

De meest algemene lijn in dit nummer – zo men deze in de veelheid van het geschrevene zou willen zoeken – mag ‘afstand’ heten. Afstand die aan de basis staat van objectiviteit en de mogelijkheid biedt voor een meer volwassen vorm van verbondenheid: kritisch engagement. Afstand die ruimte schept naast die van het voorgegevene; een ruimte die vervolgens naar eigen inzicht ingevuld kan worden – in de marge.

Ethicus *Bert Musschenga* bespreekt tegen de achtergrond van de huidige mond- en klauwzeer-crisis de vraag naar de legitimiteit van het doden van dieren. Musschenga houdt meer specifiek de ethische en praktische aspecten van het Europese non-vaccinatiebeleid tegen het licht, hetgeen wellicht heilzaam is gezien de ‘heerschappij van de emoties’ die zich in de discussies hierover nogal eens voordoet. Het essay van redactielid *Bart Voorsluis* handelt over *Mr. Sammler’s Planet* van de joods-Amerikaanse schrijver Saul Bellow. De hoofdpersonen in de romans van Bellow zijn steeds mensen die aan de zijlijn staan, hetgeen hen echter de mogelijkheid geeft ‘in het reine met zichzelf te komen en de weg naar het leven terug te vinden’. Voorsluis ziet in Bellow’s romans ‘de uitdrukking van een bescheiden, maar ferm humanisme’. Emeritus hoogleraar astronomie *Anthonie Fokker* heeft aan het papier zijn gedachtegang toevertrouwd met betrekking tot de vraag of het chaotische karakter van het universum wel te rijmen valt met de idee van een God die orde en orde-zoekende wezens als wijzelf geschapen zou hebben. Filosoof *Govert Buijs* bespreekt naar aanleiding van Andries Hoogerwerfs *Christelijke denkers over politiek. Een oogst van 20 eeuwen* de vraag naar de invloed van het christelijke denken op de politiek. Volgens Hans Achterhuis is de huidige ‘politiek van goede bedoelingen’ een christelijke erfenis die wij achter ons dienen te laten vanwege het onrealistische en utopische karakter – de ‘ethische oververhitting’ – ervan. Hoogerwerf bestrijdt deze stelling door erop te wijzen dat het christelijke denken over het algemeen juist – als tegenmacht – een kritische afstand bewaart ten opzichte van de politieke realiteit. Met Hoogerwerf pleit Buijs voor een kritisch christelijk politiek engagement dat dit ‘eschatologische voorbehoud’, deze ‘transcendente reserve’ ter harte neemt. Filosoof *Hendrik Hutter* pleit in zijn essay voor ‘het bescheiden oordeel’. Hutter brengt aan de hand van filosofisch-antropologische inzichten de praktische wijsheid van het ‘oordeelt niet, opdat gij niet geoordeeld wordt’ voor het voetlicht. Bescheidenheid wordt verdedigd als de gulden middenweg tussen de ‘onrealistische’ extremen van nihilisme en absolutisme. Biologisch-psychologen *Eco de Geus* en *Dorret Boomsma* gaan in op de vraag in hoeverre (karakter)eigenschappen genetisch bepaald zijn en in hoeverre ze bepaald worden door omgevingsinvloeden. Aan de hand van gegevens van het Nederlands Tweeling Register laten zij zien dat een antwoord op die vraag in hoge mate afhankelijk is van de eigenschap die onderzocht wordt. Naast deze artikelen twee korte boekbesprekingen. Het betreft *Het mysterie van de identiteit* van René van Woudenberg en *Grenzen aan het medisch handelen*, een uitgave van het Thijmgenootschap.

In januari j.l. heeft staflid Wim B. Drees een andere functie aanvaard, buiten de Vrije Universiteit. De redactie is hem veel dank verschuldigd voor zijn regelmatige bijdragen aan *In de Marge* en zal hem node missen. We wensen Wim veel succes toe in zijn nieuwe baan als directeur van ALLEA, de organisatie van samenwerkende Europese Academies van Wetenschappen.

---

# HET DODEN VAN DIEREN

---

*Bert Musschenga*

Nu de uitbraak van mond- en klauwzeer (MKZ) in Nederland tot staan lijkt te zijn gebracht en de eerste emoties onder het grote publiek zijn weggeëbd, is het goed om nog eens te kijken naar een vraag die velen heeft beziggehouden: is het preventief ruimen van niet-besmette, gezonde dieren moreel wel te rechtvaardigen? Had de overheid er desnoods zonder toestemming van ‘Europa’ niet voor moeten kiezen om de uitbraak door massale vaccinatie onder controle te krijgen, in plaats van binnen een straal van 2 km rond een hard alle gespletenhoevigen te doden? Was het niet schandalig dat het leven van tienduizenden dieren aan de exportbelangen van de vleessector opgeofferd moest worden? Toen de discussie over deze vragen op haar hoogtepunt was, werd regelmatig het geluid gehoord dat veel van de dieren die preventief geruimd werden toch voor de slacht bestemd waren. Wat maakt een paar maanden eerder dood voor het dier zelf uit? Het is inderdaad van belang om erop te letten dat ons standpunt over de toelaatbaarheid van preventief ruimen spoort met ons bredere scala van opvattingen over en praktijken ten aanzien van het doden van dieren.

## HET LEGITIEME DODEN?

In wat voor situaties en voor wat voor doeleinden doden mensen dieren? Ik geef een opsomming, waarbij ik de in onze samenleving minst controversiële gevallen bovenaan plaats:

- doden van dieren die een bedreiging vormen voor het leven van mensen en voor de volksgezondheid;
- doden van dieren binnen wetenschappelijke experimenten gericht op het uittesten van nieuwe geneesmiddelen of het vermeerderen van kennis over ziekten;
- doden van dieren die door een te sterk gegroeide populatie een bedreiging vormen voor de stabiliteit van een ecosysteem;
- slachten van dieren ten behoeve van de vleesconsumptie;
- doden van dieren binnen wetenschappelijke experimenten gericht op het uittesten van nieuwe cosmetica;
- doden van dieren om hun pels, tanden of andere onderdelen die mensen voor bepaalde doeleinden nuttig achten;
- doden in het kader van de jacht.

Over het doden van dieren is in de dierethiek minder nagedacht dan over dierenwelzijn. En dan gaat het meestal over dieren die in staat zijn tot subjectieve – positieve of negatieve – ervaringen, dieren die bewustzijn hebben. Toevallig is dat niet. De plicht om het welzijn van (landbouw) huisdieren te bevorderen is onomstreden onder het grote publiek, terwijl er nauwelijks bezwaren leven tegen de gedachte dat mensen dieren voor bepaalde doeleinden mogen doden. De vaak verzwegen vooronderstelling daarbij is dat het voor dieren wel uitmaakt hoe ze leven – onder wat voor omstandigheden – en hoe ze doodgemaakt worden, maar niet dát ze leven. Maar

waarom maakt het voor mensen wel uit dat zij (blijven) leven en voor dieren niet?

Een onder utilisten gangbaar antwoord op die vraag is dat mensen niet alleen in het heden leven, maar ook gedachten hebben over verleden en toekomst. Zij hebben wensen over hun toekomst en maken plannen voor de toekomst. Als je mensen doodt die hun leven nog niet als afgerond beschouwen, beroof je ze van de mogelijkheid dingen te doen en mee te maken die ze essentieel vinden voor een geslaagd leven. Terecht brengen dierethici als Rosemary Rodd daar tegenin dat ook de hogere diersoorten beschikken over het vermogen op de toekomst te anticiperen en doelen te hebben voor de toekomst. Dus als je mensen wier leven nog niet af is schaadt door ze te doden, dan gaat dit ook op voor hogere diersoorten.<sup>1</sup>

Het utilistische antwoord spoort ook niet met onze gangbare houding ten opzichte van het doden van dieren. We verafschuwen mensen die zo maar, voor de lol, dieren doden, ook al doen ze dit pijnloos. Nu zou men kunnen zeggen dat die afschuw niet zozeer het doden van die dieren betreft, maar de mens die dat soort dingen doet. Mensen die zinloos dieren doden zijn gevaarlijke gekken die je in het geheel niet kunt vertrouwen. Daar zit wel wat in, maar een bevredigende verklaring voor onze afschuw biedt die redenering niet. Ik vermoed dat veel mensen in onze samenleving een intuïtief gevoeld respect hebben voor dat wat leeft.

Niet-utilistische dierethici gaan veelal uit van een principe van respect voor het leven. Dat principe doet denken aan het adagium 'eerbied voor al wat leeft' van de bijna in de vergetelheid geraakte arts-theoloog Albert Schweitzer. Schweitzer vond dat er geen enkele rechtvaardiging voor het doden van dieren gegeven kon worden. Na-

tuurlijk wist hij dat het soms onvermijdelijk is. We vernietigen planten en insecten als we bijvoorbeeld over gras lopen. We doden bacteriën en virussen als die onze gezondheid bedreigen. Schweitzer wilde geen algemene regels voor uitzonderingen op het principe formuleren. Het principe geldt absoluut. Ieder moet voor zich maar uitmaken of hij overtredingen van het principe met zijn geweten in overeenstemming kan brengen.

## FUNDAMENTELE BELANGEN

Hedendaagse ethici zullen het principe eerder voorzien van een *ceteris paribus* clausule. Dat wil zeggen: het doden van levende organismen is moreel verkeerd, tenzij daarvoor een goede reden gegeven kan worden. Maar wat zijn goede redenen? Daarover verschillen de meningen. Een radicale positie neemt de invloedrijke milieufilosoof Paul Taylor in. In zijn *Respect for Nature*<sup>2</sup> verdedigt hij de positie dat mensen voor alle levende organismen een gelijk respect dienen te hebben. Nu kan zich de situatie voordoen dat dieren het leven en de gezondheid van mensen bedreigen. Mag je ze dan doden? Op grond van een principe van zelfverdediging mag je volgens Taylor dieren pas doden als er geen andere uitweg is. Als er een bruine beer op je afkomt, mag je die doden, tenzij je je leven ook kunt redden door te vluchten. Doden is dus alleen als uiterste redmiddel geoorloofd. Nu zijn de gevallen waarin dieren het leven en de gezondheid van mensen bedreigen veel zeldzamer dan gewone conflicten tussen de belangen van mensen en dieren.

Taylor maakt hier een belangwekkend onderscheid, namelijk tussen de fundamentele belangen van organismen en hun niet-fundamentele belangen. Fundamenteel zijn

alleen die zaken die een voorwaarde zijn voor het overleven en het welzijn van organismen. Men zou dat hun basisbehoeftes kunnen noemen. Alleen die belangen van mensen zijn fundamenteel die betrekking hebben op zaken die voor iedereen noodzakelijk zijn om een normaal leven te kunnen leiden. Dat zijn de primaire goederen als eten, seks, huisvesting, maar ook gezondheidszorg. Taylor beperkt de fundamentele belangen niet tot universele basisbehoeftes, maar relateert wat fundamenteel genoemd kan worden aan het welvaartsniveau van een samenleving. Fundamentele belangen van levende wezens mogen nooit opgeofferd worden aan niet-fundamentele belangen van mensen. Het doden van dieren om hun vel of om hun tanden is moreel verkeerd. Voeding is weliswaar een fundamenteel menselijk belang, maar voor bevrediging van de behoefte aan voedsel is vlees niet noodzakelijk. Taylor vindt dat iedereen vegetariër moet worden.

Andere conflicten tussen fundamentele belangen van mensen en dieren betreffen het gebruik van schaarse hulpbronnen. Het meest aansprekende voorbeeld van zo'n hulpbron is ruimte. Mogen we dieren doden of verdrijven als we hun leefruimte nodig hebben om voedsel te verbouwen of gebouwen neer te zetten? Taylor hanteert voor dergelijke conflicten een principe van verdelende rechtvaardigheid: iedere partij moet een gelijk deel krijgen. Voor de praktijk betekent dit dat gezocht moet worden naar oplossingen waarbij de belangen van zowel mens als dier tot hun recht kunnen komen. Je kunt een terrein zo bebouwen dat dieren daar ook nog hun plek houden. Of je scheidt een deel van het terrein af en maakt daar een beschermd gebied van.

## DE MORELE STATUS VAN DIEREN

Minder radicaal is de positie van Mary Anne Warren in haar *Moral Status*<sup>3</sup>. Weliswaar gaat ook zij van een principe van respect voor leven uit, maar zij biedt veel meer ruimte voor uitzonderingen. Je mag levende organismen niet zonder goede redenen doden of schade toebrengen. Warren wil echter niet vastleggen wat een goede reden is. Het principe lijkt alleen betrekking te hebben op evidente gevallen van zinloos doden en zinloos schaden. Respect voor het levende organisme speelt hier bij Warren geen rol. Zij denkt dat afzien van zinloos doden en schaden de lange-termijn belangen van mensen dient. Warren gaat er in tegenstelling tot Taylor niet van uit dat alle organismen een gelijke aanspraak op de zorg en aandacht van mensen kunnen maken. Niet alle organismen hebben een gelijke morele status, zijn even beschermwaardig. Dieren die in staat zijn tot positieve en negatieve ervaringen hebben een hogere morele status. Zij relateert de mate van beschermwaardigheid aan de intensiteit van de ervaringen van een diersoort en de rijkdom van en variatie binnen het spectrum van hun ervaringen. Hoe groter de mate van beschermwaardigheid, des te strikter zijn de eisen die aan het doden of schaden van een organisme gesteld worden. Dieren van hogere diersoorten mogen alleen ten behoeve van zwaarwegende menselijke belangen ('important human interests') opgeofferd worden.

Warren meent dat haar positie spoort met de *common sense* moraal. En daarin heeft ze, denk ik, gelijk. We maken gewoonlijk moreel onderscheid tussen bijvoorbeeld het doodslaan van een mug, een muis en het doden van een chimpansee. Maar de invulling die ze geeft aan 'important human interests' is nogal ruim, veel

ruimer dan de fundamentele belangen van Taylor. Te ruim in de ogen van hen die de huidige praktijken ten aanzien van het doden van dieren onder kritiek willen stellen. Ik ben het met Warren eens dat de mate van complexiteit van een dier verschil uitmaakt voor hun beschermwaardigheid, maar ik zou een veel striktere interpretatie willen geven van wat een zwaarwegend menselijk belang mag heten. Ook zou ik met Rodd sterker willen benadrukken dat het leven van dieren op zich al een zekere beschermwaardigheid verdient.

Wat zijn de consequenties van mijn positie voor de rechtvaardiging van de praktijken die ik in het begin van dit artikel heb genoemd? De laatste drie zijn mijns inziens moreel niet te rechtvaardigen. Het doden van dieren voor menselijke consumptie is voor mij een grensgeval. Sommigen zeggen dat het eten van vlees nodig is voor een verantwoorde voeding; anderen ontkennen dat. Ik denk dat vlees eten niet noodzakelijk is voor de menselijke gezondheid. Maar het maximaal haalbare voor mij en vele anderen is het beperken van vleesconsumptie. Wanneer er minder vee voor de slacht gehouden wordt, wordt de benodigde ruimte daarvoor minder groot, evenals de druk op het milieu. Wanneer er minder vlees geconsumeerd wordt, is het niet zo'n probleem als de prijs van vlees omhoog gaat.

## HET NON-VACCINATIEBELEID

Terug naar MKZ. Ik richt me in eerste instantie op de vraag naar de morele rechtvaardiging van het Europese non-vaccinatiebeleid. Ik citeer voor de beschrijving en verdediging van dat beleid uit het *Dossier MKZ en aanpak bestrijding*, te vinden op de *homepage* van het ministerie van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij (LNV):<sup>4</sup>

In het verleden werd in de Europese Unie de veestapel tegen MKZ gevaccineerd. Toen zo'n jaar of tien geleden de ziekte in de EU was uitgeroeid, is de EU overgestapt op een non-vaccinatiebeleid. Sindsdien moet de ziekte daarom in principe bestreden worden zonder het gebruik van vaccins. Een land dat toch zijn veestapel vaccineert tegen MKZ, kan voor zeer lange tijd (minimaal een jaar) geen dieren en dierproducten meer exporteren. Dat is, omdat de anti-lichamen die het vaccin veroorzaakt niet onderscheiden kunnen worden van de anti-lichamen die tegen de ziekte worden aangeemaakt. Met andere woorden: je kunt niet zien of een dier ziek is of alleen maar gevaccineerd. Omdat besmette dieren zo niet meer te herkennen zijn, vertrouwen andere landen de importen uit een vaccinerend land niet meer en stoppen daar dus mee. [ ] Het non-vaccinatiebeleid kan uitsluitend in Europees verband worden gewijzigd. De minister van LNV heeft dat beleid met kracht ter discussie gesteld in de Landbouwradaar, de maandelijkse bijeenkomst van de landbouwministers van de EU-lidstaten. Een eenzijdig besluit van Nederland om tot preventieve vaccinatie over te gaan zou ingrijpende gevolgen hebben, niet alleen voor de export van de Nederlandse veehouderijsector naar landen buiten Europa, maar ook voor de export naar de EU-landen. Eenzijdig preventief vaccineren betekent in de huidige omstandigheden het verlies van de MKZ-vrije status. Van de totale Nederlandse dierlijke productie wordt 60 % geëxporteerd, waarvan weer 80% naar de EU (48% van de totale productie). Een exportverbod treft niet alleen de veehouderij, maar ook de toeleverende en verwerkende industrie (bijvoorbeeld veevoederbedrijven en de voedingsmiddelenindustrie). In deze sectoren werken duizenden mensen. Daar komt bij, dat als we de dieren nu preventief zouden vaccineren, ze voor een groot gedeelte alsnog moeten worden afgemaakt en vernietigd. De hoeveelheid vlees en dierlijke producten is voor de Nederlandse markt alleen veel te groot. En voor een veehouder is het niet rendabel om beesten in zijn bezit te hebben waar geen markt voor is.

Het non-vaccinatiebeleid houdt dus zowel in dat er niet preventief geënt wordt als dat er bij een uitbraak niet gevaccineerd wordt;

er wordt alleen gevaccineerd als tijdelijke maatregel, als het ruimen niet snel genoeg gaat. Op zich is het mogelijk om het beleid ten aanzien van preventieve vaccinatie te scheiden van dat ten aanzien van noodvaccinatie. Je kunt je een non-vaccinatiebeleid voorstellen waarin bij uitbraak noodvaccinatie wordt toegestaan.

Mijn stelling is dat niet-preventief vaccineren alleen te rechtvaardigen is als de kans op uitbraak niet groter is dan bij vaccineren. MKZ is een ziekte die ontegenzeggelijk leed veroorzaakt bij dieren die eraan lijden. Daarom zijn we moreel verplicht de kans op uitbraak te minimaliseren. Nu verwachtte men in 1991 ook dat de keuze voor non-vaccinatie eveneens uit het oogpunt van het voorkomen van een uitbraak te verdedigen was. Na 1991 zijn er echter slechts twee geïsoleerde uitbraken geweest in Italië (1993) en Griekenland (2000). Ook landen die nog wel een vaccinatiebeleid hebben zoals Argentinië, blijven niet van MKZ gevrijwaard. Of er zich bij een preventief vaccinatiebeleid minder uitbraken zouden hebben voorgedaan is moeilijk na te gaan. In ieder geval is men er niet in geslaagd om de huidige uitbraak beperkt te houden tot Engeland. Men moet zich daarom afvragen of de risico's van non-vaccinatie niet te groot zijn, gegeven de huidige intensieve vervoersstromen van vee en vleesproducten. We importeren kalveren uit Ierland, exporteren vlees naar bijvoorbeeld Italië dat we voor een deel in de vorm van Parma-ham weer terugkrijgen. Het lijkt erop dat een non-preventief vaccinatiebeleid alleen gehandhaafd kan worden als er een einde gemaakt wordt aan het gesleep met vee. Alleen dan zouden mogelijke uitbraken beperkt kunnen blijven.

Tegen mijn stelling kan ingebracht worden dat dieren niet de kans krijgen aan MKZ te lijden, omdat ze na ontdekking van

de eerste symptomen al gedood worden. Ze lijden nauwelijks, maar leven slechts wat korter. Die redenering gaat alleen op als alleen het welzijn van dieren telt en niet hun leven als zodanig. Ik kom daar nog op terug. Let wel, ik heb het hier niet over de vraag of het toelaatbaar is om dieren die geïnfecteerd zijn te doden. Het gaat me om de rechtvaardiging van een beleid waarbij de kans dat dieren ziek worden en gedood moeten worden mogelijk groter is dan bij een alternatief beleid. En dan moet je kijken naar het gehele pakket van maatregelen dat gehanteerd wordt bij een uitbraak. Van dat pakket maken ook maatregelen als vervoersverboden deel uit. Ook een vervoersverbod kan verstrekkende gevolgen hebben. Dieren die voor het vlees gefokt worden blijven doorgroeien. Wanneer ze toch al in een ruimte verblijven die niet zo groot is, dan geeft dat grote welzijnsproblemen. Varkens worden agressief en gaan aan elkaar knagen. Schapen die op het punt staan te lammeren mogen niet naar de stal vervoerd worden. Het gevolg is dat er pasgeboren lammeren dood gaan van de kou. Als MKZ uitbreekt is een vervoersverbod onvermijdelijk. Maar zo'n verbod is een kwaad dat geminimaliseerd moet worden door voor dat beleid te kiezen waarbij de kans op uitbraak van MKZ het geringst is.

Bij een uitbraak mag een vervoersverbod dan wel onvermijdelijk zijn, dit geldt niet voor preventief ruimen. Moet het huidige beleid ten aanzien van preventief ruimen gehandhaafd worden? Het belangrijkste bezwaar tegen noodvaccinatie is dat de kans dat gevaccineerde dieren die in contact komen met levend virus dragers van dat virus worden even groot is als bij dieren die van MKZ genezen zijn. Vaccinatie reduceert wel de ziekte, maar voorkomt geen infectie. Als gevaccineerde dieren die

drager zijn van het virus in contact komen met niet-gevaccineerde dieren, dan breekt de ziekte alsnog uit. Dat zou het noodzakelijk maken om contact tussen gevaccineerde en niet-gevaccineerde dieren te vermijden. Een bijkomend argument is dat er geen afzet is voor het vlees van gevaccineerde dieren, niet alleen buiten, maar ook binnen Europa. Dat argument geldt echter niet voor vee dat niet direct voor de slacht bestemd is, zoals melkkoeien, fokzeugen en 'hobby dieren'. Het overschakelen van preventief ruimen naar noodvaccinatie zou gepaard moeten gaan met het opheffen van het verbod op export van vlees uit MKZ-gebieden naar andere landen van de EU.

Vóór noodvaccinatie pleit ook dat de gevolgen van ruimen voor de boer en zijn gezin niet alleen van financiële, maar ook van emotionele aard zijn. In één klap is hun hele veestapel weg. Alle zorg en moeite die ze zich getroost hebben om een goede veestapel op te bouwen zijn voor niets geweest. Het duurt zeker een half jaar voordat hij opnieuw mag beginnen.

Terug naar de stelling dat preventief ruimen niet zo'n probleem kan zijn omdat de dieren een tijd later toch geslacht worden. Ik heb dat onder anderen minister Brinkhorst horen zeggen. Als je dieren zuiver en alleen als productiemiddelen beschouwt, dan is het vroegtijdig doden louter een kapitaalvernietiging waarvoor je gecompenseerd kunt worden. Ik denk daarom dat varkensboeren niet moeten zeuren over noodvaccinatie als alternatief voor ruimen. Voor hen zijn de vleesvarkens puur productiemiddelen van vlees, en niets anders. Dan is het hypocriet om over zinloos doden te spreken. Het is niet *mijn* standpunt dat het leven van dieren als zodanig er niet toe doet. Ook al zou het voor de dieren niets uitmaken, voor ons moet het wel wat uitmaken.

De huidige ellende rond MKZ heeft de discussie weer doen oplaaien over de noodzaak het roer in de huidige landbouw en veeteelt om te gooien. We moeten terug – roept nu iedereen – naar de traditionele, biologische landbouw en veeteelt. Ik ben daar om allerlei redenen een voorstander van. De biologische veeteelt is echter geen antwoord op het probleem van MKZ. Biologische veeteelt biedt betere perspectieven voor dierenwelzijn, maar geen garantie tegen het uitbreken van MKZ. Alleen als de invoering van biologische veeteelt gepaard gaat met het beperken van het transport van dieren, mag een reductie van het risico van een MKZ-uitbraak verwacht worden.

#### Noten

1. Rosemary Rodd, *Biology, Ethics and Animals*, Oxford (Clarendon Press) 1990.
2. Paul W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton (Princeton University Press) 1986.
3. Mary Anne Warren, *Moral Status*, Oxford (Oxford University Press) 1997.
4. Ministerie van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij: <http://www.minlnv/infomart/MKZ/infidm.14htm>

---

## EEN EUROPEAAN IN NEW YORK

---

*Bart Voorsluis*

*Mr. Sammler's Planet* (1970) is een roman van de joods-Amerikaanse schrijver Saul Bellow (1915). De hoofdfiguur kan zonder veel moeite worden ingepast in de rij van 'alienated heroes' die het oeuvre van Bellow tot dan toe bevolken, van *Dangling Man* tot *Augie March* en *Herzog*. Het zijn personages, die door omstandigheden of uit eigen vrije wil, zich in een maatschappelijke outsiderpositie bevinden. Vanuit die positie bezien ze zichzelf en de wereld met een zekere distantie. Die distantie stelt hen in staat om min of meer in het reine te komen met zichzelf en de weg naar het leven terug te vinden. De romans vormen de uitdrukking van een bescheiden, maar ferm humanisme: Bellows geloof in de mogelijkheden van de mens, ondanks diens dwaasheden.

### SCREENING

Onlangs heeft in een televisie-interview de Amerikaanse schrijver Philip Roth zijn visie op de huidige roman gegeven. Die is tamelijk somber. Er blijft voor dit literatuurgeneren nauwelijks meer plaats over. Maar dat komt niet omdat het 'einde van de roman' is gekomen, zoals interviewer Michael Zeeman abusievelijk aannam (en daaraan toevoegde dat dat bepaald niet nieuw was – de 'nouveau roman', niet waar?). De roman is bedreigd omdat de oorspronkelijke intentie van de romancier geen doel meer treft. Roth meent dat er veel goede romans worden geschreven,

maar dat ze geen lezers meer vinden. Niet de dood van de roman, maar die van de lezer bedreigt de roman.

Waarom vindt de roman geen lezers meer? Omdat de interesse van de huidige lezer anders is geworden. Klassiek gesproken is de roman, als peiling van een periode, een speurtocht naar bedoelingen van personages. De romancier stelt zich een morele opdracht. Een van de belangrijkste taken daarbij is het uitdiepen en helder maken van menselijke motieven, tot het onbewuste toe. Wij leven echter, volgens Roth, in een tijd waarin de 'screen' de cultuur beheerst. Dit scherm is niet alleen dat van de film of de televisie, al zijn die enorm invloedrijk. De aantrekkingskracht van het scherm beantwoordt aan een behoefte, die van het oppervlak. Nog maar weinig mensen worden aangesproken door een beeld van de werkelijkheid dat meerdimensionaal is, niet alleen hoogte en breedte, maar ook diepte heeft. En van de diepte, het graven onder de oppervlakte, moet de roman het hebben.

Roth toont zich in dit oordeel onmiskenbaar de romanschrijver die hij wil zijn. Via een beschouwing over zijn *métier* komt hij tot een moreel oordeel, waarbij hij individu en maatschappij op de korrel neemt. En dat juist door onder de oppervlakte te gaan. Opvallend is dat zijn romanopvatting zich niet richt op de vorm (de vergissing die Zeeman maakte), maar op intentie en inhoud. Men hoeft deze visie niet te delen om er toch iets waardevols in te kunnen

zien, zoals bijvoorbeeld een criterium voor de roman. In dat opzicht zijn de boeken van Saul Bellow romans te noemen. *Mr. Sammler's Planet* (1970) is daarvan een misschien wel ideaal voorbeeld, een combinatie van breedte en diepte, een tableau en een zoektocht, een panorama met dieptewerking. Tegelijk is het in een belangrijk opzicht ook het voorbeeld van 'screening'. Elk van de personages is koortsachtig bezig met eigen strevingen. Maar geen van hen is, met uitzondering van de gelijknamige hoofdfiguur, werkelijk geïnteresseerd in eigen motieven. Die taak wordt overgelaten aan de hoofdfiguur, die niet voor niets nauwelijks valt te onderscheiden van de schrijver. Ze lijken hun gedachten en overwegingen vooral te ontwikkelen als mr. Sammler in de buurt is, om ze op hem te projecteren. Op het moment dat hij de functie van 'scherm' verliest is hij voor hen – en wat erger is, ook voor zichzelf – onnuttig geworden.

## EEN WIJZE OOM

Artur Sammler is een 74-jarige Poolse jood die aan één oog blind is. Hij woont in New York in een flat, en leidt het leven van een gedistantieerde intellectueel. Het verhaal dat wordt verteld beslaat drie dagen die van grote betekenis voor zijn leven zijn. Het wordt steeds onderbroken door flashbacks, soms zeer uitgebreid, die zijn levensgeschiedenis schetsen. Die geschiedenis is fragmentarisch, maar in de fragmenten nog steeds van grote invloed op het heden. Sammler was correspondent in de jaren '20 en '30 voor Poolse kranten en tijdschriften in Londen, gedroeg zich met zijn vrouw als *very British* en hoorde tot de kring rond H.G. Wells, popularisator van wetenschappelijk-humanistische ideeën en auteur van utopische romans. Aan hem

heeft Sammler een monografie gewijd, een *memoir*, die echter maar steeds niet wil afkomen.

Even voor het uitbreken van de oorlog keert hij met vrouw en dochter terug naar Polen. Hier worden zij het slachtoffer van de Duitse genocide. Op miraculeuze wijze weet Sammler, door onder een berg lijken terecht te komen, zijn leven te redden. Zijn vrouw is dan al doodgeschoten; Sammler heeft de kolf van een geweer in zijn oog gekregen. Hij verbergt zich met de hulp van een 'goede' Pool in een graftombe – hij 'staat twee keer uit de dood op' –, sluit zich later aan bij de partizanen en doodt als partizaan een Duitser. Zijn dochter, Shula, heeft onderdak gevonden bij de nonnen. Met name deze gebeurtenissen van de Tweede Wereldoorlog hangen steeds als een doem boven de tegenwoordige toestand.

Aan het begin van de roman wonen Sammler en zijn dochter meer dan twintig jaar in New York. Zij zijn materieel geheel afhankelijk van een neef van Sammler, Elya Gruner, een arts die hen na de oorlog uit een kamp voor *displaced persons* haalde en hen elk een woning gaf. Sammler woont in de zijne samen met een vrouwelijk familielid, Margotte, die voor hem zorgt, al lijkt het eerder andersom. Sammler leidt een eenvoudig leven, gevuld met veel lezen, of zich laten voorlezen vanwege zijn handicap, en heeft zich de rol aangemeten van afstandelijk observerende filosoof.

Maar hoe gedistantieerd hij ook is, hij is geen kluisenaar. Sammler heeft vrienden en vooral familie die hem steeds weer opzoeken om zijn scherpzinnigheid, hun leven aan hem opbiechten en hem om raad vragen. Door zijn houding en doordat hij van zowat ieder ander personage het oudste familielid is, wordt hij een wijs man ge-

acht en hogelijk gerespecteerd als ‘uncle Sammler’. Sammler echter ligt de rol van wijze oom en raadgever allerminst. Hij heeft zijn eigen problemen. Gebeurtenissen en belevissen houden hem bezig en de wereld waarmee hij wordt geconfronteerd, stelt vragen die hem in hoge mate in verwarring brengen. De antwoorden die hij heeft lijken irrelevant. Bijna iedereen zegt wel dat hij zo scherp en wijs is, maar dat gebeurt veel te gemakkelijk. De roman opent bijvoorbeeld met een minutieuze beschrijving van Sammlers activiteiten tijdens het opstaan. De boeken die hij op zijn bed heeft liggen zijn de verkeerde boeken. Dit wordt tegen het einde van de roman bevestigd. Sammler realiseert zich dat hij een *past person* is.

#### EEN VASTE BLIK

Ademt de roman dan een sfeer van mildheid en berusting in de ouderdom? Allerminst. Sammler mag dan een oude man zijn, de beschouwingen over zijn omgeving (van de hem omringende personen tot New York, Amerika, de westerse beschaving) getuigen van een niet-aflatende behoefte om zin te geven aan wat hij om zich heen ziet. Vaak lopen in deze zelfreflecties verleden en heden dooreen, het verleden neemt niet zelden obsessieve en onontkoombare vormen aan. De omringende personages worden door Sammler met een scherp, soms meedogenloos, maar steeds vast oog waargenomen, hoofdpersoon en verteller zijn nauwelijks van elkaar te onderscheiden. Toegegeven, bij tijd en wijle zijn de bespiegelingen over beschaving, over leven en dood, over het ontstijgen aan de werkelijkheid van een nauwelijks te volgen elliptische aard. Maar hier is niet een uitgebluste man aan het woord. Eerder ie-

mand die van al zijn intellectuele mogelijkheden gebruik maakt, een toonbeeld van *human potentialities*. En het verhaal zelf is, te midden van een maalstroom van gebeurtenissen een queeste, een zoektocht naar betekenis. Sammler wordt meegevoerd maar stelt zich op zijn eigen wijze teweer, associeert voortdurend en tracht vooral te onderscheiden. Want onderscheiden, analyseren, daarop komt het aan. De ziekte van het westen is dat iedereen alles aan iedereen wil uitleggen. Maar verklaringen, heeft Sammler geleerd, hebben een beperkte levensduur, ze houden stand tot de volgende verklaring en van verklaring naar verklaring gaan is zinloos. Hij is zelf een niet gering uitlegger, maar weet tegelijk dat het daar niet om gaat. Sammler herkent veel in de mensen die hem omringen. Hij heeft ze op zijn manier ook lief, ondanks hun obsessies of krankzinnigheden; ‘mad’ en ‘crazy’ komen veel voor in zijn woordenschat. Maar heeft hij, met al zijn onderscheidingsvermogen en begrip, wel iemand van wie hij onvoorwaardelijk houdt, tot wie hij werkelijk iets heeft te zeggen, die hem *nodig* heeft? Daarvan is hij zelf overtuigd. Het is zijn neef Elya Gruner, weldoener van hem en zijn dochter, enkele jaren jonger dan Sammler. Hij is ‘a good man’, ondanks al zijn tekortkomingen, zijn connecties met de maffia bijvoorbeeld. Gruner heeft een ongeneeslijke kwaal, een *aneurisma* en ligt gedurende de drie dagen van het verhaal, in het ziekenhuis langzaam te sterven. Hij is de enige tot wie Sammler echt iets wezenlijks te zeggen heeft. Niettemin, als aan het einde van de roman Sammler naar het ziekenhuis terugkeert, na verwickelingen die hem buiten de stad hebben opgehouden, komt hij te laat om hem nog in leven aan te treffen.

Sammler heeft reden om zich te weer te stellen tegen zijn omgeving. Die omgeving ademt verval, angst en ziekte, een sfeer die in al zijn afstotelijkheid wordt geschetst. New York is een krankzinnige stad vol hippies, seksuele obsceniteiten en niet aflattend zakendoen. Dit decor van het verhaal draagt sterke symbolische trekken, het is New York, maar het had ook een andere stedelijke omgeving kunnen zijn, waarmee tegelijk de universaliteit en onontkooptbaarheid worden aangegeven. Ook de veelgeprezen instituties falen of zijn onbetrouwbaar. Sammler reist met de bus omdat de metro gevaarlijk is en wordt dan met een zakkenroller geconfronteerd. Als hij wil opbellen, vindt hij de publieke telefoon kapotgeslagen. Zijn aangifte van de zakkenrollerij ontmoet de grootst mogelijke onverschilligheid. En het ziekenhuis waarin Gruner ligt, wist met zekerheid van tevoren dat de testen geen zin hadden, toch werden ze uitgevoerd. Die onbetrouwbaarheid van de instellingen brengt Sammler zijn eigen geschiedenis in gedachten.

Dat geldt niet alleen voor de wijdere omgeving. In Sammlers eigen kring is bijna iedereen bezeten van een utopisch verlangen, van welke aard ook, en de koortsachtigheid daarvan leidt tot veelal kwalijke gevolgen. Voor Elya Gruner is dat de aandelenmarkt, voor Wallace, zijn begaafde maar weinig daadkrachtige en egocentrische zoon, een project om snel rijk te worden, voor Bruch, een vriend van Sammler, de gevulde armen van een vrouw, voor Shula het *memoir* over Wells en haar identiteit als (niet-)joodse, voor Angela mannen. Toch bestaan zelfs in deze hectische wereld nog extremen. Er is de ex-echtgenoot van Shula, Eisen. Sammler heeft haar persoonlijk uit Israël terugge-

haald en haar zo bevrijd van een partner die haar mishandelde. Eisen koestert de illusie dat hij, pas gearriveerd in Amerika, als kunstenaar (die hij niet is) aan de slag kan komen. Zijn optreden aan het einde van de roman, is van een uiterste gewelddadigheid; hij slaat met een tas vol bronzen kunstwerken de inmiddels opgespoorde zakkenroller in elkaar. De anderen mogen soms 'crazy' zijn, Eisen is een psychopaat, waarin de trekken van een zelfgeschapen Übermensch aanwezig zijn. Een andere extreem, toonbeeld van het Amerikaanse activisme, is de jonge student Lionel Feffer, *Macher*, versierder, ondernemer van het zuiverste water. Sammler verbaast zich steeds weer over de bovenmenselijke energie die Feffer tentoonspreidt. Na de episode met de zakkenroller vervalft Sammler in inertie. Het is dan Feffer die Sammler het verhaal – dat hij met grote tegenzin vertelt – ontlokt en vervolgens energiek ingrijpt.

Er lijkt ook een rustpunt in deze hectiek te zijn: dr. Govinda Lal, een Indiase biofysicus. Shula, fervent bezoeker van bijeenkomsten van iedere denkbare aard en fan van zowat elke geestelijke leider, heeft na een voordracht van dr. Lal het manuscript van zijn toekomstige boek uit zijn handen weggegrist en aan haar vader ter beschikking gesteld. Zij is ervan overtuigd dat ze hem daarmee helpt. Deze wetenschappelijke verhandeling immers gaat over een toekomstig leven op de maan, een project dat ook H.G. Wells in hoge mate fascineerde. Het is echter het enige exemplaar en Lal dreigt met de politie. Sammler is niet dankbaar, maar woedend op Shula en wil het manuscript teruggeven. Inmiddels heeft Shula het van haar vader teruggenomen, en het opgeborgen in een stationskluis, waarvan de sleutels zich in het huis van Elya Gruner bevinden, bui-

ten New York. Sammler gaat, vergezeld van Wallace Gruner en zijn huisgenote, Margotte, naar Gruners woning om daar dr. Lal te ontmoeten en hem de sleutels te overhandigen.

Daar ontspint zich, na begrijpelijke aarzelingen van beide kanten, een gesprek dat eerst gaat over technische mogelijkheden maar allengs over de wenselijkheid de aarde te ontstijgen, de fatale aantrekkingskracht van utopieën en de verleidingskunsten van populisatoren. Het zijn de thema's die Sammler bezighouden, In hem strijden voortdurend met elkaar zijn afstand nemen van de wereld en zijn betrokkenheid. Dr. Lal herkent in Sammler een verruiming van zijn eigen perspectief en Sammler, op zijn beurt, ziet in de biofysicus iemand, tegenover wie hij zich voor het eerst kan uitspreken; hij begrijpt wat hij bedoelt. Die verwantschap haalt Sammler uit zijn intellectuele isolement, uit het proces van 'self-communing' dat zijn leven beheerst. Tot dan toe heeft hij *zichzelf* als zijn meest betrouwbare gesprekspartner beschouwd. In het proces van toenadering tussen de twee mannen speelt overigens Margottes aantrekkingskracht op Lal een niet geringe rol.

## TROUW AAN DE AARDE

Maar inmiddels is Sammler op het spoor gekomen van de problematiek van zijn eigen leven. Hij heeft al heel wat stadia doorlopen, veel verworven en er, al of niet gedwongen, afstand van gedaan. Dat leven kan worden gezien als een voortdurende oefening in, al dan niet gedwongen, *onthechting*. Die komt goed tot uiting in het leesdiët dat Sammler heeft gevolgd. Na een indrukwekkende lijst van filosofen en literatoren van allerlei aard, heeft hij zich thans gericht op de religieuze schrijvers

van de dertiende eeuw. Hij leest hoofdzakelijk Meister Eckhardt en de bijbel.

Ook in zijn maatschappelijk status is hij onthecht. Zijn *Britishness*, zo gekoesterd door zijn vrouw destijds, is een vorm van aanstellerij. In wat hij daarna heeft meegemaakt hebben dergelijke façades geen hulp geboden. De schone schijn, het sociale gewaad, de eruditie, ze zijn van weinig nut geweest. En de gedachte dat wetenschap en filosofie hem zou kunnen helpen om de wereld te begrijpen, is de grootste illusie, niet alleen bedrieglijk maar ook gevaarlijk.

Sammlers overpeinzingen over de wetenschap betreffen niet de technische mogelijkheden, maar de sociale motieven en gevolgen. Hij ziet die niet in het licht van een Faustische drang om de aarde te onderwerpen, dus niet in de beheersingstendens die aan de westerse wetenschap wordt toegeschreven, maar interpreteert ze in het licht van zijn eigen omstandigheden. De westerse mens wil de aarde niet in regie nemen maar wil juist aan haar ontsnappen, en Sammler kan hem, gezien zijn eigen ervaringen, daarin niet echt ongelijk geven. Die overstijging geldt in zowel letterlijke als figuurlijke zin: een utopische aandrang om de werkelijkheid te overstijgen naar een oord dat aan de wereld is ontheven. Dr. Lal, gericht op technische realiseerbaarheid, gelooft met al zijn prudentie, in het koloniseren van de maan, net zoals Wells dat deed. Sammler beziet dergelijke projecten niet op hun verwerkelijsgehalte, maar op het achterliggende motief en daarom wijst hij ze af, al erkent hij het verleidelijke ervan. Wetenschap als een utopisch project en een vorm van spiritualisering.

Juist die spiritualisering vormt de grote aantrekkingskracht en de eeuwige menselijke verleiding: de ontrouw aan de aardse

werkelijkheid zoals die is, gesymboliseerd in de maan. Met die verleiding worstelt Sammler en komt tot het inzicht dat de wetenschap ons niet kan helpen. Maar wat dan wel, wat brengt ons naar de aarde en bij onszelf terug, wat geeft ons zwaarte-kracht?

Er is een ander niveau waarop de aarde Sammler aantrekt, dat van zijn eigen belevenissen en aandriften. Tegenover de utopie, met zijn puurheid en onthevenheid staan de emoties van de aarde. Die emoties zijn altijd gemengd. Er klinkt fascinatie, ook met het slechte, in door. Sammler ziet een zwarte zakkenroller aan het werk en is, aanvankelijk schoorvoetend, gefascineerd door diens prachtige, koninklijke voorkomen dat zo'n contrast vormt met de verachtelijke daad die hij pleegt. Dat brengt hem in verwarring. Maar hij heeft het onderscheid tussen goed en kwaad terdege leren kennen, ook bij zichzelf, en analyseert die emotie. Een zelfde fascinatie heeft hij voor het activisme van Feffer, dat hem aan zijn eigen formidabele overlevingsdrang doet denken. En met een zekere meewarigheid ziet hij aan wat Wallace Gruner allemaal aan aardse goederen tracht te vergaren. Het komt ook veel dichterbij. Sammler tracht Angela, de dochter van Gruner, te bewegen zich op diens sterfbed met hem te verzoenen. Angela, de oogappel van haar vader, is zich in haar experimenteerdrijf te buiten gegaan aan partnerruil. Gruner is dat ter ore gekomen en Sammler weet zeker dat hem dat verdriet doet. Echter, tijdens zijn overredingspogingen wordt Sammler danig in verwarring gebracht door Angela's fysieke kwaliteiten die, met die van de andere vrouwen, al eerder met smaak zijn beschreven.

Sammler onderkent ook een vorm van trouw aan de aarde die gevaarlijk is: die van Eisen, de (pseudo) Nietzscheaanse

zelfcreatie, de *would-be* kunstenaar, met de trekken van een Übermensch. Hij onderscheidt echter heel wel tussen die vorm van brute aardsheid en onze eigenlijke bestemming op aarde – om het laatste gaat het. De mens kan wellicht aan zijn 'condition humaine' in fysieke zin ontkomen (er is een leven op de maan denkbaar). Maar dat is niet de kwestie. De kwestie is of de mens daarmee aan zijn wezen beantwoordt. En die vraag leert Sammler te beantwoorden. Het is zijn opdracht op de aarde, en bij de aarde, te blijven.\*

## HET WERKELIJKE LEVEN

Bellow is wel eens verweten dat hij een 'filosofische' schrijver is, waarmee meteen het dilemma wordt geschetst: of een romancier of een wijsgeer, maar niet alle twee tegelijk. Dat levert immers competentieproblemen, snobisme en vooral slechte, onevenwichtige romans op, waarin karaktertekening en verhaallijnen het winnen van de filosofie. In zekere zin lijkt dat verwijt terecht: de romanschrijver Bellow geeft zich in allerlei intellectuele exercities, laat veel grote namen vallen en schrikt daarmee de lezer af of trekt hem juist aan – een lakmoesproef voor snobisme. *Mr. Sammler's Planet* is niet het bekendste voorbeeld, dat is de figuur van Herzog, die vanuit zijn geïsoleerde positie brieven aan de groten der aarde schrijft die getuigen van een jaloersmakende belezenheid. En ook Sammler is niet van de straat. Het komt neer op een misplaatste en schadelijke vorm van genrevermenging. Maar is dat zo?

Een fors aantal jaren geleden was Saul Bellow te gast in Amsterdam, in het John Adams Institute. Tijdens die bijeenkomst merkte hij over Herzog op dat deze, ondanks al zijn eruditie, niet tegen het leven

opgewassen is. Wat het gehoor nogal onthutste, was echter dat Herzog in Bellows ogen geen tragische held, geen slachtoffer van een vermaterialiseerde cultuur was, maar eerder een sukkel, die meende dat hij via boeken met de wereld kon communiceren. Bellow speelde hier ongetwijfeld met het verschil in standaarden van Europa en Amerika, met name de hoge status die belezenheid in Europa heeft. Maar aan de interpretatie dat *Herzog* vooral gebaat is bij een ironische wijze van lezen doet dit geen afbreuk. Tegelijk geeft het aan waar de prioriteiten liggen van de romanschrijver: niet bij de filosofie als zodanig

Het lijkt verstandig, het consigne van Bellow in het oog te houden. Dan worden we ook bevrijd van de taak om alles wat Sammler denkt even *au serieux* te nemen. Dat is bijna niet mogelijk, vanwege de soms hoge graad van associatie en ondoorzichtigheid in zijn beschouwingen. We kunnen ons een deel van die moeite ook gevoelig besparen, krachtens wat Bellow gezegd heeft. Want het gaat niet in de eerste plaats om inhoudelijke argumentaties. Eerder om de grote lijn en de functie die die betogen hebben voor degene die ze houdt. Als de opdracht van de romanschrijver is om motieven op het spoor te komen en neer te zetten, is het onderscheid tussen werkelijke en schijnredenen van cruciaal belang. In het centrum van dit onderscheid staat het zelfbedrog. Op welke wijze men zichzelf bedriegt doet dan minder ter zake dan het ontdekken, analyseren en ontmaskeren van wat zich in je leven als authentiek en werkelijk presenteert maar het niet is. Je kunt jezelf een rad voor ogen draaien met een zelfverzonnen status of kwaliteiten die je niet bezit. Niettemin wat is er, voor schrijver en lezer, boeiender en uitdagender als dat gebeurt met behulp van het instrument van de waarheid bij uitstek, we-

tenschap en filosofie?

Sammler heeft ontdekt dat dit via de wetenschap mogelijk is. Van groter belang is dat hij iets van de waarheid omtrent het leven, *zijn* leven heeft ontdekt. Die waarheid is niet in een zin te vatten. Het zijn de ambivalenties die het leven mogelijk maken, het falen en toch de strijd, de obsessies en toch de verheldering ervan, de verleiding zich uit te wereld terug te trekken en toch aan de opdracht tot menszijn gehoor te geven. Het verwoorden hiervan kan niet aan de wetenschap worden overgelaten. Het gaat om een inzicht dat *religieus* kan worden genoemd. De queeste van Sammler eindigt met de dood, niet die van hemzelf, maar die van Gruner. In een indrukwekkende en ontroerende slotpassage spreekt hij, als laatste eerbewijs aan hem wiens sterfbed hij heeft gemist door de turbulentie van het leven, in de klinische omgeving van het dodenhuis een gebed uit waarin hij Gruner aan God opdraagt. In die laatste rite wordt Gruners leven uitgespeld, zoals het geweest is. Over de doden dient op gepaste wijze te worden gesproken, onder verwijzing naar hun bestaan, wat ze hebben gedaan, wie ze zijn geweest. Wat heeft Sammler van Gruner gehouden! Om wat hij was, ondanks wat hij was. Dat hij hem dat niet heeft kunnen zeggen is niet een laatste falen. De dood immers verwijst naar het leven. Iemand die 'tot tweemaal toe uit de doden is opgestaan' heeft het volste recht op die overtuiging.

#### *Literatuur*

Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, Harmondsworth: Penguin Books 1971 (oorspr. 1970).

Robert R. Dutton, *Saul Bellow*, New York: Twayne (Twayne's United States Authors Series 181) 1971.

*Noot*

\* De titel van de roman geeft aanleiding tot enige speculatie. De naam van de hoofdfiguur roept drie associaties op: Sammler is een ‘verzamelaar’ van indrukken en belevenissen (ook die van anderen); voorts is te denken aan ‘Sammlung’, in de zin van Gr. *legein* en *logos* (slaande op Sammlers intellectuele kwaliteiten); ten-

slotte wijst de betekenis van Sammler als ‘accu’ in de richting van zijn voorkeur voor Meister Eckhardt en diens Seelenfunk. Van meer wezenlijke betekenis is de titel als geheel, die als een *double entendre* kan worden gelezen. De aarde lijkt de planeet van Sammler te zijn (in possessieve zin), maar het is zijn eigenlijke habitat en wel tegenover de maan.



---

# KOSMISCHE CHAOS EN HET KWAAD

---

een gedachtegang

A.D. Fokker

Van 23 tot 25 oktober 2000 werd er in het kader van het 24-ste lustrum van de Vrije Universiteit een conferentie gehouden die gewijd was aan het thema 'Is Nature evil, wrong or ugly?' Het ging daarbij, kort gezegd, om de vraag hoe wij aankijken tegen het grillige, onverschillige en menigmaal wrede natuurgebeuren. Waarom is de natuurlijke werkelijkheid zo en niet anders? Wilde, of kon 'God' de Natuur niet anders (beter?) scheppen dan zij in werkelijkheid is? Een oervraag waarop men in deze conferentie, ondanks de geleerde referaten en de vloed van woorden, uiteraard het antwoord schuldig bleef.

Reeds geruime tijd is het bekend dat er in het heelal gigantische uitbarstingen plaatsvinden. Men heeft de al sinds 30 jaren waargenomen gammaflitsen – flitsen van hoogenergetische electromagnetische straling – weten te identificeren als het gevolg van 'hypernova' uitbarstingen: 'in de luttele seconden van de gammaflits wordt er meer energie uitgestraald dan de zon heeft gedaan tijdens de 5 miljard jaren van zijn bestaan.' (citaat uit de inaugurele rede van prof. dr. John Heise, 1 mei 2000 \*). We zijn hier getuige van de ineenstorting van een zware ster tot een zwart gat, in de uiterste uithoeken van het heelal. Gemiddeld één keer per dag vindt zo'n im-/explosie ergens in het heelal plaats. Het lijkt erop dat 'God' er een behagen in schept om zo groot mogelijke explosies van energie te doen plaatsvinden, zoals een exploitant van een discobar of van een *houseparty* het

geluidsvolume zo hoog mogelijk opvoert (met als gevolg vroegtijdige achteruitgang van het hoorvermogen van de 'feestvierders').

Een bewust levende (religieus) humanist of godsdienstig-gelovige kan er mijns inziens niet omheen om op de een of andere manier dit 'harde' gegeven in zijn/haar kijk op de wereld te verdisconteren. Die conferentie van de Vrije Universiteit inspireerde me ertoe de volgende gedachtegang op te schrijven.

1. Kosmische uitbarstingen zijn klaarblijkelijk directe en onontkoombare consequenties van het soort heelal zoals dat tot aanzijn kwam ten tijde van de Oerknal.
2. Deze verschijnselen voltrekken zich volstrekt chaotisch; er ontbreekt ook maar enige structuur aan. Ze gaan blindelings in hun werk, *rücksichtslos*.
3. Dat wij mensen kennis omtrent de kosmische uitbarstingen hebben verkregen (pas sinds kort!) is verre van vanzelfsprekend. Voor 'hetzelfde geld' hadden we daarvan onkundig kunnen blijven. Het is absoluut verbazingwekkend dat we dit aan de weet gekomen zijn.
4. Het verschil tussen die kosmische uitbarstingen en de verwoestende processen op aarde (en ook explosies op de zon) is slechts kwantitatief, niet kwalitatief.

5. We kunnen niet anders dan het voor lief nemen dat chaoticiteit (u begrijpt wat ik met dit zelfbedachte woord bedoel!) en heftig geweld wezenskenmerken van het heelal zijn. Het moge zijn dat we dat niet zo leuk vinden, voor ons had het zo onstui- mig niet hoeven, maar klaarblijkelijk heeft het niet anders dan zo kunnen uitpak- ken.

6. Deze mateloos hevige verschijnselen, waarvan we de realiteit onomstotelijk heb- ben vastgesteld, zijn overweldigend specta- culair. Wat dat aangaat zou het aanleiding moeten geven tot uitvoerige filosofische en theologische reflectie. Maar als we eerlijk zijn, moeten we toegeven dat de uitspraken die we erover zouden willen doen al gauw betekenisloos zijn.

7. Omdat wij mensen onszelf nu eenmaal doelen stellen en bepaalde dingen nastre- ven, zijn we geneigd om ons af te vragen waar de kosmische uitbarstingen eigenlijk ‘goed’ voor zijn, of er enige zin aan te onderkennen is. Vergelijk eens met een vulka- nische uitbarsting op aarde. Daar schuilt toch helemaal geen zin in! Het optreden van al die uitbarstingen in nu eenmaal in- herent aan de hoedanigheid van het heelal, en daarmee basta!

8. Niettegenstaande de dominantie van wilde chaotische gebeurtenissen en de on- verschilligheid van de natuurlijke proces- sen is er toch een soort van tendens of aan- zet naar ‘wat anders’, naar het ontstaan van structuur. De levensverschijnselen op aarde en in het bijzonder de menselijke soort, zijn een hoogst opmerkelijke manifestatie van een soort drang naar de vorming van complexe structuren.

9. Wij mensen zijn gewend om aan de din-

gen een kwalificatie toe te kennen: mooi, indrukwekkend, dom, sierlijk, slecht ... Zo kunnen we ook proberen het heelal te kwa- lificeren. Zouden we, bijvoorbeeld, het heelal ‘interessant’ mogen noemen? Ik denk van wel. Juist de bovengenoemde on- miskenbare aanzet of drang of neiging leidt tot verrassingen, tot ‘nieuwheid’ (het *nie dagewesene*). Daarom mogen we het heelal inderdaad interessant noemen.

10. Het klinkt erg antropocentrisch, maar een soort van rechtvaardiging voor al die ziellose kosmische processen zou kunnen schuilen in de potentie die er in dit type heelal besloten ligt om dat soort rariteiten, vreemde creaties, surprises voort te bren- gen, waarvan wij mensen een hoogst ver- rassend specimen zijn.

11. Uit hoofde van wat wij weten, ener- zijds over de onherbergzaamheid van het Heelal en anderzijds over het raffinement van de ontelbare levensverschijnselen op Aarde, komen woorden als ‘creativiteit’ en ‘inventiviteit’ bij ons op.

12. Om onze intense verbazing over het zo- zijn van de wereld tot uitdrukking te bren- gen zien we ons haast gedwongen om een woord als ‘Schepping’ (en dus ook ‘Schep- per’), of eventueel ‘God’ in de mond te ne- men. Althans is het *alsof* de Wereld door een Schepper als het ware bedoeld en be- dacht is. Maar alles wat we over die Scep- per (of ‘God’) zouden willen zeggen is on- eigenlijk!

13. Verplaatsen wij ons in de rol van de Schepper (welk een hybris), dan zouden we allicht menen er beter aan te doen om een Kosmos te ontwerpen zonder uitbarstingen. Maar dan zou kunnen blijken dat we ons- zelf de mogelijkheid om ‘creatief’ te zijn

ontnemen. En dan had er geen ‘Moeder Aarde’ kunnen ontstaan!

14. Gegeven dat het heelal in bovengenoemde zin interessant of verrassend genoemd mag worden, dan kunnen we er ook van zeggen dat het een ‘avontuurlijk’ heelal is. Van te voren is immers niet te voorspellen wat er allemaal voor ‘gekke’ dingen zullen voortkomen uit de onweersaanbare drang tot structurering en complexificatie. Hoe geraffineerder de creaties in elkaar steken, des te groter is de kans op mislukking –, vandaar de kwalificatie ‘avontuurlijk’.

15. De mens (*homo sapiens*), met zijn geestelijke vermogens, is een uiterst geraffineerd en gespecialiseerd voortbrengsel van de evolutie en vertegenwoordigt als schepsel een hoogst avontuurlijke onderneming. Zoiets avontuurlijks als bijvoorbeeld een beklimming van de gevaarlijke achtduizender de ‘K2’.

16. Als we de menswording inderdaad als een gewaagd avontuur mogen beschouwen, dan zou die onderneming op een mislukking kunnen uitlopen. Het succes van de gooi van de evolutie naar een wezen dat zelfbewustzijn heeft is allerminst gegarandeerd!

17. Als HET KWAAD kunnen we opvatten al die acties, doelstellingen, gerichtheden, strevingen die dat succes in de weg staan, die erop uit zijn om een mislukking te bewerkstelligen van wat in aanleg een groots ontwerp en een magnifieke onderneming is, die chaos prefereren boven structuur.

18. Als de mens maar een voorbijgaand verschijnsel op Aarde is (eens te verdwijnen als gevolg van natuurlijke rampen of

tengevolge van zelfvernietiging), is dat dan een mislukking van de bovenbedoelde onderneming, heeft het Kwaad dan de overhand gehad en moeten we dan concluderen dat het allemaal vergeefs is geweest? Het antwoord op deze vraag kan alleen vanuit *geloof* gegeven worden: ‘NEE, de onderneming was de moeite waard. Niettegenstaande al het kwaad zijn er monumenten van liefde opgericht die bij wijze van spreken eeuwigheidswaarde hebben en die toegeschreven kunnen worden aan een werkzame kracht of bron of instantie die gelovigen “God” noemen’.

*Noot*

\* “Een flitsend heelal” - Hoge energie astrofysica van ANS tot ZEUS; Utrecht 1 mei 2000, uitg. SRON, Space Research Organization Netherlands.

---

# TUSSEN ROUSSEAU EN MACHIAVELLI

---

over het christelijk gehalte van een ‘politiek van goede bedoelingen’

*Govert Buijs*

N.a.v. A. Hoogerwerf, *Christelijke denkers over politiek. Een oogst van 20 eeuwen*, Baarn: Ten Have 1999, 264 blz. ISBN 90 259 5137 6, f 43,90

De laatste decennia heeft de theologische en kerkelijke bezinning op politiek en samenleving een nogal ‘hoog-ethisch’ gehalte gehad. Bevrijdingstheologie en basisbeweging, de vredesbeweging, het conciliair proces, de ‘Arme kant van Nederland’-beweging, recentelijk de Jubilee 2000-campagne: het kan niet op. Van ‘goede bedoelingen’ tot ‘goede bedoelingen’ gaat men steeds voort, zo lijkt het. Gemakkelijk kan zo het beeld ontstaan dat ‘goede bedoelingen’ het handelsmerk zijn van de presentie van christenen in de politiek en christelijk denken over politiek. En de verwijten liggen dan voor de hand: de hoog-ethische kerkelijke campagnes zijn naïef, stuurman-aan-wal-achtig, wereldvreemd, utopisch enzovoorts.

Enige tijd geleden verscheen *Christelijke denkers over politiek. Een oogst van 20 eeuwen*, van de hand van Andries Hoogerwerf. Hoogerwerf is hoogleraar politicologie, in een wat grijzer verleden aan de VU, later in Twente en sinds kort emeritus. Zijn boek is een goede aanleiding om het ‘goede bedoelingen’-karakter van christelijke betrokkenheid bij de politiek eens tegen het licht te houden. Klopt het beeld?

De vraag is des te actueler en urgenter in het licht van de recente, massieve aanval van de (eveneens Twentse) hoogleraar Hans

Achterhuis op de rol van ‘goede bedoelingen’ in de politiek; een rol die zijns inziens funest is. Achterhuis ziet hierin een duidelijke erfenis van het christendom.

Ik zal eerst kort Hoogerwerfs overzicht van christelijke denkers over politiek iets verder introduceren om dan aan de hand van Achterhuis’ stellingname in te gaan op het vermeende ‘politiek-utopische’ karakter van de christelijke traditie. Dit zal ook leiden tot een aantal kritische notities bij Hoogerwerfs boek.

## CHRISTELIJKE DENKERS

In Hoogerwerfs boek passeert een nogal gemêleerde stoet denkers de revue. Ik noem ze om zo een indruk te geven van de reikwijdte van het boek: Augustinus, Thomas van Aquino, Luther, Calvijn, Jacques Maritain, Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Gustavo Gutiérrez, Hans Küng en Dorothee Sölle. Helder en zakelijk (soms enigszins op het droge af) bespreekt Hoogerwerf kort de kernpunten van het denken van deze personen over de relatie van politiek en burgers en de relatie van politiek en kerk. Steeds sluit hij de bespreking af met een aantal soms toespitsende, soms wat verder contextualiserende, soms kritische kanttekeningen.

Het boek van Hoogerwerf voorziet in een lacune. In het Nederlandse taalgebied is een dergelijk handzaam overzicht niet eerder verschenen. Andere overzichtswerken van christelijk politiek denken, zoals het nog altijd magistrale boek van Woltring en Kuiper *Reformatorische maatschappijkritiek*<sup>1</sup>, beperk(t)en zich bijvoorbeeld tot het Nederlandse taalgebied en/of tot een bepaalde stroming binnen de christelijke traditie, bijvoorbeeld het protestantse dan wel het katholieke denken.

Hoogerwerfs overzicht is derhalve een zeer welkome verrassing. Een verrassing ook daarom omdat het geen theoloog is die over theologen schrijft, maar een volbloed politicoloog (welke politicologie-student kent immers Hoogerwerf niet?). Hoogerwerf voegt zich hiermee in het recent opkomende en boeiende genre geschriften van hoogleraren die zich vlak voor of na hun emeritaat wat explicieter en systematischer rekenschap geven van hun religieuze inspiratiebronnen (wat mij betreft had dit eerder mogen gebeuren). Verrassend is het boek ook omdat met de politicologische blik ook het puur-politieke in de opvattingen van de behandelde denkers veel scherper in de aandacht komt dan veelal bij theologische monografieën over hen het geval is. Hoogerwerf behandelt niet meer van de theologie dan nodig is om iemands politieke stellingname te begrijpen.

## POLITIEK VAN GOEDE BEDOELINGEN

Wat voor soort politiek zouden de door Hoogerwerf behandelde denkers nu voorstaan – zo zij over één kam te scheren zijn. Men vraagt het zich bij lezing onwillekeurig af. Zouden zij inderdaad exponenten zijn van een ‘politiek van goede bedoelingen’?

Onder de titel *Politiek van goede be-*

*doelingen*<sup>2</sup> heeft Hans Achterhuis een uiterst kritisch essay laten verschijnen over de zogenaamde ‘humanitaire interventie’ door de Navo-landen in Kosovo enkele jaren terug. In dit essay zet Achterhuis de Kosovo-interventie in het brede kader van het moderne westerse debat over politiek met voor hem als hoofdfiguren Machiavelli en Rousseau. Wat Achterhuis bij Rousseau vooral treft is diens nadruk op het ‘medelijden’ als motief voor (politieke) actie, ‘de heerschappij van de emoties’. Deze emoties plaatst Achterhuis in de buurt van een absolute moraal, die zich ook in de politiek door het geweten en door medemenselijkheid laat leiden. Hij krijgt hier de handen niet voor op elkaar. Bij Machiavelli daarentegen – ‘the murderous Machiavel’ zoals hij reeds bij Shakespeare genoemd wordt – ziet hij de waardering van de politiek als een afzonderlijk domein dat in principe naast het terrein van de moraal staat. Dit staat Achterhuis duidelijk meer aan.

Het essay is zo een massieve aanval op politieke beslissingen die gebaseerd zijn op ‘goede bedoelingen’, op medelijden, op de hoop de wereld moreel gezien een betere wereld te maken. Met betrekking tot al dat soort politiek stemt Achterhuis in met Karl Poppers woorden: elke poging de hemel op aarde te vestigen heeft tot dusver alleen maar de hel dichterbij gebracht. Achterhuis verzet zich daarom tegen de hele gedachte van ‘humanitaire interventies’, gewelddadige vredesoperaties (let op de *contradictio in terminis*) die in naam van een hoge moraal gewone politieke processen denken te kunnen beëindigen.

Veel verwijzing naar christelijk denken over politiek komt men in Achterhuis’ essay niet tegen (mijn vermoeden is dat hij de opvatting van Hannah Arendt volgt dat het christelijk geloof wel heeft doorgewerkt in de private moraal, maar geen bij-

drage heeft geleverd aan het denken over politiek). Er is echter een interessante uitzondering. Op de plaats waar hij voor de tweede keer in zijn betoog Machiavelli uitvoerig ten tonele voert spreekt hij ook over diens verhouding tot de 'christelijke deugden' (93-96). Machiavelli is uiteraard geen profeet, die de vorst christelijke deugden als leidraad voorhoudt. Hooguit dient de vorst de *indruk* te vestigen volgens de christelijke meetlat 'deugdelijk' te zijn (om zo zijn werkelijke, ondeugdelijke handelen te maskeren). Dan volgt bij Achterhuis een interessante gevolgtrekking (96):

De huidige westerse democratieën leven grotendeels nog vanuit een christelijke inspiratie. Ondanks de secularisering is de moreel gekleurde inspiratie die ook gerelateerd is aan de democratisering, de afgelopen eeuwen alleen maar toegenomen. Tocqueville wees er al op dat hierdoor de vroegere oorlogen tussen dynastieën plaatsmaken voor de strijd tussen naties. De eerste waren politiek gemotiveerd en vonden relatief gemakkelijk een einde in een onderling compromis. De laatste zijn moreel gemotiveerd en vanuit deze absolute legitimatie zijn ze vaak gericht op de volledige capitulatie van de tegenstander. Zonder de legitimatie van het eigen moreel gelijk lijkt er tegenwoordig geen oorlog meer te kunnen worden gevoerd.

## TWEE RIJKEN

Terug naar Hoogerwerf. In diens overzicht valt op dat de meeste denkers in de christelijke traditie zich scherp bewust zijn van het onderscheid tussen (christelijke) moraal en politiek. Men toont zich veelal somber over de mogelijkheden en dynamiek van de politiek. De toon wordt in dat verband direct al gezet door Augustinus, die staten in principe als 'roversbenden' betitelt. En zelfs als men vanuit de christelijke geloofsinspiratie een moreel appèl op de politiek doet (zoals in feite Augustinus al deed en, misschien afgezien van Luther,

ook alle andere door Hoogerwerf behandelde denkers doen), verwacht men daar doorgaans weinig van. Men zet veel sterker in op de kerk als hoeder van moraal of als mogelijke tegenbeweging. Een 'moralisering van de politiek' in de zin waarin Achterhuis daarover spreekt acht men eigenlijk nauwelijks denkbaar. Zelfs Sölle – toch de radicale politiek theoloog bij uitstek – spreekt veel helderder over (kerkelijk) verzet tegen een door de bodem van een minimale politieke moraal heen gezakte kapitalistische staat, dan dat ze positief spreekt over de mogelijkheid van een 'moralisering van de politiek'.

Hoe kan Achterhuis dan toch zeggen dat 'ondanks de secularisatie de (christelijk-geïnspireerde) moralisering van de politiek alleen maar is toegenomen'? Zou in plaats van 'ondanks' hier niet 'dankzij' moeten staan? Aan de hand van Hoogerwerf kom je toch onder de indruk van een bepaalde continuïteit die in dit opzicht bij de 'christelijke denkers over politiek' is aan te treffen. Deze heeft te maken met de krenking die het politieke als zodanig ondergaat door het christelijk geloof.

De reikwijdte van deze krenking krijgen we in het oog als we ons de klassieke *polis* voorstellen, per slot van rekening bakenmat van ons woord 'politiek'. De *polis* was de belichaming van hoge pretenties, waarvan we de late echo nog horen in Aristoteles' beroemde aanduiding van de mens als in wezen een 'politiek dier'. De hoogste bestemming van de mens realiseert zich in en door een *polis*. Door 'politieke' participatie realiseert de mens het doel, de zin (*telos*) van het menselijk bestaan. En omgekeerd geldt dat hij (bij Aristoteles is het altijd een 'hij') die niet in een *polis* participeert geen volwaardig mens is, maar een barbaar.

Onder de indruk van de dood van

Socrates en van Plato's daaropvolgende ontgoocheling ten aanzien van de *polis* ver- schoof bij Aristoteles zelf die 'hoogste be- stemming' overigens al naar het 'beschou- wende leven'. Dit beschouwende leven (*bios theoretikos, vita contemplativa*) bleef echter in hoge mate apolitiek. Het manifes- teerde zich enerzijds in filosofenscholen en anderzijds in een bepaald opzicht ook in de binnen het Hellenistische en vooral het Ro- meinse Imperium welig tierende mysterie- godsdiensten. De officiële, publieke *theo- logia politikè* werd hierdoor echter onge- moeid gelaten. Zowel de filosofie als de mysteriegodsdiensten verscholen zich in een 'nis' en krenkten de omvattende pre- tenties van *polis* of *imperium* niet.

Dat is nu wat het vroege christendom wel deed. Als Augustinus deze krenking formuleert in zijn leer van de Twee Rijken, de *civitas terrena* en de *civitas Dei*, doet hij weinig meer dan samenvatten en toe- spitsen van wat reeds enkele eeuwen de praktijk was. De christen leeft weliswaar in de *civitas terrena* maar zijn hoogste loyalite- it ligt elders, bij de *civitas Dei*. En juist het woord '*civitas*' – overigens in lijn met het Paulinische *politeuma*, het 'staatsbur- gerschap in de hemelen' – bevat de kriti- sche lading. Het is de term voor de pu- blieke gemeenschap, een politieke term. De bestaande politieke orde wordt daarmee uit het centrum van het bestaan verdreven en komt op het tweede plan te staan. Het wordt een tijdelijke orde, die niet meer 's mensen *telos*, niet langer het *summum bonum* van de mens kan belichamen. Een principiële relativering van en reserve te- genover elke bestaande politieke ordening is het gevolg. Een radicale 'politiek van goede bedoelingen' lijkt zo binnen het christelijke ervaringsbereik niet echt voet aan de grond te kunnen krijgen. Een vol- strekte vereenzelviging van de christelijke

inspiratie met een bepaald politiek ideaal komt men in de hoofdstroom van de chris- telijke traditie zelden tegen. Er is vrijwel altijd de 'transcendente reserve' of het 'eschatologisch voorbehoud' of hoe men het ook wil aanduiden. Al in de vroeg- christelijke ethiek – Ernst Troeltsch heeft daar uitvoerig op gewezen – wordt onder- scheid gemaakt tussen de absolute en de relatieve gerechtigheid.<sup>3</sup> Dit soort onder- scheidingen hebben steeds hun plaats ge- had binnen het christelijke denken.

## CHRISTELIJKE COMPLEXITEIT

Kortom, op basis van Hoogerwerfs boek krijgt Achterhuis' these over de 'politiek van goede bedoelingen' als christelijke er- fenis weinig steun. De vraag die men hier- bij echter weer zou kunnen stellen is in hoeverre Hoogerwerfs presentatie van 'de oogst van twintig eeuwen christelijk den- ken over politiek' representatief is. Heeft de these van Achterhuis wellicht betrek- king op partijen die in Hoogerwerfs chris- telijke ensemble niet (mogen) meebazen? Heeft Hoogerwerf zich bij zijn keuze wel- licht laten leiden door bepaalde verborgen criteria?

Op dit punt aangekomen kan het raad- zaam zijn de variatiebreedte in de chris- telijke traditie eens wat systematischer onder de loep te nemen. Misschien dat we zo blinde vlekken in Hoogerwerfs selectie op het spoor komen die tegelijk van belang zijn voor de these van Achterhuis.

Voortbouwend op wat net gezegd is zou ik – bij wijze van *ad hoc* gedachte-experi- ment – de christelijke oriëntatie in de poli- tiek willen opvatten als verlopend langs twee dimensies. Enerzijds is er de meer principiële dimensie van de mate waarin de genoemde 'transcendente reserve' ervaren wordt. Anderzijds is er de meer contextuele

dimensie van de wijze waarop christenen de bestaande politieke orde waarbinnen zij functioneren feitelijk waarderen.

Ten aanzien van de eerste dimensie: de intensiteit waarmee het transcendente voorbehoud gemaakt wordt vertoont trekharmónica-achtige grilligheid. Soms is het voorbehoud zeer breed. De politieke orde, haar inrichting en leidende principes kunnen dan niet werkelijk meer de interesse wekken. Dit gevaar dreigt bij Augustinus en doet zich daadwerkelijk voor bij vele quiëtistische stromingen in de geschiedenis van de kerk. Soms is de harmonica zo klein dat er geen lucht meer in zit om het voorbehoud nog tot klinken te brengen. Dan krijgt de politiek inderdaad een bijna absolute lading.

Ten aanzien van de tweede dimensie: is de waardering van de bestaande politieke orde in principe positief, dan resulteert dat doorgaans in een meer conformistische of conservatieve houding. Is die waardering negatief, dat ziet men ofwel een neiging tot een zich terugtrekken uit de politiek of juist tot een radicaal-revolutionaire houding.

Op basis daarvan zou men dan – het is een voorzichtige eerste poging – een typologie kunnen maken. Er is de combinatie van een ‘intens voorbehoud’ met een positieve waardering van de bestaande orde; dit zal over het algemeen leiden tot een praktisch conformisme (1). Er is de combinatie van een ‘intens voorbehoud’ met een negatieve waardering van de bestaande orde; dit zal over het algemeen een escapistische houding met zich brengen (2) – denk bijvoorbeeld aan de klassieke gnostiek, die zich ook binnen de christelijke kerk manifesteerde. Ook is de combinatie denkbaar van een ‘klein voorbehoud’ met een positieve waardering van de politieke orde; een expliciet christelijke sanctieering van het

bestaande zal dan het geval kunnen zijn, het christelijk geloof als een ‘civiel religieus’ (3). Als vierde is een positie denkbaar die een ‘klein voorbehoud’ combineert met een negatieve waardering van de bestaande orde; dit zal aanleiding zijn tot inzet voor radicale, wellicht zelfs revolutionaire verandering (4). De meeste van de door Hoogerwerf behandelde denkers zitten op beide assen enigszins in het midden en komen dan uit bij wat men een vijfde positie kan noemen, die van een ‘kritisch engagement’ (5).

Had Hoogerwerf vanuit een dergelijke meer ervaringsmatig georiënteerde analyse van de dynamiek van christelijk geloven in relatie tot de politieke orde zijn boek opgezet, dan zouden de blinde vlekken in zijn huidige opzet opgevallen zijn. Immers, de eerste vier geschetste posities komen in zijn boek nauwelijks aan de orde (wellicht dat Sölle in de buurt van de vierde positie komt). Aan het boek zoals het nu is opgezet lijkt daarom een nogal krachtige notie ten grondslag te liggen van wat christelijk is en waar de ‘20 eeuwen’ ons hebben gebracht. Er is een binnen te halen ‘oogst’. Die verwoordt Hoogerwerf onder meer als volgt (overigens onder erkenning van alle verschillen tussen de behandelde denkers): ‘Essentieel is dat het accent in het denken verschuift van een gerichtheid op het hiernamaals naar een gerichtheid op het hier en nu.’

Enerzijds de echte radicalen en anderzijds de ‘quiëtisten’ verdwijnen zo gemakkelijk uit beeld. Zij hebben beiden vaak niet met de intellectuele kracht van de ‘mainstream’-denkers hun positie gearticuleerd, maar dat hangt met de aard van hun positie samen. De laatste decennia is er echter hoe langer hoe meer boven water gekomen over de onderstromen van de christelijke traditie, bijvoorbeeld de revo-

lutionair-apocalyptische bewegingen in de Middeleeuwen en hun tot in de moderne tijd doorlopende invloed.<sup>4</sup>

Aan de andere kant is er de meer quiëtistische variant, waarvan juist één van de meer opvallende stromingen zich precies in de nasleep van een volkomen doorgeslagen radicalisering begint te manifesteren rond Menno Simons (na het debacle van het aardse heilsrijk in Münster 1534). De Mennonitische stroming – met een volhardend pacifisme en weigering van de wereldlijke eed – behoort evenzeer tot de ‘oogst’. En op dat spoor kan men verder gaan: Quakers, Sojourners, Baptisten, etc.

Nog verder rondkijkend: de hele evangelicale en charismatische stroming, die zich juist de laatste decennia in snel tempo tot een hoofdstroming binnen het wereldwijde christendom aan het ontwikkelen is, ontbreekt eveneens bij Hoogerwerf (en juist hier doen zich interessante ontwikkelingen voor). Behalve Menno Simons als zestiende-eeuwse vertegenwoordiger zijn in dit brede evangelicale spectrum ook volop hedendaagse auteurs te noemen die hun standpunt gearticuleerd naar buiten hebben gebracht.<sup>5</sup>

Ook het ‘christendom-als-civielreligie’-debat ontbreekt bij Hoogerwerf grotendeels. Dat heeft er wellicht voor een deel mee te maken dat hij van de tijd van Calvin naar de twintigste eeuw springt. De negentiende eeuw, hoogtij van een christelijk conservatisme in Europa (Burke, De Bonald, Donoso Cortes, Groen van Prinsterer), komt in het geheel niet in beeld. Tegen het eind van de twintigste eeuw is dit debat volop herleefd – met name in de Verenigde Staten. In dit nog altijd ietwat ‘conservatief’ getoonzette debat is er een levendige inbreng van christelijke huize.<sup>6</sup> Je krijgt als lezer soms de indruk dat Hoogerwerf zijn boek wezenlijk al eind

jaren zestig had afgerond, maar het pas nu heeft opgeschreven.

Dit doet nog een andere aarzeling rijzen bij de lijn die Hoogerwerf trekt door zijn portrettengalerij. Het lijkt me dat er veel meer sprake is van een permanente pendelbeweging in de christelijke traditie binnen een over het algemeen wel enigszins afgebakende bandbreedte (maar met zo af en toe uitschieters van een volstrekt escapistische spiritualisering en een volledige politisering). In de door mij uitgeprobeerde typologie zijn alle posities inherent spanningsvol en kunnen ze altijd gaan schuiven. Men heeft, bij wijze van spreken, indien men aan een kant van het spectrum zit de andere kant als een soort terugvaloptie achter de hand – binnen die ene, spanningsvolle christelijke traditie.

De laatste decennia hebben daarvan boeiende voorbeelden laten zien. Ik noem opnieuw Sölle: de radicale wending naar de politiek heeft voor haar – en voor veel van degenen die zich door haar aangesproken voelden – onmiskenbaar teleurstellende kanten gehad. Ze is blijkens haar latere geschriften door deze ervaringen teruggeworpen op haar spirituele bronnen. Boeiend bij haar is dat zij juist daardoor haar engagement bleef behouden – anders dan vele andere voormalige maatschappijhervormers die wellicht niet over een dergelijke spirituele tweede verdedigingslinie beschikten en tot cynisme of conformisme vervallen zijn. Als gelovige heeft ze een lange adem. Een zeer vergelijkbare weg is in ons land iemand als Jurjen Beumer gegaan.<sup>7</sup>

De omgekeerde beweging heeft zich sinds de jaren zeventig voorgedaan onder de ‘evangelicals’. Sinds het begin van de jaren zeventig is men zich hier hoe langer hoe meer rekenschap gaan geven van de politieke en sociale implicaties van het

Evangelie en heeft men afscheid genomen van een voorheen sterk quiëtisme. Dit spoor heeft aan kracht gewonnen, zozeer zelfs dat zich momenteel de contouren aftekenen van een evangelisch-charismatische bevrijdingstheologie.<sup>8</sup>

Kortom, het boek van Hoogerwerf had vollediger kunnen zijn als hij meer uitgegaan was van de in het christelijk geloof inherente spanningen binnen – in de klassieke Johanneïsche verwoording – het ‘in de wereld en niet van de wereld’. Het had hem aan kunnen zetten tot het zoeken naar nog andere figuren die zijn boek duidelijk completer gemaakt zouden hebben.

## KRITISCH ENGAGEMENT

De ethische oververhitting van de politiek is volgens Achterhuis een rest van het christendom. Aan de hand van Hoogerwerfs overzicht van de christelijke traditie van politiek denken kan vastgesteld worden dat die claim van Achterhuis moeilijk hard te maken is. Echter, Hoogerwerfs overzicht – hoe waardevol op zichzelf ook – is in een aantal opzichten niet zo compleet. Heeft Achterhuis dan misschien toch gelijk? Dit is de vraag die ik in deze afsluitende paragraaf zal behandelen.

In een voorzichtig probeersel van een typologie van christelijke posities kwam ik op het spoor van een mogelijk verband tussen de intensiteit van de ‘transcendente reserve’, ofwel het ‘eschatologische voorbehoud’, en de toename van het soortelijk gewicht van het politieke. Het uiterste punt van dit verband bevindt zich uiteraard daar waar de ‘transcendente reserve’ tot nul geslonken is. Daar kan het politieke inderdaad de allesbepalende levenssfeer gaan worden. Dat is echter precies het punt dat we doorgaans met het begrip ‘secularisatie’ aanduiden. Als een mens zich op geen en-

kele manier meer deel voelt uitmaken van een andere, vooral ook een andersoortige, *civitas*, kan deze wereld de laatste horizon worden. Heel gemakkelijk kunnen dan tegenstellingen in deze wereld een absoluut karakter gaan krijgen. Zo gezien kan men inderdaad tegen Achterhuis stellen dat de desastreuze politieke oververhitting in het Europa van de laatste twee eeuwen te maken kan hebben met een soort ‘naar binnen slaan’, het in de wereld geplaatst worden van transcendente symbolen.

We stuiten hier op een bekende interpretatie van de werkzaamheid van de grote ideologieën gedurende deze twee eeuwen en zeker in de laatste eeuw: het zou hier gaan om een soort substituut-religies die hemel en hel tot in de wereld te verwezenlijken producten hebben gemaakt. Volgens de vader van deze ‘substitutietheze’, de Oostenrijks-Amerikaanse politiek filosoof Eric Voegelin, wordt in de grote moderne ideologieën de politiek tot hefboom voor de door het christelijk geloof nooit afgeleverde ‘nieuwe hemel en nieuwe aarde’. Om dat te realiseren moeten zij ook het corollaat daarvan, de hel, op aarde creëren. Er moet immers ruimte gemaakt worden voor die nieuwe aarde en voor degenen die daarop zullen wonen. In deze lijn is het echter precies niet ‘ondanks’ maar ‘dankzij’ de secularisatie dat de verabsolutering van de politiek, haar interpretatie in termen van absoluut goed en absoluut kwaad, in termen van God versus duivel, haar beslag kon krijgen. De ‘transcendente reserve’ verdampt.<sup>9</sup> Tegen deze achtergrond is ook de door Achterhuis aangehaalde opmerking van De Tocqueville te verstaan. Bij het voortschrijden van de moderniteit wordt de aard van het politieke al maar omvattender en worden dienovereenkomstig oorlogen hoe langer hoe zwaarder moreel geladen.

Echter, voor de positie van Achterhuis

spreekt het gegeven dat in de politieke verabsoluteringen het wel degelijk vaak christelijke symbolen zijn die gebezigd worden. Bovendien hebben zich al veel eerder in de christelijke traditie vergelijkbare concrete 'toepassingen' van die symbolen op politieke situaties voorgedaan – met soms alle gewelddadige gevolgen van dien. De 'nieuwe aarde' is al heel wat keren aangekondigd en gevestigd – met even vaak het tegengestelde resultaat. Dit was precies het geval bij sommige stromingen die tot de blinde vlekken van Hoogerwerf behoorden: de stromingen waar er van een zeer kleine 'transcendente reserve' sprake is en waar men derhalve het politieke gemakkelijk voluit religieus gaat laden. Dat kan in mijn *ad hoc* systematiek het geval zijn bij het 'civil religion'-type, waar men de eigen politieke gemeenschap voorstelt als 'uitverkoren volk' en andere naties kan gaan demoniseren als dodelijke bedreigingen. Het kan ook het geval zijn bij het vierde genoemde type, zoals men dat kan aantreffen bij allerlei apocalyptische zijstromingen binnen de christelijke traditie die in de concrete politieke constellatie van dit moment de contouren van de finale eindstrijd tussen God en duivel, het Armageddon, ontwaren.<sup>10</sup>

De conclusie moet wel zijn: de concrete toepassing van absolute categorieën op de politiek is een permanente verleiding die juist ook binnen de christelijke traditie haar aantrekkingskracht laat voelen. Hier heeft het christelijk geloof een open flank die niet door algemene formules dicht te pleisteren is. In zoverre heeft Achterhuis gelijk met zijn these van continuïteit tussen christelijk geloof en 'absoluut-morele politiek'. Tegelijk blijft er, zolang de christelijke traditie nog enigszins vitaal is, sprake van een permanent voorbehoud tegen politisering.

De hiermee gegeven basale spanning – *in* de wereld, niet *van* de wereld – vergt telkens opnieuw een fris oordeelsvermogen. Dit betreft binnen de christelijke traditie telkens weer 'ons' of 'mijn' oordeelsvermogen in een altijd verschuivend en meeschuivend heden. Het is een oordeelsvermogen waarvoor we ons nooit achter de brede rug van het verleden kunnen verschuilen en dat we ook nooit aan de toekomst kunnen overlaten. Tegelijk zijn we in het 'heden' de eersten niet. Er zijn vele voorgangers die in hun 'heden' een dergelijk oordeel te vellen hadden. Dat roept soms vervreemding op. Dat inspireert vaak ook. Hoogerwerf heeft velen van die voorgangers in herinnering gebracht die tussen Rousseau en Machiavelli een eigen weg durfden te gaan.

Om tot slot terug te keren naar de eerst gegeven voorbeelden: zijn campagnes als Jubilee-2000 inderdaad uitingen van een ietwat naïeve 'politiek van goede bedoelingen'? Het lijkt me van niet. Juist het functioneren van het 'eschatologisch voorbehoud' of de 'transcendente reserve' maakt een nuchter, creatief en kritisch politiek engagement mogelijk. Het betreft geen voorstellen voor een totaal nieuwe wereldorde, maar voor concrete stappen om in een weerbarstige wereld 'iets van' gerechtigheid concreet vorm te geven. Cruciaal in de voorgaande zin is het 'iets van'. Zodra die kwalificatie losgelaten wordt krijgt Achterhuis alsnog gelijk. Op basis van Hoogerwerfs boek is te stellen dat de kans dat die kwalificatie binnen de christelijke traditie (ondanks de grote variatiebreedte) losgelaten wordt klein is.

## Noten

1. H.E.S. Woldring en D.T. Kuiper, *Reformatoische maatschappijkritiek*, Kampen 1980.
2. H. Achterhuis, *Politiek van goede bedoelingen*, Amsterdam 1999.
3. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1911, dl. 1, *passim*.
4. Het fascinerende boek van Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957, over revolutionaire millenaristen en mystieke anarchisten in de Middeleeuwen laat ons kennismaken met mensen, stromingen en motieven die onmiskenbaar ook 'christelijk' zijn.
5. Te denken is aan de Amerikaanse Mennoniet J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Michigan 1971; de voormalige medewerker van Nixon, later evangelicaal geworden, Charles Colson, *Kingdoms in Conflict*, New York 1987; de Engelse evangelische anglicaan John Stott, *Issues Facing Christians Today*, Windsor 1984 (rev. ed. 1999); en de eveneens Engelse oecumenische evangelicaal Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Michigan 1989.
6. Denk aan het werk van bijvoorbeeld Richard Neuhaus.
7. Zie o.a. diens dissertatie *Intimiteit en solidariteit*, Baarn 1995.
8. In Nederland recent geïntroduceerd door Hans van der Lee, *Verkondig het Koninkrijk. Een bijbelse visie voor diaconaat onder armen in de Derde Wereld*, Amsterdam 2001.
9. Zie Govert J. Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, Amsterdam 1999.
10. Zie voor recente verschijningsvormen hiervan A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, 176-230.

*Hendrik Hutter*

Pour le jugement, aujourd'hui, nous sommes toujours prêts, comme pour la fornication. A partir du moment où j'ai appréhendé qu'il y eût en moi quelque chose à juger, j'ai compris, en somme, qu'il y avait en eux une vocation irrésistible de jugement.

Les gens se dépêchent alors de juger pour ne pas l'être eux-mêmes.

Dès lors, puisque nous sommes tous juges, nous sommes tous coupables les uns devant les autres.<sup>1</sup>

Albert Camus: *La chute*

## KRITIEK ALS POLITIEK

Een willekeurig voetbalveld op een zonnige zaterdagmiddag. De linkerspits krijgt een bal van achteruit in de voeten, verdediger in zijn nek. Na wat gestoei over en weer speelt de aanvaller de bal achter zijn standbeen langs door de benen van de verdediger. Gepoort! Helaas komt de voorzet iets te ver voor de mee opgekomen spits, maar dat mag de pret niet drukken. Het publiek joelt: prachtig zoals die *loser* verneerd is. De mensen langs de kant gaan op in de glimlach van de superieure linkerspits.

De mens is van nature geneigd te oordelen over anderen. Hiermee doel ik op de praxis van het vellen van waardeoordelen over personen in termen van goed-slecht, superieur-inferieur, meer-minder geslaagd, mooi-lelijk, interessant-saai, etc. met de suggestie van een zekere absoluutheid van die oordelen. Iemand voldoet niet aan de een of andere norm en zal daarom in het geheel wel niet helemaal deugen. Aan deze

praxis bezondigen wij ons vaak onbewust, ondanks ons openlijk belijden van een fundamenteel egalitarisme.

Kritiek, in de zin van het absoluut veroordelen, is een veel voorkomend machtsmiddel om zichzelf te verheffen ten koste van anderen, om zich superieur te voelen. Het oordeel is dan niet alleen een oordeel over de ander, maar ook impliciet over zichzelf. De ander wordt daarbij, op basis van de één of andere eigenschap die hij lijkt te bezitten, gemakkelijk veroordeeld, gediskwalificeerd – alsof hij volledig met die eigenschap zou samenvallen. Via het oordelen voelt de oordeler zich dan de absolute autoriteit inzake de waarde van de ander. De mens wil zich over het algemeen graag boven de ander stellen – om anderen voor te zijn? –, is vaak liever baas dan vriend, behoudt zich te allen tijde het recht voor over anderen te oordelen. Hierbij komen de ondeugden van opportunisme en willekeur naar voren. Erachter lijkt een zucht tot zelflegitimering schuil te gaan. Soms lijkt er tussen mensen een strijd gaande over wie wiens autoriteit is, over van wie de wereld is. Mensen maken het elkaar vaak erg moeilijk om zichzelf te zijn, om te zijn wie ze willen zijn, om een ruimte voor zichzelf te creëren. Daarbij gaat het vaak niet eens zozeer om de inhoud van het oordeel, maar veeleer om het effect dat het op de ander heeft: de aantasting van andermans gevoel van eigenwaarde, zelfvertrouwen, welzijn. Het is daarmee een immorele daad bij uitstek, een

daad van niet-fysieke, geestelijke agressie. De motivatie hiervoor heeft vaak een sociale oorsprong, heeft het ‘erbij-horen’, het bereiken van ‘status’ ten doel. ‘It’s just winners and losers, and don’t get caught on the wrong side of that line’, zingt Bruce Springsteen.

Voorondersteld in deze praxis van kritiek op en oordelen over personen is dat mensen als het ware zichzelf geheel gecreëerd hebben. Ze kunnen zich daardoor op de borst slaan voor hun geslaagde eigenschappen en anderen bekritisieren om hun minder geslaagde eigenschappen. Het meest in het oog springend gebeurt dat bij ons waarderend categoriseren van mensen op basis van hun uiterlijk. Onze bewondering voor mensen die we mooi vinden en onze afkeuring voor mensen die we als lelijk beschouwen lijken te suggereren dat mensen de mate van hun eigen schoonheid zelf gekozen hebben, aan zichzelf te danken hebben. Mooie mensen worden over het algemeen gemakkelijker ook andersoortige kwaliteiten, zoals het hebben van een ‘goed karakter’, toegedicht dan lelijke mensen. Make-up, kleding en kapper moeten ervoor zorgen dat we in ieder geval niet door ons uiterlijk een achterstand in de arena van het oordelen oplopen.

De menselijke preoccupatie met superioriteit en inferioriteit, de grote invloed van andermans oordelen op het eigen welzijn, wordt veroorzaakt door een fundamentele menselijke neiging om in de waardering van anderen te leven, om andermans respect te zoeken, om de ander als absolute autoriteit met betrekking tot de waarde van het eigen zijn te ervaren, om irreële angst te hebben voor diens veroordelingen. Het gevoel van welzijn is bij de meeste mensen in hoge mate afhankelijk van de ingebeeldde of reële waardering van anderen. Filosofen als Hume, Mead en Harré hebben hierop

gewezen. Steeds vragen wij ons – bewust of onbewust – af of wij wel ‘legitiem’ zijn, of ons bestaan wel te rechtvaardigen valt in de ogen van anderen. Wij trachten ons normaal gesproken angstig te verbergen voor andermans oordelen, maar tegelijkertijd stellen wij ons er juist hoopvol aan bloot. Deze anderen hoeven geen concrete anderen te zijn, kunnen zelfs geheel ingebeeld zijn of een abstracte vorm aannemen. Het oordeel kan bijvoorbeeld ervaren worden als afkomstig van ‘het geweten’ of van ‘God’. George Steiner schrijft in *Het transport van Adolf H. naar San Cristóbal*:

Is er ooit een wreder uitvinding gedaan, een ontdekking die uitgeklieder was om het menselijk bestaan tot een kwelling te maken dan die van een almachtige, alziende maar onzichtbare, ontastbare, onvoorstelbare God?

Wij trachten steeds aan meer of minder vage normen te voldoen. Ongecompliceerd jezelf zijn is vaak lastig te bereiken. Hoe moeilijk is het niet je aan de – soms ingebeeldde en abstracte – blik van de ander te onttrekken? Hoe moeilijk is het niet ‘realisme’ te bereiken, te beseffen dat, zelfs als de ander oordeelt, dat oordeel nooit absoluut kan zijn? Hoe moeilijk is het niet wat dit betreft vrijheid te bereiken, te zijn wat men is, wat men kan zijn, echt te bestaan, ‘er’ echt te zijn, ‘eigenlijk’ te zijn?

Door deze afhankelijkheid van anderen kunnen die anderen gemakkelijk ‘de hel’ vormen, om met Sartre te spreken: een verminking veroorzaken van het eigen individuele zijn met zijn eventueel waardevolle bijzonderheden. Volgens Sartre is de ander de hel omdat hij mij door middel van zijn oordelen objectiveert, mij mijn mogelijkheden, mijn vrijheid afneemt. De ander ontnemt mij mijn transcendentie (als bewustzijn), mijn *pour-soi*-zijn, in het mij vastleggen op bepaalde eigenschappen (die

*en-soi* zijn). De ander werpt mij door het oordelen terug op mijn geworpenheid – om te variëren op Heidegger –, op mijn bepaaldheid.

Altijd is men verdacht, altijd kan er geoordeeld worden, vaak op basis van het een of andere willekeurig criterium, op basis van bepaalde eigenschappen. Altijd is de ‘legitimiteit’ van mensen te betwijfelen. Iemand die wil oordelen, over zichzelf of anderen, vindt altijd wel een geschikt criterium. Kritiek is altijd mogelijk, gezien de complexiteit en onvolmaaktheid van mensen. Gedragingen worden bij het oordelen over het algemeen impliciet of expliciet teruggevoerd op vooronderstelde karaktertrekken en vervolgens wordt de ander, diens ‘wezen’, gelijkgesteld met die trekken en in absolute zin be- of veroordeeld. Men oordeelt normaalgesproken te snel, over het algemeen op basis van uiterlijkheden, omdat het ook prettig is zich de superieure criticus te wanen, zichzelf tot standaard te verheffen, complexiteit van zich af te schudden in ongenueanceerdheid en simplisme.

Door het oordelen, in de zin van stigmatiseren, clichématig generaliseren, stereotypisch categoriseren, raakt de ander psychologisch op afstand, wordt een onpersoonlijke omgang met die ander mogelijk gemaakt en raakt de levende mens uit zicht; terwijl het bij moraliteit juist gaat om een gevoel van nabijheid, van verbondenheid. Hierdoor wordt zijn existentie als *mogelijkheid*, in de zin van Heidegger, onrecht aangedaan. Bij het oordelen wordt over het algemeen de nadruk gelegd op negatieve mogelijkheden, waarbij het er soms, in een zeker opportunisme, niet toe lijkt te doen of ze gerealiseerd zijn of niet (men denke aan het verschijnsel roddelen). Mensen vinden het soms prettig anderen zo gebrekkig mogelijk neer te zet-

ten. Vandaar dat men, in de zucht naar acceptatie door anderen, geneigd is om zich aan te passen, om negatieve mogelijkheden toe te dekken met behulp van ‘rollen’ waarmee de persoon zich zo goed en onkwetsbaar als maar mogelijk is tracht te presenteren. En dat terwijl men aan de andere kant liefde en begrip wil voor wat men is, hoeveel gebreken men ook vertoont.

Les hommes ne sont convaincus de vos raisons, de votre sincérité, et de la gravité de vos peines, que par votre mort. Tant que vous êtes en vie, votre cas est douteux, vous n’avez droit qu’à leur scepticisme.<sup>2</sup>

Albert Camus: *La chute*

## MOREEL SCEPTICISME

Dit alles gaat in het bijzonder op voor morele oordelen. Vooral voor morele veroordelingen zijn wij als de dood. Schijn wordt dan vaak belangrijker dan werkelijkheid. Het probleem met betrekking tot het morele oordelen is erin gelegen dat het morele gehalte van een persoon en diens handelingen afhankelijk is van diens intenties (een morele handeling is immers een handeling die vanuit morele intenties wordt voltrokken). Andermans intenties zijn voor mij echter slechts indirect toegankelijk, via een interpretatie van andermans gedrag. Op het eerste gezicht morele, a- of immorele daden hoeven echter niet altijd hun grond te hebben in absolute goedheid, onverschilligheid of slechtheid. De intentie achter de daden kan soms verkeerd worden begrepen. Kennis van andermans morele gehalte is daardoor altijd betwifelbaar; ieder is in principe altijd als ‘moreel verdacht’ voor te stellen.

En zelfs als iemand oprecht over de motieven achter zijn handelingen wil zijn, is het de vraag of dit geheel en al uitsluitend geeft over het morele gehalte van diens

dadens. Motieven zijn over het algemeen zelfs voor de actor zelf uiteindelijk niet geheel doorzichtig. Freud heeft erop gewezen dat de bewuste mens voor een groot deel door on(der)bewuste krachten wordt bepaald. Morele oordelen over personen op grond van dadens – met de vooronderstelling dat zij persoonlijk voor die dadens verantwoordelijk zijn – zijn daarom problematisch.

Rodriguez Rial schrijft in ‘The Moral Act’ (in *The moral sense and its foundational significance*, Tymieniecka, p.138):

Personality [...] never reveals itself definitively [...], not all subjectivity is expressed. Subjectivity is inexhaustible, fathomless, infinite, and our knowledge of ourselves or of others is always limited. That is why the moral judgment of others takes place in so uncertain and slippery an arena.

Harry Frankfurt in ‘On bullshit’ (in *The importance of what we care about*, p.133):

Our natures are, indeed, elusively insubstantial - notoriously less stable and less inherent than the natures of other things. And insofar as this is the case, sincerity itself is bullshit.

Gedrag wordt vaak te gemakkelijk herleid tot karaktertrekken, tot iemands ‘wezen’. Zonder termen uit de deugdenethiek – hoogelijk problematische termen – is het ook moeilijk over anderen te oordelen. Karakterdenken ontardt echter gemakkelijk in ongenueanceerd hokjesdenken, gaat soms te snel voorbij aan andermans morele mogelijkheden.

Ook morele veroordelingen kunnen een immorele machtswil als basis hebben. Andermans vermoede goedheid is voor sommigen een bedreiging, een gevaar voor het eigen zelfbeeld. Scepticisme en cynisme is een manier om zich tegen die bedreiging te weren: men tracht, via kritiek,

de ander te compromitteren, tot het eigen veronderstelde morele niveau te herleiden of daaronder. Morele kritiek is altijd mogelijk doordat morele perfectie een onbereikbaar ideaal lijkt, doordat niemand met volledige zekerheid zal kunnen beweren dat hij moreel gezien altijd geheel en al zuiver is. Bovendien heeft zelfs de meest morele persoon wel eens niet-morele neigingen, ook al handelt hij daar niet naar.

De teleurstelling over de menselijke onvolmaaktheid en beperktheid mag echter niet leiden tot de schijnzekerheden van het scepticisme, cynisme en nihilisme. Men moet niet vergeten dat deze drie ‘oplossingen’ meestal uitingen zijn van gefrustreerd idealisme, een uiting van een vergeten wil naar iets beters.

Oordeelt niet, opdat gij niet geoordeeld wordt; want met het oordeel, waarmede gij oordeelt, zult gij geoordeeld worden, en met de maat, waarmede gij meet, zal u gemeten worden. Mattheüs 7:1-3

## HET BESCHEIDEN OORDEEL

Een zekere prudentie met betrekking tot waardeoordelen over zichzelf en anderen is vanwege dit alles het ‘moreel juiste’. Moraliteit kan zich uiten in een zekere voorzichtigheid met betrekking tot waardeoordelen over anderen. Welzijn is namelijk, zoals gezegd, over het algemeen voor een groot deel afhankelijk van de (gevoelde, ingebeeelde of reële) waardering van anderen, van een gevoel van ‘legitimiteit’ in de ogen van die anderen.

Het absolute veroordelen, waar wij ons zo vaak aan bezondigen, is bovendien vaak niet (misschien wel nooit) realistisch te noemen. Men kan de filosofische vraag stellen wat nu eigenlijk dat ‘ik’ is dat we voor zijn dadens verantwoordelijk houden en waar we over (denken te) oordelen. Men

doet bij het oordelen vaak alsof er een ik is dat volledig verantwoordelijk is voor zijn daden en zijn wezen. Dit kan onrealistisch genoemd worden. Nietzsche noemde het bestaan van het handelende, autonome (zichzelf bepalende) subject een grammaticale fictie. Niet ik handel, maar *het* handelt (en met dat 'het' is eigenlijk al te veel gezegd). Misschien is er wel geen ontologisch fundament voor onze morele veroordelingen. Misschien zijn onze morele oordelen in absolute termen, met de vooronderstelling van volledige verantwoordelijkheid voor daden en 'wezen', uiteindelijk illusoir, meer politiek gefundeerd dan realistisch (wij oordelen vaak als het ons zo uitkomt, om te kunnen zeggen: 'ik doe het beter dan jij en dat hebben wij beiden aan onszelf te danken'). Wat be- of veroordelen we hier eigenlijk?

In ieder geval is menselijke autonomie altijd fundamenteel beperkt en relatief. Iedere autonome keuze verwijst naar de 'grond' van die keuze, naar de fundamentele waarden die een persoon erop nahoudt. Deze fundamentele waarden heeft hij niet zelf autonoom gekozen. Ze zijn hem veel eerder gegeven. Een zichzelf volledig vrij kiezend sartriaans subject is een theoretische onmogelijkheid. Autonome keuze is altijd een concrete keuze in een concrete situatie door een concrete persoon. Bepaaldheid, gegevenheid en passiviteit vormen de achtergrond van onze keuzes en wellicht zelfs de gehele bepalingsgrond van die keuzes. En als autonomie en verantwoordelijkheid voor daden fundamenteel beperkt en relatief zijn, kunnen onze oordelen nooit gerechtvaardigd absoluutheid pretenderen.

De keuze voor a- of immoreel gedrag is ook nooit helemaal een sartriaanse radicale keuze en in zoverre kan men de ander nooit volledig verantwoordelijk stellen voor niet-morele daden. Als 'moral luck' een beteke-

nisvol concept, als het hebben van een 'slecht' karakter een kwestie van 'morele pech' is, is menselijk begrip, zelfs voor immorele daden, de meest adequate en realistische houding. Als men überhaupt over anderen kan oordelen, moet het op basis zijn van de fundamentele keuzes van anderen (voor bijvoorbeeld liefde en vriendschap of voor macht en een instrumentele omgang met anderen). Omdat deze keuzes een ongekozen grond hebben, is echter ook dat oordeel relatief. Een zekere bescheidenheid met betrekking tot het morele oordeel over zichzelf en anderen is daarmee gepast. Ik en de ander hebben ons morele zijn niet volledig gekozen. Ieder doet toch wat hij doet, heeft zijn redenen, in het licht van wat hem belangrijk lijkt. Begrip betekent hier: mijn reden, ander-mans reden, is uiteindelijk ieders reden. Sartre schrijft in *L'existentialisme est un humanisme* (p.61):

Il y a universalité de tout projet et ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme.

Il y a toujours une manière de comprendre l'idiot, l'enfant, le primitif ou l'étranger, pourvu qu'on ait les renseignements suffisants. En ce sens nous pouvons dire qu'il y a une universalité de l'homme.<sup>3</sup>

In verband hiermee wil ik aansluiten bij een onderscheid dat de fenomenoloog Edmund Husserl maakte tussen het zuivere ik en het empirische ik. Het laatste verwijst naar het concrete, unieke zelf zoals men zich dat bewust is, de concrete persoon die men is binnen een bepaalde sociale context. Het eerste verwijst naar de mogelijksvoorwaarden voor dat empirische ik, naar dat wat zich van zichzelf als empirisch ik bewust is en de vermogens bezit om zich van zichzelf bewust te zijn. Het empirische ik is concreet, contingent; het zuivere ik is noodzakelijk indien het

empirische ik bestaat. Verschijningsvormen van mensen verschillen, maar allen zijn het mensen met de mogelijkheid een specifiek zelfbewustzijn te ontwikkelen. Mensen hebben naast gerealiseerde eigenschappen ook mogelijke eigenschappen, zijn ook 'mogelijkheidsmensen', om een term van Robert Musil te gebruiken. Dit zijn als mogelijkheid, waar Heidegger over sprak, is hetgeen mensen in fundamentele zin tot gelijken maakt. Indien ik in China was opgegroeid had ik een Chinese identiteit ontwikkeld, maar ook dan was ik, net als nu, een mens geweest en gebleven die zichzelf als Chinees (of als Hollander) kan beschouwen.

Een oordeel over iemands eigenschappen is een oordeel over diens *wezenlijk contingente* eigenschappen, niet over diens mens-zijn of diens mogelijkheden. Ook een misdadiger heeft een moeder, zou mijn moeder zeggen. In plaats van anderen moreel of anderszins op absolute wijze te veroordelen dienen wij, indien wij moreel en realistisch willen zijn, altijd een fundamenteel respect voor die anderen te blijven betrachten en oog te houden voor diens, ook morele, mogelijkheden en bepaaldheid. Existentiële sportiviteit verdraagt geen zelfingenomen terzijde schuiven.

Kritiek is nooit weg, kan aanzetten tot zelfverbetering. Zij moet echter geleverd worden in de vorm van een genuanceerde beoordeling van personen en handelingen waarin een besef aanwezig is – en getoond wordt – van de relativiteit van dat oordeel. Die relativiteit zou in ieder oordeel met betrekking tot personen aanwezig moeten zijn; de afwezigheid ervan getuigt mijns inziens van een gebrek aan realisme. Zij betreft namelijk zowel de oordelende zelf – ieder oordeel is immers een oordeel vanuit een bepaald perspectief en kan nooit absolute autoriteit pretenderen –, alsook het be-

oordeelde – een oordeel over bepaalde aspecten van een persoon kan nooit een absoluut oordeel over de waarde van de gehele persoon inhouden; daarvoor is de mens een te complex wezen.

#### *Noten*

1. *Voor het oordeel zijn wij, net als voor ontucht, heden ten dage altijd te vinden. Kortom, vanaf het moment dat ik inzag dat er in mij iets te veroordelen was, heb ik begrepen dat er in hen een onweerstaanbare roeping tot oordelen aanwezig was.*

*De mensen haasten zich dan ook te oordelen, om zelf niet geoordeeld te worden. Vandaar dat wij, omdat wij nu eenmaal allen rechters zijn, allen schuldig zijn in elkaars ogen.*

Eigen vertaling.

2. *De mensen raken pas overtuigd van je redenen, van je oprechtheid en van de ernst van je noden, als je dood bent.*

*Zolang je leeft is je zaak twijfelachtig en kun je slechts aanspraak maken op hun scepticisme.*

Eigen vertaling.

3. *Ieder project kent zijn universaliteit, in die zin dat ieder project voor alle mensen begrijpelijk is.*

*Het is altijd mogelijk om de idioot, het kind, de wilde of de vreemdeling te begrijpen, mits men over voldoende informatie beschikt. In die zin kunnen we spreken van een universaliteit van de mens.*

Eigen vertaling.

#### *Literatuur*

Frankfurt, H.G., *The importance of what we care about*, Cambridge 1988.

Sartre, J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1995.

Tymieniecka, A. (ed.), *The moral sense and its foundational significance: self, person, historicity, community*, Dordrecht 1990.

*Eco J.C. de Geus en Dorret I. Boomsma*

In de geneeskunde, de biologie en de sociale wetenschappen speelt van oudsher de vraag of individuele verschillen in eigenschappen zijn verworven of aangeboren. Als het om de meest complexe eigenschap gaat die we kennen - het menselijk gedrag - zijn er nog slechts weinigen die menen dat alleen omgevingsinvloeden de vele verschillen tussen mensen kunnen verklaren. Dit is niet altijd zo geweest. In de jaren '60 en '70 lag, door sociaal-maatschappelijke en politieke wenselijkheden ingegeven, sterk de nadruk op de rol van omgevingsinvloeden. De bijdrage van genen aan gedrag wordt inmiddels breed erkend, evenals de vele mogelijke complexe interacties tussen genetische invloeden en omgevingsinvloeden.

De genetische bepaaldheid van gedrag is te verklaren vanuit de basisaanname van de evolutieer: natuurlijke selectie op succesvol gedrag beïnvloedt de uiteindelijke set van menselijke genen die op een of andere manier het gedrag kunnen bepalen. Ieder individu heeft een unieke combinatie van die genen. Deze sturen de ontwikkeling van het zenuwstelsel in continue samspraak met talloze omgevingsinvloeden en ervaringen. Het uiteindelijke resultaat hiervan is het volwassen individu met (gedeeltelijk) unieke ervaringen, eigenschappen en vaardigheden. Het gedrag van dit individu wordt van moment tot moment bepaald door die ervaringen, eigenschappen en vaardigheden, in combinatie met de specifieke situatie waarin het individu zich bevindt. Zowel genen als omgevingsinvloeden spelen dus een rol in het uiteindelijk

gedrag.

In *welke mate* genen en omgevingsinvloeden een rol spelen blijft echter onbekend. Toch is dat belangrijk te weten, met name wanneer we preventie- en behandelmethoden zoeken voor stoornissen in gedrag zoals depressie, schizofrenie en angstigheid of voor gezondheidsbedreigend gedrag als roken of niet-sporten. De twee meest gebruikte methoden om de grootte van de invloed van erfelijke en omgevingsfactoren op individuele verschillen in gedrag en andere eigenschappen te onderzoeken zijn het adoptie- en het tweelingdesign.

### HET ADOPTIEDESIGN

Als vaders ten aanzien van de een of andere eigenschap op hun zonen lijken, of als twee zussen erg op elkaar lijken, dan is dát gegeven als zodanig onvoldoende om te besluiten tot een invloed van genetische factoren. Immers, vader en zoon en de twee zussen kunnen op elkaar lijken omdat ze hun genen (gedeeltelijk) delen, maar evengoed omdat zij aan dezelfde omgevingsinvloeden bloot staan (familie, school, buurt, etc). In het adoptiedesign worden de overeenkomsten in gedrag vergeleken tussen genetisch ongerelateerde personen die in dezelfde omgeving opgroeien en genetisch gerelateerde personen die in een verschillende omgeving opgroeien. Daarbij wordt aangenomen dat zulke overeenkomsten in het eerste geval geheel aan de blootstelling aan identieke omgevingsinvloeden kunnen worden toegeschreven en in het tweede ge-

val geheel aan de genetische verwantschap.

Een voorbeeld van zo'n onderzoek is het befaamde Amerikaanse adoptie-onderzoek van Leonard Heston naar schizofrenie. De kans op schizofrenie in de totale bevolking is ongeveer 1%. Personen in families waar schizofrenie reeds bij een van de verwanten voorkomt, hebben een duidelijk hoger risico: 13% van de kinderen met een schizofrene ouder wordt zelf ook schizofreen. Dat is dus dertien keer zoveel als bij andere kinderen. In het adoptie-onderzoek van Heston werd de oorzaak duidelijk: van 47 kinderen van schizofrene moeders die direct na de geboorte bij die moeder waren weggehaald en door een ander gezin geadopteerd, bleken er 5 (bijna 11%) zelf ook schizofreen te worden. Bij 50 adoptiekinderen van niet-schizofrene ouders was er niet één die later schizofreen werd. Dit toont aan dat het hogere risico voor de kinderen dus niet of nauwelijks veroorzaakt wordt door de manier van ouderlijke omgang met het kind - iets wat psychiaters tot in de jaren '60 vaak dachten. Schizofrenie komt in families voor vanwege 'shared genes' en niet vanwege 'shared environment'. Dit is nadien vele malen bevestigd in die andere onderzoeksofzet: het tweeling*design*.

## HET TWEELINGDESIGN

In tweelingonderzoek wordt onderzocht in hoeverre tweelingen overeenkomen in een bepaalde eigenschap (of in vaktermen: er wordt gekeken naar de binnen-paar overeenkomsten bij tweelingen). Dit onderzoek wordt gedaan bij zowel eeneiige als twee-eiige tweelingen. Vervolgens worden de resultaten van beide soorten tweelingen met elkaar vergeleken.

Eeneiige (of monozygote) tweelingen ontstaan als een bevruchte eicel zich, om nog steeds onbekende redenen, in tweeën

splitst vóór innesteling in de baarmoederwand. Dit soort tweelingen zijn genetisch identiek en zijn dus altijd van hetzelfde geslacht. Twee-eiige (of dizygote) tweelingen ontstaan na een dubbele eisprong bij de moeder en zijn genetisch gezien niet meer verwant dan gewone broers en zussen, dat wil zeggen dat ze gemiddeld 50% van hun genetisch materiaal gemeenschappelijk hebben. De eïgheid (zygositeit) van tweelingen kan betrouwbaar worden vastgesteld op grond van overeenkomsten in bloed of DNA, maar ook een schatting op grond van uiterlijke kenmerken geeft vaak (in ongeveer 95% van de gevallen) een goed resultaat.

De resultaten van tweelingonderzoek bieden de mogelijkheid om genetische invloeden op gedrag te scheiden van de omgevingsinvloeden. Als bijvoorbeeld de gemiddelde overeenkomst van een bepaalde eigenschap van beide leden van een twee-eiige tweeling hetzelfde is als bij de leden van een eeneiige tweeling, is deze binnen-paar overeenkomst volledig toe te schrijven aan omgevingsinvloeden. Dan heeft het feit dat de genetische overeenkomst ingeval van eeneiige tweelingen 100% is en ingeval van twee-eiige tweelingen 50% namelijk geen enkel verschil uitgemaakt. Indien de mate van binnen-paar overeenkomsten bij beide soorten tweelingen wel significant verschilt, is dit een indicatie dat dit verschil een gevolg is van de verschillen in de mate van overeenkomst in genetisch materiaal. De verschillen in de binnen-paar overeenkomsten bij beide soorten tweelingen geeft ons dus een maat voor de erfelijkheid van een bepaalde eigenschap, de mate waarin een bepaalde eigenschap toegeschreven kan worden aan erfelijke aanleg.

De mate waarin omgevingsinvloeden een rol spelen bij het hebben/ontwikkelen van een bepaalde eigenschap, kan bepaald

worden aan de hand van de binnen-paar verschillen in die eigenschap bij eeneiige tweelingen. Eeneiige tweelingen zijn genetisch volledig identiek en groeien in hetzelfde gezin op. Verschillen in een eigenschap tussen eeneiige tweelingen zijn dus toe te schrijven aan unieke omgevingsinvloeden.

Door de resultaten van het vergelijkende onderzoek en het onderzoek bij eeneiige tweelingen met elkaar te combineren, kan men komen tot een adequate schatting van de mate waarin erfelijke aanleg en de omgeving van invloed zijn op het hebben van een bepaalde eigenschap.

## HET NEDERLANDSE TWEELING REGISTER (NTR)

Ten behoeve van het gedragsgenetisch onderzoek is bij de afdeling Biologische Psychologie van de Vrije Universiteit het Nederlands Tweeling Register (NTR) opgericht. In dit register worden sinds 1986 namen en adressen bijgehouden van tweelingen die bereid zijn mee te werken aan wetenschappelijk onderzoek. In Nederland worden tweemaal zoveel twee-eiige paren als een-eiige paren geboren. Elders ter wereld zijn de getallen iets anders. Het aantal éeneiige tweelingen is in de hele wereld ongeveer gelijk: 4 op de 1000 geboortes. Twee-eiige paren komen het meest voor bij zwarte Afrikanen (16 op de 1000 geboortes) en Europeanen (8 op de 1000 geboortes) maar zijn relatief zeldzaam in Japan en China (2 op de 1000 geboortes). Sinds 1986 doet bijna de helft van alle nieuw geboren Nederlandse tweelingen en hun ouders mee aan het VU onderzoek. Medio april 2001 waren een totaal van 23.002 jonge twee- of meerlingparen in het NTR geregistreerd. Bij de deelnemende tweelingen worden met behulp van vragenlijsten

gegevens verzameld bij inschrijving (kort na de geboorte) op twee-, drie-, vijf-, zeven-, tien- en twaalfjarige leeftijd. Dit betreft zwangerschaps- en bevallingsgegevens, geboortegewicht- en lengte, groeicurve van de tweeling, borstvoeding, crèche, (probleem)gedraglijst, motorische ontwikkeling, medische gegevens, sociaal-economische status ouders, en – bij subgroepen - intelligentie, aandacht en concentratievermogen, hersenpotentialen, reactiesnelheid, hartslag en hormonen.

Naast de jonge kinderen zijn in 1990, met medewerking van de Nederlandse gemeentebesturen, een groep van 5126 adolescente en jong-volwassen tweelingen (geboren tussen 1970-1986) en hun broers en zussen opgenomen in het register. Deze groep doet mee aan (longitudinaal) onderzoek naar leefgewoonten (sportgedrag, roken, drinken), persoonlijkheid, gezondheid en hersenfuncties. Het NTR houdt contact met alle tweelingfamilies door ze jaarlijks een nieuwsbrief toe te sturen. Via deze 'Twinfo' heeft het NTR ook contact gezocht met oudere tweelingen. Verouderingsonderzoek komt steeds meer in de belangstelling te staan. Genetische gevoeligheid speelt waarschijnlijk een rol bij zowel succesvol ouder worden als bij een aantal ouderdomsziekten. De groep oudere tweelingen wordt daarom een belangrijke uitbreiding van het NTR. Tot dusverre werden al meer dan 800 paren ouder dan 30 jaar (geboren tussen 1909-1971) ingeschreven.

## PROBLEEMGEDRAG BIJ KINDEREN

Als voorbeeld van tweelingonderzoek hebben we aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek van de VU gekeken naar het relatieve belang van genetische en omgevingsfactoren bij het ontstaan van gedrags- en emotionele problemen bij de

driejarige kinderen uit het Nederlands Tweeling Register. De ouders van deze kinderen krijgen iedere twee jaar een vragenlijst toegestuurd over de groei en ontwikkeling van hun kinderen. Als de kinderen in het tweelingregister drie jaar zijn vullen vader en moeder de Child Behavior Checklist voor twee- en driejarigen (CBCL/2-3) in. Dit is een gedragsbeoordelingslijst, bestaande uit 99 vragen over verschillende emotionele- en gedragsproblemen van kinderen. De lijst meet zeven schalen: koppig/tegendraads, agressief, overactief, teruggetrokken/depressief, angstig, slaapproblemen, lichamelijke problemen.

Ouders van 1792 tweelingparen geboren in 1987 en 1988 werd gevraagd de CBCL/2-3 in te vullen: 1377 stuurden de vragenlijsten terug. In de meeste gevallen werd de CBCL/2-3 ingevuld door beide ouders. Het is bekend dat vaders het probleemgedrag van hun kinderen systematisch wat lager beoordelen dan de moeders. Het is ook bekend dat sommige ouders hun kinderen veel hogere of lagere scores op de CBCL geven dan andere ouders (omdat ze op grond van hun eigen persoonlijkheid of situatie geneigd zijn kindgedrag eerder of juist minder snel als problematisch te ervaren). Als de tweelingen steeds door eenzelfde ouder worden beoordeeld, zouden er kunstmatige gelijkenissen tussen de tweelingen kunnen ontstaan. Door beide ouders beide kinderen te laten beoordelen en de gemiddelde score van de twee ouders te gebruiken kan dit probleem (ten dele) worden opgelost.

Gedragsgenetische analyse van probleemgedrag bij driejarigen liet duidelijk zien dat erfelijke aanleg een belangrijke rol speelt bij de verklaring van individuele verschillen in dit gedrag. Betekenen deze resultaten dat probleemgedrag onbehandelbaar is? Nee. In feite zijn de resultaten van

een onderzoek als dit van beschrijvende aard. Ze geven aan dat wat de meeste ouders doen in de opvoeding nooit de grootste oorzaak is van eventueel probleemgedrag van hun kinderen, maar zeggen niets over de mogelijkheid van behandeling van dat gedrag. Deze observatie is in overeenstemming met de resultaten van meer gedragsgenetisch onderzoek waaruit bleek dat omgevingsinvloeden als sociaal-economische klasse, ouderlijk warmte en één- versus twee-oudergezinnen bitter weinig invloed uitoefenden op de latere intelligentie, persoonlijkheid of psychische klachten van kinderen. Alleen extreme gezinssituaties als verwaarlozing, mishandeling en seksueel misbruik hebben een aantoonbaar effect op de ontwikkeling van psychische problemen en gedragsstoornissen.

#### INVLOEDEN OP EEN AANTAL EIGENSCHAPPEN

Door promovendi aan de VU zijn de afgelopen tien jaar schattingen berekend van de erfelijke en omgevingsinvloeden op een scala van eigenschappen. Uit die onderzoeken blijken genen over het algemeen van grote invloed te zijn op veel verschillende aspecten van ons gedrag en onze gezondheid. Opvallend daarbij is echter de grote spreiding in de relatieve bijdrage van genetische effecten op verschillende eigenschappen.

Van de biomedische variabelen vonden we op de systolische bloeddruk (bovendruk) de geringste genetische bijdrage, terwijl lipoproteïne A, een determinant van het cholesterolgehalte, bijna geheel erfelijk is. Genetische factoren spelen maar een bescheiden rol in de elektrische reactie van het brein op stimuli die aandacht vereisen, terwijl de reacties tijdens automatische

prikkelverwerking of de elektrische activiteit van het brein tijdens rustig ontspannen zitten ('alfa-activiteit') tot de meest erfelijke eigenschappen van de mens behoren.

Persoonlijkheidseigenschappen als angstigheid, depressie en spanningsbehoefte vertonen een opvallende gelijkennis in genetische bijdrage: ongeveer 50% van de individuele verschillen komt op conto van erfelijkheid. Gedeelde omgeving speelt hierbij geen rol, in tegenstelling tot sportgedrag of roken, waar de gemeenschappelijke omgevingsfactoren een belangrijke rol spelen. Tenslotte blijkt godsdienstigheid ('al dan niet gelovig') vrijwel geheel door gemeenschappelijke omgevingsfactoren bepaald.

Uit schattingen van de erfelijkheid van de score op IQ-tests afgenomen op zes verschillende leeftijden, blijkt duidelijk dat erfelijkheid niet constant is over de jaren. Er is sprake van een patroon van toenemende invloed van de genen op het IQ. Dit patroon kan het gevolg zijn van verschillende mechanismen. Het kan zijn dat naarmate kinderen ouder worden nieuwe genen tot expressie komen die een extra invloed uitoefenen op het IQ. Het is ook mogelijk dat steeds dezelfde genen actief zijn, maar dat hun effecten steeds belangrijker worden als het zenuwstelsel in de overgang van kleuter naar tiener uitrijpt. Dit zogenaamde genetische 'amplificatiemodel' lijkt van toepassing op het IQ: analyse van dezelfde groep tweelingen op vijf-, zeven- en tienjarige leeftijd laat zien dat dezelfde genen van invloed zijn, maar dat hun effect sterk in belang toeneemt; ze zijn er verantwoordelijk voor dat de bestaande verschillen steeds groter worden (amplificatie). Tenslotte moet er duidelijk op worden gewezen dat de tweelingmethode uitspraken doet over de *relatieve* bijdrage van genetische en omgevingsinvloeden. Wanneer in ons onderzoek wordt gevonden dat de bij-

drage van genetische factoren aan de variantie in het IQ van volwassenen 80% is en dat 20% door omgevingsinvloeden wordt bepaald, dan is het niet toegestaan om te concluderen dat omgevingsfactoren voor het IQ van adolescenten relatief onbelangrijk zijn. Men kan ook zeggen dat de omgevingen van mensen - voor zover relevant voor het IQ - niet erg verschillen. Als ieder kind naar school gaat, TV kijkt, op de hockeyclub zit, een tot huiswerk aansporende vader of moeder heeft etc., dan is de omgeving homogeen geworden. Alle dan nog resterende verschillen moeten dan wel voornamelijk van genetische origine zijn.

### *Literatuursuggesties*

- Boomsma, D.I.; Bressers, W.M.A.; Eriksson, A.W.; Orlebeke, J.F., 'Natuur en milieu: Een onafscheidelijke tweeling', in *Natuur en Techniek* 1988 (56), 662-673.
- Boomsma, D.I.; Verhulst, F.C., 'Genetisch onderzoek naar psychopathologie bij jonge tweelingen', in Hoogduin, C.A.L.; Schnabel, P.; Vandereycken, W.; Van der Velden, K.; Verhulst, F.C. (eds), *Jaarboek Psychiatrie en Psychotherapie* 1995, 90-102.
- Boomsma, D.I., 'Gedragsgenetisch onderzoek naar angst: Enkele ontwikkelingen sinds Heymans en Wiersma', in *De Psycholoog* 1996, 438-441.
- Martin, N.; Boomsma, D.; Machin, G., 'A twin-pronged attack on complex traits', in *Nature Genetics* 1997 (17), 387-391.
- Plomin, R.; DeFries, J.C.; McClearn, G.E.; Rutter, M., *Behavioral genetics*, New York: WH Freeman & Co 2000.
- Boomsma, D.I.; Anokhin, A.; De Geus, E.J.C., 'Genetics of electrophysiology: Linking genes, brain and behavior', in *Current Directions in Psychological Science* 1997 (6), 106-110.

---

## HET MYSTERIE VAN DE IDENTITEIT

---

*Hendrik Hutter*

Van René van Woudenberg, als filosoof werkzaam aan de VU, is onlangs verschenen *Het mysterie van de identiteit: Een analytisch-wijsgerige studie*. In dit boek behandelt Van Woudenberg het begrip 'identiteit' en dan vooral in de betekenis van 'numerieke identiteit door de tijd heen'. De hoofdvraag van het werk is: waardoor is het zo dat we kunnen zeggen dat personen, ondanks dat ze veranderen in de loop van hun leven, toch *dezelfde* blijven? Waarin is die fundamentele gelijkblijvendheid gelegen?

De belofte op de achterkant van het boek 'dat er naar begripsmatige precisie wordt gestreefd en grote waarde wordt gehecht aan argumentatie' wordt waargemaakt: Van Woudenberg krijgt het voor elkaar verschillende theorieën over het identiteitsbegrip duidelijk uit te leggen en waar nodig te weerleggen. Of het daarbij nu gaat om de fundering van van persoonlijke identiteit op het geheugen (John Locke), de poging persoonlijke identiteit als lichamelijke identiteit voor te stellen, de opvatting dat de persoon als een bundel van ervaringen beschouwd moet worden (David Hume), steeds legt Van Woudenberg haarscherp uit wat hun tekortkomingen zijn en waarom ze niet het laatste woord over persoonlijke identiteit kunnen krijgen.

Een persoon, stelt Van Woudenberg, is een geheel eigensoortig ding, 'wiens identiteit door de tijd niet gelegen is in iets anders dan de persoon, zoals in het geheugen of in het lichaam' (87). Dit eigensoortige ding: 1) heeft bepaalde vermogens die het maken tot dat wat het is, zoals het vermogen te denken, waar te nemen, moreel te handelen; 2) is individueel; 3) is ondeelbaar of enkelvoudig individueel, dus vormt een ondeelbare eenheid; 4) is identiek door de tijd heen; 5) heeft zowel essentiële als accidentele eigenschappen (88-94).

Het moge duidelijk zijn dat Van Woudenberg met deze omschrijving geen oplossing aandraagt voor de vraag over het waardoor van persoonlijke identiteit door de tijd heen. Deze identiteit wordt veeleer verondersteld en een ontologische status gegeven (kenmerk 4). Van Woudenberg noemt de gelijkblijvendheid van personen zelfs een mysterie, iets wat ons begripsvermogen te boven gaat en daardoor onverklaarbaar is en zal blijven. Deze gelijkblijvendheid of zelfidentiteit wordt door Van Woudenberg omschreven als een essentie van de persoon, als een eigenschap die de persoon heeft in alle mogelijke werelden waarin hij bestaat (en zonder welke hij niet *die* persoon zou zijn). In de laatste alinea van het boek wordt het zelfs omschreven als een feit: 'Het enige dat ik zie, is dat er zoiets *is* als de identiteit, in strikte zin, van personen door de tijd. Ik kan niet anders dan dit aanvaarden als een bruto en mysterieus feit' (121).

Het vermoeden rijst daarmee dat Van Woudenberg de vraag naar identiteit niet zozeer oplost als wel juist zelf creëert en haar onoplosbaarheid in stand wil houden. Een mysterieuze essentie/eigenschap zorgt voor het mysterieuze feit dat wij in fundamentele zin *dezelfde* blijven door de tijd heen. Maar dat laatste was nu juist het uitgangspunt! Misschien ware het beter geweest voor de kracht van het betoog dit uitgangspunt zelf duidelijker filosofisch te bevragen. Wellicht is onze identiteit door de tijd heen wel uiteindelijk niet meer dan een gedachteconstructie, een manier van spreken over onszelf. Een taal-filosofische en/of historische analyse van het begrip 'numerieke identiteit van de persoon door de tijd heen' was daarom wellicht op zijn plaats geweest. En als er toch iets 'in ons' *is* dat voor onze fundamentele gelijkblijvendheid zorgt, moet de filosoof trachten dit zijn(de) nader te karakteriseren. In dat geval is dus Van Woudenbergs laatste woord dat er geen laatste woord over deze kwestie kan zijn, nog niet waarlijk het laatste woord en blijft het probleem bij ons.

Van Woudenbergs heldere inleiding in de problematiek en in de diverse (falende) pogingen van filosofen haar op te lossen, maar ook zijn eigen niet geheel en al bevredigende 'oplossing' – namelijk dat er geen oplossing is – wijst ons daar op. Hetgeen een niet-geringe verdienste van dit boek is.

Naar aanleiding van:

René van Woudenberg, *Het mysterie van de identiteit: Een analytisch-wijsgerige studie*, SUN Nijmegen 2000, 126 p., ISBN 9058750418, f 29,50.

---

## GRENZEN AAN HET MEDISCH HANDELEN

---

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, heeft onder redactie van W.L.H. Smelt en V.G.H.J. Kirkels uitgegeven: *Grenzen aan het medisch handelen* (aflevering 2 uit 1999 van *Annalen van het Thijmgenootschap*, Valkhof Pers Nijmegen 1999, 110 p's).

In deze bundel wordt de kwestie behandeld of wij niet grenzen aan het medisch handelen moeten stellen op basis van overwegingen die betrekking hebben op het welzijn van de te behandelen patiënten. Het uitgangspunt is daarbij dat de medische wetenschap, wier mogelijkheden steeds verder reiken, zichzelf niet reguleert en op hol dreigt te slaan in haar basisinstelling dat het leven *coûte que coûte* dient te worden gecontinueerd door middel van verstrekkend medisch ingrijpen, zonder daarbij acht te slaan op de zinvol- of zinloosheid van het leven dat gerekt wordt. Kortom: moet alles wat kan? Wordt de patiënt dan niet te veel een object van behandeling? Wordt zijn subject-zijn, zijn subjectieve beleving van welzijn en integriteit – waar het eigenlijk om te doen zou moeten zijn – niet uit het oog verloren?

In de bundel zijn bijdragen te vinden van theologen, ethici en artsen. Ethica Dorothea Touwen toetst de grenzen van het medisch handelen aan de basisprincipes van de ethiek. De kernvraag is volgens haar niet meer óf een medische handeling gestopt mag worden, maar wannéér. Medisch ethicus R.J.M. Dillman wijst op economische grenzen van medische behandelingen en zorg en op het feit dat een medisch oordeel, door de morele aspecten ervan, altijd meer behelst dan slechts een medisch-technisch oordeel. Huisarts en medisch-ethicus J.A.J. Stevens verkent de droom van de onbepaalde geneeskunde en geeft aan wat volgens hem de fundamentele beperkingen zullen zijn voor de toekomstige geneeskunde op een biologisch, medisch, economisch en maatschappelijk vlak. Ethicus Theo de Boer onderzoekt welke zinvolle bijdrage aan de discussie de christelijke traditie aan zou kunnen reiken. Bisschop Eijk van Groningen bekritiseert de ontstane cultuur van de maakbare mens en bespreekt mogelijke grenzen die het rooms-katholieke principe van de heiligheid van het menselijk leven aan het medisch handelen zou kunnen stellen. Arts Z. Zylicz onderzoekt wat de arts nog te bieden heeft als de medische curatieve mogelijkheden zijn uitgeput, wat de opstelling van de arts zou moeten zijn als de grenzen van het leven bereikt zijn. Hij geeft een schets van de palliatieve zorg als actieve zorg tot het levenseinde. Tenslotte reikt medicus J.A.G.P. Cremers stof tot nadenken aan uit de traditie van de Moderne Devotie, de beweging die het belang van het menselijke aspect, dat binnen onze complexe, dynamische maatschappij uit het oog dreigt te worden verloren, benadrukt.

Informatie: Thijmgenootschap, Redactiesecretariaat, Huygensweg 14, 6522 HL, Nijmegen