

De straat is van mij – natuurlijk!

Jan Bransen

Kavalira, gastama, atenta, bonvena, nobelo ...

De medicalisering van ons maatschappelijk engagement is een erfenis van intellectuelen die zich graag lieten voorstaan op hun sociaal-culturele expertise. Deze erfenis domineert het denken over de samenleving inmiddels totaal. Wie vandaag de dag zijn¹ maatschappelijke zorgen met anderen wil bespreken, kan niet veel anders dan een diagnose stellen en een behandeling voorschrijven. En wie zich zorgen maakt over die medicalisering zelf krijgt een moeilijke tijd en moet maar hopen dat zijn publiek de werkelijke pointe ziet van de paradoxale therapie die het zal denken dat hij voorschrijft.

Daar zat ik een beetje mee toen ik in mijn eerste publiëksboek, *Word zelf filosoof, een hufteproof voorstel deed*². Ik probeerde de aandacht af te leiden van de term 'hufte', omdat ik me zorgen maakte over de negatieve energie die zich rondom die term ophoudt. Ik bracht het niet als een diagnose en niet als een remedie, maar presenteerde het als een speels voorstel. Let eens op al die fijne mensen, schreef ik, die je overal in Nederland ziet lopen, maar die je gemakkelijk

1 Wellicht ten overvloede, maar het lijkt weer nodig te worden. Jarenlang vond ik over-correctie gepast en gebruikte 'zij' en 'haar' als ik het over de derde persoon had. Daarna gebruikte ik lange tijd 'hij', 'hem' en 'zijn' als *genderneutrale* persoonlijke voornaamwoorden, zonder toelichting. Nu lijkt deze toelichting toch weer op zijn plaats: ik zal 'hij', 'hem' en 'zijn' gebruiken als ik op een genderneutrale manier naar derde personen verwijs. Zo zal ik het ook over de morele gastheer hebben, die evenzeer een *gastvrouw* kan zijn.

2 Bransen, J., *Word zelf filosoof*. Diemen: Veen Magazines, 2010. [4e druk, heruitgave bij ISVW Uitgevers, maart 2014]

over het hoofd ziet omdat je er geen labels voor hebt. Dus ik bedacht labels, zoals *kavalira*, voor galante en complimenteuzen mensen, *gastama*, voor mensen die jou van harte welkom heten, *atenta*, voor aandachtige mensen die merken wat je nodig hebt, *bonvena*, voor de goede luisteraars onder ons, en *nobelo*, voor de hoffelijke mensen bij wie je je bijzonder voelt en op je gemak.

Ik zal dit voorstel in deze bijdrage opnieuw onder de aandacht brengen, maar ditmaal zal ik het schema van de medicalisering hanteren *en het tegelijkertijd bekritisieren*. Of dat werkt weet ik niet, maar ik hoop dat ik hiermee op twee verschillende niveaus te denken geef. Meer beoog ik niet.

De opbouw van deze bijdrage is dan als volgt. Ik zal in de eerste paragraaf een diagnose stellen van het probleem dat onze aandacht verdient: de verhuftering van onze samenleving. Wat is daar problematisch aan, voor wie, en wat voor mechanismen liggen daaraan ten grondslag? Vervolgens zal ik in paragraaf twee een remedie voorschrijven. Hoe kunnen we die verhuftering tegengaan, wat is daarvoor nodig en hoe gaan we dat implementeren? Tenslotte zal ik in paragraaf drie mijn voorstel verdedigen tegenover een ogenschijnlijk vergelijkbaar voorstel dat echter, zoals ik zal betogen, de plank precies mislaat.

Ik zal in deze bijdrage geregeld een paradoxale toon aan moeten slaan om te voorkomen dat deze bijdrage *qualitate qua* de verhuftering van onze samenleving *en* de medicalisering van ons maatschappelijk engagement zal verergeren. Wat dat betreft is deze bijdrage een vorm van *exposure therapy*.

De verhuftering van onze samenleving

Als je er de troonredes op na leest, is de hufter één van de nieuwe typen booswichten die onze samenleving er in de eenentwintigste eeuw heeft bijgekregen. Dit type booswicht frustrereert de overheid omdat het gebruikelijke dreigen met de sterke arm der wet hem totaal niet lijkt te deren. De hufter is immers geen crimineel die het gemunt heeft op andermans bestaan of diens bezittingen. De hufter heeft het helemaal niet op anderen gemunt. Dat is het hem juist. Hij is zich er totaal niet van bewust dat er ook nog anderen zijn. Zonder enige gêne neemt de hufter de gehele publieke ruimte in beslag. Hij laat zich niets gelegen liggen aan ook maar het kleinste beetje aanspraak dat anderen menen te kunnen maken op (hun deel van) de publieke ruimte. Het kwaad van de hufter is dan ook vooral een kwestie van onverschilligheid. De hufter heeft geen aandacht. Hij praat te hard in zijn mobieltje, legt in de trein zijn schoenen op de bank, staat in de bus niet op voor anderen, kleeft op de snelweg aan je bumper, kruipt voor bij de snackbar, maakt kleinerende grappen bij de koffieautomaat, praat door je heen tijdens vergaderingen, staat te dicht bij je in de lift, laat zijn hond in je tuin poepen en steekt zijn middelvinger op naar een politieman.

Ondanks dappere pogingen van diverse recente regeringen – denk aan Balkenendes slogan “Fatsoen moet je doen!” – lijkt de overheid zich niet echt raad te weten met de verhuftering van de samenleving. En als het probleem inderdaad, zoals ik stel, een probleem is dat in de kern van de zaak om een gebrek aan aandacht draait, wat kunnen we daar dan aan doen? Hoe kunnen we de hufter tot sociaal-wenselijk gedrag bewegen als we zijn aandacht niet weten te trekken, als zijn onverschilligheid de diepe motivatie is voor zijn hufterigheid? Hoe kunnen we meer doen dan dweilen met de kraan open en de ergste symptomen bestrijden – zonder dat we de hufter in zijn engagement weten te raken, omdat hij nu eenmaal slim genoeg is om een egocentrische *free rider* te zijn, een narcist die überhaupt niet aangesproken kan worden op zijn gedrag omdat hij gewoonweg doof is voor de aanspraak die wij allemaal menen te kunnen maken op ons deel van de publieke ruimte.

Als deze karakterisering correct is en als het klopt dat de hufter zich in deze eenentwintigste eeuw steeds nadrukkelijker begint te manifesteren in onze samenleving, wat is dan ons probleem? Welke diagnose moeten we stellen? Wat is er met onze verhufterende samenleving aan de hand? Dat is de vraag die ik in deze bijdrage centraal stel en een belangrijk deel van mijn diagnose zal het bestaan van deze vraag en de urgentie die ze blijkbaar heeft aanwijzen als zelf de oorzaak van wat er met onze samenleving aan de hand is. Dat is de paradoxale boodschap die ik aannemelijk moet zien te maken.

Een eerste stap is het maken van een verschil tussen het bestaan van hufters, het bestaan van hufterig gedrag en het bestaan van ergernis, of erger, betreffende die hufters en hun hufterige gedrag. Is het probleem dat er hufters bestaan? Dat zij zich gedragen in overeenstemming met hun aard? Of zit het probleem eerder in onze ergernis over hun bestaan en hun gedrag, in onze veroordeling van hun hufterigheid en ons onvermogen hen tot goede manieren te bewegen? Het onderscheid waar deze vragen op doelen, kunnen we beter in beeld krijgen als we een beter begrip hebben van de schade die feitelijk door hufterigheid berokkend wordt. Deze schade is in feite vooral reputatieschade, schade die wij ondervinden doordat de hufter onze status als moreel respectabele medeburgers met voeten treedt. De hufter negeert de aanspraak die wij maken op ons deel van de publieke ruimte. Hij trekt zich gewoon helemaal niets van ons aan. En dat doet pijn.

Soms doet dat meer dan pijn, als er echte materiële schade optreedt, bijvoorbeeld als de hufter in een bus niet voor een zwangere vrouw opstaat, en zij bij een scherpe bocht haar evenwicht verliest en op haar buik valt, of als de hufter op de snelweg aan je bumper kleeft en jij plotseling moet remmen, met een kettingbotsing tot gevolg. Het is echter de vraag of we in deze gevallen de hufter zullen aanklagen vanwege zijn hufterigheid of eerder vanwege de nalatigheid die hij heeft betoont. Die twee hebben natuurlijk met elkaar te maken, maar de nalatigheid is juridisch verwijtbaar, de hufterigheid alleen moreel.

Maar stel dat het grootste kwaad dat de hufter berokkent inderdaad de aantasting is van onze status als moreel respectabele medeburgers. Wat is dan onze zorg en hoe groot moet dan onze verontwaardiging zijn? We kunnen menen dat de hufter de grondslag van onze morele gemeenschap aantast, zoals Kant bijvoorbeeld meent dat de leugenaar de grondslag voor het spreken van de waarheid aantast. Maar één hufter krijgt dat natuurlijk niet voor elkaar; één hufter diskwalificeert uiteindelijk alleen zichzelf en betoont zich een onvolwaardig lid van onze morele gemeenschap. Dat is vervelend genoeg, maar een beetje morele gemeenschap weet wel raad met onvolwaardige leden. Die worden geïnstrueerd, bestraft of desnoods heropgevoed. We moeten ons als morele gemeenschap pas zorgen gaan maken als het aantal hufters zo groot wordt dat de grondslag van onze morele gemeenschap wankel wordt. Bij hoeveel hufters dat het geval is, weet ik niet. Ook weet ik niet of het aantal hufters in Nederland al zo groot is. Bovendien betwijfel ik of daar ooit betrouwbare cijfers over te krijgen zullen zijn.

Maar eigenlijk zijn die cijfers irrelevant. Want hier geldt wat in het algemeen voor angst geldt. Zoals mijn vader vroeger al zei: “de mens lijdt het meest door het lijden dat hij vreest.” Het zijn onze gevoelens van onveiligheid die het hem doen. En die gevoelens van onveiligheid spelen een belangrijke en gecompliceerde rol in het probleem van de verhuftering van de samenleving. Daar wil ik vier opmerkingen over maken, vier opmerkingen die een hoofdrol spelen in de diagnose die ik in deze paragraaf stel.

Op de eerste plaats spelen deze gevoelens van onveiligheid een belangrijke rol in een proces dat psychologen *priming* noemen. Het idee hierbij is dat wij allerlei begripelijke schema's in ons hoofd hebben die doorgaans ergens in de achtergrond rusten. Zulke schema's kunnen geactiveerd worden als gevolg waarvan wij sneller en gericht kunnen waarnemen en reageren, wat doorgaans handig is omdat bewust observeren en redeneren meer tijd en energie vraagt dan vaak voorhanden is.³ Als wij bijvoorbeeld voor een uitverkoop naar een winkelcentrum gelokt worden, zullen de begrippen die in ons hoofd geassocieerd worden met 'uitverkoop' geactiveerd zijn waardoor wij extra gericht zullen zijn op kortingen, afgeprijsde producten en schaarse buitenkansjes. Natuurlijk kan dat soms desastreuze gevolgen hebben, als we onbedoeld met tassenvol overbodige koopjes thuiskomen. Op deze zelfde manier, zo vermoed ik, zorgt de prominentie van het begrip 'hufter' in de huidige publieke opinie voor een zichzelf in stand houdende bewustzijnsvernauwing, die cognitief lekker zuinig is, maar die uiteindelijk niet goed is voor ons welbevinden. De suggestie van verhuftering roept gevoelens van onveiligheid op die het weer gemakkelijker maken te denken dat

3 Neely, J., “Semantic priming and retrieval from lexical memory: Roles of inhibitionless spreading activation and limited-capacity attention”, *Journal of Experimental Psychology: General*, Vol. 106 (1977) 3, 226-254.

onze morele status gevaar loopt, waardoor wij weer extra gevoelig worden voor de aantasting van onze morele reputatie, waardoor onze aandacht weer gemakkelijker gevangen wordt door gedrag dat wij weer sneller uitleggen als hufterig. Het activeren van het begrip ‘hufter’ werkt, anders gezegd, een *self-fulfilling prophecy* in de hand. Wie niet aan een witte beer wil denken, doet dat juist wel. Wie aan hufters denkt, ziet ze overal.

Op de tweede plaats zijn het precies ook deze gevoelens van onveiligheid die de hufter aanmoedigen zich als een hufter te gedragen. In een klimaat waarin we bevreesd zijn voor het minachten van onze morele reputatie, voor het negeren van de aanspraak die wij menen te mogen maken op ons deel van de publieke ruimte, worden we als het ware aangemoedigd om dan vooral zelf maar voor die ruimte te zorgen. Dat betekent dat we uit voorzorg al wat meer ruimte voor onszelf nemen en ons bovendien een beetje afsluiten voor het potentieel kleinerende oordeel van anderen. Je moet in deze assertieve tijden immers goed voor jezelf zorgen. Is dat niet een prima rationalisatie voor de verhuftering van ons eigen gedrag? Terwijl wij ons druk maken om die andere hufters, en aandachtig proberen te voorkomen dat wij onaangenaam geraakt worden door hun onverschilligheid, vallen we ten prooi aan de ironie en bedriegen onszelf en elkaar door ons uit voorzorg als een hufter te gedragen. Maatschappelijk gedeelde gevoelens van onveiligheid versterken zichzelf niet alleen; ze kunnen op deze manier ook een neerwaartse spiraal van verhuftering in gang zetten.

Er is, ten derde, meer ironie betrokken bij die gevoelens van onveiligheid. Wij leven in een onvoorstelbaar goed georganiseerde samenleving met een fantastische infrastructuur waar je blind op kunt vertrouwen. En dat wreekt zich. Want hoe meer er onbekommerd en vanzelfsprekend goed gaat, hoe kleiner de details die je op gaan vallen. En kleine details zijn er in ongekende hoeveelheden. Dus daar kan veel vaker iets aan schorten dan aan de grote lijn. Dus valt ons veel vaker iets op dat niet goed gaat. Wat dus wel goed had kunnen gaan, goed had *moeten* gaan. Een kleinigheid, immers. Maar als ze zelfs die kleinigheden niet goed weten te organiseren, hoe kun je de overheid dan nog vertrouwen? Er ligt aan deze redenering een maakbaarheidsobsessie ten grondslag. We weten tegenwoordig wel dat het leven en de samenleving niet maakbaar zijn, althans, we weten dat rationeel, met ons verstand. Maar onder dat verstand ligt een diepe, niet-gerefecteerde vooronderstelling die onze verwachting stuurt: “Dat is allemaal leuk en aardig om met de mond te belijden dat de samenleving niet maakbaar is, maar als je eens even goed om je heen kijkt dan zie je dat er onvoorstelbaar veel *wél* maakbaar is gebleken en dan kun je niet anders dan in volle overtuiging menen – en *eisen* – dat de overblijvende details ook maakbaar zullen zijn. Natuurlijk, er gaat nog van alles mis en er zijn op wereldniveau een paar hele grote problemen, maar een wetenschappelijk verantwoorde en technologisch hoogstaande aanpak van die problemen, en van de resterende details, zal werken, zoals dat tot nu toe steeds heeft gewerkt!” Deze vooronderstelling leeft volop. Ze stuurt onze

standaardrespons. Op iedere uitdaging reageren we met zoveel mogelijk expertise, en ook als we zouden willen geloven dat het surplus aan expertise ons probleem is, dan nog zullen we menen dat we toch vooral meer deskundigheid nodig hebben om te kunnen doorzien wat dan precies het probleem met expertise is en wat we daar dan aan kunnen doen. Deze standaardrespons is een voorbeeld van de medicalisering van ons maatschappelijk engagement. Stel de diagnose en schrijf een behandeling voor! Het is deze maakbaarheidsobsessie die, ironisch genoeg, onze gevoelens van onveiligheid versterkt.

Daar sluit mijn laatste opmerking bij aan. Het is een vrij robuust psychologisch gegeven dat wij meer aandacht hebben voor de negatieve dan voor de neutrale en positieve aspecten van de scenario's waarin wij ons bevinden. Deze *negativity bias* – zoals de psychologen dat noemen⁴ – heeft ons ongetwijfeld in evolutionair opzicht goed gedaan, maar hij zorgt er ook voor dat we de hufter in ons midden eerder opmerken dan de kavalira's, gastama's en bonvena's. Zelfs als er veel minder hufters dan vriendelijke, hulpvaardige en attente mensen zijn, wat natuurlijk ook gewoon zo is, dan nog zal die enkele hufter eerder onze aandacht trekken. Dat maakt, interessant genoeg, de verhuftering van onze samenleving een kwestie die op meer dan één manier om aandacht draait. De hufter heeft *te weinig* aandacht voor ons, en wij hebben *te veel* aandacht voor hem. Die asymmetrie voedt en versterkt onze achterliggende maakbaarheidsobsessie, waardoor wij voortdurend de urgentie ervaren dat wij iets aan die hufters moeten doen. Deze urgentie versterkt onze gevoelens van onveiligheid en die gevoelens versterken op hun beurt weer onze *negativity bias*: we moeten toch echt iets doen aan al die hufters overall.

Dat is mijn diagnose van wat er mis is met onze verhufterende samenleving. En wellicht ten overvloede wil ik hier graag benadrukken dat deze diagnose, en in feite met name het stellen van deze diagnose *als een diagnose*, een wezenlijk onderdeel uitmaakt van wat er mis is met onze samenleving. Laat ik het maar eens heel paradoxaal zeggen: een samenleving waarin een vereniging van ethici het nodig vindt om in een politieacademie een toekomstverkenning te organiseren onder een titel die begint met het woord 'hufters', is een samenleving die een probleem heeft met zichzelf door een probleem te maken van zichzelf.

4 Zie voor een overzicht van de literatuur: Rozin, P. and Royzman, E., "Negativity Bias, Negativity Dominance, and Contagion", *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 5 (2001) 4, 296-320.

Maak plaats voor de morele gastheer

Als dit mijn diagnose is, dat wij te veel aandacht hebben voor de hufters onder ons en die hufters te weinig aandacht voor ons, wat kunnen we daar dan aan doen? Wat is de behandeling die wij onze samenleving moeten voorschrijven, de remedie die ons zal genezen? Ik heb er maar één begrip voor nodig, dat van de *morele gastheer*. En mijn these is dat wie zich als een morele gastheer weet te gedragen op drie verschillende manieren een positief effect zal hebben op het terugdringen van de verhuftering van onze samenleving.

Op de eerste plaats betaalt de morele gastheer de hufter in gelijke munt terug. Want wat merk je van de hufter die onverschillig is en geen aandacht voor jou heeft? Dat hij te veel ruimte in beslag neemt. Dat hij zich de gehele publieke ruimte toe-eigent en ermee doet wat hem goeddunkt. De morele gastheer doet precies hetzelfde. De morele gastheer beschouwt de publieke ruimte als zijn thuis, een plek waar hij anderen welkom heet en ze behandelt als zijn gasten, omdat hij zich verantwoordelijk weet voor het welzijn van de mensen die op zijn feestje zijn gekomen. Hij zal zijn best doen om het zijn gasten naar de zin te maken, maar wel als *zijn* gasten. Natuurlijk zal hij attent zijn en naar hen luisteren. Maar het is zijn feestje en het is zijn interpretatie van wat hij denkt dat zijn gasten nodig hebben om zich bij hem thuis te voelen, om zich welkom te weten en te kunnen genieten van het goede leven dat hij hen biedt.

In *Word zelf filosoof* heb ik Paul de Leeuw opgevoerd als een toonbeeld van een morele gastheer. Natuurlijk deed ik dat ook om te stoken, om de fatsoensrakers onder ons uit hun comfortzone te trekken en te denken te geven. Het was onderdeel van de paradoxale therapie die ik op onze samenleving wilde loslaten, zonder dat zo te benoemen. Hier zal ik iets meer afstand nemen en benadrukken wat er instructief is aan het opvoeren van Paul de Leeuw als morele gastheer. Wat dan vooral opvalt is dat De Leeuw zonder enige gêne alle ruimte in beslag neemt. Alsof hij een hufter is. Maar er is een verschil, voor wie het wil zien. Het gaat Paul de Leeuw namelijk niet om zichzelf. Hij heeft al die ruimte niet voor zichzelf nodig, maar voor het vieren van de menselijke breekbaarheid die hij in zijn studiegasten ontwaart en die hij ons – zijn kijkers, die immers óók zijn gasten zijn – als narrig amusement aanbiedt. Laten we dit eens nauwkeurig bekijken.

Paul de Leeuw viert wekelijks een feestje. Daarbij wil hij dat zijn gasten het goed hebben, zoals ieder van ons dat ook op zijn eigen verjaardagsfeestje zou willen. Als je jarig bent, dan ben jij inderdaad het feestvarken, dan komen de gasten inderdaad voor jou en zullen zij zich als gasten gedragen, dankbaar gebruikmakend van jouw gastvrijheid, van de verantwoordelijkheid die jij neemt om het je gasten naar de zin te maken. Als je bij Paul de Leeuw in de studio komt, kom je voor *zijn* feestje. En als je naar zijn programma's kijkt, dan doe je dat ook. Wat de feestjes van De Leeuw zo bijzonder maken, is de meedogen-

loze wijze waarop hij de hufters onder zijn eigen gasten in een dienstbare rol dwingt. Let daarbij vooral ook op het contrast tussen de twee soorten gasten waarbij De Leeuw op zijn best is: hufters en verstandelijk beperkten.

Met de laatsten viert hij op grandioze wijze de breekbaarheid van het menselijk bestaan. Daarbij komt die breekbaarheid voluit in beeld, als een breekbaarheid die aandoenlijk is, die De Leeuws goede zorgen waard is en die in zijn handen als een sieraad kan stralen, als een kracht van verbondenheid. En het is precies met het oog op die kracht – de verbondenheid die bij breekbaarheid hoort – dat Paul de Leeuw het de hufters onder zijn gasten zo moeilijk maakt en hen op de knieën dwingt. De Leeuw maakt korte metten met gasten die zich niet willen voegen, die zich tegenover hem opstellen, die afstand bewaren en onkwetsbaar proberen te zijn. De Leeuw wil geen gasten op zijn feestje die zich verschuilen achter een oppervlakkige ontoegankelijkheid. En het is even slikken, maar geef hem eens ongelijk. De Leeuw doet precies wat wij met hufters zouden willen doen: genadeloos door hun onverschilligheid heen breken, zodat ze zich wel zullen móeten realiseren dat zij niet de enige zijn die aanspraak menen te kunnen maken op hun deel van de publieke ruimte, en dat zij ook, net als iedereen, breekbaar zijn en het van verbondenheid moeten hebben.

Dat de morele gastheer de aandacht van de hufter weet te trekken is een eerste positief effect op het terugdringen van de verhuftering van onze samenleving. De morele gastheer kraakt de onverschilligheid van de hufter. Deze zal merken dat er een ander is die ook, aanmatigend en onbescheiden, aanspraak maakt op de publieke ruimte. Dat hoeft natuurlijk niet op de confronterende wijze waarop Paul de Leeuw dat doet. Ik vind De Leeuw weliswaar een geweldig voorbeeld van een morele gastheer, maar dat wil natuurlijk niet zeggen dat hij het enige voorbeeld is van hoe je de publieke ruimte in beslag kunt nemen om hem op een moreel significante wijze ter beschikking te stellen van je gasten. De morele waarde die De Leeuw centraal stelt op zijn feestje is die van de verbondenheid die zich toont in de breekbaarheid die wij als mensen met elkaar delen. Natuurlijk kan een andere morele gastheer een ander feestje vieren en een andere morele waarde centraal stellen. Wat daarvoor nodig is, – en dat is wat de morele gastheer als een gastheer kenmerkt – is het nemen van een driedubbele verantwoordelijkheid: (1) voor het definiëren van de situatie als een moreel significant scenario (2) voor het toeschrijven aan zijn gasten van een hen passende rol en (3) voor het succesvol afwickelen van dat scenario.

Ik wil graag benadrukken dat een morele gastheer zich normaal gesproken niet bovenmatig inspant om de hufter van repliek te dienen. Daar is hij helemaal niet mee bezig. Dat is de tweede manier waarop de morele gastheer een positief effect heeft op het terugdringen van de verhuftering. Hij let helemaal niet op hufters en corrigeert daarmee het te veel aan aandacht dat wij gewend

zijn geraakt aan hufters te besteden. De morele gastheer voelt zich niet onveilig. Hij voelt zich verantwoordelijk. Hij maakt zich geen zorgen om zijn eigen status als moreel respectabele medeburger, maar neemt als morele gastheer de verantwoordelijkheid voor de morele kwaliteit van het scenario waarin hij zich bevindt. Ik heb dit elders beschreven als een viertrapsraket,⁵ waarbij de morele gastheer eerst moet zien te bepalen waarom zijn gasten doen wat ze doen, ten tweede moet proberen de motieven van zijn gasten te waarderen, ten derde het avontuur moet onderkennen dat zijn feestje is, een avontuur waarin hij en zijn gasten op elkaar betrokken zijn zonder de garantie dat zij vanzelf met elkaar zullen sporen, en ten vierde het initiatief moet nemen om een klimaat van vertrouwen te scheppen waarin zijn gasten het avontuur van zijn feestje zullen durven aangaan.

Dit is een tamelijk abstracte en deftige karakterisering van wat wij in het dagelijks leven gemakkelijk herkennen als een kwestie van hoffelijkheid, een galante manier om het initiatief te nemen om anderen op hun gemak te stellen. Om een simpel voorbeeld te geven: stel dat er in de supermarkt een extra kassa bijkomt en er vanuit verschillende rijen meerdere klanten met hun wagentje vaart beginnen te maken om als eerste bij de nieuwe kassa te zijn. In zo'n geval zal een morele gastheer een inschatting maken van de motieven van die klanten, en ze op waarde proberen te schatten. Als hij dan meent dat mevrouw X het verdient om vóór mijnheer Y te gaan, en hij zelf de mogelijkheid heeft om nog weer vóór mevrouw X te gaan maar daarbij het risico loopt dat mijnheer Y dan direct achter hem zal aansluiten waardoor mevrouw X wellicht de laatste in de rij voor de nieuwe kassa zal worden, dan realiseert hij zich het avontuur waarin zij terecht zijn gekomen, zonder gegarandeerde uitkomst. Dat kan voor hem als morele gastheer het moment zijn waarop hij het initiatief zal nemen om mevrouw X voor hém te laten gaan, waarbij hij een luchtige en vriendelijke toon zal moeten aanslaan om het vertrouwen van mijnheer Y te winnen waardoor die ook akkoord zal gaan met een volgorde waarin hij ná in plaats van vóór mevrouw X in de rij zal komen te staan. Een beetje hoffelijke gastheer draait zijn hand voor zo'n ingreep niet om, en zal het scenario dus naar zijn eigen hand zetten. Dat doet hij dan natuurlijk niet om zelf voor te kruipen (hij is geen hufter), maar om zijn gasten, mevrouw X en mijnheer Y, een rol toe te kunnen schrijven die hen past. Daarbij is duidelijk dat zijn interpretatie van de situatie richtinggevend zal zijn. Hij wacht niet, beleefd en weifelend, op de instemming van zijn gasten, maar organiseert die instemming op eigen kracht. Daarom zal hij ook de verantwoordelijkheid moeten dragen voor het afwikkelen van dit scenario op een ma-

5 Bransen, J. "Nou zeg, waar bemoei je je mee", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Vol. 103 (2011)1, 4-20; Bransen, J., "Loving a Stranger". In: Christian Maurer, Tony Milligan & Kamila Pacovska (eds.), *Love and Its Objects: What Can We Care For?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014, 143-159.

nier die hem goeddunkt, in de hoop dat hij zal kunnen realiseren dat mevrouw X en mijnheer Y het met hem eens zullen zijn. Garanties krijgt hij niet, maar met zelfvertrouwen kan de morele gastheer een heel eind komen.

Deze zelfde viertrapsraket doet zijn werk in de shows van Paul de Leeuw, en ook in de meer complexe, meer serieuze, maatschappelijk meer verontrustende scenario's, als de commissie Deetman bijvoorbeeld het seksuele misbruik in de Rooms-Katholieke kerk onderzoekt, of als de burgemeesters van Nijmegen en Malden draagvlak proberen te vinden voor de opvang van 3000 vluchtelingen op Heumensoord.

Een belangrijk kenmerk van de morele gastheer is dat hij zijn morele engagement gewoon praktisch inzet en in concrete situaties aan het werk gaat zonder aandacht te vragen voor wat hij, als morele gastheer, voor de samenleving betekent. Het gaat niet om hem, immers. De aandacht hoeft niet op hem gevestigd te worden, niet op hem *als morele gastheer*, maar op de morele waarde die centraal staat in het feestje dat hij met zijn gasten viert. De morele gastheer verstaat de kunst om de aandacht van anderen te richten op dat wat volgens hem hier en nu aandacht verdient; concreet, lokaal en pragmatisch. Daarin bestaat het derde positieve effect van de morele gastheer op het terugdringen van de verhuftering. Het is een effect dat in feite gericht is tegen de medicalisering van ons maatschappelijk engagement. De morele gastheer stelt geen diagnose en schrijft geen behandeling voor. Dat doet hij niet theoretisch, op het abstracte en intellectuele niveau van de sociale en politieke filosofie, maar dat doet hij ook niet praktisch, in de concrete situatie waarin hij zijn verantwoordelijkheid neemt. Zijn aandacht is niet op de problemen gericht, maar op het avontuur waarin hij zichzelf aantreft. Zijn inbreng is geen interventie, maar een alledaagse kwestie van hoffelijkheid. Hij wordt niet gedreven door gevoelens van onveiligheid, omdat zijn zorg van een heel andere aard is.

Natuurlijk weet de morele gastheer dat het leven een kwetsbaar kleinood is, dat wij allemaal sterfelijk zijn en dat wij gedurende ons leven pijn kunnen, en *zullen*, lijden. Maar de angst die dat kan oproepen en die zich in sociaal perspectief kan manifesteren als een gevoel van onveiligheid – die angst heeft niet echt grip op de morele gastheer. In sociaal opzicht heeft de morele gastheer geen last van een *negativity bias*. Zijn basishouding is een andere. Hij is de samenleving, en het samenleven, niet aan het repareren en niet aan het genezen. Zijn eerste reactie op andere mensen is een verbindende. Zijn emotionele grondhouding in het publieke domein is een nieuwsgierige en sympathieke, geen bange en boze. Hij heeft zorgen genoeg, natuurlijk, maar dat zijn de zorgen van iemand die zorgzaam is, niet van iemand die bezorgd is. Hij begrijpt dat wij allemaal kwetsbaar zijn, dat wij allemaal kunnen lijden en hij begrijpt dan ook dondersgoed dat het de moeite waard is om verantwoordelijkheid te nemen, om lijden te voorkomen. Maar hij ziet zijn inspanningen niet als een remedie tegen ziekmakende maatschappelijke ontwikkelingen. Hij doet gewoon zijn best. Hij is, zoals ik dat in

Laat je niets wijsmaken noem, aan het ‘mensen’.⁶ Dat is een werkwoord, waarover zo dadelijk meer.

Ik vat mijn behandeling samen, maar wijs er, nogmaals, nadrukkelijk op dat mijn pleidooi voor de morele gastheer in feite geen remedie is die ik als maatschappelijk geëngageerde intellectueel voorschrijf. Dat is precies de verkeerde karakterisering van de betekenis van de morele gastheer, een karakterisering die in de huidige sociale en politieke filosofie wellicht in goede aarde valt, maar die ik toch vergezeld moet laten gaan van deze paradoxale opmerking. Als je mijn pleidooi als een remedie begrijpt, ben je vooral een slachtoffer van de medicalisering van jouw maatschappelijk engagement, en moet je aan het denken worden gezet over de vooronderstellingen die jouw eigen genezing – de ontmoeting met de morele gastheer in jou – in de weg zit. De morele gastheer besteedt, zoals ik heb laten zien, niet veel aandacht aan hufters. Tegelijkertijd zorgt hij er wel voor dat hij *als morele gastheer* de aandacht trekt van de hufters onder ons. Die aandacht buigt hij vervolgens in één beweging om en richt hem op de morele waarde die volgens hem centraal staat in zijn feestje. Dat feestje viert hij met zijn gasten die hij een rol geeft die hen past, een rol die zij, om het zo te zeggen, zelf zouden willen hebben als zij het voor het zeggen zouden hebben.

Hoffelijkheid zonder etiquette

Mijn pleidooi voor de morele gastheer lijkt vast op allerlei manieren op een pleidooi voor goede manieren. De morele gastheer is immers hoffelijk en zorgzaam, hij heeft aandacht voor andere mensen en spant zich in om hun aanspraak op respect en welzijn recht te doen en hen de ruimte te geven die hen toekomt. De morele gastheer weet, kortom, hoe het hoort en zijn portret zou menig etiquetteboek kunnen sieren. Is mijn pleidooi voor de morele gastheer niet gewoon een pleidooi voor goede manieren? Nee, want er is een verschil, en het is een belangrijk verschil, een verschil met behulp waarvan de essentie van mijn voorstel verder verhelderd kan worden. Drie punten verdienen daarbij aandacht.

Op de eerste plaats is het belangrijk te constateren dat een pleidooi voor goede manieren ambigu is op een manier die in de wijsgerige ethiek van de laatste veertig, vijftig jaar steeds helderder is geworden. Daarbij speelt de wederopstanding van de deugdethiek een grote rol. Goede manieren kunnen enerzijds lijken op de dagdagelijkse vuistregels die hun morele geldingskracht ontleenen aan de fundamentele morele principes waar ze in feite van afgeleid zijn. Dit zijn de goe-

6 Bransen, J., *Laat je niets wijsmaken. Over de macht van experts en de kracht van gezond verstand*. Zoetermeer: Klement, 2013, 35-40.

de manieren die in etiquetteboeken beschreven worden, regels die algemeen gelden en die je vertellen hoe het hoort, regels die een zeker conformisme kunnen afdwingen, doorgaans op basis van een hypothetisch sociaal contract. In deze opvatting van goede manieren is de rechtvaardigingsgrond voor de geldingskracht van deze goede redenen een collectieve. Het bestaan van een gemeenschap en het belang dat deze gemeenschap heeft in haar eigen voortbestaan, rechtvaardigt de claim die goede manieren de leden van de gemeenschap oplegt. Het hoort zo, omdat wij dat zo doen en willen kunnen blijven doen.⁷

Maar goede manieren kunnen anderzijds ook lijken op de deugden die morele wezens zoals wij ontwikkeld hebben. Rechtvaardigheid of matigheid, bijvoorbeeld, zijn volgens deze deugdethische interpretatie een kwestie van karakter, van ontwikkelde moreel-emotionele responsen, en geen afgeleiden van abstracte en potentieel universeel geldende principes. Een rechtvaardig mens, zo is het idee, *voelt* als het ware onmiddellijk aan wat in een bepaalde situatie rechtvaardig is, zonder dat hij daar eerst verstandelijk een complexe afleiding uit het morele rechtvaardigheidsprincipe voor moet maken. En hetzelfde geldt voor een matig mens, een mens die in iedere situatie aanvoelt wat de menselijke maat is.⁸

Het verschil tussen deze beide interpretaties van goede manieren is niet alleen een kwestie van morele epistemologie, maar ook een kwestie van fundering. De regels van goed fatsoen hebben volgens deze deugdethische interpretatie op zichzelf helemaal geen geldingskracht. Zij kunnen op de leden van de gemeenschap geen claim leggen. Het is eerder andersom. Moreel ontwikkelde mensen weten en doen wat goed is, en voeden met hun goede manieren de regels die zelf altijd een beetje gebrekkig en formeel blijven en waar je in feite niets aan hebt tot je het snapt. En als je het snapt, heb je die regels niet meer nodig en begrijp je bovendien hoe beperkt ze zijn en hoe onthand in feite de mensen zijn die zich aan de regels van goed fatsoen proberen te houden.

Met het onderscheid tussen deze twee interpretaties helder voor ogen, zou mijn pleidooi voor de morele gastheer begrepen kunnen worden als een pleidooi voor goede manieren, opgevat als deugden. Maar omdat de verwarring tussen beide interpretaties zo voor de hand ligt en de term 'goede manieren' die verwarring ook voedt, hecht ik eraan de morele gastheer niet te begrijpen als iemand die op een deugdzame wijze getuigt van goede manieren.

Aan de hand van een tweede onderscheid kan dit verder verhelderd worden, het verschil tussen enerzijds mensen die 'mensen' (het werkwoord dat ik al noemde) en anderzijds mensen die gesocialiseerd zijn. Als je gesocialiseerd bent, heb je je de gewoonten eigen gemaakt van de gemeenschap waarin je opgegroeid

7 Zie bijvoorbeeld Gert, B., *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

8 Zie bijvoorbeeld Van Tongeren, P., *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdethiek*, Amsterdam: SUN, 2003.

bent. Je doet wat jouw gemeenschap doet, en je doet dat niet omdat je de druk voelt van de normen die jouw gemeenschap je oplegt. Die normen heb je namelijk zo goed geïnternaliseerd dat jij oprecht zelf vindt dat de dingen zo moeten gebeuren zoals jullie – en dus ook *jij* – vinden dat ze moeten gebeuren. Het ligt vervolgens voor de hand om deugdzame mensen, die als het ware onmiddellijk aanvoelen wat het juiste is om te doen, te begrijpen als gewoon heel goed gesocialiseerde mensen. Hun karakter is gevormd *door* de samenleving waar zij deel van uitmaken. Zij hebben geleerd zich als volwassen mensen te gedragen, op een manier die in overeenstemming is met wat in hun gemeenschap geldt als een volwassen mens. Is dit hetzelfde als wat ik met het werkwoord ‘mensen’ bedoel? Dat zou je kunnen denken, zeker als je je realiseert dat het idee om ‘mensen’ als werkwoord te gebruiken ontstaan is in de context van de deugdethiek. Harry Kuitert heeft dit idee namelijk geïntroduceerd om een opmerking van Aristoteles te begrijpen, die het in de *Ethica Nicomachea* over de activiteiten heeft die het meest kenmerkend zijn voor het menselijk bestaan.⁹

Toch is er een belangrijk verschil. Het werkwoord ‘mensen’ verwijst namelijk in *abstracte* zin naar het gedrag dat volwassen mensen vertonen, waarbij dit op twee, nauw verbonden manieren losgemaakt moet worden van het concrete karakter dat dit gedrag in een specifieke beschaving krijgt. Op de eerste plaats is het een kenmerk van volwassenheid om te beseffen dat een gemeenschap geen gesloten geheel is, en dat bijgevolg de eigen aard van geen enkele gemeenschap toonaangevend kan zijn voor de precieze bepaling van wat we met ‘mensen’ bedoelen. Volwassenen beseffen dit omdat zij in hun gemeenschap onontkoombaar met nieuwkomers te maken krijgen, en dat zijn niet alleen de kinderen, maar ook de mensen die zij tijdens hun eigen vorming niet ontmoet hebben. Het behoort onvermijdelijk tot onze vorming dat die zich in een beperkte tijd en in een beperkte ruimte afspeelt, hoe mondiaal we tegenwoordig ook menen dat we zijn. Pas na de ontwikkeling van onze eigen identiteit, na de adolescentie, krijgen we op een volwassen manier te maken met anderen, mensen die in een andere context zijn gesocialiseerd – in een ander vaderland en in een andere moedertaal, zoals ik dat graag noem. Deze anderen dagen ons op een bijzondere manier uit, en dwingen ons te begrijpen dat ‘mensen’ iets anders moet zijn dan gedrag dat volstrekt door de ene of de andere cultuur bepaald kan worden.

En daar sluit de tweede manier van losmaken bij aan, een manier die juist precies weer alles te maken heeft met het besef dat ook ieder kind onontkoombaar als nieuwkomer begint. De verrassende implicatie daarvan is dat iedere volwassene zich zal kunnen realiseren dat ook hij als kind begonnen is en dat ook hij er in geslaagd is om te leren ‘mensen’, omdat hij blijkbaar over de potentie beschikt om te kunnen socialiseren. *In welke concrete gemeenschap dan ook!* En dat is ‘men-

9 Kuitert, H.M., *Schiften: Wat er in de christelijke geloofswereld toe doet en wat niet*. Ten Have 2004, p. 213. Zie ook Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1178b,7.

sen', het vermogen verbinding te maken met anderen, het vermogen jouw rol te leren herkennen in nieuwe situaties, en daarmee ook het vermogen de rollen van anderen te herkennen, en zo scenario's vooruit te helpen.¹⁰ Met behulp van dit onderscheid tussen 'mensen' en 'gesocialiseerd zijn' kunnen we de morele gastheer nu beter typeren. De morele gastheer heeft het vermogen te 'mensen' uitstekend ontwikkeld. Hij is een volwassene (in praktische zin, niet zo zeer in biologische of bureaucratische zin) die over de grenzen van zijn eigen gemeenschap heen weet hoe je verbondenheid met vreemde anderen kunt proberen te bewerkstelligen. Hij beseft daardoor ook dat zo'n poging altijd avontuurlijk is, een experiment dat zonder garanties verloopt, zoals het leven zelf.

Daarmee kom ik tot mijn derde en laatste punt. Mijn pleidooi voor de morele gastheer is geen interventie op het collectieve niveau van onze Nederlandse samenleving. Morele gastheren zijn personen, concrete individuen die lokaal hun best doen in iedere situatie waarin zij zichzelf aantreffen. Wij kunnen wel hopen dat er in iedere maatschappelijk moeilijke situatie morele gastheren zullen zijn. En we kunnen natuurlijk allemaal proberen zelf een morele gastheer te zijn of te worden. En we kunnen tenslotte ook nog proberen zo veel mogelijk andere mensen aan te moedigen en te inspireren om ook een morele gastheer te worden. Maar we kunnen dit niet collectief organiseren. We zouden dat niet eens moeten willen. Dat zou namelijk zelf rechtstreeks instrijken tegen de haren van het hele idee van een morele gastheer.

Wie de huidige onderwijspolitiek een beetje volgt zal een vergelijkbaar dilemma herkennen. Als je werkelijk meent dat de docent in het onderwijs het verschil maakt, dan moet je als staatssecretaris je plek kennen. Dan kun je de lerarenopleidingen wel proberen te veranderen, maar daar moet je je niet op verkijken. Want ook dat zijn opleidingen, waarin de docenten dus het verschil maken. Een bescheiden pas op de plaats voor het prachtige risico dat onderwijs is, is al wat de staatssecretaris vermag.

Het is in deze zin dat deze bijdrage een paradoxaal voorbeeld van *exposure therapy* is. Wie weet geeft hij op twee niveaus te denken: op het collectieve niveau als een *antidotum* tegen de medicalisering van ons maatschappelijk engagement, en op het individuele niveau als een uitnodiging om zelf de gehele publieke ruimte in beslag te nemen. Als morele gastheer.

Jan Bransen is hoogleraar Filosofie van de gedragswetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

10 Zie voor een uitgebreide analyse van dit vermogen Bransen, J., *Laat je niets wijsmaken. Over de macht van experts en de kracht van gezond verstand*. Zoetermeer: Klement, 2013, 35-138.