

HET GEDACHTE- EXPERIMENT

1. Betono

De in onbruik geraakte parkeerplaats aan de rand van de Spaanse Polder nabij Schiedam ligt er verlaten bij. Tientallen metersgrote betonplaten liggen zij aan zij, de randen verbrokkelend door ouderdom, slijtage, erosie en woekierend onkruid. Voor iedere betonplaat op die haveloze parkeerplaats geldt wat voor één van hen, Betono, geldt. Met al zijn mentale kracht concentreert Betono zich op die ene gedachte die heel zijn bestaan vult, en die hem als zijn uiteindelijke bestemming onnoemlijk dierbaar is. Betono denkt met alle wilskracht die hem eigen is aan niets anders dan zijn eigen ultieme vorm. Betono probeert zich met uiterste concentratie en volledige overgave een haarscherpe en allesomvattende voorstelling te maken van zijn eigen vorm als een betonplaat van zes bij drie meter, met een metalen rand en tientallen breuken in de hoeken. De verbrokkeling aan alle vier de hoeken eist al zijn aandacht op. Hij kan aan niets anders denken. Hij wil ook aan niets anders denken. Zijn eigen ultieme vorm tot in het kleinste detail begrepen vult zijn totale bewustzijn.

Als hij zou willen zou Betono overigens best aan iets anders kunnen denken. Zijn denkkraft is groot genoeg om de aandacht van zijn eigen vorm af te wenden en zich te concentreren op die enkele armzalige sprietjes gras in

zijn directe nabijheid, of op het geluid van de vele vrachtwagens die verderop voorbij zoeven, op de vorm van één van de andere betonplaten, of de herinnering aan al die regenbuien die hem en zijn kameraden de afgelopen tientallen jaren geteisterd hebben. Betono doet het niet. Hij is als een extreme narcist volledig in beslag genomen door zijn eigen vorm.

De lengte der jaren die sinds de aanleg van de parkeerplaats voorbijgingen, heeft zijn geest traag gemaakt, dat wel. Het verleggen van zijn aandacht, hoe gemakkelijk voor hem in feite ook, zou hem al gauw een flink aantal jaar kosten. De tijdsschaal die past bij de geest van Betono, die zo volledig opgaat in de gedachte aan zijn eigen vorm, is een heel andere dan die van ons, mensen. Betono denkt zijn vorm. En hij denkt die vorm even traag als de minieme fysieke veranderingen die hij van jaar tot jaar, onzichtbaar haast, doormaakt. Betono denkt met alle mentale kracht die hij in zich heeft aan het verouderingsproces dat zijn uiteindelijke vorm zichtbaar zal maken. En dat gaat precies in hetzelfde tempo als de zichtbaar wordende veranderingen die wij als slijtage herkennen. Het is voor Betono en voor ieder van zijn kameraden onmogelijk uitsluitel te geven over wat in deze gelijktijdigheid nu wat veroorzaakt.

Gaat Betono's gedachte aan het fysieke verouderingsproces vooraf, of volgt zijn gedachte dit proces op de voet? De vraag is onbeantwoordbaar. Denkt Betono zijn eigen verbrokkeling en treedt die verbrokkeling op doordat hij met zoveel mentale kracht denkt wat hij denkt? Of constateert Betono juist in hetzelfde tempo en op dezelfde momenten de verbrokkeling die als gevolg van erosie, slijtage en woekarend onkruid optreedt? De vraag is voor Betono een lege, betekenisloze vraag. Hij denkt zijn vorm en volstrekt tegelijkertijd met de articulatie van die gedachte materialiseert die vorm zich precies in overeenstemming met het gedachtepatroon van verbrokkeling. Betono is te zeer in de grip van die ene, onvoorstelbaar complexe en hem oneindig dierbare gedachte om zich ook nog eens druk te maken over de al dan niet toevallige gelijktijdigheid en gelijkvormigheid van de voortgang van zijn denkproces en zijn voortschrijdende materiële verbrokkeling. Vervuld als hij is van die ene gedachte aan zijn ultieme vorm is het voor hem niet anders dan

volstrekt vanzelfsprekend dat de vorm die hij zich denkt tegelijkertijd fysiek gerealiseerd wordt.

Een vrachtwagen rijdt de parkeerplaats op. Het linkervoorwiel komt precies op één van de randen van Betono tot stilstand. Betono zucht onhoorbaar. Hij geeft geen kik. Met de grootst mogelijk concentratie denkend aan zijn eigen vorm is hij zich op dit moment volledig bewust van de druk die op zijn rand wordt uitgeoefend. Hij voelt tot in het kleinste detail hoe de spanning oploopt, hoe de druk groter wordt op het verbindende, al zo lang zo volstrekt uitgedroogde cement, hoe de afstand tussen een aantal kleine kiezels precies onder de band van de vrachtwagen haast onmeetbaar groter wordt, hoe een nog lang toekomstige, heel fijne haarscheur langzaam maar o zo helder denkbaar wordt. Een diepe zucht van genot lijkt haast te ontsnappen aan Betono's aandacht bij het onvoorstelbaar traag tot klaarheid komen van die haarscheur die Betono zo onbeschrijflijk lief is. Het is een mooi moment in al zijn ononderscheidbaarheid, als een druppel water in die eindeloos uitgestrekte zee van tijd die Betono sinds de aanleg van de parkeerplaats al door-gemaakt heeft.

2. Sympathie

Als ik een literator was geweest, zou ik nog lange tijd zo door hebben kunnen gaan. Ook het onvoorstelbaar saaie leven van een betonplaat in de Spaanse Polder kan rijk zijn aan detail, karaktertekening en narratieve spanning. Als je verbeeldingskracht maar groot genoeg is. Ik ben echter geen literator. Ik ben filosoof, en ik interesseer me alleen voor Betono omdat ik inzicht probeer te krijgen in de mate van morele afstand – de mate van *vreemdheid* tussen levensvormen – die verenigbaar is met ons gevoel van sympathie. Kunnen wij sympathie opbrengen voor Betono, en als dat niet zo is, welke eigenschappen moeten we dan aan zijn bestaansvorm toevoegen opdat wij wel sympathie voor hem zullen kunnen opbrengen?

Wellicht heb je opgemerkt dat ik een paar retorische trucs heb gebruikt. Ik heb Betono een naam gegeven en hem een mentaal leven, hoe minimaal ook, toegeschreven. De naam heeft een personifiërend effect, en de magie die dat met zich meebrengt kan de helderheid van ons denken misschien meer vertroebelen dan me lief is. We kunnen ons daartegen wapenen door aan de namen te denken die we bijvoorbeeld ook de planeten geven zonder dat we die planeten daardoor als personen gaan beschouwen.

Dat ik Betono een mentaal leven heb gegeven is natuurlijk andere koek. Je kunt allerlei goede redenen hebben om niet te willen accepteren dat Betono denken kan, maar ik zou hier graag eerst om een beetje coulance willen vragen. Op welke gronden zouden we Betono een mentaal leven moeten ontzeggen? Als Betono een dier was geweest, met een stofwisseling en een centraal zenuwstelsel, dan had je waarschijnlijk helemaal geen moeite gehad met de toeschrijving van een mentaal leven. Je kunt daarin overigens best verdergaan. Want wist je dat er – verbazingwekkend genoeg – sinds 2007 een serieuze wetenschappelijke vereniging bestaat die zich toelegt op het bestuderen van het mentale leven van planten? Deze vereniging, de *Society for Plant Neurobiology*, bestrijdt de aanname dat levensvormen een zenuwstelsel nodig hebben om veranderingen in hun omgeving te signaleren en daar passend gedrag op af te stemmen.

De stap van planten met een mentaal leven naar het mentale leven van Betono is natuurlijk nog steeds gigantisch groot. Ik begrijp best dat Betono's materialiteit het nagenoeg ondenkbaar maakt dat hij veranderingen in zijn omgeving signaleert en daar zijn gedrag op afstemt. Hij ligt daar maar. Hij doet niets. Hij kan helemaal niets *doen*. Hij heeft geen wil. Hij beschikt niet over de minimale bestaansvorm die nodig is om hem begrijpelijkerwijs zoiets als een wil toe te schrijven. Het kunnen daarom eigenlijk alleen maar loze woorden zijn als ik suggereer dat Betono zich ergens op concentreert, ergens van geniet en ergens naar streeft. Maar toch, als de narratieve kracht van mijn gedachte-experiment een klein beetje werkt, dan kunnen we ons misschien wél een wezen voorstellen dat we met recht een *wil* toeschrijven, ook al kan dat wezen feitelijk helemaal niets doen aan alles wat hem overkomt.

Ironisch genoeg beweren immers heel wat wetenschappers en filosofen vandaag de dag dat wij zelf precies zulk soort wezens zijn. We denken dat we iets doen; we denken dat er een verschil gemaakt kan worden tussen wat we doen en wat ons overkomt. Vanuit een objectief perspectief, zo klinkt echter de redenering, als je rekening houdt met alle omstandigheden tot in het kleinste detail en tot in de verste voorgeschiedenis van je bestaan, is er geen werkelijk verschil te maken tussen wat jij denkt te *doen* en wat anderen kunnen bevatten als een gebeurtenis die je *overkomt*. De bewuste wil is een subjectieve illusie, beweert Daniel Wegner.¹⁴ Wij mensen kunnen net zo min als Betono door onze denkkracht een verschil in het verloop der gebeurtenissen bewerkstellingen. Wat gebeurt, dat gebeurt, voor ons net zoals voor Betono. We hebben alleen in subjectieve zin een vrije wil. Mentale veroorzaking is een illusie.

Wegners redenering heeft niet alleen een negatief resultaat. De conclusie is niet alleen dat wij *geen* vrije wil hebben. De conclusie is ook dat wij *alleen in subjectieve zin* een vrije wil hebben. Het hebben van een vrije wil is niet meer dan het hebben van een illusoire gedachte. En dat is met betrekking tot Betono een heel interessant resultaat. Want ook Betono zou in deze zin namelijk een vrije wil kunnen hebben, voor zover hij een illusoire gedachte kan hebben. Het feit dat Betono niet anders kan en niet anders wil dan alleen maar aan zijn eigen vorm denken is, hoe onvoorstelbaar betekenisloos voor ons ook, geen reden om hem die wil te ontzeggen.

Maar kan Betono überhaupt een gedachte hebben? Ik geef onmiddellijk toe dat ik in bijna iedere serieuze context de vraag alleen al volstrekt belachelijk zou vinden. Maar in de context van dit gedachte-experiment wil ik iedere schijn van vooringenomenheid vermijden. Cognitiewetenschappers zijn het er werkelijk niet over eens aan welke fysieke voorwaarden een individu moet voldoen om gedachten te kunnen hebben. In de robotica wordt bijvoorbeeld volop gesleuteld aan denkende robots. En ook de oprichting van de *Society for Plant Neurobiology* maakt duidelijk dat de manier waarop wij mensen gedachten hebben – dankzij onze hersenen? – niet de enig denkbare manier is. Natuurlijk zal Betono, als hij kan denken, dat op een heel andere manier

doen dan wij. Dat is duidelijk. Maar ik vind het op dit moment, binnen de context van dit gedachte-experiment over sympathie tussen verschillende levensvormen, getuigen van al te veel chauvinisme als we vooraf al zouden concluderen dat de manier waarop Betono denkt zó anders is dan de manier waarop wij denken, dat wat hij doet helemaal geen **denken** genoemd kan worden. Vleermuizen denken ook vast heel anders over insecten dan wij. Toch staat die constatering ons niet toe te stellen dat vleermuizen helemaal niet denken kunnen.

Bovenstaande redenering is niet bedoeld als een argument voor de stelling dat Betono een mentaal leven heeft. Daar gaat het mij niet om. Ik probeer een gedachte-experiment op te zetten om te onderzoeken wat we minimaal nodig hebben om te kunnen spreken van sympathie voor een levensvorm die verschilt van de onze. Daartoe heb ik met alle verbeeldingskracht die ik op kan brengen een levensvorm verzonnen die haast onvoorstelbaar veel verschilt van onze menselijke levensvorm, maar die toch denkbaar is als levensvorm. Ik hoop dat Betono minimaal als literaire fictie op onze sympathie kan rekenen, zoals bijvoorbeeld, hoe onvoorstelbaar ook, Bret Easton Ellis in *American Psycho* onze sympathie heeft weten op te roepen voor de extreem gewelddadige, monsterlijke hoofdpersoon Patrick Bateman.

Ik ga er in het volgende van uit dat de lezer de stelling accepteert dat het denkbaar is dat er mensen zijn die sympathie hebben voor Betono. Eén van deze mensen is Ridinda. Zij woont in Schiedam en is bij toeval in contact gekomen met Betono. De geschiedenis van hun eerste ontmoeting is ongehoorzaam, schokkend en te lang om hier te vertellen. Wat volstaat is dat Ridinda tegenwoordig weet hoezeer Betono volkomen in beslag genomen wordt door die ene gedachte aan zijn eigen ultieme vorm. Zij weet hoeveel die ene gedachte voor Betono betekent, hoe dierbaar hem zijn ultieme vorm is. Ridinda wil Betono graag steunen in zijn streven, en zou hem graag willen helpen zijn vorm tot in het kleinste detail in volle klaarheid en alomvattend te denken. Ridinda besteedt daar veel tijd aan zonder zelf een erg helder idee

te hebben hoe zij Betono zou kunnen helpen of wat zij voor hem zou kunnen betekenen.

Ridinda's echtgenoot, Nekredo, ziet deze nieuwe passie van zijn vrouw met lede ogen en met afschuw aan. Hij heeft geen onenigheid met zijn vrouw over de feiten. Nekredo is ruim van geest en kan open en met aandacht naar zijn vrouw luisteren. Hij accepteert dat Betono een mentaal leven heeft en dramatisch veel geeft om die ene gedachte die al zijn aandacht opeist. Hoe vreemd het ook is dat een betonplaat op een verlaten parkeerplaats zich zo inspant om zich zijn eigen ultieme vorm te denken, voor Nekredo past het in zijn wereldbeeld. Nekredo gelooft dat ieder individu naar zelfontplooiing streeft, en hoewel Betono een wel heel ongewoon individu is, begrijpt Nekredo het verhaal dat zijn vrouw hem over Betono vertelt en kan hij zich iets voorstellen bij de sympathie die Ridinda voor Betono voelt.

Toch komt het tot een groot conflict tussen Ridinda en Nekredo. Nekredo heeft grote moeite met de enorme aandacht die zijn vrouw heeft voor Betono's belangen. Daarbij gaat het hem er niet om dat Ridinda's inspanningen niets uithalen. Als journalist schrijft Nekredo geregeld kritische opiniestukken over de kinderarbeid in India. Hij beseft dat zijn beschouwingen op geen enkele manier rechtstreeks bijdragen aan het verbeteren van het lot van al die Indiase kinderen. Toch meent hij dat de belangen van die kinderen goede redenen voor hem zijn veel tijd en aandacht te besteden aan zijn kritische opiniestukken. Als Ridinda zou besluiten op eenzelfde manier te schrijven over het lot van Betono, dan zouden Nekredo's bezwaren zich niet richten op de ineffectiviteit van haar inspanningen. Dat niet.

Waar Nekredo bezwaar tegen maakt, is dat Ridinda zich het lot van Betono meer aantrekt dan het lot van wie dan ook. Nekredo is daarentegen van mening dat een vergelijking tussen Betono's lot en het lot van welk ander individu dan ook vrijwel altijd in het nadeel van Betono *behoort* uit te pakken. Nekredo heeft een moreel meningsverschil met zijn vrouw. Als zij tot zoveel sympathie in staat is, dan hoort ze die niet aan een betonplaat te besteden. Haast alles is belangrijker dan dat: bedreigde plantensoorten, kuikens in de bio-industrie, ijsberen op de Noordpool, bonobo's in de dierentuin, te dikke

Amerikanen, kinderen in India, derde-generatie- Marokkanen, Russische mafiosi, pedofiele pedagogiekstudenten, noem het maar op. Waarom toch geeft Ridinda zoveel om een verbrokkelende betonplaat op een afgelegen parkeerplaats in de Spaanse Polder?

3. Een sluier van onwetendheid

Het gaat mij niet om Ridinda's weerwoord. Het gaat mij ook niet om haar gelijk of ongelijk, noch om dat van haar man, Nekredo. Mijn verhaal over Betono is een gedachte-experiment. Ik probeer me een levensvorm voor te stellen die zo radicaal verschilt van die van ons dat het haast niet meer denkbaar is dat we er nog sympathie, medeleven, voor kunnen hebben. Ik hoop ons daarmee op een nieuwe manier aan het denken te zetten over onze omgang met vreemden. Ik geef een sentimentalistisch alternatief voor een beroemd rationalistisch gedachte-experiment.

De grootste politiek filosoof van de twintigste eeuw, John Rawls, heeft op een ingenieuze manier een oplossing bedacht voor het probleem hoe een samenleving op een rechtvaardige manier aan rechtvaardige principes zou kunnen komen. Stel, schreef hij, stel dat jij je, net als ieder ander mens, achter een *veil of ignorance* bevindt. Achter die sluier van onwetendheid weet je niet of je man of vrouw bent, slim of dom, rijk of arm, gezond of ziek, gelovig of ongelovig, uit een hoger of lager milieu, enzovoort. Stel je voor dat je niets weet over je eigen bijzondere persoonlijke eigenschappen en omstandigheden. Het enige wat je weet is dat je straks tussen een heleboel andere mensen zult leven, in een samenleving die zodanig georganiseerd zal zijn dat het makkelijker of moeilijker voor je zal zijn om het leven te leven dat jij dan voor jezelf goed en bevredigend zult vinden. Je weet niet of je straks van pianospelen houdt, van ijshockey, vlooienmarkten, bergwandelingen of eindeloze *danceparties*; je weet niet of je geboren wordt als Inuit op Groenland, in de sloppenwijken van Mumbai of als kind van Michael Jackson. Achter zo'n

sluier van onwetendheid, betoogt Rawls vervolgens, zul je alleen maar goed voor jezelf kunnen zorgen door te kiezen voor een samenleving die een zo onpartijdig en eerlijk mogelijke verdeling van welzijn en respect garandeert. Immers, als je zou kiezen voor een samenleving waarin, ik noem maar iets, vrouwen systematisch beter af zijn, gezonder en rijker zijn, enzovoort, dan zul je spijt van je keuze hebben als je uiteindelijk als man geboren wordt. En dat geldt voor iedere eigennigheid; je zult de toegang tot voetbalstadions niet gratis maken en de bouwgrond voor moskeeën niet onbetaalbaar, want de kans dat je als arme hooligan geboren wordt is even groot als de kans dat je een gelovige moslim blijkt te zijn. Rawls' gedachte-experiment spreekt bevestigend tot de verbeelding en heeft hem een sterk argument gegeven voor zijn rechtvaardigheidstheorie.

Mijn verhaal over Betono is ook een gedachte-experiment. Ik stel mij echter niet de vraag hoe een samenleving aan haar principes moet komen, maar de vraag hoe mensen kunnen leren voelen dat ze zielsverwanten zijn. De vraag is belangrijk in het huidige klimaat, belangrijker, wat mij betreft, dan de vraag naar rechtvaardige principes. Als het om de wetgeving gaat, kan Nederland als een solide en stabiele constitutionele democratie verder bouwen op een eeuwenoude en vruchtbare traditie. Maar de multiculturele uitdaging waar Nederland voor staat vraagt niet om nog meer wetgeving, vraagt niet om principes en procedures. Natuurlijk, we kunnen taal- en inburgeringscursussen voor alle migranten verplicht stellen, maar de 'cultus van vermijding' waarvan sommigen spreken, breek je niet af met formele procedures. In het land van aankomst hebben we, allochtonen *en* autochtonen, vooral behoefte aan emotionele identificatie. Wat ons dwarszit is een sentimentele kloof, en als we die niet rechtstreeks aan de orde stellen dan zal die blijven sudderen onder het onpersoonlijke en vormelijke fatsoen dat formeel rechtvaardige procedures van ons vragen. Wat we nodig hebben is een *sentimentalistisch humanisme*, een begrip van elkaars menselijkheid als een attitude die gegrond is in onze emoties en die uiting geeft aan ons besef dat wij onze zelfstandigheid en onze verbondenheid slechts met elkaar en intergenerationeel kunnen realiseren.

De vraag naar onze onderlinge emotionele verbondenheid heeft veel last van een ondoordacht vooroordeel, het vooroordeel dat er een enorme afstand bestaat tussen de leefwereld van allochtonen en die van autochtonen. Het vooroordeel bevestigt dat het volstrekt vanzelfsprekend is dat als je bijvoorbeeld in een klein bergdorpje in de Atlas opgevoed bent door je analfabete moeder in een zeer traditioneel islamitisch gezin, dat je dan niets kunt begrijpen van je klasgenootje dat in een nieuw samengesteld gezin opgroeit in Amsterdam-Zuid als dochter van een gescheiden advocaat en een dito kinderarts.

Maar het verhaal van Betono toont aan hoe onjuist dit vooroordeel is. Mensen zijn, vergeleken met Betono, diep en vanzelfsprekend vertrouwd met elkaar. Ik begrijp best dat mijn gedachte-experiment veel van je vraagt, misschien wel evenveel als het experiment van Rawls. Want laten we wel zijn: het is ontzettend moeilijk je voor te stellen dat je niet zou weten wat je leeftijd, geslacht, nationaliteit, ras, scholing, enzovoort is. En het is minstens zo moeilijk je voor te stellen wat *jij zelf* zou willen als je al die dingen over jezelf niet weet. Maar Rawls heeft wereldwijd zijn punt gescoord, dus ik heb een kans met mijn vraag je voor te stellen dat een betonplaat in de Spaanse Polder nabij Schiedam gevoelens van identiteit, zelfstandigheid en engagement heeft. Of niet? Hoeveel morele afstand voel je eigenlijk tussen jou en Betono?

4. Morele afstand

Morele afstand is in de moraalfilosofie een betrekkelijk nieuw begrip. Er ontstond in de politieke ethiek van de tweede helft van de twintigste eeuw concreet behoefte aan het begrip toen duidelijk werd hoe groot de morele consequenties zijn van een gegeven dat in morele zin eigenlijk volstrekt neutraal behoort te zijn: geografische afstand. Onze onwil iets te doen aan het leed van de mensen op Madagaskar kan toch niet gerechtvaardigd worden door

op te merken dat ze zo ver weg wonen. Het gemak waarmee nieuws zich snel over de aardbol verspreidt, informeert ons over allerlei mensonterende toestanden die in moreel opzicht niet minder belangrijk zijn alleen maar doordat ze in geografisch opzicht verder van ons verwijderd zijn. Hoe kunnen we rechtvaardigen dat geografische afstand in moreel opzicht zo veel betekent? Wat moeten we van onze moraal denken, en hoe moeten we die herzien, als we daarin geografische feiten aantreffen die grote morele gevolgen hebben?

Hoewel het begrip **afstand** letterlijk een geografische of geometrische notie is, wordt het begrip in metaforische zin veelvuldig gebruikt om de mate van anders-zijn of verschil te typeren in allerlei andere dimensies of domeinen van het menselijk bestaan. We spreken van de emotionele afstand tussen twee mensen, als het personen betreft die in hun gevoelsleven sterk van elkaar verschillen en daardoor wederzijds grote moeite hebben elkaar aan te voelen. Op dezelfde manier kunnen we spreken over allerlei andere afstanden: sociale, culturele, nationale, politieke, persoonlijke, lichamelijke, alsook *morele afstand*.

Het begrip **morele afstand** beschrijft de mate waarin iemand zich in zijn gedrag met betrekking tot een ander laat leiden door morele overwegingen. En daarbij vat ik morele overwegingen voor het gemak even op als beweegredenen die gebaseerd zijn op andermans behoefte aan welzijn en respect. Hier zijn twee simpele voorbeelden. Mijn morele afstand tot mijn kinderen is heel klein. Hun behoefte aan welzijn en respect speelt een enorm belangrijke rol als ik nadenk over wat het beste zou zijn om te doen. Nekredo's morele afstand tot Betono is daarentegen onvoorstelbaar groot. Betono's behoefte aan welzijn en respect speelt geen enkele rol in Nekredo's overwegingen, hoe goed Nekredo ook weet waar Betono behoefte aan heeft. In beide gevallen is de morele afstand omgekeerd evenredig aan de ervaren sympathie. Hoe groter de sympathie, hoe kleiner de morele afstand.

Voor een sentimentalistisch humanist als ik is het begrijpelijk en belangrijk om onmiddellijk de link te leggen tussen het begrip **morele afstand** en het begrip **sympathie**. Een sentimentalist gaat er immers van uit dat morele beweegredenen hun oorsprong vinden in onze sentimenten, onze emoties

en gevoelens. Het morele klimaat in Nederland wordt echter al lange tijd gedomineerd door een afstandelijk, vormelijk en principieel sociaal-liberalisme dat er grote moeite mee heeft als mensen zich in de publieke ruimte laten meeslepen door hun emoties. Het morele klimaat in Nederland kenmerkt zich door een publieke moraal die principieel neutraal en onpartijdig is. In zo'n klimaat is het begrip **morele afstand** slechts een functie van de redelijke principes die voor ieder van ons in volstrekt gelijke mate gelden.

Morele afstand mag in zo'n klimaat niet bepaald worden door vormen van afstand die te maken hebben met de bijzondere, persoonlijke eigenschappen van de betrokkenen. In zo'n klimaat behoort de morele afstand in het publieke domein tussen, bijvoorbeeld, mijn dochter, een wildvreemde man en mijzelf volstrekt gelijk te zijn. Dat wil zeggen, vanuit het morele gezichtspunt behoort de aanspraak op welzijn en respect van de man evenveel geldingskracht voor mij te hebben als de aanspraak op welzijn en respect van mijn dochter. Om het met een simpel voorbeeld te zeggen: als ik een lokettist ben bij de Spoorwegen dan heb ik even weinig reden om mijn dochter voor te laten gaan als dat ik reden heb om de man voor te laten gaan. Iedereen moet gewoon op zijn beurt wachten, en het principe dat bepaalt wanneer het wiens beurt is werkt volstrekt *zonder aanzien des persoons*.

Volgens deze traditionele publieke moraal behoort het begrip **morele afstand** geen functie te zijn van de persoonlijke, sociale, culturele of religieuze afstand die er tussen mensen kan bestaan. Ook geografische afstand lijkt geen rol te mogen spelen. Daar zit hem immers precies de verontwaardiging die tot de huidige belangstelling voor het begrip geleid heeft. Want als je in de ogen van kwetsbare mensen kijkt, lijkt het volstrekt immoreel om een vluchteling aan de grens een kans op een goed leven te onthouden door hem terug te sturen, alleen omdat hij aan de verkeerde kant van een lijn in een atlas is geboren. Er is hierop aanvankelijk misschien nog een begrijpelijke reactie te geven. Inderdaad, zo kan men zeggen, geografische afstand is in moreel opzicht irrelevant. Maar die lijn in de atlas is meer dan alleen een geografisch gegeven. Het gaat niet om geografische, maar om nationale en politieke afstand, en die mag in moreel opzicht best een rol spelen. De over-

heid van een land heeft immers plichten tegenover de burgers van dat land, maar niet tegenover de burgers van andere landen.

Bij nader inzien snijdt deze redenering toch niet veel hout. Het is namelijk niet duidelijk waarom dit *morele* plichten van de overheid zouden zijn. Het zijn gewoon politieke plichten. Het is goed te verdedigen dat de overheid van Nederland geen politieke plichten heeft tegenover de inwoners van bijvoorbeeld Mexico maar wel degelijk *morele* plichten. Het is vervolgens ook te verdedigen dat de overheid van Nederland beide soorten plichten meeneemt in haar beraadslagingen en dan toch besluit dat haar politieke plichten zwaarder wegen dan haar *morele* plichten. Daardoor kan ze bijvoorbeeld besluiten te voorzien in een goede zorgverzekering voor haar eigen burgers, maar niet voor de inwoners van Mexico, hoezeer ze ook beseft en accepteert dat Mexicanen evenveel aanspraak op welzijn en respect kunnen maken als Nederlanders. De conclusie moet zijn dat geografische afstand net zo min als nationale of politieke afstand een rol behoort te spelen in het bepalen van de inhoud van het begrip **morele afstand**.

Verrassend genoeg nuanceert de traditionele publieke moraal deze conclusie door geografische afstand toch een rol te laten spelen, zij het een kleine. De redenering heeft dan te maken met het gegeven dat veel van ons gedrag vooral *lokale* gevolgen heeft. Als ik mijn vuilnisbak iedere week op straat leeg kiever, dan kan ik dat niet goedpraten door te zeggen dat de mensen in Zwitserland daar geen last van hebben. En als ik op straat een hongerige dakloze die mij aanspreekt links laat liggen, kan ik dat niet rechtvaardigen door op te merken dat ik ook niets geef aan daklozen in andere delen van de wereld. Het *morele* gewicht van geografische afstand is niet helemaal nul.

Heel instructief voor de duiding van het begrip **morele afstand** zoals dat functioneert in de traditionele publieke moraal is het beroemde verhaal van de Barmhartige Samaritaan. Geografische afstand speelt in deze parabel een rol. De priester en de Leviet die voorbijlopen zonder iets te doen, vertonen immers laakbaar gedrag omdat ze in geografische zin zo in de nabijheid zijn. De pointe van de parabel is verder precies dat persoonlijke, sociale, culturele, religieuze, nationale en politieke afstand in moreel opzicht irrelevant

is. De Samaritaan is in al deze dimensies voor het slachtoffer van de rovers immers een vreemde, gekenmerkt door een grote mate van afstand. Maar de Samaritaan is een mens voor wie morele afstand slechts een functie is van de aanspraak die een ander *zonder aanzien des persoons* kan maken op welzijn en respect. Hij is een mens voor wie morele overwegingen het winnen van andere overwegingen. Hij beseft dat het slachtoffer van de rovers een mens in nood is, een mens die hulp nodig heeft, en dat alleen is voor de Barmhartige Samaritaan voldoende om in te zien dat de morele afstand tussen hem en deze mens in nood klein is, zo klein dat onmiddellijk handelen vereist is. De Samaritaan vraagt zich niet af of hij zich uit de voeten kan maken omdat er persoonlijke, sociale, culturele, religieuze, nationale en politieke afstand is tussen hem en het slachtoffer van de rovers. Nee, hij helpt, simpelweg omdat een ander in zijn nabijheid hulp nodig heeft.

De parabel van de Barmhartige Samaritaan kan op deze manier gebruikt worden om te benadrukken dat de publieke moraal fundamenteel onpartijdig en universalistisch behoort te zijn. Thuis is ieder van ons een specifieke persoon, voor wie zijn kinderen, vrienden, geloofs- en landgenoten van bijzondere betekenis mogen zijn, maar zodra wij de straat op gaan zijn we alleen nog maar burgers, gelijk aan ieder ander, met name waar het onze aanspraken op welzijn en respect betreft. Thuis mogen we partijdig zijn en waarde toekennen aan onze persoonlijke voorkeuren, maar in de openbare ruimte tellen die bijzondere eigenschappen niet mee. In de openbare ruimte gelden de onpartijdige, universele principes die we dankzij Rawls' gedachte-experiment *zonder aanzien des persoons* hebben kunnen opstellen.

Een sentimentalistisch humanist fronst zijn wenkbrauwen als hij geconfronteerd wordt met bovenstaande interpretatie van de parabel van de Barmhartige Samaritaan. Voor een sentimentalistisch humanist gaat het in de parabel helemaal niet om onpartijdigheid noch om universele principes die gelden zonder aanzien des persoons. Een sentimentalistisch humanist wijst onmiddellijk op de sentimentele motivatie die uit het gedrag van de Barmhartige Samaritaan spreekt. Want laten we wel wezen: het is niet voor

niets de *barmhartigheid* die benadrukt wordt. We hebben niet te maken met de parabel van de Onpartijdige of de Principiële Samaritaan. De Samaritaan treft ons indringend vanwege zijn medeleven, zijn sympathie. De Samaritaan laat zijn gevoel spreken; zijn gedrag getuigt van een hart dat getroffen wordt door de misère die een ander overkomt.

Voor een sentimentalistisch humanist ontspringen onze morele overwegingen aan ons gevoel. De Barmhartige Samaritaan heeft ons veel te zeggen, omdat het zoveel gemakkelijker is onze gevoelens van sympathie te reserveren voor onze naasten. De parabel leert ons dat we onze morele gevoeligheid moeten trainen, zodat we niet de fout maken morele afstand te verwarren met sociale, culturele, politieke of religieuze afstand. Hoewel een sentimentalistisch humanist dicht bij huis begint (hij begint letterlijk *in huis*), wil hij met zijn gevoel de straat op, de wijde wereld in, net als de Barmhartige Samaritaan.

Ouders en kinderen hebben van nature een enorme morele nabijheid. De morele afstand tussen hen is normaal gesproken verwaarloosbaar klein. De aanspraak op welzijn en respect die ouders en kinderen wederzijds op elkaar maken is doorgaans onmiddellijk doorslaggevend als het op handelen aankomt. En daar komt helemaal geen verdere rechtvaardiging bij kijken. Het kan buitengewoon verdrietig zijn voor al die kinderen die geen ouders hebben, of voor al die kinderen met ouders die veel minder middelen dan ik tot hun beschikking hebben, maar dat alles neemt niet weg dat ik mij sterk moreel gemotiveerd voel om zo goed als ik kan voor mijn eigen kinderen te zorgen.

Die sterke innerlijke motivatie, gedreven door het sentiment der (ouder) liefde, is voor de in 2003 overleden, spraakmakende Britse moraalfilosoof Bernard Williams van doorslaggevende betekenis in zijn kritiek op het onmenselijke gezicht van de onpartijdige, universalistische publieke moraal. Williams' inmiddels veelbesproken argument wordt het "one thought too many"-argument genoemd. Hier is het idee. Stel je voor dat ik overtuigd ben van de waarde van de onpartijdige principes van de traditionele publieke moraal en mijn kind in het water zie vallen, precies tegelijkertijd met een

vreemde. Stel je voor dat ik op dat moment de enige ben die dit ziet gebeuren en maar één van beiden kan redden. En stel je ten slotte voor dat ik het op dat moment voor mijn eigen gemoedrust nodig heb om dat wat ik het liefste zou willen – namelijk mijn kind redden – probeer te rechtvaardigen in het licht van de principes van de publieke moraal. Ik bedenk me bijvoorbeeld dat mijn kind minder kans heeft dan die vreemdeling om op eigen kracht uit het water te komen, en dat het daardoor gerechtvaardigd is dat ik mijn eigen kind, en niet die vreemdeling, probeer te redden.

Williams betoogt dat mijn kind deze omweg langs de publieke moraal terecht een onacceptabele en misschien zelfs wel *immorele* “gedachte te veel” zal noemen. Mijn kind verwacht immers – en terecht, aldus Williams – dat ik onmiddellijk door mijn sympathie voor haar gegrepen zal worden en geen seconde hoeft na te denken over wat ik moet doen. Mijn kind wil niet door mij gered worden omdat ze, neutraal beschouwd, mijn hulp harder nodig heeft dan een wildvreemde man. Nee, mijn kind wil door mij gered worden omdat *zij* het is, omdat zij *mijn kind* is, omdat *ik* onvoorwaardelijk van *haar* hoor te houden.

Precies op die manier speelt onze persoonlijke, sociale, culturele en religieuze identiteit volgens Williams een essentiële rol in de morele overwegingen van mensen van vlees en bloed. Mensen kunnen hun emoties niet negeren als ze moeten bepalen wat ze zullen doen. Juist niet. Juist hun emoties niet, want het zijn precies de emoties die fundamenteel zijn voor wat mensen beweegt. Onpartijdige, neutrale principes kunnen nooit de morele afstand groter of kleiner maken als ze tegenover onze emotionele nabijheid komen te staan. Morele afstand heeft daarom alles te maken met onze identiteit. Morele afstand is een functie van onze constitutie waarin onze bronnen van sympathie besloten liggen, mede bepaald door onze persoonlijke, sociale, culturele en religieuze herkomst. Dit zijn conclusies die een sentimentalistisch humanist na aan het hart liggen. Emotionele nabijheid – sympathie – is voor een sentimentalistisch humanist conceptueel gekoppeld aan morele nabijheid. Morele afstand is een functie van onze sentimenten.

Dit betekent niet dat morele nabijheid – sympathie – voor een sentimentalistisch humanist voorbehouden is aan bloedverwanten. De mensen met wie je bijzondere relaties hebt, waartoe je vanuit je persoonlijke constitutie vanzelf sympathie voelt, zijn in morele zin terecht belangrijker objecten van aandacht en zorg dan de mensen met wie je geen persoonlijke band hebt. Dat stelt het sentimentalistisch humanisme wel. Maar bijzondere relaties kun je ontwikkelen, voeden en onderhouden. Ouder-kind relaties zijn slechts een voorbeeld, op een bepaalde manier. Ze zijn weliswaar een bijzonder voorbeeld, omdat ze zo fundamenteel, zo onmiddellijk, zo diep en zo vanzelfsprekend zijn. Maar in allerlei verschillende gradaties hebben nog een heleboel andere mensen onze sympathie. En als ze die niet vanzelf hebben, dan kunnen ze onze sympathie alsnog verkrijgen. Daar kunnen zij hun best voor doen, maar wijzelf zeker ook.

Dat is niet altijd makkelijk voor de beperkte, kleine, gebrekkige en onbeduidende wezens die wij mensen zijn. Het populaire idee van concentrische cirkels van morele afstand en sympathie ligt daarom voor de hand. In de binnenste cirkel zit jij met je gezin. In de cirkel daaromheen zitten je familie en je vrienden, en dan verder naar buiten toe komen steeds meer cirkels waarin zich in moreel opzicht steeds minder belangrijke mensen bevinden: buurtgenoten, lotgenoten, collega's, anderszins verwanten, enzovoort, enzovoort. Hoe verder iemand van mijn morele centrum verwijderd is, hoe minder sympathie ik van nature voor ze zal voelen en hoe minder ik me bijgevolg in de interactie zal laten leiden door morele overwegingen, overwegingen aangaande hun aanspraak op welzijn en respect.

Maar ik kan mij trainen in het vergroten van mijn hart. Dat is voor een sentimentalistisch humanist de grote uitdaging. Hoe meer sympathie ik kan opbrengen voor mensen die om allerlei redenen op afstand van mij leven, hoe meer mensen ik moreel nabij kan zijn. Het idee is simpel. Morele afstand is een functie van emotionele afstand, zoveel is duidelijk voor een sentimentalistisch humanist. Maar verder zijn er geen vaststaande, onwrikbare verbanden tussen emotionele afstand enerzijds en sociale, culturele, religieuze, politieke, nationale of geografische afstand. Iemand kan in geografische zin

op grote afstand van mij leven, bijvoorbeeld in Patagonië, maar dat hoeft geen enkele rol te spelen in de mate waarin ik morele afstand tot deze persoon ervaar. Hetzelfde geldt voor iemand die in politieke zin op grote afstand van mij leeft, zoals bijvoorbeeld Rita Verdonk of de Libische leider Muammar Kadhafi, of voor iemand die in religieuze zin voor mij een vreemde is, zoals dominee Reinders in Staphorst, Ayatollah Khamenei in Iran, of de Dalai Lama van Tibet.

De uitdaging is verschrikkelijk moeilijk, dat besef ik goed. Maar het sentimentalistisch humanisme stelt dat de uitdaging om jezelf te trainen in het vergroten van je hart, in het verkleinen van de emotionele afstand tussen mensen, niet moeilijker en beslist succesvoller zal zijn dan het verkleinen van de morele afstand tussen mensen door het opleggen of onderschrijven van een neutrale, principiële, onpartijdige publieke moraal. Het sentimentalistisch humanisme stelt dat de publieke moraal een regelsysteem is dat bruikbaar is voor de overheid, die een institutie is, geen echte actor. Gewone actoren, mensen van vlees en bloed, kunnen niet zonder persoonlijke relaties. Ze kunnen niet zonder hun sentimenten. Hun morele overwegingen ontspringen immers aan die sentimenten. Sentimentalistisch humanisten hameren erop dat we onze emoties moeten zien als de natuurlijke bondgenoten van onze rede, niet als te beteugelen rivalen.

Mensen kunnen natuurlijk wel leren zich als ambtenaren te gedragen, zich formeel op te stellen, zich te laten leiden door onpersoonlijke abstracties. Maar mensen kunnen ook leren hun sentimenten te ontwikkelen, hun hart te vergroten, hun morele sensibiliteit te cultiveren zodat ze morele nabijheid kunnen blijven ervaren, ook als er sprake is van sociale, culturele, religieuze of politieke afstand. Een sentimentalistisch humanist gelooft dat er meer morele groei te verwachten is in onze omgang met vreemden door het ontwikkelen van onze sentimenten dan door het oefenen van een principiële, vormelijke, afstandelijke, onpersoonlijke houding. Een sentimentalistisch humanist gelooft dat we de bronnen van morele motivatie die ons sinds onze vroege jeugd al vertrouwd zijn in veel meer contexten kunnen inzetten.¹⁵

5. Het integratiedebat

Nederland begint zijn identiteit te ontdekken. Althans, Nederland begint te ontdekken hoe nauw de relatie is tussen identiteit en morele afstand. Het resultaat is paradoxaal en brengt een grote verlegenheid met zich mee. De traditionele publieke moraal behoort namelijk tot de identiteit van Nederland als gevolg waarvan een typische Nederlander meent dat er in de publieke ruimte geen relatie behoort te zijn tussen identiteit en morele afstand. Een lange traditie heeft deze opvatting stevig in ons collectieve bewustzijn verankerd. In de publieke ruimte is de enige afstand die bestaat een geografische. In de publieke ruimte zijn we niet eerst en vooral burgers, nee, in de publieke ruimte zijn we *alleen maar* burgers. En als burgers zijn we allemaal gelijk en doet onze identiteit er niet toe. Als we de straat op gaan, in Nederland, dan laten we van oudsher onze identiteit thuis.

We hebben ons decennia lang niet gerealiseerd dat we in de publieke ruimte onze identiteit wel degelijk bij ons hebben. Tot de komst van de eerste migranten leken we simpelweg te veel op elkaar om ons te realiseren dat we een specifieke identiteit hebben. Omdat we onze taal, onze gemeenschappelijke geschiedenis en het vertrouwen in fatsoen en rechtspraak onopgemerkt maar ook zonder enig voorbehoud met elkaar delen, merkten we niet eens dát we een identiteit hebben, en al helemaal niet dat die identiteit een grote invloed heeft op de ervaren morele afstand. Dat laatste was ook een beetje ondenkbaar, eigenlijk, juist omdat in ons expliciete verhaal over de publieke ruimte een beslissende rol is weggelegd voor een moraal die slechts bestaat uit neutrale, onpartijdige, universele principes.

De komst van de migranten heeft ons mettertijd wel doen schrikken. Natuurlijk dachten we eerst dat het gasten waren, die zodra het mogelijk zou zijn weer terug zouden gaan. Van zulke vreemdelingen kun je wel een tijdje iets meer verdragen. Je spreekt ze ook niet gauw aan. Het zijn je gasten, immers. Dus je kijkt een andere kant op als ze zich ongepast gedragen, vermijdt conflicten waar mogelijk is, en zo ontstaat er langzaam een cultuur van gedogen. Dat levert interne spanningen op. Tot ver in de negentiger jaren

hebben we overigens nog gedacht dat die spanningen het resultaat waren van een toevallige samenloop van omstandigheden die maakten dat de migranten ruim oververtegenwoordigd waren in achterstandssituaties. Het integratieprobleem leek een sociaal-economisch probleem. Mensen met een achterstand, toevallig vaak allochtonen, moesten hun weg zien te vinden naar de arbeidsmarkt. Het streven was gericht op economische participatie; met betrekking tot de relatie tussen identiteit en morele afstand ontstond een ‘cultus van vermijding’.

Dat ongemakkelijke wegstijgen om maar niet te zien dat die vreemdelingen hun identiteit in de publieke ruimte gewoon met zich meedragen, heeft ons inmiddels bijna de das omgedaan. Maar het valt niet langer te ontkennen: allochtonen laten hun culturele en vooral religieuze identiteit niet thuis als ze de straat op gaan. En ze laten hem zelfs een rol spelen in de bepaling van morele afstand. En ironisch en paradoxaal genoeg merken we inmiddels ook dat wij hetzelfde doen: we ervaren een grote morele afstand juist daar waar hij er niet behoort te zijn. We weten ons geen raad met onze eigen morele gevoelens, en daarom trekken we ons terug in een verstandelijke aanpak. We wijzen op de zeggingskracht van multiculturele overwegingen die prettig aansluiten bij onze eigen publieke moraal. En zo zijn we dan langzaam maar helemaal klem komen te zitten, zo klem dat we aan alle kanten in de paniek zijn geschoten toen Paul Scheffer in zijn essay ‘Het multiculturele drama’ de vinger op de pijnlijke plek legde. Daarmee is het integratiedebat geboren. Want, zoals Scheffer stelt: “Integratie met behoud van eigen identiteit is een vrome leugen”.¹⁶

Er is veel gebeurd en veel geschreven sinds de publicatie van dit essay. De boodschap echter is, geloof ik, maar half aangekomen. Integratie in persoonlijke, sociale, culturele en religieuze zin staat inmiddels torenhoog op de agenda als hét middel om de morele afstand tussen allochtonen en autochtonen te verkleinen. Dat er een relatie is tussen identiteit en morele afstand is gemeengoed geworden. Dat Nederland een identiteit heeft ook.

Dat de politieke voorhoede in Nederland deze identiteit inmiddels omarmt, heeft tegenover de migranten een nieuwe helderheid opgeleverd, een

gebaar dat streng is maar waarin ook iets van een uitnodiging doorklinkt. Als je maar wilt, zo lijkt de boodschap, dan ben je van harte welkom. Integratie is hard werken. Nieuwkomers zullen hun best moeten doen om in te voegen. Migranten kunnen niet langer denken dat zij hun eigen identiteit zullen kunnen behouden. Ze moeten de pijn van de onomkeerbare vervreemding onder ogen zien en beseffen dat zij hun land van herkomst voorgoed hebben verlaten. Behoudzucht en een terugtrekkende beweging naar de veilige beslotenheid van de eigen gemeenschap is geen optie meer. Migranten moeten zich een nieuwe identiteit eigen maken. Ze zullen aangemoedigd moeten worden om in te burgeren, een Nederlandse identiteit te ontwikkelen, en zich op die wijze aan te passen. De droom is stilletjes dat als de minderheden maar integreren, we allemaal een beetje identiek zullen worden, zodat we weer op dezelfde voet door kunnen gaan en in de publieke ruimte weer zullen kunnen geloven in een moraal die bestaat uit neutrale, onpartijdige, universele principes.

Er is echter iets helemaal mis met die hedendaagse focus op de integratie van migranten. Zij moeten, zo lijkt het, de morele afstand tot de van oudsher ingezetenen zien te verkleinen. Ik zal zo aanstonds laten zien dat *dat* helemaal niet moeilijk is. Dat is in een poep en een zucht gebeurd, een simpele kwestie van het juiste perspectief. Het echte probleem zit daar helemaal niet. Het echte probleem zit hem in de Nederlandse identiteit zelf. Of je deze nu omarmt of je eraan aanpast, of net als Prinses Máxima blijmoedig constateert dat hij helemaal niet bestaat, je zult iets moeten doen met de inconsistentie die je accepteert als je een identiteit omarmt die enerzijds een sleutelrol speelt in de bepaling van morele afstand, maar anderzijds gekenmerkt wordt door de overtuiging dat er geen relatie behoort te zijn tussen identiteit en morele afstand. Het echte probleem is, met andere woorden, dat we veel beter moeten leren nadenken over onze Nederlandse identiteit. Dit boek draagt daar een steentje aan bij, in ieder hoofdstuk, en in dit hoofdstuk door te laten zien dat integratie helemaal geen oplossing is omdat er, als je maar

goed kijkt, helemaal geen sprake is van morele afstand tussen, pak hem beet, Mohammed B. en Geert Wilders.

Terug naar Betono!

6. Echte zielsverwanten

Ik heb tot nu toe geheim weten te houden dat ik na het vertrek van Ella Vogelaar, de eerste minister voor Wonen, Wijken en Integratie, vertrouwelijke gesprekken heb gevoerd met haar opvolger, Eberhard van der Laan. Ik heb hem een gedachte-experiment voorgelegd en tot mijn grote vreugde heeft hij ingestemd met mijn verzoek dit experiment uit te mogen voeren. Alles moest in het grootste geheim voorbereid worden en was omgeven door haast onvoorstelbaar omvangrijke veiligheidsmaatregelen. En zo sta ik dan, een onbeduidende, anonieme filosoof, als geheim agent in dienst van het ministerie van VROM, op 11 september 2009 op een verlaten parkeerplaats aan de rand van de Spaanse Polder. Ik draag een kogelvrij vest. Overal liggen sluipschutters, microfoons en camera's zijn volkomen onzichtbaar aangebracht. Ik ben er klaar voor.

Het draaiboek is maandenlang in volstrekt isolement door een kleine groep mensen in samenwerking met de Dienst Koninklijke en Diplomatieke Beveiliging voorbereid. Dagenlang heb ik met Ridinda gesproken en urenlang met Nekredo. Ik heb mij wekenlang verdiept in de geschriften en de toespraken van Geert Wilders en Mohammed B. Niemand weet hiervan, ook de hoofdrolspelers niet. Zij zullen op het allerlaatste moment ingelicht worden en dan ijlings naar deze afgelegen plek worden gebracht. Ik voel de opwinding als ik de eerste politiemotoren hoor aankomen. De aanblik is indrukwekkend als ze de hoek om zeilen, onmiddellijk gevolgd door een zwarte, geblindeerde limousine. En dan, haast tegelijk, eenzelfde stoet vanaf de andere kant. De limousines komen tot stilstand, links en rechts van mij. Heel even schiet er een onweerstaanbare gedachte door mij heen: Hoe is het mogelijk dat dit hier nu

echt voor mijn neus gebeurt? Die onvoorstelbaar indringende tastbaarheid van het moment. Maar dan los ik op in de *flow*. De deuren zwaaien open, Geert Wilders en Mohammed B. knipperen even in het scherpe zonlicht, en geven me dan beiden een hand. Het experiment is begonnen.

Ridinda heeft mij uitvoerig en kleurrijk vertelt over haar contact met Betono. Haar buitengewoon grote sympathie voor deze ontroerend ambitieuze, oprechte en eenzame betonplaat heeft zij op indrukwekkende wijze voelbaar gemaakt. Ik weet wat ik zeggen moet, en inderdaad, ik heb aan een minuut of vijftien genoeg om zowel bij Geert Wilders als bij Mohammed B. de eerste verschijnselen van lichte sympathie op te merken. Een zachte, maar goed hoorbare zucht, een knikje van het hoofd, een kleine glinstering in de ogen, een extra keertje slikken... Het staat allemaal op de band die ik inmiddels al vele malen teruggekeken heb.

Een kwartiertje later houd ik mijn mond. Ik heb genoeg gezegd. Er is koffie. Ik heb er koekjes bij. Ik neem er zelf twee, drie. Het trommeltje laat ik openstaan. We luisteren even naar het verkeer verderop. Dan lopen we naar de rand van de parkeerplaats. We blijven staan. Ik zwijg. Ik wijs voor me naar de grond. Betono. Het moment is groots, indringend, zwaar van emotie. Ik ben nog even stil, zeg ze dan dat ik filosoof ben, dat ze op het moment participeren in een gedachte-experiment en dat ik ze wat vragen wil stellen. Gewoon wat vragen, zoals Socrates deed, omdat ik wil leren van de gedachten die voor hen vanzelfsprekend zijn.

Dit is het lastigste moment. Hier heb ik zo lang op geoefend. Dit is het moment waarop ik moet hopen dat ze niet afhaken, dat ze toestemmen om hardop samen verder te denken. Ik heb mij al die maanden gerealiseerd hoeveel moeilijker het is voor een sentimentalistisch humanist om een succesvol gedachte-experiment uit te voeren. Een politiek filosoof als Rawls die op zoek is naar universele principes die verstandige mensen uit welbegrepen eigenbelang zullen onderschrijven, heeft het zoveel makkelijker. Hij kan zich richten op bedachtzame mensen die onbepikt de tijd kunnen nemen voor hun beraadslagingen. Zijn lezers hoeven zich alleen maar formeel, in abstracto, op een discursieve en intellectuele manier voor te stellen welke principes ze

zouden prefereren als ze zich achter een sluier van onwetendheid zouden bevinden. Maar ik moet het van gevoelens hebben, van de emotionele lading die spontaan en ongecontroleerd aanzwelt op dat ene, zich concreet voltrekende moment.

Maar het gaat zo vanzelf... Het loopt zo gemakkelijk. Ze zijn zich klaarblijkelijk zo indringend bewust van de koude, lege, doodse, ja, *stupide* aanwezigheid van Betono dat ze graag willen praten. De oneindige leegte, de gigantische morele afstand die ze voelen – allebei, tegelijkertijd – bij de aanblik van die grijze plaat beton, hangt wonderbaarlijk tussen hen in als een verbond, een nooit vermoede zielsverwantschap. En ik laat de woorden komen. Ik vraag ze naar de bekende weg.

Als je over Betono praat zijn er zoveel thema's aan de hand waarvan je onmiddellijk inziet dat de morele afstand tussen Mohammed B. en Geert Wilders verwaarloosbaar klein is. We praten over de familie die Betono niet heeft. Zijn ouders worden niet langzaam ouder, krijgen niet meer behoefte aan zorg, voelen de eenzaamheid niet op ze afkomen door het wegvallen, één voor één, van hun broers, zussen, vrienden, collega's, bekenden. Er is ook geen wrok, bitterheid, spijt of vreugde om de rol die zijn ouders gespeeld hebben in zijn jeugd, de vorming die ze mogelijk hebben gemaakt of juist hebben gehinderd. Er zijn geen goede jeugdherinneringen. Betono ligt daar maar, zo alleen, zo onbeweeglijk.

Dan praten we over de kinderen die Betono nooit zal krijgen. We voelen het gemis van het vertroetelen en koesteren van die kleine, schattige baby's. Betono zal nooit stoeien, nooit knuffelen, nooit eens een hand strijken door het haar van een slapend kind, nooit getroffen worden door een stralende glimlach bij het ochtendgloren.

En van de kinderen komen we op een abstracter thema, dat niettemin zo concreet en vanzelfsprekend een heel centrale en dominante plaats heeft in het leven van Mohammed B. en van Geert Wilders, maar dat volkomen afwezig is in het leven van Betono. We hebben het over opvoeding, vorming, onderwijs en groei. Groei vooral, rijping, ontwikkeling. Betono ligt daar maar, en of hij nu wel of niet verlangt naar zijn eigen ultieme vorm, en in welke

tijdsschaal we daar ook naar kijken: het is alleen maar degeneratie, slijtage, ontbinding. De veranderingen die een betonplaat door de jaren heen ondergaat, zijn op geen enkele manier uit te leggen als een positieve, nastrevenswaardige ontwikkeling. Je kunt je met grote esthetische overgave een voorstelling proberen te maken van de sublieme schoonheid die Anselm Kiefer ziet in de vergankelijkheid van verweerde betonnen elementen. Maar wat je dan ziet is toch de neergang, de vergankelijkheid, niet de groei.

Onze tijd komt ook, natuurlijk, ooit. Mensen zijn ook vergankelijk, maar tussen geboorte en dood is er zoveel ruimte voor potentie die werkelijkheid kan worden. Als je het vergelijkt met de omstandigheden van Betono is er zoveel belofte in het menselijk bestaan. En het is precies die belofte die Mohammed B. en Geert Wilders gelijkelijk inspireert.

Ik hap wel even naar adem als ik ze hiernaar vraag. Maar hun aandacht is volkomen bij Betono. Het onvoorstelbaar grote gemis aan iedere mogelijkheid om zich te ontwikkelen treft hen beiden tegelijkertijd. Ze zijn zich nauwelijks bewust van de verschillen tussen hen. Betono doet al het werk. Hij is zo onnoembaar anders. Geert Wilders en Mohammed B. verzochten tegelijkertijd hoe vanzelfsprekend en herkenbaar goed het voor hen beiden voelt te beseffen dat het menselijk bestaan om *belofte* en *hoop* draait.

Sprekend over inspiratie vraag ik hen naar zielsverwantschap. Een mooie overstap, al zeg ik het zelf, mij ingegeven door de ongemakkelijke herinnering aan het morele meningsverschil tussen Ridinda en Nekredo. Nekredo stoort zich zo aan het alomvattende, narcistische egoïsme van Betono. Het is hem alleen en alleen maar te doen om de voltooiing van die ene gedachte, zijn eigen gedachte, aan zijn eigen ultieme vorm. Volstrekt in zelfgekozen isolement. Al zijn inspiratie haalt Betono slechts uit zichzelf. Geen fractie van een seconde besteedt hij aandacht aan de vorm van zijn lotgenoten, de overige betonplaten waarmee hij zij aan zij op de parkeerplaats ligt, de metalen randen intiem tegen elkaar. We spreken over zielsverwanten, vrienden, lotgenoten, begaan met dezelfde vragen en dezelfde zorgen. We spreken over genegenheid en liefde, ook over liefde voor de zaak. We spreken over contact,

over communicatie, over echte gedachte-uitwisseling, gesprekken, debatten. Over stiltes laten vallen voor elkaar. Over sympathie.

We spreken over het delen van meningen, en zelfs dan – juist dan, zo lijkt het wel – verbazen Geert Wilders en Mohammed B. zich tegelijkertijd over de eenzaamheid en de onmacht van Betono. Het aanscherpen van je mening, het uiten van je mening tussen vrienden, zielsverwanten die samen met je willen zoeken naar de beste manier om die ene gedachte onder woorden te kunnen brengen. Ze kunnen zich niets voorstellen, Mohammed B. en Geert Wilders, bij de enorme onafhankelijkheid en eenzaamheid die Betono zoekt om zijn eigen gedachte te formuleren. Waarom keert hij zich zo in zichzelf? Hoe kan hij zich toch verbeelden zich op eigen houtje zijn eigen vorm te denken? Hoe zou dat toch zonder enige interactie met een zielsverwant mogelijk zijn? Ik ben er op dat moment natuurlijk als de kippen bij om op te merken dat onze taal altijd een gedeelde taal is, die heeft kunnen ontspringen aan de emotionele interactie tussen lotgenoten.

Er valt een stilte, ineens. Het is een wat ongemakkelijke stilte. Het is alsof ieder van ons zich even indringend, bizar genoeg haast subliminaal, bewust is van de alledaagse taal, de taal van meningen, die bindmiddel is, maar soms, ineens, ook splijtstof.

Krijsende meeuwen vliegen laag over. “Pas op!” roep ik, en dan breekt de spanning in een brede glimlach op ieders gezicht. Een paar schijven witte meeuwenpoep vallen op Betono, vlak voor mijn voeten.

Het was een mooi moment om het experiment af te sluiten. En het was geslaagd. De minister kan tevreden zijn. De banden laten het zien. Als je mensen laat praten over Betono valt alleen de enorm veelzijdige verwantschap tussen die mensen op. De morele afstand tussen mensen blijkt minimaal te zijn. We delen veel, zo veel.

Humanisme gebaseerd op sentimenten spreekt zo voor zich als je mensen – wie dan ook – bij elkaar zet in een verder leeg, oneindig, betekenisloos universum. Dat moet je helemaal niet in principes proberen te vatten. Dat moet je ook helemaal niet met behulp van principes proberen af te dwingen.

Dan ben je razendsnel terug bij af. Je hoeft het de mensen alleen maar te laten voelen.

Morele afstand is heel belangrijk. Maar onze morele afstand in de Spaanse Polder, of waar dan ook in Nederland, is verwaarloosbaar klein zodra je het probeert te meten op een schaalgrootte die bij Betono past.

Het gedachte-experiment

Een gedachte-experiment is een veel gebruikt filosofisch hulpmiddel. Het is werkelijk in zijn vorm en opzet nauw verwant aan de herhaalbare, gecontroleerde laboratoriumexperimenten die we uit de wetenschappelijke praktijk kennen. Net als in een laboratoriumexperiment wordt er in een gedachte-experiment een opstelling gecreëerd waarin op een gecontroleerde manier ingegrepen kan worden in het studieobject. Dit studieobject is een gedachtegang van om het even wie. Het idee daarbij is dat de context van die gedachten volkomen gemanipuleerd kan worden door alle informatie die ertoe doet aan te bieden. Net als in een gewoon laboratorium probeert de filosoof zo alle ongewenste verstoringen en vervormingen buiten te sluiten.

Vervolgens probeert de filosoof letterlijk een interventie op die gedachtegang uit te voeren. Hij doet dat door de proefpersoon te vragen zich een voorstelling te maken van een object dat alleen maar denkbaar is en waarvan alle eigenschappen gedictieerd worden door de filosoof. De hoop

is dat op deze manier het aan de gedachtegang ten grondslag liggende begrippenkader in zijn werking betraapt zal kunnen worden. Zo zal dit begrippenkader zijn regels tonen als noodzakelijk te volgen regels. Het idee is dat je niet anders kunt denken dan zo. Probeer het maar, verzoekt de filosoof, en je zult ontdekken dat als jij je niet aan deze regels houdt (regels die de filosoof natuurlijk zelf allang op het spoor was), dat je dan verzeild raakt in onbegrijpelijke, zelfs ondenkbare begripsverwarring.

Je moet een gedachte-experiment niet verkeerd opvatten. Het laboratorium wordt niet begrensd door je schedel. Gedachten zitten niet letterlijk in je hoofd. Met gedachten experimenteren gebeurt in de meest letterlijke zin in de dialoog, in de ontmoeting die plaatsvindt in een zich ontwikkelend debat. Een gedachte-experiment wordt uitgevoerd als de woorden van de filosoof door jou als lezer ontvangen worden en van repliek worden voorzien.

De herhaalbaarheid van een gedachte-experiment is daarmee eenvoudig gegeven in de menigvuldigheid van lezers. Iedere lezer kan een door een filosoof ontwikkeld gedachte-experiment herhalen door het te lezen en zijn eigen gedachtegang te volgen.

Het gedachte-experiment is daarom in feite een argument dat bestaat tussen samen tegen elkaar in denkende mensen. Filosofen houden daarvan, van samen tegen elkaar in denken. In de meningsverschillen die daardoor zichtbaar en duidelijk worden, groeit wat hen betreft de kiem van een gedeeld inzicht. Dat inzicht interesseert hen evenzeer als het meningsverschil. Het is immers in dit meningsverschil dat het inzicht bestaat. Dit betekent ook dat, ironisch genoeg, een gedachte-experiment

altijd slaagt, zelfs als het mislukt. En het zal in formele, methodologische zin altijd mislukken. Want methodologisch gezien is een gedachte-experiment natuurlijk helemaal niet uit te voeren. Een werkelijk gecontroleerde laboratoriumopstelling voor een gedachte-experiment is helemaal niet te bouwen. Zo'n opstelling blijft altijd lijken op een huis-tuin-en-keukenweerstation waarmee je voorspellingen wilt doen voor het weer van de komende zeven maanden.

Zie maar wat er gebeurd is in dit hoofdstuk. Ik heb een verhaaltje verteld over een levende betonplaat. Daarmee heb ik jou aan het denken gezet over de morele afstand tussen mensen. Maar ik heb in feite natuurlijk ongelooflijk weinig informatie gegeven. Daardoor moet ik een enorm groot, totaal niet te controleren beroep doen op jouw impliciete achtergrondkennis. Die conceptuele achtergrondkennis wil ik natuurlijk boven tafel halen. Daar is het mij om te doen. De pretentie dat ik met dit verhaaltje de enig mogelijke, noodzakelijke denkbaarheid over de relatie tussen de begrippen **sympathie** en **vreemde levensvorm** kan blootleggen is volstrekt ongeloofwaardig. Als dwingende argumentatie heeft zo'n gedachte-experiment dan ook maar weinig serieuze kracht.

En toch werkt een gedachte-experiment altijd. Het doet zijn werk namelijk niet alleen maar voor zover het de regels van noodzakelijke denkbaarheid in één keer volstrekt weet te expliciteren. Nee, het doet zijn werk vooral door het gesprek gaande te houden, door tegenargumenten uit te lokken, door jou en andere lezers te dwingen gezamenlijk verder te zoeken naar de beste manier om een inzicht onder woorden te brengen. Doe je best, zou ik zeggen.
