

Inhoud

Filosofie
& Praktijk

Inleiding	2
Filosofisch racisme en Ubuntu (2) <i>Cees Maris</i>	5
Heerst de tirannie van de minderheid? Over rechten, multiculturalisme en dialoog <i>François Levräu</i>	21
Minima Philosophica: de bescherming van/tegen journalisten <i>Ton Vink</i>	39
Bewondering van het immorele <i>Alfred Archer</i>	47
Wil, wilsverklaring & verantwoordelijkheid. Pleidooi voor een nieuwe lezing van art. 2.2 van de euthanasiewet <i>Ton Vink</i>	56
Boekbespreking: De populistische verleiding (Sybe Schaap) <i>Tim Wolff</i>	70
Column: Homo Deus en het addertje onder het gras <i>Pieter Pekelharing</i>	74
Signalementen	77

Inleiding

Ton Uink

Dit derde nummer van de negenendertigste jaargang van *Filosofie & Praktijk* opent met het vervolg op de vraag naar racisme in de westerse filosofie. Cees Maris presenteert het tweede deel van zijn tweeluik.

Deel 1 van zijn essay (zie het vorige nummer van F&P) gaat over filosofisch racisme. Geestelijke voorvaders van de liberale politieke filosofie vertoonden een bedenkelijke houding jegens kolonialisme en slavernij. Kant heeft zich expliciet racistisch uitgelaten, Locke heeft op zijn minst zijn handen vuilgemaakt aan de koloniale slavernij. Vandaar dat Afrikaanse filosofen als Mogobe Ramose de westerse filosofie verwerpen als een imperialistisch project. Ramose acht de politieke moraal van de Afrikaanse Ubuntu-filosofie superieur aan de liberale staatsleer met haar individuele mensenrechten. Volgens Wouter Veraart (VU) is de liberale politieke theorie als zodanig inderdaad besmet door dit racistische verleden. Maris brengt tegen deze laatste stelling in dat ze het onderscheid tussen *genese* en *rechtvaardiging* miskent. De liberale theorie heeft zich inmiddels gezuiverd van haar historische zonden; de liberale grondbeginselen van vrijheid en gelijkheid verbieden juist slavernij en koloniale onderwerping.

In deel 2 in dit F&P-nummer gaat Maris nader in op de oproep van Ramose en Veraart tot een dialoog tussen westerse en niet-westerse visies. Het gaat in het bijzonder om het afro-communalistische ideaal van Ubuntu (menschelijkheid), dat volgens Ramose en geestverwanten ook buiten Afrika aantrekkelijk kan zijn. Maar in de Afrikaanse politieke filosofie is Ubuntu een omstrede concept. Daarom wordt Ramose's *Afrikaanse filosofie door ubuntu* geplaatst in het bredere Afrikaanse Ubuntu-debat. Deze uiteenzetting mondt uit in een meerstemmige dialoog waarin het Ubuntu-ideaal wordt vergeleken met het politiek liberalisme.

Gezien het debat in de Afrikaanse politieke filosofie concludeert Maris dat het Ubuntu-ideaal minstens twee varianten kent, die in een kritische dialoog met het liberalisme kunnen worden vergeleken op aantrekkelijkheid. Hij eindigt met een voorbeeld van zo'n dialoog.

Vervolgens buigt François Levrau zich over de vraag “Heerst de tirannie van de minderheid? Over rechten, multiculturalisme en dialoog”.

De vraag die hij in zijn artikel onderzoekt is of er zoiets bestaat (of kan bestaan) als een ‘tirannie van de minderheid’. “Is het zo dat de samenleving, mede als gevolg van de grondwettelijke bescherming tegen de tirannie van de meerderheid, het risico loopt te worden gevormd in functie van datgene wat een ‘onverzettelijke minderheid’ wil?”

Hij licht eerst toe wat hij met een ‘onverzettelijke minderheid’ bedoelt en beschrijft het principe aan de hand waarvan zij haar impact zou kunnen laten gelden. Vervolgens legt hij uit waarom de logica van de onverzettelijke minderheid een instrument is op basis waarvan xenofobische/islamofobe retoriek kan gedijen. De daarop volgende paragraaf diept dit conceptueel onderscheid verder uit. Kunnen we ons beroepen op criteria die bepalen welke claims wel/niet kunnen worden geaccommodeerd, zonder dat men daarbij de angst moet hebben door de dictaten van de minderheid te worden overheerst?

Vervolgens komt aan bod de mate waarin internationale verdragen en de codificatie van universele rechten in nationale wetgeving ervoor hebben gezorgd dat het (culturele) zelfbeschikkingsrecht van de meerderheidsgroep werd beperkt ten voordele van minderheidsgroepen, en de vraag of de interculturele dialoog enig soelaas kan brengen in de ‘erkenningstrijd’ tussen meerderheidsgroep en minderheidsgroep. Tegen de achtergrond van het werk van Will Kymlicka alsmede Bhikhu Parekh en Chandran Kukathas bespreekt Levrau ook het alternatief van een samenleving die uit naast elkaar bestaande groepen bestaat.

In zijn *Minima Philosophica* bespreekt Ton Vink de vraag naar de bescherming van dan wel tegen journalisten. “Want ja, (goede) journalistiek kan ook in verval raken. Impact, ophef en sensatie zijn de Homerische Sirenen voor de journalist van vandaag, en iets heel anders dan waarheidsvinding.”

Alfred Archer buigt zich in bijdrage over de vraag naar de “Bewondering van het immorele”. Een klassiek voorbeeld levert natuurlijk Roman Polanski (die schuld bekende en zijn land ontvluchtte) maar die lang niet de enige beroemdheid is die immoreel heeft gehandeld. De recente #metoo campagne heeft ertoe geleid dat een aantal bekende artiesten – onder wie Louis CK en Kevin Spacey, maar de rij wordt langer – werd beschuldigd van immoreel gedrag.

Is het gepast om deze artiesten ondanks hun immorele gedrag te bewonderen om hun artistieke talenten? Archer analyseert twee manieren om de stelling te verdedigen dat het bewonderen van immorele kunstenaars moreel problematisch

kan zijn. De eerste redenering is gebaseerd op de opvatting dat bewondering een waardering van iemands volledige persoonlijkheid inhoudt. Hier legt Archer uit waarom deze redenering niet overtuigend is. Vervolgens stelt hij een alternatieve argumentatie voor die wel overtuigend aangeeft waarom bewondering voor immorele kunstenaars een belediging van hun slachtoffers kan inhouden.

In de volgende bijdrage houdt Ton Vink in “Wil, wilsverklaring & verantwoordelijkheid” een “Pleidooi voor een nieuwe lezing van art. 2.2 van de euthanasiewet.” Hij betoogt dat problematische casuïstiek inzake de toepassing van art. 2.2 van de Wet Toetsing Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding (WTL) waar het gaat om patiënten met gevorderde dementie de laatste jaren laat zien dat de oorspronkelijke lezing van dit onderdeel van de WTL negatief blijkt uit te pakken, voor alle betrokkenen: voor de patiënt, voor de naasten en latere nabestaanden, en voor de dokter.

Er zijn sinds het vankrachtworden van de WTL alweer meer dan vijftien jaar gepasseerd. Er is in die jaren ervaring opgedaan, veel ervaring. En van ervaring kun je – moet je – leren. En dat kan resulteren in een nieuwe lezing van art. 2.2. Tijd dus voor een poging tot zo’n nieuwe lezing en een bespreking van de mogelijkheden die er in geval van dementie wel degelijk zijn om te komen tot een ‘goede dood’.

Daarna bespreekt Tim Wolff *De populistische verleiding. De keerzijde van de identiteitsillusie* van Sybe Schaap en buigt Pieter Pekelharing zich in een column over de bestseller *Homo Deus. A brief history of tomorrow* van de Israëlische historicus Yuval Noah Harari. De gebruikelijke Signalementen sluiten dit nummer van F&P af.

Filosofisch racisme en Ubuntu (2)

Cees Maris

Deel 1 van dit essay¹ gaat over *filosofisch racisme*. Geestelijke voorvaderen van de liberale politieke filosofie vertoonden een bedenkelijke houding jegens kolonialisme en slavernij. Kant heeft zich expliciet racistisch uitgelaten, Locke heeft op zijn minst zijn handen vuilgemaakt aan de koloniale slavernij. Vandaar dat Afrikaanse filosofen als Mogobe Ramose de westerse filosofie verwerpen als een imperialistisch project. Ramose acht de politieke moraal van de Afrikaanse Ubuntu-filosofie superieur aan de liberale staatsleer met haar individuele mensenrechten². Volgens Wouter Veraart (VU) is de liberale politieke theorie als zodanig inderdaad besmet door dit racistische verleden. Ik breng tegen deze laatste stelling in dat ze het onderscheid tussen *genese* en *rechtvaardiging* miskent. De liberale theorie heeft zich inmiddels gezuiverd van haar historische zonden; de liberale grondbeginselen van vrijheid en gelijkheid verbieden juist slavernij en koloniale onderwerping.

In het voorliggende deel 2 ga ik in op de oproep van Ramose en Veraart tot een dialoog tussen westerse en niet-westerse visies. Het gaat in het bijzonder om het afro-communalistische ideaal van *Ubuntu* (menselijkheid), dat volgens Ramose en geestverwanten ook buiten Afrika aantrekkelijk kan zijn. Maar in de Afrikaanse politieke filosofie is *Ubuntu* een omstreden concept. Daarom wordt Ramose's *Afrikaanse filosofie door ubuntu* geplaatst in het bredere Afrikaanse Ubuntu-debat. Deze uiteenzetting mondt uit in een meerstemmige dialoog waarin het Ubuntu-ideaal wordt vergeleken met het politiek liberalisme.

1 *Filosofie & Praktijk* 39 (2018) 2, 5-19.

2 Op 28 augustus hield Ramose de (uitverkochte) Frederik van Eedenlezing van de ISVW (Leusden), onder het motto "Precies 55 jaar na de 'I have a dream'-toespraak van Martin Luther King vragen we Mogobe Ramose waar hij van droom".

Ubuntu

Volgens Ramose biedt het Afrikaanse Ubuntu-ideaal de beste grondslag voor een rechtvaardige constitutie. Het westerse liberalisme wijst hij daarentegen af als bij uitstek onrechtvaardig. Ramose verwerpt de liberale mensenrechten als een vorm van westers imperialisme: “Na de dekolonisatie manifesteert de westerse wil tot macht zich in de naam van ‘democratisering’, ‘globalisering’ en ‘mensenrechten.’” (Ramosé 1999, p. 3)

Het mensenrechtendiscours is volgens hem zinloos zolang het niet is ontgaan van zijn liberale vooringenomenheid die zwarte Afrikanen vervreemdt van hun onvervreembare rechten. Ramosé denkt bij dit laatste in het bijzonder aan hun soevereine aanspraken op het Zuid-Afrikaanse grondgebied. Meer in het algemeen is zijn communalistische Ubuntu-ideaal onverenigbaar met de liberale nadruk op individuele rechten.³

De filosoof Harvey Sindima (Malawi) betoogt zelfs: “De huidige waardenkrisis onder Afrikanen komt voort uit de invloed van de liberale filosofie en het liberale vertoog” (Sindima 1995, p. 27). Terwijl het liberalisme voorrang geeft aan het individu en zijn rechten, betoogt Sindima, verafschuwt het Afrikaanse denken individualisme (maar niet individualiteit). In de Afrikaanse visie zijn mensen onderling verbonden in een levensweb. “Voor de Afrikaan heeft respect voor het leven en de gemeenschap prioriteit” (Sindima 1990, p. 190). Sindima verwijst naar het dictum van Mbiti: “Ik ben omdat wij zijn”.

De introductie van westerse educatie in Afrika heeft de eigen culturele waarden ondermijnd. Liberale educatie beoogt een kritische geest te kweken opdat de leerling zijn eigen persoonlijke identiteit kan ontdekken, bevrijd van volledige onderdompeling in het groepsleven. In feite heeft dit onderwijsprogramma een ontwrichtende uitwerking op de jeugd: “Traditionele praktijken en gezagsvormen werden genegeerd omdat ze zouden voortkomen uit onwetendheid en bijgeloof.” (id, p. 193).

Hoe moet het dan wel? Ramosé stelt tegenover het Cartesiaanse *Ik denk, dus ik ben* van de westerse filosofie het Afrikaanse *Wij denken*. Ubuntu staat daarin centraal: “Ubuntu is de wortel van de Afrikaanse filosofie. Een Afrikaan zijn in het universum valt niet los te zien van ubuntu. Evenzo komt de Afrikaanse boom van kennis voort uit ubuntu, waarmee hij onafscheidelijk is verbonden. Ubuntu

3 Ramosé verwijst naar de definitie van *communalisme* van Gyekye: “Communalisme is de doctrine dat de groep het brandpunt is van de levens van de afzonderlijke leden, en dat men de waarde van een individu kan afmeten aan zijn betrokkenheid bij de belangen, de aspiraties en het welzijn van de groep. Deze filosofie vindt haar institutionele uitdrukking in de sociale structuren van Afrikaanse samenlevingen.” (Gyekye 1987, p. 208)

is dus de bron die overvloedt van Afrikaanse ontologie en epistemologie.” (Ramose 2017, p. 29)

Dit geldt voor alle inheemse volken in Afrika onder de Sahara. Omdat de mensheid zich vanuit Afrika over de wereld heeft verspreid, kun je alle mensen zien als broeders en zusters in een globale Ubuntufamilie. “Prekoloniaal Afrika was zowel het centrum van de filosofische rationaliteit als de waarschijnlijke geboorteplaats van de *homo sapiens*” (Ramose 1999, p. 44).

Het Ubuntu-ideaal wordt dikwijls toegelicht met het Bantoegezegde *umuntu ngumuntu nga bantu*: een persoon hangt af van anderen om een persoon te zijn. In de parafrase van Ramose: mens zijn is je menselijkheid bevestigen door de menselijkheid van anderen te erkennen, en op grond daarvan menselijke relaties met anderen aan te gaan. Ubuntu in morele zin is dan het proces waarin men een ethisch menselijk wezen wordt door in rechtvaardige en zorgzame afhankelijkheidsrelaties het kosmische evenwicht te bevorderen.⁴

Ramose’s Afrikaanse filosofie bedt de Ubuntu-ethiek in in een Afrikaanse zijnsleer en kennistheorie. Volgens de Afrikaanse ontologie leven we in een vlietende wereld van levenskrachten die ronddansen op de cadans van een ritmische muziek der sferen – een beweeglijk geheel dat zich niet laat vangen in vaste analytische begrippen. De Afrikaanse wereld kent geen scheiding tussen subject en object, lichaam en geest, verstand en gevoel, of denken en handelen.

Afrikanen kunnen de uitnodiging van de dans van het zijn niet afwijzen, omdat die als een ontologisch en epistemologisch gebod wordt beschouwd. (...) Dansen met het zijn betekent “in harmonie zijn met het zijn”. (Ramose 2017, p. 40)

Dat westerlingen urenlang passief op een stoel naar Bach en Beethoven kunnen luisteren is kenmerkend voor de westerse fragmentatie van het zijn. In moreel opzicht is mens *zijn* dan ook niet voldoende: je moet mens *worden* door je plaats te vinden in het dynamisch evenwicht van het ‘wordende zijn’, en in het bijzonder van het gemeenschapsleven.

Die gemeenschap bestaat zowel uit de levenden als de ‘levenden-doden’, ofwel (in niet geheel adequate westerse bewoording) de geesten van de overleden voorouders; alsmede uit degenen die nog moeten worden geboren. De voorouders beschermen de familiegemeenschap. “Daarom is het dringend geboden dat de leider van de gemeenschap samen met de ouderen van de gemeenschap een goede relatie heeft met hun levende doden.” (id, p. 46) Dit geldt als een noodzakelijke voorwaarde voor vrede en gerechtigheid: “Zo zijn de religie, de politiek en

4 Matolino en Kwindingwi (2013, p. 200), onder verwijzing naar Mkhize (2008, p. 36) en Karenga (2004).

het recht in Afrika gebaseerd op en doordrenkt van de ervaring en het idee van kosmische harmonie.” (id, p. 46)

Volgens de Afrikaanse levensbeschouwing leert het individu zichzelf en de omringende wereld kennen via zijn gemeenschap. Als enkeling ben je dus deel van een groter geheel. Om de status van *persoon* te bereiken moet je een aantal ceremoniële *rites de passage* doorlopen. Zolang je nog niet via zo'n inwijdingsproces in de gemeenschap en haar waarden bent ingelijfd, ben je slechts een 'het'.⁵

De status van 'persoon' is dus iets wat je verwerft, niet iets wat je louter te danken hebt aan het feit dat je een mens bent. (Mensenrechten, waar iedereen tegenwoordig de mond vol van heeft, zijn voor de Afrikanen dus geen vanzelfsprekendheid.)” (id, p. 63) Ook na je dood blijf je als ingewijd persoon nauw met je gemeenschap verbonden. De Afrikaanse rechtsorde is dan ook doordrongen van de voorouderreligie. Het gezag van de wet is afhankelijk van de goedkeuring van de voorouders, die ervoor waken dat de samenleving een rechtvaardig evenwicht bewaart. Als zij hebben gesproken moeten de levenden hun wil onvoorwaardelijk gehoorzamen. Let wel, voorouders zijn er alleen voor hun uitgebreide familie, maar hebben niets te maken met de gemeenschap als geheel.

Ramose wijst erop dat dit religieuze element in de Afrikaanse rechtsopvatting onverenigbaar is met de westerse liberale democratische rechtsstaat. De voorouders staan immers boven de constitutie: “de levende doden worden eenvoudig als 'hoger' erkend” (Bewaji en Ramose 2003, p. 408). Dit is praktijk in grote delen van Afrika. Vandaar dat het hoogst noodzakelijk is de verwesterde rechtsorde aan te passen aan de traditionele Afrikaanse religie, aldus Ramose.

Verder moet het meerpartijstelsel van het westerse democratiemodel worden vervangen door een consensuele democratie die het Afrikaanse streven naar harmonie weerspiegelt. De Zuid-Afrikaanse *Bill of Rights* mag dan niet meer dienen als toetssteen van democratische besluiten. “Als we ons laten leiden door de traditionele beginselen 'eenheid, consensus en openheid' – waaraan ik wil toevoegen: nederigheid – is de dag misschien niet ver weg waarop Afrika werkelijk is bevrijd.” (Ramose 2017, p. 126)

5 “De initiatie omvat besnijdenis bij jongens en clitoridectomie bij meisjes. In beide gevallen wordt er bloed vergoten, wat in het traditionele Afrikaanse denken geassocieerd wordt met het brengen van een offer.” (Ramose 2017, p. 69) Het bloed staat voor het sluiten van een verbond met de gemeenschap. Dit verplicht je een huwelijk te sluiten en kinderen te verwekken om het voortbestaan van de gemeenschap te verzekeren.

Het einde van Ubuntu?

Het Ubuntu-ideaal is echter omstreden in de Afrikaanse politieke filosofie. Zo betogen Robert Matolino⁶ en Wenceslaus Kwindingi in *The End of Ubuntu* (2013) dat het als politiek model niet levensvatbaar is. Ze zien Ubuntu als een verouderde levensvorm die paste bij ongedifferentieerde, kleine en hechte gemeenschappen: alleen daar konden de benodigde gevoelens van saamhorigheid bloeien. En het traditionele gemeenschapsleven is niet alleen uit de tijd, het heeft ook grote morele nadelen: “dergelijke gemeenschappen zijn berucht om hun afkeer van buitenstaanders, hun onverdraagzaamheid jegens afwijkende ideeën en erkenning van de ander op grond van de hoge waarde van bloedverwantschap.” (Matolino en Kwindingi 2013, p. 202)

Ubuntu staat dus op gespannen voet met tolerantie, democratie en kosmopolitisme. Als traditionalistisch ‘narratief van terugkeer’ is het niet geschikt voor complexe, multiculturele samenlevingen. Het legt een geïdealiseerde Afrikaanse levenswijze op, die verhindert dat Afrikanen zelfstandig nadenken en afwijkende ideeën ontwikkelen. Zo’n monolithisch model werkt averechts, betogen Matolino en Kwindingi. Kijk naar de eerdere ‘narratives of return’ van Afrikaanse politieke ‘filosofen-koningen’ als Nkrumah, Senghor, Nyerere and Kaunda, die zijn uitgelopen op dictatuur en armoede. Kortom, weg met Ubuntu!

Thaddeus Metz⁷ reageert hierop in *Just the beginning for ubuntu: reply to Matolino and Kwindingi* (2014a) met de stelling dat het academisch onderzoek en de politieke toepassing van Ubuntu nu pas goed op gang komt.

Zo construeert Metz (2007) zelf een eigentijdse ethische theorie op basis van Ubuntu, waarbij hij veel sterker abstraheert van Afrikaanse tradities dan Ramose. Metz benadrukt dat hij geen descriptieve culturele antropologie bedrijft, maar normatieve wijsbegeerte met behulp van de technieken van de analytische filosofie. Zijn doel is “de interpretatie van Ubuntu te herzien zodat de kenmerkende elementen ervan worden uitgelegd in het licht van onze meest recente inzichten in wat moreel juist is.” (Metz 2014a, p. 536) Metz’ ‘Afro-Communitarisme’ wijkt op twee belangrijke punten af van Ramose’s Ubuntu: het schrapt de voorouders uit de ontologie, en voegt de individuele mensenrechten toe aan de ethiek (maar dan op communitaristische basis).

Volgens Metz’ gemoderniseerde versie van het Ubuntu-ideaal hebben mensen een waardigheid op grond van hun vermogen tot gemeenschapsleven. Dit vermogen bestaat uit twee onderdelen: ten eerste de capaciteit om je met anderen te vereenzelvigen en een manier van leven met hen te delen (identiteit); ten tweede de capaciteit om zorg te dragen voor de kwaliteit van het leven van die anderen (solidariteit). Zo brengt Metz op academische wijze systeem in de

6 Matolino is hoogleraar filosofie aan de Universiteit van KwaZulu-Natal.

7 Metz, afkomstig uit Iowa (VS), is hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Johannesburg.

Afrikaanse orale tradities, door ze te herleiden tot een centraal beginsel dat de bestaande morele intuïties samenvat en verklaart. Het grondbeginsel van Metz' solidaire gemeenschap is *vriendschappelijkheid of liefde* (gekenmerkt door solidaire identiteit). Hieruit volgt het typisch Afrikaanse model van consensuele democratie. Schendingen van mensenrechten kun je zien als 'onvriendschappelijk' en daardoor immoreel. Omdat Metz menselijke waardigheid en mensenrechten verankert in een algemene menselijke *capaciteit*, zijn ze niet afhankelijk van inwijding in een specifieke gemeenschap.

In Metz (2010), (2011) en (2014b) werkt hij zijn visie op de mensenrechten uit. Onder mensenrechten begrijpt Metz de klassieke vrijheidsrechten, de sociale rechten en groepsrechten (op eigen cultuur etc.). Hij baseert die op het communitaristische vriendschapsideaal, niet op het liberale idee van individuele autonomie. Dit lijkt een moeizame combinatie, zoals Oyowe betoogt in *Strange Bedfellows* (2013). Maar, brengt Metz daartegen in, ook in een vriendschappelijke gemeenschap zijn individuele negatieve vrijheidsrechten als het recht op godsdienstvrijheid en op privéleven denkbaar. Inbreuken daarop zijn immers een grove vorm van onvriendelijkheid, en maken daarmee inbreuk maken op de waardigheid van de mens als gemeenschapswezen.

Dat is het dwingende morele perspectief dat ik ontwaar in de traditie ten zuiden van de Sahara, die afwijkt van de typisch westerse verhalen over "(...) disrespect voor de autonomie van een individu (...)". (Metz 2014b, p. 310)

Ramose en Matolino zijn het hiermee hartgrondig oneens. Het zal niet verrassen dat Ramose (2007b) Metz' modernistische Ubuntu-interpretatie scherp afwijst. Ten eerste omdat Metz een karikatuur van Ubuntu maakt – Ramose spreekt van "Metz' energieke gebeuk op een karikaturaal kadaver van ubuntu" (p. 355). Ten tweede omdat Metz' reductie van Ubuntu tot het grondbeginsel van vriendschappelijkheid on-Afrikaans is – Ramose spreekt van "Metz' zoektocht naar een wezensvreemde metafysische Grundnorm die in de bodem van Afrika moet worden geïmplanteerd" (id, p. 355).

Matolino (2015a) doet Metz' interpretatie af als 'ubuntu-talk' die eerder dogmatisch dan academisch is. Metz gebruikt Ubuntu voor zijn eigen utopische politieke idealen; maar als zijn theorie echt 'Metziaans' is, moet hij elke verwijzing naar de Ubuntutraditie opgeven. Dit bevestigt de constatering van Matolino en Kwindigwi (2013) dat het begrip Ubuntu "zo'n populariteit geniet dat het is verworpen tot alles waarvoor iemand het maar wil gebruiken" (p. 201).

Bovendien acht Matolino Metz' Afro-communitarisme gevaarlijk: ondanks zijn omarming van de mensenrechten impliceert het dat de staat de burgers aanzet tot een communalistische manier van leven. Metz' nadruk op consensus rust immers op de veronderstelling van een algemeen welzijn dat is gebaseerd op een identiteit van belangen in een gedeelde levensvorm. Het gevaar van zo'n model is dat het geen plaats biedt aan fundamentele tegenstellingen, zodat je

die ook niet op een redelijke manier kunt oplossen. De jongere generatie (Zuid-) Afrikaanse filosofen, aangevoerd door Emmanuel Eze, verzet zich dan ook tegen de consensusdemocratie zoals aanbevolen door oudere filosofen als Ramose, Gyekye en Wiredu. In de praktijk kwam die er immers op neer dat de koloniale onderdrukking werd vervangen door een onderdrukkende één-partijstaat. Volgens Matolino bevestigt Metz' falende alternatief dus het einde van Ubuntu.⁸

Jonathan Chimakonam (2016) neemt het op voor Metz, ten koste van zowel Matolino als Ramose.⁹ Volgens Chimakonam is het juist de taak van filosofen "om het instrument van de logica te gebruiken om relevante ideeën van een wereldbeeld te her-articuleren op een hoger begripsniveau" (p. 229). Zo'n op de toekomst gerichte project rond Ubuntu is inderdaad pas net begonnen. Metz geeft een goede aanzet door de Afrikaanse visie te transformeren tot een modern filosofisch systeem, meent Chimakonam.

Chimakonam gunt Matolino wel de eer dat hij de weg hiertoe heeft vrijgemaakt door zijn kritiek op wat Chimakonam *analytisch tribalisme* noemt: de tot dan heersende defensieve Afrikaanse filosofie die teruggrijpt op het verleden, zoals de Ubuntu-ontologie. Voortaan kan Afrikaanse filosofie worden beoefend op een open, conversationele en kritische manier, zonder 'strijd met het andere'.

Het lijkt er dan ook op dat we het aan Matolino en Kwindingwi te danken hebben dat de Afrikaanse filosofie nu is aangeland op 'ground zero', waar haar vragen opnieuw kunnen worden gesteld op een verfrissende manier en in overeenstemming met wat Michael Eze "creatieve trouw" noemt (2010, p. 117). (Chimakonam 2016, p. 226)

Kan de ware Ubuntu opstaan?

Ubuntu is dus een heftig omstreden concept. Nyasha Mboti (2015) verzucht dan ook: *Kan de ware Ubuntu alstublieft opstaan?*¹⁰ Ze wijst op het onderzoek van Gade (2012) naar de interpretatiegeschiedenis van het begrip. Het eerste schriftelijke spoor stamt uit 1846, maar pas in 1993-1995 werd Ubuntu verbonden met het gezegde *umuntu ngumuntu ngabantu*. Die recente interpretatie is nu geïnstitutionaliseerd, en wordt ook aangehangen door tegenpolen als Ramose en Metz. Mboti wijst deze communalistische uitleg echter af als een dictaat van

8 Voor een bespreking van 'Limited Communitarianism', het alternatief van Matolino (2014), zie Oyowe (2015).

9 Chimakonam is lector filosofie aan de Universiteit van Calaber (Nigeria). Zie ook Koenane en Olstunji (2017).

10 Mboti doceert communicatiewetenschappen aan de Universiteit van Johannesburg.

de intellectuele en politieke elite. Zowel Ramose als Metz doen volgens haar de complexe en rijke Afrikaanse werkelijkheid geweld aan.

Zo is Ramose's holistische omschrijving van Ubuntu gebaseerd op een eenzijdig beeld van het Afrikaanse leven als bepaald door afhankelijkheidsverhoudingen. "Wat als Afrikanen *zich het recht willen voorbehouden om 'vrij' te zijn met of zonder andere Afrikanen, en omdat of ondanks dat ze een gemeenschap met hen vormen?*" (id, p. 139)

Dat Ramose de status van 'persoon' verbindt aan inwijding in een familie-gemeenschap is onaanvaardbaar omdat het Afrikanen als zodanig bestempelt tot non-personen en 'hetten' (id, p. 138). Aan de andere kant is Ramose's Ubuntubegrip volgens Mboti te vaag omdat het onvoldoende aangeeft wat afhankelijkheid inhoudt.

Metz biedt meer analytische precisie: Ubuntu draait om een gedeelde identiteit die berust op vriendschap of liefde. Maar, werpt Mboti tegen, leidt dit 'grootste harmonie' beginsel niet tot illegitieme dwang? Kunnen disharmonie of competitie niet evenzeer goed zijn? Lidmaatschappen zijn immers dikwijls meervoudig en onderhevig aan voortdurende verandering. In dat geval moet *umuntu ngumuntu ngabantu* ook verwijzen naar rommelige, ongedisciplineerde tussenpersoonlijke verhoudingen. Deze herinterpretatie leidt tot een Afrikaanse conflictethiek die ruimte schept voor individuen om hun relaties vrijelijk te kiezen en vorm te geven. Met andere woorden: "Wat willen de Afrikanen eigenlijk? Wie kan beweren dat hij of zij zeker weet wat de Afrikanen willen? Wat brengt Afrikanen – een deel van de mensheid dat wordt gekenmerkt door complexiteit, rijkdom en diepgang in hun verschillen – vrede, geluk en tevredenheid? Wat als Afrikanen gewoon *naast* andere Afrikanen willen leven en niet *door* hen?" (id, p. 140)

Volgens Mboti zijn Afrikanen dan ook niet gebonden aan één bepaalde morele code: "we zijn altijd al een multi-ethisch volk, dat is verwickeld in complexe multi-ethische interacties met anderen die contextueel zijn bepaald" (id, p. 132). Daarom moet de 'grootste harmonie' interpretatie van Ubuntu worden vervangen door een versie die erkent dat elke Afrikaan anders is en dat Afrikanen personen zijn met én zonder gemeenschap.

De echte Ubuntu zal dus *niet* opstaan, concludeert Mboti. Niemand kan immers met zekerheid vaststellen wat de Afrikaanse ethiek inhoudt. Maar dat is geen reden om de Ubuntubaby in de steek te laten. Laat haar liever uitgroeien tot een brede kritische filosofie. "Ik vermoed dat Ubuntu eigenlijk gewoon een ander woord is voor goed Afrikaans burgerschap, een (onzuivere) ethiek van goed burgerschap gebaseerd op onafhankelijk denken en handelen, gezond verstand en geïnformeerde context-bepaalde keuze." (id, p. 144)

De discussie overziend constateert Leonhard Praeg (2017) dat we "door Ubuntu te denken impliciet politiek bedrijven" (p. 294): er is immers geen objectief ge-

zichtspunt van waaruit je kunt beoordelen welke interpretatie waar is.¹¹ Hoewel de Afrikaanse filosofie wegens haar essentialisme kennistheoretisch en ontologisch gezien verdacht is, betoogt Praeg, is ze niettemin in de Zuid-Afrikaanse context politiek gezien noodzakelijk als een performatieve handeling die een gemeenschappelijke identiteit schept. Dat de traditie daarbij opnieuw wordt uitgevonden (en dus wordt vervormd voor politieke doeleinden) is onvermijdelijk.

Praeg onderscheidt twee manieren waarop Ubuntu wordt geconstrueerd: het traditionalistische *Afrikaans communitarisme* en het modernistische *Afrikaans humanisme*. Ramose zal bij de eerste categorie horen, Metz bij de tweede (al noemt die zijn theorie zelf 'Afro-communitarisme'). Beide visies hebben nadelen.

Het Afrikaans *communitarisme* steunt op de traditionele Afrikaanse ontologie die het individu plaatst in een hiërarchisch systeem dat is geordend volgens de beginselen van masculiniteit en senioriteit. Volgens Praeg impliceert zo'n rangorde dwang en geweld, vandaar dat feministen zich tegen het traditionalistische Ubuntu-ideaal keren.¹² (Ramosé zal tegenwerpen dat hij feministen juist opvoert als medestrijders. Anderzijds lijkt hij de oudere mannelijke familieleden te beschouwen als de wijze woordvoerders van de voorouders aan wie het hoogste gezag wordt toegekend.)

Opgevat als *humanisme* wordt Ubuntu volgens Praeg tot uitdrukking van "een hele regenboog van goed nieuws – 'harmonie', 'vriendschap', 'liefde'." (id, p. 295) Ubuntu wordt op een sentimentele manier gereduceerd tot 'alles wat mooi is' (id, p. 298). Praeg: "Ik geef ruiterlijk toe dat geleerden die Ubuntu interpreteren, zelf vanuit de context waarin ze werken een keuze moeten maken tussen de gezichtspunten van het humanisme dan wel het communitarisme." (id, p. 296)

11 Praeg is hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Pretoria.

12 Voor een feministische kritiek op het Ubuntu-communitarisme, zie Oyowe en Yurkivska (2014). Volgens hen proberen de, grotendeels mannelijke, Ubuntu-filosofen zoals Ramose tegenover de westerse filosofie een eigen Afrikaanse identiteit op te bouwen op basis van communitaristische Afrikaanse waarden. Daarbij onderkennen ze onvoldoende dat de Afrikaanse tradities vrouwen ongelijk behandelen. Ze betogen dat die tradities egalitair zijn doordat mannen en vrouwen een gelijkwaardige kern (*okra*) gemeen hebben, of doordat ze complementaire maar gelijkwaardige rollen in de samenleving vervullen. Daardoor zouden vrouwen aanspraak hebben op gelijk respect. Maar, luidt de feministische kritiek, tegelijkertijd verbinden ze het persoon zijn aan socialisatie in de traditionele gemeenschapsrollen in een patriarchale samenleving. Op dat niveau impliceert de arbeidsdeling tussen mannen en vrouwen dat ze asymmetrische sociale functies vervullen, die zijn verbonden met ongelijkheid in status, rechten en economische welvaart.

Ubuntu en politiek liberalisme

Gezien het debat in de Afrikaanse politieke filosofie biedt het Ubuntu-ideaal dus minstens twee varianten, die in een kritische dialoog met het liberalisme kunnen worden vergeleken op aantrekkelijkheid. Zo'n meerstemmige dialoog kan er zo uitzien:

Ramose en Veraart (in koor): Het liberalisme deugt niet, het is door en door racistisch!

Maris: Welnee. Het liberalisme verbiedt juist discriminatie op grond van ras. En levensovertuiging. En geslacht en seksuele voorkeur.

Ramose: Maar het is on-Afrikaans. Wij Afrikanen zijn tegen de individuele mensenrechten, wij leven in en door de gemeenschap. *Umuntu ngumuntu nga bantu!* En onze gemeenschap omvat ook de levende doden. Die staan boven grondwet en grondrechten. De kosmische harmonie staat op het spel!

Maris: Ik begrijp wat u bedoelt, ik heb in Suriname meegedanst in winti-rituelen. Maar u zegt zelf dat uw ontologie uiteindelijk berust op geloof. De staat mag toch niet een bepaalde religie opleggen aan andersdenkenden? Dat gaat in tegen het constitutionele recht op godsdienstvrijheid.

Ramose: Dat moeten onze voorouders uitmaken, die staan boven de constitutie.

Mboti: Meneer Ramose, met alle respect: hoe weet u wat onze voorouders willen? Toch niet via de familieoudsten? Wij moderne Afrikaanse vrouwen luisteren niet naar die oude mannen.

Ramose: Mevrouw, zoals u weet sympathiseer ik met het feminisme. Het gaat erom dat wij Afrikanen onze eigen identiteit en levenswijze hervinden, die de veroveraar stelselmatig heeft onderdrukt.

Maris: Dat is inderdaad een respectabel streven. Natuurlijk heeft u recht op uw eigen cultuur. En de overheid mag dit ook faciliteren, als compensatie voor uw achterstelling. Maar dat is onvoldoende reden om die identiteit via staatsdwang op te leggen aan andersdenkenden.

Ramose: Wij Afrikanen achten het noodzakelijk dat de hele rechtsorde wordt aangepast aan onze eeuwenoude Afrikaanse religie. En met recht: Afrika is het moederland van de filosofische rationaliteit.

Mboti: Trouwens, hebben jullie de film *Black Panther* al gezien?

Maris: Waarde collega, u heeft het steeds over 'Wij Afrikanen'. Maar Matolino, Mboti en Metz erkennen het vooroudergezag helemaal niet.

Ramose: Pas op, die Metz is een witte Amerikaan. Zijn Ubuntu-theorie berust op culturele toe-eigening. Hij dringt ons een wezensvreemde grondnorm à la Hans Kelsen op. Iemand anders moet die onzin maar weerleggen, ik zeg alleen: Kelsen was geen Afrikaan.

Matolino: Ik ben het voor één keer met Ramose eens: Metz' Ubuntu is niet Afrikaans maar Metziaans.

Chimakonam: Maar ik ben wél Afrikaan, en volgens mij is Metz juist op de goede weg. De Afrikaanse filosofie moet naar de toekomst kijken. Dit is pas het begin van Ubuntu!

Mboti: Ik ben ook Afrikaanse, maar ik wil individuele vrijheid. Volgens mij staat Ubuntu voor rommelige conflictueuze relaties.

Mbiti: Zeker niet: *ik ben omdat wij zijn.*

Mboti: Zie je wel, we verschillen maar één letter, en toch verschillen onze morele codes. Maar de elite wil ons met zijn Ubuntu saamhorigheid opleggen.

Ramose: De critici papegaaien de westerse veroveraar na. Dat bewijst dat wij Afrikanen onze identiteit moeten heroveren op de epistemicide.

Praeg: Het is inderdaad een politieke noodzaak de traditie opnieuw uit te vinden, maar de waarheid is ver te zoeken. Dus iedereen moet zelf een keuze maken tussen traditionalisme en modernisme.

Mboti: Wil de ware Ubuntu alstublieft opstaan?

Matolino: O ironie. Ja, Ubuntu wordt een containerbegrip voor alles wat iedereen leuk vindt. De commercie slaat toe, op Curaçao heb je nu zelfs een Ubuntu Wellness Center. Als dat niet het einde van Ubuntu is ...

Maris: Als ik het zo hoor, wordt het voor de staat heel moeilijk om consensus te bereiken.

Matolino: Natuurlijk, we leven in een complexe samenleving met een rijke diversiteit aan levenswijzen. Ubuntu is dood.

Metz: Mensen, luister, mijn moderne Ubuntu-ideaal past juist uitstekend bij het moderne leven. Dat geestengeloof is voer voor antropologen, wij filosofen moeten een ethiek construeren in het licht van onze meest recente inzichten in wat moreel juist is. Als mensen moeten we ten eerste een manier van leven delen.

Praeg: Een identiteit delen is op zichzelf moreel neutraal. Erger nog, de Apartheid berustte op identiteitspolitiek.

Metz: Inderdaad, het gaat erom dat in *vriendschap* te doen.

Matolino: Maar u veronderstelt nog steeds consensus, en die bereik je alleen door staatsdwang.

Metz: Nee hoor. In mijn filosofie hebben jullie allemaal recht op je eigen privé leven en levensovertuiging. Want het is *onvriendschappelijk* een inbreuk op zulke mensenrechten te maken. Het mooie van mijn verlichte Ubuntu-ideaal is nou juist dat het de mensenrechten erkent en toch aansluit bij de Afrikaanse levenswijze, daarom noem ik het *Afrocommunitarisme*. Dat is veel beter dan die individuele autonomie van de liberalen. Niet alleen in Afrika, maar wereldwijd.

Mboti: Bah, ik wil niet *door* maar *langs* anderen leven. Uw 'grootste harmonie' beginsel is veel te dwingend. Leve de individuele vrijheid!

Ramose: Nee mevrouw Mboti, het gaat om ons collectieve vrijheidsrecht om in onze eigen Afrikaanse gemeenschap te leven. Die Metz slaat onze aloude Ubuntu plat tot een karikaturaal kadaver! Tsss, 'vriendschappelijkheid'!

Maris: Meneer Metz, mag ik even? U zegt zelf dat de Afrikaanse ethiek die u construeert ‘perfectionistisch’ is, en ‘essentieel relationeel’, net als het Aristotelisme. Ik citeer uit uw *The African ethic of Ubuntu*, bladzijde 275: “in een typisch Afrikaanse ethiek is positieve relaties aangaan met anderen de *enige* manier om je menselijkheid te ontwikkelen”. Uw communitarisme vraagt dus om een paternalistische en moralistische overheid.

Metz: In alle vriendschap, maar dat verwijt is een *petitio principii*. Uw principiële afwijzing van paternalisme en moralisme veronderstelt dat je al voor het liberalisme hebt gekozen. Dat is een foute keuze, want de liberale metafysica van het autonome individu is onbewijsbaar, on-Afrikaans en onjuist. Wij mensen zijn gemeenschapswezens. Dus enige moralistische staatsdwang om de essentiële vriendschap tussen de burgers te bevorderen is legitiem. Je moet de mensenrechten ook weer niet té serieus nemen.

Maris: Dat het liberalisme uitgaat van individuele autonomie is een bekende misvatting. Ik pleit voor een lichte vorm van liberalisme, het Politiek Liberalisme, zoals je vindt bij John Rawls. Het Politiek Liberalisme erkent dat het ideaal van het autonome individu berust op omstreden metafysische vooronderstellingen. Daarom kan het niet dienen als grondslag voor een vreedzame en rechtvaardige samenleving.

Metz: Ziedaar.

Maris: Nee, want je kunt dezelfde liberale constitutie van een democratische rechtsstaat met mensenrechten ook rechtvaardigen vanuit een meer pragmatisch uitgangspunt: hoe kunnen we vreedzaam en op billijke voorwaarden samenleven, ondanks onze diepgaande levensbeschouwelijke tegenstellingen?

Metz: Wat voor tegenstellingen? Als gemeenschapswezens zijn we het juist wezenlijk eens, al beseffen we dat soms onvoldoende.

Maris: In een open samenleving ontstaat onvermijdelijk een veelheid van levensvisies waarover je het redelijkerwijs oneens kunt zijn, zegt Rawls terecht. Het is dan *onredelijk één* daarvan via staatsdwang aan iedereen op te leggen.

Metz: Maar hoe kun je in hemelsnaam een nationale staat hebben als de burgers geen substantiële waarden delen? Dat leidt tot anomie.

Maris: Uit de Europese ervaring met de verwoestende godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw hebben we geleerd dat je levensbeschouwelijke diversiteit het best kunt opvangen met wederkerige tolerantie: *let's agree to disagree*. Dat veronderstelt een neutrale democratische rechtsstaat met vrijheidsrechten en sociale rechten. Je bent in je privésfeer vrij te denken en te doen wat je wil, zolang je dezelfde rechten van anderen respecteert; de staat moet levensbeschouwelijk neutraal zijn. Zo combineer je recht, orde en vrijheid.

Metz: Maar je zult zien dat die liberale vrijheid ontaardt in egoïsme. Daarom hechten wij communitaristen aan deugdzaamheid.

Maris: Het liberale individu is net zo goed gebonden aan deugden. Denk aan typisch liberale deugden als respect voor andermans overtuigingen en eigen-

dommen, solidariteit met medeburgers die niet voor zichzelf kunnen zorgen, en eerbiediging van democratische wetten. Zo kunnen we in vrede aan ieders voorspoed werken. Tussen liberale democratieën komt oorlog niet voor.

Ramose: Nou, die Europese ervaring met tolerantie gold kennelijk alleen voor Europa. Wit privilege! In de rest van de wereld hebben jullie je verwoestingen gewoon voortgezet. Bij ons is de Apartheid nog maar net afgeschaft. Liberale deugzaamheid, geloof je het zelf?

Maris: Dat is inderdaad niet goed te praten. Ik laat Locke in mijn toneelstuk over slavernij zijn diepe excuses aanbieden voor zijn rol in de koloniale slavernij.

Ramose: En u stamt zelf af van Jan van Riebeeck, die gouverneur die het Hollandse kolonialisme invoerde in Kaap de Goede Hoop.

Maris: Ook dat nog, moet ik tot mijn schande bekennen. Maar ons kwalijke racistische verleden tast de waarde van de huidige liberale staatsleer niet aan. Hoe kunnen we anders vreedzaam samenleven in al onze diversiteit? Zolang niemand met een betere oplossing komt, is mijn voorlopige conclusie dat het Politiek Liberalisme vergelijkenderwijs als beste keuze uit de test komt.

Ramose en Veraart: Wij protesteren! Dit is geen dialoog!

Maris: Hoezo? Een filosofische dialoog heeft als voordeel dat het verschillende perspectieven met elkaar confronteert. Jullie vroegen toch om een dialoog met de Ander?

De Ander: Anderen. We zijn gewone mensen hoor.

Ramose en Veraart: Dit is een nepdialoog, met jou als regisseur. Je legt ons woorden in de mond die we nooit hebben uitgesproken en geeft jezelf het laatste woord. Ja, in Plato's dialogen krijgt Socrates ook altijd gelijk.

Maris: Hmm, goed, jullie hebben gelijk, dit is fictie. Elke gelijkenis met werkelijk bestaande personen berust op toeval.

Ramose en Veraart: En die zogenaamde conclusie?

Maris: Natuurlijk schrijf ik dit alles vanuit mijn eigen perspectief, ik kan niet anders. Maar ik probeer wel zo goed mogelijk te argumenteren, vanuit respect voor de opvattingen van anderen. Ik nodig iedereen uit er het hare aan toe te voegen... (*wordt vervolgd*)

Literatuur

- Bewaji, J.A.I. & Ramose, M.B. "The Bewaji, Van Binsbergen and Ramose debate on Ubuntu", *South African Journal of Philosophy* 22 (2003) 4, 378-415.
- Chimakonam, J.O. "The end of ubuntu or its beginning in Matolino-Kwindingwi-Metz debate: An exercise in conversational philosophy", *South African Journal of Philosophy* 35 (2016) 2, 224-234.
- Coetzee, P.H. & Roux, A.P.J. (eds.) *The African Philosophy Reader* (second edition). London: Routledge, 2002, 141-146.
- Eze, E.C. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", in: E.C. Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1997, 103-131.
- Eze, M.O. *Intellectual history in contemporary South Africa*. New York: Palgrave and Macmillan, 2010.
- Fanon, F. *Zwarte huid, blanke maskers*. Amsterdam: Van Genneep, 1982.
- Gade, C.B.N. "What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent", *South African Journal of Philosophy* 31 (2012) 3, 484-503.
- Glausser, W. "Three Approaches to Locke and the Slave Trade", *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 199-216.
- Gyekye, K. *An Essay on African Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hountondji, P.J. *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1983.
- Hountondji, P.J. "An Alienated Literature", in: Coetzee, P.H. & Roux, A.P.J. (eds.) *The African Philosophy Reader* (second edition). London: Routledge, 2002, 147-162.
- Hume, D. "Of National Characters", in: *Essays, Moral, Political and Literary*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Kimmerle, H. *Mazungumzo, Dialogues between African and Western Philosophies*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1995.
- Koenane, M.L.J. & Olstunji, C-M. P. "Is it the end or just the beginning of ubuntu? Response to Matolino and Kwindingwi in view of Metz's rebuttal", *South African Journal of Philosophy* 36 (2017) 2, 263-277
- Maris, C.W. "H. Kimmerle, Manzungumzo; Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën (rec.)", *Filosofie & Praktijk* 18 (1997) 4, 210-214.
- Maris, C.W. "Inleiding 'Symposium: Kunnen we leren van de geschiedenis?'" *Filosofie & Praktijk* 34 (2013a) 4, p. 15.
- Maris, C.W. "On the right to cultural identity in Curaçao", in: Nicholas Faracias, Ronald Severing, Christa Weijer, Elisabeth Echteld, Wim Rutgers (eds.) *Researching the Rhizome. Studies of Transcultural Language, Literature, Learning, and Life on the ABC Islands and Beyond*, Curaçao/Puerto Rico: University of the Netherlands Antilles, 2013d, 73-91.

- Maris, C.W. *Tolerance – Experiments with Freedom in The Netherlands*. Dordrecht: Springer, 2018a.
- Matolino, B. (2009) “Radicals versus Moderates: A Critique of Gyekye’s Moderate Communitarianism”, *South African Journal of Philosophy* 28 (2009) 2, 160-170.
- Matolino, B. & Kwindigwi, W. (2013) “The end of Ubuntu”, *South African Journal of Philosophy* 32 (2013) 2, 197–205.
- Matolino, B. *Personhood in African Philosophy*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2014.
- Matolino, B. “A response to Metz’s reply on the end of Ubuntu”, *South African Journal of Philosophy* 34 (2015a) 2, 214–225.
- Matolino, B. “Universalism and African philosophy”, *South African Journal of Philosophy* 34 (2015b) 4, 433–440.
- Mbiti, J.S. *Concepts of God in Africa*. London: SPCK, 1970.
- Mboti, N. “May the Real Ubuntu Please Stand Up?”, *Journal of Media Ethics* 30 (2015) 2, 125-147.
- Metz, T. “Toward an African moral theory”, *The Journal of Political Philosophy* 15 (2007) 3, 321–341.
- Metz, T. “Human Dignity, Capital Punishment, and an African Moral Theory: Toward a New Philosophy of Human Rights”, *Journal of Human Rights* 9 (2010) 1, 81-99.
- Metz, T. & Gaie, J.B.R. “The African ethic of Ubuntu/Botho: implications for research on morality”, *Journal of Moral Education* 39 (2010) 3, 273–290.
- Metz, T. “Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa”, *African Human Rights Law Journal* (2011) 11, 532-559.
- Metz, T. “Just the beginning for ubuntu: reply to Matolino and Kwindigwi”, *South African Journal of Philosophy* 33 (2014a) 1, 65–72.
- Metz, T. “African Values and Human Rights as Two Sides of the Same Coin: A Reply to Oyowe”, *African Human Rights Law Journal* (2014b) 306-321.
- Mkhize, N. “Ubuntu and harmony: an African approach to morality and ethics”, in: Nicholson R (ed.) *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2008, 35–44.
- Oruka, H.O. “Four Trends in Current African Philosophy” (1978), in: Coetzee, P.H. & Roux, A.P.J. (eds.) *The African Philosophy Reader* (second edition). London: Routledge, 2002, 141-146.
- Oyowe, A. “Strange bedfellows: Rethinking ubuntu and human rights in South Africa”, *African Human Rights Law Journal* (2013) 13, 104-124.
- Oyowe, O.A. “An African Conception of Human Rights? Comments on the Challenges of Relativism”, *Human Rights Review* 15 (2014) 3, 329-347.
- Oyowe, O.A. & Yurkivska, O. “Can a communitarian concept of African personhood be both relational and gender-neutral?”, *South African Journal of Philosophy* 33 (2014) 1, 85–99.
- Oyowe, O.A. “This thing called communitarianism: A critical review of Matolino’s *Personhood in African Philosophy*”, *South African Journal of Philosophy* 34 (2015) 4, 504–515.

- Praeg, L. "An Answer to the Question: What is ubuntu?", *South African Journal of Philosophy* 27 (2008) 4, 367-385.
- Praeg, L. "Essential building blocks of the Ubuntu debate; or: I write what I must", *South African Journal of Philosophy* 36 (2017) 2, 292-304.
- Ramose, M. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.
- Ramose, M. "An African perspective on justice and race", 3. Polylog, <https://them.polylog.org/3/frm-en.htm> (2001, last accessed 28 March 2018).
- Ramose, M. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books (revised edition), 2005.
- Ramose, M. "I doubt, therefore African philosophy exists", *South African Journal of Philosophy* 22 (2003) 2, 113-127.
- Ramose, M. "In Search of an African Philosophy of Education", *South African Journal of Higher Education* 18 (2004) 3, 138-60.
- Ramose, M.B. "But Hans Kelsen was not born in Africa: a reply to Thaddeus Metz", *South African Journal of Philosophy* 26 (2007) 4, 347-355.
- Ramose, M. "On the contested meaning of 'philosophy'", *South African Journal of Philosophy* 34 (2015) 4, 551-558.
- Ramose, M. B. "Teacher and student with a critical pan-epistemic orientation: An ethical necessity for Africanising the educational curriculum in Africa", *South African Journal of Philosophy* 35 (2016) 546-555.
- Ramose, M. *Ubuntu. Stroom van het bestaan als levensfilosofie*. Utrecht: Ten Have, 2017.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Sindima, H. "Liberalism and African Culture", *Journal of Black Studies* 21 (1990) 2, 190-209.
- Sindima, H. *Africa's Agenda: The Legacy of Liberalism and Colonialism in the Crisis of African Values*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995.

Heerst de tirannie van de minderheid? Over rechten, multiculturalisme en dialoog

François Levräu

Sinds 1948 worden de 'mensenrechten' vastgelegd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en in de verdragen van internationale organisaties zoals de Verenigde Naties, de Raad van Europa en de Europese Unie. Daar deze mensenrechten ook zijn vastgelegd in nationale grondwetten, worden ze in die hoedanigheid erkend als 'grondrechten'. Deze grondrechten vormen het kader waarbinnen concreet beleid wordt gevoerd op basis van het democratisch stemgedrag van mensen. Dat betekent dat elk individu te allen tijde is beschermd door de grondrechten die niet zomaar democratisch (bij meerderheid dus) kunnen worden weggestemd – vandaar 'liberale' oftewel 'constitutionele' democratie.

1. De tirannie van de meerderheid

Indien het democratisch proces louter een procedure was, dan zou het mogelijk zijn dat de meerderheid bijvoorbeeld beslist dat homoseksuelen moeten opgesloten worden en dat er voor islam geen plaats is. Die liberale/constitutionele democratie zorgt er ook voor dat een overheid geen paternalistische vormen kan aannemen. Zelfs als de overheid bijvoorbeeld zou weten welke studiekeuze voor iemand de beste is, dan nog heeft iedereen het recht om zelf te kiezen wat hij/zij gaat studeren. Tegenover de paternalistische overheid kunnen individuen de troefkaart van vrijheid (in dit geval van studiekeuze) inbrengen. Een op liberaal-democratische grondslag gevormde overheid kan ook geen populistische overheid zijn. Populisten scanderen dat zij datgene willen uitvoeren wat het volk wil. Een liberaal-democratische overheid zal daartegen inbrengen dat zij inderdaad datgene zal uitvoeren wat het volk wil, op voorwaarde dat niemand's grond-

rechten worden geschonden. Met die grondwettelijke bescherming worden individuen en minderheidsgroepen dus beschermd tegen wat men de *tirannie van de meerderheid* noemt. Wie toch meent dat zijn rechten zijn geschonden, kan een klacht indienen bij een internationaal hof, zoals het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in Straatsburg. De enige voorwaarde hierbij is dat de burger alle rechtsmiddelen in zijn eigen land heeft uitgeput. Een Belgische burger kan dus bijvoorbeeld ook steeds rechtstreeks voor de Belgische rechtbanken aanvoeren dat zijn rechten zijn geschonden, daar ook die rechtbanken zijn gebonden aan de bepalingen van de grondwet.

De vraag die we in dit artikel ter overweging nemen is of er zoiets bestaat (of kan bestaan) als een 'tirannie van de minderheid'. Is het zo dat de samenleving, mede als gevolg van de grondwettelijke bescherming tegen de tirannie van de meerderheid, het risico loopt te worden gevormd in functie van datgene wat een 'onverzettelijke minderheid' wil? We lichten hieronder eerst toe wat we met een 'onverzettelijke minderheid' bedoelen en beschrijven het principe aan de hand waarvan zij haar impact zou kunnen laten gelden. We vervolgen met een paragraaf waarin we uitleggen waarom de logica van de onverzettelijke minderheid een instrument is op basis waarvan xenofobische/islamofobe retoriek kan gedijen. We tonen echter aan dat de xenofob/islamofob de geldingskracht van het principe overdrijft doordat hij het nalaat een onderscheid te maken tussen 'onverzettelijke minderheden die rechten voor zichzelf opeisen' en 'onverzettelijke minderheden die hun levensidealen aan anderen willen opleggen'. In de daarop volgende paragraaf diepen we dit conceptueel onderscheid verder uit. Kunnen we ons beroepen op criteria die bepalen welke claims wel/niet kunnen worden geaccommodeerd, zonder dat men daarbij de angst moet hebben door de dictaten van de minderheid te worden overheerst? We staan met name stil bij de gekende liberaal-multiculturele theorie van Will Kymlicka. Kymlicka maakte reeds in de jaren '90 een theoretische opdeling tussen 'interne restricties' en 'externe protecties'. In hoeverre levert dit begrippenpaar echter een werkbaar instrument om het spreekwoordelijke kaf van het koren te scheiden? In paragraaf vijf bekijken we de mate waarin internationale verdragen en de codificatie van universele rechten in nationale wetgeving ervoor hebben gezorgd dat het (culturele) zelfbeschikkingsrecht van de meerderheidsgroep werd beperkt ten voordele van minderheidsgroepen. In de zesde paragraaf stellen we ons de vraag of de interculturele dialoog enig soelaas kan brengen in de 'erkenningstrijd' tussen meerderheidsgroep en minderheidsgroep. We laten ons daarvoor op sleeptouw nemen door het werk van Bhikhu Parekh. Paragraaf zeven bekijkt een alternatief (zoals onder meer door Chandran Kukathas bepleit), namelijk een samenleving die uit naast elkaar bestaande groepen bestaat. In een besluit recapituleren we een aantal kerngedachten.

2. De onverzettelijke minderheid

In *Skin in the game* heeft Nassim Taleb (2018) het over de impact van een ‘onverzettelijke minderheid’. Wat met die onverzettelijke minderheid wordt bedoeld, kan het best worden verhelderd met een voorbeeld. Stel dat u een feest organiseert. U weet dat de grote meerderheid het liefste bier drinkt, maar geen bezwaar maakt tegen wijn. Een kleine minderheid moet echter niets van bier weten en wil alleen maar wijn. Wie het zich logistiek niet al te moeilijk wil maken, die zal wellicht beslissen om iedereen dan maar wijn aan te bieden. Door iedereen wijn te geven, is iedereen tevreden, maar het punt is natuurlijk wel dat de ‘onverzettelijke minderheid’ haar zin heeft gekregen. Op het feest kan onterecht de indruk ontstaan dat wijn de voorkeur van de meerderheid wegdraagt. Het is bovendien zelfs mogelijk dat verstokte bierdrinkers wijn beginnen te appreciëren zodat hun voorkeur effectief verschuift. Zo wordt wijn (*de minderheidsregel*) allengs het ‘nieuwe normaal’ (‘renormalisatie’). Volgens Taleb zal een onverzettelijke minderheid uiteindelijk haar wil opleggen door een sequentie van renormalisatie-stappen (de ‘dictatuur van de minderheid’). Het is de onverzettelijke minderheid die het volgens hem uiteindelijk steeds zal halen, omdat ze veel sterker aan haar voorkeuren gehecht is dan de flexibele meerderheid.

Het voorbeeld van het feest waar mensen bier of wijn drinken is betrekkelijk onschuldig, maar de objecten waarover het gaat, namelijk wijn en bier, kunnen *ad libitum* worden ingewisseld. Vervang ze bijvoorbeeld door niet-halalvoeding en halalvoeding en dan krijgt het voorbeeld meteen al een andere connotatie. Zo is het voor moslims verboden om niet-halal te eten, maar is het voor niet-moslim niet verboden om halal te eten. Als de meerderheid zich niet onverzettelijk opstelt, dan kan het gebeuren dat halalvoeding een groter aandeel uitmaakt van het voedingsaanbod dan het aantal moslims in de bevolking. Dit blijkt inderdaad het geval te zijn, daar ruim de helft van het lams- en schapenvlees dat in de Belgische supermarkt ligt of dat in de restaurants of scholen wordt aangeboden halal is (VILT 2010). België importeert immers veel vlees uit Nieuw-Zeeland en daar worden nagenoeg alle schapen en lammeren ritueel geslacht omdat de grootste afzetmarkt het Midden-Oosten is. Om economische redenen heeft de Nieuw-Zeelandse vleesindustrie besloten om al het vlees halal te slachten; zo hoeven er geen verschillende productielijnen te worden voorzien met moslimslachters en gewone slachters. In Europa wordt weinig ruchtbaarheid gegeven aan het feit dat het lamsvlees halal geslacht is. De Belgische importeurs vermelden dan wel duidelijke halalcertificaten met Arabische tekst op het etiket, maar supermarktketens als Delhaize, Colruyt en Aldi verpakken het vlees opnieuw, zodat de klant het eigenlijk niet te weten komt. Volgens de ketens zou een Arabisch halaletiket niet goed overkomen bij de klanten (VILT 2010). Dit voorbeeld toont aan dat een minderheid dus in de praktijk in staat is om haar eetvoorschriften op te leggen aan de meerderheid. Twee voorwaarden zijn daarbij vereist: een koppige

minderheid (voor een minderheid van de bevolking zijn religieuze regels heel belangrijk) tegenover een tolerante, onverschillige en flexibele meerderheid (een meerderheid die zich nauwelijks afvraagt wat ze precies eet en zich mogelijk ook niet druk maakt om het feit dat het vlees nu wel/niet halal is).

3. Xenofobische/islamofobe retoriek?

24

De redenering van de onverzettelijke minderheid wordt door islamcritici vaak uitgerold om aan te geven dat de islam het in de westerse samenlevingen stapje bij stapje zal overnemen vanwege een meerderheid die te toegevend is en niet meer over de durf of de middelen beschikt om een halt toe te roepen aan de ‘veroveringsdrang’ van moslims. Het begint misschien nog goedbedoeld en onschuldig met een paar accommodaties hier en daar, maar het eindigt met een volledige onderwerping. ‘Integratie’, zo gaat de xenofobe/islamofobe riedel, is ‘infiltratie’ en ‘infiltratie’ spreidt het bedje voor de uiteindelijke ‘usurpatie’. De multiculturele politiek die rekening houdt met minderheidsclaims zou daarmee paradoxaal verworpen tot de doodgraver van de multiculturele samenleving, want de islam – al duurt het generaties – is er (volgens bepaalde stemmen) uiteindelijk op uit de verlichtingswaarden in te ruilen voor de dictaten van Allah en de samenleving dus volledig naar haar religieuze hand te zetten. Wanneer we deze islamkritische redenering doordenken en uitgaan van het *Soumission-scenario* waarbij de ene accommodatie de andere teweegbrengt omdat moslims nu eenmaal obstinaat hangen aan hun geloof, dan kunnen de van de Verlichting afgeleide grondrechten en basiswaarden alleen maar door een al even onverzettelijke seculiere minderheid worden beschermd. Wat daarom nodig is, is een groep die resoluut ‘nee’ zegt en geen enkele knieval maakt voor de islam.

In de minderheidsregel waarmee Taleb schermt, schuilt dus een bepaalde logica die op het eerste gezicht in de kaart speelt van mensen die niet voor diversiteit/islam gewonnen zijn. De renormalisatie van de minderheidsregel is immers een principe waarmee islamcritici kunnen schermen en waarschuwen: de hoofddoek, de halalmarkt, de minaretten zijn het symbool bij gratie waarvan de islamitische kruistocht wordt geïnstalleerd met het uiteindelijke doel de sharia in de westerse rechtssystemen te laten zegevieren. De accommodatie van de hoofddoek is dus niet onschuldig, maar moet begrepen worden als een eerste strategische verovering van moslims in hun strijd tegen ongelovigen. Immers, hoewel de meerderheidsgroep in grote mate gesecculariseerd is en al een tijdje niet meer openlijk haar geloof toont, moet ze, willens nillens, aanvaarden dat er nu een islamitische minderheidsgroep is die zich heel expliciet met religieuze symbolen tooit en niet van zins is om die symbolen te laten vallen op het moment dat zij bijvoorbeeld de arbeidsmarkt betreedt. Taleb zou dan zeggen dat de

aanvaarding van de religie op plaatsen waar die eigenlijk al was verdwenen het nieuwe normaal wordt (renormalisatie) en dat de minderheidsregel dus het pleit heeft gewonnen.

Wat in deze retoriek echter te weinig doorklinkt is het onderscheid tussen ‘onverzettelijke minderheden die rechten voor zichzelf opeisen’ en ‘onverzettelijke minderheden die hun levensidealen aan anderen willen opleggen’. Voor de laatste categorie is er in een liberaal-democratische samenleving geen plaats, daar niemand absolute rechten heeft ten koste van anderen. Een samenleving die zich volledig plooit in functie van de wensen/claims van één groep en daardoor haar palet van opties ziet versralen is simpelweg geen liberale samenleving daar deze er net over waakt dat de vrijheidsgraden van mensen intact blijven en dat iedereen dus vergelijkbare kansen heeft om zijn leven te leiden in functie van een eigen conceptie over wat het ‘goede leven’ behelst.

Het hoger vermelde voorbeeld van de halalvoeding is een voorbeeld van ‘onverzettelijk minderheden die rechten voor zichzelf opeisen, maar geen levensidealen aan een ander opleggen’. De minderheid streeft er niet naar om niet-moslims halalvoedsel te laten eten. Er waren gewoon economische redenen bij de importeur (in combinatie met non-transparantie) die ertoe hebben geleid dat in de praktijk Belgische niet-moslims halal eten. Indien de meerderheid zich zou hebben verzet, dan zou Nieuw-Zeeland wellicht om economische redenen weer overgaan op twee verschillende productielijnen. Er dient bovendien te worden vermeld dat de rituele slachtingen in Nieuw-Zeeland niet onverdoofd gebeuren. Het land heeft wat dat betreft een compromis met de moslimwereld afgesloten omdat de slachting anders in strijd zou zijn met de Nieuw-Zeelandse wetten rond dierenwelzijn. Op basis van dit voorbeeld kan dus niet worden gesteld dat de ‘onverzettelijke islamitische minderheid’ erop uit is de samenleving volledig naar haar religieuze hand te zetten. Er worden geen grondwettelijke en ook geen morele grenzen (i.c. dierenrechten) overschreden. Het is daarom van belang de beide categorieën van minderheden (‘minderheden die rechten voor zichzelf opeisen’ en ‘minderheden die hun idealen aan anderen willen opleggen’) goed uit elkaar te blijven halen omdat op basis van xenofobisch/islamofobisch misbruik van voorbeelden de suggestie van een illiberale *soumission* kan worden gewekt.

4. Interne restricties & externe protecties

Zolang moslims zich bij de liberaal-democratische rechtsstaat neerleggen en dus aanvaarden dat die functioneert bij gratie van neutrale (en dus geen religieus ingekleurde) argumenten, doet er zich eigenlijk geen probleem voor. Zeggen dat deze knieval voor de liberaal-democratische rechtstaat deel is van de mimicry van moslims (ze passen zich voor een stuk aan en wachten tot het moment rijp is om hun geloof aan de ander op te dringen en de sharia te installeren), betekent dat men hun intentieproces maakt, en dat kan en mag niet. *Ex ante* ingrijpen is ongrondwettelijk. Moslims behoren dezelfde rechten en vrijheden te krijgen als alle andere burgers. Het leven is kort en onbestemd en daarom moet iedereen de vrijheid krijgen om die paar levensjaren die hij of zij op deze planeet doorbrengt, zinvol in te kleuren, wat dat 'zinvol' dus ook moge zijn. Dat houdt in dat mensen het recht hebben om zich vrijelijk te sluieren en zich bijvoorbeeld te onderwerpen aan het gezag van de man. Het is wat dat betreft interessant om te herinneren aan het werk van Will Kymlicka (1995), de meest invloedrijke theoreticus van het multiculturalisme.

Kymlicka baseert zijn minderheidsrechten op het liberale ideaal van individuele ontplooiing, waarvoor elk individu een gelijke toegang tot de culturele context nodig heeft. Om die toegang mogelijk te maken verdedigt hij poly-etnische minderheidsrechten die bedoeld zijn om de integratie te bespoedigen, weliswaar met behoud/respect voor het verschil: “[...] to help ethnic groups and religious minorities [to] express their cultural particularity and pride without it hampering their success in the economic and political institutions of the dominant society” (Kymlicka 1995, p. 31). Kymlicka geeft duidelijk aan dat er alleen kan worden ingegaan op de erkenningsclaims die binnen de krijtlijnen van de Verlichting kunnen worden verdedigd. Hij maakt daarbij het onderscheid tussen ‘interne restricties’ en ‘externe protecties’. Laten we beginnen met die laatste.

Minderheden kunnen *externe beschermingsmaatregelen* vragen die hen moeten beschermen tegen de impact van de beslissingen van de (externe) ruimere samenleving of tegen de economische en politieke druk van de grotere groep. Deze maatregelen genereren dus rechtvaardigheid doordat ze de kwetsbaarheid van de minderheden ten opzichte van de brede maatschappij (lees: de tirannie van de meerderheid) beperken. Als liberaal-nationalist en multiculturalist wijst Kymlicka op de historische impact van de *nation-building* die ervoor heeft gezorgd dat niet iedereen een vergelijkbare toegang tot de basisinstellingen van de samenleving heeft. De door hem voorgestelde multiculturele minderheidsrechten dienen die toegang te egaliseren. Een klassiek voorbeeld is de vakantiekalender die als vanouds christelijk wordt ingevuld. Het maakt niet uit dat de samenleving thans gesecculariseerd is en dat nog maar weinig mensen op Kerstmis werkelijk naar de kerk gaan, het punt is dat die kalender nadelen oplevert voor andersgelovigen

en met name moslims. Wat hebben moslims immers aan een dag vrijaf op Kerst, als ze vooral een dag vrijaf willen op het voor hen veel belangrijkere Suikerfeest of Offerfeest?

Minderheden kunnen ook maatregelen vragen die hen in staat stellen om interne meningsverschillen te regelen zonder tussenkomst van de meerderheidsgroep. Zo kunnen minderheden de mogelijkheid vragen om *interne restricties* op te leggen aan de eigen groep zodoende de destabiliserende impact van dissidente leden tegen te gaan. Deze interne beperkingen hebben als doel om bepaalde collectieve gewoonten, praktijken en de gemeenschapszin te bewaren/versterken. Dat minderheidsgroepen aan hun leden interne beperkingen opleggen is op zich weinig problematisch. Elke cultuur legt immers interne beperkingen aan haar leden op. De meeste van die beperkingen zijn eenvoudig te rechtvaardigen omdat ze duidelijk de liberaal-democratische rechtsstaat dienen. We denken dan bijvoorbeeld aan het opleggen van belastingen, de plicht om de verkeersregels te respecteren en dies meer. Wanneer minderheidsgroepen echter bepaalde interne beperkingen aan haar leden zouden opleggen die indruisen tegen de liberale basisprincipes zoals die van de gelijkwaardigheid van man en vrouw of die van de individuele keuzevrijheid (vb. gedwongen huwelijken, het uitvoeren van clitoridectomie bij jonge meisjes), dan worden er beperkingen opgelegd die vanuit liberaal opzicht contesteerbaar zijn. Voor dergelijke minderheidsclaims laat Kymlicka als liberaal denker geen plaats.

Het onderscheid tussen de interne restrictie en de externe protectie is van belang omdat Kymlicka ermee aantoont dat het multiculturalisme waarvoor hij staat het belang van de groep niet laat primeren op de individuele belangen – en dus binnen het liberalisme gelegitimeerd kan worden. Volgens Kymlicka kan/mag een democratische samenleving dus niet ingaan op de vraag van minderheidsgroepen om externe bescherming te krijgen voor die interne beperkingen die gepaard gaan met een onrechtvaardige beknutting van de individuele vrijheid.

Het is daarom zaak dat de liberale overheid het onderscheid maakt tussen ‘goede’ en ‘slechte’ minderheidsclaims: “A crucial task facing liberal defenders of multiculturalism, therefore, is to distinguish the ‘bad’ minority rights that involve restricting individual rights from the ‘good’ minority rights that can be seen as supplementing individual rights. (...) To oversimplify, we can say that minority rights are consistent with liberal culturalism if (a) they protect the freedom of individuals within the group; and (b) they promote relations of equality (non-dominance) between groups.” (Kymlicka 2002, p. 340-342) Dat klinkt natuurlijk mooi in theorie, maar in de praktijk is dat onderscheid niet altijd even duidelijk. Islamcritici zullen er bijvoorbeeld op wijzen dat de boerka, maar ook de hoofddoek, een misogyn symbool is en dat vrouwen dit kledingstuk nooit zouden dragen mocht er op hen geen druk worden gelegd vanuit hun (paterna-

listische) groep. De boerka/hoofddoek is dan een interne restrictie omdat het de individuele expressie- en bewegingsvrijheid van vrouwen treft. Anderen zullen aangeven dat de accommodatie van de boerka/hoofddoek op het werk of op de school gebeurt als een externe beschermingsmaatregel omdat de gelijke vrijheid van godsdienst op het spel staat.

De twistvraag is dus of de boerka/hoofddoek een interne restrictie is en dus niet moet worden toegelaten, of dat het toelaten van de boerka/hoofddoek als een externe protectie moet worden gekwalificeerd. Het antwoord hierop is cruciaal omdat Kymlicka zijn multiculturele rechten voor immigrantengroepen heeft verdedigd vanuit de idee dat ze integratiebevorderend zijn. 'Integratie' moet hier dan geduid worden als het proces waarbij de levenskansen –en opties van burgers worden vergroot. Als bepaalde minderheidsclaims echter de ontplooiingskansen van vrouwen beperken – vrouwen mogen enkel maar de publieke ruimte of de arbeidscontext betreden wanneer ze gesluiert zijn en liefst ook enkel maar wanneer er geen mannen in de buurt zijn – dan moeten die claims niet worden geaccommodeerd. Kymlicka, en met hem veel multiculturalisten, zal wellicht inbrengen dat een hoofddoek- en boerkaverbod de desbetreffende vrouwen van nog meer ontplooiingskansen speent. Het is immers 'dankzij' de hoofddoek/boerka dat ze toch de stap naar de arbeidsmarkt kunnen zetten; het verbod zou hen die kans al helemaal ontnemen. In dat geval is Talebs 'minderheidsregel' aan het werk en wint de 'onverzettelijke minderheid' (i.c. een paternalistische moslimgroep). Men tolereert immers een vrijheidsberovend kledingstuk met het argument dat het verbod de vrijheid nog meer zou beroven.

De hoofddoek/boerka confronteert de samenleving dus met een *catch22-situatie*: als men het toelaat, dan riskeert men de bekrachtiging van de onderdrukking van vrouwen (volgens de idee dat de boerka/hoofddoek een interne restrictie is); als men het verbiedt, dan riskeert men de beknutting van de geloofsvrijheid van vrouwen (volgens de idee dat de boerka/hoofddoek een persoonlijke uiting is van iemands geloof). Deze catch22-situatie belet echter niet dat er een liberaal-theoretisch onderscheid bestaat tussen interne restrictie en externe bescherming en dat elke claim aan dit begrippenpaar kan worden afgetoetst. Dat het niet altijd even helder is, betekent niet dat het in andere gevallen wel duidelijk is en dat het zaak is om als overheid, zoals Kymlicka dat stelt, de 'goede' van de 'slechte' claims te onderscheiden. In paragraaf zes hernemen we deze kwestie, waarbij we Kymlicka's 'principiële oplossing' deels amenderen met Bhikhu Parekhs dialogisch model waarbij aandacht is voor context en pragmatiek.

5. Meerderheidsbelangen vs. minderheidsbelangen

Zoals gesteld indiceert de ‘tirannie van de minderheid’ de angst/mogelijkheid dat het maatschappelijk leven zoals thans door de meerderheid wordt ingekleurd, verandert in functie van de kleurpatronen van de minderheid. Maar, beschikt de meerderheidsgroep dan niet ook over een arsenaal aan rechten en argumenten om de eigen regels, praktijken, tradities, waarden en gedragingen te behouden en dus om assimilatie af te dwingen? Waarom zou de gastheer die graag een bierfeest geeft ertoe verplicht zijn ook wijn aan te bieden? Het is toch de gastheer die bepaalt wat er wordt geserveerd en niemand verplicht de gasten toch om naar het bierfeest te komen? Waarom moeten er multiculturele accommodaties plaatsvinden als de meerderheidsgroep dat eigenlijk niet wil?

Voor WO II zou die assimilatie inderdaad relatief gemakkelijk geweest zijn omdat het vrij duidelijk was dat België er voor de Belgen was en dat de (katholieke) meerderheidsgroep dus bepaalde hoe de samenleving er precies uitzag. De impact van internationale verdragen kort na WO II, de secularisering en de toenemende mate van codificatie van universele rechten in nationale wetgeving hebben het (culturele) zelfbeschikkingsrecht van de meerderheidsgroep echter danig beperkt. Dat is vanzelfsprekend een goede zaak voor de minderheden omdat die anders zouden kunnen worden onderdrukt door de culturele meerderheidsgroep, maar tegelijk is het dus voor die laatste groep moeilijker geworden om haar culturele eigenheid uit te drukken en in die beweging ook te bestendigen en door te geven aan de volgende generatie.

De paradox is dat daar waar natiestaten zich door de universele rechten steeds minder konden terugtrekken in een eigen cultuur en assimilatie konden afdwingen, diezelfde rechten net voor de proliferatie en erkenning van diversiteit hebben gezorgd. Waar de natiestaat zich dus steeds minder kon definiëren als een eigen groep met een eigen cultuur, kregen minderheidsgroepen meer tools die hen toelieten te zeggen: “Dat zijn wij en op deze punten willen wij erkend worden zodat wij onze cultuur kunnen doorgeven aan onze volgende generatie”. Dat kan niet anders dan van tijd tot tijd tot fricties leiden omdat het erop lijkt dat de ‘erkenningbalans’ niet meer in evenwicht is. Dat belet echter niet dat de meerderheid thans nog steeds dominant is, en zeker niet over minder rechten zou beschikken dan de minderheidsgroepen. Ook de meerderheidsgroep kan evident nog steeds haar cultuur aan de volgende generaties doorgeven. Ze moet daarbij alleen respecteren dat anderen ook gelijke rechten hebben. Dat kan tot gevolg hebben dat bepaalde tradities wat in het gedrang komen als zou blijken dat die bijvoorbeeld als ‘racistisch’ worden beschouwd door bepaalde minderheden (zie bijvoorbeeld de Zwartepietendiscussie waar we op het einde van deze paragraaf nog op terugkomen).

Het punt is dat de liberale en universele rechtsprincipes altijd worden geïmplementeerd in een bepaalde context waar reeds een bepaalde groep van men-

sen zich aan elkaar verbonden weet (en vaak reeds op een moment voordat de rechtstaat er werd gerealiseerd) door een palet van gedeelde gebruiken, tradities, overtuigingen, of door een gedeeld verleden en taal. De rechtsprincipes vormen als het ware het gedeelde 'skelet' waarrond elke westerse natie is opgetrokken, maar het 'vlees' en we zouden durven zeggen 'het hart' is particulier en het is dus niet zo duidelijk of het wel altijd en overal even poreus is (en moet zijn).

Discussies over de multiculturele samenleving moeten vanzelfsprekend met de ratio worden beslecht (en dus door te verwijzen naar de rechtsprincipes). Het is echter mogelijk dat de rechtsprincipes kunnen worden ervaren als iets dat *top down* op de eigen identiteit wordt gedropt. Iedereen is voor 'gelijkheid' en 'vrijheid' en 'solidariteit', maar wellicht aanvaardt of begrijpt niet iedereen de consequenties van die principes. In een evenwichtige samenleving worden de rechtstatelijke principes (en de gevolgen) best ook *bottom up* aanvaard. Of nog, als een samenleving niet wil bezwijken onder het gewicht van haar eigen principes, dan moeten deze niet alleen met de rede, maar ook met het hart worden aanvaard. De natiestaat moet met andere woorden ook gevoelsmatig met de rechtstaat samenvallen.

De islam, zo zou men kunnen zeggen, etaleert zich thans op de plaats waar de cerebrale rechtstaat langs het hart van de natiestaat schuurt. Niet zelden wordt de islam immers voorgesteld als een religie die geen plaats zou hebben in de westerse verlichte samenlevingen. Er wordt hevig geschermd met de rechtstatelijke principes – de islam zou er al dan niet compatibel mee zijn – maar eigenlijk gaat het daar niet enkel (en mogelijks zelfs dus niet eens primair) over. Wat onderliggend aan die discussie ligt, is de vraag of de islam compatibel is met de cultuur (het vlees) van een westerse natiestaat. Dat is de reden waarom ook de zogenaamd 'goed geïntegreerde seculiere moslims' het moeilijk blijven hebben een job te vinden en om zich in algemene zin aanvaard te voelen. Men kan dit dan op twee manieren kaderen.

Politiek links ziet in deze ongemakkelijke situatie een bewijs voor xenofobie/islamofobie van de meerderheidsgroep omdat die zich blijkbaar onvoldoende heeft 'aangepast' aan de rechtsprincipes (het skelet) die nopen tot tolerantie en respect. Niet iedereen heeft zich dan blijkbaar neergelegd bij de consequenties van die rechtsprincipes, want wie voor 'gelijkheid' en 'vrijheid' is, die moet aanvaarden dat de staat die 'gelijkheid' en 'vrijheid' voor iedereen en in eenzelfde mate opbrengt.

Politiek rechts begrijpt dit eerder als een vorm van zijnsverlies (het vlees) omdat de meerderheidsgroep zich niet langer kan bedienen van culturele assimilatie. Het woord 'Belg' bestaat bijvoorbeeld nog wel als indicatie van iemand die op het Belgisch grondgebied woont of daar is geboren, maar het wordt steeds minder evident om 'Belg' te begrijpen als een verwijzing naar een aparte etnisch-culturele groep die over eigen rechten en tradities zou beschikken omdat die rechten

gebonden zijn aan universalistische principes en omdat de tradities door ‘minderheidsrechten’ in toenemende mate worden ‘gemulticulturaliseerd’.

De multiculturele samenleving staat dan ook veelvuldig onder druk omwille van de vraag wat nu precies zwaarder doorweegt: de verknochtheid van de meerderheidsgroep aan bepaalde tradities of de gevoeligheden van bepaalde minderheidsgroepen. Moeten immigrantengroepen zich enkel aanpassen aan de liberaal-politieke normen (waardoor ze bepaalde praktijken moeten opgeven die daarmee niet kunnen worden verzoend) of moeten ze zich ook aanpassen aan de publieke cultuur en tradities van de ontvangende samenleving (zoals die onder meer tot uiting komt in de omgangsvormen tussen man en vrouw en in de esthetisch-katholieke vormgeving van de publieke ruimte waardoor minaretten bijvoorbeeld niet worden aanvaard)? Of nog, en (mede ook door Koopmans 2015) geconcretiseerd: als het een normatief legitiem en mogelijk doorslaggevend argument is dat de boerkadraagster beweert dat de boerka nu eenmaal bij haar geloof of culturele groep hoort, moet dan ook niet het argument van de Zwarte Piet-aanhanger, namelijk dat deze traditie nu eenmaal bij de Belgische cultuur hoort, als een argument worden beschouwd dat normatieve overtuigingskracht heeft? Hoe kunnen beide claims met elkaar worden verzoend? Weegt de *perceptie van discriminatie* bij een deel van de minderheid zwaarder door dan het gebrek aan discriminatoire intentie bij de meerderheid (in acht genomen hier dat de meerderheid in Zwarte Piet gewoon de beleving ervaart van een diepgewortelde traditie)?

En wat met de boerka? Weegt de *perceptie van seksisme* bij een deel van de meerderheidsgroep zwaarder door dan het gebrek aan seksistische ervaring bij de minderheid (in acht genomen hier dat de boerkadraagsters gewoon de boerka dragen als deel van een diepgewortelde traditie)? Dit zijn moeilijke discussies. Wat wel moet duidelijk zijn is dat de weerstand tegen de verandering die met de accommodatie van minderheidsclaims gepaard gaat, niet altijd laagdunkend hoeft te worden weggeschoven als een teken van xenofobie/islamofobie, gezien het ook kan te maken hebben met het feit dat mensen het gevoel hebben dat een bepaalde culturele identiteit niet meer kan/mag worden geclaimd en/of zelfs dat minderheden kunnen bogen op prerogatieven (vb. boerka mag, maar Zwarte Piet niet). Wat daarom lijkt nodig te zijn, is een instrument dat de bezorgdheden op een faire wijze tegenover elkaar afweegt. Zowel de meerderheidsgroep als de minderheidsgroep moet het gevoel krijgen dat ze op een gelijke wijze worden gehoord en erkend. Hieronder bekijken we of de interculturele dialoog een instrument is dat enig soelaas kan brengen.

6. Brengt de dialoog soelaas?

Politiek-rechts claimt niet zelden dat de meerderheidsgroep over meer rechten beschikt omdat zij als groep ‘eerst’ aanwezig was. “Eigen volk eerst”, zo klinkt het sloganesk. In de woorden van Gérard Bouchard (2011, p. 451): “In order for the majority group to preserve the cultural and symbolic heritage that serves as the foundation of its identity and helps to ensure its continuity, it can legitimately claim some elements of contextual precedence based on its seniority or history.” Ook Ruud Koopmans (2015) stelt dat de claims van de meerderheid normatief sterker doorwegen wanneer die zouden in botsing komen met de groepsclaims van vanuit migratie voortgekomen minderheden.

Multiculturalisten zoals Tariq Modood (2007) erkennen de claims van de meerderheidsgroep, maar zij beweren dat de meerderheidsgroep over geen moreel argument beschikt dat in de balans zwaarder zou doorwegen. Waar het Modood om te doen is, is dat de nationale identiteit een *work in progress* is en dat het moet worden geduid in een verhaal dat iedereen aanspreekt (met respect voor het verleden en met respect voor een gedeelde toekomst). Ook Bhikhu Parekh (1996 & 2000) ijvert voor het herschrijven van het collectief verhaal zodat het iedereen in vergelijkbare mate aanspreekt. De beste manier waarop een samenleving kan beslissen of een minderheidspraktijk moet worden toegelaten, is volgens Parekh de invoering van een *reason, emotion and compassion based dialogue* met de woordvoerders van een minderheidsgroep en meerderheidsgroep. Het is belangrijk op te merken dat de dialoog die Parekh bepleit eigenlijk alleen maar binnen een liberale constellatie kan gebeuren omdat de uitgangspunten ervan worden gevormd door de principes van respect voor de gesprekspartner, gelijke participatie en vrijheid van meningsuiting. Wie deze uitgangspunten niet onderschrijft, die zet zichzelf buitenspel.

De dialoog veronderstelt steeds de aanwezigheid van een welbepaalde samenleving met een bepaalde morele structuur waarvan de leden van de meerderheidsgroep het niet met elkaar kunnen eens zijn over de wenselijkheid van een bepaalde minderheidspraktijk. Het dispuut gaat dus niet altijd over het feit of de praktijk wenselijk is in algemene termen of in principe, maar wel of het wenselijk is in de specifieke samenleving en of het aansluiting kan vinden bij de waarden en de manier van leven van die specifieke samenleving. In die zin start de dialoog dus altijd met een focus op de waarden van de meerderheidsgroep. De beste manier om te beslissen welke minderheidspraktijken kunnen toegelaten worden, is dus na te gaan in welke mate ze verzoenbaar zijn met de publieke waarden die in de maatschappij van kracht zijn (de “society’s operative public values” vanaf hier SOPV’s; Parekh 1996 & 2000): “Every dialogue must therefore begin with and center on the community’s values and show why they need to be changed or reinterpreted.” (Parekh 1996, p. 259) De SOPV’s vormen de gedeelde morele structuur van een samenleving. Ze zijn zowel opgenomen in de grondwet, de

concrete wetten en de sociale omgangsvormen. Omdat ze in al die lagen van de samenleving te vinden zijn, zijn ze volgens Parekh het enige mogelijke startpunt in de beantwoording van de vraag of een bepaalde minderheidspraktijk kan worden geaccommodeerd.

Wanneer een minderheidspraktijk indruist tegen een SOPV, dan hoeft dat om minstens drieërlei redenen geen argument te zijn om meteen te beslissen dat die praktijk niet tolereerbaar is. *Ten eerste* verdienen minderheden respect. Een samenleving kan een praktijk niet simpelweg veroordelen omdat het niet tegemoet komt aan de eigen waarden. Er moet eerst onderzocht worden wat de praktijk betekent voor die minderheden vooraleer beslist kan worden om de praktijk wel/niet toe te laten. *Ten tweede* zijn de SOPV's niet vrij van kritiek en verandering. Omdat de SOPV's zelf de articulatie zijn van een specifieke conceptie van het goede leven en omdat elke conceptie partieel is, kunnen er vooroordelen aanwezig zijn waarvan men zich niet bewust is. *Ten derde* kunnen de SOPV's sterk in het nadeel werken van immigrantengroepen. De SOPV's groeien immers uit historische ervaringen (de *nation-building*), waardoor diegenen die recent de samenleving komen vervoegen potentieel benadeeld kunnen zijn: "A society should therefore periodically reassess its operative public values, and the fact that a minority practice offends against one or more provides a good opportunity to do so." (Parekh 1996, p.261)

In die zin legt Parekh meteen ook het bifocale karakter van de dialoog vast: zowel de minderheidspraktijk als de SOPV's moeten centraal staan. De discussie heeft dan mogelijk een transformerend effect op al diegenen die betrokken zijn. De minderheidsgroep zal zich genoodzaakt voelen om een intern debat te voeren omtrent het belang van de praktijk die onder vuur ligt en de meerderheidsgroep zal zich de vraag stellen of het inderdaad nodig is om deze of gene SOPV te hebben en of deze SOPV misschien inderdaad bepaalde minderheidsgroepen benadeelt. Het debat zal idealiter heen en weer bewegen tussen enerzijds de ter discussie staande minderheidspraktijk en de SOPV die niet verzoenbaar lijkt te zijn met de minderheidspraktijk, tot er uiteindelijk een oplossing komt die voor de beide partijen billijk is.

Jacques Koenis (2003) wijst erop dat het er in de praktijk vaak anders aan toegaat. De debatten over de minderheidspraktijken worden doorgaans niet gevoerd volgens de regels van de interculturele dialoog. In het algemeen leert de ervaring dat publieke debatten niet leiden tot consensus, maar tot een uitvergroting van de verschillen. Pleitbezorgers van het liberalisme stellen zich des te radicaler op met betrekking tot de islam en de pleitbezorgers van de islam doen weinig moeite om de inhoudelijke kritiek op de islam of om de sociaal-culturele gevolgen van de islam op bijvoorbeeld de positie van de vrouw te weerleggen. Het publieke debat over cultureel gevoelige zaken is dus volgens Koenis geen nobele zoektocht naar de verschillen om vervolgens te proberen deze verschillen

via een rationele en empathische dialoog te overbruggen. De verschillen worden volgens hem veeleer geconstateerd en uitvergroot waarbij het debat verder gaat, tot het, bij gebrek aan zuurstof, langzaam uitdooft. Koenis is dus eerder kritisch over het bereiken van een dialogische oplossing.

Dat de dialoog ook in beweging kan worden gehouden door een niet aflatende dissensus, daar houdt Parekh slechts rekening mee in de mate dat hij toegeeft dat het zoeken van een consensus geen sinecure is aangezien het risico altijd bestaat dat men naast elkaar praat en dat men onbuigzaam is (en dus te maken heeft met een 'onverzettelijke groep'). Als de minderheidsgroep onbuigzaam is, zo stelt Parekh, dan moet ook de ruimere samenleving standvastig zijn. Als de ruimere samenleving zich niet wil engageren in een dialoog, dan moet de minderheidsgroep druk uitoefenen op grond van haar democratische rechten. Wanneer er geen dialoog mogelijk is, dan moet de beslissing uitgesteld worden in de hoop dat met het verstrijken van de tijd de gemoederen wat gekalmeerd zullen zijn en dat de ideeën die zijn samengebracht door de formele en informele publieke discussie genoeg gemeenschappelijke grond en goodwill zullen produceren om de twee partijen te brengen tot een moreel acceptabel compromis. Als er geen dialoog mogelijk is, maar de kwestie niettemin erg urgent is, dan moeten de waarden van de meerderheidsgroep gevolgd worden.

Ter verdediging van die laatste stelling levert Parekh (1996) drie aan elkaar gerelateerde argumenten. *Ten eerste* zijn de SOPV's verweven in de instituties en praktijken van de samenleving; ze vormen een deel van de levende sociale realiteit en ze kunnen niet zomaar veranderen zonder morele en sociale disoriëntatie. Anno 2018 zou men kunnen denken dat 'het multiculturele Rome niet op één dag werd gebouwd.' Men moet de zaken dus niet willen forceren. Eerder dan mensen koudweg met de multiculturaliteit te confronteren, moeten ze voor die multiculturalisering worden warm gemaakt. Dat vergt tijd en kan betekenen dat bepaalde aspecten van de multiculturalisering (uit hoofde van de stabiliteit) soms even *on hold* moeten worden gezet. Van der Burg (2009) stelt bijvoorbeeld dat het huidige klimaat nog niet van dien aard is dat de bevolking 'ontvanke-lijk' is voor het beeld van agenten en rechters met religieuze tekens. Het huidige vooroordeel, dus de schijn van partijdigheid, zou ertoe kunnen leiden dat de politionele en rechterlijke macht zou verminderen als er agenten en rechters zouden komen met bijvoorbeeld hoofddoeken. De wil van de meerderheid (geen rechters en agenten met hoofddekensels) en de rechten van de minderheid komen hier in conflict. Door het gebrek aan maatschappelijk en democratisch draagvlak zou de invoering dus misschien contraproductief kunnen zijn. Van der Burg (2009) pleit daarom voor een pragmatische aanpak waarbij gepoogd wordt een geleidelijke gewinning te bereiken. *Ten tweede* heeft de samenleving dan wel de plicht om de manier van leven van immigranten te respecteren, maar ze heeft geen plicht om dat te doen tegen de prijs van het eigen behoud. Zulks geldt *a fortiori* voor het geval er goede redenen kunnen worden gegeven voor de eigen praktijk-

ken en waarden en voor zover men oprecht niet overtuigd is van de verdediging van de minderheidspraktijken. *Ten derde* zijn immigranten nieuw in de samenleving. Ze moeten beseffen dat de aard en de werking van de samenleving van dien aard is dat de belangen van de migranten wat worden ontweken. Daarom is het beter dat migranten in dat geval hun oordeel even opschorten. Ze hebben nood aan de *goodwill* en steun van de wijdere samenleving om het ressentiment en de vijandigheid die hun aanwezigheid vaak oproept te ontwijken. De multiculturele samenleving, zo lijkt Parekh te suggereren, heeft tijd en gewenning nodig.

7. Realpolitik of segregatie?

Men kan inbrengen dat Parekh hiermee zijn hand enigszins verbrandt door uiteindelijk de meerderheidscultuur te laten domineren en daarmee dus niet iedereen als een gelijke persoon behandelt. We durven dat te betwijfelen en begrijpen het als een demarche die wordt gedreven door *Realpolitik*. Zijn dialogisch model kan ten eerste als een praktische oplossing worden beschouwd voor wanneer het principiële onderscheid tussen interne restrictie en externe protectie (zie Kymlicka) niet duidelijk is. Ten tweede is het zo dat het een concreet alternatief lijkt te zijn voor een samenleving die mogelijks zou verbrokkelen doordat minderheden zich terugtrekken en op zichzelf terugvallen.

Chandran Kukathas (2003) stelt bijvoorbeeld dat door het geven van ‘erkenning’ winnaars en verliezers worden gecreëerd. Concurrerende claims van verschillende groepen kunnen niet altijd samen worden erkend. Wanneer het beleid zou beslissen welke claims wel en niet worden erkend, dan neigt dit volgens hem naar een niet te verdedigen vorm van perfectionisme. Vandaar dat een liberaal beleid er volgens Kukathas maar beter aan doet om indifferent te zijn ten aanzien van elementen die met identiteit en erkenning te maken hebben. Kukathas verdedigt dan ook een maatschappijmodel waarbij de staat zich op het vlak van cultuur, religie en opvattingen over het goede leven erg terughoudend opstelt.

Volgens Kukathas mag de overheid geen specifieke opvatting van rechtvaardigheid afdwingen, maar moet zij enkel het recht op vereniging verdedigen en tolerantie tussen verschillende groepen afdwingen. Kukathas verdedigt daarmee een open samenleving waarin iedereen kan leven volgens de opvattingen van een bepaalde gemeenschap zolang dit de belangen van andere gemeenschappen niet schaadt. Deze samenleving vergelijkt hij met een eilandengroep of archipel die zich bevindt in een “sea of mutual tolerance”. De vrije samenleving is een verzameling van gemeenschappen en autoriteiten die de individuele vrijheid van mensen om zich met deze of gene groep te associëren, erkennen. Coherentie is overbodig, co-existentie is voldoende. Dat vereist een regime waarvan tolerantie de kernwaarde is. Kukathas bepleit hiermee een radicaal *hands-off* beleid. Van de

staat wordt enkel verwacht dat ze de vreedzame co-existentie van gemeenschappen en de gewetens- en associatievrijheid van mensen garandeert. Kukathas' pleidooi klinkt aannemelijk omdat hij – anders dan Parekh – de mogelijkheid vermijdt dat de meerderheidsgroep de minderheidsgroep zou kunnen domineren. De tolerantie die het dragend ideaal van Kukathas' theorie is, veronderstelt echter ook dat de staat niet meer over het recht beschikt om dwingend tussenbeide te komen in de ideeën en praktijken van groeperingen, ook niet als deze de zogenaamde liberale principes van vrijheid, gelijkheid en verwerping van geweld niet onderschrijven. Het is op dit punt dat er toch heel wat alarmbellen moeten afgaan; alarmbellen die naar ons aanvoelen luider klinken dan de alarmbellen van Parekh's voorstel. Parekh stelt dat de belangen van de meerderheidsgroep à la *limite* voorrang hebben bij urgente kwesties nadat die niet door een dialoog kunnen worden beslecht. Kukathas (2009) daarentegen voert aan dat de 'open samenleving' niet moet worden gedacht als een *Union of Liberty* (een samenleving gebouwd op een gedeelde vorm van vrijheid), maar als een *Federation of Liberty* (een samenleving waarin mensen vrij zijn te leven volgens hun eigen opvatting van het goede leven, ook als die niet gebaseerd is op vrijheid en autonomie).

De keuze is dus ofwel een samenleving die de constructieve dialoog centraliseert, maar finaal wordt beslecht door de meerderheidsgroep ofwel een samenleving die uit elkaar valt in naast elkaar levende groepen. Het voordeel van het eerste model is dat er steeds binnen een gedeelde symbolische horizon – ingevuld door de waarden van vrijheid en gelijkheid – wordt gezocht naar een oplossing. Die gedeelde horizon wordt in het tweede model opzij gezet, waardoor de staat meteen ook een instrument ontnomen wordt om te interveniëren wanneer er zich bijvoorbeeld praktijken voordoen die indruisen tegen de liberale waarden van vrijheid en gelijkheid. Het beeld dat Kukathas schetst, lijkt ons te zijn ingegeven door iemand die stelt dat samenleven in en met diversiteit onmogelijk is. De dialogische samenleving van Parekh lijkt dan weer te zijn ingegeven door iemand die ernaar streeft om op basis van dialoog conflicten zoveel mogelijk binnen de contouren van een gedeeld model te pacificeren en waarbij oplossingen soms volgens de logica van de *Realpolitik* worden bereikt.

8. Besluit

Eertijds was het betrekkelijk vanzelfsprekend dat België er voor de Belgen was. Na WO II verloor deze gedachtegang enige legitimiteit en werden politieke en maatschappelijke discussies verplaatst naar de juridische instellingen waar de grondwettelijkheid bepalend is voor de uitkomst van conflicten. Lokale problemen zoals een hoofddoekverbod op deze of gene school kunnen daardoor in

principe worden uitgeklaard in de hoogste internationale rechtbanken. Deze ‘vergrondwettelijking’ en ‘vermensenrechtelijking’ stellen dus grenzen aan wat er binnen nationale democratieën kan gebeuren. De beide tendensen lijken vooral in het voordeel te spelen van minderheidsgroepen die worden beschermd tegen de tirannie van de meerderheid. In dit artikel hebben we bekeken of die bescherming niet ook de kiemen in zich draagt van een scenario waarbij de minderheid, zeker wanneer ze zich onverzettelijk opstelt, de samenleving meer en meer naar haar hand zet.

We hebben gesteld dat een tolerante meerderheid inderdaad het gevoel kan hebben dat de minderheid zich nadrukkelijker manifesteert en ruimtes opeist die voorheen braak lagen of door de meerderheid werden bezet. Deze bezetting is echter niet persé iets slechts omdat het vooral het liberale palet van opties lijkt uit te breiden. In de mate dat een samenleving echter vasthoudt aan haar liberale morele grenzen, hoeft er ook niet noodzakelijk sprake te zijn van een *slippery slope* waarbij de ene concessie de andere concessie teweegbrengt en men uiteindelijk volledig onder de dictatuur van de minderheid belandt. Vandaar het belang van een onderscheid tussen ‘onverzettelijke minderheden die rechten voor zichzelf opeisen’ en ‘onverzettelijke minderheden die hun levensidealen aan anderen willen opleggen’. Een twistpunt blijft echter dat het niet steeds duidelijk is wat die liberale grenzen precies zijn en wanneer ze worden overschreden. We hebben dat uitgewerkt aan de hand van het voorbeeld van de hoofddoek/boerka. Als dit kledingstuk, met het conceptueel instrumentarium van Will Kymlicka, een interne restrictie is, dan is het een vrijheidsinperkende maatregel van een minderheidsgroep die dus niet moet worden aanvaard. Als het toelaten van de hoofddoek/boerka echter als een externe protectie wordt beschouwd, dan moet het dragen ervan uit hoofde van de gelijke godsdienstvrijheid getolereerd worden. Echter, als het een normatief legitiem en mogelijks doorslaggevend argument is dat de boerkadraagster beweert dat de boerka nu eenmaal bij haar geloof of culturele groep hoort, moet dan ook niet het argument van de Zwarte Piet-aanhanger, namelijk dat deze traditie nu eenmaal bij de Belgische cultuur hoort, als een argument worden beschouwd dat normatieve overtuigingskracht heeft?

De gevoeligheden van de meerderheid en die van de minderheid moeten op vergelijkbare wijze ernstig worden genomen. De interculturele dialoog zoals uitgewerkt door Parekh, zo hebben we gesteld, is een instrument op basis waarvan de beide partijen naar elkaar kunnen toegroeien. Hoewel door een redelijke en empathische dialoog in de praktijk wellicht meer mogelijk is dan aanvankelijk gedacht, betekent het niet dat het zomaar op alles soelaas biedt. Als de minderheidsgroep zich onverzettelijk weet, dan moet ook de ruimere samenleving standvastig zijn. Als de ruimere samenleving zich niet wil engageren in een dialoog, dan moet de minderheidsgroep druk uitoefenen op grond van haar democratische rechten. Bij het uitblijven van een dialoog/consensus omtrent urgente kwesties, moet de minderheidspraktijk (alsnog) niet getolereerd worden. Deze

demarche hebben we geduid als ingegeven door *Realpolitik* omdat het alternatief een samenleving lijkt te zijn van naast elkaar levende groepen (zoals door onder meer Kukathas verdedigd). Dat laat de vraag open of we een samenleving willen die poogt iedereen zoveel als mogelijk aan elkaar te binden, of een samenleving waar groepen zich in parallelle ordes terugtrekken. In laatste instantie is dat een ideologische keuze.

François Levrau is Master Klinische Psychologie, Master Moraalwetenschappen en Doctor Sociale Wetenschappen. Thans is hij als Doctor-Assistent verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de UAntwerpen.

Literatuur

- Bouchard, Gérard, "What is interculturalism", *McGill Law Journal* 56 (2011) 2, 435-468.
- Koenis, Jacques, "Voorbij multiculturaliteit en monocultuur", *Migrantenstudies* 19 (2003) 22, 93-116.
- Koopmans, Ruud, "De meerderheid in rechtvaardigingsnood", in Doomen, Jasper & Elian, Afshin (Eds.) *De strijd van gelijkheid en vrijheid*. Den Haag: Boom Juridische Uitgevers, (2015), 265-286.
- Kukathas, Chandran, *The liberal archipelago*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kukathas, Chandran, "Two constructions of libertarianism", *Libertarian Papers* 1 (2009) 1-13.
- Kymlicka, Will, *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka, Will, *Contemporary political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Modood, Tariq, *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Parekh, Bhikhu, "Minority practices and principles of toleration", *International Migration Review* 30 (1996) 1, 251-284.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*. Basingstoke: MacMillan, 2000.
- Taleb, Nassim Nicholas, *Skin in the game*. New York: Penguin, 2018.
- Van der Burg, Wibren, *Het ideaal van de neutrale staat*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2009.
- VILT (Vlaams Infocentrum Land- en Tuinbouw), "Ruim helpt van lamsvlees in winkelrekken is halal." http://www.vilt.be/Ruim_helpt_van_lamsvlees_in_winkelrekken_is_halal, 2010.

Minima Philosophica: de bescherming van/tegen¹ journalisten

Ton Vink

“Ze zijn niet vastgezet omdat ze journalisten waren, maar omdat de rechtbank heeft geoordeeld dat ze de wet op staatsgeheimen hebben overtreden.” (Aung San Suu Kyi, 13/9/2018, interview tijdens World Economic Forum – over tot zeven jaar veroordeelde Reuters-journalisten.)

“Dit wordt als politieke zaak groter dan wat ik in 35 jaar als journalist heb meegemaakt.” (Evert Santegoeds, hoofdredacteur *Privé* in *de Volkskrant*, 7/9/2018, over de ‘zaak’ van de D66 voorman.)

“Nooit is de Nederlandse hoernalistiek zo beneden het peil van de prostitutie gedaald: krant, radio en t.v. zijn een herhalingscursus voor de leerstof van de lagere school.” (W.F. Hermans, *Mandarijnen op Zwavelzuur*, 1981 [1964], p. 21, over het niveau van de journalistiek.)

Journalistiek en politiek

Over journalisten doen nog weleens vreemde opvattingen de ronde. Daarbij worden zij vaak in één adem met politici genoemd. Zo zou hen een grotere vrijheid van meningsuiting toekomen en die zou ook als zodanig extra bescherming verdienen.

1 Doorhalen hetgeen niet van toepassing is.

Waarom een journalist of politicus aanspraak zou kunnen maken op een grotere vrijheid van meningsuiting dan, pakweg, een filosoof of kunstenaar is voor mij een groot raadsel. Dat wil zeggen: het lijkt me evidente onzin.

Mocht iemand opperen dat een journalist en politicus, juist door hun publieke functie, een grotere verantwoordelijkheid toekomt voor de *manier waarop* ze van die vrijheid van meningsuiting gebruik maken, dan zou ik denken: nou, daar heeft de spreker wel een punt, al lopen vandaag de dag weinig mensen echt warm voor verantwoordelijkheid, laat staan extra verantwoordelijkheid.

Een recent voorbeeld vanuit de politiek levert hier de cartoonwedstrijd van Geert Wilders (waarbij ik in het midden laat of het om de cartoons en vrijheid van meningsuiting of om de publiciteit ging). Zo'n cartoonwedstrijd wordt beschermd door de vrijheid van meningsuiting. Zelfs het feit dat er mensen door op hun ziel worden getrapt, kan daar niets aan veranderen. Op het moment dat de wedstrijd mensenlevens in gevaar dreigt te brengen, kun je je echter voorstellen dat het getuigt van besef van verantwoordelijkheid voor *de manier waarop* van die vrijheid gebruik wordt gemaakt, om de wedstrijd af te blazen. Daarmee wordt die vrijheid niet opgeblazen, maar wordt een verantwoordelijkheid genomen.

En daarnaast – en ik beperk me nu verder tot de journalistiek – is er de aanspraak op bescherming, soms zelfs 'extra' bescherming, van die vrijheid, een aanspraak die terecht kan zijn, al blijkt ook dit een tweesnijdend zwaard.

Bescherming van

Het Committee to Protect Journalists (CPJ) werd in 1981 in New York opgericht om, zoals de naam al zegt, journalisten te beschermen. Daarbij gaat het om bescherming tegen overheden, met name autoritaire regimes, maar ook tegen paramilitaire en maffia-achtige organisaties (daaronder soms ook multinationals – het verschil is niet altijd duidelijk). Die bescherming is bepaald geen overbodige luxe. Het comité probeert ook zo goed mogelijk te registreren hoeveel journalisten voor hun journalistieke arbeid de hoogste prijs betalen.

In sommige landen blijkt er systeem te zitten in het omleggen van journalisten. De overheid heeft daar dan ofwel zelf de hand in, besteedt het uit, ofwel is niet bereid of niet in staat de moordenaars te vervolgen en te bestraffen. Niet alle geweld wordt geregistreerd en komt naar buiten. De top 12 over de jaren 2000-2010 van landen waar we het dan over hebben, ziet er als volgt uit:

(1) Irak, 145 doden; (2) de Filipijnen, 70 doden; (3) Algerije, 60 doden; (4) Rusland, 52 doden; (5) Columbia, 43 doden; (6) Somalië, 34 doden; (7) Pakistan, 32 doden; (8) India, 27 doden; (9) Mexico, 24 doden; (10) Afghanistan, 22 doden; (11) Turkije, 20 doden; (12) Bosnië-Herzegovina, 19 doden. Dit betreft de

doden. De vele gewonden komen hier nog bij. (Bron: CJP Committee to Protect Journalists <https://www.cpj.org>. en Wikipedia.)

Er wordt wel gesteld dat er wereldwijd steeds meer sprake is van een soort ‘sluipende oorlog’ tegen de journalistiek. Voor journalisten wordt het daarmee steeds gevaarlijker om hun werk te doen. De cijfers maken duidelijk dat er elke week een journalist wordt vermoord tijdens het uitoefenen van zijn beroep en, naar we mogen aannemen, vanwege de uitoefening van dat beroep. De ‘Barometer’ op de website van Reporters Without Borders stond op 14/9/2018 al op 54 vermoorde journalisten voor dat jaar. En daar komt, naast de doden, bij dat nog meer journalisten tot zwijgen worden gedwongen door intimidatie, arrestatie, vervolging en fysieke agressie en geweld.

Het zal niet verbazen dat deze omstandigheden journalisten (kunnen) brengen tot een vorm van zelfcensuur. Zo werkt dat. Voor de bevolking in de betreffende landen (de top 12 staat hierboven vermeld, met Turkije als nieuwe binnenkomer) heeft dit uiteraard ook consequenties want die bevolking blijft op deze manier vrijwel verstoken van toegang tot betrouwbare informatie. (Bron: Free Press Unlimited: <https://www.freepressunlimited.org/nl/persvrijheid-wereldwijd>.)

Een recente casus die ook in ons land uitgebreid de kranten haalde betreft het Myanmar (voorheen Birma) van Aung San Suu Kyi. Daar werden in september 2018 twee Reuters-journalisten die een massamoord op het spoor waren in de bekende Rohingya-crisis, door agenten in de val gelokt en voorzien van ‘subversieve informatie’. Op grond daarvan werden ze veroordeeld tot zeven jaar cel. Er werd wereldwijd met verontwaardiging op dit vonnis gereageerd.

Tijdens de ‘rechtsgang’ heeft een politieagent in een verhoor gezegd dat een hooggeplaatste politiemedewerker de opdracht had gegeven om deze ‘val’ voor de verslaggevers op te zetten met ‘geheime documenten’. Overigens kreeg deze agent op zijn beurt na deze verklaring meteen ook een jaar cel opgelegd.

Myanmar, Turkije, Rusland zijn de meer recente voorbeelden die het belang van goede journalistiek én het belang van de bescherming van de beoefenaars daarvan duidelijk illustreren.

Goede journalistiek: waarheidsvinding

Is de drijfveer voor deze goede journalistiek ‘waarheidsvinding’? In elk geval betalen deze omgekomen, geïntimideerde of vervolgte journalisten een hoge prijs voor het feit dat er overheden of andere belanghebbenden waren die wilden voorkomen dat sommige ‘waarheden’ gevonden werden. Over dat laatste dachten deze journalisten anders. Maar daar betaalden ze dus een hoge prijs voor.

Eric Smit, voorman van Follow The Money (FTM) omschrijft deze journalistiek in een artikel op de FTM-website als volgt: “Wat ons betreft staat voorop dat je als journalist altijd trouw moet blijven aan de redenen waarom je journalist bent geworden. Om de waarheid te dienen, misstanden aan te tonen, om een bijdrage te leveren aan een meer rechtvaardige, betere wereld.” (<https://www.ftm.nl/artikelen/de-onderzoeksjournalistiek-staat-aan-het-begin-van-een-bloeiperiode?share=1.>)

Kortom: waarheidsvinding als drijfveer voor goede journalistiek. Het beschermen van deze journalistiek is overduidelijk van belang, althans voor wie van mening is dat waarheid altijd gevonden moet kunnen worden. Die waarheid kan liggen op diverse (overlappende) gebieden, bijvoorbeeld: politiek (Birma/Rohingya), economie (witwaspraktijken/Nederland; oliewinning/Nigeria), rechtstaat (Turkije, Polen, Hongarije).

Op bescherming mag dan ook aanspraak gemaakt worden. Maar daarmee is nog niet alle journalistiek ‘goed’. Dat wil zeggen: gericht op waarheidsvinding en om aldus “de waarheid te dienen, misstanden aan te tonen, om een bijdrage te leveren aan een meer rechtvaardige, betere wereld”.

Impact als maat

Een actueel voorbeeld in ons land dat de vraag naar ‘goede’ journalistiek rechtvaardigt, is de affaire rond de D66 voorman en zijn verhouding met een raadslid uit Meppel.

Volgens het *Dagblad vh Noorden* (7 sept. 2018) schreef het raadslid “afgelopen week een ontslagbrief naar de burgemeester”. Ze verklaarde daarin een affectieve relatie met de D66 leider te hebben gehad die op een voor haar pijnlijke wijze tot een eind is gekomen. Zij liet weten uit de gemeenteraad te vertrekken omdat ze verwacht dat de partijleider karaktermoord op haar gaat plegen en ze dan niet meer geloofwaardig is. Eerder verscheen er op 5 september in het roddelblad *Privé* een verhaal met allerlei details over de relatie, waarin de D66 voorman er niet al te best vanaf kwam. Het raadslid verklaarde dat ze niet de bron van dat verhaal was, maar dat de inhoud wel klopt.

De hoofdredacteur van *Privé* had grote verwachtingen van deze ‘zaak’. Hij liet daarbij overigens weinig heel van de suggestie dat het raadslid niet de bron van het verhaal was; er had een uitgebreid gesprek plaatsgevonden, inclusief ‘fotoshoot’.

Aan *De Stentor* liet het raadslid weten: “Ik ben er van overtuigd dat ik geen andere keus heb dan te reageren zoals ik nu doe. Ik heb nooit de intentie gehad om zelf de publiciteit te zoeken.” Maar desondanks ging zij toch in op een uit-

nodiging van een van de late-night talkshows (praatshows op de late avond) die ons land inmiddels rijk is.

Wat dat laatste betreft: Volgens de hoofdredacteur van het *Nederlands Dagblad* (op Radio 1) is het raadslid dusdoende in een ‘media-val’ getrapt: “Haar werd eerst verteld dat er geruchten over haar rond gingen in Den Haag. Vervolgens denkt ze dat ze dit *off the record* recht kan zetten. Uiteindelijk is dit gesprek als interview naar buiten gekomen.” Als daarna de praatshow belt, is het drama voor haar compleet: “Elke spindoctor zou hebben gezegd: niet wrijven in de vlek, houd ermee op. Het is zo dramatisch en pijnlijk”, aldus de hoofdredacteur – die dus eigenlijk zegt dat het raadslid tegen deze journalistiek beschermd had moeten worden.

Vervolgens werd er druk gespeculeerd over het aanstaande vertrek van de D66 leider – die op zijn beurt weer wel voorzien is van de juiste spindoctor en van wie we dus hierover niets hoorden. (Om op het partijcongres van zaterdag 6 september te laten weten de aansluitende dinsdag op te stappen en de Kamer te verlaten.)

Hebben we hier nu te maken met ‘goede journalistiek’ waarbij het primair om ‘waarheidsvinding’ gaat? Of gaat het dan toch om iets anders? Was het misschien, naar W.F. Hermans, eerder ‘hoernalistiek’? Welke maat werd hier gehanteerd?

Het raadslid, zo veel is toch duidelijk, is/was natuurlijk alleen van belang vanwege de D66 leider. Voor een antwoord daarop is het interessant dat deze vraag ook een rol speelde in de commotie rond de (voorgenomen) bezuinigingen op de programma’s van de publieke omroep op NPO2. Waren dit bezuinigingen? Of, zoals de zendermanager Gijs van Beuzekom het liever had, ‘vernieuwingen’?

In de *NRC* (28 augustus) liet hij weten: “Niet iedereen wil vijftig minuten Tegenlicht op een vast tijdstip kijken op zondagavond. Maar velen willen wel *in tien minuten, via sociale media of de website, de informatie van Tegenlicht tot zich nemen.*” (cursivering toegevoegd. Geen commentaar).

Dat vereist vernieuwde journalistiek en de zendermanager zegt daarover in de *NRC*: “Nu de kijkcijfers langzaam afnemen, praat de NPO liever over ‘impact’: dat wat een programma teweegbrengt onder het volk. Wordt het veel besproken? Is er ophef, vallen er ministers?”

Over ‘waarheid’ en ‘waarheidsvinding’ gaat het in deze vernieuwing niet. Wel gaat het om de *impact*, nogmaals: “dat wat een programma teweegbrengt onder het volk. Wordt het veel besproken? Is er ophef, vallen er ministers?”

En daaraan afgemeten is de berichtgeving rond de D66 voorman en zijn buitenechtelijke escapades én de gevolgen ervan ineens toch ‘journalistiek’, en misschien zelfs wel ‘goede journalistiek’, afgemeten althans aan de ‘impact’ als maat. Want: Ja, het wordt veel besproken. Ja, er is ophef. En ja, er stond een politiek

kopstuk op vallen (al blijft de precieze invloed van deze ‘journalistiek’ op diens besluit tot vertrek ongewis).

Sensatie als maat

Is die impact misschien nog groter als er geen minister of politiek kopstuk valt, maar een dode?

Begin september 2017 bracht Nieuwsuur – een programma dat zich toch met nadruk afficheert als ‘goede journalistiek’ – in een item het ‘grote nieuws’ van een ‘zelfmoordpoeder’ naar buiten. In het item, verzorgd door Hans Kema, kreeg de Coöperatie Laatste Wil (CLW) uitgebreid de gelegenheid om dit in hun ogen goede nieuws over ‘Middel X’ te melden.

Enkele weken vóór de uitzending kreeg ik voor mij onverwacht een telefoontje van Hans Kema: “Hoe stond ik tegenover de CLW en hun plannen?”. Aangezien ik mijn bedenkingen heb, en uitsprak, bij het blindelings voor 18-plussers bereikbaar maken van middelen ter zelfdoding werd ik ongetwijfeld niet geschikt gevonden voor de uitzending (waarvan Kema overigens geen melding maakte in ons gesprek).

Stel – even om te variëren – dat vanavond in een praatshow (laten we zeggen Pauw) een item zit waarin een mannetje in beeld komt dat een poedertje aanprijst, zeggende dat je hiermee als je dat wilt snel en moeiteloos jezelf kunt doden. Nee, hij zegt niet wat het is. Het is ‘Middel Y’ en het wordt – ik noem even wat – gebruikt bij de conservering van pitloze druiven. Een half uur na de uitzending hebben enkele pubers met chemie in hun pakket op internet boven water waar het om zal gaan. Het is het gesprek van de dag, met de nodige ophef. En drie weken later beëindigt een andere puber met veel *Weltschmerz* zijn leven, gebruikmakend van dit middel.

Is Pauw nu medeverantwoordelijk voor de dood van deze puber? En was dit ‘goede journalistiek’? Het antwoord op de eerste vraag is duidelijk: natuurlijk is het programma hier medeverantwoordelijk. Je mag aannemen dat er over zo’n programma wordt nagedacht en dat het maken ervan berust op een bewuste keuze. Het antwoord op de tweede vraag is ook duidelijk.

Wat Pauw betreft gaat het om een hypothetisch geval, maar dat geldt niet voor Nieuwsuur, want enige tijd na hun uitzending beëindigde de 19-jarige Xiména haar leven. Daarbij gebruikte zij het middel uit de Nieuwsuur uitzending waarvan de naam al snel op internet rondging, inclusief besteladres.

Was dit Nieuwsuur-programma ‘goede journalistiek’? Het programma bracht wel wat teweeg onder het volk, het werd en wordt veel besproken, er was en is

de nodige ophef, en er viel weliswaar geen minister, maar wel een dode. Was het doel waarheidsvinding, of sensatie?

Volgens de voorman van Follow The Money hoort het te gaan om “de waarheid te dienen, misstanden aan te tonen, om een bijdrage te leveren aan een meer rechtvaardige, betere wereld.” De Nieuwsuur-uitzending kwam niet in de buurt hiervan. Sterker, je kunt met recht verdedigen dat het programma zelf een misstand was.

Ter verdere illustratie kan ik hier nog een eigen ervaring aan toevoegen. In mei 2014 was ik ‘slachtoffer’ van een uitzending van het SBS-programma *Undercover in Nederland*, door Alberto Stegeman. Dat ging om mijn werk als consulent voor vragen rond het levenseinde. Er volgde Kamervragen en een uitgebreid onderzoek (bijna twee jaar) door het Openbaar Ministerie (OM). De uitkomst was verrassend (niet voor mij, overigens).

Op 24 februari 2016 kon *Trouw* dan ook berichten: “SBS gaf vertekend beeld. Consulent... niet vervolgd...omroep SBS6 kreeg gister een standje van het Openbaar Ministerie”. De officier van justitie liet mij onder meer weten: “Het OM plaatst overigens kritische kanttekeningen bij de wijze waarop de uitzending van *Undercover in Nederland* is samengesteld, waardoor ongenueanceerde beeldvorming rond u als persoon en uw handelen in dit geval is kunnen ontstaan.”

Voor goede journalistiek kan het maken van opnames met een verborgen camera gerechtvaardigd zijn – de politieke partij Denk kan daarover meepraten. Voorwaarde is dan dat de bewuste (maatschappelijk) belangrijke gegevens niet langs een andere weg, zonder verborgen camera, verkrijgbaar zijn. Nu wil het geval dat ik een nogal schrijf-graag persoon ben en in de bewuste uitzending komt ook helemaal niets voor dat ik niet al meermaals in boek en tijdschrift heb besproken, inclusief praktische voorbeelden.

De maker van het programma zou daarop kunnen zeggen: ja, maar wij hebben bij SBS structureel te maken met een significant hoger percentage laaggeletterde kijkers, die lezen geen tijdschriften, laat staan boeken; vandaar het belang van beeldmateriaal. Daar zit misschien wat in, maar er hangt een prijskaartje aan dit excuus, en wel: extra verantwoordelijkheid, juist vanwege aard en karakter van de SBS-kijker. En met dat prijskaartje keer ik terug naar het begin van deze *Minima Philosophica*: de grotere verantwoordelijkheid die de journalist toekomt voor *de manier waarop* hij van zijn vrijheid van meningsuiting gebruik maakt. Het onderzoek van het OM maakte in dit geval namelijk duidelijk dat de programmamakers van SBS hierin verwijtbaar, want met opzet, tekortschoten. Het doel was niet waarheidsvinding maar sensatie.

Bescherming tegen

Het mag inmiddels duidelijk zijn dat er journalistiek bestaat *waarvan* de bescherming een belangrijke, om niet te zeggen wezenlijke, zaak is in (en ten behoeve van of op de weg naar – denk aan de Saudische journalist Kashoggi) een open, democratische en liberale samenleving. In dat verband wordt aan de weg getimmerd door organisaties als het Committee to Protect Journalists, Free Press Unlimited en Reporters Without Borders.

Het is de journalistiek waarvan het bestaansrecht ligt in wat Follow The Money omschrijft als “de waarheid te dienen, misstanden aan te tonen, om een bijdrage te leveren aan een meer rechtvaardige, betere wereld.” Hier timmeren journalisten aan de weg die moet voeren naar of zorgen voor het behoud van een open samenleving.

Deze journalisten doen dat soms met het nodige risico en dan is (extra) bescherming tegen geweld, bedreiging en diverse vormen van agressie – soms zelfs van overheidswege! – geen overbodige luxe.

Maar er is ook journalistiek *waartegen* bescherming van belang is. Daarmee doe ik geen oproep tot (zelf)censuur. Idealiter levert de *goede* journalistiek, eerder dan formele instanties of maatregelen, de bescherming tegen deze *slechte* journalistiek. Want die bescherming is van belang, ook/juist in een samenleving die open is en die dat, tegen de achtergrond van een almaar uitdijende rol voor de ‘sociale media’, ook wil kunnen blijven.

Want ja, (goede) journalistiek kan ook in verval raken. Impact, ophef en sensatie zijn de Homerische Sirenen voor de journalist van vandaag, en iets heel anders dan waarheidsvinding.

Bewondering van het immorele

Alfred Archer

Roman Polanski is een van de meest bewonderde cineasten ter wereld. Hij heeft meer dan tachtig internationale filmprijzen ontvangen. In 2003 werd zijn film *The Pianist* bekroond met een Oscar. In 2010 is zijn film *Chinatown* in een peiling onder filmcritici voor *The Guardian* en *The Observer* uitgeroepen tot de beste film aller tijden. Acteurs die met hem samenwerken, roemen zijn talent als regisseur.

Polanski is ook een verkrachter, zoals hij zelf heeft bekend. Polanski werd in 1977 gearresteerd wegens seksueel geweld jegens de dertienjarige Samantha Gailey. Polanski werd aangeklaagd voor zes vormen van misdadig gedrag, waaronder verkrachting. Hij erkende schuld maar ontvluchtte het land. Nadien klaagden nog vier vrouwen hem aan wegens seksueel geweld. Natuurlijk is Polanski lang niet de enige beroemdheid die immoreel heeft gehandeld. De recente #metoo campagne heeft ertoe geleid dat een aantal bekende artiesten – onder wie Louis CK en Kevin Spacey – werd beschuldigd van immoreel gedrag. Is het gepast om deze artiesten ondanks hun immorele gedrag te bewonderen om hun artistieke talenten?

Deze vraag stond centraal in een recent dispuut over de beslissing Polanski te benoemen tot voorzitter van de César, de nationale filmprijs van Frankrijk. Claire Serre-Combe van *Osez le féminisme* (Durf feminist te zijn) zei: “We kunnen dit niet toestaan. Polanski aanstellen als voorzitter is een belediging voor slachtoffers van verkrachting en seksueel geweld”. Op het eerste gezicht kan deze bewering in de ogen van sommigen vreemd aandoen. Polanski wordt immers geëerd om zijn artistieke talent, niet om zijn immorele gedrag. Hoe kan bewondering voor zijn artistieke prestaties dan beledigend zijn voor slachtoffers van seksueel geweld?

In dit essay¹ analyseer ik twee manieren om de stelling te verdedigen dat het bewonderen van immorele kunstenaars moreel problematisch kan zijn. De eer-

1 Dit stuk is gebaseerd op het essay *When Artists Fall: On Honouring and Admiring the Immoral*, waarvan Benjamin Matheson mede-auteur is. <http://emotionresearcher.com/admiring-the-immoral/>. Het is uit het Engels vertaald door Cees Maris.

ste redenering is gebaseerd op de opvatting dat bewondering een waardering van iemands volledige persoonlijkheid inhoudt. Ik leg uit waarom deze redenering niet overtuigend is. Vervolgens stel ik een alternatieve argumentatie voor die wel overtuigend aangeeft waarom bewondering voor immorele kunstenaars een belediging van hun slachtoffers kan inhouden.

In dit artikel gebruik ik de term ‘immorele kunstenaar’ om een kunstenaar aan te duiden die iets heeft gedaan dat moreel (zeer) verwerpelijk is. Ik bedoel de term dus niet als een algehele evaluatie van het morele karakter van de kunstenaar.

De aard van bewondering

48

Wat houdt de emotie van bewondering in? Hoewel het een berucht probleem is ‘emotie’ met precisie te karakteriseren (Ben-Ze’ev 2000, p. 6), schrijft men aan emoties een aantal kenmerken toe op grond waarvan je ze kunt categoriseren. Volgens Deonna, Rodogno en Teroni (2012, p. 10) kunnen we verschillende emoties onderscheiden op basis van de volgende zeven dimensies: fenomenologie, intentioneel object, evaluatieve component, ontstaanswijze, karakteristieke situaties die aanzetten tot de emotie, uiting en bijbehorende handelingspatronen. Voor mijn betoog zijn het intentioneel object en de evaluatieve component van belang.

Het intentionele object van een emotie is het object waarop de emotie is gericht. Als ik bijvoorbeeld angst voel omdat een grizzly beer op me afkomt, dan is die beer het intentionele object van mijn angst. Tegelijkertijd houdt de evaluatieve component van de emotie een positief of negatief oordeel over het intentionele object in. Mijn angst voor de beer impliceert bijvoorbeeld het oordeel dat die beer een bedreiging vormt van zaken die ik belangrijk vind, zoals mijn leven.

In het geval van de beer *past* mijn emotie bij haar object. Hiermee bedoel ik dat de emotie haar object adequaat weerspiegelt, aangezien de beer inderdaad gevaarlijk is. Het kan ook voorkomen dat een emotie niet gepast is. *Koumpounophobia* is vrees voor knopen. Wie aan deze fobie lijdt is bang voor kleren met knopen. Maar haar angst is niet terecht, want knopen zijn niet gevaarlijk en komen derhalve niet in aanmerking als object van angst. Een emotie kan ook gepast zijn, maar welbeschouwd toch niet doelmatig. Wanneer ik bijvoorbeeld op een beer stuit, is angst niet per se de meest adequate emotie. Ik kan uit angst schreeuwen of wegrekken en zo het risico verhogen dat de beer me aanvalt. Hieruit blijkt dat een emotie kan passen bij haar object (en het dus accuraat weerspiegelt), zonder dat ze de meest functionele emotie is.

Om wat voor soort evaluatie gaat het bij bewondering? Men is het er algemeen over eens dat bewondering gepaard gaat met een positieve beoordeling

van het object. Volgens Adam Smith is bewondering niet meer dan “Goedkeuring versterkt door verwondering en verrassing” (1759/2007, I.i.4.3). In dezelfde geest betoogt Ben-Ze’ev dat bewondering gepaard gaat met “een zeer positieve waardering van iemand” (2000, p. 56). William Lyons, tot slot, beweert dat bewondering gepaard gaat met “een evaluatie van [haar] object die kan worden getypeerd als een gunstige waardering of goedkeuring” (1980, p. 90). Het is niet verwonderlijk dat deze stelling zo breed wordt onderschreven. Je kunt een object niet bewonderen als je het niet positief beoordeelt. Aangezien bewondering een positieve beoordeling van het intentionele object inhoudt, is deze emotie alleen gepast indien het object zo’n positieve beoordeling rechtvaardigt.

Om wat voor soort positieve waardering gaat het in het geval van bewondering? Volgens Macalester Bell (2011; 2013) impliceert bewondering altijd een *globale* evaluatie van een persoon. Om te bepalen of deze stelling juist is, moeten we eerst haar betekenis begrijpen. Een emotie met een globale strekking betreft een persoon als geheel, in tegenstelling tot een enkele handeling of eigenschap van die persoon. Volgens sommige filosofen is schaamte bijvoorbeeld een globale emotie omdat ze zich richt op de hele persoon (Nussbaum 2009, p. 207; Williams 1993, p. 89). Daarentegen wordt schuld alleen verbonden met bepaalde handelingen van een persoon. Evenzo betogen sommige filosofen dat minachting een globale strekking heeft, maar wrok niet (Bell 2011; 2013; Mason 2003). In beide gevallen zegt men dat de ‘globalistische’ emotie zich richt op de hele persoon, ofwel op haar psychologische eigenschappen – zoals haar emoties, disposities, waarden, zorgen en verplichtingen.

Je kunt globalistische emoties echter op minstens twee manieren begrijpen. Volgens Doris (2003) richten globale emoties zich op globale eigenschappen: eigenschappen die passen bij de overige eigenschappen. Zo gezien kom je alleen in aanmerking als object van schaamte als je een karaktertrek bezit waarvoor men zich moet schamen, terwijl al je andere karaktertrekken samenhang vertonen met die beschamende trek. Omgekeerd komt iemand die eigenschappen heeft waarop je trots kan zijn, niet in aanmerking als object van schaamte. Toegepast op bewondering: je kunt alleen in aanmerking komen voor bewondering als je een bewonderingswaardige eigenschap vertoont, terwijl al je andere eigenschappen met die eigenschap in harmonie zijn. In deze opvatting kan iemand met een verachtelijke eigenschap niet bewonderingswaardig zijn.

Deze visie heeft belangrijke consequenties voor de vraag of we immorele kunstenaars kunnen bewonderen. Als we deze zienswijze aanvaarden, kunnen we met recht zeggen dat bewondering voor Polanski beledigend is voor slachtoffers van seksueel geweld. De bewondering zou immers alleen op haar plaats zijn als Polanski geen gepast doelwit van verontwaardiging zou zijn, wat impliceert dat men zijn misdaden niet serieus neemt.

Bell (2011; 2013) verdedigt een zwakker begrip van globalistische emoties, dat neerkomt op de aanname van een evaluatieve rangorde. Ook in deze opvatting vormt de globalistische emotie een reactie op de persoon als geheel. Maar de emotie hoeft niet samen te hangen met al diens eigenschappen. Het is voldoende dat de eigenschappen waarop de emotie zich richt, voorrang hebben boven eigenschappen die er niet bij passen. Dit betekent dat je bewonderingswaardig kunt zijn ondanks het bezit van verachtelijke eigenschappen, op voorwaarde dat je bewonderaar jouw bewonderingswaardige eigenschappen belangrijker acht dan jouw verachtelijke eigenschappen. Indien we dat accepteren, kan een immorele kunstenaar alleen in aanmerking komen als object van bewondering indien zijn bewonderaars zijn artistieke deugden belangrijker vinden dan zijn morele ondeugden. Nogmaals, als je deze visie op bewondering beaamt, dan kun je gemakkelijk inzien waarom bewondering voor Polanski beledigend kan zijn voor slachtoffers van seksueel geweld: de bewonderaar geeft zo immers aan dat hij Polanski's cineastische vaardigheden belangrijker vindt dan diens misdaad.

Indien globalisme, in de sterkere dan wel in de zwakkere versie, inderdaad kenmerkend zou zijn voor bewondering, dan zou dit verklaren waarom het bewonderen van immorele kunstenaars een belediging voor hun slachtoffers inhoudt. Maar vooralsnog hebben we geen reden om aan te nemen dat één van beide versies een plausibel beeld van bewondering biedt. Om hun aannemelijkheid te bepalen moeten we ingaan op de gangbare argumenten voor de stelling dat minachting en schaamte een globale strekking hebben; en we moeten nagaan of soortgelijke argumenten ook gelden voor bewondering.

Een argument ter verdediging van de stelling dat schaamte (Lewis 1971, p. 30) en verachting (Bell 2013, p. 40; Mason 2003) globalistisch zijn, is dat deze emoties betrekking hebben op de persoon als geheel, zowel in taalkundig opzicht als in de manier waarop men ze ervaart. Ik heb mijn twijfels over deze stellingen in het geval van schaamte en verachting, maar hier wil ik alleen aantonen dat de redenering niet opgaat voor bewondering. Bewondering kan wel de totale persoon betreffen, maar ze kan zich ook richten op handelingen of deelaspecten (Schindler et al. 2013, p. 99). We kunnen iemands gevoel voor kleding bewonderen zonder zijn hele persoonlijkheid te bewonderen. We kunnen een spectaculair doelpunt van een voetballer bewonderen zonder dat we hem bewonderen als persoon. Deze redenering geeft ons dus geen reden om bewondering te zien als globalistisch.

Een tweede argument voor de globale aard van schaamte en verachting verwijst naar de tendensen tot handelen waarmee deze emoties gepaard gaan. Williams (1993, p. 89-90) stelt dat schaamte de wens inhoudt om je karakter te verbeteren, terwijl schuld de wens inhoudt om een bepaalde handelwijze te veranderen. Om te bepalen of hetzelfde geldt voor bewondering, moeten we kijken naar de tendens tot handelen waarmee deze emotie gewoonlijk wordt geas-

socieerd, namelijk navolging. Indien bewondering zich richt op de persoon als geheel, dan moet de bewonderaar ook diens volledige persoonlijkheid navolgen, en niet enkel specifieke eigenschappen of handelwijzen. Het komt inderdaad voor dat bewondering de bewonderaar aanzet tot navolging van de volledige persoonlijkheid van de bewonderde; maar veel vaker lijkt bewondering te dienen als motief om bepaalde eigenschappen of handelwijzen na te volgen. Om die reden associëren zowel filosofen (bijvoorbeeld Zagzebski 2017, p. 33) als psychologen (bijvoorbeeld Algoe & Haidt 2009) bewondering met de beweegreden die je aanzet tot navolging van een eigenschap of handelwijze die je bij een ander bewondert.

Geen van deze argumenten ondersteunt de stelling dat bewondering globalistisch is. Beide redeneringen suggereren eerder dat bewondering zich niet alleen kan richten op een mens als geheel, maar ook op handelingen en deelaspecten van mensen. Dit betekent dat de globalistische opvatting van bewondering niet bruikbaar is om de stelling te rechtvaardigen dat het bewonderen van immorele kunstenaars een belediging kan zijn voor hun slachtoffers.

De ethiek van bewondering

Nu zouden we kunnen denken dat uit het falen van het argument dat ik in de vorige paragraaf onderzocht, volgt dat bewondering van immorele kunstenaars *geen* belediging voor hun slachtoffers vormt. Maar in deze paragraaf ontwikkel ik een alternatieve argumentatie om aan te tonen dat het laatste wel degelijk het geval is.

Laten we om te beginnen kijken naar uitgesproken publieke vormen van bewondering, met name prijzen als de Oscar of eerbewijzen als het voorzitterschap van de César Filmprizen. Welke boodschap dragen deze openbare uitingen van bewondering voor Polanski uit? Het is verleidelijk te denken dat ze eenvoudigweg bewondering uitdrukken voor zijn bewonderingswaardige eigenschappen, in dit geval zijn talenten als filmmaker. Echter, als we ervoor kiezen onze bewondering voor een immorele kunstenaar te uiten, dan impliceert onze keuze dat we die uiting belangrijker achten dan andere emoties die eveneens gepast zijn. Ook al zijn zij [de eigenschappen van de kunstenaar] een gepast object van bewondering, ze zijn ook een gepast doelwit van verontwaardiging. Door in zulke gevallen onze bewondering te uiten, geven we voorrang aan deze emotionele reactie boven verontwaardiging. Zodoende wordt de [immorele] handeling van de kunstenaar door de vingers gezien. Wanneer we gedrag vergoelijken, dragen we daarmee uit dat we dit gedrag weliswaar moreel afkeuren, maar niettemin bereid zijn het te accepteren of te tolereren (Hughes & Warmke 2017). Wie voorrang geeft aan het uiten van bewondering boven het uiten van verachting,

geeft daarmee aan dat hij het [immorele] gedrag aanvaardbaar of minstens verdraagbaar acht.

De beslissing om bewondering voor de kunstenaar voorrang te verlenen boven verontwaardiging over zijn morele tekortkomingen kan als zodanig problematisch zijn, en bovendien getuigen van gebrek aan respect voor de slachtoffers van de immorele kunstenaar. Deze prioriteitstelling wordt nog problematischer als we bedenken dat je als bewonderaar niet alleen uiting geeft aan je eigen emotionele rangschikking, maar bovendien dikwijls aangeeft dat dit de *juiste* rangorde is. Soms is deze boodschap expliciet. Ter verdediging van Polanski en de Académie zei Aurélie Filippetti, een voormalige Franse Minister van Cultuur, dat Polanski “een groot regisseur is ... die deze ceremonie zou moeten kunnen leiden. Het gaat om iets dat 40 jaar geleden is gebeurd. We kunnen deze affaire niet telkens oprakelen als we het over hem hebben omdat er toen een probleem was. Het is maar een prijsuitreiking.” (Henley 2017). Filippetti beweert weliswaar niet dat Polanski's gedrag moreel toelaatbaar is, maar ze suggereert wel dat je zulk gedrag kunt gedogen.

Velen die van hun bewondering van Polanski hebben geuit, gaan niet zover dat ze zijn gedrag met zoveel woorden vergoelijken. Toch kunnen ook zulke openbare uitingen van bewondering uitdrukken dat het immorele gedrag moet worden gedoogd. Dit blijkt des te meer als we de achtergrond van de genoemde prijzen erbij betrekken. Denk aan de vele beschuldigingen aan het adres van de filmindustrie: in deze sector vormt seksisme een speciaal probleem, zoals blijkt uit de manier waarop de industrie vrouwen op het witte doek voorstelt (Cummings & Glessing 2017) en uit de manier waarop ze haar vrouwelijke werknemers behandelt (Jones & Pringle 2015). Volgens Sophie Hennekam en Dawn Bennett (2017) vormt seksuele intimidatie een bijzonder probleem in de filmsector, bij uitstek een patriarchale omgeving. Het is aannemelijk dat uitingen van bewondering voor de esthetische talenten van een kunstenaar die schuldig is aan seksueel geweld of seksuele intimidatie in deze sfeer worden opgevat als vergoelijking van zijn immorele gedrag. Dit is problematisch, want het draagt de boodschap uit dat immoreel gedrag er niet toe doet als de dader een begaafd kunstenaar is.

Een ander probleem met openbare bewondering van immorele kunstenaars bestaat uit het risico dat dit de bewonderde persoon ten onrechte een schijn van geloofwaardigheid verleent. Dit kan indirect leiden tot onrechtvaardigheid, namelijk wanneer een slachtoffer de bewonderde persoon tegenspreekt. Denk aan het gezag dat men dikwijls aan beroemdheden toedicht in gebieden waar ze geen expertise bezitten. De basketbalspeler Kyrie Irving beweerde dat de aarde plat is (Shanahan 2017). Zijn bewering bracht sommige schoolkinderen kennelijk tot de overtuiging dat de aarde inderdaad plat is, tot verbijstering van hun leraren. De schoolkinderen schatten de geloofwaardigheid van Irvings getuigenis hoger in dan ze verdient. “Niet alleen kinderen hechten teveel gewicht aan getuigenis-

sen van personen die ze bewonderen; veel volwassenen doen precies hetzelfde”. Dit is waarschijnlijk een belangrijke reden waarom politici proberen beroemdheden te werven als steun voor hun campagne, en waarom beroemdheden “hun platform gebruiken” om morele doeleinden te bepleiten.

De tendens om aan de getuigenissen van bewonderde personen meer gewicht toe te kennen dan ze verdienen kan problematisch zijn. Stel dat de getuigenis van een beroemdheid botst met de getuigenis van iemand zonder die status. In zo’n geval krijgt de getuigenis van de beroemdheid waarschijnlijk meer gewicht. Onder invloed van onze bewondering voor een beroemdheid zien we opposenten die zijn beweringen aanvechten als minder geloofwaardig. Dit is een vorm van wat Miranda Fricker (2007) *epistemische onrechtvaardigheid* noemt (een onrecht jegens iemand in zijn hoedanigheid als kennissubject). Door de geloofwaardigheid van een immorele kunstenaar op te pompen, ontlichten we tegelijkertijd de geloofwaardigheid van zijn aanklagers. Bewondering verschaft de bewonderde persoon dus een zekere macht. Dit is niet per se moreel slecht. Maar in handen van een immoreel persoon wordt die macht problematisch, aangezien ze zijn geloofwaardigheid kan vergroten ten koste van de geloofwaardigheid van zijn slachtoffers.

Het laatste probleem is dat bewondering voor immorele kunstenaars tot gevolg kan hebben dat hun slachtoffers, en slachtoffers van soortgelijke misdaden, *tot zwijgen worden gebracht*. Dit kan op twee manieren gebeuren. Ten eerste kan het feit dat we groter gewicht toekennen aan getuigenissen van bewonderde personen, hun slachtoffers ontmoedigen om zich uit te spreken: ze zijn bang dat men hen niet zal geloven. Ten tweede heeft de boodschap dat men het immorele gedrag moet gedogen, eveneens tot gevolg dat slachtoffers worden ontmoedigd om zich uit te spreken: zelfs als ze worden geloofd, vrezen ze, zal hun de zaak niet worden behandeld als een ernstig vergrijp.

Openbare uitingen van bewondering kunnen derhalve op drie manieren beledigend zijn voor de slachtoffers en hen bovendien schade toebrengen. Ten eerste kan de uiting de boodschap overbrengen dat het immorele gedrag moet worden gedoogd: de bewondering krijgt immers voorrang boven de verontwaardiging. Ten tweede kunnen zulke uitingen de geloofwaardigheid van de kunstenaar oppompen, ten koste van het slachtoffer. Tenslotte kunnen ze ertoe leiden dat slachtoffers van immorele kunstenaars tot zwijgen worden gebracht.

Conclusie

Kort samengevat heb ik in dit essay twee manieren onderzocht om de stelling van Claire Serre-Combe te rechtvaardigen dat eerbetoon aan Polanski een belediging inhoudt van slachtoffers van seksuele intimidatie en seksueel geweld. Ik heb betoogd dat je die stelling niet kunt rechtvaardigen vanuit de opvatting dat bewondering een evaluatie van de persoon als geheel impliceert. De beoogde rechtvaardiging slaagt wel als je de aandacht richt op de publieke uitingen van bewondering. We moeten met name bekijken welke boodschappen dergelijke publieke uitingen uitdragen en welke schadelijke gevolgen ze teweegbrengen.

Alfred Archer is verbonden aan het Tilburg Centre for Logic, Ethics, and Philosophy of Science van de universiteit van Tilburg

Literatuur

- Algoe, S. B., & Haidt, J. "Witnessing excellence in action: The 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration", *The Journal of Positive Psychology* 4 (2009), 105-127.
- Bell, M. "Globalist Attitudes and the Fittingness Objection", *Philosophical Quarterly* 61 (2011), 449-472.
- Bell, M. *Hard Feelings: The Moral Psychology of Contempt*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ben-Ze'ev, A. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge MA: MIT Press, 2001.
- Cummings, A., & Glesing, A. "Gender and the Media", in: Hartlep N.D., Hensley B.O., Braniger C.J., Jennings M.E. (Eds.) *Critical Storytelling in Uncritical Times. Constructing Knowledge: Curriculum Studies In Action*. Rotterdam: SensePublishers, 2017.
- D'Arms, J., & Jacobson, D. "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions", *Philosophy and Phenomenological Research* 61 (2000) 65–90.
- Deonna Julien, T. F., & Raffaele, R. *In Defense of Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Doris, J. *Lack of Character*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Fricker, M. *Epistemic Injustice: The Power and Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hennekam, S., & Bennett, D. "Sexual Harassment in the Creative Industries: Tolerance, Culture and the Need for Change", *Gender, Work & Organization* 24 (2017) 4, 417-434.

- Henley, J. "Calls to boycott French film awards over Roman Polanski honour." *The Guardian* (20/1/2017). Available at: <https://www.theguardian.com/film/2017/jan/20/womens-groups-boycott-cesar-french-film-awards-roman-polanski> [Accessed on 24/10/2017]
- Hughes, P. M., & Warmke, B. "Forgiveness", in: E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/forgiveness/>>, 2017.
- Jones, D., & Pringle, J. K. "Unmanageable inequalities: sexism in the film industry", *The Sociological Review* 63 (2015) 1, 37-49.
- Immordino-Yang, M. H., McColl, A., Damasio, H., & Damasio, A. "Neural correlates of admiration and compassion", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106 (2009), 8021-8026.
- Kennedy, M. "The View's Whoopi Goldberg on Polanski: 'It Wasn't Rape-Rape'", *The Guardian* (29/9/2009) Available at: <https://www.theguardian.com/film/2009/sep/29/roman-polanski-whoopi-goldberg> [Accessed on 1/12/2017].
- Kidd, I. J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge, 2017.
- Kristjánsson, K. "Emulation and the use of role models in moral education", *Journal of Moral Education* 35 (2006) 37-49.
- Langton, R. "Speech acts and unspeakable acts", *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993) 4, 293-330.
- Lewis, H. B. "Shame and guilt in neurosis", *Psychoanalytic review*, 58 (1971) 419.
- Lyons, W. E. *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Mason, M. "Contempt as a moral attitude", *Ethics* 113 (2003) 2, 234-272.
- Nussbaum, M. C. *Hiding from humanity: Disgust, shame, and the law*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Schindler, I., Zink, V., Windrich, J., & Menninghaus, W. "Admiration and adoration: Their different ways of showing and shaping who we are", *Cognition and Emotion* 27 (2013) 85-118.
- Shanahan, M. "This is what Kyrie Irving said About the Earth Being Flat", *Boston Globe* (23/8/2017) URL: <https://www.bostonglobe.com/lifestyle/2017/08/23/this-what-kyrie-irving-said-about-earth-being-flat/v7sNKtYS3SS1QX7s4S4ZaM/story.html> [Accessed 20/12/2017].
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Cosimo, 2007 [1759].
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- Zagzebski, L. *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Wil, wilsverklaring & verantwoordelijkheid

Pleidooi voor een nieuwe lezing van art. 2.2 van de euthanasiewet

Ton Uink

Artikel 2.2 van de Wet Toetsing Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding (WTL) regelt de mogelijkheid van een verzoek tot euthanasie via een schriftelijke wilsverklaring. Het artikel luidt als volgt: “Indien de patiënt van zestien jaren of ouder niet langer in staat is zijn wil te uiten, maar voordat hij in die staat geraakte tot een redelijke waardering van zijn belangen terzake in staat werd geacht, en een schriftelijke verklaring, inhoudende een verzoek om levensbeëindiging, heeft afgelegd, dan kan de arts aan dit verzoek gevolg geven. De zorgvuldigheidseisen, bedoeld in het eerste lid, zijn van overeenkomstige toepassing.”

Wetsgeschiedenis

De huidige lezing van artikel 2.2 WTL wordt in belangrijke mate bepaald door de bijdrage aan het parlementaire debat, alsmede aan de latere discussie, door oud-minister wijlen Els Borst (VWS) en haar collega Korthals (Justitie). Problematische casuïstiek uit de laatste jaren laat echter zien dat die lezing negatief blijkt uit te pakken, voor de patiënt, voor de naasten en latere nabestaanden, en voor de dokter. Tijd voor een (poging tot) nieuwe lezing.

Daarbij richt ik mij primair op de eerste voorwaarde waarmee art. 2.2 WTL opent en waaraan voldaan moet zijn wil een beroep op het artikel mogelijk zijn. Is dat eenmaal het geval dan geldt dat de arts aan het verzoek gevolg *kan* geven (maar dat niet *hoeft* te doen). Ik richt mij hier ook niet op de zorgvuldigheidseisen waaraan door de arts voldaan moet worden wanneer dat beroep eenmaal mogelijk is en de arts besloten heeft er gevolg aan te geven.

Uit de wetsgeschiedenis blijkt dat deze schriftelijke wilsverklaring de mogelijkheid moest bieden “voor euthanasie in geval van ondraaglijk en uitzichtloos lijden in een situatie van opgetreden wilsonbekwaamheid.”¹ Tot de mogelijke oorzaken van dergelijke wilsonbekwaamheid werd met nadruk ook dementie gerekend. Honoreren van een verzoek om, en dus het uitvoeren van, euthanasie werd daarmee, behalve in de beginfase van dementie, met een schriftelijke wilsverklaring ook mogelijk in de fase van gevorderde dementie.²

Deze euthanasie bij gevorderde dementie op grond van een schriftelijke wilsverklaring zorgt inmiddels voor de nodige hoofdbreken. In deze bijdrage daarom een voorstel tot een alternatieve lezing van de tekst van artikel 2.2 WTL. Ik illustreer de mogelijkheid van een uitleg die afwijkt van de wetsgeschiedenis aan de vergelijkbare praktijk van een ander wetsartikel. Daaraan voorafgaand moet een blik op de huidige problematische praktijk, gevolg van de traditionele lezing van art. 2.2 WTL, de noodzaak van zo’n alternatieve lezing duidelijk maken. En na aandacht voor de mogelijkheid die de WTL in geval van dementie de patiënt wel gelijk biedt, sluit ik af met nóg een keuze die hier openstaat.

Problematische praktijk

Het inmiddels meest bekende voorbeeld van een problematische euthanasie bij gevorderde dementie is door de Regionale Toetsingscommissies Euthanasie (RTE) naar buiten gebracht als oordeel 2016-85.³ Deze zaak is onlangs door het Medisch Tuchtcollege (MT) beoordeeld en er volgde (24/7/2018) voor de arts een berisping.⁴ Hoger Beroep is aangekondigd. Maar dit is nog slechts het MT, het Openbaar Ministerie (OM) overweegt strafrechtelijke vervolging. De aanleiding ligt in het RTE-ordeel “niet gehandeld overeenkomstig de zorgvuldigheidseisen”, met name wat betreft de wilsverklaring die als onvoldoende duidelijk werd gezien om er een besluit tot levensbeëindiging op te kunnen baseren én

-
- 1 Bijvoorbeeld: <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/publicaties/2014/07/04/wetsgeschiedenis-van-de-wet-toetsing-levensbeëindiging-op-verzoek-en-hulp-bij-zelfdoding>, p. 3.
 - 2 Zie ook de bijdrage van Els Borst aan het debat in de Eerste Kamer, bijvoorbeeld: Handelingen EK 2000/2001, nr. 27: blz. 1255-1273, p. 1271.
 - 3 Zie het Jaarverslag 2016 pp. 54-58, en de uitgebreide versie (14 pp.) op de website van de RTE <https://www.euthanasiacommissie.nl/uitspraken/publicaties/oordelen/2016/niet-gehandeld-overeenkomstig-de-zorgvuldigheidseisen/oordeel-2016-85>
 - 4 <https://www.tuchtcollege-gezondheidszorg.nl/actueel/nieuws/2018/juli/24/euthanasie-bij-demente-patient-met-schriftelijke-wilsverklaring>.

wat betreft de uitvoering waarbij ongemerkt slaapmedicatie aan de patiënt werd toegediend om deze rustig te houden.⁵

Tijdens de uitvoering werd bovendien een zekere dwang op de patiënte uitgeoefend. Op Kamervragen naar aanleiding daarvan gesteld, liet de minister onder meer weten: “Het vasthouden of ‘fixeren’ van de patiënt voorafgaand aan de uitvoering van de euthanasie met als doel om te voorkomen dat de patiënt zich zal verzetten [...] is en mag geen onderdeel zijn van de uitvoering van een euthanasie. Dwang toepassen bij euthanasie is pertinent niet in overeenstemming met een verantwoorde uitvoeringspraktijk.”⁶ De RTE had hierover in haar jaarverslag 2016 laten weten: “De commissie overweegt daarbij nog dat bij de uitvoering van levensbeëindiging dwang, en ook de schijn van dwang, tot elke prijs moet worden voorkomen.” (p. 58)

Het is trouwens opvallend dat we met deze casuïstiek in feite een herhaling beleven van een casus uit 2011, RTE oordeel 2011-7. Deze casus werd bekend door het artikel dat NRC-journaliste Antoinette Reerink op 4 februari 2012 publiceerde onder de titel ‘De vrouw die niet meer wist dat zij dood wilde’.

Het is de combinatie van schriftelijke wilsverklaring en gevorderde dementie die hier voor een problematische praktijk zorgt, gesymboliseerd door de ongemerkte (‘heimelijk’, ‘stiekem’) toediening aan de patiënt van slaapmedicatie, voorafgaand aan de uitvoering van de levensbeëindiging met het oog op een ‘soepel verloop’ van die levensbeëindiging.

De publiciteit rond deze casuïstiek bracht met zich mee dat een aantal artsen hun naam verbonden aan een oproep om geen medewerking te verlenen aan levensbeëindiging bij patiënten met vergevorderde dementie omdat deze zich niet meer bewust waren van wat er gebeurde. De oproep was het initiatief van Boudewijn Chabot (ouderenpsychiater), Piet van Leeuwen (specialist ouderengeneeskunde) en Jaap Schuurmans (huisarts).⁷

En vanwege deze problematische casuïstiek laat de RTE in het Jaarverslag 2017 (p.5/6) bij monde van voorzitter Jacob Kohnstamm weten: “Eind 2017 is besloten om de arts van een melding waarbij de euthanasie heeft plaatsgevonden op basis van een schriftelijke wilsverklaring bij een patiënt die lijdt aan vergevorderde vorm van dementie hoe dan ook te vragen tijdens een commissievergadering een toelichting te geven over de besluitvorming en toepassing van de euthanasie.” In de Euthanasiencode2018 (de nieuwe versie van de *Code of Practice* uit 2015) verwijst de RTE in een voetnoot op p. 43 naar hetzelfde voornemen.

5 Er zijn meerdere RTE-oordelen die op vergelijkbare gronden tot vervolging zouden kunnen leiden, bijv.: 2016-38 en 2017-103.

6 Aldus minister De Jong (VWS) in zijn brief aan de Kamer d.d. 28-8-2018. (<https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2018/08/28/kamerbrief-over-toezegging-bij-debat-eerste-kamer-euthanasie-en-wet-zorg-en-dwang>.)

7 Zie www.nietstiekembijdementie.nl.

Elsa locuta, causa finita...?

De huidige lezing van artikel 2.2 van de WTL maakt euthanasie mogelijk bij gevorderde dementie. Die mogelijkheid voelt niet voor iedereen even goed, en ethicus Berna van Baarsen stapte om die reden uit de toetsingscommissie waarin zij zitting had. Bij die gelegenheid liet zij in *Medisch Contact* (10 jan. 2018) weten “Ik geloof er niet in dat bij wilsonbekwame patiënten met vergevorderde dementie een schriftelijke wilsverklaring een mondeling verzoek kan vervangen. Dat vind ik te kort door de bocht. Maar artikel 2.2 van de euthanasiewet staat dat wel toe.”

Met dat laatste is RTE-voorzitter Jacob Kohnstamm het weer helemaal eens. Hij beroept zich daarbij mede op de brief aan de Tweede Kamer van toenmalig minister Schippers van 14 juli 2014, over de rol van de schriftelijke wilsverklaring. In die brief⁸ grijpt de minister terug op de parlementaire behandeling van de ‘euthanasiewet’. Tijdens die behandeling verklaarde minister Els Borst meermaals dat euthanasie bij dementie tot de mogelijkheden behoort. Uiteraard mits aan de wettelijke voorwaarden voldaan kan worden. Zowel bij beginnende dementie als bij gevorderde dementie. In dat laatste geval moet er dan wel een wilsverklaring liggen. En ondanks alle mogelijke twijfel stelde Els Borst ook jaren later hierover: “Toch biedt de wet daartoe de ruimte, want precies voor die situatie is artikel 2, lid 2 van de Euthanasiewet bedoeld”.⁹

Maar: wat is “dié situatie” waarnaar Els Borst hier verwijst? Tijdens de parlementaire behandeling liet zij de Tweede Kamer weten: “De regeling van de wilsverklaring in dit wetsvoorstel is evenwel bedoeld voor de situatie waarin de patiënt niet meer in staat is zijn wil te uiten”¹⁰. Met die uitleg is artikel 2.2 structureel zo gelezen dat dit ook op de situatie van de gevorderd demente betrekking heeft.

Daarmee hebben we toch een interessant probleem bij de hand, en een vraag waarvan ik de indruk krijg dat die, misschien wat Freudiaans, over het hoofd wordt gezien, want: is een gevorderd demente patiënt *niet langer in staat zijn wil te uiten*?¹¹

De huidige lezing en uitleg van art. 2.2, gebaseerd op de tijdens de parlementaire behandeling geventileerde bedoeling, zegt: nee, dat is die patiënt niet want

8 Zie: <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-32647-30.html>

9 In haar Inleiding in: Hans Smit & Henri Van Gelder, *Wils verklaring. De alzheimerepidemie en het recht op zelfbeschikking*, aquaZZ, Arnhem, 2013, p. 14. (Het verhaal van de vrouw, genaamd Wil, die niet meer wist dat zij dood wilde.)

10 <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-26691-6.xml>

11 In art. 2.2 staat *niet*: ‘Indien de patiënt van zestien jaren of ouder *niet langer wilsbekwaam is*, ... enz.’

hij/zij is door de gevorderde dementie immers wilsonbekwaam.¹² En dus: “Elsa locuta, causa finita...” Els heeft gesproken, en daarmee is de kous af. Of zorgt de actuele casuïstiek misschien toch voor twijfel? Er zijn sinds de vankrachtwording van de WTL alweer meer dan vijftien jaar gepasseerd. Er is ervaring opgedaan. En van ervaring kun je – moet je – leren. En dat kan resulteren in een nieuwe lezing van art. 2.2.

Ter verdediging van mijn pleidooi voor zo’n nieuwe lezing eerst kort aandacht voor een recent – overigens ook nog zeer toepasselijk – voorbeeld waarin eveneens van een opvallende nieuwe lezing van een wetsartikel sprake is.

Art. 294 lid 1: een nieuwe lezing

60

In artikel 294 Sr wordt ‘aanzetten tot’ en ‘behulpzaam zijn bij’ zelfdoding strafbaar gesteld.¹³ Bij de introductie van dit wetsartikel in het nieuwe Wetboek van Strafrecht (1886) gebeurde er iets merkwaardigs. Aanvankelijk ging het alleen om de strafbaarstelling van ‘hulp’ zoals die nu is terug te vinden in het huidige tweede lid van art. 294. Maar de staatscommissie die het nieuwe wetboek voorbereidde oordeelde “dat ten onrechte het Amerikaansch duel¹⁴ was vrijgelaten, en dat daardoor ‘deze ergerlijke vorm van tweegevecht’ straffeloos bleef”.¹⁵

Nu wilde de minister aan dit ‘Amerikaansch duel’ niet te veel ruchtbaarheid geven door het bij het tweegevecht (art. 152 Sr) onder te brengen. Dat zou mensen maar op ideeën kunnen brengen! En dus: “Boven eene uitvoerige beschrijving waardoor een, hier te lande nog niet voorgekomen, feit zou worden bekend gemaakt, geeft de Minister de voorkeur aan de kleine bijvoeging ‘aanzet tot’. Zodra hij die het gelukkige lot heeft getrokken, den ander tot de vervulling zijner

-
- 12 Ook minister De Jong gaat in zijn eerder vermelde Kamerbrief uit van deze lezing.
 - 13 Lid 1: Hij die opzettelijk een ander tot zelfdoding aanzet, wordt, indien de zelfdoding volgt, gestraft met een gevangenisstraf van ten hoogste drie jaren of geldboete van de vierde categorie. Lid 2: Hij die opzettelijk een ander bij zelfdoding behulpzaam is of hem de middelen daartoe verschaft, wordt, indien de zelfdoding volgt, gestraft met een gevangenisstraf van ten hoogste drie jaren of geldboete van de vierde categorie. Artikel 293, tweede lid, is van overeenkomstige toepassing.
 - 14 Het ‘Amerikaans duel’ bestond hierin dat twee personen afspraken dat het lot uiteindelijk zou beslissen wie van beiden om het leven zou komen. Men gebruikte twee pistolen, het een geladen het andere niet. Of twee dranken, de ene voorzien van dodelijk gif, de andere niet. Welk pistool of welke drank men heeft, weet men niet.
 - 15 Hirsch, *S. Hulp en Aanzetting tot Zelfmoord, artikel 294 WvS*, (dissertatie Leiden), Tiel, 1882, p. 74. Zie ook mijn *294 Sr. Zedenverval en zedenverwildering in Nederland* (Damon 2004), hfdst. 3.

belofte wil nopen, valt hij onder dit artikel. Verder te gaan schijnt op dit oogenblik noch noodig, noch zelfs wenschelijk.”¹⁶

Het delict kwam in ons land derhalve helemaal niet voor en de strafbaarstelling werd ‘verstopt’ in art. 294, ‘aanzetten tot’. De conclusie van jurist Hirsch in zijn dissertatie is dan ook gelijk aan die van rechtshistoricus Smidt, nl.: “dat de aanzetting tot Zelfmoord, alleen met het oog op het Amerikaansch duel, in onze strafwet is opgenomen.” (Hirsch, p. 75)

Recente ontwikkelingen laten echter zien dat dit artikel een heel andere, nieuwe lezing heeft ontvangen. Die nieuwe lezing blijkt duidelijk in de rechtsgang tegen en veroordeling van de Stichting Vrijwillig Leven (SVL)¹⁷ en van haar voorzitter Gerard Schellekens¹⁸. In beide zaken werd overtreding van artikel 294 lid 1 mede ten laste gelegd terwijl van zoiets als een ‘Amerikaansch duel’ natuurlijk in de verste verte geen sprake was.

En dat gold ook in maart 2018 toen alleen al de dreiging met vervolging door het OM op grond van art. 294 lid 1 van de Coöperatie Laatste Wil (CLW) voldoende was om de Coöperatie ertoe te brengen haar werkzaamheden (‘inkoopgroepen voor dodelijke middelen voor zelfdoding’) te staken.

Artikel 2.2 WTL: een nieuwe lezing

De schriftelijke wilsverklaring conform art. 2.2 WTL, heeft in een aantal gevallen van euthanasie zijn rol gespeeld, waarbij het in meerderheid ging om patiënten met gevorderde dementie.¹⁹ Die toepassingen zorgen voor problemen, voor alle betrokkenen:

De beginnend demente maar nog wilsbekwame patiënt stelt zijn/haar wilsverklaring op en verkeert vervolgens in de veronderstelling dat later, in de erin beschreven omstandigheden, die wilsverklaring de rol van een euthanasieverzoek speelt, een verzoek dat ook gehonoreerd kan en zal worden.

Deze veronderstelling zorgt voor (misplaatste) geruststelling en de nog wilsbekwame patiënt laat na om nog in deze beginfase van zijn dementie een eutha-

16 Smidt, H.J. *Geschiedenis van het WvS*, dl 2. Haarlem, 1891², p. 466.

17 ECLI:NL:RBALM:2009:BI5891.

18 ECLI:NL:GHARN:2012:BV6139, hoger beroep.

19 Vgl. Den Hartogh, G. (2017) “Euthanasie op grond van een schriftelijke wilsverklaring. Oude en nieuwe rechtsvragen”, *Nederlands Juristenblad* 92 (31) 2226-2233. Den Hartogh komt tot 12 gevallen in de voorafgaande 6 jaar (t/m 2016). Als we daar nog tenminste 3 gevallen uit 2017 aan toevoegen, brengt dat het totaal op 15 gevallen. De meerderheid daarvan, zo’n 11 gevallen, betreft patiënten met gevorderde dementie. Het totaal aantal meldingen van euthanasie betrof over dezelfde periode van 7 jaar 36.210 gevallen.

nasieverzoek te doen teneinde *niet* in de gevreesde gevorderde fase terecht te komen.

De naasten van de patiënt zullen als de wilsbekwaamheid alsnog is verdwenen degenen zijn die vol verwachting het schriftelijk verzoek onder de aandacht van de arts brengen om zo het proces van de uitvoering van de levensbeëindiging in de gevorderde fase van de dementie in gang te zetten.

De dokter is degene die nu geacht wordt op grond hiervan het leven van zijn niet meer wilsbekwame patiënt die doorgaans nergens meer weet van heeft en tot enige medewerking niet meer capabel is, te beëindigen.²⁰

Het ongemerkt drogeren van de gevorderd demente patiënt staat hier symbool voor de problemen (juridisch, maatschappelijk, medisch, moreel) waar deze praktijk ons mee confronteert.²¹ Maar is een gevorderd demente patiënt nu *niet langer in staat zijn wil te uiten*?

Natuurlijk – maar dat is een platitude – is zijn wil niet meer de wil van de persoon die hij/zij vroeger was. Dat spreekt. Die persoon is er niet meer. Die is in de mist verdwenen. Maar zakt daarmee de gevorderd demente persoon onder een zeker niveau van mens-zijn om iets sub-humaans te worden?

Eenvoudig is het niet. Wij begrijpen de wil zoals de gevorderd demente persoon die uit waarschijnlijk niet, heel moeilijk of slechts gedeeltelijk. Akkoord. Maar dat betekent niet dat daarom die wil er niet is en niet geuit kan worden. We kunnen dus niet zeggen dat er *geen* wil is, en dat die *niet* geuit kan worden.

In de recente uitspraak van het tuchtcollege valt te lezen: “In de loop van 2015 is patiënte volledig wilsonbekwaam geworden.” (p.4)

En: “Op 28 januari 2016 wist patiënte desgevraagd niet wat euthanasie betekende en na uitleg daarover zei ze dat euthanasie te ver ging. Na uitleg over opname in een verpleeghuis bij verergering van haar conditie zei patiënte: ‘Ok, misschien dan.’” (p.5).

Het medisch verslag van de betrokken arts laat weten: “8 maart 2016, (...) Als zij weer zegt dat zij het verschrikkelijk vindt vraag ik of zij weet dat zij dementie heeft. Dat lijkt zij te herkennen. Ik vraag of zij daarmee verder wil leven: ja dat wil zij wel, zij wil niet dood. Dit herhaalt zij meer malen. (...)” “10 maart 2016 (...) Dan vraag ik haar of zij liever dood zou willen zijn: ja, als ik ziek wordt dan wel, maar nu nog niet hoor! (...)” (p.5)

20 Recent promotieonderzoek van huisarts Matthijs van Wijmen (september 2018) liet bovendien zien dat 60 tot 70% van de 6700 door hem over een periode van 6 jaar gevolgd invullers van een wilsverklaring in die periode van 6 jaar niet meer met hun arts over de door hen opgestelde wilsverklaring spraken.

21 N.B: de omstreden ongemerkte toediening van slaapmedicatie om een soepele uitvoering van de levensbeëindiging te bevorderen is *niet* de officiële ‘premedicatie’ zoals besproken op p. 13 van de “KNMG/KNMP Richtlijn Uitvoering euthanasie en hulp bij zelfdoding” (2012).

En het tuchtcollege vat onder meer samen: “Patiënte gaf met haar uitingen tijdens haar opname in het verpleeghuis blijk van een zeer wisselende doodswens. Op sommige momenten gaf zij daarbij juist uitdrukkelijk aan niet dood te willen. De arts stelt dat geen conclusie meer was te verbinden aan de wisselende wilsuitingen van patiënte ten aanzien van het levensbeëindigend handelen. Patiënte werd door de arts vanaf haar opname niet meer wilsbekwaam ter zake van euthanasie geacht, omdat zij het woord niet meer begreep en het in- en overzicht niet meer had. Volgens verweerster dienden de uitingen van patiënte door de Alzheimer te worden gezien als uitingen van emoties van het moment en niet als wilsuitingen op cognitief niveau.” (p.10)

Kun je – mag je – nu van deze patiënte zeggen dat zij “niet langer in staat is haar wil te uiten”? Wie de uitspraak van het tuchtcollege leest, zal daarin voortdurend wilsuitingen van de gevorderd demente patiënt tegenkomen. Geen misverstand: die wilsuitingen wisselen, zijn niet duurzaam, zijn niet coherent, niet steeds ‘in lijn’ met ‘de vroegere persoon’. Maar daar vraagt art. 2.2 WTL niet om.

Mag voor die wilsuitingen een maatstaf gehanteerd worden van vóór de wils-onbekwaamheid? Dat doet de arts in deze casus: “De arts heeft verklaard dat door de dementie ook geen enkele conclusie was te verbinden aan een eventuele wilsuiting van patiënte vlak voordat het euthanaticum werd toegediend.” Dat maakt de patiënt natuurlijk nogal kansloos.

En de arts “heeft voorts achteraf verklaard dat indien patiënte voorafgaand aan de uitvoering had gezegd dat zij niet dood wilde, zij ook de levensbeëindiging zou hebben uitgevoerd.” (p.10) Ook dat wil nogal wat zeggen.²²

Het probleem is hier – en dat geldt ook voor de andere problematische casuïstiek – dat art. 2.2 WTL zó gelezen wordt (conform de traditionele uitleg) dat het aankomt op het al dan niet *wilsbekwaam* zijn van de patiënt. Is de gevorderd demente patiënt *wilsbekwaam* – en dat is hij – dan is art. 2.2 in beginsel van toepassing. Zo luidt althans de redenering.

Om die reden zegt de arts in haar verdediging voor het tuchtcollege dat zij patiënte vanaf haar opname niet meer wilsbekwaam ter zake van euthanasie achtte. Maar: vraagt de wet eigenlijk wel om dergelijke wilsbekwaamheid ter zake van euthanasie? En om die reden ook zegt de arts tevens over de wilsuitingen van patiënte dat zij die zag als uitingen van emoties van het moment en niet als wilsuitingen op cognitief niveau. Maar opnieuw: vraagt de wet eigenlijk wel om wilsuitingen op cognitief niveau?

22 Een ander voorbeeld van een problematische casus is de bekende ‘huppakee-casus’ uit de film *Levensindekliniek*. Ook van deze patiënte kon je moeilijk beweren dat zij *niet langer in staat was haar wil te uiten*. “Dwang toepassen bij euthanasie is pertinent niet in overeenstemming met een verantwoorde uitvoeringspraktijk”, aldus minister De Jong in zijn eerder geciteerde brief aan de Tweede Kamer.

Dat derden (artsen, naasten, intimi) de wilsuitingen van een demente patiënt niet meer begrijpen, doet niets af aan het feit dat die wilsuitingen er zijn. Nogmaals: in feite vraagt art. 2.2 WTL niet of de patiënt nog wilsbekwaam is, het stelt ook geen eisen aan het cognitief niveau van de wilsuitingen, maar het vraagt of de patiënt (nog) in staat is zijn wil te uiten. En als hij dat kan, dan is het artikel (nog) niet van toepassing. Punt.

Het is in dit verband dan ook niet zonder betekenis dat de RTE (zowel in de ingekort versie in haar jaarverslag 2016 alsook in de uitgebreide volledige versie op de website) over deze casus *op dit punt* – wilsbekwaam versus wil kunnen uiten – als volgt laat weten: “De commissie overweegt daarbij dat de vrouw weliswaar wilsonbekwaam was ten aanzien van de euthanasie, maar dat dit niet noodzakelijk uitsluit dat zij wel haar wil kon bepalen ten aanzien van handelingen zoals het inbrengen van een infuus of een injectienaald, ook als zij het doel van die handeling niet meer kon overzien.” (p. 58 resp. p. 14)

Als – *als* – ik hierin gelijk heb, dan lost daarmee het hele probleem van de schriftelijke wilsverklaring bij gevorderde dementie zich in die zin op, dat het bewuste artikel 2.2 hier gewoon niet van toepassing is. (Kohnstamm hoeft zijn artsen dus niet structureel voor een mondelinge toelichting uit te nodigen en ethicus Berna van Baarsen – die haar verhaal ook nog eens deed in de *NRC* en in *Trouw*²³ – kan terugkeren naar haar toetsingscommissie.)

Het komt erop neer dat een verzoek om euthanasie bij dementie gedaan moet worden in die fase van de ziekte waarin de patiënt zijn verzoek nog mondeling kan doen of, wanneer het op schrift staat, mondeling kan toelichten of tenminste bevestigen. Hierin bestaat dus voor de beginnend demente patiënt de mogelijkheid tot een ‘goede dood’ onder regie van zijn arts, wanneer die het verzoek honoreert. Dat dit niet de enige mogelijkheid is, wil ik hierna tot slot nog laten zien.

23 Naar aanleiding van haar artikel “Pleidooi om de huidige rol en status van de schriftelijke wilsverklaring te herzien: zelfbeschikking en compassie vanuit het perspectief van de patiënt”, *Tijdschrift voor Gezondheidszorg en Ethiek* 28 (2018) 2, 53-57.

Verantwoordelijkheid

Het opstellen van een schriftelijke wilsverklaring die in een situatie van gevorderde dementie het mondelinge verzoek moet vervangen, confronteert overigens ook nog met een niet gering moreel (anders dan juridisch) probleem (dat ik nu alleen kort aanstip²⁴). Het is een probleem, een morele vraag, *voor de opsteller* van de wilsverklaring:

Mag je iemand anders schriftelijk vragen jou te doden in omstandigheden die je aan ziet komen, zodanig dat je ook vóórdat die omstandigheden zich voordoen zélf op verantwoorde wijze je leven kunt beëindigen (of tijdig een mondeling verzoek daartoe aan de arts kunt doen)?

De diagnose ‘dementie’ is een beroerde klap. Je weet, bijvoorbeeld uit je familiegeschiedenis, wat je op termijn te wachten staat. Je schrijft op: “Dat nooit. Dat is het allerergste dat me kan overkomen. Ik heb er echt alles voor over om dát te voorkomen. Als het zo-en-zo-ver met me gekomen is, dan... moet de dokter me maar dood maken.”

Waarom luidt dit niet als volgt: “Dat nooit. Dat is het allerergste dat me kan overkomen. Ik heb er alles voor over om dat te voorkomen. En vóórdat het zo-en-zo-ver met me gekomen is... beëindig ik daarom op verantwoorde wijze zelf mijn leven (of doe tijdig een mondeling verzoek daartoe aan de arts).”?

Is het opstellen van een schriftelijke wilsverklaring niet het wegschrijven van een verantwoordelijkheid die zich, gegeven het gewicht van de gebeurtenis, niet *laat* wegschrijven?

Dementie: artseneuthanasie & zelfeuthanasie

Het is goed nog eens te bedenken dat de patiënt het recht heeft zijn verzoek om euthanasie aan de dokter te doen, maar dat de dokter geen plicht heeft dit verzoek te honoreren. Het blijft zinvol dit te herhalen. Voorafgaande zekerheid zal de patiënt hier dan ook nooit hebben, óók niet wanneer het verzoek mondeling of met een mondelinge toelichting, vóór het stadium van gevorderde dementie gedaan wordt.

Wanneer dergelijke zekerheid door de patiënt met nadruk wél gezocht wordt – en de diagnose ‘dementie’ is dikwijls aanleiding daartoe – dan zal de patiënt die zekerheid elders moeten zoeken, niet binnen de mogelijkheid van artseneuthanasie (euthanasie onder regie en zeggenschap van de arts) maar in de vorm van zelfeuthanasie (euthanasie onder eigen regie en zeggenschap).

24 Voor een uitgebreide bespreking: Vink, Ton *Een goede dood. Euthanasie gewikt en gewogen*. Utrecht: Klement, 2017, hfdst. 2 en 3.

Ter illustratie van die laatste mogelijkheid – die ook een praktisch antwoord op het boven alleen kort aangestipte morele probleem geeft – volgt hieronder het verhaal van een van mijn cliënten, Jan-Ru.²⁵

Ons eerste contact dateert van 2006; in 2011 beëindigde hij zijn leven. Dat er wel eens sprake zou kunnen zijn van dementie werd Jan-Ru en partner Nel al in 2004 langzaam duidelijk. Later volgde daarop de definitieve diagnose: vasculaire dementie. Terugblikkend karakteriseerde Nel haar partner als volgt: “Jan-Ru was nergens bang voor, hij overzag de toestand, nam zijn maatregelen en dat moest het dan zijn.” En zo zou het ook zijn.

De nu volgende emailcorrespondentie geeft een beeld van de laatste periode tot en met de zelfeuthanasie van Jan-Ru, beginnend met een bericht waarin de datum van de levensbeëindiging wordt aangekondigd:

“Dag mijnheer Vink, goede morgen. 2 september wordt de dag (...) Wat onbescheiden maar ik neem nog even wat leestijd van U (...) Met de Primperan beginnen we de avond van te voren (...). De kinderen zullen aanwezig zijn die avond maar gewoon in de huiskamer, we zullen met elkaar wat eten en een glas wijn drinken en daarna zullen zij in de huiskamer blijven en ik ga met Jan-Ru mee. (...) Onze schoondochter, die U ontmoette, en ik, zullen Jan-Ru wassen. (...) De voorbereiding verloopt in alle rust maar blijft in zeer beperkte kring. (...) Wij hebben het nog steeds goed, de zon schijnt we zullen straks weer buiten zitten. Dag mijnheer Vink, dank voor Uw tijd en aandacht, met vriendelijke groet, Nel M.”

Na een reactie mijnerzijds, volgde: “Goede morgen mijnheer Vink, Gisteren was de huisarts er, door ons zeer gewaardeerd, (...) ze wilde weten hoe het met ons was, hoever we waren. Zoals ik reeds eerder schreef is ze volledig op de hoogte maar zal ze U vandaag waarschijnlijk bellen, ze is onzeker over de juridische kant van de zaak juist omdat ze zo volledig op de hoogte is. Maar goed dat is tussen U en haar. Ik bel U vanmiddag, prettige dag, Nel M.”

Met de huisarts heb ik vervolgens een open en informatief gesprek gehad. Zij maakte zich zorgen over haar positie omdat zij zo ruim geïnformeerd was. Die zorgen heb ik weg kunnen nemen, evenals haar zorgen over de middelen die Jan-Ru voor zijn levensbeëindiging zou gebruiken. Euthanasie bij dementie was voor haar een moeilijk onderwerp en zelfeuthanasie een nieuw verschijnsel in de praktijk. Maar de keuze zag zij alles afwegend wel als passend bij aard en karakter van Jan-Ru. Ook ná het overlijden had ik, ter afronding, contact met de huisarts.

25 Zie uitgebreider hfdst. 5 van mijn *Zelfeuthanasie. Een zelfbezorgde goede dood onder eigen regie* (Damon 2013).

Op 1 september – we tutoyeren elkaar inmiddels – volgt: “Dag Ton. Goede morgen. Het draaiboek voor morgenavond is duidelijk. Dokter DD wil graag gebeld worden als Jan-Ru is overleden, niet om te komen schouwen dat doet ze de volgende dag, maar om rustig te kunnen slapen. (...) Hier gaat het goed, het leven voelt onwerkelijk maar draagt ons wel door de dagen, Jan-Ru kruipt wat terug in zichzelf zonder verlies aan humor en ik ben moe, ook dat hoort erbij, en zie de dag van morgen met vertrouwen tegemoet. (...) Dood en Leven, het zijn wakker schuddende processen, zo ervaar ik het tenminste. Dag Ton, je hoort van me, dank voor je goede raad en je belangstelling. Heb het goed, Nel M.”

En dan is er het bericht dat het goede verloop rond de zelfeuthanasie meldt:

“Dag Ton, nu is het goede avond. In telegramstijl. Gisterenavond om 20.50 overleed Jan-Ru na het drinken van 2 flesjes Pentobarbital en een slokje Port. Hoe ging het? Heel erg snel, kon het nauwelijks bijbenen. Wat gebeurde er. Wij zaten met de zonen en schoondochters buiten, het was een heerlijke avond, het was gezellig, we aten wat en dronken wat, waren nog lang niet klaar toen Jan-Ru om 20.00 zei dat hij zich klaar ging maken en we samen naar de slaapkamer gingen. Hij had zich voorgenomen om 20.00 te starten met de voorbereiding en dat deed hij. Daar deed hij zijn pak aan en ging naar bed, in half zittende houding. Heeft even zijn vinger in het drankje gedoopt om te proeven en dronk daarna uiterst geconcentreerd beide bekertjes. Daarna dus 2 slokjes Port. Ik zat bij hem op bed, hij sprak nog enkele woorden daarna niet meer te verstaan, leek even benauwd te worden, te gaan hoesten, ruggensteun omhoog gezet, ademhaling leek weer te normaliseren maar werd al heel snel zwakker om, misschien al na 5 minuten, op te houden, nog wat trekkingen en hij was vertrokken. Het leek nog het meest op heel veel haast of een acute hartstilstand.

De snelheid verraste me, ik had me er op voorbereid dat hij nog een poosje zou slapen voordat hij zou zijn overleden, goed het ging dus sneller maar ik weet zeker dat hij daar uiterst tevreden over zou zijn geweest.

Daarna de kinderen geroepen en dokter DD gebeld, dat wilde ze graag zodat ze rustig zou kunnen gaan slapen. Afgesproken dat ze de volgende dag om 8.00 bij ons zou zijn en dat zij dan de schouwarts zou bellen en dan komt er inderdaad een hele trein op gang, we hoorden dat de eerste zending politie ook niet in burger zou komen. Uniform schijnt in deze regio *het* protocol te zijn, daarna gingen er twee en kwamen er weer twee andere bij, recherche, weer gingen er twee en kwam de schouwarts met een technisch rechercheur. In wezen gewoon prettige mensen, de schouwarts was buitengewoon prettig, kende het boek van Chabot, *Uitweg*, en zei ook nog even tegen de rechercheur dat ze het moest lezen want dat daarin alles wel beschreven staat.

Dokter DD deed het fantastisch, was gewoon zichzelf, vertelde over het ziektebeeld, ook over onze vraag aan haar waar zij niet in mee kon gaan en hoe we toen aan de medicijnen zijn gekomen. Heel rustig en ook heel zeker.(...)

Mijn verhaal was verder gewoon ons verhaal waarin duidelijk onderstreept werd wat Jan-Ru bewoog tot deze stap, zijn grote angst de regie over zijn leven prijs te moeten geven bij een volgend hersen- of hartinfarct en dat hij pertinent waardig wilde gaan. En dat is gelukt. Dank voor je voorlichting, dank voor je inlichtingen, dank voor je begeleiding, heel, heel erg veel dank. Jan-Ru is thuis, keurig op zijn bed, vrijdag is de crematie en daarna zal ik weer langzaam maar zeker het leven oppakken en ook dat zal weer lukken. Heb het goed, hartelijke groet, Nel.”²⁶

Een conclusie

Vlak voordat Paul van Eerde, lijdend aan beginnende dementie, in de film “Voor ik het vergeet...” (2008) in de slaap glijdt waar hij niet meer uitkomt, laat hij zijn gezin dat bij zijn zelfeuthanasie om hem heen zit weten: “Jongens, wat zit ik hier heerlijk met jullie allemaal om me heen. Alles valt van me af. Dit is wat ik wil.”

Jan-Ru en Paul staan zeker niet alleen. Tom (2012), Frits (2017), Johan (2017), het echtpaar Meester (2012), de heer Zeegers (2014) zijn nog enkele andere voorbeelden uit mijn praktijk.²⁷ De situatie waarin zij verkeerden was natuurlijk weinig benijdenswaardig. De beperkingen van een schriftelijk euthanasieverzoek waren hen duidelijk. Zij wisten van de aarzelingen van hun artsen. Zij wisten dus ook dat zij nooit op voorhand de zekerheid konden krijgen dat een arts, in welke fase dan ook, hun (mondeling of schriftelijk) verzoek om levensbeëindiging zou honoreren. Op voorhand zou *kunnen* honoreren. Maar die zekerheid – zo zaten zij nu eenmaal in elkaar – zochten zij nu juist wél.

Zij behoren – behoorden – daarnaast tevens tot de kleine (nog altijd aan de statistieken ontsnappende) groep mensen die er ook feitelijk toe overgaat om het verdere verloop van de ziekte niet af te wachten maar het leven voortijdig te verlaten, overeenkomstig de eigen overtuiging en bereid de prijs daarvoor – tijd van leven – te betalen, juist om de kwaliteit van het voorafgaande leven te bewaren.

26 De casus van Jan-Ru en Nel is later nog nader gedocumenteerd door het interview met Nel op de dvd “Sterven in eigen regie. Ooggetuigen” door Boudewijn Chabot en Diego Pos. Zie www.eenwaadiglevenseinde.nl.

27 Zie verder voor Paul mijn *Zelf over het levenseinde beschikken. De praktijk bekeken* (Damon 2008), 83-87; voor Tom, *Zelfeuthanasie. Een zelfbezorgde goede dood onder eigen regie* (2013), 206-207; voor Frits *Een goede dood. Euthanasie gewikt en gewogen* (2017), 195-197; voor Johan *Onder eigen regie. Zelfeuthanasie belicht* (Klement 2018), hfdst. 1; voor het echtpaar Meesters *idem*, hfdst. 8; voor de heer Zeegers *idem*, hfdst. 13.

Dit besluit tot zelfeuthanasie is, ik herhaal dat nog maar eens, beslist niet makkelijk. Er is niets dat een mens hiertoe verplicht, behalve – wellicht – de kracht van die eigen overtuiging, inclusief het besef van bijbehorende verantwoordelijkheid.

Tot slot nog eens terugkerend naar artseneuthanasie bij dementie en de rol van de schriftelijke wilsverklaring: daar komt het er uiteindelijk op neer – na meer dan vijftien jaar euthanasiewet in de praktijk – te willen leren van wat er in die praktijk gebeurt. Te leren van de omstreden casuïstiek (zoals ook hierboven besproken) en de rol die de traditionele lezing van art. 2.2 WTL daarin vervult.

Een van de gevolgen van de hier bepleite nieuwe lezing van art. 2.2 WTL is dat (eindelijk) duidelijk wordt dat een verzoek om (uitvoering van) euthanasie in geval van dementie door een arts uitsluitend in de beginfase van de dementie gehonoreerd kan en mag worden. Website en Jaarverslagen van de RTE leveren daarvoor voldoende leerzame voorbeelden. De nieuwe duidelijkheid neemt ook in dat geval het verdriet van zo'n keuze niet weg, maar komt wel alle betrokkenen ten goede.

Ton Vink werkte ruim 20 jaar als consulent voor vragen rond het levenseinde. In 2007 werd hij voor de Rechtbank Amsterdam vrijgesproken van overtreding van art. 294 Sr (hulp bij zelfdoding).

Boekbespreking: Bestemming bereikt?

Schaap, Sybe

De populistische verleiding. De keerzijde van de identiteitsillusie

Damon, 2017, 248 pp.

Tim Wolff

Er is een bekend citaat van Recep Tayyip Erdogan, “Democratie is als een trein: je stapt uit als je je bestemming bereikt hebt.” Volgens Sybe Schaap, in zijn boek *De populistische verleiding*, dachten en denken de meeste populistische bewegingen er zo over. De Russische bolsjewieken en de Duitse nationaalsocialisten bereikten hun bestemmingen en stapten uit. Zo ook hedendaagse partijen als het Poolse PiS dat, nu het de macht heeft veroverd, nog slechts in naam democratisch is. Zie ook Hongarije en Rusland.

Maar de trein van hedendaagse West-Europese en Noord-Amerikaanse populistten is nog maar net vertrokken. Het is natuurlijk de vraag of zij ook van zins zijn om uiteindelijk de democratische orde van binnenuit te ontmantelen. Schaap denkt van wel. In het geval van de PVV ziet hij daarvoor bijvoorbeeld aanwijzingen in de autocratische manier waarop de partij intern functioneert en in Wilderiaanse kwalificaties als “nep-parlement”.

Er zijn volgens Schaap qua ideologie overigens wel verschillen tussen hedendaags populisme en wat hij het “ideologisch populisme” noemt (communisme en nationaalsocialisme). Een belangrijk verschil is dat die laatsten überhaupt aan ideologie deden, dat wil zeggen, ze hadden “helder gemarkeerde opvattingen over historische processen en de gewenste opbouw van de samenleving” (p. 36), hoe onfris die opvattingen – klassenstrijd resp. rassenstrijd – ook mochten zijn. Het hedendaagse populisme heeft helemaal geen echte opvattingen en politieke doelen, laat staan helder gemarkeerde. Wel is het net als zijn ideologische voorgangers *verleidelijk*. Communisme was volgens Schaap verleidelijk doordat

het via parades, leiderschapscultus en jeugdbewegingen geborgenheid bood, zelfverlies, opgaan in een groter geheel (pp. 47, 48). Nationaalsocialisme idem dito, plus verheerlijking van eigen ras en volksidentiteit tegenover opgezweepte gevoelens van onzekerheid en bedreiging (p. 55).

Ook het nieuwe populisme drukt een verlangen uit naar verbondenheid en geborgenheid, en ook dat verlangen komt voort uit gevoelens van ontheemding, onzekerheid en bedreiging. Die gevoelens komen volgens Schaap voort uit processen als globalisering, open grenzen, emancipatie en individualisering. Het populistische middel – antidemocratisch, xenofob en “volks” nationalisme – is alleen erger dan de kwaal. Dit nationalisme is xenofob omdat het de volksidentiteit bij gebrek aan positieve inhoud (afgezien van wat vaag en ahistorisch gepraat over de joods-christelijke cultuur) negatief invult: wij zijn geen moslims, geen Marokkanen, geen Brusselse bureaucraten. En omdat positieve ideeën over inrichting van staat en samenleving evenzeer ontbreken, is de invloed van populistische bewegingen, ofwel via verkiezingswinst, ofwel via angstvallige rukken naar rechts bij de gevestigde partijen, voornamelijk destructief en polariserend.

Hoe de kwaal – ontheemding, onbehagen – dan wel te lijf? Hierop heeft Schaap ten dele een antwoord, in het laatste en interessantste hoofdstuk, waarop de lezer overigens lang moet wachten; het boek is door de vele herhalingen langer dan nodig, waarbij sommige stilistische tics (een overdaad aan nodeloze cursiveringen bijvoorbeeld, en de stopwoordjes “bederven” en “ten principale”) de leesbaarheid niet bevorderen. Hoe dan ook, in dat laatste hoofdstuk vergelijkt de auteur het hedendaagse onbehagen met het pathos van de Nietzscheaanse nihilist (p. 227). In Nietzsche’s woorden is een nihilist iemand die beseft dat de wereld die er is er niet zou moeten zijn, en de wereld die er zou moeten zijn niet mogelijk is. Dit roept een gevoel op van tevergeefsheid dat alleen wilskrachtige, sterke maar tegelijkertijd gematigde individuen het hoofd kunnen bieden. Dit vraagt “opvoeding, onderricht, karaktervorming” in “matigende vaardigheden” (p. 229). Afgezien van het enigszins vage karakter van dit antwoord gaat het wel wat ver mee in de nihilistische idee van tevergeefsheid. Binnen de wereld die er niet zou moeten zijn is er nog wel verschil tussen minder wenselijk en meer wenselijk, zou je kunnen denken. Zijn alle oorzaken van het onbehagen werkelijk zo onherroepelijk en onvermijdelijk? Globalisering en open grenzen zijn toch mensenwerk en kunnen toch ook door menselijk handelen worden beïnvloed?

In aansluiting hierop: neemt Schaap de zorgen en onzekerheden die de populistische optie een verleidelijke maken wel echt serieus? Dat we niet de kant van Trump, Wilders en Orban op moeten, met hun potsierlijke claims “het” volk te belichamen en hun illiberale uitwassen, lijkt me duidelijk. Maar er valt tussen redelijke, niet-xenofobe mensen toch wel degelijk legitiem te discussiëren over de

vraag of het verstandig is om nog meer kansarme, islamitische migranten hier te helpen in plaats van in de regio, en of we met de Europese integratie op sommige vlakken misschien niet een pas op de plaats moet maken, en of bijvoorbeeld de buitenlandse financiering van moskeeën wel wenselijk is?

De antwoorden van illiberale populistten op deze vragen moeten niet kritiekloos worden aanvaard, maar buiten de orde horen deze kwesties ook niet te worden gesteld. Is het wel fair om, zoals Schaap soms doet, dit type zorgen neer te zetten als paranoia, irrationaliteit en producten van volksmennerij, en de 'boze burger' die deze zorgen soms onbehouden uit als een illustratie van ontspoorde mondigheid? In de recente bundel *#Woest – de kracht van verontwaardiging* wordt hier bijvoorbeeld door diverse auteurs wat anders, misschien wel wat genuanceerder, tegenaan gekeken. In de inleiding van deze bundel zeggen samenstellers Sarah L. de Lange en Jasper Zure bijvoorbeeld dat hevige verontwaardiging laat zien waar mensen om geven en waarvoor ze in actie willen komen. Dat dit op een heftige manier wordt geuit hoeft niet, zoals Schaap suggereert, op anomie of beschavingsverval te duiden. Uit *#Woest* (p. 14): "Dit kan gebeuren als burgers niet het politieke vermogen of zelfvertrouwen hebben, niet de gelegenheid krijgen of zien, of niet geloven dat het uitmaakt om hun verontwaardiging op een constructieve wijze te uiten. Bijvoorbeeld als zij niet de juiste kennis en middelen hebben die nodig zijn om zich politiek te organiseren en medestanders te mobiliseren, of als zij zich niet gehoord voelen door het openbaar bestuur."

Ook de stelligheid waarmee Schaap stelt dat populistten in het geheel geen ideeën hebben lijkt soms eerder voort te komen uit een afkeer van die ideeën dan uit hun afwezigheid. Merijn Oudenampsen heeft recent in zijn proefschrift *The Conservative Embrace of Progressive Values* laten zien dat Nederlandse populistten hun ideologische mosterd halen bij figuren die, ook al zijn hun ideeën alleszins aanvechtbaar, intellectueel toch echt niet van de straat zijn. Het volgende citaat van Oudenampsen (p. 114) is wellicht dan ook van toepassing op Schaaps boek: "[A]ccounts of right-wing populism give relatively little weight to political ideas and public debates. Populism research tends to undervalue the role of intellectuals and opinion makers in providing the ideological foundation for right-wing populists [...]."

Kortom, ik zou, anders dan Schaap, op zijn minst de mogelijkheid overwegen dat populistten ideeën hebben en dat de onvrede van voor populisme gevoelige burgers op punten legitiem kan zijn, bijvoorbeeld over het feit dat hun samenlevingen op essentiële terreinen over hun hoofden heen worden gerund door bestuurlijke elites en internationale organisaties. Dit laatste is ook een centraal thema in Yascha Mounks veelbesproken boek *The People vs. Democracy*. In dat boek is ook een uitgebreide analyse te vinden van een belangrijke factor die door Schaap nauwelijks wordt gethematiseerd: economische stagnatie als *driver* van

zowel onbehagen als de opmars van autocratie en populisme. De geconsolideerde liberale democratieën (lees: het Westen) hadden een eeuw lang de economische en militaire macht, en daarmee de grootste culturele en geopolitieke invloed. Die tijd is voorbij. Autoritaire landen als China streven het Westen langzamerhand economisch en geopolitiek voorbij. Daarmee is ook de lang als vanzelfsprekend beschouwde aantrekkelijkheid van de liberale democratie op losse schroeven komen te staan, zowel binnen die liberale democratieën zelf, als in niet-democratische landen.

Tim Wolff is Universitair Docent Rechtsfilosofie aan de UvA

Column

Homo Deus en het addertje onder het gras

Pieter Pekelharing

Yuval Noah Harari is een Israëliësch historicus, die onlangs een bestseller heeft geschreven: *Homo Deus. A brief history of tomorrow* (2017). Bij *Tegenlicht* van de VPRO lopen ze weg met hem. Hij is vooral populair bij miljardairs en millennials.

Wat hebben miljardairs, die heel veel geld hebben, en millennials, die meestal geen cent bezitten, met elkaar gemeen? Beide groepen hunkeren naar zieners, mensen die heel veel kennis bezitten, maar wier werk tegelijk van visie, creativiteit en verbeelding getuigt. De miljardair hunkert daarnaar omdat hij alles al gezien heeft, de millennial omdat hij net komt kijken.

En inderdaad, op de vleugels van de verbeelding kan men zich ver boven het gekrakeel en de alledaagse politieke spelletjes van mensen verheffen. Want dat is wel waar het om gaat: miljardairs en millennials vinden politiek meestal banaal en vies.

Als het om visie gaat is Harari's boek één en al vuurwerk en inspiratie. Het bevat een briljante geschiedenis van de mensheid in minder dan 300 pagina's. Je kunt zijn boodschap in drie stellingen samenvatten.

Maar eerst nog een bekend gezegde: "data zijn nog geen informatie, informatie is nog geen kennis, kennis is nog geen begrip en begrip is nog geen wijsheid." Het is een gezegde dat ik vaak gebruik en dikwijls tegenkom, ook bij Harari. Blijkbaar was het ooit de bedoeling dat kennis in begrip en wijsheid zijn voltooiing vond.

De eerste stelling van Harari luidt: vergeet begrip en wijsheid. Alleen softies houden zich nog met die begrippen bezig. Softies zijn humanisten en humanisme is passé. Volgens Harari staat menselijke intelligentie op het punt door de artificiele intelligentie van machines te worden vervangen. Het koude niet-menselijke vernuft van de machine is superieur aan het organische denkwerk van eiken, geraniums, wolven, giraffen, mollen, honden of mensen. Door de informatiestro-

men van organische wezens in machines te incorporeren en met algoritmes op orde te brengen is een hoger stadium van kennis bereikt.

De tweede stelling van Harari luidt dat kennis macht is. Macht staat voor het vermogen de wereld te kunnen beheersen en voorspellen. Machines zijn intelligenter dan mensen in de zin dat ze het gedrag van alle organische wezens, mensen inclusief, beter kunnen voorspellen en beheersen dan zichzelf. Bewustzijn en zelfbewustzijn zijn sindsdien uit de tijd. Daaraan verwante noties als begrip en wijsheid kun je weliswaar niet in machines stoppen, maar kennis, de macht om te beheersen en te voorspellen, des te meer. Beter gezegd: in de nieuwe visie zijn begrip en wijsheid zelf niet meer dan incorporeerbare datastromen geworden.

De derde stelling van Harari: het antropoceen, het tijdperk waarin de mensheid het op de planeet voor het zeggen had, is voorbij. Op de wieken van de nieuwe tijd zal een kleine groep individuen het soort kennis en macht verwerven dat voorheen door mensen aan goden werd toegedicht. Deze nieuwe mensen zullen als goden over de wereld heersen. De nieuwe wereld zal een vrijwel exacte kopie vormen van de *Brave New World* van Aldous Huxley. Een kleine elite die de wereld tot in het einde der dagen bestiert, terwijl de overigen zonder te hoeven werken en, als het moet: met hulp van biochemische middelen, intens gelukkig door de virtuele wereld van spelletjes en games heen dolen. Kortom: leuke, interessante gesprekken tussen de nieuwe mens-goden, brood en spelen voor de rest.

Tot zover Harari. Er zit in zijn boek echter een klein addertje onder het gras. Het gaat om een oud theologisch probleem. Neem dat beroemde zinnetje: "God schiep de wereld en zag dat het goed was." De schepping, aldus gelovigen, is niet alleen een bewijs van Gods almacht, maar ook van Zijn goedheid. Vervolgens ontspoon zich over de eeuwen een discussie, die tot op de dag van vandaag voortduurt: is goedheid dat wat God wil of wil God wat goed is? Perkt het goede zijn wil in of is wat hij wil per definitie goed? Dezelfde vraag is niet minder klemmend van toepassing op Harari's nieuwe god-mensen.

Daarmee zijn we weer terug bij de noties begrip en wijsheid. Dat ik als god-mens binnenkort mijn gedrag en dat van anderen met hulp van een machine beter dan ooit kan beheersen en voorspellen zegt nog niets over of ik dat met begrip en wijsheid doe.

Maar oh hemel, dat betekent dat we ook weer terug zijn bij de politiek! Want begrip en wijsheid zijn noties waar mensen diep van mening over kunnen verschillen. Desondanks moeten ze toch op de een of andere manier met elkaar zien samen te leven.

Dat geldt zeker nu de wereld dankzij de machines een klein dorp is geworden, met alle dorpsruzies van dien. Ondanks al hun goddelijke kennis zullen de god-mensen toch weer compromissen moeten sluiten, met kwesties van verraad

en loyaliteit te maken krijgen en onderling politieke spelletjes moeten spelen, die fataal kunnen mislopen.

Denk eens terug aan de Griekse goden en godinnen op de berg Olympus. Die bezaten alle macht die ze maar wilden. Maar ze bleven er geen greintje minder menselijk om. Jaloezie, verraad, machismo, uiteenspattende huwelijken, oorlogen, drugs: het gedonder en gebliksem hield nooit op. Zelfs als de dood een geneesbare ziekte wordt, dan nog kunnen oorlog en geweld het leven van mens-goden *nasty, brutish en short* maken.

Helaas, als mensen feitelijk over goddelijke kennis komen te beschikken zijn de problemen van het samenleven nog lang niet opgelost. Integendeel, ze worden er alleen maar heviger door.

Tot vervelens toe maken techno-optimisten steeds dezelfde fout. Met de kracht van controle en voorspellen los je de problemen van het samenleven niet op.

Maar daarom niet getreurd. Wie wil kan Harari uitnodigen om zijn verhaal nog eens uit te leggen. Dan moet je er wel honderdduizend euro voor neertellen. Zo gewild is zijn boodschap.

Techniek is geweldig, maar dan moet je het wel met veel begrip en wijsheid in de samenleving inbedden. Helaas, daar hoor je de techno-optimisten zelden of nooit over.

Signalementen

Ton Vink

Akkerman, Stevo & Schmidt, Christoph, *Kop op, Europa. Hoe kijkt de rest van de wereld naar ons?* Amsterdam: Boom, 2018, 142 pp. €17,50.

“Ons”, dat zijn wij, Europa en de Europeanen, en het antwoord luidt: “Kop op”! En dat lijkt soms een bruikbare aansporing. Europa heeft het niet makkelijk, met Poetin, Trump, Erdogan, migratie en populisme. Het boek bevat een bundel interviews door de twee Trouw-journalisten, met als achterliggend idee: “Als we nou eens met een reeks prominente niet-Europeanen gaan praten over Europa? Zou hun (hopelijk) frisse, afstandelijke blik niet een welkom licht werpen op onze beslommeringen? Doen we het echt zo slecht? Of slaat ons getob nergens op en kan de EU beter tegen een stootje dan we zelf denken?”(11) Met alle verschillen tussen de diverse interviews, komen de volgende vier vragen er steeds tenminste ook in terug: Wat is het eerste dat in u opkomt als u denkt aan Europa? Wat is het eerste dat in u opkomt als u denkt aan de Europese Unie? Zijn de Europese waarden over mensenrechten en democratie universeel? Europa leert meestal anderen de les; wat kan Europa leren van uw land? Voorafgaand aan een slotbeschouwing van Akkerman en Schmidt komt Jean-Claude Juncker, huidig voorzitter van de Europese Commissie, aan het woord, mede om zijn reactie op een aantal uitspraken van de geïnterviewde niet-Europeanen te geven.

Bakker, Gerben & Geling, Gert Jan, *Over politieke correctheid*. Amsterdam: Boom, 2018, 274 pp. €24,90.

Voorzien van een Voorwoord van Boris van der Ham en een Nawoord van Paul Cliteur buigen de auteurs zich in deze publicatie over politieke correctheid. Daarmee hebben zij een interessant en actueel thema bij de hand waar zij veel over te vertellen hebben – al is veel aan het buitenland ontleende ‘input’ niet altijd even relevant voor de Nederlandse situatie. Blij met deze ‘correctheid’ zijn de auteurs niet. En daar kun je, afhankelijk van de gestalte ervan, anders over denken. Te-

gen het slot van hun verhandeling laten de auteurs nog maar eens weten: “We beseffen dat politieke correctheid een functie vervult in de samenleving, en dat ze soms ook een goede zaak kan zijn.”(242) Het kan geen kwaad dat zij dat nog eens herhalen, want de behoefte van de auteurs om de tegen vrouwen gerichte ‘producten’ van Geen Stijl en Dumpert te verdedigen vind ik onbegrijpelijk en de opmerking ter verdediging dat Geen Stijl “zich in bepaalde gevallen juist ook hard heeft gemaakt vóór vrouwenrechten”(127) lijkt me een prima voorbeeld van het verkeerd soort... politieke correctheid. ‘Politiek correct’ is uiteraard vooral een verwijt, maar ook meer: “We maken duidelijk waarom politieke correctheid meer is dan alleen maar een verdachtmaking, en in essentie verweven is met taal en verschillende motieven om te verbloemen.”(15) Tja, en wat ‘taal’ betreft: de auteurs komen (197 e.v.) te spreken over “meisjesbesnijdenis, ook wel female genital mutilation (fgm) genoemd”. Vervolgens verwijzen zij naar deze verminking (want dat is ’t toch echt) steeds als ‘fgm’ en gaat het in de discussie erover of fgm volgens sommigen nu een Afrikaans probleem zou zijn, of ook een probleem van de islam. Als een ‘Afrikaans’ probleem betekent fgm dan: politiek correct; als een ‘islam’ probleem: staat fgm voor politiek incorrect (– of omgekeerd, natuurlijk!) Maar hoe relevant is dat? Het is gewoon: verminking; de rest doet er niet toe. Maar, al met al toch een interessante uitnodiging tot debat over, zoals de auteurs besluiten “de vraag hoeveel politieke correctheid onze samenleving kan verdragen.” En hoeveel gebrek daaraan, natuurlijk.

Husserl, Edmund, *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie*. Amsterdam: Boom, 2018, 428 pp, €39,90.

Een nieuwe ‘klassieker’ in de reeks ‘Boom Grote Klassieken’, vertaald en geannoteerd door Willem Visser en van een Voorwoord voorzien door Gert-Jan van der Heiden en Sanem Yazicioglu. Het Voorwoord gaat kort in op Husserl (1859-1938) als grondlegger van de fenomenologie en op het belang van dit boek en de plaats ervan in het geheel van zijn werk. Binnen dat werk richt dit boek – vandaar de titel – zich op wat Husserl ziet als de zingevingscrisis van de westerse wereld. Je zou dus kunnen zeggen dat het aan actualiteit nog niet heeft ingeboet. Husserl spreekt van een diepe kloof tussen wat hij noemt de “leefwereld” en de wetenschap. Die wetenschap, oorspronkelijk bedoeld om de wereld te begrijpen, slaagt er steeds minder en minder in om voor dat ‘begrijpen’ te zorgen. Voor de crisis die dat oplevert, moet zijn ‘fenomenologische methode’ het antwoord bieden, een antwoord dat, wel te verstaan, door de filosofie gegeven moet worden. Die filosofie ziet Husserl ook, met de titel van een van zijn andere boeken, ‘als strenge wetenschap’. Die strenge wetenschap moet gebruik maken van de fenomenologische methode die “zich niet door theoretische vooronderstellingen moet laten leiden: dergelijke vooronderstellingen ontnemen ons de mogelijk-

heid om ons eenvoudigweg te richten op wat zich in het concrete bewustzijn van de dingen aandient.” (Aldus het Voorwoord, 19). Want om dat laatste gaat het, waarmee Husserl zich keert tegen de in de kennistheorie gebruikelijke representatie van de dingen en zegt ‘terug naar de zaken zelf’ te willen. Deze ‘klassieker’ is niet speciaal eenvoudige kost en vraagt inspanning van de lezer. Maar het bezweren van een crisis kan dat waard zijn. Overigens was de oorspronkelijke tekst van Husserl niet af en werkte hij er tot zijn dood aan. Het Voorwoord licht dit nader toe en het verklaart de aanvulling met drie korte verhandelingen van Husserl: “Realiteitswetenschap en idealisering – de mathematisering van de natuur”, “De natuurwetenschappelijke en de geesteswetenschappelijke instelling. Naturalisme, dualisme en de psychofysische psychologie”, en als derde, “De crisis van de Europese mensheid en de filosofie”.

Pinker, Steven, *Verlichting nu. Een pleidooi voor rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang*. Amsterdam: AtlasContact, 2018, 696 pp. €49,99.

Hier kan natuurlijk niemand tegen zijn, rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang. En dat is dan meteen het raadsel waar dit boek zich over buigt. *We zijn* er niet tegen. En in hoge mate *is* er ook sprake van, zeker vergeleken met voorafgaande perioden in onze geschiedenis. En toch lijkt er vaak genoeg sprake te zijn van iets als een ‘ondergangsstemming’. De enthousiaste reacties op Oswald Spengler spreken in dat opzicht boekdelen. Met veel, heel veel, feitenmateriaal wil Pinker laten zien dat dat defaitisme misplaatst is. Of het nu gaat om kindensterfte, ondervoeding, armoede, ongelijkheid, duurzaamheid, oorlogen, doodstraf, mensenrechten, racisme, verkrachting, rechtsstaat, de feiten wijzen op iets heel anders dan defaitisme: we worden gezonder, rijker, gelukkiger, vreedzamer, redelijker, en zo voort. Het voorstel van de auteur is niet om nu maar achterover te leunen, want er valt nog voldoende werk te verrichten. Maar voor defaitisme is geen reden. “Wanneer we ons niet bewust zijn van de omvang van de menselijke vooruitgang, kan dat ook leiden tot symptomen die erger zijn dan levensangst. We kunnen cynisch worden over de instituties die door de Verlichting zijn geïnspireerd en die vooruitgang waarborgen, zoals liberale democratie en organisaties waar internationale samenwerking plaatsvindt. Dan bestaat het gevaar dat ze atavistische alternatieven worden.” (23) Na tegen de achtergrond van de idealen van de Verlichting heel kort te schetsen hoe “de menselijke conditie begrepen kan worden op basis van de moderne wetenschap” besteedt Pinker het overgrote deel van zijn boek “aan het verdedigen van die idealen op een manier die helemaal bij de eenentwintigste eeuw past: met data.” (24) En die data moeten de lezer – die veel statistieken en grafieken aangeboden krijgt – er tenslotte van overtuigen dat de idealen van de Verlichting gewerkt hebben én werken. Reden voor optimisme.

Scheffer, Paul, *De vorm van vrijheid*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2018, 224 pp. €19,99.

Zoals wordt aangekondigd: een urgent boek over ons morele ongemak in de omgang met grenzen. Niet alleen om vrijheid door grenzen te bevestigen, maar zeker ook om te voorkomen dat die grenzen tot nieuwe muren worden. De open samenleving verdient bescherming. Dat maakt het overigens best vreemd dat Karl Popper in het boek niet voorkomt. Hegel wel: “Een zin van Hegel had me al eerder getroffen: ‘Iets is alleen wat het is door en binnen zijn grens.’ (‘Etwas ist nur in seiner Grenze und durch seine Grenze das, was es ist.’) Ik vroeg me af: geldt dat niet ook voor een open samenleving? Kan een democratie duurzaam zijn zonder begrenzing? Als vrijheid alleen gedijt in een vorm, is deze grenzeloze tijd dan niet de voorbode van nieuwe onvrijheid?” (17) Maar de globalisering eist zijn tol: “Migratie is de meest zichtbare kant van een wereld die kleiner is dan ooit. (...) De vluchtelingencrisis laat ons ongemak beter dan ooit zien. Welke rechtvaardiging kunnen grenzen eigenlijk hebben? Wie zijn wij om anderen de toegang tot ons grondgebied te ontzeggen? Zijn burgerrechten dan niet hetzelfde als mensenrechten – staatsburgerschap kan toch niet afhankelijk zijn van waar je wieg heeft gestaan? Maar gemeenschappen kunnen niet bestaan zonder enige begrenzing. Het recht om uit te maken wie wel en wie niet tot die gemeenschap worden toegelaten, is daarvoor essentieel.”(18) En dus richt Scheffer zich op “de vragen die schuilgaan achter de actualiteit van de eurocrisis, het vluchtelingenvraagstuk en het populisme. Kan de kloof worden gedicht tussen burgers die bescherming zoeken en burgers die vrijheid omarmen?” (21) Al met al zou het zo maar kunnen dat we Scheffer terugzien in de nog in te stellen Staatscommissie Migratie.