Een diagnose van de staat van de democratie moet bovenal deze verschuivingen in beeld brengen en laten zien hoe die 'nieuwe bronnen van sociale boosheid' creëren.

72

Deze benadering maakt het mogelijk om boosheid, ressentiment en afgunst als politieke fenomenen serieus te nemen zonder daarbij zondebokken aan te wijzen. Er is een serieuze filosofische analyse mogelijk zonder dat *bad guys* (zoals bijvoorbeeld het kapitalisme of het liberalisme) moeten worden ontmaskerd of rekeningen moeten worden vereffend. Hooguit kan men bepaalde actoren, zoals de sociaaldemocratie, aanwrijven dat zij de betreffende mechanismen onvoldoende hebben onderkend. In deze gedachte dat we thans de prijs betalen van het succes van de democratie en dat we hierover niemand verwijten hoeven te maken, komt Koenis' benadering overeen met mijn analyse van de 'tragedie van de geslaagde emancipatie' in mijn boek *Nu even niet!* uit 2011. Toch vinden we bij Koenis niet de figuur van de tragedie en de bijbehorende dialectiek, mede omdat zijn democratische logica geen historisch-filosofische dimensie kent. Eerder gaat het om een tijdloos aspect van politiek. Het universele doel van politiek is volgens Koenis het organiseren, of 'stileren', van rancune en ressentiment die onvermijdelijk sinds Rousseau in moderne democratie zitten ingebakken (53).

Daarin sluit hij niet aan bij Rousseau's analyse van de dynamiek van *amour de soi* en *amour propre*, wat gezien zijn aandacht voor het vergelijkende element in moderne democratie voor de hand zou liggen, maar bij het werk van de Nederlandse literator en cultuurcriticus Menno ter Braak. Bij Ter Braak vindt Koenis het inzicht dat ressentiment in de moderne wereld niet slechts een negatieve emotie is maar een cultuurscheppende kracht, die moderne ideologieën zoals liberalisme, socialisme en democratie voortdrijft. Ter Braak typeert demo-

cratie mooi als “labiel evenwicht tussen de noodzaak om met ongelijkheid te leven en collectieve ressentimentsgevoelens die dit ontkennen” (26). Voor Ter Braak, in zijn tijd, betekende de zegetocht van het nationaalsocialisme de vervulling van democratie en socialisme en daarmee “de volledige emancipatie van het ressentiment”.

Bij Ter Braak zien we aldus wel degelijk een tragisch-dialectische wending, waarin verwerkelijking (emancipatie van het ressentiment) tegelijk ondergang betekent. Begrijpelijk gezien zijn levensloop, en vergelijkbaar met wat bijvoorbeeld Max Horkheimer en Theodor Adorno schreven over het nazisme als uitvloeisel van het Verlichtingsdenken. Een belangrijke vraag die in *De Januskop van de democratie* niet wordt gesteld, is waarom we het (rechtse) populisme niet rechtstreeks zouden moeten vergelijken met het nazisme – toch beide figuren die ontstaan door de emancipatie van het ressentiment. De reden is dat Koenis weliswaar onder verwijzing naar Ter Braak het begrip tragedie even aanhaalt, maar daarmee alleen doelt op de spanning ‘in democratische samenlevingen tussen het egalitaire ideaal en de reëel bestaande ongelijkheid’. Voor Koenis gaat het dus om een meer of minder succesvolle bemiddeling – of ‘stilering’ – van die spanning, of dat labiele evenwicht, als een soort universele democratische constante.

De opzet van het boek als geheel is opgehangen aan de idee van de Januskop: democratie is zowel bron van emancipatie als bron van ressentiment. Ook deze gedachte is geïnspireerd op het werk van Ter Braak, wiens denken sowieso het *leitmotif* vormt in dit boek. Geen erg voor de hand liggende keuze, want Menno ter Braak was geen politiek filosoof. Bovendien schreef hij in de jaren dertig van de vorige eeuw. Nergens in het boek wordt een duidelijke verantwoording voor deze keuze gegeven. Niet zelden lijkt het betoog vooral een opstel over ‘wat Menno ter Braak te zeggen heeft over de huidige tijd’. Prima dat er eens een Nederlandse denker als inspiratiebron fungeert in plaats van altijd weer Duitsers of Fransen, maar Koenis legt zich mede hierdoor vast op uitgangspunten die niet altijd relevant of overtuigend overkomen.

Neem bijvoorbeeld de tegenstelling tussen ‘rebel’ en ‘rancunemens’, al vroeg in hoofdstuk 1 als centraal thema opgevoerd. Het kan retorisch of qua spanningsopbouw goed werken om een betoog op te hangen aan een of andere tweedeling, maar hier werkt het vooral averechts. Ik ben niet overtuigd door claims als “De rebel en de rancunemens zijn nog steeds duidelijk herkenbaar als exemplarische voorbeelden van sociale woede” (16), of sterker nog: “steeds worden we voor de keuze geplaatst tussen de rebel of de rancunemens” (26). De discussie over democratie is in de afgelopen halve eeuw zeker niet primair in die termen gevoerd, en het is zeer de vraag hoeveel we wijzer worden door haar in die termen te reconstrueren. De constructie bevreemdt temeer omdat Koenis ons vervolgens juist maant om “afstand te nemen van deze twee frames” en in te zien

dat deze tegenstelling onvruchtbaar is (27). Voor mij had hij het kunnen laten bij de 'deconstructie' van de tegenstelling tussen de 'goede' linkse hervormer van toen en de 'rechtse' populist van nu. Bijkomend voordeel is dat dan geen uitgebreide uitstapjes naar de jaren dertig of vijftig nodig waren geweest.

De eerste helft van het boek, de hoofdstukken 1-3, is gewijd aan de uitwerking van dit principe van de Januskop van de democratie. De hoofdstukken 4-6 analyseren vanuit dit perspectief relevante hedendaagse problemen. Die opbouw werkt in principe goed, maar het blijft wel goed voelbaar dat het boek grotendeels is samengesteld uit eerder gepubliceerde artikelen. Hoofdstuk 6 valt een beetje uit de toon omdat het te veel de vorm heeft van een verlate kritiek op Paul Scheffers multiculturalisme-artikel uit 2000; daardoor krijgt het thema 'het einde van ideologische zekerheid' onvoldoende actualiteit.

In hoofdstuk 4 gaat het om de tegenwoordig veel bediscussieerde tegenstelling tussen volk en elite. Hier analyseert Koenis de ondergang van de representatieve democratie als rechtstreekse uitdrukking van het slagen van emancipatie en democratie. Beter leiderschap gaat niet helpen, omdat er door de toenemende gelijkheid geen groepen meer zijn waar leiding aan gegeven kan worden. Daarom krijgen we nu te maken met populisme. Dat cultiveert enerzijds de kloof tussen elite en volk, maar gaat er anderzijds vanuit dat die kloof opgeheven zou kunnen worden. Inderdaad is zo'n *Fort-da* beweging typerend voor het populisme. Zelf denk ik om vergelijkbare redenen dat het populisme een hele optimistische visie op politiek heeft: alle kritiek op slappe leiders uit de verkalkte elite die nodig opgeschud moet worden, impliceert dat politiek wel degelijk goed zou *kunnen* functioneren, namelijk als flinke leiders de touwtjes in handen hebben. Trump is natuurlijk het beste voorbeeld van deze illusie.

Ook kenmerkend voor het populisme, vervolgt Koenis, is een geromantiseerd en geïdealiseerd idee van gemeenschap, een *heartland* (110). Alle retorica over 'het volk' dat wordt verwaarloosd maar zich niet langer laat koeioneren verwijst niet naar iets wat empirisch is aan te treffen, maar naar zo'n geromantiseerd ideaalbeeld. Daardoor is het mogelijk om naar eigen behoefte individuen of groepen van 'het volk' uit te sluiten, dan wel tot 'vijanden' van het volk te verklaren (*best practice* hier: Erdogan). De populistische partijen functioneren volgens Koenis als de nieuwe 'ontladingsmechanismen' voor sociale woede. Ook noemt hij ze 'de herauten' van de overgang van een representatieve democratie naar een 'publieksdemocratie', waarin een mondig en zwevend publiek "actief reageert op beelden en voorstellen van politici, in plaats van dat ze hun sociale of culturele identiteit met hun stem tot uitdrukking brengen" (96, 112).

Dit is een interessante analyse, maar de verhouding tussen populisme, representatieve democratie en publieksdemocratie blijft nogal vaag. Lang niet al het mondig en zwevend publiek in de publieksdemocratie is populistisch, al behoren ze inderdaad niet meer tot een duidelijk representeerbare groep. En lang

niet alle populisten zijn mondig en zwevend. Ook zou ik meer willen weten over hoe het mechanisme van woedeontlading via de populistische partijen precies in zijn werk gaat. Is dat meer of anders dan de traditionele proteststem, zoals die destijds al op boer Koekoek werd uitgebracht? Hier zou je bijvoorbeeld een meer Sloterdijk-achtige, psycho-economische analyse verwachten in termen van thymotische druk en woedebanken. Koenis verwijst in een eerder hoofdstuk wel even naar deze ideeën van Peter Sloterdijk uit *Zorn und Zeit*, maar bekritiseert diens analyse omdat deze geen onderscheid maakt tussen oorzaak en rechtvaardiging van woede en zodoende “alle vormen van sociale woede op één hoop gooit” (66). Maar die kritiek begrijp ik niet, want Koenis doet dat in dit hoofdstuk 4 zelf ook, door zulk normatief onderscheid minder belangrijk te verklaren dan de – op zichzelf zeker interessante – beschrijvende vraag: “Wat *doen* mensen met hun woede?” (70).

In hoofdstuk 5 stelt Koenis een belangrijk probleem van de emancipatoire samenleving aan de orde: er ontstaan nieuwe vormen van sociale woede juist wanneer en omdat de emancipatie – of in de term die Koenis prefereert: de meritocratie – succesvol is gerealiseerd. Dan is het namelijk niet meer mogelijk om eigen falen te wijten aan onrechtvaardige instituties of ander extern onrecht; men wordt dan dus geconfronteerd met het harde feit dat ongelijkheid terecht kan blijken te zijn, en dat is extra pijnlijk (130). Met deze terechte constatering bekritiseert Koenis tevens het ‘klassieke emancipatievertoog’ van John Rawls, omdat *resentment* daarin alleen toelaatbaar is indien gekoppeld aan maatschappijkritiek (institutioneel onrecht); alle andere vormen van afgunst zijn ‘taboe’ (134).

Inderdaad impliceert een dergelijke normatieve theorie dat in een rechtvaardige institutionele orde geen legitieme bronnen van sociale woede meer kunnen bestaan. Net zomin als onbehagen nog past in een gerealiseerde utopie; zulke samenlevingen kennen geen ‘ontladingsmechanismen’ meer voor sociale woede. Maar het tegenargument van Rawls, of van iedere voorstander van emancipatie, zal zijn dat een werkelijk geëmancipeerd mens voor zichzelf zal kunnen inzien dat het futiel is om eventuele eigen onvrede te willen afreageren op de instituties wanneer die inderdaad rechtvaardig functioneren. Het kan wel zijn dat ik heel graag een betere sociale huurwoning wil, maar als anderen op legitieme en goed afgewogen gronden daarvoor eerder in aanmerking komen, dan heb ik gewoon pech gehad. Of beter nog, dan zal ik als geëmancipeerd mens inzien dat het terecht is dat deze anderen voorrang krijgen; ik zal mij daar zelfs wel bij voelen, gegeven mijn *sense of justice*: de bereidheid om in een rechtvaardige orde met anderen samen te werken en te handelen naar de beginselen van rechtvaardigheid.

Het is denk ik dan ook eigenlijk deze *sense of justice* waartegen Koenis’ betoog zich richt. Een plaats inruimen voor sociale woede in (redelijk) rechtvaardig ingerichte institutionele ordes impliceert de stelling dat zelfs – of juist – geëmancipeerde mensen onvoldoende overweg kunnen met de complexe en subtiele ver-

gelijkingen tussen personen en groepen die de verdelende rechtvaardigheid eist. Hun *sense of justice* wordt hier te zeer op de proef gesteld. Er wordt als het ware te precies duidelijk gemaakt dat de hoogsteigen positie in de maatschappelijke rangorde rechtvaardig is zoals die is. Voor degenen die minder goed af zijn, is dit natuurlijk flink balen. Ook Rawls' *difference principle* biedt hier slechts schrale troost: weliswaar weten de minst bevoordeelden dat zij er door verdere herverdeling nooit op achteruit zullen gaan, maar de keerzijde van dit beginsel is dat zij zich moeten neerleggen bij zelfs de meest stuitende (zelf)verrijking van de *well-to-do*. Een 1% versus 99%-samenleving kan immers prima bestaan zonder strijd met dit beginsel.

Het lijkt me dat hier een interessant keuzemoment opdoemt. We kunnen enerzijds een moralistisch-marxistisch standpunt innemen en claimen dat zulke enorme verschillen in rijkdom een onaanvaardbaar soort klassenmaatschappij teweegbrengen. Anderzijds moeten we wellicht concluderen dat een rechtvaardige samenleving een bepaald stoïcijns vermogen vereist om met de onaangename consequenties van die rechtvaardigheid te leven. Koenis doet geen van beide maar stelt in plaats daarvan dat er toch nog ruimte over moet blijven voor sociale woede. De vraag is waar die zich dan op kan richten. Mij lijkt precies op deze twee consequenties.

76

Dat zou enerzijds een soort woede zijn die zich tegen het socialisme richt en juist wel enorme verschillen in rijkdom wil aanvaarden of zelfs goedkeuren. Dat klinkt vreemd, maar is dat niet juist het soort woede van Donald Trump en zijn aanhangers? Die uitleg zou een verklaring kunnen bieden voor het toch bevreedende fenomeen dat veel mensen die zelf tot de minder bedeelde behoren, overtuigd en zelfs met fanatieke boosheid stemmen op iemand die nota bene op hun kosten zichzelf en zijn toch al exorbitant rijke clan verder verrijkt.

Het zou anderzijds een soort woede zijn die zich richt tegen degenen die het stoïcijnse vermogen lijken te hebben om te leven met onaangename consequenties van een rechtvaardige samenleving. Dat zou bijvoorbeeld de sociaaldemocratie kunnen zijn, die politiek calvinistischer is dan bijvoorbeeld VVD of CDA. Die uitleg zou een verklaring kunnen bieden voor het dramatische verlies van de PvdA in de verkiezingen van maart 2017 (een alternatief voor de meer ideologische verklaring dat de PvdA zich heeft uitverkocht aan de VVD).

Aan zulke vragen komt Koenis echter niet toe. Zo ambitieus als zijn theoretische constructie rond sociale woede is, zo eenvoudig en pragmatisch is zijn conclusie: hij beveelt aan om “met meer compassie naar afgunst te kijken” (147). Sociale woede zal met andere woorden afnemen als we wat relaxter omgaan met sociale woede. Of nog wat meer in termen van woede-ethiek geformuleerd: laten we niet direct woedend worden over mensen die zonder goede reden toch nog woedend zijn. De motivering uit compassie vind ik niet helemaal passend, omdat die neigt naar christelijk moralisme (‘vergeef hen, want zij weten niet wat zij

doen'). Maar voor het overige loopt Koenis' aanbeveling hier parallel aan mijn eigen quasi-normatieve conclusie ten aanzien van interactieve metaalmoetheid (de stress die ontstaat door voltooide emancipatie) in *Nu even niet!:* voorlopig maar even laten uitzieken. Meer in lijn met Koenis' vocabulaire: laten uitwoeden (of in lijn met mijn eigen vroegere werk: *gedogen*).

Al met al heb ik gemengde gevoelens over *De Januskop van de democratie*. Ik onderschrijf de gedachte dat de democratie vooral lijdt aan de gevolgen van haar eigen succes. Dat is een belangrijk inzicht. Maar ik ben niet overtuigd door Koenis' poging om een nieuw soort politiek-psychologische diagnose van de huidige tijd op te stellen. De psychologische dimensie is te speculatief en te veel opgehangen aan 'oude' auteurs als Ter Braak en Scheler. Anderzijds mist Koenis' betoog de filosofische kracht van zulke auteurs, of bijvoorbeeld Peter Sloterdijk, om een echt provocatieve 'elfde stelling' over politieke boosheid te kunnen ponen. In zijn analyse van de bronnen van boosheid in de politiek blijft hij daardoor te veel hangen op een onbestemde plek tussen radicalisme en nuance. Dat is met andere woorden de Januskop van *De Januskop*.

Gijs van Oenen is universitair hoofddocent aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

# Voltooid leven: een voortgezette discussie

*Het decembernummer van F&P jaargang 2016 bevatte een reviewartikel “Hoe zo ‘voltooid leven’?” (pp. 67-77). Hieronder een vervolg op die review in de vorm van een antwoord van de auteurs van de besproken publicaties, een korte reactie van de reviewer gevolgd door een slotreactie van de auteurs.*

*De kwestie ‘voltooid leven’ blijft voorlopig in de belangstelling staan. Bijvoorbeeld omdat de Hoge Raad de zaak van Albert Heringa heeft terugverwezen naar het hof te 's-Hertogenbosch, maar ook omdat Pia Dijkstra (D66) haar wetsvoorstel (in te dienen vanuit de bankjes van de Tweede Kamer en niet vanaf het regeringspluche) in het vooruitzicht heeft gesteld. We zijn we er dus nog niet vanaf.*

*‘Voltooid’ leven: nee dus.*

## Antwoord op de review van Ton Vink

*Carlo Leget en Els van Wijngaarden*

Na alle lof die de afgelopen maanden geuit is over ons onderzoek naar voltooid leven, was het een verfrissende douche de kritische dubbelrecensie (van proefschrift en publiksboek) van Ton Vink te lezen in *Filosofie & Praktijk*. Vink levert een uitgebreide recensie, waarin hij beide boeken kort en krachtig samenvat en zich laat kennen als een zeer nauwkeurige en ter zake kundige lezer. Zoals we van deze filosoof gewend zijn, is zijn kritiek scherp en to the point, en gaf zijn commentaar op een aantal punten zeker te denken. Toch zijn er een paar punten waar de meningen uiteen lijken te gaan of waar we graag verheldering willen geven.

Allereerst opent de review met een aangrijpend citaat van een zekere Hans H. waarin deze zich van deze wereld afmeldt (p. 67). Als Hans door van Wijngaarden geïnterviewd zou zijn, zo betoogt Vink, zou deze man ongetwijfeld geca-



tegoriseerd zijn als voldoende aan de vijf kenmerken van mensen die hun leven voltooid achten. Volgens Vink zou hij hiermee zeker geen recht gedaan zijn.

Deze retorische opening mag dan de nieuwsgierigheid van de lezer wekken, maar het heeft een misleidend neveneffect: de suggestie wordt gewekt dat van Wijngaarden een 'sjabloon' ontworpen heeft dat zonder nauwkeurig onderzoek op mensen 'geplakt' kan worden die oud en het leven moe zijn. Maar dit is precies niet de bedoeling. Als fenomenologisch onderzoek iets voorstaat is het openheid voor de geleefde werkelijkheid. Dat wil zeggen: openheid om de werkelijkheid te begrijpen in al zijn complexiteit en variëteit, in plaats van haar te grijpen en te reduceren tot een aantal factoren.

Hoe lastig het is om de fenomenologische benadering op haar merites in te schatten blijkt ook uit het bezwaar dat Vink formuleert op p. 70 aangaande neutraliteit van het onderzoek. Het verwijt is dat van Wijngaarden de positie niet voor een verdere versoepeling van de wet te zijn, als neutraal presenteert. Waar het echter om gaat is dat de voor en tegenstanders van wettelijke versoepeling volgens van Wijngaarden te vroeg zijn met hun stellingname: laten we eerst eens het fenomeen bestuderen, alvorens een positie in te nemen. De neutraliteit is dus een principieel open houding – pre-moreel zagezegd – om zo open mogelijk te kunnen luisteren.

Of dat laatste lukt betwijfelt Vink op p. 70-71, omdat Van Wijngaarden alleen vijf negatieve kenmerken schetst van de ervaring het leven zat te zijn. Waarom is nergens de ervaring gethematiseerd tevreden te zijn met het leven – een zogenaamde positieve 'voltooidheid'? Het antwoord ligt echter voor de hand: omdat een dergelijke ervaring op zichzelf geen enkele aanleiding geeft tot een doodswens. Voor die doodswens zal er toch iets gevonden moeten worden dat de wil om langer door te leven frustreert. Sterker nog: omdat vele Nederlanders niet tevreden of gelukkig of tevreden zijn met hun leven, maar toch geen enkele doodswens ontwikkelen, blijft het moeilijk in te zien hoe een dergelijk tevredenheid tot een doodswens kan leiden. Dat enkele van de geïnterviewden zich uiteindelijk in media-uitingen 'misrepresented' voelden had niet zozeer te maken met de zorgvuldigheid van de interviewster (alle deelnemers stemden geheel in met de samenvattingen die ze na het interview toegestuurd kregen), als wel met de wijze waarop hun positie vervolgens in de media geframed werd voor of tegen een wettelijke regeling omtrent voltooid leven (p. 72).

Verwant met deze kritiek zijn Vinks vragen over de vergelijking die van Wijngaarden maakt tussen haar fenomenologische benadering en het werk van de kunstenaar die ook haar boek siert. Van Wijngaarden gebruikt de vergelijking om het ideaal van de onbemiddeldheid van haar werkwijze toe te lichten. Net als

de kunstenaar probeert de fenomenoloog zich maximaal open te stellen voor de werkelijkheid zoals die zich in haar rijkdom en complexiteit aandient. Omdat dit maar ten dele mogelijk is spreekt men wel van ‘tussen haakjes zetten’ (epoche) of ‘de teugels laten vieren’ (bridling) van de referentiekaders die gewoonlijk onze interpretatie bepalen. Wat fenomenologie tot een wetenschappelijke methode maakt, is dat kritisch gereflecteerd wordt op de slechts beperkte mogelijkheid van deze onderneming. Door die kritische reflectie en de nauwkeurige beschrijving en analyse van het fenomeen wordt het navolgbaar en herhaalbaar wat er plaatsvindt. Deze methode is gekozen om zo open mogelijk te kunnen waarnemen.

Waar de kritiek op van Wijngaarden ons inziens te kort door de bocht gaat is de passage over het echtparendilemma (p. 72-74). Het verwijt van Vink is dat van Wijngaarden de dubbele suïcide als valse romantiek wegzet. Dat is geenszins het geval. Van Wijngaarden rapporteert dat een dergelijke dubbele suïcide soms als valse romantiek wordt getypeerd, maar in haar eigen analyse van het echtpaar dat zij interviewde, concludeert zij slechts dat het eenzijdig is om een dergelijke dubbele suïcide te romantiseren, omdat ook hier een complexiteit aanwezig is die ook problematische kanten laat zien.

Naast de verhelderingen heeft Vink een aantal terechte punten: inderdaad, strikt genomen vallen pasgeborenen nooit onder het begrip euthanasie zoals dat sinds 1985 in Nederland gedefinieerd is (p. 68); inderdaad er bestaat in Nederland niet zoiets als het recht op euthanasie (wat Van Wijngaarden strikt genomen ook niet beweert: ze geeft alleen weer wat vele Nederlanders ten onrechte denken, p. 76); en strikt genomen heet de wet ‘Toetsing levensbeëindiging’, en niet levensbeëindiging, hoewel deze in Engelse teksten vaak wel zo geciteerd wordt (p. 76-77).

Met de laatste verzuchting van de recensie over het ontbreken van zelfstandige literatuurlijst en register kunnen we het alleen maar eens zijn: inderdaad had het proefschrift hiermee aan bruikbaarheid gewonnen. Een dergelijke uitgave alsnog op de markt te brengen behoort zeker tot de plannen voor de nabije toekomst. Daarbij zullen de kritische punten uit Vinks recensie zeker bijdragen tot verbetering van het promotiemanuscript. Wij zijn kortom dus dankbaar voor deze kritische bespreking.

## Reactie Ton Vink

(1) Naar aanleiding van mijn vraagteken achter hun neutraliteit stellen de auteurs: “Waar het echter om gaat is dat de voor en tegenstanders van wettelijke versoepeling volgens van Wijngaarden te vroeg zijn met hun stellingname”. Ze zijn niet neutraal/open. Akkoord. De auteurs zijn wel neutraal: “... we have always been very open and clear about our neutral position” (p. 233). Maar die positie omschrijven ze als “not being proponents of a further relaxation of the law”. Ook dat is niet neutraal. Anders had er iets moeten staan als “being neither proponents nor opponents of a further relaxation of the law”. Daarbij zeggen de auteurs: “laten we eerst eens het fenomeen bestuderen, alvorens een positie in te nemen” maar zij hebben die positie niet ná hun onderzoek ingenomen. Nee, van meet af aan: “always”.

(2) Hierbij sluit mijn kritiek op de gebruikte methode aan. Wellicht zeggen de auteurs: het feit dat we (“always”) tegenstanders waren hebben we op fenomenologische wijze tussen haakjes gezet. Hier ligt dan wellicht de basis van ons geschil, want ik denk dat zo iets niet kan, een illusie is. Zeker als het gaat om kwesties als deze die (letterlijk) raken aan de wortels van ons (blijven) bestaan. Daarover kun je uiteraard van mening verschillen.

(3) Het zou mij niet verbazen als deze twee punten ook verklaren waarom de onderzoekers alleen die vijf negatieve kenmerken van het ‘voltooid leven’ presenteren. Daarbij verwijt ik niet zozeer het gebruik van een sjabloon maar een uitgangspunt en methode waardoor het onmogelijk wordt andere dan negatieve kenmerken op te nemen. Let wel: ik zeg niet dat die negatieve kenmerken er niet zijn – die zijn er wel degelijk – maar ik maak bezwaar tegen het ontbreken van positieve kenmerken – want die zijn er wel degelijk ook. Vandaar dat ik zeg dat als de Hans die ik vermeld (het zou hem trouwens genoeg doen dat hij in de discussie een rol speelt) het 26e interview was geweest, ook zijn situatie door slechts vijf negatieve kenmerken gekarakteriseerd zou zijn.

(4) Ben ik onduidelijk bij het echtparendilemma? Zo ja, dan behoeft dat correctie. Maar ik zeg hier eerst: “Van Wijngaarden *wijst erop* dat deze gezamenlijke levensbeëindigingen dikwijls worden voorgesteld als ‘an expression of romantic attachment’ ...” (cursivering nu toegevoegd). Ons geschil ontstaat doordat Van Wijngaarden het hoofdstuk opent met twee voorbeelden van zo’n gezamenlijke levensbeëindiging die in mijn ogen hemelsbreed van elkaar verschillen. Waarom? Omdat het goede van een goede dood niet schuilt in het resultaat, maar in het proces. En om die reden plaats ik vraagtekens bij dat proces van het Franse echtpaar dat met elk een plastic zak over het hoofd dood (het

resultaat) werd aangetroffen. Het Nederlandse voorbeeld is van een geheel andere orde en een voorbeeld van een gezamenlijke zelfeuthanasie. Ik bespreek hun geval en waar ik inderdaad onduidelijk ben is in de slotregels van deze paragraaf die algemeen bedoeld zijn, maar gelezen kunnen worden als gericht aan of tegen de auteurs.

## Slotreactie Carlo Leget en Els van Wijngaarden

(ad1) Wij vinden inderdaad dat het fenomeen eerst diepgaand bestudeerd moet worden alvorens er wettelijke veranderingen plaatsvinden. Misschien dat de verwarring optreedt omdat er naast de positie van ‘voorstander van verruiming’ meer dan één alternatief is: men kan de wet goed vinden zoals die is, men kan de wetgeving willen terugdraaien (criteria strenger maken of wet afschaffen) en men kan geen mening hebben of deze opschorten. Wij hebben geprobeerd buiten de politieke discussie te blijven en dat staat gelijk aan mening opschorten. Vanuit een insteek ‘wie niet voor is, is tegen’ kunnen wij ons voorstellen dat er verwarring optreedt.

82

(ad2) Het lijkt erop dat we hier inderdaad methodisch van mening verschillen. Het tussen haakjes zetten van de eigen mening zal nooit voor 100% lukken. Er is waarschijnlijk niet één fenomenologisch onderzoeker die dit zal beweren. Zelfs de keuze van een onderzoeksthema en onderzoeksmethode verraadt of impliceert een (morele) positie. Het gaat dan ook eerder om het zo goed mogelijk verantwoorden van wat strikt genomen niet volledig haalbaar is.

(ad3) Voordat nu een misverstand ontstaat dat ons onderzoek uitsluitend een vijftal negatieve kenmerken opsomt, willen we nogmaals benadrukken dat het volgens ons onderzoek bij ‘voltooid leven’ in essentie gaat om een kluwen van zich niet kunnen en/of zich niet willen verbinden met de actuele levenssituatie. Er zijn veel oude mensen die min of meer tevreden terugkijken op hun leven en niet bedroefd zouden zijn als ze morgen niet meer wakker worden. Om dit echter actief na te streven is meer nodig, en dat hebben we in kaart willen brengen.

(ad4) Wij vinden deze toelichting op de slotregels verhelderend, en zijn het ermee eens dat de kwaliteit van het proces doorslaggevend is. Precies daar ligt ook onze motivatie om meer inzicht te krijgen in de innerlijke beleving van mensen die de smaak naar verder leven verloren hebben.

# Signalementen

Ton Vink

Bos, René ten, *Dwalen in het Antropoceen*. Amsterdam: Boom, 2017, 191 pp. €20,-

Er staat 'dwalen' en niet 'verdwalen', en dat zal geen toeval zijn. Of wel? De nieuwe 'denker des vaderlands' laat weten "Het antropoceen is het tijdperk waarin de mensheid als nooit tevoren zijn invloed op de aarde laat gelden." Dat dwalen (of is het toch verdwalen?) zorgt voor desoriëntatie want we hebben geen idee "waarheen we moeten gaan en wat we met de aarde aan het doen zijn". Een interessante kwestie daarbij is of de benaming 'antropoceen' niet domweg te veel eer is. Wat verbeeldt die mens zich wel! De lezer moet zijn weg maar vinden. Hoewel: "De lezer zal, hoop ik, merken dat hoe verder hij of zij komt, hoe maffer en absurder het boek wordt. Tegen het einde hoop ik dat hij of zij zich net zo verloren zal voelen als de schrijver en de professor in de zone waarin alleen stalkers [mensen die verboden zones in durven te gaan – naar de gelijknamige film van cineast Andrej Tarkovski] zich echt thuis lijken te voelen." (21) En de hamvraag? Die luidt eigenlijk: "Is er zoiets als collectieve intelligentie denkbaar bij wezens die last hebben van individuele intelligentie?" (84)

Huijjer, Marli, *Leve de publieksfilosofie! Belevissen van een denker des vaderlands*. Amsterdam: Boom, 2017, 128 pp. €14,90.

Deze F&P-rubriek maakt aanschouwelijk hoe klein de Nederlandse filosofenwereld kan zijn. Dwalend in het antropoceen wordt René ten Bos de nieuwe denker des vaderlands, terwijl Marli Huijjer met deze kleine publicatie terugblijkt op haar periode in diezelfde 'functie'. De publieksfilosofie uit de titel ziet zij als "een vorm van filosofie die zich er expliciet op richt filosofische gedachten, theorieën en boeken voor een breed en gevarieerd publiek toegankelijk te maken" (8). Het boekje besteed aandacht aan de tamelijk stormachtige ontwikkeling van deze publieksfilosofie, maar ook aan de kritiek erop. Zij zou "veel te veel een levensfilosofie zijn geworden, een filosofie die hapklare wijsheden rondstrooit en zich

weinig gelegen laat liggen aan de strengere, academische filosofie” (13). Overigens is Huijjer het met die kritiek niet eens. Tegen de achtergrond van de vele activiteiten die deze publieksfilosofie inmiddels heeft opgeleverd (filosofische tv-programma’s, radioshows, krantenrubrieken, boekenclubs, Maand van de Filosofie en Nacht van de Filosofie) bespreekt de scheidende denker des vaderlands ook nog de, soms alledaagse, belevenissen van zo’n denker.

Peirce, Charles Sanders, *Lessen in pragmatisme*. Amsterdam: Boom, 2017, 303 pp. €27,90.

Bestaande uit een tiental artikelen vormen *Lessen in pragmatisme* een inleiding tot het werk van Charles Sanders Peirce (1839-1914). Samenstelling en vertaling zijn verzorgd door Kees Schuyt die ook voor een informatieve inleiding op leven en vooral werk van Peirce zorgt. Bij ‘pragmatisme’ komt al snel William James (1842-1910) en diens oneliner ‘Truth is what works’ in gedachten. Dat ligt allemaal wat subtieler en Peirce, zo verhaalt Schuyt, gaf zijn vriend James het advies “to try to learn to think with more exactitude”. De drie basisregels voor wetenschappelijk onderzoek die Peirce onderscheidt, zijn: 1. Alle kennis is feilbaar (...). 2. Wetenschappelijk onderzoek hoeft niet gericht te zijn op onmiddellijke resultaten (...). 3. De eenvoudigste hypothese gaat voor een andere die meer elementen nodig heeft voor een verklaring (...) (15). Zijn kennistheorie ontwikkelt Peirce in debat met Descartes: “Waarheid is bij Peirce ‘agreement of all inquirers after enough investigation.’” (27) De hedendaagse relevantie van Peirce is wellicht als volgt te vatten: “We zijn nooit helemaal zeker van onze eigen perceptuele oordelen. Vandaar dat Peirce zijn eigen theorie *kritische common sense* noemde.” Het streven naar zo groot mogelijke zekerheid en het terugdringen van vaagheid en onzekerheid blijft voor hem wezenlijk “waarbij twee intellectuele deugden noodzakelijk zijn: waarheidsliefde en respect voor de bewijskracht van feiten” (48/9).