

Dit nummer van *In de Marge* begint met twee juridische bijdragen. In de serie 'levensbeschouwing en de VU-wetenschapper' vraagt A. Soeteman, hoogleraar rechtsfilosofie aan de VU, zich af waar levensbeschouwing wel, en waar zij geen rol kan spelen in juridische kwesties.

M. Diemer, rechter te Amsterdam, schrijft een essay naar aanleiding van de bundel *Verdiend loon. Opstellen over het recht op vergelding* (N.A. Schuman e.a., Zoetermeer: Meinema 1997).

*A la recherche du temps perdu* van Marcel Proust staat nog steeds bekend als een roman met irritant lange zinnen over snobistische Fransen. Yolande Jansen schreef een essay over de samenhang tussen Prousts stijl en de manier waarop hij het snobisme analyseert.

Wat betekent tolerantie eigenlijk en is het wel zo'n grenzenloos ideaal als in hedendaagse discussies vaak gesuggereerd wordt? In zijn bijdrage formuleert Bert Musschenga een aantal twijfels over de manier waarop tolerantie in hedendaagse discussies een rol speelt.

In de raadselachtige States van reality TV, Mac Donalds en *political correctness* speelt religie een rol die in Europese media niet vaak belicht wordt. Vorig jaar deden Anton van Harskamp en Wim Haan uitgebreid verslag van hun reis naar een aantal christelijke universiteiten; in dit nummer zet Wim B. Drees de serie voort met een verslag van zijn bezoek aan twee Amerikaanse congressen over religie en wetenschap.

Vervolgens is een essay opgenomen van A.F. Droogers, hoogleraar culturele antropologie aan de VU, naar aanleiding van het verschijnen van *De mens, meer dan materie*, dat begin dit jaar verscheen in de serie STUDIES van het Bezinningscentrum, onder redactie van Wim B. Drees. Droogers gaat met name in op de metaforen die als retorische middelen worden ingezet in de materie-geest discussies in het boek.

Ten slotte volgen aankondigingen van activiteiten van het Bezinningscentrum. Op 16 september (dus al heel spoedig) wordt aan de VU een debat gehouden over de relatie tussen religie en de moderne natuurwetenschap. De bekende kosmoloog Paul Davies is hier de belangrijkste spreker. Verder is er een symposium over onderzoekethiek op 31 oktober.

Op 19 november wordt (opnieuw in samenwerking met de Dialoogafdeling van de Vereniging voor Christelijk wetenschappelijk onderwijs) een symposium over spritueel genezen georganiseerd.

---

# DE LEVENSBESCHOUWING VAN HET RECHT

---

A. Soeteman

## IDEOLOGISCH ERFGOED

‘De Amsterdamse politie heeft de computer van een man in beslag genomen, omdat hij softdrugs aanbood via Internet.’

‘De kantonrechter in Lelystad heeft voormalig staatssecretaris Linschoten toestemming gegeven het arbeidscontract met zijn secretaresse te ontbinden. Linschoten wil van haar af, omdat zij tegenover het weekblad *Privé* het persoonlijk leven van hem had toegelicht.’

Zomaar twee korte berichtjes uit de krant (*Trouw*) van 25 juli jl. Mijn vak, rechtsfilosofie, begint met de krant. Softdrugs zijn verboden. Is dat terecht? En mag je dan een computer in beslag nemen als je kof-fieshops toelaat? Hoe zit het eigenlijk met de vrijheid van meningsuiting van Linschotens secretaresse?

Recht houdt zich met maatschappelijke vragen bezig. De rechtsfilosofie, die nadenkt over grondbeginselen en fundamentele uitgangspunten van dat recht, houdt zich dus ook met die maatschappelijke vragen bezig, zij het vaak op een wat abstracte niveau. Daar zit de levensbeschouwing, lijkt het, direct al in. Rechtsfilosofen denken (o.a.) na over de vraag hoe het recht eruit hoort te zien, dus hoe wij ons maatschappelijk samenleven horen te organiseren.

Als beginnend hoogleraar werd het mij dan ook al snel ingepeperd: nog maar net benoemd kreeg ik van mijn toenmalige collega voor het staatsrecht te horen dat er aan de juridische faculteit twee leerstoelen wa-

ren met een bijzondere identiteitsgevoeligheid: de zijne en de mijne. Bij staatsrecht ging het (zo interpreteerde ik dit) om macht, bij rechtsfilosofie om de bewaking van het ideologisch erfgoed.

Nu wist ik dat ook wel. Mijn voorgangers, Dooyeweerd en Van Eikema Hommes, hadden zich met dat ideologisch erfgoed intensief en op een bijzondere manier beziggehouden. Maar ik had tijdens de sollicitatieprocedure verteld dat ik geen aanhanger (meer) was van hun filosofisch systeem. Dat was niet helemaal vanzelfsprekend, want ik was mijn wetenschappelijke carrière aan de VU begonnen als student-assistent en later wetenschappelijk medewerker onder Van Eikema Hommes. Jarenlang had ik geprobeerd het systeem van de *Wijsbegeerte der Wetsidee* uit te leggen aan beginnende juridische studenten. Ik vond (en vind) de *Wijsbegeerte der Wetsidee* een indrukwekkende filosofische prestatie. Maar ik was erin vastgelopen. Ik kreeg geen bevredigend antwoord op de vraag of de transcendentale kritiek van Dooyeweerd, die wilde aantonen dat elk wetenschappelijk denken op religieuze vooronderstellingen gebaseerd was, dan niet zelf ook religieus bepaald was en zich dus in een cirkel bewoog. Bovendien leidde de *Wijsbegeerte der Wetsidee* in de gedaanten waarin ik ermee te maken kreeg onveranderlijk tot de meest conservatieve stellingnames. Het WUB-reglement voor de VU, dat ik ontworpen had, kreeg als commentaar dat een universiteit nu eenmaal een autoritatieve gemeenschap van (hoog) leraren en studenten is en dat democratiser-

ring dus in strijd was met het wezen van de universiteit. Dat is nog eens andere koek dan de MUB-argumentatie van vandaag! De instemming met Zuid-Afrikaanse apartheid, de man als hoofd van de echtvereniging en de vrouw die van nature aan hem onderdanig is - het zijn voorbeelden van standpunten die de *Wijsbegeerte der Wet-idee* langzaam maar zeker onaantrekkelijk maakten. Standpunten ook die gepresenteerd werden als regelrecht voortvloeiend uit het systeem van de *WdW*. Nu weet ik dat dit laatste betrekkelijk is - maar toen lag het wat anders: als ik kritiek had, was ik dom of heiden.

Zeker zo belangrijk was dat ik ook wetenschappelijk vastliep met het systeem. Ik bereidde me voor op een proefschrift over de betekenis van formele logica voor het recht. Maar logica was wat Vollenhoven daarvan gezegd had: onderscheid het analyseerbare A van het analyseerbare non-A. Moderne ontwikkelingen die de logica door het werk van auteurs als G. Frege, B. Russell, A.N. Whitehead e.a. sinds het eind van de vorige eeuw had ondergaan waren daarin niet verwerkt. Reeds het simpele feit dat Russell en Whitehead hun hoofdwerk over de logica *Principia Mathematica* noemden liet zien hoe daarin de grenzen tussen verschillende aspecten (*in casu* het mathematische aspect en het logische aspect) veronachtzaamd werden. Een eenvoudig propositie-logisch theorema als  $p \supset (p \vee q)$  (de waarheid van propositie p impliceert de waarheid van de samengestelde propositie p of q) mocht ik slechts bestrijden: want het is toch onzin om te zeggen dat als een brief gepost wordt daaruit volgt dat die brief gepost wordt of dat zij verbrand wordt? Aldus werd de hele waarheidsfunctionele opbouw van de moderne logica op de brandstapel gezet. Daarnaast, minstens zo belangrijk, kon ik met de

plaats die het logisch aspect had temidden van de andere aspecten niet uit de voeten.

Ik verliet dus de VU en de *WdW*, ging in Utrecht werken, promoveerde in Leiden. Bij de laudatio zei één van mijn promotores (afkomstig uit een echt VU-geslacht) dat zo'n proefschrift aan de VU niet mogelijk was geweest. Ik herinner me nog hoe Verheul, toen rector magnificus, zich daarover opwond, maar helemaal onjuist was de opmerking niet.

Moest ik dus het ideologisch erfgoed bewaken?

## NORMATIEVE VRAGEN

Toch werd ik benoemd aan de VU toen daar de leerstoel voor Encyclopedie en Rechtsfilosofie vrijkwam. En dus werd ik opnieuw geconfronteerd met de vraag naar de relatie tussen wetenschap en levensbeschouwing, op veel indringender wijze dan dat in Utrecht of Leiden het geval was geweest. Daarbij was echter duidelijk (voor mij) dat die relatie lang niet zo eenduidig kon zijn als mij vroeger gesuggereerd was en dat het wellicht veel meer ging om de goede vragen dan om de goede antwoorden.

De rechtsfilosofie houdt zich bezig met de grondslagen en fundamentele beginselen van het recht, zei ik. Aan de orde zijn vragen als:

- Wat is recht? Wat zijn (rechts)normen? Is recht wat in de rechtsbronnen (wet, internationaal verdrag en wat dies meer zij) staat? Zijn er naast dergelijke formele ook meer inhoudelijke vereisten? Is recht een constateerbaar sociaal fenomeen of veel meer een 'interpretatief' fenomeen (dat wil zeggen: slechts te begrijpen vanuit een praktisch en intern perspectief, als poging tot een bepaalde ordening van de samenle-

ving)? In hoeverre is recht een menselijk maaksel, dan wel een 'natuurlijk' gegeven?

- Wat is rechtvaardig? Wat is rechtvaardigheid?

- Waarop berust het gezag van het recht, gesteld dat (en voor zover) het gezag heeft? Tegenover burgers? Tegenover vreemdelingen? Tegenover rechters en andere autoriteiten?

- Als de wet gezag heeft tegenover rechters (zoals algemeen aangenomen wordt) wat betekent dit dan voor de rechtspraak? Als zich onvoorziene bijzondere situaties voordoen? Als de rechter het met de inhoud van de wet volstrekt oneens is of die inhoud zelfs duidelijk onrechtvaardig is?

- Wat zijn de centrale groundbegrippen van het recht (zoals, naast het rechtsbegrip zelf, begrippen als: subjectief recht, rechtssubject, rechtsnorm, rechtsbeginsel, staat)? Wat is de status van die begrippen? Is de wetgever eraan gebonden of zijn ze zelf product van het recht?

Dit is geen volledige lijst, maar bedoelt een indicatie te geven van het soort vragen waar mijn vak zich mee bezighoudt. De vragen zijn gedeeltelijk analytisch, maar gedeeltelijk ook normatief. Rechtsfilosofen kunnen louter analytisch bezig zijn, maar wanneer men alleen de messen slijpt en er nooit mee snijdt, verliest men het contact met de andere juristen en wordt de rechtsfilosofie een esoterische bezigheid voor een aantal specialisten, waar niet alleen de praktijkjuristen maar ook de collega's die zich bezighouden met de verschillende onderdelen van het positieve recht weinig mee kunnen. Dat was mij rond de tijd dat ik weer terugkwam naar de VU goed duidelijk.

Normatieve vragen lijken veel makkelijker dan analytische en empirische vragen ruimte te geven voor levensbeschouwelijke

inzichten. Welke bijvoorbeeld de bestanddelen van rechtsnormen zijn (deontische operator, genormeerde handeling, aanduiding van tijd en plaats, normsobject en wat dies meer zij) is één zaak, hoe die normen horen te luiden een gans andere. Dat we elkaar niet mogen doden of schaden, dat we elkaars eigendommen dienen te respecteren, dat we ons aan onze afspraken horen te houden: het zijn fundamentele beginzelen over onze behandeling van elkaar, die we, zo gezegd, ook vanaf de kansel aangezegd kunnen krijgen.

MOEILIKER NORMATIEVE VRAGEN.  
EN HOE LEVENSBESCHOUWING  
DAARIN NIET MEESPEELT...

Maar al gauw kan het wat spannender worden. Het verbod om te doden, heeft dat ook betrekking op de doodstraf? Op een oorlogssituatie? Op abortus en euthanasie? Moeten de armsten der armen altijd de eigendommen respecteren van anderen als ze zelf niet het begin van een kans gekregen hebben ook op fatsoenlijke wijze in hun levensonderhoud te voorzien? Moeten we ons ook aan afspraken houden die immoreel zijn? Of als die door wijziging van de situatie op volstrekt onvoorziene manier uitwerken (historisch voorbeeld: kan wie 100.000 DM schuldig is aan een ander volstaan met terugbetaling van die nominale schuld, ook als de mark inmiddels door hyperinflatie nog maar een schijntje van de vroegere waarde heeft)?

Levensbeschouwing kan bij de beantwoording van dergelijke vragen nog steeds een rol spelen. Nog explicieter dan wanneer het om de algemeenheden gaat waar iedereen het mee eens is. De vraag is echter of ze een rol mag spelen. Wanneer een rechter abortus of euthanasie verbiedt omdat zijn levensbeschouwing zich tegen der-

gelijke praktijken verzet, alhoewel het bestaande positieve recht daar wat liberaler tegenover staat, dan plegen we dat niet te accepteren. De taak van de rechter is niet om zijn persoonlijke moraal af te dwingen, maar om het recht toe te passen. Maar ook als het bijvoorbeeld in het kader van nieuwe wetten gaat om de inhoud van het recht is het niet mogelijk om op een dergelijke directe manier de levensbeschouwing in het geding te brengen. Stel mijn levensbeschouwing verbiedt euthanasie. We leven in een pluriforme samenleving; ik weet dat er tal van anderen zijn die daar op grond van hun levensbeschouwing heel anders over denken. Wat voor recht heb ik dan om te bepleiten dat die anderen zich aan mijn levensbeschouwing dienen te onderwerpen? Als ik de minderheid ben zal mij dat, in een democratie, vermoedelijk niet eens lukken. Maar zelfs als ik de meerderheid ben en ik eventueel de politieke macht heb mijn mening door te voeren kan ik menen niet het morele recht te hebben mijn meerderheidsopvatting dwingend op te leggen aan andersdenkenden. Democratie is, naar moderne opvatting, niet hetzelfde als beslissen bij meerderheid. Democratie heeft minstens zo veel te maken met respect voor minderheden.

In mijn vak pleegt een onderscheid gemaakt te worden dat ook binnen de ethiek aan de orde is. Daar spreekt men vaak van smalle en brede moraal. De brede moraal bevat dan een zo volledig mogelijke invulling van wat het goede leven inhoudt. De smalle moraal houdt zich bezig met de vraag waartoe we, bij verschillende brede moralen, jegens elkaar verplicht zijn en waar we elkaar op mogen aanspreken. Deze smalle moraal correspondeert met wat in mijn vak vaak aangeduid wordt als publieke rechtvaardigheid: hoe hoort het recht van een samenleving eruit te zien. De

brede moraal wordt dan geplaatst binnen de vrijheid die ieder individu heeft, gedeeltelijk in grondrechten gegarandeerd (vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing, van meningsuiting, van vereniging en vergadering e.d.), waar hoogstens het individu zelf door juridisch geldende en afdwingbare verbintenissen nadere beperkingen in kan aanbrengen (en dat slechts in beperkte mate: men kan zijn grondrechten niet op rechtsgeldige wijze verkopen).

Dit betekent dat mijn levensbeschouwelijke opvatting over hoe ik mijn eigen leven dien in te richten in principe geen rol mag spelen bij de beoefening van mijn vak. Het recht is er voor iedereen, niet alleen voor een aantal gelijkgezinden.

#### OF TOCH WEER WEL MEESPEELT

Maar alhoewel het recht er voor iedereen is, volgt daar niet uit dat iedereen hetzelfde denkt over hoe dat recht eruit dient te zien. Hoe hoort onze samenleving geregeld te zijn? Niet dus conform mijn persoonlijke opvatting over het goede leven. Maar dat wil niet zeggen dat persoonlijke visies hier geen rol spelen. Gümüs moet terug, roept de VVD; Gümüs moet blijven, dreigt Van Thijn. Wat vindt u, vragen de studenten.

Levensbeschouwingen hebben niet alleen te maken met persoonlijk leven. De mijne althans niet. Levensbeschouwing heeft ook te maken met vragen over hoe we met de ander om horen te gaan. Niet alleen richting vrienden en familie, maar ook richting de ander die verder weg woont en niet tot de eigen sociale omgeving behoort. Levensbeschouwing heeft ook te maken met de vraag hoe we als samenleving met de leden van die samenleving horen om te gaan. En met mensen van buiten die bij ons aankloppen, om toelating of om hulp.

Dus toch weer levensbeschouwing binnen de rechtsfilosofie? Maar hoe dan?

Een aantal jaren geleden hield ik een voordracht voor een CDA-conferentie. Ik weet niet meer precies waar het over ging, maar wel dat ik bepleitte dat ook homofiele paren in principe een kind zouden moeten kunnen adopteren. Uitgangspunt bij die stellingname was voor mij het belang van het kind. Als het homofiele paar stabiel was en een goed opvoedingsklimaat voor het kind kon geven, waarom dan niet? Eén van de vragen die ik kreeg was of dit wel paste binnen de CDA-visie. Misschien niet, heb ik toen geantwoord, maar ik hoop voor het CDA van wel, want ik heb een aantal argumenten op grond waarvan ik kan denken dat mijn stelling juist is.

Zoals ik op die CDA-conferentie niet kon uitgaan van een CDA-waarheid, zo kan ik in mijn rechtsfilosofisch werk niet uitgaan van een levensbeschouwelijke waarheid. En wat ik wel weet is niet exclusief voor mijn levensbeschouwing, althans pretendeert dat niet. In ieder geval heb ik geen levensbeschouwelijke blauwdruk, waar ik op een of andere manier allerlei rechtsfilosofische standpunten uit kan afleiden.

## RECHT ALS RECHTVAARDIGHEID

Toch denk ik wel dat er wat is. Om te beginnen is recht voor mij meer dan alleen techniek. Recht is een poging om een rechtvaardige samenleving te organiseren. Die poging lukt nooit helemaal, maar we kunnen niet naar de regels van het recht en alles wat daar verder te vinden is kijken zonder daar een dergelijke poging in te zien. Een standaardvraag in de rechtsfilosofie is of grof onrechtvaardig recht (zoals bijvoorbeeld het recht van de Nazi's) nog wel recht kan zijn. Ik vind dat altijd een wat onzinnige vraag. Het kan alleen recht

zijn voor zover het een rechtvaardigheid probeert te realiseren. Geheime decreten passen daar bijvoorbeeld niet bij.

Die rechtvaardigheid die het recht poogt te realiseren is lang niet altijd mijn rechtvaardigheid. Maar de idee dat recht essentieel gericht is op rechtvaardigheid is belangrijk. In het recht doet zich altijd de vraag voor hoe we in wetten e.d. geformuleerde rechtsregels dienen te interpreteren. De stelling dat recht gericht is op rechtvaardigheid impliceert dat we bij deze interpretatie altijd op zoek moeten gaan naar de rechtvaardighedsopvatting die tot op zekere hoogte in het betreffende rechtssysteem neergelegd is en die we daaruit kunnen reconstrueren.

Een volgend punt is dat ik slechts iets als een opvatting over rechtvaardigheid kan herkennen als (en voor zover) daarin mensen serieus genomen worden. Het volk is er niet voor de vorst, maar de vorst is er voor het volk, leerden de monarchomachen (vroege calvinisten). De echo daarvan vinden we bijvoorbeeld in de Amerikaanse grondwet: 'We the people ...'. Het recht is er voor het welzijn van de mensen, niet omgekeerd. Waar mensen slechts als middel voor een heersende groep gebruikt worden is het recht opgehouden en blijft slechts macht over (alhoewel we in een technische zin nog best van recht kunnen spreken).

Dit leidt, derde punt, tot mensenrechten, tegenwoordig vrij algemeen beschouwd als ijkmerk van een fatsoenlijke samenleving. Aristoteles heeft geleerd dat het wezen van gerechtigheid bestaat in gelijke regels voor gelijke verhoudingen, het christendom voegde daar de gelijke betekenis van de mensen aan toe, leerde de jurist Paul Scholten ruim een halve eeuw geleden. Tegelijk zijn die mensenrechten echter

omstreden. Ze worden soms beschouwd als typisch product van de westerse wereld, die dit product in de nadagen van de kolonisatie aan de rest van de wereld opgelegd heeft. Ze zouden niet goed passen bij een Afrikaanse of Aziatische cultuur. Ook zouden zij, als rechten die aan individuen toegekomen, gemeenschapswaarden ondermijnen. Individuen zouden, beschermd door de mensenrechten, slechts hun eigen belangen najagen en zich weinig hoeven aan te trekken van anderen.

Voor een gedeelte berust dergelijke kritiek op misverstanden. Mensenrechten zijn gefundeerd in de gedachte dat ieder individu ertoe doet. Dat houdt rechten in voor dat individu, maar dus ook plichten van anderen en van de samenleving. Als bijvoorbeeld het recht op een minimale levensstandaard tot de mensenrechten behoort, dan is dat al heel wat anders dan een benadering van mensenrechten volgens welke iedereen zich in zijn eigen kasteel mag opsluiten zonder zich iets van anderen aan te trekken. Mensenrechten zijn als zodanig niet atomiserend; zij houden in dat met name de overheid zich het lot van de burgers moet aantrekken: hun vrijheden respecteren, hun de mogelijkheid geven menswaardig te leven.

Dit is, zeer in het kort, een reactie op de communitaristische kritiek op het atomiserende aspect van de mensenrechten. Moeilijker ligt het soms met de kritiek dat mensenrechten een westerse uitvinding zijn, een uitvinding die niet goed past bij andere culturen. Een collega (van een andere universiteit) kwam enige tijd geleden terug uit een Aziatisch land met de mededeling dat men daar de mensenrechten onderschreef, maar het helemaal niet hiermee in strijd vond om politieke tegenstanders te martelen. Dat zou dan 'oosterse rationaliteit' zijn, waar wij niet te snel onze superieure westerse rationaliteit tegenover zou-

den moeten stellen.

Ik vraag me bij zoiets dan af wie de Aziatische 'men' zijn die aan het woord zijn: de politieke machthebbers of de gemartelden. Is het werkelijk voor een Aziat minder erg om gemarteld te worden dan voor iemand uit ons deel van de wereld?

Als iedere mens telt, dan geldt dat ook voor iedere mens uit andere culturen en andere tradities. Discussie is mogelijk over de vraag wat dit in verschillende omstandigheden hoort te betekenen. Maar dat de gedachte dat iedere mens telt eventueel in een bepaald deel van de wereld ontwikkeld is, is voor die discussie niet relevant.

Hier speelt nog iets anders doorheen, mijn vierde punt. Over waarden en normen kunnen we van mening verschillen. De ultieme test om uit te maken wie gelijk heeft, ontbreekt. Dit leidt nogal eens tot waardenrelativisme en scepticisme. Hoe kunnen we ooit spreken van universele rechten, als die rechten in grote delen van de wereld niets betekenen?

Relativisme en scepticisme zijn echter, naar een bekend beeld, als de slang die zich in de eigen staart bijt. Men bedoelt, sympathiek, ruimte te laten voor variaties en andere opvattingen. Het resultaat is dat men de waarden en normen van zichzelf en van anderen niet meer ernstig kan nemen. Als ik 'mijn' waarde dat politieke tegenstanders hun rechten hebben niet meer van toepassing beschouw in Azië omdat men daar nu eenmaal de traditie zou hebben dat politieke tegenstanders gemarteld mogen worden, dan is het geen waarde meer maar een kwestie van persoonlijke smaak. Zo doe ik ook geen recht aan anderen die mij met hun concurrerende waarden uitdagen: hun 'waarden' worden evenzeer een cultuur-historisch fenomeen, waar zij toevalig in terechtgekomen zijn.

Kritiek op andere culturen wordt zo onmogelijk. Kritiek op de eigen cultuur eveneens. Consequent doorgedacht wordt het beschouwen van de praktijk van ons recht als een niet-willekeurig maatschappelijk proces onmogelijk. Want dat recht leeft van discussies over de meest juiste interpretaties van de bestaande rechtsbronnen. Die discussies zijn onlosmakelijk verbonden met ideeën over wat dat recht hoort te zijn.

Waar waarden relatief worden is ook binnen de eigen cultuur een discussie over wat recht hoort te zijn niets anders meer dan de uitdrukking van persoonlijke voorkeuren, die men nu eenmaal heeft. Recht wordt dan, normatief gesproken, willekeur.

Normativiteit, met name gericht op het welzijn van ieder individu, dat is waar het in het recht om gaat. Ik kan daarmee vanuit mijn levensbeschouwing goed uit de voeten.

---

## OVER RECHT EN GERECHTIGHEID

---

of hoe het recht zich probeert in te dekken tegen hoge verwachtingen en lage lusten

*Martien Diemer*

*Naar aanleiding van: N.A. Schuman, T.M. Schalken, J.F. Abma, J.A. Montsma, Verdient loon. Opstellen over het recht op vergelding. Zoetermeer: Meinema 1997.*

‘Heden overleed ons jongste kindje. Ofschoon diep getroffen, wenschen wij te berusten. Wij buigen ons onder Gods hand...’

Ik verzeker u dat ik *altijd* berust in den wil van mijn god, dat ik me *altijd* buig onder den wil van mijn god, en dat ik ver lopen zou om het zeer curieus schouwspel te zien, van iemand die *niet* boog onder de noodzakelijkheid, die *niet* berustte in haar wil. Nooit heb ik in den Oprechte Haarlemsche Courant, die zoo bijzonder rijk is in zulke vrome ontboezemingen, gelezen: ‘Ons kindje stierf, maar we laten het er niet bij.’

Multatuli, idee 176

Recht en gerechtigheid hebben vanouds een ongemakkelijke verhouding. Met een zekere regelmaat roept de gerechtigheid het recht tot de orde, maar de resultaten zijn niet om over naar huis te schrijven. Als een aantal aspecten van beide begrippen op een rij wordt gezet, zal de onverstaanbaarheid van de één voor de ander uit de verf komen.

### RECHT IS RUST

Recht is uit op rust. Recht zorgt voor zoveel vrijheid en voorspelbaarheid dat de boer met een gerust hart het gewas kan zaaien en de dominee met gelijkmoedigheid een preek kan voorbereiden. Beiden doen dat in het kalme vertrouwen dat, op het moment dat zij de oogst van hun arbeid binnenhalen, de wereld er nog ongeveer hetzelfde uitziet. Dat vertrouwen ontlenen zij aan het recht. Recht garandeert dat gelijke gevallen gelijk worden behandeld. Dat is deel van haar voorspelbaarheid. Dat maakt het gemakkelijker te berusten in onwelgevallige beslissingen, want de burens zullen in een gelijk geval ook de pin op de neus krijgen. Genade vóór recht voor de één, is alsnog onrecht voor de ander.

Het besturingssysteem van het recht is rationaliteit. Recht is de taal van het hoofd. Het recht kan eindeloos nuanceren en on-

derscheiden. Geen mooier vonnis dan een uitspraak waarin schil voor schil het probleem wordt afgepeld totdat uiteindelijk de kern van de vraag overblijft. De overtuigingskracht van het recht wordt voor een groot deel ontleend aan de mogelijkheid om de uitkomst na te rekenen.

Het recht is een groot en groots systeem, en is te vinden in wetten, verordeningen en rechtspraak. Wie stelt dat recht erop uit is om de zwakke tegen de sterke te beschermen, miskent dat 95% van de rechtspraktijk kan worden samengevat in de regels dat men af moet blijven van andermans lijf en goed, dat men zijn afspraken moet nakomen en dat de overheid zich correct dient te gedragen. Deze regels zijn gelijkelijk van toepassing op armen en op rijken.

## GERECHTIGHEID IS ONRUST

Gerechtigheid, en dus niet recht, is in de eerste plaats uit op het Goede. Beelden van gerechtigheid zijn te vinden in verhalen en getuigenissen, in handelingen en in liederen. Gerechtigheid wordt door erbarmen bewogen en is daarmee de taal van het hart. Het heeft dan ook veel meer van doen met emotie dan met rationaliteit, meer met impuls dan met nuance, meer met de veranderlijkheid van het leven, dan met de doodsheid van de letter. Gerechtigheid is onrust, gezien vanuit het standpunt van het recht.

Gerechtigheid kent geen gelijke gevallen, anders dan dat ieder mens gelijk is voor God. Gerechtigheid overtuigt omdat - dat is tenminste de bedoeling - de uitkomst goed voelt.

Wie recht verwacht met gerechtigheid loopt onherroepelijk vast. De rechter die zich om God niet bekommerde en de weduwe uiteindelijk alleen maar 'recht' verschafte omdat hij bang was dat zij op het

punt stond hem in het gezicht te slaan (Lucas 18:1-8), stond voor een ernstig dilemma. Het is duidelijk dat de weduwe recht en gerechtigheid verwarde. Zij wenste gerechtigheid (daar stond God immers voor) en dwong dat af van de rechter. De rechter kon beroepsmatig slechts recht verschaffen. Het was niet erg professioneel van hem dat hij bezweek voor de dreiging met geweld.

Nu wordt de verwarring tussen recht en gerechtigheid niet zelden aangewakkerd door de dienaren van het recht, die immers eindeloos kunnen flirten met gerechtigheid, maar als het erop aankomt aanschurken tegen de macht.<sup>1</sup>

Aan de andere kant, en dat is verwarrend van de kant van de gerechtigheid, zullen de dienaren van de gerechtigheid benadrukken dat men zijn verstand moet blijven gebruiken, al was het maar om uit te maken welke van de beperkte middelen moet worden gebruikt om het goede na te streven, en wie van de verdrukten het eerst moet worden geholpen.

Anders dan het recht, heeft gerechtigheid geen macht. Ik bedoel hiermee: wereldlijke macht. Dat weerhoudt de gerechtigheid er niet van, misschien wel juist daarom, regelmatig bij het recht de ruiten in te gooien, soms met eclatant succes.

De voorzitter van de Strafkamer van de plaatselijke Rechtbank zal zeker met de wenkbrauwen hebben gefronst, toen hij vernam dat de misdadiger aan het kruis de toezegging had ontvangen dat hij in het Paradijs zou komen (Lucas 23:43). Het is dat de misdadiger aan zijn straf zou bezwijken, anders had de voorzitter zelf eerder aan een verbanning gedacht.

Maar de resultaten van hetgeen voor gerechtigheid moet doorgaan blijken niet altijd bestand tegen de tand des tijds. Welke trouwe ARP-aanhanger kon in 1948 vermoeden dat zijn overtuiging dat hij voor

God en zijn geweten een historische taak had in Indië, zo snel, om het voorzichtig te zeggen, door de geschiedenis zou worden genuanceerd? En wie kan zich nog herinneren dat de gemeenteraad van Amsterdam, mede onder druk van kerkelijke actiegroepen, ongeveer tien jaar geleden haar grondgebied kernwapenvrij verklaarde, waarna elke commandant van bezoekende oorlogsschepen de mededeling kreeg dat het gemeentebestuur erop vertrouwd was dat de commandant zijn kernwapens thuis had gelaten. Was dit een wapenfeit of een schijngevecht?

Een interessant voorbeeld van de spanning tussen recht en gerechtigheid is het vreemdelingenbeleid. Het recht is allereerst uit op een beheersbare situatie en steunt een overheidsbeleid dat, teneinde de werkloosheid tegen te gaan en de volkshuisvesting in goede banen te leiden, zo min mogelijk vreemdelingen wenst toe te laten. Er worden uitzonderingen gemaakt als het niet anders kan, bijvoorbeeld bij vreemdelingen die in eigen land regelrecht met vervolging vanwege ras of levensovertuiging (om het zo maar even samen te vatten) worden bedreigd.

Bij veel vreemdelingen uit Iran heeft de overheid het beroep op de asielverlening verworpen omdat na onderzoek niet is gebleken van genoemde vervolgingsgronden. Voorts zijn talloze rapportages, zoals van de VN, van Amnesty International, van Europese landen, van Amerikaanse instellingen, geraadpleegd teneinde te komen tot het oordeel, gesteund door de Tweede Kamer, dat terugkeer van de betreffende vreemdelingen naar Iran voor hen geen onoverkomenlijke problemen met zich mee zal brengen. De rechter heeft zich bij dit oordeel aangesloten.

Zo niet de kerken van het kerkasiel. Zij hebben hun deuren voor de uitgeprocedeer-

de Iraanse asielzoekers wijd open gezet, omdat het nu eenmaal hun roeping is om vluchtelingen en verschoppelingen op te vangen. Maar hoe hebben deze kerken gecontroleerd of het wel om vluchtelingen gaat? Of is iedere vreemdeling een vluchteling, die zich vluchteling noemt? Of is iedere hongerstaker per definitie een vluchteling? Nemen de kerken op de koop toe dat zij ook criminelen en leden van de geheime dienst binnen hun poorten krijgen? Is het herkennen van Jezus in ieder die zich vluchteling noemt niet wat gemakkelijk?

Allemaal vragen die zullen irriteren. De betrokken kerken hebben geen nauw omschreven definitie van het vluchtelingenschap, en kennen geen onderzoek van het vluchtverhaal, en gaan niet uit van de doelstelling dat de situatie beheersbaar moet blijven. Laat staan dat zij beperkt worden door de gedachte dat gelijke gevallen (dus ook alle vluchtelingen uit andere landen) gelijk moeten worden behandeld. Zij gaan uit van het geval, niet van het getal.

Het zijn evenzovele redenen waarom de criteria die de kerken hanteren, onverstaaenbaar zijn voor het recht.

## VERGELDINGSDRIFT IS OOK ONRUST

Maar het is niet alleen de hemelse gerechtigheid die, indien nodig, door het recht buiten de deur wordt gehouden, ook de helse werkelijkheid. De belagers van het recht zijn namelijk niet alleen te vinden in de utopie, maar ook in de zelfzucht. Een voorbeeld van de laatste is te vinden in de ongeremdheid van de natuurlijke vergeldingsdrift. Ter inleiding het volgende.

Emotie kan een felle gemoedsbeweging zijn, die in fracties van seconden bepaalt welke reactie passend is in een gegeven situatie. Zij zorgt voor een adequate 'fight or

flight response', en zij heeft daartoe een eigen circuit van waarneming, verwerking en besluitvorming in de hersenen. Geleerden wijzen erop dat emotie is ontstaan in een vroeg stadium van de evolutie van de zoogdieren, toen de hersendelen die het denken zouden gaan huisvesten, nog niet waren ontwikkeld. Emotie is in de jungle levensreddend; daar is de eerste klap een daalder waard.<sup>2</sup> Maar in de huidige samenleving, die in hoge mate door cognitieve intelligentie is bepaald en waar men op elk kruispunt honderd meter van tevoren wordt gewaarschuwd voor gevaar van rechts, is deze emotionele reactie in tal van gevallen een ongemakkelijke restant uit de evolutie. Niet ten onrechte wordt bij woede geadviseerd eerst tot tien te tellen, alvorens tot eventuele actie over te gaan. Het is niet onmogelijk dat, aangekomen bij het getal tien, de vaardigheden van het denken zijn wakker geschud die veel beter in staat zijn om de effecten van de voorgenomen handeling op langere termijn in te schatten.

Woede is een dergelijke emotie en vergelding heeft veel weg van woede. Bij elke schade die men door een ander lijdt, ontstaat de spontane behoefte om het de dader betaald te zetten, om hem het ondergane leed in te peperen, om hem voor eens en altijd duidelijk te maken dat dit niet kan. Het gaat er niet zelden om dat wordt veiliggesteld dat de dader nooit meer tot een dergelijk vergrijp kan komen. Daarvoor is nodig dat hij hetzelfde voelt als het slachtoffer, plus nog iets extra's. In een disco roept een belediging een stomp op, en de stomp een messteek en de messteek een pistoolschot. Het gebeurt allemaal in een paar seconden, waarna de betrokkenen die het hebben overleefd jarenlang in het reine moeten zien te komen met de brokstukken.

Bij gering leed, dat snel is geheeld,

zakt de vergeldingsbehoefte met het verstrijken van de tijd, maar als de aangerichte schade blijft zieken als een trauma dat dagelijks aandacht opeist, dan is het uitblijven van vergelding nog eens extra ziekmakend. Een slachtoffer van incest, die in zijn maatschappelijk functioneren is gehandicapt, kan het na 20 jaar nog als bevrijdend ervaren dat zijn (stief)vader wordt vastgenageld aan zijn weinig verheffende praktijken.

Vergelding heeft niet alleen de neiging om naar groter geweld te grijpen dan dat van de eerste actie, het roept op zijn beurt weer tegenverging op. De praktijk van vergelding die zo ontbindend uitwerkt op de samenleving (zie de burgeroorlog in Joegolavië) heeft tot gevolg gehad dat het recht vanaf zijn vroegste bestaan heeft getracht dempend op te treden. Het gaat het recht immers om het bewerkstelligen van rust. De regel 'Oog om oog, tand om tand', die vandaag als primitief wordt ervaren, kan worden begrepen als een inperking van ongeremde wraaklust. Dat was het begin. Het recht heeft voortgeborduurd op het inzicht dat de ander zich tot een hel kan ontwikkelen en de norm opgesteld dat men zich, tenzij het om een noodweersituatie gaat, hoe dan ook dient te onthouden van inbreuk op andermans lijf en goed. Eigen richting is verboden.

Maar wat dan met de vergelding? Het antwoord is dat de overheid zich heeft uitgeroepen tot enige instantie die vergelding mag hanteren, en zij doet dat mede namens het slachtoffer. Teneinde de destructieve kanten van de vergeldingspraktijk weg te slijpen wordt de vergelding gedempt, er wordt zorg voor gedragen dat de op te leggen straf de dader het leven niet onmogelijk maakt. Ja, de straf dient er mede voor om de gestrafte vaardigheden te laten ontwikkelen die terugkeer in de maat-

schappij vergemakkelijken. Eind goed, al goed, zou men zeggen.

Zo niet de praktijk. Het ziet ernaar uit dat de gestrafte de gevangenisstraf zelden als rechtvaardig ervaart, dat het geen uitzondering is als hij zijn tijd gebruikt om eindeloos zelfmedelijden te ontwikkelen, en dat hij aan het einde van de rit een reeks vrienden heeft overgehouden die het niet als eerste taak zien om hem op het rechte pad te houden. Recidive komt, tot ongeveer het vijfendertigste jaar, veelvuldig voor. Dan houdt men over het algemeen met de criminele levenswandel op, naar mijn indruk niet vanwege een verlaat inzicht in het ontoelaatbare van de daden, maar om veel triviale redenen, zoals optredende fysieke beperkingen, waardoor de pakkans is vergroot, of de behoefte om het rustiger aan te doen, hetgeen niet zelden resulteert in een vaste relatie, met de ingebouwde claim om nu maar eens thuis te blijven.

Er zijn natuurlijk ook positieve effecten van de vergelding van overheidswege te melden, maar zij staat herhaaldelijk ter discussie.

## VERGELDING EN VERGEVING

Er is een boek verschenen bij uitgeverij Meinema met de titel *Verdiend loon*. Het bevat vier opstellen over het recht op vergelding. Het heeft niet de pretentie om voor eens en altijd de vergelding uitputtend te behandelen, hoe zou dat ook kunnen, maar eerder om aanzetten te geven voor verdere discussie. Drie theologen en een jurist hebben hun denkwerk aan het papier toevertrouwd.

De jurist, T.M. Schalken, hoogleraar Strafrecht en Strafprocesrecht, heeft het minste aantal bladzijden nodig. Het recht is bondig. Hij geeft in het kort een overzicht van theorieën over en functies van het

strafrecht. Ds. J.F. Abma, gevangenispredikant te Amsterdam, toont zich een tegenstander van de doodstraf. Mag in een academisch gezelschap gevraagd worden naar de maatschappelijke relevantie van een onderwerp? De doodstraf is binnen het Nederlands taalgebied geen serieus gespreksonderwerp, en Abma moet dan ook in discussie gaan met Immanuel Kant en Abraham Kuyper teneinde zijn pen te scherpen. De theologen N.A. Schuman en J.A. Montsma kiezen voor een brede aanpak, en ik lees gespist teneinde te ontdekken waar de gerechtigheid op de deur bonst van het recht.

Vergeving, dat is een klop op de deur. Hier komen de thema's van mijn artikel bij elkaar. Schuman stelt de vergeving aan de orde en werkt het, met name aan de hand van het Oude Testament, verder uit. Het is boeiend om te lezen, maar het is niet mijn deskundigheid om deze invalshoek te bespreken. Montsma gaat ook op de vergeving in, en betreft bij zijn beschouwing de praktijk van het strafrecht.

Vergeving betekent een doorbreking van de wetmatigheid van de vergelding en geeft daarmee aan het slachtoffer zijn vrijheid terug. Het is een oude spreuk, dat men vergeeft in de mate waarin men liefheeft, en daarin weerklinkt voor het strafrecht onmiddellijk een forse beperking: veel slachtoffers hadden tevoren geen enkele relatie met de dader, en achteraf is er één ontstaan van diepe weerzin. Als er bij het slachtoffer geen bron van algemene naastenliefde aanwezig is, waar kan dan nog een beroep op worden gedaan, teneinde de vergeving te bewerkstelligen? En ook al is die bron een voorwerp van dagelijkse overpeinzing, is er dan niet veel oefening vereist (bijvoorbeeld dagelijks een uur deelnemen aan het Amsterdamse verkeer) om, ondanks het trauma van een ondergaan mis-

drijf, toch tot vergeving te komen?

Voorts, en Montsma wijst daar ook op, veronderstelt vergeving een schuldbesef bij de dader. Een soort gelijk om gelijk: de één belijdt zijn schuld jegens de ander, waarop de ander jegens de één daar vergeving tegenover stelt. Montsma citeert Dorothee Sölle: 'Bekering is misschien een duidelijker woord voor vergeving.' Maar een uiting van een volledig besef van schuld komt men in de praktijk van het strafrecht maar zelden tegen. Vaak is er een begin, maar wordt er onmiddellijk aan toegevoegd dat het slachtoffer schromelijk overdrijft. Veel daders komen juist tot hun delict omdat zij het vermogen missen de gevoelens van anderen te registreren dan wel zich in deze gevoelens in te leven. Ik heb ooit een dader van een levensbedreigende steekpartij op zijn vriendin horen zeggen: 'Dat moest mij weer overkomen.' Vergeving in een dergelijke situatie komt neer op het simpele: 'Pardon makes offenders.'

Het zijn dus deze twee elementen: de afwezigheid bij het slachtoffer van liefde voor de dader, en de afwezigheid van schuldbesef bij de dader voor het slachtoffer, die de levensvatbaarheid van vergeving als instituut in het strafrecht onmogelijk maken.

Tot slot, wie in de rechtszaal, uitkijkend op de publieke tribune, de van woede vertrokken gezichten van familie en kennissen van een slachtoffer wel eens heeft gezien, en de woedende kreten heeft gehoord, als een vonnis naar hun idee te mild is uitgevallen, voelt niet alleen de behoefte aan theologisch, maar ook aan psychologisch inzicht. Ik stelde zojuist dat vergel- ding veel weg heeft van woede, maar het

zou me niet verbazen als er ook elementen aanwezig zijn van de emoties verdriet en vrees. Er moeten toch psychologische theorieën en onderzoeken voorhanden zijn, die hierover helderheid verschaffen. Het is mooi als de theologie ons de roeping van de mens voorhoudt, maar als de psychologie daar 's mensen beperkingen aan toevoegt, maakt dat wat meer vergevingsgezind. Indien een eventueel vervolg van het waardevolle boek *Verdiend loon* met een vleugje psychologie wordt aangevuld (de samenstellers deinsden immers ook niet terug voor een paar pagina's recht) zal het aan informatiewaarde winnen. Rust op de publieke tribune, het zou een mooie titel voor een psychologische studie zijn.

## CONCLUSIE

Als de gerechtigheid geen oog ontwikkelt voor de gevoeligheden van het recht, zal zij met haar beroep op het Goede hooguit een vals lachje terugkrijgen. Wanneer zij het recht echter charmeert met inzicht in de zorgen die het samenhouden van een samenleving met zich meebrengt, wordt zij onweerstaanbaar.

## Noten

1. In juli 1997 hebben leden van de Tweede Kamer "met pijn in het hart" vastgesteld dat het recht hen geen mogelijkheid laat om de Turkse vreemdeling Gümüs in Nederland te laten blijven. Het lijkt overigens niet onmogelijk dat die "pijn" toch de doorslag zal geven, omdat de kiezer anders bedoelde leden nog in het gezicht zullen slaan.
2. Daniel Goleman, *Emotionele intelligentie*. Amsterdam: Contact 1996.

---

## VERBEELDING BIJ MARCEL PROUST

---

Yolande Jansen

### EEN ONMOGELIJK GEDETAILLEERDE ERVARINGSWERELD

*Op zoek naar de verloren tijd* van Marcel Proust is een omvangrijke roman met lange zinnen, waarin de herinneringen aan dagelijkse ervaringen in een dicht web worden uitgesponnen, zodat ze een enorme vertraging ondergaan. Onze tijd eist effectief georganiseerde communicatie, waarin bondige humor de brug slaat tussen verschillende domeinen van de ervaring. Daarom ziet het er voor het werk van Proust - en enkele anderen - niet best uit. Gelukkig is er een mooie verfilming van Visconti.

Al in Prousts tijd werd geklaagd over de wanordelijke uitgesponnenheid van zijn werk. André Gide weigerde het manuscript bij eerste lezing, in 1910, voor de uitgeverij waar hij redacteur was. En toen Proust daarna het eerste deel van zijn roman in eigen beheer liet verschijnen, werd het door veel critici niet erg positief ontvangen. Paul Souday begint zijn recensie van *Combray* in het bekende tijdschrift 'Le Temps', in 1913, met de trotse vraag waarom de lezer in 's hemelsnaam pagina's lang met oma's, opa's, aan Vichy-water verslaafde oud-tantes, pathetisch kinderleed en andere decadente verschijnselen verveeld moet worden, die bovendien zijn uitgedrukt in krakkemikkige, te lange, obscure, barbaarse, ziekelijk aan het detail verslingerde zinnen. Marcel Proust heeft wel talent, maar zijn roman ontbeert elke structuur, en Souday is van mening dat zijn

boek alleen met flink wat streep- en redactiewerk iets had kunnen worden, namelijk 'un petit livre exquis'.

Toch zag men al snel dat er iets bijzonders aan de hand was met Prousts stijl. In zijn werk is de oneindige wereld van het innerlijk opeens niet meer een romantisch versluiserde, religieuze, onuitsprekelijke diepte, maar wordt heel die complexe wereld zichtbaar gemaakt. Je zou kunnen zeggen dat Proust de in de negentiende eeuw uiteengevallen werelden van positivisme en poëzie - in de literatuur vertaald in het contrast tussen naturalisme en symbolisme - op een subtiele en ontheoretische manier, door een weergave van de dagelijkse ervaring, in elkaar spiegelt. Hij redt het innerlijk - waarvan het bestaan door het positivisme bestreden werd; denk aan de beroemde uitspraak van Ernst Mach: 'das Ich ist nicht zu retten' - door het te tonen; en daardoor valt het in verschillende lagen uiteen, en is het eigenlijk niet meer 'het innerlijk'.

Vaak worden deze stilistische kwaliteiten van Prousts werk met het domein van de esthetica en de individuele psychologie in verband gebracht, en plaatst men daar tegenover beschrijvingen van *le monde* en het snobisme als het meer satirische, uiterlijke aspect van zijn werk. ('Snobisme' bij Proust betekent de nabootsing door de hogere burgerij van adellijke levensvormen. Aan het einde van de negentiende eeuw taande de inspiratie van de Franse Revolutie, die tegen de adel en haar machts-

monopolie gericht was, en begon de hogere burgerij juist zelf naar dat soort macht (en haar uitstraling) te verlangen.) Mijns inziens echter staat de analyse van het snobisme in nauw verband met het Proustiaanse project om het innerlijk te ontsluiten: hij laat in zijn analyse namelijk zien dat hiërarchische verhoudingen in het sociale leven tot in alle lagen van de ervaring doordringen, en dat dit onontkoombaar is. De onttovering van het innerlijk haalt het uit zijn romantische afgeslotenheid, en toont de sociale aspecten van de ervaringswereld tot in de meest intieme, erotische lagen. Daarbij komt snobisme aan het licht.

### OP ZOEK NAAR DE VERLOREN TIJD

In Prousts roman worden we deelgenoot gemaakt van de herinneringen van Marcel, de hoofdpersoon van de roman, die een gefingeerde autobiografie schrijft. Twee perspectieven worden in zijn verhaal verweven: dat van de volwassen Marcel die over zijn leven vertelt, en dat van de jongere Marcel en zijn ervaringen. Omdat de verteller zijn herinneringen zo nauwkeurig in termen van de waarneming beschrijft, wordt gesuggereerd dat ook de wereld van de kleine Marcel, van jaren terug, aanwezig is.

Het eerste deel van de roman heet *De kant van Swann*, en dit is weer opgedeeld in drie kleinere delen, 'Combray', 'Een liefde van Swann', en 'Plaatsnamen: de naam'. In 'Combray' worden we ingewijd in het ontstaan van de verbeeldingswereld van de kleine Marcel, die aan het einde van dit deel pas een jaar of tien, twaalf, oud is. De wereld om hem heen is voor Marcel in twee kanten opgedeeld: de kant van Swann en die van Guermantes. Dat zijn, gezien vanuit het huis van Marcells familie, de

twee kanten van Combray, het geboortedorp van Marcel. Buurman aan de ene kant is Swann, en zijn kant is voor Marcel van jongsafaan verbonden met erotiek, met name vanwege Swanns raadselachtige en een beetje wrede dochtertje Gilberte en haar moeder Odette. Over Odette doen in de familie van Marcel geheimzinnige verhalen de ronde, waar niemand Marcel het fijne over wil vertellen, maar waarvan zijn intuïtie hem zegt dat het om verboden geluk gaat. Marcells familie wil niets met Odette te maken hebben, en ook Swann zelf wordt een beetje neerbuigend benaderd.

Op flinke afstand van het huis, aan de andere kant van het dorp, ligt het slot van Guermantes. Al op de eerste pagina's van de roman lezen we dat Oriane de Guermantes de afstammeling is van G enevi e de Brabant, een middeleeuwse edelvrouw, en de kant van Guermantes representeert voor Marcel dan ook het adellijke leven, en vooral de Franse geschiedenis. Oriane wekt net als Odette en Gilberte een mengsel van angst en fascinatie bij Marcel, maar een referentie aan seksualiteit wordt in eerste instantie verborgen onder zijn bewondering voor het hoge, adellijke, statige leven dat zij representeert. Je zou de kant van Guermantes op het eerste gezicht de kant van het snobisme kunnen noemen.

Marcells verbeelding wordt dus in twee richtingen getrokken die in zijn keurige burgerlijke familie buiten het domein van het werkelijke, bereikbare vallen: namelijk die van de niet door het huwelijk beschermde erotiek van de kant van Swann, en die van de maatschappelijke onbereikbaarheid van de kant van Guermantes. Voor Marcel lijken deze kanten in eerste instantie gescheiden, maar naarmate zijn leven vordert ontdekt hij steeds meer verwantschap en vermengen zich de twee kanten.

De roman speelt overigens in de tijd tussen 1890 en 1915, een periode waarin ook in werkelijkheid vaste waardenpatronen en standsverschillen doorbroken werden, vooral omdat zowel de Dreyfus-affaire als de Eerste Wereldoorlog grote maatschappelijke omwentelingen veroorzaakten. Na drieduizend pagina's omzwervingen tussen zijn eigen burgerlijke huis, de kant van Swann en de kant van Guermantes zijn er geen radicale scheidingen meer tussen adel, bourgeoisie en bohème, niet in Marcels verbeelding, en ook niet meer in de historische werkelijkheid.

Een personage dat tijdens het eerste deel van de roman af en toe verschijnt is Legrandin. Terwijl in de verbeeldingswereld van Marcel de kiemen van het veranderen maatschappelijk van plaats te veranderen worden gezaaid, is Legrandin de eerste persoon in wie hij werkelijk met snobisme wordt geconfronteerd. Ik kies de manier waarop deze zijn intrede doet in de roman als voorbeeld voor de manier waarop Proust de 'uiterlijke' kant van het snobisme beschrijft, en maak daarbij van de gelegenheid gebruik een paar zinnen uit 'Combray' te vertalen. (Lezers schrikken vaak terug voor de lengte van Prousts zinnen. Het idee van die zinnen is dat de *ervaring* van een gebeurtenis wordt naverteld - in plaats van alleen de resulterende feiten - en dat de lezer daardoor wordt meegesleept in de herkenning van de werkelijke ervaring. Af en toe kom je er echter bijna niet uit, met name wanneer een vertaling een zin soms nog ingewikkelder maakt. Goede onorthodoxe raad is om desnoods eerst het middelste deel van de zin over te slaan, om de uiteinden van de 'gebeurtenis' in ieder geval vast te begrijpen, en daarna nog eens opnieuw te beginnen met lezen. Dat gaat natuurlijk wel tegen de bedoeling van de zinsopbouw in, maar soms kan het helpen.)

## LEGRANDIN

Bij het 's zondags uitgaan van de kerk in Combray ontmoeten Marcel en zijn familie regelmatig Legrandin; een wat oudere ongetrouwde heer, met een loopbaan aan een natuurwetenschappelijk instituut in Parijs. Hij heeft een poëtische instelling, en vaak ontmoet de familie hem terwijl hij naar de wolken staart, en dan zingt hij voor hen de lof van een kleur of een vergezicht. Hij draagt een charmant, nonchalant sjaaltje onder een licht weemoedige blik. Aan niets heeft Legrandin zo'n hekel als aan snobisme, en hij verfoeit met name de adel, waarvan hij regelmatig beweert dat hij wilde dat ze tijdens de Revolutie wat gronder was uitgeroeid. Vooral omdat Legrandins zuster met een edelman is getrouwd vindt Marcels familie dit soort uitspraken van Legrandin enigszins gênant; omdat ze echter niet goed passen bij het beeld dat men zich van Legrandin heeft gevormd, blijft de familie met hem omgaan.

Op een gegeven moment komt Marcels vader thuis met het verhaal dat de familie waarschijnlijk iets verkeerd heeft gedaan in de ogen van Legrandin, omdat deze hem niet heeft gegroet bij het uitgaan van de kerk. Als detail wordt vermeld dat Legrandin op dat moment in het gezelschap verkeerde van een adellijke dame.

Legrandin had nauwelijks teruggegroet, en een beetje verwonderd gekeken, alsof hij ons niet herkende, en met dat perspectief in zijn blik dat eigen is aan mensen die onaangenaam tegen je willen zijn en die, vanuit het plotseling ver naar achteren verschoven brandpunt van hun ogen, je lijken waar te nemen alsof je aan het einde van een eindeloze weg staat, op zo grote afstand, dat ze zich ermee tevreden stellen je een minuscuul hoofdknikje toe te werpen, omdat dit in de juiste verhouding staat met jouw afmetingen van een marionet.

Een volle, typisch Proustiaanse zin, waarvan de vorm wordt bepaald door het verlangen de ervaring van het vernederende gebaar, en alle verwarring over menselijke proporties die dat met zich meebrengt, in één beweging te pakken te krijgen.

Als de familie Legrandin daarna echter weer in zijn eentje tegenkomt, is alles weer als vanouds, en men vergeet het incident. - Maar helaas moet de familie-opinie over Legrandin definitief worden gewijzigd. Een aantal zondagen later is de familie getuige van Legrandins gedrag op het moment dat hij wordt voorgesteld aan een adellijke grootgrondbezitster uit de provincie. Marcel observeert een dermate ijverige buiging van Legrandin dat zijn rug bij het omhoogkomen verder terugzweept dan waar hij zijn beweging is begonnen:

Deze vlotte manier waarop hij zich weer oprichtte vervloede het kruis van Legrandin, dat ik me nooit zo vlezig had voorgesteld, tot een soort onstuimige en gespierde golf; en ik weet niet waarom de golvende beweging van die pure materie, het stromen van dit pure vlees, dat geen enkele vorm van geestkracht uitdrukte en dat een gediensigheid aan de dag legde die van kruiperigheid was vervuld, op eens in mijn geest de mogelijkheid wekte dat er een heel andere Legrandin bestond dan degene die wij kenden.

Een onbarmhartige ontmaskering, bijna een wraak op de machteloosheid van de familie om Legrandin tot ander gedrag te brengen tijdens hun ontmoetingen. Wat er tussen hen gebeurt is te subtiel om ooit bespreekbaar te kunnen worden, en toch wordt hun hele verhouding door die kleine hiërarchiserende gebaren bepaald. Bij de volgende ontmoeting loopt de familie Legrandin, in het gezelschap van een adellijke dame, bijna frontaal tegen het lijf.

Hij kwam ons tegemoet, bleef onafgebroken spreken tegen de dame die hem vergezelde en

gaf ons vanuit een hoekje van zijn blauwe ogen een soort seintje met de binnenkant van zijn pupillen, dat, omdat het de spieren van zijn gezicht niet beroerde, door zijn gesprekspartner geheel onopgemerkt bleef; maar, in een poging om door de intensiteit van het gevoel dat ze uitdrukte het wat povere oppervlak waarop ze aan het licht kwam te compenseren, fonkelde in dat azuren hoekje dat zich tot ons wendde zijn warme belangstelling, die een gewone sympathie oversteeg, en zijn ondeugd verzachtte; hij subtiliseerde de finesses van de vriendelijkheid tot in de knipogen die onze verstandhouding bevestigden, tot in de halve woorden die genoeg zijn, de ongeschreven codes, de mysteriën van de medeplichtigheid, en uiteindelijk dreef hij de betuiging van zijn vriendschap op tot aan een demonstratie van zijn tederheid, tot een liefdesverklaring, en op die manier belichtte hij voor óns alleen zijn geheim verlangen, onzichtbaar voor de kasteeldame, en toonde hij een verliefde oogappel in een ijskoud gelaat.

Dit is de snob zoals hij door een ander wordt gezien. De verteller geeft in zijn commentaar op Legrandin echter aan dat dit niet het enig mogelijke perspectief is. Hij beweert dat Legrandin níet hypocriet is als hij het snobisme laakt. De doorzichtigheid van de mens voor zichzelf is namelijk minimaal. Legrandin kan niet weten, in ieder geval niet vanuit zichzelf, dat hij een snob is. Alleen de passies van anderen kunnen wij kennen; onze eigen passies kennen wij alleen als anderen ze voor ons ontsluit. In onszelf namelijk werken de passies op een secundaire manier, via de verbeelding, die onze eigenlijke motieven vervangt door plaatsvervangende motieven, die acceptabeler zijn. Legrandin zou nooit van zichzelf denken dat hij een kasteeldame wil kennen omdat hij een snob is, maar omdat hij zo door haar gedachtenwereld is geboeid, en door de ingetogen pracht van haar wintertuin, haar integere gedrag ten aanzien van minder aanzienlijke personen, etc.; juist die dingen die een snob niet interesseren.

Proust maakt dus een vrij groot onderscheid tussen twee Legrandins, een innerlijke en een uiterlijke. In de innerlijke Legrandin bewerkstelligt de verbeelding een constante betovering van de meest primaire, lichamelijke en sociale drijfveren. Deze draai die de verbeeldingskracht aan de maatschappelijke voorkeuren geeft, wordt door de verteller het meest subtiel gedemonstreerd in de beschrijving van zijn eigen ontwikkeling.

## DE KLEINE 'SNOB' MARCEL

Vooraf de beschrijving van de relatie van Marcel tot Mme de Guermites maakt duidelijk hoe de vorming van dit innerlijke perspectief volgens Proust in zijn werk gaat. Ik belicht hier alleen de eerste kennismaking van Marcel met Mme de Guermites, waar de hele beweging tussen werkelijkheid en verbeelding, waarin de ervaringswereld gevangen zit, in één moment wordt samengevat.

Van jongsafaan heeft Marcel gefantaseerd over de hertog en hertogin van Guermites, die vlakbij wonen, maar die hij nog nooit heeft gezien. Als hij aan ze denkt, stelt hij ze zich voor als personages op een gobelin of in een gebrandschilderd raam, omdat hij hun voorouders van de afbeeldingen in de kerk van Combray kent. Altijd zijn ze gehuld in de mysterieuze kleuren van de Middeleeuwen. En hoewel hij wel weet dat het om mensen van vlees en bloed gaat, maakt hun hertogelijke uitstraling ze immaterieel, en dragen zij hun hele landgoed en de Franse geschiedenis met zich mee.

Op een dag, Marcel is dan waarschijnlijk een jaar of tien, twaalf, wordt hem aangekondigd dat Madame de Guermites naar de kerk zal komen om een huwelijk bij te wonen. Vol spanning wacht hij af om

haar nu eindelijk in het echt te mogen zien. Als er iemand voor hem gaat ver zitten, kan hij een blik werpen op de loge van de Guermites. Daar ziet hij opeens een blonde dame zitten, met een grote neus, blauwe, doordringende ogen, een mooi mauve sjaaltje om en een pukkeltje aan de rand van haar neusvleugel. Omdat hij in haar rode gelaat de verwaterde en nauwelijks herkenbare trekken van de gobelin-Guermites herkent, bedenkt hij dat ze op Madame de Guermites lijkt. Maar de dame zit in de loge die voor de familie Guermites is gereserveerd. En zo komt Marcel noodgedwongen tot de conclusie dat dit Madame de Guermites is. Wat een teleurstelling. Hoe kan ze een rood gezicht hebben, een sjaaltje zoals zoveel vrouwen, een duidelijk zichtbare pukkeltje. Deze dame vertoont nauwelijks gelijkenis met de edelvrouwen op de gobelins waar Marcel haar mee had verbonden, en blijkt aan precies dezelfde wetten van het leven onderworpen als hijzelf. Marcel doet zijn best om de naam en de persoon met elkaar te verbinden en zegt tegen zichzelf: dat is Madame de Guermites. Maar naam en werkelijkheid komen in eerste instantie tegenover elkaar te staan en blijven nog gescheiden. Opeens echter zet het mechanisme van de verbeelding zich in werking: nu Marcel ziet dat Madame echt buiten hem bestaat, wordt haar macht over zijn verbeelding zelfs nog veel groter, en die begint, wat verlaat, te reageren en zegt: 'Glorieus lang voordat Karel de Grote zijn rijk stichtte, beschikten de Guermites over leven en dood van hun vazallen... Zij kent niemand van de hier aanwezigen, en ze wil ook niemand kennen...'. In volle adoratie verzonken laat Marcel haar met zijn blik niet meer los, tot zij de hare op hem laat vallen en naar hem glimlacht: 'et aussitôt je l'aimai' - en ik was op slag verliefd.

De blik van Marcel die zich kortstondig aan de ‘feiten’ houdt wordt ingesloten door de betovering die de verbeelding eraan vooraf laat gaan en er achteraf aan toevoegt. En die verbeelding siert personen die macht bezitten met een erotische uitstraling.

Is dit nu een vorm van ervaren die heel sterk met de jeugd, met name de adolescentie, verbonden is, of is het iets wat volwassenen ook vaak beheerst, hoewel ze zich erin trainen om het weg te moffelen uit hun gedachtenwereld? Prousts verteller heeft in ieder geval vele jaren nodig om het mechanisme te doorzien, en in het sociale leven blijft het hem voor een gedeelte bepalen; alleen in het schrijven wordt er door de erkenning van snobistische motieven een soort remedie gevonden.

Misschien moet de bovenstaande generalisering van het snobisme worden genuanceerd. Voor Marcel gaat het niet in eerste instantie om de uitstraling van machtige personen in het algemeen, maar om de uitstraling van de adel, die verbonden is met de geschiedenis van de macht. Madame de Guermantes is voor hem zo interessant omdat ze met landerijen verbonden is, omdat ze een bijna boers accent heeft, en het aura van de Middeleeuwen om zich heen draagt: om die reden kan de verbeelding namelijk aan haar vastkleven. In die zin is het proustiaanse snobisme verbonden met de nadagen van de standenmaatschappij, en kan het niet zomaar als een universele ervaringsvorm worden voorgesteld. Maar tegelijk is het ook de innerlijke illusie die suggereert dat het om deze verbondenheid met de geschiedenis gaat. Net als Legrandin zijn snobisme met poëtische redenen omkleedt, doet ook Marcel dat. En zo kan dat in onze tijd nog steeds. De fantasie kleeft net zo makkelijk aan een popster of een politicus, als aan een Franse adellijke

dame. (Alleen werd die fantasie in Prousts tijd nog niet ‘van bovenaf’ gemanipuleerd, zoals dat tegenwoordig in de media- en reclame-industrie gebeurt.)

## PROUSTIAANSE CULTUURKRITIEK

Geeft Proust met zijn ontsluiting van het uiterlijk en innerlijk perspectief van de snob blijk van een kritische houding ten aanzien van het snobisme? In Nederland is kort geleden een boek over Proust verschenen dat ingaat op die vraag. Het is geschreven door Meindert Evers, docent cultuurgechiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, en getiteld *Proust en het Fin de Siècle; de decadentie overwonnen*. Op de pagina's 201-205 houdt hij zich bezig met het snobisme in Prousts roman, en vraagt hij zich af of Prousts analyse van de sociale verlangens van de mensen als cultuurkritiek geïnterpreteerd moet worden. Evers antwoordt ontkenkend op deze vraag. Het zou Proust er niet om gaan zijn personages te ontmaskeren, maar om het innerlijk perspectief te belichten, dat juist op de esthetische verheerlijking van zijn onderwerpen uit is. Natuurlijk, dat geeft Evers toe, schetst Proust een weinig barmhartig beeld van de adellijke salons waar Marcel op een gegeven moment wordt toegelaten, maar dat doet hij niet om die salons zélf te bekritisieren. Proust wil alleen laten zien dat Marcel een ‘perspectivische vergissing’ maakt als hij de adel van te dichtbij bekijkt. In plaats daarvan zou hij haar van een afstand met zijn verbeeldingskracht moeten doordrenken. Evers citeert Proust: ‘De fee sterft, wanneer wij de werkelijke persoon die haar naam draagt, naderen (...) [Zij] kan herboren worden als wij ons weer van de persoon verwijderen.’ De ware proustiaanse ervaring zou liggen in de ‘verheerlijking’ van deze fee; de kritiek op

het snobisme zou alleen maar een gevolg zijn van het feit dat Marcel regelmatig met de ogen van het lichaam kijkt, in plaats van met die van de geest, omdat hij te dichtbij komt. Evers citeert om dit te ondersteunen een passage waarin verteld wordt hoe Marcel opeens, tijdens een intellectueel nogal inferieure discussie over moderne literatuur in het Hôtel de Guermantes, de meest gesloten salon van Parijs, gegrepen wordt door één van de sprekers, in wie hij niet alleen haarzelf ziet, maar vele hoogstaande vrouwen uit de geschiedenis van de literatuur. Op dat moment, zegt Evers, kijkt Marcel met de ogen van de geest, wat wil zeggen dat hij haar met zijn verbeeldingskracht betovert, en zijn personage verheerlijkt.

Dus Proust zou in zijn werk uit zijn op het in leven houden van een fee, door niet al te nauwkeurig naar de mensen te kijken en ze in plaats daarvan te drenken in een idealistische verbeelding? Dat lijkt me een wel erg devote interpretatie. Ironie kun je niet uitleggen. Natuurlijk gaat het in dit soort passages ook om kritiek! Alleen is het geen haatdragende kritiek op een ervaringsvorm waarvan de verteller pretendeert dat hij er zelf buiten staat.

Proust zou wel een hoogst naïeve schrijver zijn als zijn verteller zich identificeerde met zijn vroegere, snobistische ik, dat wil zeggen met een personage dat, net als Legrandin, zijn passies niet van buiten kan bekijken. Het is een Legrandin-achtige opvatting van literatuur: romantisch en snobistisch.

Aan het begin van dit artikel merkte ik op dat uiterlijk en innerlijk in Prousts roman hecht met elkaar verweven zijn. Zijn hele roman-project is erop gericht te laten zien hoe de innerlijke ervaring en de (sociale) werkelijkheid elkaar wederzijds bepalen. Snobisme bleek met de verheerlijking van het innerlijk perspectief te maken te hebben; het komt in Prousts roman naar voren omdat de verbeelding uit de innerlijke betovering, die zich afscheidt van de werkelijkheid, wordt weggehaald. Daarom meen ik dat Proust het snobisme met de vorm van zijn roman overwint, hoewel hij nergens expliciet kritiek formuleert - wat ook een stuk eenvoudiger is. De verbeelding wordt door Proust in zijn roman natuurlijk niet uitgeschakeld, maar ingezet bij de poging de 'waarheid' van de ervaring uit te drukken, en dat doet hij in een roman, en niet in fetisjistische dromerijen à la zijn personage Marcel.

---

# TOLERANTIE, ONVERSCHILLIGHEID EN BEHOEFTE AAN SOCIALE ERKENNING

---

*Bert Musschenga*

## KRITIEK OP TOLERANTIE

De meesten van ons vinden dat tolerantie niet zo maar een moreel principe is waar naar ieder fatsoenlijk mens dient te handelen, maar ook een moreel ideaal en een morele deugd die we dienen na te streven. Het accepteren van meisjes met hoofddoekjes is slechts een moreel minimum. Zich inzetten voor daadwerkelijke contacten met islamitische allochtonen is pas deugdzaam. Wij prijzen mensen die zich inzetten voor meer tolerantie en die zelf in hun gedrag deze deugd betrachten. Tolerantie als deugd van personen associëren we met andere positieve eigenschappen als vredelievendheid en zachtmoedigheid. Niet alleen personen, maar ook collectiviteiten kunnen tolerant genoemd worden. Veel Nederlanders vinden dat tolerantie een prijzenswaardig kenmerk is van de Nederlandse volksaard en de Nederlandse samenleving. Een tolerante samenleving zoals de onze staat, vinden wij, open voor mensen met andere cultuurpatronen en overtuigingen en dwingt deze niet zich aan te passen aan de cultuur van de meerderheid of de dominante groep.

Ondanks de positieve waardering van tolerantie worden er van tijd tot tijd ook kritische geluiden gehoord die de aandacht vestigen op schaduwzijden van tolerantie. Tolerantie zou bijvoorbeeld samengaan met onverschilligheid of die zelfs in de hand werken. Ik stel de bespreking van de kritische vragen over tolerantie uit totdat we

wat meer zicht hebben op de betekenis van het begrip tolerantie. Ik volg een inductieve weg en neem mijn vertrekpunt bij de overtuigingen die ik zelf heb ten aanzien van gedragingen van mensen in een aantal - fictieve, maar niet werkelijkheidsvreemde - concrete gevallen. Ik wil de lezer vragen na te gaan of zij de hoofdpersoon in die voorbeelden tolerant zou willen noemen.

## VOORBEELDEN

Barbara, de dochter van meneer Jansen, komt thuis met een jongen die zijn hoofd kaal geschoren heeft, ringetjes in zijn oren draagt, gekleed is in leer, niet werkt, maar wel actief is in de krakersbeweging. In de ogen van meneer Jansen niet bepaald de ideale schoonzoon. Hij vindt hem een enigszins asociale parasiet. Hij steekt tegenover Barbara zijn opvattingen niet onder stoelen en banken, maar verbiedt haar niet de jongen mee naar huis te nemen en ontvangt hem zo vriendelijk als hij maar kan. Gedraagt meneer Jansen zich tolerant?

Chantal, de dochter van meneer Balkesteen, is verliefd geworden op een streng islamitische jongeman, oorspronkelijk afkomstig uit het Marokkaanse Rifgebergte - een deel van Marokko waarin men nog zeer traditioneel denkt en handelt. Deze wil met haar trouwen mits ze zich tot de islam bekeert en volgens zijn cultuur gaat leven. Dat betekent o.a. dat ze een hoofddoek moet gaan dragen, maar vooral ook zich moet voegen naar het hiërarchische patroon

waarin de man de baas is over de vrouw wier leven zich binnenshuis dient af te spelen. Zij stemt daarin toe. Omdat zij noch haar vriend veel gespaard hebben, vraagt ze haar vader hen geld te lenen om de trouwerij te bekostigen en een woning in te richten. Meneer Balkesteen heeft geen bezwaar tegen de islam. Godsdienst laat hem koud. Hij vindt echter dit specifieke mengsel van islam en hiërarchische cultuur moreel verwerpelijk. Zijn dochter heeft een goede opleiding gevolgd, is beter opgeleid en ontwikkeld dan haar vriend, en zou zich in alle opzichten aan hem moeten onderwerpen? Ondanks de lange gesprekken waarin hij probeert zijn dochter te overtuigen, blijft deze bij haar beslissing. Zij zegt niet door liefde verblind te zijn. De aparte, ondergeschikte positie van de vrouwervaart ze niet als een probleem. Ondanks zijn afkeurende houding, legt de heer Balkesteen zijn dochter geen strobreed in de weg en geeft haar de gevraagde lening. Is hij tolerant?

Johan, de oudste zoon en de opvolger van meneer Brinkman, een streng gereformeerde boer uit de Alblasserwaard die nog leeft in een wereld waarin het normaal is om over 'paapse superstitie' te spreken, komt thuis met een traditioneel katholiek meisje. Omdat ze willen trouwen, besluit Johan over te gaan tot het katholieke geloof. Meneer Brinkman confronteert zijn zoon met alle bekende bezwaren tegen het katholicisme. Deze blijft bij zijn besluit. Juist omdat het de bedoeling is dat Johan na zijn trouwen het bedrijf zal overnemen, is de zaak zo gevoelig. Uiteindelijk geeft Brinkman zijn verzet tegen de relatie op, omwille van de lieve vrede en omdat hij veel van zijn zoon houdt. Ook neemt hij geen stappen om de opvolging ongedaan te maken. Hij had kunnen besluiten het bedrijf te verkopen. Is hij tolerant?

Christien is de 18-jarige knappe stiefdochter van mevrouw Karstens. Haar vader - mevrouw Karstens' tweede man - is overleden. Christien weet niet wat ze wil. Ze wil niet verder studeren, maar een baan van 9 tot 5 ambieert ze ook niet. Omdat ze een hang naar luxe heeft, heeft ze veel geld nodig. Op aanraden van haar vriend besluit ze zich in te schrijven bij een call girl-bureau. Ze kan zo veel en zo weinig werken als ze wil en het verdient goed. Ze vertelt het haar stiefmoeder die er echter nauwelijks notitie van neemt, hoewel ze negatief staat tegenover prostitutie. Mevrouw Karstens heeft veel zaken aan haar hoofd. Christien moet het zelf maar uitzoeken. Is haar stiefmoeder tolerant?

Jan Huiskens is ambtenaar. Hij heeft een collega die hem 's maandags in geuren en kleuren vertelt dat hij met z'n maten uit de kring van de Feyenoordsupporters weer een aantal supporters van een ander club - het liefst Ajax natuurlijk - in elkaar heeft geramd. Hij vertelt die verhalen alleen aan Jan. Hoewel deze het gedrag van z'n collega niet goedkeurt en hem dat ook nadrukkelijk zegt, houdt hij z'n mond tegenover derden, ook tegenover hun baas. Is Jan Huiskens tolerant?

## DE DEFINITIE VAN TOLERANTIE EN HAAR TOEPASSING

In de gangbare definitie noemt men iemand tolerant als hij geen actie onderneemt tegen, zich mengt in, gedragingen en praktijken die hij afkeurt, terwijl hij wel de macht en de gelegenheid heeft dat te doen.<sup>1</sup> Tolerantie is iets anders dan *berusting*. Berusten in gedragingen doe je als je niet de macht hebt daartegen iets te ondernemen of als volgens je inschatting de kosten niet tegen de baten opwegen. Zo berust ik meestal in het feit dat mensen in de bus

met hun benen op de bank tegenover gaan liggen. Ze trekken zich er toch niets van aan als ik er wat van zeg. Ik kan er zeker van zijn een brutale mond te krijgen; misschien verkopen ze me wel een oplawaai. Tolerantie als *principe* is het dulden van gedrag dat men afkeurt, ook als men de macht zou hebben dat te verbieden of zich erin te mengen. Het is niet-handelen vanuit een bepaalde dispositie van respect voor de persoon van de ander. Tolerantie als *deugd* is echter niet per definitie zich onthouden van actie. Die dispositie kan ook geactiveerd worden wanneer de tolerante persoon waarneemt dat anderen bepaalde gedragingen van derden niet dulden. Tolerantie is dan meer dan een negatieve plicht (om bepaalde dingen niet te doen), namelijk ook een positieve plicht (om in te grijpen als mensen het slachtoffer worden van de intolerantie van derden).

Is, uitgaande van deze definitie, meneer Jansen, de vader van Barbara tolerant te noemen? Hij keurt de leefwijze van Barbara's vriend af, maar verzet zich niet tegen hun relatie en laat hem toch welwillend in huis toe. Hij had de relatie kunnen verbieden of de vriend in ieder geval de deur kunnen wijzen. Dat deed hij niet. Hij was dus tolerant. Maar als meer ruimdenkende buitenstaander zou je, ondanks je positieve oordeel over meneer Jansens terughoudendheid, toch zeggen dat hij een enigszins geborneerde burgerman is. Dan meneer Balkesteen. Hij respecteert de keuze van zijn dochter voor een leefwijze die hij moreel verwerpt. Dat is pas tolerantie, zou men zeggen. En de streng gereformeerde meneer Brinkman? Als je het vanuit diens eigen perspectief ziet, is er inderdaad sprake van terughoudendheid ten opzichte van de relatie van zijn zoon met het papse meisje en diens beslissing katholiek te worden. Vanuit zijn eigen gezichtspunt

beschouwd, moet men hem wel tolerant noemen. Maar er blijven aarzelingen. Meer oecumenisch denkende buitenstaanders zullen zijn visie op het katholieke geloof wel erg geborneerd vinden. Kun je een zo weinig ruimdenkend mens eigenlijk wel tolerant noemen?

En mevrouw Karstens, vinden wij haar tolerant? Ondanks haar eigen opvattingen over prostitutie, legt ze haar stiefdochter geen strobreed in de weg. Zij had haar de deur kunnen wijzen. Ook in dit geval aarzelen we haar tolerant te noemen. Kun je een vrouw die het blijkbaar niet interesseert of haar dochter de prostitutie ingaat, wel een goede moeder noemen? Is haar tolerantie geen vorm van onverschilligheid?

Als we strikt de definitie van 'tolerantie' toepassen, moeten we Jan Huiskens wel tolerant noemen. Hij verwerpt het gedrag van zijn collega, maar klikt niet bij zijn baas of geeft hem niet aan bij de politie. Ieder weldenkend mens zou echter zeggen dat hij *ten onrechte* tolerant is. Ook al zou hij tegenover z'n collega niet verhullen dat hij diens gedrag afkeurt, toch zouden we vinden dat hij in dit geval niet het juiste midden tussen bemoeizucht en onverschilligheid heeft gevonden. Hij had actie dienen te ondernemen. Dat vechten van Jan Huiskens' collega is niet zo maar een geintje. Het is niet te vergelijken met het kijken naar 'vieze plaatjes' of iets dergelijks. Immers, er wordt mensen soms blijvend lichamelijk letsel toegebracht. De collega moet gestopt worden en dat kan alleen als Jan z'n mond opendoet. Hoe weten we dat Huiskens ten onrechte tolerant is? Uiteindelijk is het de samenleving die op grond van de dominante morele opvattingen een grens trekt tussen gedragingen die wel en gedragingen die niet getolereerd mogen worden.

Uit de toepassing van de definitie van

'tolerantie' op de bovengenoemde fictieve voorbeelden, blijkt het toch een complexer begrip te zijn dan aanvankelijk het geval leek. Er blijven ook nog vragen waarop ik nu zal ingaan.

## TOLERANTIE EN RUIMDENKENDEHEID

Bij het voorbeeld van meneer Brinkman rees de vraag naar de relatie tussen tolerantie en *ruimdenkendheid*. Meneer Brinkman is, zou men zeggen, tolerant als hij uit respect en liefde voor zijn zoon duldt dat deze een relatie heeft met een katholiek meisje en overgaat naar het katholieke geloof. Immers, hij vindt het katholicisme een verwerpelijk geloof. Ik zei al dat oecumenisch denkende christenen hem wellicht geboren zullen vinden. Zij zijn van mening dat zijn opvattingen over het katholicisme onjuist zijn. Christenen dienen zich in hun ogen ruimdenkender en ruimhartiger op te stellen tegenover aanhangers van andere varianten en denominaties van christelijk geloof. Ruimdenkend betekent dan dat iemand erkent dat er andere legitieme opvattingen zijn, in ons voorbeeld interpretaties van het christelijk geloof, zonder zijn eigen opvattingen los te laten.

Is meneer Brinkman nu alleen weinig ruimdenkend, maar wel tolerant, of kunnen we hem eigenlijk ook niet tolerant noemen? De vraag die daarbij aan de orde is, is of we ons eigen oordeel over de gerechtigheid van opvattingen een rol bij de toepassing van het begrip tolerantie mogen laten spelen. Ik neig ertoe die vraag ontkennend te beantwoorden. Ik houd het er voorlopig bij dat tolerantie en ruimdenkendheid twee verschillende deugden zijn. We kunnen anderen moeilijk voorschrijven hoe ruimdenkend ze moeten zijn. Dat zouden we soms wel graag willen, vooral waar het mensen betreft die we tot onze eigen

traditie rekenen. Als meneer Brinkman een islamiet geweest zou zijn met een zoon die omwille van een huwelijk christen wilde worden, dan zouden we hem niet zo snel van gebrek aan ruimdenkendheid beticht hebben. We achten het begrijpelijk dat een islamiet een dergelijke beslissing streng afkeurt. Met de interpretatie van de islam bemoeien we ons niet omdat het niet onze godsdienst is.

Bij de beantwoording van de vraag of je iemand die bepaalde gedragingen duldt die hij afkeurt, tolerant mag noemen, plaats ik me op het standpunt van die persoon. Het gaat om zijn opvattingen over die gedragingen, niet om die van mij of een ander.

## ONVERSCHILLIGHEID EN TOLERANTIE

Onverschilligheid kan verschillende gedaantes aannemen waarvan ik er twee noem. Mensen vinden zich allereerst niet op over de gedragingen en uitlatingen van anderen omdat ze eenvoudigweg in geen enkele zaak sterke en diepgewortelde overtuigingen hebben. En als ze die wel hebben, dan zeggen ze onmiddellijk dat zij hun mening zeker niet aan anderen opgelegd zouden willen zien. De andere reden waarom ze zich ook niet opwinden is dat ze vinden dat anderen - en dan vooral mensen met wie ze geen speciale relatie hebben - zelf maar moeten weten hoe ze denken en doen, ook al richten ze zichzelf ten gronde. Zolang ze anderen maar geen schade toebrengen en last bezorgen, waartoe ook behoort de samenleving op kosten jagen. Als ik me enorm opwind over het drugsgebruik van mijn dochter, maar niet over dat van de buurjongen, dan ben ik niet onverschillig ten opzichte van druggebruik als zodanig, maar wel ten opzichte van het wel en wee van mijn buurjongen. Ik noem

de eerste verschijningsvorm van onverschilligheid *objectgerichte* onverschilligheid en de tweede *subjectgerichte* onverschilligheid

Een paar decennia geleden had de meerderheid van de Nederlandse bevolking nog zeer sterke overtuigingen over de toelaatbaarheid van bepaalde 'afwijkende' seksuele gedragingen. Nu interesseert het een meerderheid niet of je homo- of heteroseksueel bent en of je houdt van sado-masochistische of meer symmetrische seks. Doe maar wat je lekker vindt. Seks is een zaak van preferenties geworden. Je bent misschien nog wel nieuwsgierig naar hoe en met wie anderen 'het doen', maar je maakt je er niet erg druk meer om. Er heeft zich een objectgerichte onverschilligheid ontwikkeld ten aanzien van seksualiteit. We hebben geen sterke overtuigingen meer over de morele vormgeving van seksuele relaties buiten het adagium dat niemand tegen en buiten haar wil tot seks gebracht mag worden... De Canadese filosoof Charles Taylor zou zeggen dat de identiteit van mensen die weinig sterke overtuigingen hebben, diffuus is. Wie een ontwikkelde persoonlijke identiteit heeft, neemt onvermijdelijk van tijd tot tijd stelling tegenover mensen wier gedragingen daar haaks op staan.<sup>2</sup>

Bij subjectgerichte onverschilligheid tegenover mensen gaat het om een houding waarbij je je niet interesseert voor het wel en wee van mensen, vooral van hen die buiten je zelf opgebouwde sociale netwerken vallen. Het lijkt erop dat je ze de ruimte geeft om hun eigen leven te leiden, maar in feite laat je ze aan hun lot over. Individualisten storen zich niet aan het anders-zijn van anderen omdat ze die gewoonweg niet zien staan of niet willen zien staan.

Is de veel geroemde tolerantie in onze

samenleving in feite geen uiting van wijd-verbrede onverschilligheid? Zuiver conceptueel gezien sluiten tolerantie en onverschilligheid elkaar uit. Als een samenleving aan een pluraliteit van praktijken en gedragingen ruimte biedt, doordat de meerderheid in anderen en hun gedragingen niet geïnteresseerd is, kan niet van een tolerante samenleving gesproken worden. Want tolerantie veronderstelt een affectieve betrokkenheid op de mensen en/of hun gedragingen ten opzichte waarvan men tolerant is. Oppervlakkig beschouwd kan onverschilligheid echter voor tolerantie gehouden worden. Maar men zou zich kunnen afvragen of tolerantie op den duur niet altijd *uitmond*t in onverschilligheid. Je went inderdaad aan gedragingen die je eerst tolereert, zodat ze je niet meer opvallen. Het plaatsmaken van tolerantie voor objectgerichte onverschilligheid lijkt me daarom in veel gevallen een onvermijdelijke ontwikkeling. Werkt tolerantie ook de ontwikkeling van subjectgerichte onverschilligheid in de hand? Het is moeilijk om in contact en discussie te blijven met mensen en groepen wier gedragingen je verwerpt als er geen uitzicht is op verandering in hun gedrag. De kans is groot dat je je voor hen gaat afsluiten.

## TOLERANTIE EN ERKENNING

Ook in de gevallen waarin we bepaalde praktijken dulden ten opzichte waarvan we niet object-onverschillig zijn en die we in de eigenlijke zin van het woord tolereren, kan die tolerantie een schaduwzijde hebben. Nog niet zo heel lang geleden riepen homoseksuelen dat ze niet getolereerd wilden worden: ze wilden in hun anders-zijn daadwerkelijk aanvaard worden. Ze wensden dat homoseksualiteit aanvaard werd als een legitieme vorm van seksualiteit. Het

ging hun niet slechts om ruimte voor het praktiseren van hun seksualiteit, maar om sociale erkenning. In een artikel waarin hij Charles Taylor e.a. *The Politics of Recognition* bespreekt, maakt Lawrence Blum onderscheid tussen drie soorten van waarden die zijns inziens in de multiculturalismebeweging in het geding zijn: de waarden van gelijkheid en rechtvaardigheid (in de Verenigde Staten met name verbonden met het afwijzen van en verzet tegen racisme), van culturele erkenning en van gemeenschap.<sup>3</sup> Het is heel wel mogelijk je enorm te verzetten tegen de discriminatie van joden of islamieten zonder dat hun godsdienst en cultuur je wezenlijk interesseren. Wat telt is dat zij mensen zoals wij zijn en daarom als gelijkwaardigen behandeld moeten worden. Dat ze een bepaalde godsdienst aanhangen, is in die opvattingen accidenteel en niet essentieel. Alleen die kenmerken zijn wezenlijk die wij met anderen delen. Daarmee doen we echter tekort aan de betekenis die deze groepen zelf hechten aan de kenmerken waardoor ze zich van anderen onderscheiden; aan hun anders-zijn. Voor veel homoseksuelen is hun homoseksualiteit constitutief voor hun identiteit. De man die op blondjes en niet op brunettes valt, zal niet zeggen dat die voorkeur constitutief is voor zijn identiteit. homoseksuelen zullen zich echter tekortgedaan voelen wanneer hun seksuele voorkeur voor mensen van hetzelfde geslacht gelijkgeschakeld wordt met een voorkeur voor blondjes dan wel brunettes. Ik vermoed dat een van de redenen voor het bestaan van soms extravagante praktijken binnen de homocultuur is dat sommige homoseksuelen het idee hebben dat de heteroseksuelen hen alleen willen tolereren als ze zich aanpassen aan de dominante heterocultuur. Dat doen ze voor hun gevoel wan-

neer ze hun seksuele gerichtheid gaan zien als een contingente en accidentele preferentie. Om die in hun ogen repressieve tolerantie aan de kaak te stellen die zo verwijderd is van echte erkenning van hun anders-zijn, manifesteren ze hun homoseksualiteit en benadrukken ze hun anders-zijn via gedragingen als het rondlopen in leren minislipjes met blote billen. Ze willen onvoorwaardelijke erkenning van hun anders-zijn.

Wat heb je eraan dat iemand tegen je zegt dat zij je persoon-zijn accepteert, maar overtuigingen en gedragingen die voor jou wezenlijk met je identiteit verbonden zijn, abject vindt? Het onderscheid tussen respect voor overtuigingen en respect voor personen, zo wezenlijk voor het liberalisme, is tot op zekere hoogte kunstmatig. Een scheiding tussen je gedragingen en overtuigingen en je persoon-zijn ervaar je als een amputatie waar het voor jou om wezenlijke overtuigingen en gedragingen gaat. Is tolerantie repressief - en dus geen deugd - wanneer die niet gepaard gaat met sociale erkenning van het anders-zijn van de getolereerde? Laat ik me eens indenken in de situatie van meneer Balksteen en voorstellen dat het mijn dochter zou zijn. Ik breid het voorbeeld nog wat uit. Mijn dochter wenst ook dat ik de praktijken van onderschikking van de vrouw aan de man als gelijkwaardig erken aan de pas verworven westerse egalitaire praktijken. Zo niet, dan verbreekt ze alle contacten omdat ze zich dan niet volledig door mij geaccepteerd weet. In feite vraagt ze dan dat ik mijn overtuigingen opgeef om haar niet te verliezen. Ze vraagt dan te veel. Het punt is dat voor de tolererende tolerantie het maximum kan zijn wat zij kan opbrengen, terwijl dat voor de getolereerde soms te weinig is.

## TOLERANTIE EN SOCIALE COHESIE

Ten slotte de verhouding tussen tolerantie en sociale cohesie. Liberalen die tolerantie hoog in het vaandel hebben, gaan ervan uit dat de zo diverse individuen en gemeenschappen die onze samenleving bevolken, onmogelijk met elkaar tot overeenstemming kunnen komen over wat goed en waardevol leven is. Een plurale samenleving kan daarom, zegt de liberale politiek filosoof John Rawls, nooit een gemeenschap zijn. Want een kenmerk van gemeenschappen is hun gerichtheid op de verwezenlijking van communale doeleinden. Voor deze liberalen is een vreedzame samenleving van individualisten en communale levende subculturele gemeenschappen het maximaal haalbare. Je mag al blij zijn als de burgers van de samenleving het eens kunnen worden over die zaken die iedereen nodig heeft voor de verwezenlijking van zijn opvatting van goed en waardevol leven, ongeacht de inhoud daarvan. Rawls noemt de samenleving een 'cooperative venture for mutual advantage'.<sup>4</sup> Een uitgebreid en goed onderhouden wegnnet is van belang voor iedereen, ongeacht de reisdoelen die een ieder voor ogen heeft. Je hoeft ook helemaal geen kennis te hebben van, laat staan geïnteresseerd te zijn in de reisdoelen van anderen, om toch goed te kunnen samenwerken bij de opbouw en het onderhoud van een wegnnet. Tolerantie van de reisdoelen van anderen, gebaseerd op respect voor hun autonome keuze, is voldoende.

De vraag is of een samenleving voldoende sociale cohesie aan dergelijke waarden en aan het mechanisme van op eigenbelang gebaseerde wederkerigheid kan ontlenen.

Als ik ervan overtuigd ben dat er zich voldoende mensen zullen inzetten voor de aanleg en het onderhoud van het wegnnet, dan ondervindt niemand er schade van wanneer ik mijn snor druk. Ik zelf word daar beter van omdat ik de vruchten van de samenwerking van anderen pluk zonder me daarvoor offers te hoeven getroosten. Op wederkerig voordeel berustende coöperatieve ondernemingen worden altijd bedreigd met uitholling door parasitair gedrag. In een echte gemeenschap daarentegen zijn communale praktijken geen middelen tot maximalisatie van de verwezenlijking van individuele doeleinden, maar doel in zichzelf. De orkestrale uitvoering van een muziekstuk is bijvoorbeeld een zo'n communale praktijk. De uitvoering kan alleen het door allen gewenste succes worden, als ieder zijn aandeel levert en de inbreng van zijn instrument of stem ondergeschikt maakt aan het communale doel van een excellente uitvoering. Zo'n samenwerking schept een band.

Pluraliteit is in onze samenleving een gegeven. Dat betekent dat de sociale cohesie daarin van een andere aard moet zijn dan in een gemeenschap. Wanneer men een plurale samenleving toch tracht te modelleren naar een gemeenschap, en men burgers het besef wil laten krijgen dat er communale idealen en doelen zijn, bestaat het gevaar dat bepaalde groepen zich buitengesloten gaan voelen. En dat is slecht voor de sociale cohesie. De mate waarin burgers zich identificeren met de samenleving, hangt samen met de ruimte die ze daarin krijgen om te leven volgens de eigen inzichten of die van de gemeenschap waartoe zij zich rekenen. Onder de condities van pluraliteit is er zonder tolerantie geen sociale cohesie in een samenleving mogelijk.

1. Dat is de definitie van Peter P. Nicholson in zijn artikel 'Toleration as a Moral Ideal'. (In: Susan Mendus & David Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford 1987, 158-173.)  
2. Zie over het verband dat Taylor legt tussen identiteit en het hebben van sterke waarderungen en overtuigingen diens: What is Human Agency?, in: *Human Agency and Language*. Philosophical Papers Vol. I, Cambridge etc. (Cambridge University Press) 1985, 15-45.

3. Lawrence Blum, Multiculturalism, Racial Justice, and Community. Reflections on Charles Taylor's Multiculturalism and "The Politics of Recognition". in: Lawrence Foster & Patricia Herzog (eds.), *Defending Diversity*, Amherst (University of Massachusetts Press) 1994, 175-207.  
4. In: John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford (Oxford University Press) 1971 en *Political Liberalism*, New York (Columbia University Press) 1993.

---

## 7-0 TEGEN DARWIN, 7-1 VOOR DARWIN?

---

Willem B. Drees

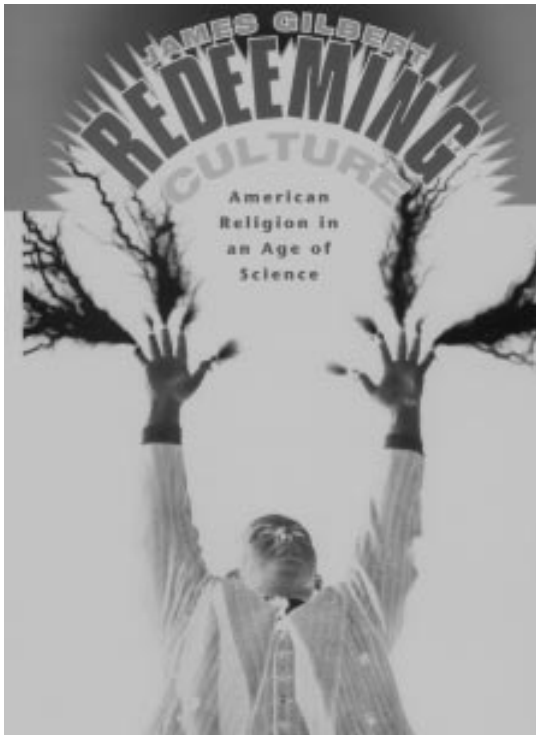
Willem B. Drees, studiesecretaris bij het Bezinningscentrum, nam deze zomer deel aan twee Amerikaanse conferenties over geloof en wetenschap. Een bericht over Amerikaanse toestanden, beginnend met een historisch voorbeeld van de verwevenheid van geloof, wetenschap en staat in een land dat de scheiding van kerk en staat nadrukkelijk in haar grondwet heeft.

Een prediker, de handen ten hemel geheven. Bliksemschichten ontspringen aan zijn vingers. De 'sermon from science' van de eerwaarde Irwin Moon van het Moody Bible Institute maakte indruk op zijn gehoor. De foto werd gemaakt met een elektriseer-machine; het speeltje waarmee leraren natuurkunde haren van leerlingen omhoog laten staan. In de veertiger jaren heeft het Moody Bible Instituut honderden evangeliserende wetenschapsfilms in technicolor geleverd aan het Amerikaanse leger, met name aan de luchtmacht. Een markant gegeven in een land waarin kerk en staat officieel gescheiden zijn. Wordt hier de bittere pil van de wetenschap bekleed met een vrome mantel? Dat lijkt een voor-de-hand-liggende interpretatie, zeker omdat religieus-gezinde Amerikanen wetenschap zien als bedreiging voor hun geloof. Toch lijkt de situatie wat anders te liggen.

Als reactie op wangedrag van Ameri-

kaanse soldaten in Japan en Duitsland werd door Eisenhower en Truman aan 'character guidance' een belangrijke plaats in de militaire opleiding toegekend; geestelijke verzorgers speelden daarin een rol. Het leger mocht niet een bepaalde religie preken, maar natuurlijk wel films over wetenschap vertonen - en met 'het Boek der Natuur' kon dominee Irwin Moon ook Gods andere Boek verkondigen. De aandacht voor religie kon moeders duidelijk maken dat het leger geen bedreiging was voor hun zonen, voor gezin en kerk. Overigens relativeerde de hoogste luchtmacht-predikant, Charles I. Carpenter, het belang van de films enigszins: 'We have other very vital programs in indoctrination and the films are only part of our attempt to make the program effective'. In die tijd van communistenangst was 'indoctrinatie' nog geen politiek incorrect taalgebruik.

Irwin Moon, de maker van de films, was een zeer succesvolle evangelist, een



voorloper van de latere televisie-domeinees. Zijn filmstudio noemde hij het Moody Institute of Science. De visueel spectaculaire presentatie van de wonderen der schepping wees op de Grote Ingenieur en diens goede zorg voor de mens. *God of the Atom* paste bij de indruk gemaakt door de atoombom, een nieuw symbool van de imposante macht verborgen in de materie. *Voice of the Deep* ging over het leven in de diepzee. Zoals mensen niets wisten van de wereld van de diepzee totdat de wetenschap die onthulde, zo zouden wij ook onwetend zijn van de wereld van de geest totdat die door God onthuld werd in de Schrift. Volgens de administratie van het Moody Institute of Science werden de eerste drie films gezien door enkele miljoenen Amerikanen in scholen en kerken, en leidde ze in 1947 en 1948 tot 4000 bekerin-

gen. Eind 1948 ontstond de samenwerking met de luchtmacht. Natuurlijk waren er ook spanningen; terwijl de films Gods plan wilden onthullen, wilde de luchtmacht vooral bijdragen aan karaktervorming gericht op 'wholesome living' - wat met name betekende het vermijden van geslachtsziekten. In het begin van de zestiger jaren werd de rol van deze films in het leger minder; andere denominaties werden zelfbewuster, en keerden zich steeds meer tegen de protestantse dominantie; ook vocht de American Civil Liberties Union in 1963 het gebruik van overheidsmiddelen voor religieuze propaganda aan. Een curieuze samenwerking die een eigen licht werpt op het ontstaan van een religieuze massacultuur waarin moderne techniek in Hollywood-stijl verbonden werd met traditionele overtuigingen en thema's.

## HET IRAS; RELIGIE EN HET EVOLUTIONAIRE EPOS

In 1950 verscheen het boek van Immanuel Velikovski, *Worlds in collision*. Bijbelse berichten werden verknoot met astronomische ontdekkingen tot een mix van geloof en wetenschap die in de populaire cultuur heel wat navolging heeft gevonden, tot en met de UFO-cultus van nu. Astronomen zoals Harlow Shapley moesten daar niets van hebben. In het Institute of Religion in an Age of Science (IRAS), mede door hem opgericht in 1954, ging het dan ook om een gesprek van eerste klas wetenschappers uit de hoofdstroom en respectabele vertegenwoordigers van de grote religies. Tegenover de vermenging bij Velikovski vonden zij dat geloof en wetenschap duidelijk onderscheiden dienden te worden. Op die basis kon er worden gesproken over de grote problemen van onze tijd.

Sinds de vijftiger jaren houdt deze organisatie iedere zomer een conferentie op Star Island, een rotspunt in de Atlantische oceaan ten noorden van Boston. Een oud strandhotel dat is omgebouwd tot conferentie-centrum, met wat bijgebouwen, een kapel en heel veel meeuwen. Het eiland is eigendom van de Unitarian-Universalist Association en de United Church of Christ. (Een negenjarige vraagt de moeder van zijn vriend: 'Are you Christian?' Waarop haar zoon voor zijn moeder, voorgangster bij de unitariërs, antwoordde: 'Sort of. But my mother is against crucifixions.')

Hier trof ik een gezelschap Amerikanen van progressieve snit, met pleidooien voor een sobere levensstijl, ontwapening en een 'earth charter', een verklaring die naast de verklaring van de rechten van de mens zou dienen te komen staan.

Dit jaar ging de IRAS-conferentie over de evolutie van moraal. Naast het gesprek

over de inbreng van biologie en filosofie waren er sprekers die ons informeerden over confucianisme, hindoeïsme en boeddhisme, sprak de Lutherse theoloog Philip Hefner over 'Going as far as we can go: The Jesus proposal for stretching our genes and cultures', en hield de anglicaanse theologe Lucy Reid elke ochtend een overdenking over vrouwelijke godsbeelden, bevrijdingstheologie, duisternis op de innerlijke weg, de aarde als een levend geheel (Gaia), en andere spirituele thema's. Gemeenschappelijk in deze kring is de weerzin tegen fundamentalisme. Religieus is men wel verschillend, maar het past allemaal onder een gemeenschappelijke intellectueel-liberale paraplu. Het 'evolutionaire epos' is, mede door het werk van Ralph Burhoe (1911-1997), het kader waarin alles geplaatst wordt. Volgend jaar is het thema kunst, emotie en ervaring; in de jaren daarna komen sexualiteit en opvoeding in evolutionair perspectief aan de orde.

Het evolutionaire epos wordt door sommigen opgevat als een nieuw religieus verhaal, een in symbolen en liederen en verhalen uit te werken religieus naturalisme dat dient te motiveren en inspireren. Dat is geen nieuwe gedachte; een van de voorlopers van IRAS als organisatie heette 'The Coming Great Church'; de verwachting dat er een nieuwe gemeenschappelijke basis zou ontstaan was ook aan de vijftiger jaren niet vreemd. Het paste toen bij de politieke aspiraties betreffende een wereldregering die op wetenschap gebaseerd zou zijn. De sociale betrokkenheid uitte zich toen onder meer in het Bulletin of Atomic Scientists en de Pugwash-beweging, groepen wetenschappers die ondanks de Koude Oorlog contacten tussen Oost en West onderhielden en pleitten tegen de wapenwedloop. Terug naar het heden: sommigen zijn, zoals gezegd, op zoek naar een wetenschappelijk

gefundeerd gemeenschappelijk verhaal of een religieus esperanto waarin uit alle tradities elementen worden opgenomen. Anderen, zoals de Lutherse theoloog Philip Hefner, verwoorden hun eigen traditie als interpretatie van ‘het grote verhaal’ of, mijn voorkeur, denken over de wijze waarop de verscheidenheid aan religieuze tradities begrepen kan worden in een naturalistisch perspectief en vruchtbaar kan zijn in een wereld die gesteld is voor de grote uitdagingen van vrede, rechtvaardigheid en het behoud van een ecologisch gezonde aarde.

## STRIJD OVER EVOLUTIE

Tien mijl uit de kust met allemaal aardige, intelligente en goed geïnformeerde mensen, zonder auto's - en 's avonds stilte en kaarsen in de kapel of naar de sterren kijken (Jupiter was deze zomer prachtig te zien): de inzichten van de wetenschap en van religieuze tradities in menselijke motivaties en zwakheid kunnen samen ingezet worden voor een betere wereld.

Niet iedereen in Amerika accepteert wetenschap zo makkelijk. Elizabethtown is een kleine plaats in Pennsylvania. De Elizabethtown Chronicle van midden juli had als opening ‘Schoolboard takes on Darwin’. De schoolboard, het bestuur van de openbare scholen, had met 7-0 besloten dat in de biologie-boeken voor de middelbare school een boodschap dient te worden opgenomen met de strekking dat de evolutie-theorie slechts een theorie is; wetenschappers doen telkens nieuwe ontdekkingen en veranderen hun ideeën. Leden van dit schoolbestuur hadden graag gezien dat in de schoolboeken ook aandacht zou worden besteed aan ‘intelligent design’, de vlag die gebruikt wordt sinds ‘wetenschappelijk creationisme’ te vaak is afgeschoten.

In dezelfde week was er in Elizabethtown een conferentie, georganiseerd door een filosoof, een psycholoog en een fysicus van Elizabethtown College, dat is voortgekomen uit de ‘Church of the Brethren’, een van de vele religieuze groepen met een doerperse achtergrond. Het thema was ‘naturalisme’. Ik had een forse controverse over evolutie verwacht. De participerende filosofen verstonden ‘naturalisme’ echter niet als tegendeel van ‘supernaturalisme’, maar als uitdrukking van de gedachte dat kentheorie en ethiek uiteindelijk bedreven kunnen worden zonder een beroep te doen op criteria, waarden of andere a priori elementen die niet zelf wetenschappelijk te begrijpen en rechtvaardigen zijn. Die filosofische discussie speelt zich af op een abstractie-niveau waar de leden van de Schoolboard ongetwijfeld geen boodschap aan zouden hebben gehad. Dat gold ook voor het betoeg van hun enige geestverwant onder de sprekers, de filosoof Alvin Plantinga. Hij betoogde dat het onredelijk is om aan te nemen dat ons vermogen tot het vormen van redelijk betrouwbare overtuigingen over de wereld om ons heen is ontstaan door de evolutie. Immers, de evolutie-theorie selecteert niet op waarheid, maar op gedrag. Dat Paul wegloupt van een tijger kan dan ook voortkomen uit de gedachte dat een tijger gevaarlijk is, maar ook uit tientallen andere gedachten, zoals de gedachte dat het tonen van een tijger het startsignaal is voor een race die Paul wil winnen. Omdat het niet gaat om waarheid (een tijger is gevaarlijk) maar om gedrag (wegrennen) heeft de evolutionist geen reden te denken dat wij een betrouwbaar beeld van onze omgeving hebben. Maar dan hebben we ook geen reden om evolutie aan te nemen. Dit argument, dat Plantinga al enkele jaren in lezingen en publikaties heeft herkauwd, ook op de VU ten tijde van

het hem daar verleende eredocoraat, is naar mijn mening echt onzin. Natuurlijk kan het zijn dat Paul wegrent van de tijger omdat hij denkt dat dat het startsignaal is voor een race. Maar wanneer er niemand bij de finish staat en hij geen medaille krijgt, dan zal hij een volgende keer niet weer weglopen - en dat is het einde van Paul. Bij zaken die keer op keer aan de orde zijn, zijn die organismen in het voordeel die zich een redelijk adequaat beeld van hun omgeving kunnen vormen. Plantinga veronderstelt niet alleen dat er fouten gemaakt kunnen worden (zeker), maar ook dat wij ons beeld van de omgeving telkens weer vervangen door andere beelden die even onbetrouwbaar zijn - een zeer verstrekkende en ongegronde aanname. Als Plantinga een van de intelligentste verdedigers is van de 'intelligent design'-positie, dan is daar intellectueel weinig van te verwachten.

De organisatoren in Elizabethtown waren opgelucht dat plaatselijke creationisten niet op de conferentie waren afgekomen; zij zochten die polemieken niet. Toch bekruipt mij het gevoel dat de Amerikaanse cultuur getekend wordt door een gigantische kloof tussen (de overgrote meerderheid van) wetenschappers en filosofen enerzijds en (de meerderheid van) bezorgde burgers anderzijds. Op Star Island was de vrijzinnig multi-religieuze elite zich daar zeer wel van bewust; zij zouden vanaf hun eiland tien mijl uit de kust graag de hele wereld bezielen met hun tolerante religieus-ethische ideeën. In Elizabethtown is het College verbonden met de Church of the Brethren. De afstand lijkt veel kleiner, en dat is het ook voor wat betreft fundraising en gezicht naar buiten. Maar juist daarom is het veelbetekenend dat actieve stafleden deze conferentie organiseerden,

deze acht sprekers uitnodigden, waaronder slechts één die een positie innam waar de leden van de Schoolboard mee hadden kunnen instemmen. De Elizabethtown Chronicle schreef er niet over; de kop had kunnen zijn '7-1 vóór Darwin'.

#### Aantekeningen

Informatie over dominee Moon en de luchtmacht, Harlow Shapley en IRAS is ontleend aan James Gilbert, *Redeeming Culture: American Religion in an Age of Science* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1997, isbn 0226293203), waaraan ook de foto is ontleend. Meer informatie over Ralph Burhoe (overleden in mei jl.) en IRAS is te vinden in David Breed, *Yoking Science and Religion: The Life and Thought of Ralph Wendell Burhoe* (Chicago: Zygon Books, 1992); ook gepubliceerd in *Zygon* 25 (1990): 323 - 351, 469 - 491, and 26 (1991): 149 - 175, 277 - 308, and 397 - 428. De Lutherse theoloog Philip Hefner schreef onder meer *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); van hem is ook een essay in vertaling opgenomen in *De mens: Meer dan materie? Religie en reductio-nisme*, red. Willem B. Drees (Kampen: Kok, 1997).

'Intelligent design': aanhangers van deze positie, die in feite overeenkomt met het 'wetenschappelijk creationisme' van de laatste decennia, maar dan met minder specifieke claims en daardoor minder kwetsbaar voor weerlegging, beroepen zich met name op M. Behe, *Darwin's Black Box*; vertaald als *De zwarte doos van Darwin*. Het genoemde argument van Plantinga is o.a. te vinden in A. Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 216-237, en besproken in W.B. Drees, *Religion, Science and Naturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 156-158. Een zeer kritische en leesbare reactie op de houding van Amerikanen ten opzichte van wetenschap is het boek van de eind 1996 overleden astronoom Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (New York: Ballantine Books, 1997).

---

## STOF ZIJT GIJ EN TOT STOF ZULT GIJ WEDERKEREN...?

---

A.F. Droogers

*Naar aanleiding van: Willem B. Drees (red.), De mens: meer dan materie? Religie en reductionisme. Kampen: Kok 1997 (In de serie Studies over levensbeschouwing, wetenschap en samenleving van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit)*

In de getijbeweging van de VU-discussie over geloof en wetenschap vormt deze bundel een vloedgolf. De auteurs, met elkaar een zeer interdisciplinair gezelschap, buigen zich over de vraag of de mens - daarbij inbegrepen cultuur, religie en moraal - herleid kan worden tot materie. Is de mens 'niets dan' stof, of juist 'meer dan' stof? Natuurkunde, biologie, wiskunde, theologie, filosofie en psychologie zijn vertegenwoordigd in het gezelschap. Soms spreekt een auteur zelfs vanuit meer dan één vak, hetgeen zijn betoog extra spanning geeft. Bovendien hebben de auteurs de bijdragen met elkaar voorbesproken, waardoor men ook in de uiteindelijk gedrukte tekst in discussie blijft (soms, zoals bij bijdragen van Drees en Geertsema, vergt dit enig heen en weer lezen, omdat de eerste reageert op iets uit het stuk van de tweede dat de lezer nog niet kan weten).

Wordt de vraag of de mens herleid kan worden tot materie bevestigend beantwoord, dan is een reductionist aan het woord. Is het antwoord ontkennend, dan spreekt men van anti-reductionisme en wordt voor de mens een uitzonderingspositie bepleit binnen de natuur. Eigenlijk doet deze simpele tweedeling geen recht aan de bundel, want de discussie verloopt aanzienlijk genuanceerder. De bijdragen geven een beeld van de varianten die voorhanden zijn.

Het aardige van de bundel is namelijk dat er niet gestreefd wordt naar een een-

duidelijk antwoord. Bovendien is het loffelijk dat de auteurs over het algemeen moeite doen om deze weerbarstige materie op een heldere wijze uiteen te zetten. Een relevante wetenschappelijke discussie wordt daardoor op een voor de geïnteresseerde leek begrijpelijke wijze gepresenteerd. Het boek is een goed voorbeeld van verantwoord popularisering. Dat neemt niet weg dat sommige passages hun geheim niet zo snel prijs geven en dat de lezer moet herlezen of terugbladeren. Maar voor wie de moeite wil nemen om de problematiek te doorgronden, is dit een rijkelijk gevuld boek.

De indruk zou kunnen ontstaan dat de auteurs een achterhoedegevecht voeren op het secularisatiefront. Een laatste bastion wordt nog verdedigd tegen de dominante natuurwetenschappelijke visie. Religie, zo lijkt het, heeft zich lang staande weten te houden, maar moet uiteindelijk toch nagevoeg alle terrein prijsgeven aan de dominante moderne wetenschap. Enerzijds gaat het bij de verdediging om gelovige natuurwetenschappers die natuurwetenschappelijk willen zijn en blijven, maar toch nog kans zien om voor religie en moraal een plaatsje te beredeneren binnen het natuurwetenschappelijke betoog. Anderzijds verdedigen vooral theologen en filosofen - maar niet allen - met hondentrouw de eigenheid van religie en moraal, en dus de onmogelijkheid om die geheel tot natuur-

wetenschappelijke processen te herleiden.

Toch is de indruk van een achterhoedegevecht niet terecht. Daarvoor zijn de betogen te overtuigend. Er wordt in feite een goed woord gedaan voor religie en moraal, ook afgedacht van de secularisatiediscussie. Het gaat er dan niet om een uitzonderingsplekje voor religie en moraal te reserveren, maar er wordt naar gestreefd de aard van de natuurwetenschappelijke discussie te wijzigen. Dat klinkt een stuk positiever en assertiever. Niettemin blijft dan het probleem van het al dan niet dominante natuurwetenschappelijke vertoog.

## METAFOREN

Wat dat betreft komt in de bundel te weinig expliciet naar voren dat zowel in het dominante vertoog van de natuurwetenschap als in dat van religie en moraal onvermijdelijk gebruik wordt gemaakt van taal. In een interdisciplinair gezelschap zal het toch van meet af aan duidelijk zijn geweest dat er gerede kans was op enige Babylonische spraakverwarring. Elke discipline heeft immers een eigen taalgebruik. Bovendien hanteren reductionisten zowel als anti-reductionisten een eigen vocabulaire dat in dienst staat van het construeren van een beeld, in laatste instantie een wereldbeeld. Allerlei metaforen helpen om dat beeld helder te krijgen. Als het beeld vereenzelvigd wordt met de werkelijkheid, verdwijnt het bewustzijn dat men iets aan het betogen is. Zodra een aantrekkelijke en effectieve metafoor impliciet gezien wordt als bewijs, is dat het geval.

Van het gebruik van metaforen zijn niet alle auteurs zich steeds bewust (een duidelijke uitzondering is Hefner). De natuurwetenschappelijke dominantie die met reductionisme gegeven is, leidt er dan ongemerkt toe dat het natuurwetenschappelijke vertoog functioneert als ijkpunt, als een

soort meta-discours, waaraan het belang van andere vertogen wordt afgemeten. Zo is het geen toeval dat militair-strategische metaforen worden gebruikt: het woord 'strategie' natuurlijk, maar ook het 'inperken van territorium', het 'in kaart brengen' (militairen zijn de vroegste cartografen!), en zelfs 'kolonisatie' (in casu van het brein; deze voorbeelden vond ik op een enkele bladzijde, pag. 97, van het boek). Ook spreekt men zonder meer van harde en zachte wetenschappen, waarmee toch allerlei connotaties opgeroepen worden. Als daar even over doorgedacht wordt, zal blijken dat die niet altijd even positief zijn. Bij voorbaat is impliciet duidelijk dat de harde wetenschap de ware is. Wanneer zacht vervangen wordt door het Engelse soft is helemaal evident dat zachte wetenschappen niet echt meetellen. Andere connotaties van hard en zacht lijken te suggereren dat men evengoed van mannelijke en vrouwelijke wetenschap zou kunnen spreken... Dat alle auteurs van het mannelijk geslacht zijn, staat daar in dit geval eerlijk gezegd los van. Hard en zacht gaan soms samen met de ruimtelijke metaforen hoog en laag, hetgeen het effect versterkt. Overigens verschijnt hoog ook als secundair en laag als primair, wanneer een hoger niveau afgeleid wordt van een lager. Hoe dan ook, er schuilt in het metafoorgebruik een verborgen verleiding, een impliciet meenemen van machtsverschillen die zelfs tot het dagelijks spraakgebruik zijn doorgedrongen.

Daarmee is niets ten nadele van metaforen gezegd. Een aantal auteurs maakt zeer efficiënt gebruik van beelden om het betoog bij de lezer te doen aankomen. Dan is de vraag in feite wie de beste c.q. meest gezaghebbende metaforen heeft. Soms zijn metaforen niet alleen een stilistisch hulpmiddel, maar spelen ze een rol in de inhoudelijke argumentatie en openen daarmee

zicht op een nieuw perspectief. Een mooi voorbeeld is te vinden in de bijdrage van Geertsema, die aan de grammatica de aantrekkelijke en effectieve metafoor van de eerste, tweede en derde persoon ontleent. Ruwweg staat de eerste persoon voor de subjectieve kant van het menszijn, terwijl de derde persoon het afstandelijke, geobjectiverde natuurwetenschappelijke mensbeeld vertegenwoordigt. Volgens Geertsema zijn die eerste en derde persoon niet met elkaar te verzoenen tenzij de tweede persoon erbij gehaald wordt. De tweede persoon staat voor het aangesproken worden, voor dialoog, en daarmee voor de eigenheid van menselijke religie en moraal. De aantrekkelijkheid van de metafoor is dat zij zo gestructureerd is dat zij, bijna als de ene hand op de andere, past op het gestelde probleem. Een bewijs is echter niet geleverd...

Het valt ook op dat anti-reductionisten eerder een beroep doen op poëzie om hun standpunt te onderbouwen. Het evocatieve gebruik van metaforen lijkt niet te passen in een reductionistisch betoog. Dat zegt iets over de aard van de no-nonsense-reductie tot materie. Beelden zijn dan al snel iets van de zachte, softe wetenschappen.

Toch gaat het hier over meer dan alleen het - al dan niet onthullende - verhelderen van standpunten. Het beschrijvingsmedium raakt aan het beschreven thema. Als de vraag is of de mens meer is dan materie, is één antwoord dat de mens een uitzonderlijk dier is, juist door het vermogen metaforen (en nog wat andere 'beeldtechnieken') te gebruiken. Die capaciteit maakt de mens tot zingever: in culturen, in religies en moraal, maar ook in wetenschappelijke disciplines. Daardoor kan de mens als het ware van een afstandje naar zichzelf kijken, zich als eerste persoon tijdelijk zien als derde persoon. Tegelijk zit daar de spanning en

de paradox, want al dat denken over zichzelf is alleen maar mogelijk door een menselijke eigenschap die juist mede onderwerp van overweging is. Medium en thema zijn onlosmakelijk verbonden.

De complicatie is immers dat juist metaforen, als expressiemiddelen, met twee domeinen te maken hebben. Enerzijds wordt het beeld ontleend aan een bepaald brondomein waarbinnen het voor ieder min of meer helder en duidelijk is (min of meer, want ook in dit geval is misverstand mogelijk). Anderzijds wordt het toegepast op een op te helderen doeldomein, dat daarmee toegankelijk wordt gemaakt voor het menselijk kennen. De twee domeinen hebben in het geval van metaforen niets met elkaar te maken. Ze worden alleen samengebracht omdat er een nuttige verheldering verwacht mag worden. Maar ook daarna blijven ze gescheiden. In de bundel gebruikt een van de auteurs bijvoorbeeld het beeld van aan en uit flitsende kerstboomlichtjes om de werking van het bewustzijn te verhelderen. Gelovigen gebruiken religieuze metaforen om - op zich seculiere - ervaringen in het leven te duiden. Wie zegt zijn of haar kruis geduldig te moeten dragen, ontleent een - min of meer - helder beeld aan een bijbels verhaal om de eigen - op zich seculiere - ervaring te plaatsen. Andersom is de oorsprong van veel religieuze beeldtaal te vinden in een vertrouwd seculier domein. Wie God vader danwel moeder noemt, ontleent een beeld aan het heldere domein van de verwantschap om uitdrukking te geven aan een op zich andersoortige religieuze ervaring. Zoals elke vergelijking gaat ook deze ergens mank, omdat de twee domeinen nu eenmaal niet samen kunnen vallen. Metaforen zeggen dus (naar de formulering van Sally McFague) hoe het zit, maar fluisteren dat het niet zo zit. Het nuttige, maar ook onontkoombare menselijke vermogen metafo-

ren te gebruiken om de werkelijkheid te begrijpen is dus zowel een hulpmiddel als een sta-in-de-weg. Kennis is altijd bemiddeld, gezeefd, beperkt. Men twist over werkelijkheden, maar eigenlijk gaat het over vertogen, taalgebruiken.

Dat relativeert natuurwetenschappelijke claims de ultieme interpretatie van de werkelijkheid te kunnen leveren. Het is dan toch opvallend dat, hoewel reductionisten herhaaldelijk erkennen, soms op een vrolijke en onbezorgde manier, dat ook de natuurwetenschappen nog veel te ontdekken hebben en dat nog niet alles even helder is, zij toch optimistisch een wissel op de toekomst trekken dat eens het plaatje compleet zal zijn. In Drees' woorden: de 'absence of evidence' moet niet uitgelegd worden als de 'evidence of absence'. Dat zal dan toch sterk afhangen van de kwaliteit van de gebruikte metaforen... En dan nog geldt dat op zich gescheiden domeinen samengebracht worden, zodat bijvoorbeeld het brondomein van de metafoer het geheim van het natuurwetenschappelijke doeldomein nooit helemaal zal kunnen ontcijferen.

Aan de kant van cultuur, religie en moraal geldt evenzeer een relativering. Ook daar is sprake van een soms absolute claim op waarheid. Toch is ook die kennis bemiddeld. Zonder metaforen lijkt religie een onmogelijkheid. Het bij elkaar brengen van op zich onverbonden domeinen biedt de unieke mogelijkheid een ervaren religieus domein, een 'andere' werkelijkheid, de status van werkelijkheid te geven. Ook in dit geval dreigt het gevaar het beeld met de beschreven werkelijkheid te vereenzelvigen. Voor de reductionistische wissel op de toekomst bestaat een anti-reductionistisch negatief. Dat is het even gemakkelijke en vrijblijvende beroep op het in principe goddelijke karakter van de werkelijkheid,

die daarom nooit totaal te kennen zal zijn.

Het relativiserende beroep op de rol van metaforen lijkt te wijzen op een reductionistische benadering, nu dan niet vanuit de natuurwetenschappen maar vanuit sociaal-wetenschappelijke hoek. Toch is er ruimte voor onvermoede, maar te benaderen werkelijkheden waarvan het bestaan op zich niet afhangt van de wijze van benoemen. Misschien is daarom een sociaal-wetenschappelijk complement van deze bundel denkbaar. Van de hand van de VU-hoogleraar culturele antropologie J. Tennekes verschijnt, ook in het kader van de activiteiten van het Bezinningscentrum, binnen afzienbare tijd een boek over reductionisme in de sociale wetenschappen, dat deze rol kan vervullen.

Zelf heb ik in mijn bijdrage aan een bundel van het Bezinningscentrum (*Conflict in the Social Sciences*, onder redactie van Anton van Harskamp in 1996 verschenen bij uitgeverij Routledge, Londen) een oplossing gezocht in het menselijk vermogen zich tegelijk in te leven in meer vertogen, zich - om Geertsema's metafoer te gebruiken - afwisselend op het standpunt van de eerste en de derde persoon te zetten, ja eventueel zelfs van de tweede. Daardoor kan de stellige en prozaïsche indicatief gecombineerd worden met de aftastende en meer poëtische subjunctief (om ook maar eens een taalmetafoer te gebruiken). Ik ben zo vrij geweest voor genoemd menselijk vermogen het begrip spel te gebruiken. Die spelbenadering vergt een wat andere dan de gebruikelijke wetenschappelijke houding, - en wat meer uitleg dan hier gegeven kan worden. Toch getuigt ook de hier besproken uitgave van het Bezinningscentrum van dat vermogen met elkaars vertogen te spelen. Mede daardoor komt het boek overtuigend over.

---

## WHY THIS WORLD?

---

Symposium op dinsdag 16 september met Paul Davies, Sander Bais en Henk Vroom over fysieke, filosofische en religieuze verklaringen van het bestaan.

Kinderen ontdekken de vraag ‘Waarom?’  
Waarom mag ik niet buiten spelen? Omdat het gaat regenen. Waarom gaat het regenen? Omdat de wind over zee nieuwe wolken aanvoert. Waarom waait de wind zo? ... Ieder antwoord, iedere verklaring kan aanleiding zijn tot nieuwe vragen. Zo lijkt het ook met de natuurkunde. De antwoorden die de natuurkunde biedt, kunnen zelf aanleiding zijn tot nieuwe vragen. Is dat een altijd verschuivende horizon, waardoor de natuurkunde telkens weer uitgedaagd wordt tot verdere ontwikkeling? Of raken we aan een principiële grens, waar wij stuiten op een mysterie – en natuurkunde overgaat in filosofie of theologie?

Veel wetenschappers menen dat er niet gezocht hoeft te worden naar een verklaring ‘voorbij’ de natuurkundige verklaringen. De werkelijkheid is zoals die is, zonder reden, absurd. Volgens de fysicus **Paul Davies** is die overtuiging van zijn collega’s inconsistent: binnen het wetenschappelijke werk geloven dergelijke wetenschappers in orde en rationaliteit, maar die veronderstelling laten ze los bij het denken over het geheel. Volgens Davies sluit theïsme, geloof in een rationele grond/god, beter aan bij onze wetenschap, aangezien dat zegt dat er diepere redenen zijn die maken dat het heelal is zoals het is.

Zo’n overgang van natuurkunde naar filosofische en religieuze speculatie stuit op aanzienlijke scepsis bij veel natuurkundigen. Zo meent de fysicus **Sander Bais** dat de diepgang en robuustheid van de natuurwetenschap een gevolg zijn van bewuste zelf-beperking tot uitspraken die toetsbaar zijn. Sommige mensen ervaren dat als een existentieel tekort van de wetenschap. Bais meent echter dat wij dat ‘tekort’ niet moeten opvullen met (bij)geloof of pseudo-wetenschap; kritische, sobere rationaliteit is van grotere waarde.

Indien men, met Davies, meent dat natuurkunde raakt aan geloof, wat voor geloof is dat dan? Op die vraag zal de godsdienstfilosoof **Henk Vroom** ingaan. Is het niet te weinig voor

religie, is het wel echt geloof? Is de nadruk op rationaliteit en orde niet erg Westers qua godsbeeld? Zouden andere tradities, zoals het boeddhisme, niet beter aansluiten bij de natuurwetenschappen?

### PROGRAMMA

Vanaf 13.30 is de zaal open; het programma duurt van 14.00 tot 17.00.

\* Opening door prof.dr. D. Lenstra, hoogleraar theoretische natuurkunde en decaan van de Faculteit Natuur- en Sterrenkunde van de Vrije Universiteit. Hij zal de middag voorzitten.

\* Paul Davies, ‘Is the universe absurd?’

P. Davies bekleedt in Adelaide de leerstoel natuurfilosofie. Hij is fysicus en auteur van populair-wetenschappelijke boeken, waaronder *God in de nieuwe natuurkunde* (1984), *Superforce* (1984), *The Cosmic Blueprint* (1988), *The Mind of God* (1992), *Zijn wij alleen?* (1996) en *About time* (1996).

\* Sander Bais, ‘Can science eliminate the great unknowns? Reflections on science and religion’. F.A. Bais is hoogleraar theoretische natuurkunde aan de Universiteit van Amsterdam en organiseerde onlangs een wetenschappelijke conferentie over super-snaren. In *De trots van alfa en bèta* (Bezige Bij, 1997) schreef hij over natuurwetenschap, religie, ideologie en methode.

\* Henk Vroom, ‘How are we meant to be?’

H.M. Vroom is hoogleraar godsdienstfilosofie aan de Vrije Universiteit, oprichter van *Studies in Interreligious Dialogue* en auteur van, o.m., *Religies en waarheid* (Kok, 1988) en *Geen andere goden* (Kok, 1993).

\* Discussie van de sprekers onderling en met de zaal.

Inlichtingen/aanmelding: Bezinningscentrum VU, De Boelelaan 1115, 1081 HV Amsterdam; fax 020 444 5680; tel 020 444 5670 (secretariaat, ma.-do. ochtend); email: i.maassen@dienst.vu.nl

---

# SYMPOSIUM

---

*De ethiek van het onderzoek in mens- en maatschappijwetenschappen,*  
Amsterdam, 31 oktober 1997

Na een periode waarin er vooral belangstelling was voor de vraag waarom en waartoe wetenschappers bepaalde vraagstukken entameerden, en voor de vraag welk gebruik of misbruik er van de resultaten daarvan gemaakt zou kunnen worden, is er daarnaast aandacht gekomen voor morele vragen rond de praktijk van het verrichten van wetenschappelijk onderzoek; voor de *beroepsethiek van de wetenschappelijk onderzoeker*. De publieke belangstelling in Nederland voor de ethiek van wetenschappelijk onderzoek is ongetwijfeld aangewakkerd door de 'affaire Diekstra', de bekende psycholoog die meermalen plagiaat heeft gepleegd. Zeer recent is bekend geworden dat twee vooraanstaande Duitse kanker-onderzoekers in hun publicaties jarenlang van vervalste en verzonden gegevens gebruik gemaakt hebben. Een onderwerp dat ook in de belangstelling staat is de vrijheid van wetenschappers binnen contract-research dat door niet universitaire instanties als ministeries en bedrijven wordt gefinancierd. Alle wetenschappelijke onderzoeker hebben van tijd tot tijd te maken met beroepsethische vragen en dilemma's. De reflectie daarover is nog geen vast onderdeel van de onderzoekspraktijk.

## Programma

9.30 uur	koffie
10.00 uur	opening door de dagvoorzitter, prof.dr. A.W. Musschenga, BC/Wijsbegeerte
10.15 uur	Plagiaat, oplichting en fraude: definitie, feiten, oorzaken, preventie prof.dr. P.J.D. Drenth, FPP
11.15 uur	Contractresearch: publikatie vrijheid en de problematiek van de onwelgevallige uitkomsten prof.dr. H. Verbruggen, IVM/Fewec
12.15 uur	lunch
13.15 uur	Zin en onzin van bescherming van persoonsgegevens vanuit het standpunt van de wetenschappelijk onderzoeker prof.dr. H.J. de Ru, Rechtsgeleerdheid (gevraagd) en dr. F.E. van Leeuwen, NKI (kankerregistratie)
14.15 uur	Ethiek van het onderzoek aan mensen:

### *Parallelsessies*

1. De ethiek van participerende observatie  
prof.dr P. Kloos, SCW
2. Onderzoek aan kwetsbare, niet-wilsbekwame  
demente bejaarden  
dr. C. Jonker, Geneeskunde

15.15 uur      pauze

15.30 uur      De (on)partijdigheid van  
de wetenschapper als expert

### *Parallelsessies*

1. De wetenschapper  
als getuige-deskundige  
prof.dr. H.E.M. Baartman, PPW
2. De wetenschapper als expert  
in maatschappelijke controversen  
prof.ir. E.J. Tuininga, Algemene Vorming/  
N&S

16.00 Uitreiking van de prijs voor het beste  
onderzoeksethische essay, borrel

## PRAKTISCHE GEGEVENS

Het symposium is in eerste instantie be-  
doeld voor wetenschappers uit de facultei-  
ten Psychologie en Pedagogische Weten-  
schappen, Sociaal-culturele wetenschap-  
pen, Rechtsgeleerdheid, Economie, Lette-  
ren, Geneeskunde, Godgeleerdheid en  
Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit.

Het symposium vindt plaats in de verga-  
derzalen van restaurant 'De Bosrand',  
Amstelveenseweg 706 Amsterdam, tel.  
020-6445814. 'De Bosrand' ligt op een  
loppafstand van 5 min. van de VU.

Doel is door het stimuleren van discussies  
tussen wetenschappers uit verschillende  
disciplines het bewustzijn van de ethische  
vragen rond het verrichten van wetenschap-  
pelijk onderzoek versterken.

Het symposium duurt een gehele dag.  
's Morgens vinden er twee plenaire sessies  
plaats waarin, na een inleiding van 20 mi-  
nuten, een discussie van 40 minuten plaats-  
vindt. 's Middags zijn er twee parallel-  
sessies. Aan het einde van het symposium  
zal de winnaar van de prijs bekend worden  
gemaakt die het BC heeft uitgelooft voor  
het beste essay over een onderzoeksethisch  
probleem. De inzendingen zullen beoor-  
deeld worden door een jury waarvoor wor-  
den gevraagd: prof.dr. P.J.D. Drenth (voor-  
zitter), prof.ir. E.J. Tuininga en drs. G.J.  
Peelen. Vanuit het BC zal prof.dr. A.W.  
Musschenga daarin zitting nemen. De prijs  
bedraagt f 2000,- Het essay dient te gaan  
over een ethische vraag waarmee de schrij-  
ver in eigen onderzoek is geconfronteerd.  
De beste essays zullen samen met de tek-  
sten van de voordrachten tot een boekje  
worden gebundeld. Dat zal waarschijnlijk  
een interne publicatie worden.

### *Aanmelden*

Secretariaat Bezinningscentrum VU, De  
Boelelaan 1115, 1081 HV Amsterdam, tel.  
020-4445670, fax. 020-4445680.

Op woensdag 19 november a.s. organiseert het dialoogprogramma van de Vereniging voor christelijk wetenschappelijk onderwijs samen met het Bezinningscentrum een symposium over religie en gezondheid, onder de titel: Religie tussen therapie en trauma.

Van oudsher heeft religie met genezing te maken, ook in het christendom. De opkomst van moderne medische inzichten in de vorige eeuw heeft die band echter grotendeels verbroken. Toch lijkt de laatste tijd spiritueel genezen aan kracht en geloofwaardigheid te winnen, in de charismatische beweging van de kerken, maar vooral buiten het christendom. Deze opvallende ontwikkeling roept een aantal vragen op. Welke levensvisie heeft iemand die zich met spiritueel genezen inlaat? Er blijkt een grote diversiteit van levensbeschouwelijke achtergronden te zijn. Een andere vraag is of deze vorm van genezen naast heilzame, wellicht ook schadelijke effecten kan hebben.

Het symposium Religie tussen therapie en trauma heeft een dubbele inzet. Ten eerste: informatie over de verschillende levensbeschouwelijke posities die te maken hebben met spiritueel genezen. Ten tweede: een discussie tussen drie partijen die alle wél doordrongen zijn van de kracht van spiritueel genezen, maar er geheel verschillende opvattingen op na houden: charismatische christenen, New Age aanhangers en Jomanda-volgelingen.

Voor de sprekers op dit symposium is gezocht naar auteurs die zich in objectieve zin met dit verschijnsel bezig houden, maar toch affiniteit met de problematiek hebben.

Opzet:

1. Terreinverkenning. Hoe ziet het gebied eruit dat kan worden omschreven met 'spirituele genezing'? Zijn er overeenkomsten tussen reguliere en niet-reguliere geneeskunde?  
prof. dr. J. van der Geest (medisch antropoloog UvA)
2. New Age en spiritueel genezen, toegespitst op een New Age benadering gericht op healing en personal growth. Hoe staat men in deze kringen tegenover de reguliere geneeskunde?  
drs. F. de Jong (projectmedewerkster voor de relatie met Nieuwe Tijdsdenken, GKN; auteur)
3. Jomanda en het spiritueel genezen. Welke levensbeschouwelijke achtergronden spelen hier mee in de bepaling van ziekte en genezing?  
dr. P. Schelling (stafmedewerker GKN; auteur van enige publicaties over Jomanda)
4. Charismatische vernieuwing en spiritueel genezen. Wat is de verhouding tussen lichamelijke en innerlijke genezing?  
prof. dr. M. Parmentier (docent Theologie van de charismatische vernieuwing)
5. De medische wetenschap en het spiritueel genezen. Heilzame en gevaarlijke gevolgen van het geloof in spirituele genezing.  
dr. J. van der Meer (psychiater)

Voorzitter: prof. dr. A.J. Dunning (voormalig cardioloog; auteur)

Plaats: Auditorium van de Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105 Amsterdam. Tijd: woensdag 19 november 1997 van 9.00 - 17.00 uur. Toegang: fl. 40,-  
Aanmelding vooraf via folder. (Te bevragen via secretariaat BC: 020-4445670 of bij het secretariaat van de Vereniging: 020-4445298)  
Betaling ter plaatse op het symposium.