WORD
ZELF
FILOSOOF
JAN
BRANSEN
WORD ZELF FILOSOOF JAN BRANSEN
FILOSOFIE

WORD ZELF FILOSOOF

Uitgeverij Veen Magazines B.V.
Postbus 256
1110 AG Diemen
www.veenmagazines.nl

Titel Word zelf filosoof
Auteur Jan Bransen
Redactie Ruth Glastra van Loon
Opmaak Crisja Ran G.O.
Druk Koninklijke Wöhrmann
1ste druk 2010

© Veen Magazines B.V.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar worden gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photocopy, microfilm, or any other means without written permission by the Publisher.

Veen Magazines, Diemen 2010
ISBN 9789085712824
Nur 730

© Mixed Sources
Productgroep uit goed beheerde bossen, gecontroleerde bronnen en gerecycled materiaal.
www.fsc.org Cert no. CU-COC-802528
© 1996 Forest Stewardship Council

FSC papier is papier dat het keurmerk van de Forest Stewardship Counsil (FSC) mag dragen. Voor dit boek is het FSC-gecertificeerde Munkenprint gebruikt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Een flink deel van de grondstof is afkomstig uit bossen en plantages die worden beheerd volgens de regels van het FSC. Van het andere deel van de grondstof is vastgesteld dat hiervoor geen houtkap in de laatste resten waardevol oerbos (oorspronkelijke bos) heeft plaatsgevonden. Dit papier is 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt en wordt geleverd door Artic Paper Munkedals AB, Zweden.

WORD ZELF FILOSOOF

JAN BRANSEN

UITGEVERIJ VEEN MAGAZINES

Seura mor ev'reu hulo, sjeura can teutor ora hiear.
Paul de Leeuw

Een leven dat niet kritisch wordt doorgelicht, is niet de moeite waard.
Socrates

Philosophy's subject-matter is to a large degree not the items of experience, but the ways in which they are viewed, the permanent or semi-permanent categories in terms of which experience is conceived and classified.
Isaiah Berlin

VOORWOORD

Lees je dit in de boekhandel, staand, terwijl je je afvraagt of je dit boek zult kopen? Hoeveel seconden geef je me om je te overtuigen?

Is het een cadeautje? Dan moet je echt even op bladzijde XXX-XX kijken. Degene die jij met dit boek gelukkig gaat maken, zal er zeker tussen staan. Misschien vind je er wel een citaat om voor in het boek te zetten.

Ben je serieus en vraag je je af hoe leerzaam dit boek is? Lees dan één van de kaders die aan het eind van hoofdstukken 4 tot en met 9 staan. Of lees ze allemaal.

Hou je van Paul de Leeuw? Dan vind je het wellicht leuk om te weten dat ik een heel hoofdstuk over onze held geschreven heb, hoofdstuk 4.

Of heb je juist een hekel aan Paul de Leeuw? Vind je fatsoen belangrijker dan sympathie? Lees dan het hele boek en stuur me een email. Ik wil graag met je in debat.

Ben je vooral geïnteresseerd in de bijdrage die filosofie zou kunnen leveren aan het maatschappelijk debat? Lees dan het begin van hoofdstuk 9 en het begin van hoofdstuk 1. Kijk even in hoofdstuk 3 en misschien helpt het als ik je erop wijs dat hoofdstuk 5 over de verhuftering van de samenleving gaat, hoofdstuk 6 over het opvoedingsdebat, en hoofdstuk 7 over het integratiedebat.

Ben je een gedragswetenschapper? Denk dan even niet aan een witte beer en lees hoofdstuk 8.

Dit boek is een *wake-up call*. Ik wil de filosoof in jou wakker schudden en aan het werk zetten. Ik wil je leren systematisch aandacht te besteden aan

de taal die je dagelijks achteloos gebruikt, de taal die jou bij alles wat je zegt intiem vergezelt.

Ik ga ervan uit dat je een brede belangstelling hebt voor cultuur en voor de toekomst van de mensheid, dat je graag naar praatprogramma's kijkt en zaterdags de kranten leest. Ik verwacht dat je nieuwsgierig bent naar filosofie, maar eigenlijk niet in een paar zinnen kunt zeggen wat je denkt dat filosofie is. Dit is wat ik ervan denk: filosofie is een bijproduct van het wonder van de taal, een spiegel waarin een taalgemeenschap naar zichzelf kijkt. Als je dit boek uit hebt, zul je beseffen dat dit lang niet zo diepzinnig is als het nu misschien klinkt.

Je hoeft dit boek niet van voor tot achter te lezen. De hoofdstukken staan min of meer op zichzelf, als foto's van een toeristische attractie. Ze laten op verschillende manieren verschillende kanten van hetzelfde zien. De eerste drie hoofdstukken hebben overigens wel een andere functie dan de laatste zes. De eerste drie zijn inleidend van aard. In de resterende zes meng ik mij in het maatschappelijke debat. Daarbij is het me overigens meer te doen om de filosofische vaardigheden die ik erin aan het werk zet, dan om het sentimentalistisch humanisme dat ik erin verdedig. Als de filosoof in jou ontwaakt en je de zes beschreven vaardigheden zelf leert gebruiken – al is het om mij te laten zien dat mijn sentimentalistisch humanisme dubieus is – dan vind ik dat een beter resultaat voor dit boek dan als je lichtvaardig overtuigd raakt van mijn gelijk.

Uitgedaagd? Nieuwsgierig? Veel plezier!

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD 5

1. MENSEN EN MENINGEN 11
   1. Inleiding 11
   2. Roddel als vliegende start: bindmiddel en splijtstof 12
   3. Onder woorden brengen 17
   4. Schaven, hakken, beitelen 21
   5. Opinievorming 26

2. DE FILOSOOF IN JOU 31
   1. Opiniemakers 31
   2. Journalistiek 33
   3. wetenschap 38
   4. literatuur 43
   5. filosofie 47
   6. Zes filosofische gereedschappen 54
      Focus op begrippen 62
      Aandacht voor de wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen 62
      Analogieën tussen begrippen ontwikkelen 63
      Het gedachte-experiment 64
      Relaties tussen begrippen expliciteren 65
      Reflectie 66

3. MIJN MENING: SENTIMENTALISTISCH HUMANISME 59

4. FOCUS OP BEGRIPPEN 67
1. Mooi Weer de Leeuw! 67
2. Begrijpen en begrippen 69
3. Paul de Leeuw: van concreet naar abstract 72
4. Sympathie zonder fatsoen 76
5. Trots op Paul de Leeuw 83
KADER Focus op begrippen 88

AANDACHT VOOR DE WISSELWERKING TUSSEN BEGRIP EN VERSCHIJNSEL 91
1. Bedreigd door hufters 91
2. Denkkracht 93
3. Begrippen 95
4. Verschijnselen 99
5. Een hufterproof voorstel 105
KADER De wisselwerking tussen begrip en verschijnsel 110

ANALOGIEËN TUSSEN BEGRIPPEN ONTWIKKELEN 113
1. Opvoeden doe je zo! 113
2. Begrippen, associatienetwerken en analogieën 115
3. Samen wandelen 119
4. Opvoeding 124
5. De grote angst: ontspoorde jongeren 134
KADER analogieredenering op begripsniveau 140

7. HET GEDACHTE-EXPERIMENT 143
1. Betono 143
2. Sympathie 145
3. Een sluier van onwetendheid 150
4. Morele afstand 152
5. Het integratiedebat 161
6. Echte zielsverwanten 164
KADER Het gedachte-experiment 169

8. RELATIES TUSSEN BEGRIPPEN EXPLICITEREN 173
1. Een revolutie op handen? 173
3. Bewuste controle 180
4. Vastberadenheid 183
5. Mening en vrije wil 188
6. Normatieve gedragswetenschap 191
KADER Relaties tussen begrippen expliciteren 194

9. REFLECTIE 197
1. Filosofie in het publieke debat 197
2. Meningen van de eerste en de tweede orde 200
3. Denken met distantie 208
4. Vroedvrouw en lachende derde 214
KADER Reflectie 219

Dankwoord 222
Noten 223

MENSEN EN MENINGEN

1. Inleiding

Stel dat Barack Obama Nederland bezoekt omdat hij als de nieuwe president van het machtigste land ter wereld graag een goede indruk wil krijgen van het dagelijks leven in een typisch Europees gidsland. En stel dat zijn ambassadeur hem heeft geadviseerd jouw buurt te bezoeken omdat die zo uitgesproken Nederlands is. En stel, ten slotte, dat hij, onvoorstelbaar genoeg, jouw buurman gevraagd heeft hem door jullie buurt rond te leiden. Jouw buurman, godbetert! Die racist, yup, conservatief, atheïst, hippie, corpsbal, moslim, alcoholist, salonsocialist, of vul zelf je favoriete onbetrouwbare informant maar in. Je moet er niet aan denken dat Obama de meningen van jouw buurman zal overnemen.

Of stel dat jij een kind krijgt en je buurman moet met lede ogen toezien dat jij haar op gaat voeden, dat jij haar gaat informeren over hoe de wereld in elkaar zit, dat jouw meningen voor haar vanzelfsprekende gegevens gaan worden. Jij, godbetert! Dombo die je bent, of hufter, kapitalist, verlichtingsfundamentalist, griffo, tut, slappeling, en ga zo maar door. Het arme kind...

Er zijn eindeloos veel van dit soort situaties. De buurman trouwt misschien met een vrouw uit zijn land van herkomst en jij houdt je hart vast omdat die vrouw niet anders dan een verstoord beeld van Nederland kan

krijgen. Of je krijgt nieuwe buren uit het noorden van het land die hun best doen om te integreren, maar vervolgens lid worden van de totaal verkeerde carnavalsvereniging.

In al deze voorbeelden blijkt dat meningen onze aandacht en zorg verdienen, omdat ze belangrijke uitgangspunten zijn voor onze verdere opvattingen en ons verdere gedrag, omdat ze partijdig, gekleurd, subjectief kunnen zijn en nieuwkomers daardoor op het verkeerde been kunnen zetten. Meningen zijn voor mensen – wezens met een taalvermogen – van groot belang. Ze geven mensen in nieuwe omstandigheden een vliegende start. Dat heeft grote voordelen, want we hoeven niet zelf alles uit te vinden. Maar het kan ook nadelig uitpakken als je niet geleerd hebt zorgvuldig met meningen om te gaan. Meningen functioneren maatschappelijk gezien als bindmiddel, maar ook als splijtstof. Meningen hebben twee kanten. Ze verschaffen ons toegang tot een kenbare wereld omdat ze een cognitieve component hebben. Maar ze hebben ook een evaluatieve component waardoor ze uitdrukking geven aan wat die wereld voor ons te betekenen heeft. Als je niet alert genoeg bent en niet weet met wiens mening je te maken hebt, kan deze evaluatieve component je flink frustreren. Daarom zal ik in dit hoofdstuk wijzen op het belang van een goed inzicht in het proces van opinievorming, omdat we meningen alleen maar gecontroleerd in ons sociale leven kunnen inzetten als we weten hoe we aan die meningen gekomen zijn. Precies met het oog op dat inzicht zullen we veel hebben aan de filosofische vaardigheden die ik in dit boek zal beschrijven.

2. Roddel als vliegende start: bindmiddel en splijtstof

Mensen zijn geen planten of dieren. Als mensen in een nieuwe situatie verzeild raken hebben ze veel meer mogelijkheden om te aarden dan planten of dieren. Ze kunnen net als de dieren hun ogen en oren de kost geven om snel een goed overzicht te krijgen van hun omgeving, om te weten waar ze

moeten zijn als ze iets nodig hebben, om er een idee van te krijgen waar ze bescherming kunnen vinden, waar bedreigingen op de loer liggen, waar de mogelijkheden en de kansen liggen, enzovoort. Overleven, dat primaire biologische proces dat evolutionair van zo groot belang is, is voor mensen iets anders dan voor planten en dieren. Mensen zijn sociale wezens. Ze hoeven het niet alleen te doen. Sterker nog: ze kunnen het niet alleen doen. Overleven is voor mensen een sociaal gebeuren; dankzij de groep, maar ook in de groep. Medemensen zorgen voor mogelijkheden en kansen, voor bescherming, maar soms ook juist voor bedreiging. Er is een tweede, nog belangrijker verschil tussen mensen en andere wezens: wij hebben een taalvermogen. Overleven doen wij met en tussen woorden. Onze wereld is een talige wereld. Het zijn de meningen die ons kansen bieden, maar ons ook kunnen bedreigen.

Aan de hand van de fascinerende *roddel-hypothese* van Robin Dunbar[1] kan de betekenis van taal voor het menselijk bestaan indringend uitgelegd worden. Dunbar betoogt aldus. Onze naaste voorouders leefden net als chimpansees en gorilla's in kleine sociale groepen. Zij besteedden net als de grote apen veel tijd aan vlooien – sociaal gedrag met behulp waarvan de hiërarchie en de wederzijdse goedgezindheid gegarandeerd kon worden. Vlooien is voor deze sociale dieren van groot belang om eensgezindheid in de groep in stand te houden. Door elkaar te vlooien blijven de dieren als het ware op de hoogte van elkaars positie in de groep en van elkaars bereidheid die positie te respecteren en te bevestigen. Vlooien bestendigt de goede relaties tussen de betrokkenen en zorgt ervoor dat zij samen een gemeenschap zijn.

Dunbars hypothese is nu dat de toename van de omvang van deze groepen dieren druk heeft uitgeoefend op de tijd die deze dieren nodig hadden voor het vlooien. Hoe meer leden zo'n groep heeft, hoe meer tijd ieder lid kwijt is aan vlooigedrag. Als een groep in ledental blijft groeien, wordt de maximale tijd die ieder lid beschikbaar heeft voor het vlooien op een gegeven moment bereikt en zelfs overschreden. Deze druk vraagt, aldus Dunbar, vanuit evolutionair perspectief om een oplossing. Elkaar vlooien is belangrijk voor de saamhorigheid, maar er moet natuurlijk ook tijd overblijven om te jagen, voort te planten en te zogen. Dunbar stelt nu dat de grote apen een oplos-

sing hebben gevonden in het beperkt houden van de omvang van hun leefgroep. Mensen daarentegen hebben wat hem betreft een fascinerend andere oplossing gevonden: mensen zijn gaan roddelen. Zij zijn met genoegen gaan spreken over anderen. Dat spaarde heel veel tijd. Mensen hebben de mogelijkheid ontdekt om tijdens het vlooien niet alleen namens henzelf uiting te geven aan hun positie in de groep en hun respect voor de hiërarchie, maar ook namens anderen, hun verwanten. Ik wil hier graag benadrukken dat Dunbar "roddelen" op een min of meer neutrale manier probeert te gebruiken. Anders dan in ons dagelijkse taalgebruik heeft "roddelen" voor onze eerste voorouders niet voornamelijk negatieve connotaties. Het uitwisselen van allerhande nieuwtjes bij de kapper is een kwestie van roddelen, van met genoegen over anderen spreken, zonder dat het daarbij per se om kwaadspreken moet gaan.

Stel je dit even plastisch voor. Mijn moeder neemt als mensaap de tijd om onze buurvrouw te vlooien, en daarin stemmen zij hun onderlinge hiërarchische verhouding op elkaar af. Mijn moeder doet dat voortaan niet alleen voor zichzelf, maar ook voor haar kinderen en voor mijn vader. Dat scheelt mijn vader tijd en ons ook. Wij hoeven niet meer te vlooien met onze buurvrouw en ook niet meer met de buurman en de buurkinderen. Dat scheelt ook onze buurman en de buurkinderen veel tijd. Mijn moeder maakt de buurvrouw duidelijk hoe mijn vader en zijn kinderen in de hiërarchie staan. Mijn moeder kan dat doen, omdat ze met ons vlooit en dus echt wel weet hoe het met ons in sociaal opzicht gesteld is. Mij moeder spreekt voor mij. Ze praat over mij. Ze roddelt. Daar zijn voor mij natuurlijk kosten aan verbonden. Ik kan niet meer zelf duidelijk maken wat ik van de buurvrouw vind noch wat zij van mij moet vinden. Maar het levert me ook veel extra vrije tijd op. Die gebruik ik om te vlooien met Inge, die ik wel mag. Ik roddel natuurlijk ook. Ik maak Inge duidelijk hoe mijn vader, moeder, broertjes en zusjes in de hiërarchie staan. Van haar hoor ik hetzelfde over haar ouders. De suggestie van de rekensom die je zo kunt maken is veelbelovend: de tijdsbesparing is enorm. Roddelen maakt veel grotere sociale groepen mogelijk.

Inmiddels zijn we met ruim 6,5 miljard mensen. Het schijnt een feit te zijn dat elk van ons ongeveer 200 mensen kent. Ieder van hen vertellen we wel

iets over een aantal van die anderen. Een onvoorstelbaar groot meningencircuit is het resultaat, een gigantisch reservoir waaruit wij veel van onze redenen destilleren. Verreweg de meeste Nederlanders ken ik niet; zelfs de meeste inwoners van mijn dorp ken ik niet. Toch weet ik meestal wel hoe ik met ze moet omgaan, wat ik van ze verwachten kan, wat ik wel kan doen en wat niet. Dankzij de vele anonieme meningen die ik bij de kapper en van mijn kinderen en vrienden hoor, die ik in de lokale pers en in de opiniebladen lees, die ik opgedaan heb op school, gehaald heb uit romans, novellen, detectives en essays, gehoord heb in talkshows en reclamespotjes van de overheid; dankzij al die anonieme meningen heeft mijn leefwereld een gigantisch rijke en specifieke betekenishorizon. De invloed die dat heeft op mijn gedrag is enorm. Wat – als Dunbar gelijk heeft – begon als een noodzakelijke tijdsbesparing, als geroddel tijdens het vlooien, heeft zich ontwikkeld tot een onwaarschijnlijk omvangrijk netwerk van meningen en betekenissen, een onvoorstelbaar gedetailleerd reservoir aan feitjes en evaluaties, een schier onuitputtelijke bron van redenen voor wat ik wel en wat ik niet wil en kan doen in dit leven.

Met onze meningen beïnvloeden we elkaars meningen en daarmee ons gedrag. Die invloed kan rechtstreeks zijn en heel lokaal, zoals het geval is als ik de buurvrouw vertel wat ik zojuist bij de bakker heb gehoord over de nieuwe bewoner op de hoek. Maar die invloed kan ook heel indirect zijn en globaal, zoals het geval is als ik een lemma schrijf voor een encyclopedie over de methodenstrijd in de sociale wetenschappen. Alle tussenvarianten zijn mogelijk en talrijk.

Een belangrijke en bijzondere kwestie in dit verband is dat wij met onze meningen niet alleen de meningen van anderen beïnvloeden. We beïnvloeden met onze meningen ook *onze eigen meningen* en zo ons eigen gedrag. Deze verdubbeling, dat we meningen hebben over onze meningen en daarmee onze eigen meningen beïnvloeden met onze meningen, is kenmerkend voor mensen. We willen graag voor onszelf begrijpelijk zijn. We geven in ons gedrag vaak commentaar op ons eigen gedrag. We voelen ons bijvoorbeeld verlegen, merken dat op en onmiddellijk wijzigt onze houding zich, bijvoorbeeld door

onze verlegenheid te benadrukken, of juist door haar te onderdrukken. Deze interpretaties en herinterpretaties van onszelf treden ook – *juist* – op in interacties met anderen. Ik meen bijvoorbeeld uit de reacties van mijn buren af te kunnen leiden dat ze me verlegen vinden, en omdat ik dat een onbehaaglijk idee vind corrigeer ik mijn gedrag. Ik benadruk dat ik me op mijn gemak voel, dat ik ontspannen en grappig uit de hoek kan komen, en ik forceer wat luchtigheid in mijn gedrag. Op deze manier probeer ik de mening van anderen over mij te beïnvloeden. Maar ik beïnvloed er ook mijn eigen meningen mee.

Ik ben als het ware steeds ook mijn eigen publiek en neem mijn verantwoordelijkheid tegenover dit publiek. Ik wil mij aan mijzelf kunnen uitleggen. Ik reageer daarbij met meningen op mijn eigen meningen. Soms verras ik mijzelf daarbij. Ik kan bijvoorbeeld het ene biermerk lekkerder vinden dan het andere maar het andere toch liever drinken. Maar ik verras mijzelf niet vaak, en ben ook meestal niet zo kritisch. Ik reageer lang niet altijd grondig genoeg op mijn eigen meningen, of, anders gezegd, ik maak het mijzelf niet al te moeilijk. Ik begrijp mijzelf immers zo goed. Ik snap echt wel, en onmiddellijk, waarom ik doe wat ik doe. Zo gebruik ik mijn meningen maar al te vaak om mijn eigen meningen te bevestigen. Ik versterk mijn eigen meningen, creëer stabiele patronen, vaste manieren om met mijzelf om te gaan. Dit doe ik gemakkelijker en vanzelfsprekender dan dat ik mijn eigen meningen kritisch onderzoek. En ik ben niet de enige. Dit is zo'n normaal verschijnsel, veel normaler dan velen denken. Het is verontrustend normaal!

Het onnadenkend herbevestigen van vertrouwde meningen functioneert ook op groepsniveau. Meningen zijn een sterk sociaal bindmiddel. Meningen helpen mij niet alleen mijzelf aan mijzelf uit te leggen, maar juist ook aan mijn verwanten, en vice versa. Meningen genereren zo een overzichtelijke en stabiele wereld die we met elkaar kunnen delen. Meningen schragen de alledaagse taal waarin ze verwoord kunnen worden. De vertrouwdheid die hierdoor van onze meningen uitgaat maakt ze tot machtige wapens van in- en uitsluiting. De wereld die we dankzij onze meningen met onze geestverwanten kunnen delen, is tegelijkertijd een wereld waaruit we vreemden en

nieuwkomers weren. Het is daardoor ook een wereld die ons diepgaand van onszelf en onze medemensen kan vervreemden.

Meningen zijn niet alleen een bindmiddel. Juist als het nodig is ze te uiten functioneren onze meningen tevens als splijtstof. We wijzen het onbekende af, de vreemde attitude die we niet begrijpen en die we soms liever niet als een uitnodiging zien tot een open, verdiepend gesprek omdat we bang zijn voor het potentieel verontrustend ondermijnende effect dat zo'n gesprek kan hebben. Vooral als je niet weet hoe je zo'n gesprek kunt voeren, als je niet geleerd hebt om te kijken naar je mening *als een mening*, sluit je liever je ogen. Zo behoud je ogenschijnlijk je eigen mening als een bindmiddel en verkettert de andere mening als een splijtstof.

Als het over anderen gaat realiseert iedereen zich dat zo'n attitude zich als een boemerang tegen zichzelf keert. Als de voetbalclub en de hockeyclub in een dorp moeten fuseren en het bestuur van de hockeyclub van mening is dat de eigen kijk op de aanstaande fusie een bindmiddel is en de afwijkende kijk van de voetballers een splijtstof, dan begrijpt iedereen onmiddellijk dat deze mening zelf juist de splijtstof zal blijken te zijn. Dat besef alleen maakt het natuurlijk nog helemaal niet gemakkelijk om meningsverschillen te slechten, zeker niet als het om grote verschillen en heel diepgewortelde meningen gaat. Perfectionistisch georiënteerde liberalen gaan het niet snel eens worden met radicaal fundamentalistische moslims. De grote uitdaging is de eigen mening, en ook die van de ander, te kunnen beschouwen als *zowel* bindmiddel *als* splijtstof. Om deze uitdaging aan te kunnen gaan, is het nodig in te zien dat meningen tegelijkertijd een cognitieve en een evaluatieve dimensie hebben.

3. Onder woorden brengen

Laten we nog eens terugkeren naar Obama. Samen met burgemeester Wolfsen en Harm-Kees, jouw buurman die tegenwoordig als straatcoach zijn

brood verdient, brengen ze een bezoek aan Overvecht. Je kunt niet verstaan waar ze het over hebben, want iedereen wordt met dranghekken op grote afstand gehouden, maar je kunt zo ook wel verzinnen wat Harm-Kees te zeggen heeft. Afgezien van zijn gedweep en zijn bewondering voor de eerste zwarte president van de Verenigde Staten, zal hij natuurlijk zijn stokpaardjes berijden. Je weet hoe hij is, Harm-Kees. Te weinig hangplekken voor de jeugd, terwijl het overal in de wijk zwart ziet van de jongeren. Het openbaar groen te vrouwonvriendelijk ingericht. Te veel overlast bij het winkelcentrum door bezoekers uit andere wijken. Je kent het wel. Dat soort opmerkingen. Wat kun je anders verwachten van een straatcoach? Je hoopt dat Obama een grap maakt over zijn naam. En burgemeester Wolfsen staat er natuurlijk bij te knikken en te glimmen. Zijn "krachtwijk" in de *spotlights* van het wereldnieuws!

Hoe zal Obama in zulke situaties te werk gaan? Hij is natuurlijk ook niet dom. Hij zal zich heel goed realiseren dat hij vooral de netjes aangeklede en politiek correcte kant van Nederland te zien zal krijgen. Hoe kan zo'n man er tijdens zo'n bezoek dan in slagen de feiten van de meningen te scheiden? Zal Obama zich voldoende realiseren dat Harm-Kees alleen maar *zijn mening* geeft? Het heeft geen zin je ongerust te maken, want je hebt verder toch geen invloed op die poppenkast. Maar als je wat afstand neemt van het voorbeeld, dan zul je je realiseren dat feiten en meningen zich op een ingewikkelde manier tot elkaar verhouden. Harm-Kees kan nooit zomaar de feiten presenteren, zelfs al zou hij dat willen. Niemand kan dat. In wat je zegt en hoe je het zegt klinkt altijd mee wat je ergens van vindt, wat het voor jou en volgens jou te betekenen heeft. En Obama kan nooit zomaar alleen de feiten horen. Niemand kan dat. Ook Obama moet het doen met een ondoorzichtig mengsel van cognitieve en evaluatieve componenten. Hij zal misschien wel anders willen, net zoals jij en Harm-Kees anders zouden willen, maar we moeten het allemaal doen met de alledaagse taal van onze meningen.

Ik begrijp het verlangen wel naar een taal die netjes uit twee verschillende vocabulaires bestaat: enerzijds een verzameling woorden waarmee we de feiten en niets dan de feiten benoemen, en anderzijds een verzameling woorden waarmee we onze evaluaties en niets dan onze evaluaties onder

woorden brengen. Maar zo netjes zit onze taal niet in elkaar. Zo netjes zit geen enkele natuurlijke taal in elkaar. We beginnen als mensen, waar we ook geboren worden, altijd met een taal die zwanger is van zowel cognitieve als evaluatieve betekenissen. We moeten het in al ons spreken doen met de alledaagse taal, de taal die we als kinderen hebben leren spreken, en die waar ook ter wereld voor ons juist zo betekenisvol is vanwege de relationele, respons-afhankelijke woorden die we leren kennen in die eerste interacties met onze *lieve* ouders, ons *eigen* speelgoed, ons *verbazende* lijf, onze *broertjes* en *zusjes*, onze *gezellige* buren, *speelse* huisdieren, *populaire* klasgenootjes, *strenge* meesters en juffen, *grappige* postbodes, *rechte* stoepranden, *pijnlijke* brandnetels, enzovoort, enzovoort.

Onze eerste taal is de alledaagse taal. Het is de taal van onze meningen. Het is de taal waarin het cognitieve en het evaluatieve als vanzelf op ondoorzichtige wijze door elkaar heen lopen. Het is de taal die ons levenslang bij de hand neemt, die een kompas voor ons is, ons leidt maar ook kan misleiden. Het is de taal die zelf onze aandacht meer dan waard is, veel meer dan we ons doorgaans realiseren.

Kijk daarvoor maar eens naar woorden als “vrouwonvriendelijk” of “overlast”. Dat zijn typisch van die woorden die het goed doen in onze meningen omdat ze verwijzen naar relationele, respons-afhankelijke eigenschappen. Een park is alleen maar vrouwonvriendelijk als het als zodanig wordt ervaren. Harm-Kees schrijft die relationele eigenschap toe aan het groen in Overvecht, niet aan zijn ervaring. Obama zal toch moeten beamen dat park De Gagel vrouwonvriendelijk is. Dat zal iedereen zo ervaren, aldus Harm-Kees. Want het park *is* vrouwonvriendelijk.

Frappant genoeg zal Harm-Kees Obama’s evaluatieve instemming proberen te krijgen door hem ogenschijnlijk slechts de feiten mede te delen. Het zullen de cognitieve constateringen zijn (“Ziet u hier hoe beperkt de verlichting is, en hoe hoog en onoverzichtelijk de bossages?”) die Harm-Kees in stelling zullen brengen om zijn mening haar evaluatieve werk te laten doen. Die vermenging van het cognitieve en het evaluatieve doet zich niet alleen voor in meningen waarin expliciet sprake is van respons-afhankelijke woor-

den als 'vrouwonvriendelijk'. Het cognitieve en het evaluatieve zijn aanwezig in iedere uitspraak die een mening is. Want waarom zou een schaars verlicht portiek geen prima hangplek voor jongeren zijn? En waarom zouden de winkeliers niet blij zijn met al die bezoekers uit andere wijken die naar Grootwinkelcentrum Overvecht komen? Hoezo overlast? Wat betekent dat woord eigenlijk? Wiens overlast is het? Mogen de jongeren in Overvecht misschien zelf uitmaken wat ze een prima hangplek vinden? Of is een plek alleen maar een hangplek als de gemeente er bij wijze van spreken officieel dit label aan heeft toegekend?

De les is duidelijk. Meningsverschillen zijn conflicten over de betekenis en het juiste gebruik van begrippen in situaties waarin dat gebruik praktische consequenties heeft. Als jouw buurman Obama ervan weet te overtuigen dat de parken in Overvecht vrouwonvriendelijk zijn, of dat het vrij parkeren bij het winkelcentrum overlast uit aangrenzende wijken aantrekt, dan weet je maar nooit wat voor consequenties dat zal hebben. En juist omdat je sommige consequenties voorziet *en* vreest, zal je een ander woord bepleiten of een andere interpretatie van het gebruikte begrip. En hetzelfde doet zich voor als Tweede Kamerleden roepen dat Nederland een land van *hufters dreigt* te worden, of dat opvoeden een *moeilijke taak* is die om *deskundigheid* vraagt, of dat de *immigranten* nu eindelijk eens ernst moeten maken met *integratie*, en ga zo maar door.

We koesteren onze meningen omdat ze zowel cognities zijn die ons toegang verschaffen tot een kenbare wereld als evaluaties die uitdrukking geven aan wat die wereld voor ons te betekenen heeft. We moeten onze meningen echter niet alleen maar koesteren. We moeten ook aandachtig en zorgvuldig nagaan wat nu precies onze mening is, hoe we hem correct onder woorden kunnen brengen. Want de woorden die we gebruiken werken niet alleen als bindmiddel maar soms ook als splijtstof.

Als we onze mening uiten, dan zeggen we niet simpelweg wat wij ergens van vinden, maar brengen we onze mening *onder woorden*. Wij nemen dan als lid van een taalgemeenschap in feite de verantwoordelijkheid op ons – de verplichting *en* de bevoegdheid – om uit te leggen waarom ons gebruik van

de desbetreffende begrippen in dit geval *juist* is. Als wij een mening verdedigen, dan verdedigen wij, in het licht van wat het geval is, de *betekenis* van de begrippen zoals wij die gebruiken.

Toen onze vroege voorouders leerden roddelen, om het zo te zeggen, leerden ze dingen doen met woorden. Die woorden zijn publiek, openbaar, van iedereen. En gelukkig maar, want het openbare karakter van de taal is een voorwaarde om überhaupt iets te kunnen zeggen. Maar wat onze voorouders in die gedeelde, gemeenschappelijke taal zeiden, wat ze onder woorden brachten, was een mening waarvoor zij individueel, persoonlijk, de verantwoordelijkheid te dragen hadden. In de gemeenschappelijke taal krijgt hun persoonlijke mening, hun individuele standpunt, vorm. Dit proces van menings*vorming* ligt aan menings*uiting* ten grondslag.

Het is echter mijn stellige overtuiging, en de meest fundamentele aanleiding voor dit boek, dat onze snelle babbelcultuur met zijn massamedia, multimedia, *oneliners* en ongedurig doorzappende toehoorders te weinig aandacht heeft voor de meningsvorming die aan meningsuiting ten grondslag ligt. Het meningencircus is een pingpongwedstrijd geworden. Geduldig en standvastig werken aan de taal; schaven, beitelen en hakken aan de woorden zodat ze ons precies toestaan de dingen te zeggen die we willen zeggen en zo de dingen te doen die we willen doen – er lijkt geen tijd en belangstelling meer voor te zijn. En toch, als we die tijd er niet voor nemen en de vaardigheden niet ontwikkelen die we nodig hebben om grondig te reflecteren op de wijze waarop we aan onze meningen komen, dan zullen we zelfs onze eigen meningen helemaal niet kunnen begrijpen. Dan zeggen we maar wat.

4. Schaven, hakken, beitelen

Besluitvormingsprocessen kennen we allemaal. Op de middelbare school moeten we een profiel kiezen, en een agenda. In het gezin nemen we beslissingen over wat we eten en waar we met vakantie naar toe gaan. Op het

werk wonen we vergaderingen bij, leren in de wandelgangen proefballonnetjes op te laten, bereiden pro-actief compromissen voor, en notuleren, als het meezit, een besluitenlijstje. We weten misschien niet zo goed hoe die processen precies verlopen, maar we herkennen ze en doorlopen ze vaak genoeg.

Er zijn twee kenmerken van besluitvormingsprocessen die ik hier in het bijzonder wil bespreken om uiteindelijk inzicht te krijgen in een vergelijkbaar, maar in feite heel ander proces, het proces waar het mij in dit boek om te doen is: opinievorming. De twee bedoelde kenmerken van besluitvorming zijn (1) de manier waarop ze rationaliseerbaar is, en (2) het gegeven dat ze tot concrete resultaten leidt.

Dat besluitvormingsprocessen rationaliseerbaar zijn betekent dat het doorgaans goed mogelijk is de plussen en de minnen voor een bepaald besluit geordend op een rijtje te zetten en tegen elkaar af te wegen. Zo krijg je een overzichtelijk beeld van de redenen die het besluit onderbouwen. Natuurlijk verloopt de feitelijke besluitvorming meestal niet zo geordend. Je weet hoe dat gaat op vergaderingen. Je kunt een stemming zien omslaan zonder dat je op het moment precies snapt waardoor dat komt. Maar als je dan uiteindelijk besloten hebt om bijvoorbeeld een kandidaat voor een bepaalde functie aan te nemen, dan komt het er toch op aan de keuze met redenen omkleed te onderbouwen. Je moet aan je collega's, aan de kandidaat, aan de afgevallen kandidaten en ook aan jezelf kunnen uitleggen waarom het genomen besluit juist is.

We weten allemaal dat er in zo'n onderbouwing allerlei elementen kunnen zitten die in de vergadering zelf niet het gewicht hadden die ze in de uitleg krijgen. De rationalisatie is dan ook niet een letterlijk verslag van het besluitvormingsproces. Maar grote discrepanties tussen de onderbouwing en de feitelijke motieven die tot het besluit geleid hebben zijn er normaliter niet. Een sollicitatiecommissie kan de overige collega's best misleiden, kan ook zichzelf misleiden en kan natuurlijk ook door de kandidaat misleid worden. Maar een beslissing die op basis van een misleidende rationalisatie gerechtvaardigd wordt, draagt het risico in zich dat ze in het bedrijf, in het team en bij de betrokkenen tot instabiliteit leidt. In het dagelijks leven houden we

echter niet van instabiliteit, en we zien dan ook dat er meestal sprake is van voldoende congruentie tussen de feitelijke beslissing en de rationalisatie. Rationalisaties leggen de redenen bloot die we hebben om met een genomen besluit *in te stemmen*.

Besluitvorming is op de praktijk van het menselijk handelen georiënteerd. Besluiten leiden doorgaans tot concreet gedrag. Ze brengen veranderingen in de werkelijkheid teweeg. De kandidaat die in een sollicitatieproces aangenomen wordt, loopt na enige tijd op de afdeling rond. De agenda die je besluit te kopen, gebruik je een heel jaar om je huiswerk in op te schrijven. En als de formateur besluit dat er een nieuwe minister voor Jeugd en Gezin moet komen, dan heeft dat gevolgen voor het ambtenarenapparaat en voor het functioneren van de regering. Besluiten verankeren zich in de praktijk en binden degenen die de besluiten genomen hebben aan de gevolgen.

Je kunt besluiten natuurlijk herzien. Maar als je de metafysica van besluiten serieus neemt, komt het herzien van een besluit eigenlijk neer op het nemen van een nieuw besluit. In die zin is ieder besluit onomkeerbaar. Besluiten hebben tastbare consequenties. Het zijn concrete gebeurtenissen, schakels in de geschiedenis van het universum. Besluiten vinden op een specifiek moment in de tijd plaats en brengen de toekomst op een welbepaalde manier dichterbij. Besluiten brengen teweeg dat bepaalde mogelijkheden werkelijkheid worden en dat andere mogelijkheden voor eeuwig opgeborgen zullen worden in de herinnering van wat denkbaar was maar nooit realiteit werd. Als je niet aangenomen wordt op de functie waar je naar solliciteert, zal je leven een andere wending nemen.

Opinievorming lijkt op deze twee punten niet op besluitvorming, ook al behandelen we opinievorming wel vaak alsof het een kwestie van besluitvorming is. Op de eerste plaats vinden meningen niet op een bepaald moment plaats. Meningen zijn geen gebeurtenissen. Ze hebben een dynamischer en tegelijkertijd een duurzamer bestaan. Meningen zijn niet tijdloos, maar ook niet momentaan. Het zijn toestanden met een zekere duur, mentale toestanden waarin mensen kunnen verkeren.

Kijk maar eens wat er gebeurt als iemand nadrukkelijk wil bijdragen aan de publieke opinievorming door een opiniestuk te schrijven. Al schrijvend zal hij de mentale toestand waarin hij verkeert onder woorden proberen te brengen. (Tussen haakjes merk ik hier op dat ik in dit boek de persoonlijke en bezittelijke voornaamwoorden 'hij', 'hem' en 'zijn' in hun sekseneutrale betekenis gebruik.) Argumenterend probeert hij te bewerkstelligen dat zijn mening zich als een toestand nestelt in de hoofden van zijn lezers. Zijn stuk geeft gestalte aan de cognitieve en evaluatieve toestand waarin hij zich bevindt. Zijn opiniestuk doet daarmee een beroep op de lezers. De schrijver hoopt dat zijn lezers voortaan ook in deze toestand zullen zijn. Hij hoopt dat zijn standpunt door zijn lezers met instemming zal worden ontvangen.

De respons van zijn lezers is voor de schrijver van een opiniestuk dan ook niet vrijblijvend. De schrijver zoekt instemming, maar in de context van een debat doet hij dat paradoxaal genoeg, maar ook begrijpelijkerwijs, door de discussie te zoeken, door meningsverschillen te bespreken. In de polemiek die, als het goed is, volgt, gaan de meningen zich dan langzaam vormen. Ze tonen zich niet, klip en klaar, in de eerste de beste bijdrage aan een debat. Ze vormen zich gedurende het debat. Ze ontwikkelen zich, dynamisch en onophoudelijk niet in één tekst, en niet op een lineaire manier, niet als een logisch gestructureerd argument, maar als het ware tussen de regels door in een voortgaand debat.

Besluiten zijn het einde van het besluitvormingsproces waarin ze gevormd worden. Als het besluit er eenmaal is, dan is het proces klaar. En dat is precies wat je merkt aan de manier waarop een besluit een gebeurtenis is die zich verankert in de werkelijkheid. Via het besluit verlaten we als het ware het mentale proces waarin het besluit voorbereid werd en komen we terecht in de wereld van oorzaak en gevolg.

Meningen daarentegen zijn helemaal niet het einde van de opinievorming. Ze zijn ook niet echt het begin, ze zijn eigenlijk altijd halverwege – in het midden – meegekomen brokstukken uit een eindeloos reservoir van oriëntatiepunten, patronen, vooronderstellingen, aannames, intuïties, gezichtspunten.

Meningen verhouden zich daardoor anders tot rationalisaties dan besluiten. De rationalisatie van een besluit is een min of meer afgerond geheel dat qua vorm misschien nog het meest op een logisch bewijs lijkt. Er zijn de uitgangspunten en de gevolgtrekkingen die samen een voldoende rechtvaardiging proberen te geven voor een genomen besluit. Maar de rationalisatie van een mening is iets anders. De rationalisatie van een mening is meer een voortgaande poging om de mening onder woorden te brengen. Er is geen sprake van een gebeurtenis waartoe wij ons instemmend verhouden, zoals bij een besluit. Er is eerder sprake van een gevoelen, een intuïtie, een sterke eerste indruk, en die moet in het opinievormende proces door middel van rationalisatie onder woorden worden gebracht.

Dat is een voortgaand, creatief proces waarin de mening geen gegeven is dat als een snuisterij doorgegeven kan worden om nu eens hier en dan weer daar op een dressoir te kijk gezet te worden. Meningen lijken meer op blokken marmer waaruit we zowel de feiten als ons standpunt moeten zien te hakken. En daarbij kun je niet gemakkelijk rechtstreeks op je doel afgaan. Je kunt niet simpel met de feiten beginnen en aannemen dat jouw standpunt dan wel achterblijft in de restanten, in de brokken steen die onder je beitel weggeschoten zijn en die je in alle hoeken en gaten van het atelier zult terugvinden. Wat voor ons van waarde is, is niet slechts wat je overhoudt als je de feiten van de meningen scheidt. Daarmee zou je immers ook het belang van de feiten voor ons tekortdoen. Maar omgekeerd geldt hetzelfde. Je kunt niet simpel proberen ons standpunt uit het marmerblok te hakken en geloven dat de feiten slechts de achtergebleven restanten zijn.

Je begint als het ware steeds opnieuw en werkt in twee richtingen tegelijk. Je bent als een beeldhouwer die na afloop tevreden maar ook een beetje verontrust naar het resultaat kijkt, omdat het wel de bedoeling was dit beeld uit te hakken, maar het toch ook niet precies is wat je ervan verwacht had. Al bij de laatste slag op de beitel komt de behoefte op om aan een nieuw blok marmer te beginnen en het nogmaals te proberen. Een mening is nooit het eind, maar altijd ook weer het begin van het proces van opinievorming. In onze omgang met onze meningen bevinden we ons altijd in het midden. En

net als de beeldhouwer zullen we het altijd met het materiaal moeten doen dat voorhanden is, het materiaal dat het ons mogelijk maakt iets te zeggen. Voor de opiniemakers die we zijn, mensen die hebben leren praten, is dit materiaal onze gemeenschappelijke taal. En net als de beeldhouwer doen we er goed aan ons meer en grondiger dan we gewend zijn over dit materiaal zelf te buigen. Dat vraagt om filosofische vaardigheden.

5. Opinievorming

Er is in de media veel belangstelling voor meningen. Iedereen mag vrijwel overal komen zeggen wat hij waar dan ook van vindt. Het interessantst zijn dan natuurlijk de opvallende, onverwachte en resolute meningen die bekende Nederlanders met grote stelligheid mogen en durven poneren. Al die praatprogramma's, columns en forumpagina's voeren de druk flink op: er wordt ook wel van je verwacht dat je overal je mening over klaar hebt. Als Sven Kramer bij Pauw & Witteman uitgenodigd wordt omdat hij weer wereldkampioen schaatsen is geworden, en Job Cohen zit daar ook, dan moet Kramer er bedacht op zijn dat hem plotsklaps gevraagd wordt wat hij nu eigenlijk van het paddo-beleid van de gemeente Amsterdam vindt, zoals Cohen er bedacht op moet zijn dat hij ineens zijn mening moet geven over de nieuwe trainingstechniek van Kramer. Het uiten van meningen is steeds meer een kwestie van amusement geworden.

Tegelijkertijd kleeft er aan het idee van de vrijheid van meningsuiting nog steeds een belangrijk liberaal ideaal. Politici die zich daarop beroepen wijzen graag op de eeuwenoude Nederlandse traditie iedereen de ruimte te bieden publiekelijk onder woorden te brengen wat hij ergens van vindt. Vertegenwoordigers van dat ideaal hebben zich de laatste tijd overigens wel van een schreeuweriger en populistischer kant laten zien. Genuanceerd formulerende politici als Hans van Mierlo en Frits Bolkestein winnen het tegenwoordig niet gemakkelijk meer van goed getrainde mediabespelers als Rita

Verdonk en Geert Wilders. Politici worden zich steeds meer bewust van de toon die nodig is om je mening over het voetlicht te krijgen. Ze worden zich steeds meer bewust van de noodzaak bondig en resoluut te zijn. Een mening is hoogstens goed voor vijftig woorden in de krant, twintig seconden op tv of twee minuten op de radio, misschien, als het meezit. De *oneliners* zijn al lang uit Amerika overgewaaid en monopoliseren het mediacircus.

Als je je mening zo snel klaar moet hebben en een serieus debat op tv ingekort moet kunnen worden tot een paar geïsoleerde, botsende *oneliners*, dan heb je gewoonweg de tijd en de aandacht niet meer voor dat fundamenteel van belang zijnde proces dat voorafgaat aan je uitspraken: opinievorming. Hoe komen we eigenlijk aan al die meningen die we hebben? Geen flauw idee, is denk ik het antwoord dat gegeven zal worden als je mensen een beetje indringend met deze vraag confronteert. Het is gewoon je mening. Als dat het antwoord is, dan vind ik dat erg. Dat is mijn drijfveer geweest achter het schrijven van dit boek. Want als je niet weet hoe je aan je mening komt, hoe jij je mening gevormd hebt, hoe je ingestemd hebt met de formuleringen die je gebruikt als jij je mening onder woorden brengt – als je dat allemaal niet weet, dan weet je eigenlijk helemaal niet wat je zegt. Dan zeg je maar wat!

Opinievorming lijkt niet op een besluitvorming, heb ik hierboven gezegd. Je neemt een opinie niet zoals je een besluit neemt, en je rationaliseert je mening niet zoals je een besluit rationaliseert. Een groot deel van je meningen heb je altijd al. Je wordt daar als het ware gewoon 's ochtends mee wakker, en je weet misschien niet eens dat je die mening hebt. Dat geldt voor een groot deel van je meningen. Je hebt er bijvoorbeeld nog nooit bij stilgestaan dat je buurman van achteren op een oude klasgenoot lijkt. Maar je meent van wel, zoals je zult merken wanneer die oude klasgenoot onverwachts bij jou in de straat een eind voor je loopt en je toch zou zweren dat het de buurman is. En je hebt er misschien nog nooit over nagedacht dat Boedapest een grotere stad is dan Arnhem, of dat Noorwegen een natter klimaat heeft dan Polen, maar nu je erover nadenkt is dat wel wat je meent. En ga zo maar door. Je

hebt talloos veel meningen waarvan je niet eens wist dat je ze had. Hoe heb je die verworven?

Eén ding is zeker: je verwerft je meningen niet zoals je besluiten neemt. Als sociaal psychologen aantonen dat we allemaal aangeboren racistische vooroordelen hebben, dan hoor je dat aan en je neemt het misschien ook aan, maar het wordt vast nog niet onmiddellijk één van jouw meningen. Je kunt niet bij decreet besluiten voortaan iets te geloven. Om iets te gaan geloven, om er een mening bij te nemen, moet die mening in goede aarde vallen. Een nieuwe mening kan niet zomaar aan je bestaande meningen worden toegevoegd. Hij moet er wel bij passen.

Dat lijkt interessante implicaties te hebben. Blijkbaar begin je altijd al met allerlei meningen. Die meningen verwerf je niet op eigen kracht. Die meningen *verwerf* je misschien wel helemaal niet. Op een gegeven moment heb je ze gewoon. Je hebt ze ergens opgeduikeld, ergens op een onbewaakt moment in je leven. Misschien zijn ze wel aangeboren, zoals die racistische vooroordelen. Misschien worden ze je wel ingeprent, in je jeugd, goedwillend of kwaadwillend, door allerlei volwassenen.

En als je altijd al meningen hebt, hoe *heb* je die dan? En kun je ze herzien? Kun je de meningen die je al hebt nog herzien als je echt en oprecht en met je volle verstand erbij een opinievormend proces instapt? Deze vragen wijzen op een belangrijk onderscheid: het *hebben* van een mening is nog iets anders dan het *onderschrijven* van een mening, en beide zijn ze weer iets anders dan het *uiten* van een mening. Sommige meningen heb je alleen maar impliciet, sommige heb je expliciet. De expliciete meningen hebben altijd een talige vorm gekregen. Je hebt ze al eens uitgesproken. Dat kan een interne aangelegenheid zijn geweest: je hebt ze in een dagboek geschreven, of ze in gedachten geformuleerd, erover nagedacht, ze als het ware met jezelf besproken. In dat expliciteren gebeurt er iets met je meningen, ze nemen een uitgesproken talige vorm aan. Daarin gebeurt er tegelijkertijd ook iets met de taal, met de woorden die je gebruikt. In deze specifieke combinatie, dit specifieke gebruik van de door jou gekozen bewoordingen, eigen jij je als het ware deze gemeenschappelijke woorden toe.

In dit proces komen verschillende krachten op verschillende manieren bij elkaar. De gemeenschappelijke taal heeft zijn eigen dynamiek, die zich niet altijd zoveel aantrekt van wat individuele leden van de taalgemeenschap proberen te zeggen. En de impliciete, onuitgesproken meningen die op ondoorzichtige wijze rondwaren in het individuele en het collectieve onbewuste hebben ook hun eigen dynamiek. Het uiten van je mening is daardoor iets anders dan het nog maar eens herhaalde doorgeven van een kant-en-klaar brokje informatie. Het uiten van je mening is als het ware slechts het topje van een ijsberg die voor het leeuwendeel bestaat uit het *vormen* van je mening, het *formuleren*, het *onder woorden brengen* van je mening. Verbazend en verrassend genoeg onttrekt dat proces zich meestal aan onze aandacht, zelfs als het zich feitelijk voor onze neus afspeelt.

Er zijn verschillende manieren om wel zorgvuldig aandacht te besteden aan dit proces van opinievorming. Eén van die manieren is een filosofische. Die staat in dit boek centraal. Ik zal haar in het volgende hoofdstuk introduceren door haar af te zetten tegen drie andere, momenteel ogenschijnlijk meer dominante manieren: de journalistieke, de wetenschappelijke en de literaire.

DE FILOSOOF IN JOU

1. Opiniemakers

Je mening geven is vaak een fluitje van een cent. Luister bij de kapper of in de kroeg maar eens naar het gebabbel. De ene na de andere mening vliegt over tafel. Als er al eens iemand doorvraagt in plaats van er alleen maar zelf een andere mening tegenaan te gooien, dan komt degene die om een onderbouwing gevraagd wordt maar al te vaak gemakkelijk weg met een of andere slappe drogreden. We denken misschien wel dat we kritisch zijn, omdat we niet zomaar de mening van een ander aannemen, maar we zijn eigenlijk helemaal niet zo kritisch als het gaat om het onderschrijven van onze eigen meningen. We geloven onszelf maar al te lichtvaardig. En we komen daarmee weg.

In deze snelle tijd van massamedia en *oneliners* worden we niet vaak meer geconfronteerd met het gegeven dat het *hebben* van een mening eigenlijk om een helder inzicht vraagt in het proces waarin we ons deze mening oprecht, grondig en kritisch *toegeëigend* hebben. We gebruiken de woorden van onze gemeenschappelijke, alledaagse taal met groot gemak, zonder ons druk te maken over de betekenis die deze woorden hebben, en zelfs zonder ons druk te maken over de betekenis die deze woorden krijgen in ons gebruik ervan. Dit geldt niet voor iedereen. Zeker niet – althans idealiter gesproken –

voor de schrijvers van bepaalde soorten teksten, teksten die juist gekenmerkt worden door de zorg voor correct taalgebruik, door zorgvuldig onderbouwde meningsvorming, door een stellingname waarin de argumentatie die tot de stelling leidt uiteindelijk van fundamenteler belang is dan de stelling zelf. Schrijvers van dit soort teksten zijn wat mij betreft exemplarische opiniemakers, meer dan de mensen die in de media met deze titel geëerd worden.

We kunnen allemaal leren van deze schrijvers. We hebben allemaal zo onze opinies en we komen onszelf allemaal wel eens tegen als we in een discussie verzeild raken en eigenlijk niet goed weten hoe we kunnen uitleggen waarom we vinden wat we vinden. We worden allemaal wel eens in de rol van opiniemaker gedwongen. En op zo'n moment zou je profijt kunnen hebben van de vaardigheden die deze schrijvers hebben verworven, vaardigheden die ze dagelijks kunnen oefenen omdat ze er hun beroep van hebben gemaakt. We kunnen de journalist, de wetenschapper of de literator in ons wakker schudden, aanspreken en trainen. Als dat is wat je wilt, als deze drie je favoriete voorbeelden zijn, dan kom je in dit boek niet aan je trekken.

Maar je kunt ook de filosoof in jou wakker schudden! Je kunt de filosoof in jou aanspreken op zijn verantwoordelijkheden, hem aan het werk zetten en trainen zodat je op een grondiger en meer verantwoorde manier leert inzien waarom de meningen die je hebt jouw meningen zijn. Dat leer ik je in dit boek. Ik zal zes typisch filosofische vaardigheden bespreken en aan het werk zetten. Ik zal je uitdagen zelf als filosoof te opereren, zelf je gezag te leren opeisen over jouw gebruik van de woorden die je nodig hebt om jouw mening te formuleren.

Maar voor het zover is, wil ik je eerst vertrouwd maken met het eigene van de filosofie, zodat je leert hoe je de *filosoof* in jezelf kunt aanspreken en niet per ongeluk de journalist, de wetenschapper of de literator. Dat trio is natuurlijk ook van belang: opiniemakers kunnen niet zonder journalistiek, wetenschap en literatuur. Maar ze kunnen ook niet zonder filosofie. De filosoof heeft zijn eigen rol, een rol die we gemakkelijk over het hoofd zien, of miskennen en verwarren met een taak die juist weer beter uitgevoerd kan worden door de journalist, de wetenschapper of de literator. Ik zal dit viertal

exemplarische opiniemakers in de volgende paragrafen één voor één bespreken. Daarbij hanteer ik een simpele structuur: ik let op hun *object*, hun *product* en hun *instrumentarium*.

2. Journalistiek

Als ik mijn kinderen vraag hoe het vandaag op school was, krijg ik een kort verslag. Het hangt een beetje van hun bui af hoe kort dat verslag is, en het hangt een beetje van mijn vragen af of ze daarbij vooral aandacht besteden aan wat zich die dag op school heeft voorgedaan of aan hoe ze zich daarbij gevoeld hebben. Ik was er niet bij, die dag op school, en als ik wil weten wat zich daar toen heeft voorgedaan dan heb ik iemand nodig die daarover verslag kan uitbrengen. Het is deze zo alledaagse functie die ik in hoofdstuk 1 als roddel in verband heb gebracht met het ontstaan van de taal en de rol van meningen in het menselijk bestaan.

Deze functie kunnen we tegenwoordig uitbesteden aan een professional, zoals je vandaag de dag bijna alles aan professionals kunt uitbesteden. Ik zou het mijn kinderen niet hoeven vragen als ik een journalist had ingehuurd. En als mijn kinderen nog niet kunnen praten, en ik de groepsleiding op het kinderdagverblijf niet vertrouw, dan zou ik zelfs een videocamera kunnen laten ophangen. Dan professionaliseer ik de functie niet zozeer, maar automatiseer ik haar. Dat heeft zijn prijs, natuurlijk. Maar het kan ook veel opleveren. Want als je niet aanwezig kunt zijn bij gebeurtenissen die grote consequenties kunnen hebben voor jouw leven, dan is het maar goed dat er professionals zijn, journalisten, die voor jou aanwezig zijn bij de vergadering van de Tweede Kamer, of in Afghanistan, of bij de training van het Nederlands elftal. Voor een journalist begint het dus heel simpel. Hij moet gewoon daar zijn waar zich iets voordoet, daar waar wij niet zijn, en ons vervolgens verslag uitbrengen van de gebeurtenissen die hij op de voet volgt. Dat verslag geeft ons niet zomaar de feiten, want tussen de zaak en het verslag zit de journalist. Als

een mens van vlees en bloed kan de journalist niet anders dan zich ter plekke een mening vormen over wat zich voor zijn ogen voltrekt. Zijn mening bevat een cognitieve component die hij kritisch zal moeten onderzoeken. Hij zal de feiten zo zakelijk mogelijk uit zijn mening moeten zien te destilleren. Zijn mening bevat echter ook een evaluatieve component. Hij zal zijn mening kritisch moeten onderzoeken om een goed beeld te krijgen van de wijze waarop de evaluatieve component in zijn meningen verweven is met de cognitieve component. Hij zal zich vervolgens ook bewust moeten zijn van de invloed die hij heeft en de verantwoordelijkheid die dat met zich meebrengt. Hij is daar waar wij niet zijn. Wij moeten het met zijn verslag doen, een verslag dat pas tot stand kan komen als hij erin slaagt kritisch afstand te nemen van zijn eigen mening zodat hij ons de feiten kan geven en niet alleen zijn eigen evaluatie daarvan.

Dit vraagt heel wat van de journalist. Hij kan niet zomaar wat gaan zitten roddelen. Hij zal zijn professionele deskundigheid moeten inzetten om uit de ruwe brokken marmer die zijn eerste indrukken zijn een journalistiek goed geslaagd verslag te hakken. De journalist is *qualitate qua* een bemiddelaar. Hij is aangesteld om te bemiddelen tussen de zaak die hij volgt en het publiek dat hij dient. Hij moet de afstand tussen zaak en publiek zien te overbruggen, niet alleen fysiek, als een boodschapper, maar ook in de woorden die hij gebruikt.

De enorme technologische explosie op het terrein van de audiovisuele media zou de suggestie kunnen oproepen dat de rol van de journalist inmiddels is uitgespeeld. Alle mobieltjes hebben tegenwoordig ingebouwde camera's, *streaming video* is overal, bij iedere wedstrijd (en training) van het Nederlands elftal staan talloze camera's opgesteld. We kunnen alles rechtstreeks volgen. Dankzij de techniek is het alsof we er zelf bij zijn. We hebben de mening van de journalist niet meer nodig. Zijn functie is geautomatiseerd. Een simpele constatering is echter voldoende om deze suggestie te weerleggen. We *willen* helemaal niet zelf ter plekke onze mening vormen. We zijn dol op de mening van journalisten. Want wat zien we op tv? In de pauze en na de wedstrijd, en ook al ruim vóór de wedstrijd, verschijnen er allerlei mensen

die voor de camera een bonte stoet van meningen over het Nederlands elftal komen presenteren. We schijnen die meningen op prijs te stellen. We waarderen de selectieve aandacht en de persoonlijke woordkeus van de commentatoren. Een journalist weet waar hij op moet letten. Hij ziet meer en andere en interessantere dingen. Bovendien heeft de journalist geleerd om dat wat hij ziet goed te verwoorden. De journalist is zoals gezegd een bemiddelaar tussen zaak en publiek. Hij gebruikt zijn taalvaardigheid om de zaak voor het publiek toegankelijk te maken. Een journalist geeft ons de gelegenheid om ons over gebeurtenissen een mening te vormen waar we zelf nooit op hadden kunnen komen.

Als bemiddelaar moet een journalist enerzijds onafhankelijk zijn en zich laten leiden door de zaak die hij volgt. Maar anderzijds moet hij ook zijn publiek dienen, het zien te bereiken. De journalist moet zoeken naar de juiste woorden, woorden die de zaak recht doen maar ook door het publiek op juiste waarde geschat zullen worden. Hoewel een journalist nieuws kan maken, zal hij dat altijd doen in de overtuiging dat de zaak een *gegeven* grootheid is die het op eigen gronden verdient om als nieuws gepresenteerd te worden. Denk aan het Watergateschandaal. Bob Woodward en Carl Bernstein, journalisten van de *Washington Post*, hebben met hun journalistieke werk de wereld veranderd. Maar daar ging het hen niet om. Het was de zaak zelf, de inbraak in het hoofdkantoor van de Democratische Partij en de betrokkenheid van Nixon, die naar hun mening voor het publiek zo belangrijk was dat berichtgeving geboden was.

Wat is nu zo kenmerkend aan de wijze waarop een journalist zijn rol als opiniemaker gestalte geeft? Waaraan zou je de journalist in jou kunnen herkennen? Daarvoor loont het om eerst eens te kijken naar het *object* van de journalistiek. De journalist volgt een zaak, een gebeurtenis, een actualiteit. Zo'n zaak ontvouwt zich in het heden, voltrekt zich op *dit* moment, aan het front van de geschiedenis. Zo'n zaak heeft nieuwswaarde; hij speelt zich af op nagenoeg hetzelfde moment als het moment waarop de journalist er verslag van doet. Zaken waar een journalist aandacht voor heeft hebben in deze zin altijd een zekere urgentie. Ze spelen zich *nu* af, maar niet *hier*. Juist op

het moment dat wij ons eigen leven leiden, gebeurt er van alles buiten ons gezichtsveld, zaken die de horizon van ons bestaan grondig kunnen veranderen. Dankzij de journalistiek kunnen we ons een goed geïnformeerde mening vormen van de niet-nabije context waarin ons leven zich voltrekt. Bij ons in het dorp wonen bijvoorbeeld geen allochtonen, er is geen koffieshop, geen museum en ook geen Oranjevereniging. Toch weet ik dankzij de media wat ik van die kanten van de Nederlandse samenleving moet denken.

Aandacht voor de actualiteit heeft overigens ook zijn keerzijde. Het zijn immers niet altijd de opvallende veranderingen aan de oppervlakte die van grote betekenis zijn voor onze meningen. Er zijn ook andere objecten waarover jij je een mening wilt vormen, objecten waarvoor je niet direct bij de journalist in jou terecht kunt, omdat ze geen nieuwswaarde hebben. Dat moet je niet vergeten als je nadenkt over de meningen die je hebt; je moet niet alleen op de journalist in jou bouwen.

Het *instrumentarium* van de journalist, vervolgens, bestaat uit twee vaardigheden: selectieve aandacht en persoonlijke woordkeus. De journalist weet waarop hij moet letten. Hij weet wat zijn aandacht waard is. Hij weet wat het publiek van hem verwacht. Dat hij selectief te werk gaat is zijn kracht. Hij kan echt niet overal verslag van doen, en dat hoeft ook niet, uiteraard. Maar in zijn kracht schuilt ook zijn zwakte. Hij volgt de actualiteit en vindt het onveranderlijke daardoor altijd van minder belang. Dat is natuurlijk niet terecht, zoals we keer op keer in de waan van alledag kunnen constateren. Als je aandacht zou hebben gehad – om maar een voorbeeld te noemen – voor vaste, ingesleten politieke patronen, voor heel langzaam veranderende opvattingen over medische risico's en menswaardige vormen van bestaan, dan had je als staatssecretaris niet overhaast besluiten hoeven nemen over embryoselectie teneinde een kabinetscrisis te voorkomen.

Ook de persoonlijke woordkeus, de taalvaardigheid van de journalist, is een kracht waarin zijn zwakte schuilt. De journalist kan het mooi zeggen. Hij weet zijn publiek te bereiken en te bespelen. Lezers zijn hun krant vaak erg trouw. Ze zijn eraan gewend. Je leest bijvoorbeeld het liefst in *de Telegraaf* hoe het er in Amsterdam aan toegaat, of juist in *het Parool*, *de Volkskrant* of

de *NRC*. Ieder publiek zoekt zijn eigen favoriete journalisten op. Zo blijft je wereld overzichtelijk; zo blijven vanzelfsprekendheden vanzelfsprekend, ook als ze dat helemaal niet zouden moeten zijn. Dat is comfortabel, maar ook verraderlijk.

Ten slotte is het *product* van de journalist een verslag. Een journalist schrijft andere teksten dan een wetenschapper, literator of filosoof. De journalist denkt aan zijn 5 W's en de H: wie, wat, waar, wanneer, waarom en hoe. De journalist in jou begint met een *lead* waarin hij de W's en de H noemt, of in ieder geval de eerste vier W's. De journalist houdt er rekening mee dat zijn publiek alleen de *lead* leest, die daarom alle ingrediënten moet bevatten die er in zijn verslag toe doen. De staart is voor de details. Zijn product is een verslag waarvan de strekking gedragen wordt door de zaak die aandacht verdient, de actuele gebeurtenis waarover het publiek zich een mening wil kunnen vormen zonder de zaak zelf te hoeven volgen.

Een verslag heeft iets vluchtigs. De krant van gisteren is oud papier. *Timing* is voor een journalist cruciaal. Het is wat dat betreft eigenlijk heel bijzonder, en de moeite waard om eens bij stil te staan en vragen bij te stellen, dat zoiets vluchtigs als een journalistiek verslag een hoofdrol pretendeert te spelen in onze opinievorming. Meningen zijn namelijk helemaal niet vluchtig. Meningen vormen de stabiele horizon van onze dagelijkse wereld. Meningen gaan niet over specifieke gebeurtenissen. Meningen zijn de bouwstenen van vaste patronen en voorspelbare wederzijdse verwachtingen. Meningen gaan over de algemene ander, over de tolerantie van Nederlanders, de goede smaak van Belgen, de stugheid van Groningers, de nieuwe hufterigheid in de Nederlandse publieke ruimte. Meningen schragen de vanzelfsprekendheden die we met elkaar delen, zodat we onze aandacht kunnen beperken tot dat wat hier en nu die aandacht nodig heeft.

Als vluchtige journalistieke verslagen over specifieke gebeurtenissen onze meningen voeden, dan is dat omdat we in die verslagen het materiaal aangereikt krijgen waarmee we onze vooringenomen overtuigingen wederom kunnen bekrachtigen. De zorg waarmee de journalist zijn verslag fundeert in de feiten is maar de helft van het verhaal over de opinievorming

die op basis van zijn verslag tot stand kan komen. Wat buiten beeld blijft is de selectieve aandacht van de journalist, net als zijn taalvaardigheid, zijn woordkeus. Vermeld je als journalist bijvoorbeeld juist wel of juist niet de etnische afkomst van een verdachte of dader? En bovendien: ook de selectieve aandacht en de taalbeheersing van het publiek zijn zelf geen thema in een journalistiek verslag. Hoe de lezer journalistieke verslagen verwerkt in zijn kijk op de wereld is door de journalist in jou niet te controleren, maar is wel een factor van belang in het ondoorzichtige proces van opinievorming dat door journalisten gevoed wordt. Dat maakt, hoe professioneel de journalist ook te werk gaat, een bijdrage van de filosoof in jou onontbeerlijk.

3. wetenschap

Hoewel de universiteiten steeds meer last krijgen van de druk van de actualiteit, heeft de wetenschap zelf niet zoveel op met het concrete actuele. De verrichtingen van het Nederlands elftal zijn bijvoorbeeld geen *hot item* voor de wetenschap. Aan voetbal gerelateerde thema's die wel wetenschappelijke belangstelling trekken spelen zich af in een heel andere dimensie. Neem bijvoorbeeld de fascinerende ontdekking dat het dragen van rode sportkleding een positief effect heeft op de prestatie. Dit geldt voor individuele sporten als boksen en taekwondo, maar ook voor een teamsport als voetbal. De hypothese die in het blad *Nature* (2005) verdedigd wordt is dat een evolutionair ontstaan, onderliggend, psychologisch mechanisme door het rode sportshirt geactiveerd wordt (omdat rood een seksueel geselecteerd, testosteron-afhankelijk teken van mannelijke kwaliteit is). De tegenstander voelt zich geïntimideerd bij de aanblik van al dat rood, waardoor hij banger wordt en minder goed presteert.[2] Is dat geen boeiende ontdekking! En voor ieder voetbalteam een goede reden, natuurlijk, om voortaan in een rood shirt te willen spelen.

Hoe komt zo'n wetenschappelijke uitspraak tot stand? Waarin verschilt de wetenschapper in jou van de journalist?

Het *object* van de wetenschap is geen gebeurtenis of actualiteit. Wetenschappers hebben niet veel op met de eenmaligheid van actuele gebeurtenissen,ook al willen ze die wel graag kunnen verklaren en voorspellen. Zij interesseren zich vooral voor de onderliggende patronen, de mechanismen die ten grondslag liggen aan wat zich voordoet. Wetenschappers bestuderen afgebakende delen van de werkelijkheid alsof het complexe systemen zijn waarvan de onderdelen elkaar op een onveranderlijke, wetmatige manier beïnvloeden. Wetenschappers praten daarom niet vaak – althans niet beroepshalve – over de voetbalwedstrijden van het Nederlands elftal. Maar ze kunnen wel gefascineerd raken door de statistische correlatie tussen rode sportkleding en winst. En ze smullen van het idee dat er een onderliggend mechanisme is dat deze correlatie begrijpelijk maakt.

Het object van de wetenschap is een onder de verschijnselen liggend abstract patroon dat in zijn wetmatigheid beschreven wordt in theorieën waarmee gebeurtenissen verklaard en voorspeld kunnen worden. Zo'n object, in het voorbeeld een psychologisch mechanisme, is een heel abstract gegeven dat je niet concreet kunt aanwijzen. In zijn werkelijke bestaan is het een bizar object, omdat het verspreid is over miljarden lichamen en tientallen miljoenen jaren. Alleen in een wetenschappelijke theorie kunnen zulke objecten een enigszins herkenbare identiteit krijgen.

Het *instrumentarium* van de wetenschapper is vervolgens iets heel anders dan de selectieve aandacht en de taalvaardigheid van de journalist. De wetenschapper is wel kieskeurig in zijn aandacht. Maar hij zet nooit zijn eigen, persoonlijke selectieve aandacht in. Juist niet. Wat hij ziet, wil hij volledig laten dicteren door het object van zijn aandacht zelf. Zijn perspectief – van waaruit hij dit object beoogt te zien zoals het op zichzelf beschouwd is – moet een volstrekt onpersoonlijk perspectief zijn dat door iedere willekeurige ander ingenomen moet kunnen worden, en van waaruit door die ander dan precies hetzelfde gezien zal worden. Zijn perspectief beoogt volkomen transparant te zijn. De wetenschapper in jou draagt geen roze, groene of blauwe bril, maar een geheel doorzichtige bril – een bril die onzichtbaar is

en geen enkel spoor achterlaat. Het is een bril die het object laat zien precies zoals dit object in zichzelf is.

Dit verlangen naar een volkomen transparante bril, naar absolute objectiviteit, ligt ten grondslag aan de wetenschappelijke voorliefde voor laboratoriumexperimenten. Want in het lab kan tijdens een experiment ieder verstorend effect van de observator buitengesloten worden zodat we het bestudeerde mechanisme zelf in zijn werking kunnen waarnemen. Ook in de gedragswetenschappen zijn hier voorbeelden van. Zo werk ik in een gebouw waar een zogenaamd *barlab* is ingericht, een laboratorium aangekleed als een kroeg, waar gezelschappen in een hun vertrouwde omgeving laten zien hoe ze met drank omgaan zonder dat ze ook maar iets merken van het feit *dat* ze gezien worden. Gedragswetenschappers gaan schuil achter *one-way screens* en kijken mee via onopvallend geplaatste camera's. De factoren die het drankgebruik van de deelnemers in dit laboratorium beïnvloeden kunnen, zo is de pretentie, door de onderzoekers volledig gecontroleerd worden. Gaan jongens meer drinken als hun beste vrienden meer drinken? Gaan ze meer drinken als er ook meisjes aanwezig zijn? Gaan de meisjes juist minder drinken als de jongens meer drinken? Het kan allemaal getest worden zonder dat de persoonlijke overtuiging van de onderzoeker de verschijnselen beïnvloedt.

In tegenstelling tot de journalist maakt de wetenschapper geen, of in elk geval zo min mogelijk, gebruik van zijn bijzondere taalvaardigheid. Juist niet. De ideale wetenschapper gebruikt een volstrekt onpersoonlijke taal, een taal die geen vervorming toelaat in het gebruik ervan, een taal die iedereen op dezelfde manier gebruikt. Dit is steeds meer de taal van de wiskunde, de taal van formules en getallen. En zo staat het dan ook in *Nature*: "There is a consistent and statistically significant pattern in which contestants wearing red win more fights ($\chi^2 = 4.19$, d.f. = 1, P = 0.041;...)"

De wetenschapper in jou streeft naar zijn onbetrokken opstelling omdat hij wil voorkomen dat de wijze waarop hij zich een mening vormt over zijn object, sporen achterlaat in de mening die hij zich vormt. Dit is een heel eerbaar streven. Immers, stel dat ik mij een mening wil vormen over de kwaliteit van het Nederlands elftal, of over de kwaliteit van de bondscoach, en ik vraag

het aan een bobo van de KNVB, of aan een sterspeler die onlangs tegen zijn verwachting niet geselecteerd werd voor de volgende wedstrijd. De kans is groot dat wat ik dan hoor niet objectief is. Wat mij verteld wordt, zal sporen bevatten van mijn informanten. De wetenschapper nu heeft een gloeiende hekel aan dergelijke sporen. Hij wil het object voor zichzelf laten spreken.

Daarmee laat de wetenschapper overigens wel een bijzonder engagement zien: hij wil de feiten en alleen de feiten presenteren. Daarom probeert hij zich meningen te vormen die zuivere cognities zijn, meningen waaruit iedere evaluatie verwijderd is en die slechts invloed uitoefenen op de mening van anderen doordat ze de feiten voor zich laten spreken.

Het *product* van de wetenschap ten slotte is geen verslag, maar een theorie. Het product is een abstracte beschrijving van de wetmatige werking van het onder de verschijnselen liggende mechanisme. Enige bescheidenheid is hier nodig. Het *doel* van de wetenschap, dat wil zeggen het *beoogde* product, is iets anders dan de *resultaten* van de wetenschap, het *gerealiseerde* product. Het beoogde product is de theorie, het gerealiseerde product vaak niet meer dan een interessante verzameling gegevens.

Deze dataset is op verschillende manieren een schatkamer voor toekomstige generaties wetenschappers. Ze bestaat uit een nog fragmentarische reeks gegevens waarin het vooronderstelde mechanisme zich in zijn werking nog niet eenduidig heeft laten betrappen. De uitdaging is daarom te zoeken naar enerzijds relevante uitbreidingen van de dataset (een taak met een vooral experimenteel karakter) en anderzijds interpretaties van abstracte patronen in de gegevens teneinde verklaringsmodellen te kunnen formuleren (een taak met een vooral theoretisch karakter).

Het voorlopige, onvolledige en te globale karakter van de theorie weerspiegelt het nog onvolledige en nog te oppervlakkige inzicht in het onderliggende mechanisme. Maar het *object* van de wetenschap is het onderliggende mechanisme, zoals het *product* van de wetenschap een theorie is. Het object wordt in een theorie gepresenteerd en in zijn werking betrapt in de data. Het verzamelen van data en het theoretisch interpreteren ervan zijn twee kan-

ten van dezelfde medaille. Geen data zonder theorie, en geen theorie zonder data.

Dit beeld van de wetenschap geeft ons inzicht in de rol die de wetenschapper in ons kan en moet spelen in het proces van opinievorming. Het is een belangrijke rol omdat onze meningen uiting en voeding geven aan de onderliggende patronen waar we in ons dagelijks leven op vertrouwen. Meningen hebben doorgaans een heel algemeen karakter. Ze lijken een soort proto-theorieën. Onze meningen bevatten volop flarden van wat je lekenfysica, lekenbiologie en lekenpsychologie kunt noemen. We weten zo'n beetje wat je aan materiële schade kunt verwachten als een auto tegen een boom rijdt. En we weten zo'n beetje wat je kunt verwachten als je een kliekje hutspot acht weken in de koelkast bewaart, of als je het gazon in de tuin een jaar lang niet onderhoudt. En zo weten we ook een beetje wat je kunt verwachten als je baldadige jongens niet corrigeert, ze discrimineert, ze onvoldoende scholing biedt en laat manipuleren door uit het Oosten ingevlogen imams. Tenminste, dat denken we. We hebben zo onze meningen over wat je zoal kunt verwachten.

Onze meningen geven ons een overzichtelijke wereld waarin dat wat vanzelfsprekend is gemakkelijk vanzelfsprekend blijft. Pragmatisch als we zijn, houden we onze meningen onnadenkend overeind. En juist omdat ze zo vaak als proto-theorieën functioneren, is er een belangrijke rol voor de wetenschapper in jou weggelegd. Wetenschap is bij uitstek geschikt om onze meningen te voeden, te corrigeren en kritisch door te lichten. Dat de wetenschap zo specialistisch, zo gefragmenteerd en zo wiskundig is geworden, is wat dat betreft een groot obstakel en een lastige uitdaging voor al die woordvoerders die zich tussen wetenschap en publieke opinie bevinden: veelal journalisten, toegepaste-wetenschappers en beleidsmedewerkers. Het zou goed zijn als ook de filosoof in jou op dit punt zijn stem zou laten horen en zich zou manifesteren als een belangrijke schakel tussen wetenschap en publieke opinie.

4. literatuur

De journalist en de wetenschapper in jou gaan uit van eenzelfde opvatting over de relatie tussen de woorden en de dingen. De woorden *volgen* de dingen. Het object van de journalistiek en het object van de wetenschap zijn een onderdeel van de werkelijkheid. En de woorden van de journalist en de wetenschapper proberen deze voorgegeven werkelijkheid te vatten. De woorden van de journalist en die van de wetenschapper lopen logisch gezien altijd achter de dingen aan. Je kunt als journalist wel een voorbeschouwing geven, en als wetenschapper een voorspelling doen, maar die woorden hebben geen sturend effect. Die woorden hebben logisch noch chronologisch het primaat. De dingen luisteren namelijk niet naar de woorden. Het is andersom. De zaak die de journalist in jou volgt, dicteert de inhoud van het verslag, en ook de wetenschapper in jou laat zich in zijn theorievorming leiden door de werking van het mechanisme dat hij probeert te beschrijven.

Maar de literator in jou draait dit om. Voor de literator is de relatie tussen de woorden en de dingen precies andersom. De woorden *roepen* de dingen *op*. Eerst zijn er de woorden, en in hun kielzog opent zich een werkelijkheid, een wereld die zich toont. Dankzij zijn verbeeldingskracht is de literator in staat woorden te kiezen waarmee een werkelijkheid geschapen kan worden. De literator volgt in zijn woordkeus de wereld niet. Hij volgt geen gebeurtenissen op de voet, en probeert de werking van onderliggende mechanismen niet te registreren. De literator in jou loopt voorop; hij probeert met woorden een wereld te scheppen.

Als je deze omkering even tot je door laat dringen, kan zich een gigantische vrijheid en ongebreidelde almacht manifesteren. Als je als literator gewoon voorop kunt lopen, gewoon aan het fantaseren kunt slaan, en je niets gelegen hoeft te laten liggen aan de waarheid, dan kun je gewoon alles zeggen, alles wat je maar wilt. Blijkbaar hoeft de mening van de literator niet te stroken met de werkelijkheid. Zijn mening roept zijn eigen werkelijkheid op, en heeft in die werkelijkheid klaarblijkelijk absolute geldingskracht. Hij kan roepen wat hij maar wil.

Is dat dan de bijdrage van de literator in jou aan de publieke opinievorming? Herinnert de literator ons er slechts aan dat "anything goes"? Nee. Je hoort het al aan de retorische vraag. Nee, je kunt als literator niet zomaar roepen wat je wilt. Je kunt als literator op geen enkel punt zomaar doorgaan in iedere willekeurige richting. Je roept met woorden dingen op, een fictieve werkelijkheid, en als je die dingen niet ogenblikkelijk weer wilt vernietigen, wilt laten verdwijnen achter je volgende uitspraak, dan zul je na je eerste woorden de volgende voorzichtig moeten kiezen. Niet alle woorden kunnen een wereld dragen en niet iedere wereld laat zich tevoorschijn roepen. De literator die een wereld wil scheppen, zal de logica van die wereld moeten respecteren. Die logica wordt subtiel bepaald door de woorden die hij kiest en de woorden die hij vervolgens nog kiezen *kan*, woorden die hij voor zijn gevoel wel kiezen *moet* om het verhaal te kunnen vertellen dat hij vertellen *wil*. De scheppingskracht van de literator wordt uitgedaagd en ingeperkt door het materiaal waarmee hij werkt: de woorden die van ons allemaal zijn en hun eigen logica hebben. Wat is in dit licht het object van de literator?

De woorden gaan aan het *object* vooraf, logisch zowel als chronologisch. De woorden van de literator zijn in hun verbeeldingskracht sterk genoeg om het object van de literator te dragen. Het object van de literator bestaat *in* de woorden van de literator. Het object van de literator heeft een *intra-tekstueel* bestaan. Het wordt in al zijn finesses en details gedragen door de woorden die de literator in jou daarvoor heeft kunnen vinden. Dit is radicaal anders dan in het werk van de journalist en de wetenschapper. Zowel de journalist als de wetenschapper kunnen hun werk alleen maar goed doen als ze ervan uitgaan dat hun object (de actuele zaak of het onderliggende mechanisme) een onafhankelijk *extra-tekstueel* bestaan heeft, dat de wereld een onafhankelijk gegeven is waarvan ze met hun woorden bepaalde aspecten correct willen beschrijven. De literator is echter met iets anders bezig. Zijn object is een wereld die in verhaallijn en karakterontwikkeling logisch navolgbaar en intersubjectief begrijpelijk is, zuiver en alleen gedragen door zijn woorden.

Een wereld die zich zo in zijn totaliteit kan laten dragen door een tekst, stelt hoge eisen aan het *instrumentarium* van de literator. De literator heeft

zijn voorstellingsvermogen en verbeeldingskracht. Hij heeft zijn stijlmiddelen, en, uiteindelijk, zijn oeuvre. Daar moet hij het mee doen. Daarmee moet hij een wereld scheppen, een wereld die hij zichtbaar moet maken in zijn logische navolgbaarheid en zijn intersubjectieve begrijpelijkheid. De literator moet daarbij anticiperen op het voorstellingsvermogen van zijn lezers. Zijn verbeeldingskracht moet de door zijn woorden geschapen wereld zo indringend tevoorschijn roepen dat de lezer de grenzen van zijn eigen voorstellingsvermogen niet hoeft te overschrijden. De literator in jou moet de lezer met woorden voldoende kunnen bieden om een denkbare werkelijkheid op te richten en in stand te houden, een werkelijkheid die de literator kan delen, en kan blijven delen, met zijn lezer.

De literator heeft aan pen en papier genoeg. Hij hoeft geen actualiteiten op de voet te volgen en geen laboratoriumexperimenten te doen. Aan de keukentafel, in de kroeg op de achterkant van een bierviltje, aan een bureau met een kroontjespen, of in de trein op een kekke laptop - een literator kan eigenlijk overal en op alle mogelijke manieren werken aan zijn oeuvre.

En wat is dat dan, een oeuvre? Wat is nu het karakteristieke literaire *product*? Geen theorie, en geen verslag, maar een verhaal. Een literator produceert verhalen. Hiermee neem ik geen stelling in een intern letterkundig debat. Het gaat mij er niet om dat een verhaal de essentie van literatuur dichter nadert dan de novelle, de roman of het gedicht. Het gaat mij niet om de verschillen binnen het literaire domein, maar om het verschil tussen al deze literaire teksten enerzijds, hier vertegenwoordigd door het verhaal, en het journalistieke verslag en de wetenschappelijke theorie anderzijds. De literator schrijft verhalen, teksten met een plot over een fictieve werkelijkheid, waarin verhaallijnen te ontwarren zijn en waarin karakters een ontwikkeling doormaken. De literator doet geen verslag van ontwikkelingen die zich daadwerkelijk in de actualiteit voltrekken, en hij doet geen onderzoek naar mechanismen die zich in hun werking tonen in bestudeerbare verschijnselen. De literator heeft niets te maken met een voorgegeven werkelijkheid die hem zou dicteren wat hij schrijven moet.

De literator vertelt een verhaal. Zijn *woorden* zijn het product; letterlijk, de woorden zelf, de hele reeks aaneengeschakelde woorden. Het gaat de literator om deze woorden zelf, om de rijkdom die ze in zich dragen als ze in een bepaalde volgorde worden gezet, om de werkelijkheid die er als een *werkelijkheid* in besloten ligt. Het gaat de literator in jou om het verhaal dat door de woorden verteld wordt, om de werkelijkheid die zich erin voor de lezer opent. Deze werkelijkheid is onvermoed en nieuw, en dankzij de creativiteit van de literator zichtbaar geworden in de woorden waarmee de lezer eigenlijk al vertrouwd was maar waarvan hij de diepte nog niet heeft kunnen peilen.

Verhalen zijn op een andere manier functioneel dan de producten van de journalist en de wetenschapper. Verslagen en theorieën brengen je iets nieuws bij over de dingen die jou omringen. Ze informeren je over de wereld waarin je leeft. Je kunt ze daarom goed gebruiken bij het plannen van je gedrag, bij het plannen van je route door de wereld. Maar een verhaal doet iets anders. Een verhaal brengt je iets nieuws bij over de woorden die jou omringen. Die informeren je over de zeggingskracht van de taal waarin je leeft. Je kunt ze goed gebruiken, maar niet bij het plannen van je route door de wereld. Ze kunnen je helpen in die karakteristieke tweede dimensie van het menselijk bestaan, in het domein van de woorden waar het je stem is, eerder dan je gedrag, die jou vertegenwoordigt.

In dit domein van de woorden functioneren onze meningen vooral in de achtergrond. Ze vormen de vertrouwde horizon waarbinnen ons dagelijkse leven zich afspeelt. Meningen verwoorden de vanzelfsprekendheden die we met elkaar delen zonder dat we er veel aandacht voor hoeven op te brengen. Meningen zijn als het ware de vooroordelen die ons een vliegende start geven, zodat we niet steeds in iedere situatie eerst de informatie moeten zien te verzamelen vóór we kunnen handelen. Meningen lijken wat dat betreft een beetje op clichés: het zijn kleurloze, algemene zegswijzen die nauwelijks oorspronkelijke zeggingskracht hebben, maar die ook eigenlijk niet nodig hebben omdat ze zo *vanzelfsprekend* zijn.

De literator in jou heeft niets met clichés. Literatoren verkennen de denkbare werelden die besloten liggen in de onvermoede diepten van onze al-

ledaagse, gemeenschappelijke taal. Daarmee verkennen literatoren nieuwe manieren om de belangrijke zaken van de toekomst vandaag al onder woorden te kunnen brengen. Het is maar een beeld, maar zoals je de wetenschap kunt karakteriseren in haar *kritische* functie, belust op het weerleggen van feitelijk onhoudbare vooroordelen, zo kun je de literatuur karakteriseren in haar *creatieve* functie, belust op het verwoorden van de nieuwe meningen die ons morgen ruimte zullen geven.

De weg van de literatuur naar de publieke opinie is meer dan duizendvoudig en is helaas geen functie van haar interne logica. De commerciële macht van de tafel waarop boekhandels hun nieuwe uitgaven stallen is veel dominanter, om nog maar te zwijgen over de rol van de boekenbijlage of die van boekpresentaties op radio en tv.

Anders dan in het geval van journalistiek en wetenschap is een bijdrage van de filosoof in jou op dit punt geen schakel tussen literatuur en publieke opinie, maar eerder een tweede boodschap *naast* de literatuur, een boodschap die ook betrekking heeft op de woorden die ons morgen nieuwe meningen over de dingen zullen kunnen verschaffen. En dan zal de filosoof in jou veel strenger zijn dan de literator, omdat het filosofen niet zozeer gaat om de mogelijkheid van het denkbare, maar om de noodzakelijkheid die in het denkbare besloten ligt.

5. filosofie

Ik heb je in de voorgaande paragrafen kennis laten maken met de journalist, de wetenschapper en de literator in jou. Samen met de filosoof in jou hangen ze ergens in jouw geest rond. Ik heb dit drietal hier in enkele karakteristieke trekken aan je voorgesteld, omdat ik het belangrijk vind dat je straks de *filosoof* in jou wakker roept en aan het werk zet. En ik wil voorkomen dat je hem verwart met één van deze andere exemplarische opiniemakers. Waar

herken je dan de filosoof aan? Wat is zijn object, zijn product en – vooral – zijn instrumentarium?

Het *object* van de filosoof is de relatie tussen de woorden en de dingen, een relatie die gestalte krijgt in het begrip dat we van de dingen hebben. De filosoof heeft het over deze relatie zelf, daar waar de journalist, de wetenschapper en de literator ieder hun eigen interpretatie van deze relatie in hun werk vooronderstellen. Opiniemakers *gebruiken* begrippen. Filosofen ook. Maar de filosoof in jou *bestudeert* ze ook. Ons begrippenkader is zelf het object van de filosoof in jou. De filosoof wil graag begrijpen, hij wil inzicht in de werkelijkheid, in de alledaagse gebeurtenissen die de journalist verslaat, in de onderliggende mechanismen waarover de wetenschapper theoretiseert en in het zegbare en onzegbare waar de literator van verhaalt. De filosoof wil *begrijpen*, en dat heeft hem ertoe gebracht de begrippen die hij en iedere andere opiniemaker gebruikt, zelf te willen begrijpen. Het zijn immers deze begrippen die het hem mogelijk maken zijn inzicht in de dingen in woorden uit te drukken.

Filosofie heeft veel met taal te maken. En filosofie heeft veel met menselijke zelf-interpretatie te maken. Dat is in feite tweemaal dezelfde boodschap. Vanaf het moment dat onze voorouders leerden spreken, vanaf het moment dat we *mensen* zijn, leven we in een dubbele, verdubbelde wereld: een wereld van dingen en een wereld van woorden. We hebben enerzijds ons lichaam en ons gedrag, maar we hebben anderzijds onze stem en onze praatjes.
Die verdubbeling heeft zo zijn voordelen, omdat de woorden ons kunnen vervangen. Zoals ik in het vorige hoofdstuk heb verteld over de roddelhypothese van Dunbar, heeft ons vermogen te praten voordelen in een gemeenschap die te groot is geworden om met iedereen oog in oog tot overeenstemming te komen over onze wederzijdse verwachtingen. Iemand kan rustig op jacht, om het zo plastisch te zeggen, omdat zijn partner namens hem kan praten. De woorden die zo gebruikt worden om over iemand te praten, zorgen ervoor dat de afwezige als het ware toch aanwezig is.

Daardoor heeft deze verdubbeling tegelijkertijd ook zo zijn nadelen: de woorden kunnen ons namelijk verhullen. In mijn afwezigheid kunnen de

woorden voor een beeld van mij zorgen dat mij letterlijk aan het zicht onttrekt, zelfs als ik terugkom en door middel van mijn gedrag van mij doe spreken. De woorden schuiven tussen mij en mijn medemensen in. Het beeld dat zij van mij hebben, het begrip dat van mij ontstaat door de woorden die gebruikt worden om over mij te praten, laat niet meer toe dat de toehoorders los van die woorden, buiten die woorden om, nog onmiddellijk kunnen zien hoe het met mij gesteld is. Dat komt vooral ook doordat ik zelf praat. Ik vertoon niet alleen gedrag, maar gebruik ook mijn stem, geef commentaar op mijn gedrag, leg het uit en licht het toe, openbaar mijn motieven door mijn gedrag te interpreteren maar verhul daardoor misschien ook wel nog diepere motieven, die ik bij nader inzien natuurlijk alsnog onder woorden zou kunnen brengen – waarmee ik overigens niet veel anders doe dan mijn zetten in het spel herhalen.

Zodra de mensachtigen de taal ontdekten, hadden ze goud in handen, een geweldig sieraad, een troostrijk en inspirerend instrument waarmee ze het afwezige aanwezig konden laten zijn. Maar daarmee hadden ze ook in één keer een onvergankelijk probleem, een eeuwig terugkerende filosofische vraag te pakken: want hoe verhouden de dingen zich tot de woorden? Die verhouding krijgt gestalte in onze begrippen. Je leert als peuter wat een hond is door de honden die je tegenkomt, maar ook door het woord “hond” op de juiste manier te leren gebruiken. Het begrip **hond** verwerft zo langzaam een plek in jouw denkvermogen. Je gaat de relatie begrijpen tussen al die honden en het woord “hond”. Dat lukt niet als je alleen maar het woord “hond” correct zou leren gebruiken. Je taalverwerving gaat met sprongen vooruit; veel woorden leer je tegelijkertijd correct gebruiken omdat je het contrast tussen die woorden nodig hebt voor een juist begrip van ieder woord op zich.

Zo vat een begrippenkader langzaam post. In jouw geest, jouw stem en jouw gedrag. En als je dan later als journalist, wetenschapper of literator het woord “hond” gebruikt, dan maak je impliciet gebruik van die aangeleerde manier om woord en ding op elkaar te betrekken. Je kunt menen dat jouw woord het ding op de voet probeert te volgen (omdat je een journalist of wetenschapper bent), of je kunt menen dat het ding door jouw woord opge-

roepen wordt (omdat je een literator bent), maar je zult daarbij allerlei vooronderstellingen over het begrippenkader dat je hanteert onbewust buiten beeld moeten houden. Die vooronderstellingen, de impliciete, onvoldoende gearticuleerde regels die jouw begrippenkader maken tot wat het *is*, namelijk een *begrippenkader*, zijn het object van de filosoof in jou.

Wat heb je eraan om als filosoof ons begrippenkader te bestuderen? Het is de standaardvraag waar iedere filosoof een beetje moe van wordt, de vraag die zo goed past bij de traditionele Hollandse handelsgeest. Wat koop je ervoor? Wat kun je ermee worden? Maar in dit verband is het een vraag die op zijn plaats is, de vraag naar het *product* van de filosoof.

Stel dat de filosoof in jou zich vooral verwant voelt met de wetenschap. Hij zal dan menen dat zijn product een theorie is, net als het product van de wetenschap. Ligt dat niet voor de hand? Filosofen werken immers ook aan een universiteit, zij aan zij met wetenschappers. Filosofie wordt tevens beschouwd als de bakermat van alle wetenschappen, en ook dat versterkt het idee dat de filosoof een theorie probeert op te stellen. Dat moet dan wel een heel ander soort theorie zijn dan een wetenschappelijke theorie. Filosofen bedienen zich immers nooit van laboratoriumexperimenten. Ze proberen geen onderliggende mechanismen in hun werking te betrappen. Als ze al theorieën zouden willen produceren, dan zullen het geen theorieën zijn waarmee je verschijnselen kunt voorspellen en verklaren.

Filosofische theorieën hebben een ander karakter. Ze zijn normatief van aard; ze beschrijven de relatie tussen de woorden en de dingen niet alsof het om een feitelijk gegeven gaat, maar ze schrijven voor hoe de relatie tussen de woorden en de dingen in ons denken *behoort* te zijn. De filosoof zegt hoe de woorden gebruikt *moeten* worden om er de dingen mee present te kunnen stellen. Zulke theorieën beschrijven geen feitelijke wetmatigheden. Ze gaan niet over onderliggende mechanismen die nu eenmaal zo werken. Filosofen hebben het over onderliggende begrippenkaders. En deze werken alleen maar zoals ze nu eenmaal werken, omdat ze functioneren als voorschriften, als regels. Dergelijke regels beschrijven wetmatigheden die gevolgd behoren te worden, waarnaar geluisterd moet worden.

Je kunt zo'n set regels een theorie noemen, maar dan bedoel je met theorie niet wat de wetenschapper ermee bedoelt. Een wetenschappelijke theorie beschrijft een mechanisme dat in de werkelijkheid werkzaam is volstrekt onafhankelijk van de theorie. De werkelijkheid die de wetenschap beschrijft luistert niet naar de theorieën van de wetenschap. De volgorde is voor de wetenschapper zonneklaar. De woorden van zijn theorie *volgen* de dingen; zijn theorie legt een op zichzelf bestaand en functionerend mechanisme bloot.

Dat zit in de filosofie anders in elkaar. De regels die de filosoof blootlegt (of vastlegt) *reguleren* de praktijk waarin de woorden en de dingen op elkaar betrokken zijn. De regels van de filosoof, werkzaam in ons begrippenkader, gaan net zozeer aan die relatie vooraf als dat ze die relatie volgen. Als de filosoof in jou bijvoorbeeld het begrip **mens** analyseert, heeft hij het niet alleen over de wezenlijke eigenschappen die concrete mensen tot mensen maakt, maar heeft hij het altijd tegelijkertijd ook over het juiste gebruik van het begrip waardoor we weten welke concrete dingen we "mens" behoren te noemen. Het lastige en problematische van de filosofie is dat ze zich altijd in normatieve zin uit moet spreken. Ik noem daarom het product van de filosoof liever een *betoog* dan een theorie. Een filosoof houdt zich bezig met normativiteit. Hij zal *de dwang van de redelijkheid van ons begrippenkader* proberen te formuleren.

Dit is verder te verduidelijken door te kijken naar het werk van filosofen die zichzelf het liefst associëren met de literatuur. Dat is een tweede type filosoof, een type dat vaak uiterst ongelukkig is met de verwetenschappelijking van het denken. Stel dat de filosoof in jou zich verwant voelt aan de literator. Hij wil geen theorieën opstellen, maar wil intrigerende, diepzinnige, wijze teksten schrijven. De literator is een kunstenaar die met woorden een wereld kan scheppen, een wereld die in zijn verhaallijn en karakterontwikkeling begrepen en gevolgd kan worden door de lezer. En stel dat de filosoof in jou hetzelfde wil doen, maar dan niet via de fictie van concrete individuen die in een specifieke geschiedenis figureren, maar via de abstracte ontwikkeling van conceptuele relaties.

Zo krijg je een denkbare wereld, maar dan niet één die bevolkt wordt door mensen en dieren van vlees en bloed die in allerlei verwikkelingen verzeild raken. Nee, de denkbare wereld van deze filosoof in jou is in de Platoonse zin van het woord een Ideeënwereld. In die wereld is er maar plaats, bijvoorbeeld, voor één paard, namelijk Het Paard, oftewel het *begrip* **paard**. En dat ene Paard onderhoudt een heleboel conceptuele relaties met Het Dier, en met Het Levend Wezen, en met De Mens. En van al die begrippen is er ook maar één. Zo is er ook maar één Filosoof. Dat is de auteur, de schepper van deze ene denkbare wereld. En zoals Proust alleenheerser is in de Proustiaanse wereld, zo is deze ene Filosoof alleenheerser in deze ene Filosofische wereld. En zoals het zinnig is dat er in de literatuur veel literatoren zijn die allemaal hun eigen wereld scheppen, zo is het volgens deze filosoof in jou even zinnig dat iedere filosoof zijn eigen conceptuele, denkbare wereld schept. Dat levert een Kantiaans gedachtegoed op, en een Hegeliaans, en een Heideggeriaans, en ga zo maar door.

Maar nu gebeurt er iets interessants. Literatoren scheppen hun eigen wereld, waarin ze zich doorgaans verre houden van de werelden die andere literatoren geschapen hebben. Literatoren laten zich wel inspireren door het werk van hun collega's. Zo kunnen ze soms verrassend creatief naar ander werk verwijzen, en soms kunnen ze ook geweldig goed ruzie maken. Maar *in* hun werk gaan ze het debat niet aan; in hun werk streven ze naar grote zelfstandigheid, concentreren ze zich echt op hun eigen woorden. In hun werk moeten het immers precies en alleen hun eigen woorden zijn die voldoende zijn om een denkbare wereld te dragen.

Bij filosofen is dat heel anders, ook bij al die filosofen die het liefst in de nabijheid van de literatuur verblijven. Filosofen zijn *juist in hun werk* grote querulanten. Het Hegeliaanse gedachtegoed is onbegrijpelijk en ondenkbaar zonder het te zien als een groot en groots gevecht met het Kantiaanse gedachtegoed. En dat geldt voor Heidegger, en voor Nietzsche, en Derrida, en al die grotere en kleinere denkers. Daarom noem ik ook langs deze lijn het product van de filosoof in jou een *betoog*. De filosoof in jou schrijft geen verhaal. Hij bedenkt geen verrassend plot, en geen suggestief open einde. De navolg-

baarheid van de conceptuele relaties die hij in zijn wereld ontwikkelt, heeft iets drammerigs. Zoals de filosoof in jou denkt, zo *moet* er gedacht worden.

Dat wil ik ten slotte nog eenmaal verder onderbouwen aan de hand van een derde type filosoof, eentje die zich het meest verwant voelt met de journalist. Stel dat de filosoof in jou vooral ongelukkig is over het gebrek aan actueel maatschappelijk engagement bij de wetenschappelijke en de literaire filosofen. De zogenaamde waardevrijheid van de wetenschappelijk georienteerde theoriebouwers en de wereldvreemde spiritualiteit van de literair georiënteerde systeembouwers is hun een doorn in het oog. Dit derde type filosoof schrijft pamfletten en manifesten. Hij reageert op de actualiteit, en doet daar verslag van. Zijn verslag concentreert zich niet op de concrete gebeurtenissen die zich voordoen, maar op de onderliggende mentaliteit en de niet-gethematiseerde conceptuele vooronderstellingen. Deze conceptuele ondergrond, dit als het ware gedachteloos gehanteerde begrippenkader heeft er volgens deze filosoof in jou voor gezorgd dat zich voltrekt wat zich niet had hoeven voltrekken. Als we maar beter hadden nagedacht. Zulke teksten zijn geen verslagen in de journalistieke zin van het woord. Zulke teksten zijn, ook nu weer, *betogen*.

Samenvattend kom ik tot het volgende totaalbeeld. Journalisten, wetenschappers en literatoren kunnen hun werk doen doordat ze (1) een bruikbaar begrippenkader tot hun beschikking hebben en (2) een specifieke opvatting hebben over de relatie tussen de woorden die ze in hun teksten gebruiken en de dingen waarover ze iets te melden hebben. Voor alle drie geldt dat de relatie tussen woorden en dingen een kwestie van eenrichtingsverkeer is. Filosofen kunnen hun werk daarentegen juist doen door deze vooronderstellingen ter discussie te stellen en kritisch te onderzoeken. Filosofen vragen zich af wat het wil zeggen en hoe het mogelijk zou zijn om de *beschikking* te hebben over een *bruikbaar* begrippenkader. De filosoof in jou probeert de implicaties van zulke aannamen bloot te leggen en zoekt naar de argumenten met behulp waarvan zulk soort aannamen gerechtvaardigd kunnen worden. Het is de focus op begrippenkaders en de aandacht voor de dialectische verhouding tussen de woorden en de dingen die de bijdrage van filosofen aan

het proces van opinievorming relevant en specifiek maken. Wat voor *instrumentarium* de filosoof in jou daarbij ter beschikking staat zal ik in een aparte paragraaf kort beschrijven en vervolgens in de rest van dit boek etaleren.

6. Zes filosofische gereedschappen

De filosoof in jou schrijft betogen over de relatie tussen de woorden en de dingen. Daarmee legt hij de regels van ons begrippenkader bloot, hij scherpt ze aan, herziet ze of herbevestigt ze. Daarbij heeft hij de beschikking over een beproefd instrumentarium. Deze filosofische vaardigheden, of denkgereedschappen, zal ik in hoofdstuk 4 tot en met 9 in detail *op de werkvloer* uitleggen. Ik noem ze hier kort.

FOCUS OP BEGRIPPEN

Als een filosoof een gebeurtenis volgt die zich concreet voor zijn ogen voltrekt, dan ziet hij in de concrete opeenvolging van wat zich afspeelt vooral een ontwikkeling op conceptueel niveau. De filosoof in jou ziet als het ware in plaats van de concrete hond die voor je voeten loopt – bijvoorbeeld een roestbruine, langharige, iets te dikke, grommende teckel – vooral de abstracte eigenschappen die deze hond tot een exemplaar van de soort maken. De toevallige bijzonderheden van deze ene hond vallen de filosoof in jou niet eens op, hij kijkt daar doorheen en ziet dat het een *hond* is. Het gaat hem om het begrip **hond**, om dat wat concrete honden honden maakt, om het wezen van de hond, als je het zo zou willen zeggen. En de filosoof in jou gaat niet alleen met honden zo om, maar met alles: rivieren, sterren, mensen, motieven, verlegenheid, kunst, *hooligans*, en ga zo maar door.

Deze focus op begrippen is kenmerkend voor de filosofische benadering van de werkelijkheid. Als je deze vaardigheid beheerst, zie je veel sneller en veel beter de conceptuele relaties tussen de dingen en de woorden. In hoofdstuk 4 zal ik je aan de hand van een analyse van Paul de Leeuws gedrag voor-

doen hoe je deze vaardigheid kunt ontwikkelen en kunt inzetten. Dat levert verrassende meningen op.

AANDACHT VOOR DE WISSELWERKING TUSSEN BEGRIPPEN EN VERSCHIJNSELEN

De filosoof in jou heeft een bijzondere belangstelling voor de problematische kant van de relatie tussen de woorden en de dingen. Soms is die relatie simpel, proberen we met een woord gewoon een ding te karakteriseren, zoals bijvoorbeeld met het woord "supernova", dat slaat op het verschijnsel waarbij een ster op spectaculaire wijze explodeert. En soms gaat een woord gewoon vooraf aan het ding waarop het slaat. Een ambtenaar van de burgerlijke stand creëert met zijn uitspraak een huwelijk. Vaak, echter, is de relatie tussen de woorden en de dingen complexer, ondoorgrondelijker en daardoor problematischer. Dat is vooral het geval als we over menselijk gedrag praten. Wat we zeggen wordt dan algauw wat we doen, en omgekeerd.
In hoofdstuk 5 toon ik je hoe je met behulp van deze aandacht voor de wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen tot een verfrissende mening kunt komen over het actuele probleem van de toegenomen hufterigheid in de openbare ruimte.

ANALOGIEËN TUSSEN BEGRIPPEN ONTWIKKELEN

De eerste twee filosofische vaardigheden hebben vooral betrekking op het vermogen je aandacht af te stemmen op het *conceptuele* niveau, het niveau waarop de begrippen bestaan die we gebruiken als we onze mening uiten. De volgende drie filosofische vaardigheden hebben vooral betrekking op het vermogen argumentatieve vooruitgang te boeken waardoor het mogelijk wordt op een dieper niveau je meningen te begrijpen. Als de aandacht eenmaal gevestigd is op het gehanteerde begrippenapparaat wordt het mogelijk inzicht te krijgen in wat dat begrippenapparaat met je doet, en omgekeerd, wat jij ermee kunt doen. Een eerste vaardigheid om dit inzicht te krijgen is het vermogen om op begripsniveau een analogie te ontwikkelen.

In een analogie wordt een verhouding die kenmerkend is voor een bepaalde zaak gebruikt om een vergelijkbare verhouding in een andere zaak te verhelderen. Zo heb ik in de voorgaande paragrafen van analogieën gebruikgemaakt. Daardoor kon ik bijvoorbeeld laten zien dat selectieve aandacht voor de journalist is wat het gecontroleerde experiment is voor de wetenschapper, of dat het verhaal voor de literator is wat het betoog is voor de filosoof. Analogieredeneringen zijn geliefd bij filosofen. En als je dit combineert met de aandacht die filosofen als vanzelf hebben voor het conceptuele niveau, dan is het gemakkelijk in te zien dat de filosoof in jou bij uitstek belangstelling heeft voor het zichtbaar maken en benutten van analogieën tussen begrippen.

In hoofdstuk 6 laat ik zien waartoe dat kan leiden door de analogie te onderzoeken tussen het begrip **opvoeden** en het begrip **samen wandelen**. Met behulp van deze analogie kan ik duidelijk maken wat er mis is met de momenteel zo populaire opvatting dat opvoeden een lastige onderneming is die om deskundigheid vraagt.

HET GEDACHTE-EXPERIMENT

Filosofen gebruiken graag gedachte-experimenten, experimenten waarin het publiek gevraagd wordt een bepaalde gedachtegang te volgen aan de hand waarvan de filosoof de grenzen van het denkbare dwingend zichtbaar probeert te maken. Stel, staat er dan, stel dat ik morgen jouw hersens transplanteer in het lichaam van Geert Wilders en dat ik jou vandaag laat beslissen wie van jullie beiden ik morgen zal martelen. Kies je voor jouw lichaam, hopend dat Wilders de helse pijnen zal voelen, of kies je voor het lichaam van Geert Wilders, hopend dat jouw gevoel in je lichaam zit en niet in je hersens?

Net als in een gewoon laboratorium probeert de filosoof in jou letterlijk een interventie op iemands gedachtegang uit te voeren: stel je voor dat.... De filosoof hoopt zo het aan de gedachtestroom ten grondslag liggende begrippenkader concreet in zijn werking te kunnen betrappen. 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, je verzeild raakt in een *ondenkbare* begripsverwarring.

In hoofdstuk 7 nodig ik je uit voor een gedachte-experiment over morele afstand om je te laten voelen hoe onzinnig het hedendaagse pleidooi voor integratie is, omdat allochtonen en autochtonen in feite zielsverwanten zijn.

RELATIES TUSSEN BEGRIPPEN EXPLICITEREN

Denken is een slordige, haastige aangelegenheid die zich grotendeels buiten ons blikveld afspeelt in het slimme onbewuste, zoals Ap Dijksterhuis dat noemt. We associëren er lustig op los, hebben aan een half woord genoeg, vullen ontbrekende informatie razendsnel aan, en dat alles zonder dat we het zelf in de gaten hebben. En gelukkig maar, want we hebben evolutionair gezien gewoon de tijd niet gehad om in een vijandige wereld te overleven in een toestand van bewuste helderheid. Vergissen is daardoor mogelijk, maar het voordeel van gewoontepatronen is zo groot dat we er graag een enkel misverstand zo op zijn tijd voor over hebben. Tijdens een pauze loop je gedachteloos achter de anderen aan in de veronderstelling dat je dan wel bij de koffiedesk zult komen. Een enkele keer gaat dat mis en kom je terecht in de kelder van de schouwburg.

De filosoof in jou heeft een hekel aan zulk slordig haastwerk. Hij probeert verontrustende en overhaaste conclusies te voorkomen door zorgvuldig na te gaan welke relaties er nu precies tussen veel gebruikte begrippen bestaan. In hoofdstuk 8 ga ik deze filosofische vaardigheid inzetten om een debat aan te zwengelen over de betekenis van recent gedragswetenschappelijk onderzoek naar de werking van ons associatieve, adaptieve onderbewustzijn.

REFLECTIE

Filosofie is een reflectieve aangelegenheid. De filosoof in jou denkt na over de vaardigheden die je gebruikt als je ergens over nadenkt. Een filosoof onderzoekt begrippen. Dat doet hij met... begrippen. De verdubbeling hoort erbij. Een filosoof probeert zijn taalgemeenschap een spiegel voor te houden. Hij probeert zijn medemensen te laten zien wat ze doen als ze hun mening onder

woorden brengen. Eenmaal onder woorden gebracht wordt een mening kenbaar, herkenbaar en publiek. De mening wordt herhaalbaar, de woorden vormen een slogan, een cliché, een waarheid als een koe of een evidente leugen. De filosoof in jou wijst de mensen terug op hun mening en op hun woorden, en op de ruimte en het contrast dat er te vinden is tussen mening en woord. De filosoof begint altijd weer opnieuw over wat gezegd is, en over wat nog niet gezegd is in wat gezegd is.

Het laatste hoofdstuk van dit boek gaat over reflectie. Het gaat daarom ook over dit boek zelf, over wat je daarin gelezen hebt en niet gelezen hebt.

Reflectie is tegenwoordig *hot*. In iedere opleiding word je doodgegooid met het trainen van je competentie om stil te staan bij hoe je doet wat je doet. Of je nu bakker wordt, groepsleider, onderhoudsmonteur of docent, je zult niet alleen een vak moeten leren, maar ook het vermogen om aandacht te hebben voor je eigen functioneren. Zomaar je best doen is er tegenwoordig niet meer bij: je moet wat je doet altijd voortdurend doen in reflectief contact met je eigen manier van doen.

Ook dat is reflectie, al is het een ander type reflectie dan filosofische reflectie. Filosofische reflectie functioneert op het niveau van een hele taalgemeenschap, niet op het niveau van een enkel individu. Maar ironisch genoeg kan *de* filosofie natuurlijk alleen maar functioneren in het doen en laten van concrete individuen. Het zijn altijd specifieke filosofen die een taalgemeenschap een spiegel voorhouden. Ook in dit boek is uiteindelijk maar één filosoof aan het woord. En hoewel ik wil dat het om *jou* gaat, en ik *jou* wil helpen de filosoof in jezelf wakker te roepen, en hem vaardigheden aan de hand wil doen, besef ik heel goed dat het *mijn lokroep* is waarmee ik hem zal wekken.

Mijn lokroep heeft een naam: *sentimentalistisch humanisme*. Het is de naam van mijn mening, de mening die nu eenmaal meeklinkt als ik in hoofdstuk 4 tot en met 9 de filosofische vaardigheden die ik je wil aanleren aan het werk zet. Omdat ik geen verborgen agenda wil hebben, zal ik in het volgende hoofdstuk de kern van mijn mening kort uiteenzetten. Opdat je gewaarschuwd bent.

MIJN MENING: SENTIMENTALISTISCH HUMANISME

Nederland lijkt de laatste jaren op een klas die rondhangt op het schoolplein nadat de strenge bovenmeester weggeroepen is, de eerste ruzies, onenigheden en ongelukken plaatsgevonden hebben, het hoopvol wachten op de terugkomst van de meester ongeloofwaardig is geworden, en zo hier en daar een kind zich afvraagt waarom ze niet met z'n allen een leuk spel gaan doen. Het morele gezag is gefragmenteerd, versnipperd over al die kinderen. Bevoegdheden en verplichtingen zijn hun traditionele ijkpunt kwijt. Zo hier en daar beseft een kind dat ze na school meestal heerlijk kunnen voetballen met elkaar, zonder dat daar een scheidsrechter bij nodig is. Dat gaat eigenlijk altijd heel goed. Maar de structuur van het schoolplein, de verdwenen meester, de aanvankelijke ruwheid en de ontsporingen... ze verpesten de boel. Ze verstoren de vanzelfsprekende patronen die normaal gesproken voor het oprapen liggen als kinderen tijdens een familiefeestje op elkaar aangewezen zijn.

Een vreemde en nerveuze vergetelheid heeft zich van ons meester gemaakt. We komen in Nederland nog maar weinig vanzelfsprekende eensgezindheid tegen als we het hebben over de aard en de richting van gewenste maatschappelijke hervormingen. De veranderingen in ons morele klimaat gaan snel. En de opinievorming gaat snel, snel en oppervlakkig, als een pingpongwedstrijd met *oneliners* die tussen het zappen door net lang genoeg

blijven hangen om wortel te schieten. “Stuur moslims die problemen veroorzaken het land uit, met familie en al.” “De taart moet groter, want meer mensen zullen ervan moeten eten.” “Het land heeft op dit moment eendrachtig samenwerkende politici nodig.” “In ons land komen steeds meer ambtenaren die steeds minder bereiken.” “We dreigen een klein land met een kleine ziel te worden.” “Balkenende heeft van Nederland een gedeprimeerd land gemaakt.” We staan erbij en we kijken ernaar, maar we lijken er geen vat meer op te hebben. Nederland verkeert in een morele identiteitscrisis.

Onze morele taal is zijn formele ijkpunt kwijtgeraakt en het ontwrichtende effect overschreeuwt de voor de hand liggende oplossing. We lijken ons niet meer te realiseren hoe diep vertrouwd we zijn met alledaagse bronnen van saamhorigheid. Het is in dit klimaat dat ik wijs op (en wil herinneren aan) de oorspronkelijke, morele motivatie die haast ieder van ons in zijn jeugd heeft leren kennen. Ik wijs op de vanzelfsprekende zeggingskracht van wat ik *sentimentalistisch humanisme* noem. Ik vat het samen in vier stellingen.

1. Er zijn geen heilige begrippenkaders. Alle leden van een taalgemeenschap hebben op het eerste gezicht evenveel gezag als het aankomt op het nader vastleggen en/of vaststellen van verbanden en verschillen tussen begrippen.
2. Medemenselijkheid is de meest fundamentele waarde. Deze waarde vraagt om sympathie eerder dan fatsoen, om persoonlijke betrokkenheid eerder dan om onpersoonlijke procedures.
3. De vanzelfsprekende liefde tussen ouders en kinderen is een exemplarische bron van medemenselijkheid, zowel wat betreft haar onvoorwaardelijkheid als wat betreft haar intergenerationele asymmetrie.
4. We moeten onze emotionele drijfveren niet negeren of parkeren, maar cultiveren.

Ik wil kort iets zeggen over elke stelling, waarbij ik aan de ene kant zo begrijpelijk en toegankelijk mogelijk wil blijven en aan de andere kant mijn keuze

voor het label "sentimentalistisch humanisme" verantwoord in een historisch perspectief wil plaatsen.

Met de eerste stelling zet het humanisme zich als levensbeschouwing af tegen de religies. Jodendom, christendom en islam vertrekken ieder op hun eigen wijze vanuit een heilige tekst, een tekst die zich principieel onttrekt aan kritiek, en die niet herzien of verworpen kan worden. De joden hebben de Thora, de christenen de Bijbel en de moslims de Koran. Deze boeken bezitten een absoluut gezag, een gezag dat afstraalt op de schriftgeleerden die er in iedere religie bestaan.

Humanisten menen dat het bestaan van heilige teksten twee nadelige effecten heeft. Ten eerste brengt zo'n tekst altijd ongelijkheid en machtsverschillen met zich mee. Religieuze gemeenschappen bestaan altijd uit voorgangers en volgers, waarbij de voorgangers een principiële voorsprong hebben en behouden, omdat zij zich dichter bij de heilige tekst bevinden. Ten tweede brengt zo'n tekst altijd het sterke gevoel met zich mee dat het mogelijk is om absoluut gelijk te hebben. Er bestaan woorden die zich principieel aan kritiek onttrekken, die fundamenteel richtinggevend zijn en een absolute maatstaf vormen aan de hand waarvan ieder ander geluid beoordeeld kan worden.

Het humanisme heeft geen heilige tekst. Geen enkel woord en geen enkel mens kan voor zichzelf absoluut gezag opeisen. Het effect is anarchistisch. Iedereen mag overal over meepraten. Ieder lid van de taalgemeenschap telt principieel als een autoriteit die recht gedaan moet worden. Sinds de Verlichting heeft dit gegeven vooral geleid tot een vorm van individualisme die kenmerkend is voor het moderne humanisme en die we terugvinden in de eerste helft van het motto van het Humanistisch Verbond: "*zelf denken*, samen leven".

De hele opzet van dit boek ademt deze gedachte (hoewel ik afstand doe van het individualisme), en ik wil ook echt de verdieping die daarbij hoort. Ook je eigen mening is geen heilige tekst. De vrijheid van meningsuiting is maar een begin. Natuurlijk mag je ergens van vinden wat jij ervan vindt, maar dat is echt iets anders dan zomaar wat roepen. Als je ergens een mening over

hebt, dan verplicht dat je tot discussie, debat en dialoog. Welwillend naar anderen luisteren en kritisch kijken naar je eigen mening horen er principieel bij. Het gaat om zelf *denken*, niet om zomaar wat roepen.

De tweede stelling levert een belangrijk contrast op met het karakter van het humanisme zoals dat in Nederland lange tijd dominant is geweest (en misschien nog wel dominant is). Dat zit hem vooral in het tweede deel van de stelling. Het eerste deel is neutraal en past goed bij de kern van het humanisme dat sinds de Gouden Eeuw steeds vastere voet op Nederlandse bodem heeft gekregen. Menselijkheid is een centrale waarde die een appèl op ons doet. Menselijkheid geeft ruimte aan onze 'kleinheid' (we zijn maar mensen, toch), maar doet tegelijkertijd een beroep op de deugdzaamheid die in de term besloten ligt. Die deugdzaamheid komt er des te beter uit als we de term vooraf laten gaan door "mede-". Dan wordt onze menselijkheid, als medemenselijkheid, een fundamentele morele waarde. We treffen het idee aan in de tweede helft van het motto van het Humanistisch Verbond: "zelf denken, *samen leven*".

In het tweede deel van de tweede stelling zit het sentimentalistische karakter van mijn humanisme. Ik zal er in diverse hoofdstukken, maar vooral in hoofdstuk 4 en 7, op terugkomen. Het idee is simpel genoeg. Medemenselijkheid vraagt van ons dat we ons bekommeren om de aanspraak die ieder ander mens maakt op welzijn en respect. Ik geloof niet dat we die aandacht voor anderen kunnen opbrengen door ons te laten motiveren door de onpersoonlijke vormelijkheid van de regels van fatsoen. Wat ons wel motiveert zijn onze emoties, onze gevoelens van sympathie die ons zo vertrouwd zijn in de omgang met de mensen die ons nabij zijn. Het zijn onze sentimenten, en niet onze principes, die er in het sentimentalistisch humanisme toe doen.

Ik maak hierbij gebruik van een tegenstelling in de wijsgerige ethiek die een erfenis is van de achttiende-eeuwse Schotse Verlichting. Tegenover het rationalisme dat onze moraal net als de wiskunde wil begrijpen vanuit de redelijke principes van ons verstand, ontwikkelt zich dan het sentimentalisme dat onze moraal net als de kunst wil begrijpen vanuit de natuurlijke sympa-

thie van ons hart. Het Nederlandse humanisme is altijd sterk rationalistisch geweest, heeft altijd op ons verstand willen bouwen, heeft altijd vertrouwen getoond in redelijke en principiële procedures, en is altijd gecharmeerd geweest van het fatsoen.

Ik denk dat dit verstandige, rationele, fatsoenlijke humanisme in Nederland zijn langste tijd heeft gehad en de grenzen van zijn functionaliteit heeft bereikt. Ik beweer dat het sentimentalistisch humanisme een goed alternatief is, dat beslist even redelijk is ook al maakt het gebruik van andere middelen. Ik beweer dat dit sentimentalistisch humanisme beter opgewassen is tegen de eisen die in een multiculturele samenleving gesteld worden aan de bronnen van morele motivatie. Ik zal de stelling niet uitputtend en gedetailleerd uiteenzetten en onderbouwen. Daar is dit het boek niet voor. Dit boek wil tot denken aanzetten. Ik poneer het sentimentalistisch humanisme simpelweg als een aannemelijke, zij het controversiële visie. Ik nodig daarmee uit tot verder debat. Ik vind het best als dit boek het eerste woord is over deze on-Nederlandse visie op medemenselijkheid, maar ik hoop niet dat het tevens het laatste is.

De derde stelling kleurt mijn sentimentalistisch humanisme op een specifieke manier in. Ik sluit hiermee aan op diverse typisch hedendaagse ontwikkelingen die de ouder-kindrelatie een steeds prominentere plaats geven in het menselijk bestaan. Die ontwikkelingen zijn heel divers: economisch, juridisch, commercieel, psychologisch, biologisch, neurofysiologisch, literair, cultureel, sociologisch, en ga zo maar door. Het kind is inmiddels echt ontdekt en heeft zich een dominante plek verworven in vrijwel iedere duiding van waar het in ons leven om draait.

Met het kind komt natuurlijk in één beweging de ouder mee, en daarmee de specifieke relatie tussen vertegenwoordigers van verschillende generaties. Als sentimentalist interesseer ik me daarbij het meest voor de specifieke gevoelens die kenmerkend zijn voor deze ouder-kindrelatie, en dan treffen we daar een fundamenteel sentiment aan dat sterk en dominant is: de liefde van ouders voor hun kinderen en van kinderen voor hun ouders. Ouder- en kinderliefde zijn indrukwekkende voorbeelden van de manier waarop mensen

zich kunnen laten motiveren door medemenselijkheid, door de aanspraak die anderen maken op welzijn en respect. We doen met heel ons hart domweg alles voor onze kinderen, simpel omdat ze het nodig hebben en waard zijn. Het is dit sentiment dat ik wil benutten om onze in moreel opzicht zo wankele multiculturele samenleving een nieuw kompas te geven.

Dat brengt me, ten slotte, op de laatste stelling. Ouder- en kinderliefde kunnen blind zijn, en net als iedere andere emotie meer kwaad dan goed doen. Denk aan de enorme loyaliteit die kinderen voelen en zullen blijven voelen voor de ouder die hen krenkt, verwaarloost, mishandelt of zelfs misbruikt. En denk aan de machteloze liefde van de ouders van een verslaafd kind die steeds weer verdergaan, die zich eindeloos laten manipuleren, die tevergeefs blijven hopen en uiteindelijk emotioneel en financieel geruïneerd de strijd moeten staken. Of denk aan angst en woede die vaak zulke slechte raadgevers zijn.

Precies hierin heeft de rationalistisch humanist een belangrijke aanleiding gezien om meer op ons verstand te willen bouwen dan op ons gevoel, om meer te verwachten van fatsoen dan van sympathie, om meer te zien in de universele rechten van iedere mens dan in de zorg en de liefde die we voor onze naasten kunnen opbrengen. Al 300 jaar voor Christus noemden de oude Stoïcijnen de emoties “verwarringen van de geest” en sindsdien heeft onze Westerse cultuur een sterke verstandelijke traditie gekend waarin emoties principieel gewantrouwd worden. We hebben geleerd op ons verstand en niet op ons gevoel te vertrouwen.

Onder invloed van wetenschappelijk onderzoek begint zich op dit vlak sinds een jaar of vijftien echter een ware revolutie af te tekenen. Wetenschappers als Damasio en Haidt hebben overtuigend aangetoond dat emoties niet weg te denken zijn uit ons motivationele systeem, hoe verstandig en beredeneerd we ook proberen te zijn. Filosofen als Gibbard, Blackburn, Solomon, Slote en Prinz volgen dit spoor en verdedigen dat het geen zin heeft onze emoties te negeren of langs de zijlijn te parkeren. In het voetspoor van de deugdethiek van Aristoteles blijkt er dan heel veel mogelijk. Emoties zijn te cultiveren, in kaart te brengen, te vormen, te nuanceren, te ontwikkelen.

Dat opent geheel nieuwe perspectieven. Onze sentimenten zijn een bondgenoot van ons verstand, geen vijand. We hoeven het niet te doen met de armzalige en primitieve emoties waar we instinctief vertrouwd mee zijn. Er bestaat meer dan blinde angst en woede.

Er is een heleboel training, zelfonderzoek, zelfkritiek en zelfcorrectie nodig *en mogelijk* om onze emotionele responsen op wat zich aan ons voordoet rijker, dieper, nauwkeuriger en juister te maken. Als sentimentalistisch humanist pleit ik voor de *cultivatie* van onze sentimenten. Daardoor zullen we in contact blijven met wat ons drijft en wat ons altijd zal blijven drijven. Maar daardoor zullen we ook voorkomen dat we het slachtoffer worden van de armoede en de primitiviteit van een aan zijn lot overgelaten gevoelsleven. Iedere toeschouwer van publieke begrafenissen als die van Pim Fortuyn, André Hazes en Michael Jackson zal inzien dat er wat dit betreft nog veel vooruitgang is te boeken.

Dit is geen boek over het sentimentalistisch humanisme. Ik schrijf over filosofie en over de betekenis van filosofische vaardigheden voor de opinievormende processen waarin wij onze meningen verwerven. Dat ik een sentimentalistisch humanist ben, is belangrijk voor mij en is een boodschap die vanzelf meekomt doordat ik de filosofische vaardigheden waar het mij om te doen is pas echt goed kan uitleggen door ze concreet aan het werk te zetten. Maar het gaat mij niet fundamenteel om dit sentimentalistisch humanisme. Ik heb het maatschappelijk engagement van een schoolmeester. Ik wil de filosoof in je wakker maken, hem trainen en aan het werk zetten. Ik wil dat jij je filosofische vaardigheden ontwikkelt, dat jij je kritisch leert verhouden tot ons begrippenapparaat en je bewust wordt van de opinievormende processen waarin jij aan je mening komt en gekomen bent. Mijn sentimentalistisch humanisme komt op de tweede plaats. Het gaat om *jouw* meningen en *jouw* filosofische vaardigheden!

Bovendien ben ik optimistisch genoeg. Als filosofische vaardigheden de boventoon gaan voeren in de publieke opinie, dan komt het sentimentalistisch humanisme vanzelf wel bovendrijven. Geloof mij maar!

FOCUS OP BEGRIPPEN

1. Mooi Weer de Leeuw!

De week nadat Paul de Leeuw voor de derde keer de Zilveren Televisier-Ster won voor de populairste mannelijke televisiepersoonlijkheid van het jaar, ontving hij in zijn programma *Mooi Weer De Leeuw!* een zaal vol mensen die een hekel aan hem hebben. Dit is tekenend voor De Leeuws omgang met televisiekijkend Nederland. Hij is geliefd *en* gehaat. Mensen vinden het heerlijk *of* vreselijk om naar zijn programma's te kijken. En hij weet het. Hij schuwt zijn tegenstanders niet, net zo min als hij zijn successen schuwt. Door de jaren heen heeft hij zijn eigen unieke omgang met beiden geperfectioneerd. Paul de Leeuw is even sympathiek als onfatsoenlijk.

In een willekeurige aflevering van *Mooi Weer de Leeuw!* is er steevast iemand in het publiek die voortdurend door Paul de Leeuw voor schut wordt gezet. Daarbij gaat het altijd om iemand wiens uiterlijke verschijning op de één of andere manier een opvallend kenmerk heeft. Een *te* dikke vrouw, een *te* blond kapsel, een *te* bloot decolleté, een *te* kaal hoofd, een Gronings accent, een hazenlip, een wijnvlek, flaporen, een opvallende bril, een zelf gebreid vest, een nichterige uitstraling, een donkere huidskleur, enzovoort. Als een bij naar de honing wordt Paul de Leeuws aandacht getrokken naar de kenmerken in iemands uiterlijk die goedkope uitnodigingen zijn voor het

bevestigen van ordinaire vooroordelen. De uitverkoren man of vrouw wordt gedurende het programma talloze malen op onfatsoenlijke wijze neergezet als een bespottelijk stereotype.

Ondanks deze bruuske manier van krenken zit de tribune bij iedere volgende aflevering altijd weer vol. En op de voorste rij is het aanbod van karikaturale kenmerken iedere week weer zo groot dat het Paul de Leeuw geen enkele moeite kost een nieuw slachtoffer te vinden voor zijn gevatte beledigingen. Wat is hier aan de hand? Wil het Nederlandse volk zo graag de aandacht van een miljoenenpubliek? Zijn we stuk voor stuk bereid ons ter wille van die aandacht zo te laten kwetsen, zo voor schut te laten zetten? Is het zo treurig met ons gesteld? Of is er iets anders aan de hand?

Ik meen dat er heel iets anders gaande is in de shows van Paul de Leeuw. Natuurlijk, je kunt je beschaamd en hoofdschuddend ergeren aan jezelf omdat je in de lach schiet om de meest beledigende grappen en grollen die De Leeuw te binnen schieten. Maar tegelijkertijd zie je vaak ook iets intiems ontstaan. Paul de Leeuw bouwt in korte tijd een in feite warme relatie met zijn slachtoffer op. Door middel van zijn overdrijvingen weet hij bij het grote publiek sympathie te wekken voor de kwetsbaarheid van zijn slachtoffer. Sterker nog, ondanks zijn onfatsoenlijke opmerkingen spreekt uit de manier waarop Paul de Leeuw de hele uitzending lang contact blijft zoeken met dit kwetsbare ankerpunt in zijn publiek een grote mate van sympathie. Daarbij hoeft hij niet eens relativerende opmerkingen te maken over zijn eigen stereotype kenmerken – iets wat hij overigens wel met groot gemak doet als het over zijn gewicht gaat, zijn fronsende voorhoofd, zijn kale hoofd, zijn homoseksualiteit, enzovoort. Paul de Leeuw is niet alleen onfatsoenlijk, maar ook heel sympathiek. Hoe krijgt hij dat zo voor elkaar?

Om een antwoord op deze vraag te kunnen geven, moet ik eerst iets vertellen over wat een filosoof ziet als hij naar Paul de Leeuw kijkt. Dat vraagt om een omweg omdat ik dan eerst begrijpelijk moet maken wat het betekent om te focussen op begrippen, om het abstracte in het concrete te zien.

2. Begrijpen en begrippen

Er is een verschil tussen kijken en zien. Als je kijkt, vestig je ergens jouw aandacht op. Maar als je ziet, dan dringt dat waarnaar je kijkt op de een of andere manier tot je door. Je bent bijvoorbeeld een moeder die op zaterdagochtend langs de lijn staat te kijken naar een voetbalwedstrijd van je dochter. Na afloop vraagt ze verwachtingsvol of je die mooie tackle van haar gezien hebt. Nee, moet je bekennen, niet gezien. Je weet niet eens wat het is, een tackle. Dat is al weken zo. Die woorden blijven maar niet hangen. Als je dat nog durft te bekennen, legt je dochter nog één keer briesend uit wat een tackle is. O, dat, zeg je, die tackle, ja, die heb ik wel gezien. Die was mooi, zeg! Natuurlijk gelooft je dochter je niet, maar zolang ze nog jong genoeg is huppelt ze toch vrolijk met haar vriendinnetjes verder. Ja, die tackle van haar, die was mooi, zeg.

Een manier om dit verschil tussen kijken en zien uit te leggen, is te wijzen op het feit dat je dat waarnaar je kijkt onder een begrip moet kunnen vatten om het te zien. Als je het begrip **tackle** niet kent, dan kun je ook geen tackles zien. Tot op zekere hoogte kan dit een woordenkwestie lijken. Je kent toevallig dat woord niet, maar als je dochter gevraagd had of je gezien had hoe ze die ene keer een beetje vallend en glijdend met haar voet de bal van een ander kind afpakte, dan had je gewoon direct kunnen zeggen dat je dat zeer zeker wel gezien had, en hoe knap dat was. Je hebt gewoon alles gezien wat er te zien was. Je wist alleen niet dat er voor zo'n ingewikkelde en gevaarlijke actie één woord is. Tackle. Je zult het onthouden, heus.

Maar meestal is het meer dan een woordenkwestie. Tackle is niet alleen maar een woord. Het is een begrip, een instrument van ons verstand waarmee we de wereld als geordend kunnen ervaren. Als je een bepaald begrip niet hebt, dan mis je dit instrument en daardoor het vermogen bepaalde patronen in de wereld te zien. Als je het begrip **tackle** niet tot je beschikking hebt, dan zie je bijvoorbeeld niet dat al die onderdelen van die actie bij elkaar horen, dat ze samen één tackle vormen. Begrippen helpen je de wereld georganiseerd op te delen. Als je de uitleg van je dochter verkeerd onthoudt, en

het begrip **overtreding** bijvoorbeeld ook al niet kent, dan kun je bij de eerstvolgende overtreding van je dochter helemaal verkeerd staan te juichen wanneer je enthousiast “mooie tackle!” roept.

Als je de juiste begrippen niet kent, dan kun je ergens naar kijken zonder het te zien. Je zult wel denken dat je wat ziet, en je zult ook inderdaad wel wat zien, omdat je vanzelfsprekend zult terugvallen op de aangeboren en aangeleerde denk- en waarnemingspatronen die ieder van ons direct paraat heeft. Deze denk- en waarnemingspatronen kun je in een elementaire zin proto-begrippen noemen. Ze maken dat je ieder verschijnsel altijd als een *dit* of een *dat* ervaart. Deze denk- en waarnemingspatronen ordenen je ervaring, altijd al, automatisch, of je nu wilt of niet.

Probeer je maar eens voor te stellen dat je voor het eerst door jouw wijk en jouw straat loopt, voor het eerst naar jouw huis kijkt, voor het eerst naar binnen gaat en voor het eerst naar jouw spullen kijkt die op het dressoir liggen. Probeer je maar eens voor te stellen dat je geen idee hebt wat je ziet. Het is bijna onmogelijk om niet onmiddellijk te zien dat dat ding daar een fruitschaal is. Het omgekeerde fenomeen kennen we ook. Als we voor een bepaald verschijnsel helemaal geen impliciet of expliciet begrip voorhanden hebben, dan is het net alsof we *niets* zien, hoe goed we ook kijken. Kijk maar eens goed naar de drukke neonreclame in de winkelstraten van Tokio of Shanghai, en besef dat jij niets ziet van wat voor de Chinezen of Japanners haast onmogelijk is om niet te zien. Of kijk naar een cricketwedstrijd en probeer te snappen wat je ziet.

De begrippen die wij voorhanden hebben, hebben een groot effect op ons geheugen, ons gedrag en ons redeneervermogen. We hebben flexibele hersenen en daarmee een flexibele geest. We kunnen ons met het grootste gemak aanpassen aan nieuwe situaties. Loop maar eens een dag mee met een toptrainer en besef hoe snel je veel meer gaat zien van wat zich op een voetbalveld afspeelt. Neem de nieuwe woorden in je op, leer de gevallen herkennen waar de woorden op slaan, en voor je het goed en wel beseft kijk je voortaan anders naar een voetbalwedstrijd. En hetzelfde geldt voor films van Tarantino, landschappen in de Dolomieten, Engelse tv-detectives, financiële

producten van verzekeraars, spelletjes voor de nieuwe Nintendo, en ga zo maar door. In iedere nieuwe situatie kunnen we thuis raken, kunnen we herinneringen opdoen, redeneringen opstellen en ons gepast gedragen. Als we de relevante begrippen maar verwerven.

Begrippen ordenen onze leefwereld, de wereld waarin wij onze ervaringen opdoen en onze handelingen uitvoeren. Die begrippen vragen zelf nauwelijks om aandacht. Juist doordat ze zelf zo onopvallend zijn, maken ze het mogelijk om aandacht te hebben voor wat zich aan ons voordoet. Begrippen lijken wat dat betreft wel een beetje op een raam. Je kunt door een raam naar buiten kijken, en daarbuiten is zo veel te zien, zoveel wat je aandacht opeist, dat het nauwelijks in je opkomt om naar het raam zelf te kijken. Waarom zou je ook naar het raam kijken? Daar is niets aan te zien, zou je denken, gewoon een gat in een muur waardoor iets zichtbaar wordt. En hoe explicieter je het je voorstelt als een gat in een muur, hoe onmogelijker het lijkt om naar het raam zelf te kijken. Het raam, dat is niets, dat is precies het ontbreken van iets, van stenen, waardoor je iets anders kunt zien, daarbuiten.

Begrippen zijn, net als een raam, instrumenten van het verstand die we gemakkelijk over het hoofd zien doordat ze ons juist helpen iets anders te zien. Filosofen hebben echter de gewoonte ontwikkeld om juist wel altijd onmiddellijk naar de begrippen te kijken. Ze zien dat wat door begrippen zichtbaar wordt altijd haast alleen maar als een boodschap over en een functie van die gebruikte begrippen. Als filosofen door een raam naar buiten kijken, zien ze vooral wat het raam met hun ervaring doet, zien ze vooral hoe het raam bemiddelt tussen de kijkende mensen in de kamer en de zichtbare dingen buiten. Als filosofen iets zien, dan zien ze het altijd als een concrete verschijning van het abstracte begrip dat in de verschijning zichtbaar wordt en dat hun echte belangstelling heeft. Ik leg het graag verder uit aan de hand van Paul de Leeuw.

3. Paul de Leeuw: van concreet naar abstract

Stel dat je naar *Mooi Weer de Leeuw!* kijkt, en je ziet Paul de Leeuw weer zo onfatsoenlijk en tegelijkertijd ook zo sympathiek doen. Wat zie je? Wel, wat je ziet is bijvoorbeeld hoe hij een drukke vrouw in het publiek, die uit Groningen blijkt te komen en zichzelf cabaretier noemt, de mond snoert door haar sprakeloos op het podium achter een microfoon voor gek te laten staan. Hij lacht haar vriendelijk toe. Hij spreekt haar aan op haar verantwoordelijkheden: "Ja, jij zit de hele tijd al de aandacht te trekken. Kom maar eens hier en vertel een mop." De Leeuw heeft later in de show nog een paar keer aandacht voor haar, geeft haar een rol in een tafereel rondom Suske en Wiske waarin hij een monster nodig heeft. En zo gaat hij maar door. De zwakke plekken van de vrouw worden uitvergroot en worden op onfatsoenlijke wijze door Paul de Leeuw benut om de vrouw op haar nummer te zetten en de lachers op zijn hand te krijgen.

Tegelijkertijd zie je dat er bij Paul de Leeuw geen sprake is van kwade opzet. Hij geniet van zichzelf, van zijn grappen, maar niet van de schade die hij de Groningse vrouw eventueel zou kunnen berokkenen. Hij geniet van de vrolijkheid die meekomt met het gegeven dat mensen zo vaak om te lachen zijn. Zijn omgang met de vrouw wordt permanent gekenmerkt door De Leeuws grote sympathie voor mensen. Hoewel het publiek er hard om kan lachen, en er misschien alleen maar om lacht, creëert Paul de Leeuw voor de vrouw als het ware een beschermde persoonlijke ruimte waarin zij de relativerende keerzijde van haar eigen zwakke plekken kan ontdekken. Er zit haast iets zorgzaams in, zoals een ouder zijn kind stimuleert om op schaatsen te blijven staan en te leren van iedere valpartij. De Leeuw is een meester in het uitvergroten van het kwetsbaar menselijke als, inderdaad, iets kwetsbaars, iets menselijks, iets dat de lach over zichzelf als het ware zelf oproept.

Zoals je met een beetje kwade wil De Leeuws gebrek aan fatsoen aan de kaak kunt stellen, zo kun je met een beetje goede wil stellen dat hij een sympathieke katalysator is die het al te menselijke van zijn gasten kwetsbaar en roekeloos te voorschijn tovert, etaleert, en koestert.

En wat ziet een filosoof die naar deze aflevering van *Mooi Weer de Leeuw!* kijkt? De filosoof ziet in al die over elkaar heen tuimelende voorvallen de emotionele complexiteit van de show. Die complexiteit is het gevolg van de spanning tussen de begrippen **onfatsoen** en **sympathie** die tegelijkertijd door Paul de Leeuw opgeroepen worden. De filosoof in jou ziet een dikke, kalende, fronsende, homoseksuele, onvoorstelbaar populaire Nederlandse televisiepersoonlijkheid gedrag vertonen dat begrijpelijk wordt door het te scharen onder het begrip **onfatsoen**, maar dat verrassend en verbazend genoeg ook begrijpelijk wordt door het te scharen onder het begrip **sympathie**. Daarmee ziet de filosoof in jou op het niveau van de begrippen twee kanten van de Nederlandse samenleving op gespannen voet met elkaar staan – om het maar even groot te zeggen. In enerzijds de bewondering voor en anderzijds de verguizing van Paul de Leeuw ziet de filosoof de ambivalentie die het Nederlandse collectieve bewustzijn kenmerkt ten aanzien van het verband en het verschil tussen fatsoen en sympathie.

Het automatisme waarmee een filosoof, ook als hij gewoon televisie kijkt, abstracties ziet, is kenmerkend voor de beroepsgroep. Omdat ik van mijn lezers niet eenzelfde automatisme kan verwachten, maar wel meen dat er interessante en verrassende dingen te zien zijn als je leert om meer op een abstract niveau te kijken, zal ik een weg uitstippelen waarlangs je gemakkelijk in contact kunt komen met de filosoof in jou en je aandacht van het concrete kunt leren verleggen naar het abstracte.

Dat Paul de Leeuw een moeilijk te duiden fenomeen is, is een open deur van jewelste. Natuurlijk, je weet niet goed wat je denken moet van iemand die niet alleen meerdere keren gekozen werd tot populairste televisiepersoonlijkheid, maar die ook al jarenlang in de top tien staat van meest irritante Nederlanders. De tegengestelde reacties vliegen je om de oren zodra je zijn naam noemt. Die reacties zijn vaak impulsief en emotioneel en worden steevast opgeroepen door de herinnering aan een enkel concreet voorval. Als er zich een discussie ontspint omdat er zowel fans als tegenstanders bij het gesprek betrokken blijken, springt het gesprek meestal van voorbeeld naar voorbeeld. Zelden krijgt zo'n gesprek een abstractere toon.

Deze aandacht voor het concrete is heel begrijpelijk en ligt erg voor de hand. Immers, als we over Paul de Leeuw praten, dan praten we over een concrete persoon die concreet gedrag vertoont. Maar in dat concrete is al het abstracte zichtbaar waar de filosoof zich zo voor interesseert. Concreet gedrag moet je altijd benoemen om er überhaupt een gesprek over te kunnen voeren. En als je concreet gedrag benoemt, dan breng je het onder een bepaald begrip. De Leeuw vraagt bijvoorbeeld de Groningse vrouw die in het publiek op drukke wijze de aandacht probeert te trekken op het podium te komen. Zodra zij bekent dat ze een cabaretier is, regelt hij onmiddellijk een microfoon en draagt haar op een mop te vertellen. Hij gunt haar vervolgens helemaal de tijd niet om zich een mop te herinneren, maar laat haar direct achter de microfoon weer in de steek, monddood gemaakt, juist op het moment dat ze alle aandacht voor haar welbespraaktheid leek te kunnen krijgen.

In deze beschrijving komen allemaal begrippen voor: **Gronings, vrouw, druk, cabaretier, mop, monddood, welbespraakt,** enzovoort. Ieder begrip dat je gebruikt, impliceert een interpretatie, hoe onschuldig ook. Noem de vrouw 'druk' en je brengt haar gedrag op abstracte wijze in verband met het gedrag van, bijvoorbeeld, kinderen met ADHD, of, abstracter nog, met bijvoorbeeld de drukte op Utrecht CS. Voor ieder van ons die het begrip **druk** kent, roept het gebruik ervan associaties op met situaties en gedragingen die wij als 'druk' ervaren. Die associaties zijn heel nuttig; ze ordenen op een abstract niveau de wirwar van concrete prikkels waarmee een show als *Mooi Weer De Leeuw!* ons overvalt.

Kenmerkend aan Paul de Leeuws optreden in dit voorbeeld is dat hij de Groningse vrouw monddood maakt. De Leeuw gebruikt direct zijn eigen grote mond, zijn ervaring voor de camera en zijn macht als presentator zodra iemand ook maar enigszins met hem om de aandacht van de kijker lijkt te willen concurreren. Hij is wat dat betreft echt een *haantje*. En let nu eens op hoe je met betrekking tot zo'n opmerking een simpele verschuiving van aandacht van het concrete naar het abstracte kunt maken. Je begint bijvoorbeeld met de volgende uitspraak:

Paul de Leeuw gedraagt zich als een haantje.

Het is een kleinigheid om deze uitspraak op te vatten als een uitspraak die niet zozeer over De Leeuw gaat, als wel over haantjes. Dan krijg je dit:

Haantjes gedragen zich zoals Paul de Leeuw dat doet in zijn shows als hij anderen de mond snoert.

En van daar is het maar een heel klein stapje verder naar een meer algemene uitspraak die niet over specifieke andere haantjes gaat (denk aan Jeroen Pauw, Geert Wilders, Johan Derksen, Peter Faber, Harry Mulisch), maar over iemand die *typisch* een haantje is. Je kunt de zin dan zelfs weer formuleren met 'Paul de Leeuw' als onderwerp:

Als Paul de Leeuw in zijn show zijn gasten monddood maakt, dan gedraagt hij zich typisch als een haantje.

En deze zin is in feite een zin die over de betekenis van het begrip **haantje** gaat. Je krijgt dan zoiets als:

Het behoort tot de betekenis van het begrip haantje om je zo te gedragen dat je daarmee anderen in je omgeving monddood maakt.

Deze stappen illustreren hoe je een uitspraak over een concreet fenomeen kunt opvatten als een uitspraak over het abstracte begrip waar het fenomeen een voorbeeld van is. Om het met nog één beeldspraak te illustreren: stel je begrippen voor als gelabelde dozen waar je dingen in kunt gooien. En stel je de uitspraak over Paul de Leeuw voor als het stoppen van "Paul de Leeuw" in de doos met het label "**haantje**". Dan is die daad waarmee je De Leeuw als haantje typeert, tegelijkertijd een daad waarmee je iets over die gelabelde doos zegt. Eén van de voorbeelden aan de hand waarvan je kunt gaan begrijpen wat het betekent om een haantje te zijn, zo zeg je dan im-

mers, is het gedrag dat Paul de Leeuw vertoont als hij in zijn shows zijn gasten monddood maakt.

Filosofen hebben de neiging om altijd maar aandacht voor die dozen te hebben, voor de abstracte begrippen meer dan voor de concrete verschijnselen. Filosofen kijken naar die labels en vragen zich grondig af wat er nu toch eigenlijk op die labels staat, wat die labels te betekenen hebben. En om toe te kunnen werken naar antwoorden op hun vragen, kijken ze naar de dingen die in die dozen gegooid worden. Dat is nooit maar één ding. Als je goed en lang kijkt naar de variëteit die je bijvoorbeeld aantreft in de dozen "**tackle**" en "**overtreding**", dan kun je een heleboel leren over tackles en overtredingen, en dan kun je zelfs op een gegeven moment regels opstellen over wat er wel of niet in die dozen gegooid mag worden. En dat gaat zelfs zo ver dat je soms met redenen onderbouwd aannemelijk kunt maken dat weliswaar iedereen de neiging heeft om een bepaalde actie in de doos "**tackle**" te gooien, maar dat die neiging ongerechtvaardigd is omdat het bij nader inzien duidelijk om een overtreding gaat. Als je met zulk soort betogen aankomt, dan doe je aan filosofie. Tenminste, als je betoog niet zozeer over die ene specifieke actie gaat, maar over de *begrippen* **tackle** en **overtreding**.

Ik ga precies op die manier in de volgende paragraaf aan filosofie doen door uitspraken over Paul de Leeuw op te vatten als uitspraken die in feite gaan over de bijzondere relatie tussen twee interessante begrippen: **fatsoen** en **sympathie**.

4. Sympathie zonder fatsoen

Er is de laatste jaren in de publieke opinie veel aandacht voor fatsoen, meer specifiek eigenlijk voor het ontbreken van fatsoen bij het overgrote deel van de Nederlandse bevolking. Nederland is een land van hufters geworden. Onze nieuwe assertieve levensstijl[3] heeft met zich meegebracht dat we eerst en vooral zorgen voor onze eigen ruimte en alleen als er nog wat ruimte over-

blijft eventueel aandacht op kunnen brengen voor de behoeften van anderen. Zo'n levensstijl staat haaks op het ideaal van een fatsoenlijk leven. Maar juist de opkomst van deze nieuwe assertiviteit heeft geleid tot de ermee gepaard gaande tegenreactie, de opkomst van een steeds sterkere roep om het opnieuw respecteren van fatsoen in de publieke ruimte: een beschavingsoffensief.[4]

Aanhangers van wat ik de publieke moraal noem, menen dat wij in het publieke domein *fatsoen* nodig hebben om onze assertiviteit te compenseren. Hun gedachte is de volgende. Iemand die assertief is, heeft de neiging de publieke ruimte in te nemen als was het zijn persoonlijke ruimte. Iemand die fatsoenlijk is, heeft daarentegen de neiging de beschikbare publieke ruimte eerst maar eens te reserveren voor de belangen en behoeften van anderen. Fatsoen wordt daarbij opgevat als een vorm van welwillendheid. Fatsoen heeft iets van een gunst. Je kunt het niet opeisen al zou je dat willen. Je kunt mensen niet verplichten zich fatsoenlijk op te stellen zoals je ze wel kunt verplichten niet te stelen en geen geweld te gebruiken. Iemand die fatsoenlijk is, laat in zijn gedrag merken dat hij met anderen rekening wil houden ook op die momenten en in die situaties waarin dat niet strikt van hem geëist kan worden. Je overtreedt geen juridische of morele wetten als je weigert op je horloge te kijken als iemand je op straat vraagt hoe laat het is. Maar het is wel onfatsoenlijk, net zoals het onfatsoenlijk is om in de bus niet voor een oudere vrouw op te staan, ook al heeft die vrouw wettelijk niet meer recht op een zitplaats dan jij.

Fatsoen heeft iets onpersoonlijks, iets anoniems, in die zin dat een fatsoenlijk persoon niet reageert op het specifiek eigene van de persoon waartegenover hij zich fatsoenlijk gedraagt. Als iemand je de tijd vraagt en je draagt een horloge, dan geef je antwoord. Aan iedereen, los van de persoon die het je vraagt. Als je een onbekende op straat om de tijd vraagt en hij kijkt je nadrukkelijk aan, waarna hij zoiets antwoordt als "*Jou* zeg ik graag hoe laat het is", dan zou je dat als heel ongemakkelijk kunnen ervaren. En afhankelijk van de manier waarop hij nadruk zou leggen op dat woordje "jou" zul je het ook onfatsoenlijk vinden.

Fatsoen heeft wezenlijk iets niet-discriminatoirs. Als je fatsoenlijk bent sta je natuurlijk niet zomaar voor iedereen in de bus op, maar je maakt geen onderscheid *des persoons*. Iemand kan oud zijn, of slecht ter been, en je maakt die inschatting. Je let op de aspecten die ertoe doen (in de bus: of iemand gemakkelijk kan staan), niet op de persoon met wie je te maken hebt. Je fatsoen zit er juist in dat je begint met aandacht voor die ander als een ander in het algemeen, los van wie het is. Het feit dat de ander een *medemens* is met belangen, behoeften en verwachtingen is voldoende om hem met fatsoen te behandelen, dat wil zeggen met aandacht voor de ruimte die hem in het publieke domein toekomt.

Zo beschouwd heeft fatsoen alles met medemenselijkheid te maken. Wie fatsoenlijk is, mag zich inzetten voor zijn eigen leven, maar zal dat doen met het besef dat hij zijn leven tussen anderen leeft. Die anderen zijn eveneens mensen die zich inzetten voor hun leven. Wie fatsoenlijk is zal beseffen dat je anderen niet nodeloos in de weg moet zitten en dat je soms met wat kleinigheden voor anderen een heel verschil kunt maken. Waar mensen hun eigen leven in elkaars nabijheid succesvol proberen te laten verlopen, kan de ruimte van de één de ruimte van de ander beperken. Als dat het geval is, is fatsoen nodig: een houding van medemenselijkheid die ruimte biedt aan de behartiging van de belangen en behoeften van anderen.

Fatsoen is één manier om medemenselijkheid te realiseren. Het is een onpersoonlijke, anonieme manier die bij uitstek geschikt lijkt in de publieke ruimte. Immers, in de publieke ruimte komen wij elkaar als vreemden tegen, als mensen die geen persoonlijke band met elkaar hebben, maar elkaar toevallig op hetzelfde moment op dezelfde plaats tegenkomen. In zulke situaties bewerkstellig je medemenselijkheid tussen vreemden door bepaalde fatsoensnormen te respecteren. Je gaat in een verder lege bus niet zomaar naast de enige passagier zitten. Dat is onfatsoenlijk.

Medemenselijkheid tussen vrienden kun je echter niet bewerkstelligen door middel van fatsoen. Daar is fatsoen niet voor. Fatsoen is wezenlijk onpersoonlijk. Je gaat in een verder lege bus natuurlijk niet uit fatsoen ergens anders zitten als de enige passagier in de bus toevallig een vriend van je blijkt

te zijn. Dat is niet sympathiek. Sympathie is een andere manier om medemenselijkheid te realiseren, een manier die juist het persoonlijke van de band benadrukt.

Er is soms een interessante spanning tussen fatsoen en sympathie. Stel, bijvoorbeeld, dat je in een verder lege bus stapt waarin de enige passagier die je ziet zitten een buurman is die je normaal gesproken op straat wel groet (uit fatsoen), maar met wie je verder eigenlijk nooit een gesprek gevoerd hebt. Ga je naast hem zitten, of niet? Vraagt deze situatie om fatsoen, en wat betekent dat dan? Of vraagt de situatie om sympathie? De kleine aarzeling die je op zo'n moment kan overkomen, is ongemakkelijk genoeg. Maar stel nu dat het niet gaat om een bus in jouw woonplaats. Je bent bijvoorbeeld op vakantie in Madrid en je stapt in een verder lege bus waarin die buurman toevallig de enige passagier is. Dat is verrassend! Nu zegt zelfs het fatsoen jou dat je moet overschakelen op sympathie, omdat je als bewoners van dezelfde straat in een Nederlandse stad meer dan genoeg deelt om je in het verre buitenland persoonlijk verbonden te voelen.

Stel nu dat je in zo'n situatie te maken hebt met iemand die echt alleen op grond van zijn fatsoen naast je komt zitten en een praatje probeert te maken. Je voelt bijvoorbeeld dat hij zich echt niet door sympathie kan laten motiveren, maar blijft hangen in zijn fatsoen. Dat voelt hoogst ongemakkelijk. Het kan natuurlijk een kwestie van sociale onhandigheid zijn, en dan heeft het nog wel iets sympathieks, vooral als je er zelf op een sympathieke manier doorheen kunt breken. Maar het kan ook iets anders zijn. Misschien moet die buurman eigenlijk maar niets van je hebben. Je voelt de antipathie als het ware door het fatsoen heen. Aan zulk fatsoen heb je niets. Het is een vorm van medemenselijkheid die een dieper gebrek aan een ander soort medemenselijkheid slecht camoufleert.

Het voorbeeld laat zien dat fatsoen een vorm van medemenselijkheid is die onpersoonlijke verhoudingen in tact laat en zelfs kan versterken. Het voorbeeld laat zien dat medemenselijkheid een waarde is die op twee verschillende manieren betekenis kan krijgen. Opgevat als fatsoen krijgt medemenselijkheid een rationalistische interpretatie, gebaseerd op verstandig-

heid, vormelijkheid en onpersoonlijkheid. Maar opgevat als sympathie krijgt medemenselijkheid een sentimentalistische interpretatie, gebaseerd op ons medeleven (een moreel sentiment) en de daarmee verbonden persoonlijke betrokkenheid. Het voorbeeld laat zien dat *fatsoen zonder sympathie* mogelijk is. En hier wordt Paul de Leeuw voor de filosoof ineens interessant. Want Paul de Leeuw laat zien dat het omgekeerde ook mogelijk is: er bestaat *sympathie zonder fatsoen*.

Dit is helemaal niet vanzelfsprekend en een zorgvuldige analyse is daarom geboden. Het ligt voor de hand De Leeuws gedrag onjuist te interpreteren en te associëren met bekende, maar onvergelijkbare voorbeelden. Denk aan een stel opgeschoten pubers die luid boerend door een winkelstraat lopen. Het geboer en het gezamenlijk luidruchtig optreden straalt naar de omstanders een duidelijk gebrek aan fatsoen uit. Tussen de vrienden doet die luidruchtigheid en dat provocerende boeren iets heel anders. De jongens voelen zich verbonden; hun onfatsoenlijke gedrag versterkt hun vriendschap. Ze voelen veel sympathie voor elkaar. Ze horen bij elkaar en geven om elkaar. Ze zullen hun verbondenheid niet gauw als een vorm van medemenselijkheid benoemen, maar dat is het in feite wel. Het is een medemenselijkheid die persoonlijk van aard is en die door sympathie gedragen wordt, hoe onfatsoenlijk het gedrag ook is dat juist door deze sympathie opgeroepen wordt.

De combinatie van sympathie en onfatsoen is in dit voorbeeld niet moeilijk te begrijpen. De combinatie gaat gepaard met twee helder te scheiden groeperingen die ieder maar één deel van de combinatie voelen. Enerzijds is er een groep die gevormd wordt door persoonlijke vrienden. Deze groep wordt bijeengehouden door sympathie. En anderzijds is er een groep die gevormd wordt door vreemden, toevallige passanten in een winkelstraat. Deze groep wordt bijeengehouden door fatsoen. Het gebrek aan fatsoen dat de pubers vertonen, maakt dat zij niet bij deze groep toevallige passanten horen. Maar de overige passanten zullen zich in hun afschuw juist wat sterker met elkaar verbonden voelen in hun gezamenlijk respect voor fatsoen.
Wat Paul de Leeuw doet, is heel iets anders. We zien in zijn gedrag een combinatie van sympathie en onfatsoen die veel moeilijker te begrijpen is, omdat

beide attitudes in één keer betrekking hebben op dezelfde mensen. De pubers in de winkelstraat ervaren hun sympathie voor *elkaar* als een effect van hun onfatsoen jegens *anderen*. De pubers vormen één groep doordat ze de burgermannetjes als een andere groep buitensluiten. Die fatsoensrakkers doen echt niet mee! Die kunnen niet tegen een geintje, die vinden boeren op straat al erg. Maar Paul de Leeuw doet iets anders. Hij creëert zijn sympathie niet door anderen buiten te sluiten.

Paul de Leeuw zet zijn gebrek aan fatsoen niet in om een *out-group* te creeren. Natuurlijk, hij weet dat hij tegenstanders heeft. Hij weet dat hij mensen tegen zich in het harnas jaagt, dat er mensen zijn die zich verre van hem willen houden, die als het ware een *in-group* van tegenstanders vormen. Maar juist die tegenstanders nodigt hij in zijn show uit. Juist aan hen probeert hij een stem te geven, hen probeert hij erbij te betrekken, omdat sympathie voor hem geen functie is van uitsluiting. Paul de Leeuw geeft vorm aan een ideaal waarin sympathie de enige drager van medemenselijkheid is. De kracht van Paul de Leeuw is dat hij het *persoonlijke*, dat zo kenmerkend is voor sympathie, op de voorgrond weet te stellen als fundamenteel voor iedere wenselijke vorm van medemenselijkheid. Paul de Leeuw stelt het *onpersoonlijke*, dat zo kenmerkend is voor fatsoen, dramatisch aan de kaak. Hij slaagt er vrijwel altijd in medemenselijkheid die alleen maar gebaseerd is op fatsoen te ontmaskeren als in feite helemaal geen medemenselijkheid. Fatsoen mist volgens De Leeuw het allerbelangrijkste: persoonlijk contact, persoonlijke aandacht, sympathie.

Voor een sentimentalistisch humanist is *Mooi Weer de Leeuw!* een show met een belangrijke morele boodschap. Als je focust op begrippen – als je deze eerste filosofische vaardigheid leert toepassen – dan zie je een tamelijk dikke, fronsende, kale, homoseksuele televisiepersoonlijkheid week na week zoeken naar de meest geslaagde manieren om zichtbaar te maken dat fatsoen niet vanzelf tot sympathie leidt, dat fatsoen een onpersoonlijke vorm van omgang is, dat fatsoen een afstandelijke manier is om elkaar te verdragen, daar waar er zoveel meer tussen mensen mogelijk is dan elkaar alleen maar verdragen. Als je focust op begrippen, zie je Paul de Leeuw zoeken naar

nieuwe omgangsvormen in het publieke domein, naar de persoonlijke toon die je voelt in sympathie en die je mist in fatsoen.

Paul de Leeuw is een mooi voorbeeld van wat het sentimentalistisch humanisme zou kunnen betekenen voor ons morele kompas in het publieke domein. Hij is een pionier die in de concrete omgang met anderen gestalte probeert te geven aan het idee dat morele motivatie ontspringt aan onze gevoelens en emoties. Deze neigingen van het hart zijn volgens het sentimentalistisch humanisme van fundamenteel belang voor het reguleren van onze omgang met elkaar in de publieke ruimte, meer dan de regels van het verstand.

Verstandigheid en fatsoen, je formeel aan de regels houden, het persoonlijke domein van anderen niet betreden, vormelijkheid en onpersoonlijke rechtvaardigheid betrachten, het zijn allemaal tekenen van een stijl van samenleven die zijn langste tijd heeft gehad en de grenzen van zijn functionaliteit heeft bereikt. Filosofisch en psychologisch onderzoek naar moraliteit en redelijkheid begint steeds meer duidelijk te maken hoe belangrijk onze sentimenten zijn voor de morele en redelijke kwaliteit van ons gedrag. Dat is een lastige boodschap voor ons land. De tolerantie die van oudsher kenmerkend is geweest voor Nederland, is immers gebaseerd op een sterk onderscheid tussen het publieke domein en het privédomein. Thuis mag men emotioneel zijn, thuis mag men zich laten gaan, thuis mag men partijdig zijn, zijn sympathie exclusief reserveren voor familie en vrienden. Maar op straat, in de publieke ruimte, heeft men geen gevoelens nodig. Op straat heeft men genoeg aan fatsoen, aan de regels van het verstand, aan onpersoonlijke vormelijkheid.

Dit drastische onderscheid tussen de moraal thuis en de moraal op straat is een typisch Nederlands gegeven, dat door de komst van de immigranten flink onder druk is komen te staan. Daar zal ik het in hoofdstuk 7 nog verder over hebben. Hier wil ik alleen stellen dat het sentimentalistisch humanisme zich verzet tegen dit onderscheid en de dubbele moraal die dat met zich meebrengt. Precies in dat licht is Paul de Leeuws provocerende gedrag een inspirerend voorbeeld. De Leeuw laat zien dat fatsoen zonder sympathie helemaal niet tot medemenselijk gedrag leidt, en dat omgekeerd, sympathie zonder

fatsoen juist wel tot verrassend waardevolle (zij het kwetsbare) momenten van medemenselijkheid leidt.

5. Trots op Paul de Leeuw

De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (de WRR) nam in het voorjaar van 2005 het besluit een grondig onderzoek te doen naar de Nederlandse identiteit. Het was er een goed moment voor. De Nederlandse samenleving houdt op dat moment angstig haar adem in. Theo van Gogh is vermoord, Ayaan Hirsi Ali en Geert Wilders zitten ondergedoken, er loopt een rechtszaak tegen de Hofstadgroep, het vertrouwen in de overheid is sterk afgenomen en overal voel je hele sterke wij-tegen-zij-sentimenten. Waar moet dat met ons land naartoe? Wat is er met ons gebeurd? Wie zijn wij?

Het is ruim tweeënhalf jaar later als Prinses Máxima op 24 september 2007 het resultaat – een kloek rapport van 247 pagina's – mag presenteren en haar wijze, maar ook berucht geworden toespraak houdt. *De* Nederlandse identiteit bestaat niet, zegt de prinses. Nou, dat heeft ze geweten. Daar zijn een heleboel Nederlanders over gevallen, in de kranten, op tv, op internet. Hoewel op dat moment de maatschappelijke onrust en angst in Nederland ogenschijnlijk flink geluwd zijn, wakkeren de relativerende opmerkingen van de prinses veel verontwaardiging aan. Dat is jammer, want in al die emotionele rimram wordt het dan al gauw moeilijk op heldere wijze aandacht te besteden aan de kern van de zaak. Die kern is overigens duidelijk zichtbaar in de titel van het rapport van de WRR: *Identificatie met Nederland*. Onze Nederlandse identiteit is geen statisch, maar een dynamisch gegeven dat zich in vele facetten toont in het gedrag en de houding van zestien miljoen inwoners die zich met Nederland *identificeren*. Identificatie is veel belangrijker dan identiteit, zo stelt de WRR.

In mijn woorden betekent dit dat de WRR zich realiseert dat de Nederlandse identiteit een zgn. begrippelijk bemiddelde realiteit[5] is, een ab-

stractie die zichtbaar wordt in al die concrete identificaties. De WRR bepleit dat we meer aandacht moeten besteden aan die identificaties. Daarin ervaren mensen immers dat ze zich binden en verbonden weten, daarin ervaren we dat onze Nederlandse identiteit een dynamisch gegeven is dat ons op ieder moment verbindt met zowel ons verleden als onze toekomst. En juist die beweging naar de toekomst, in een gezamenlijk proces van identificatie, is belangrijk voor een land dat zich in een identiteitscrisis bevindt. Naar voren toe binding scheppen, op basis van wat ons binden *kan*, met een helder oog voor de mogelijkheden *en* de problemen die onze traditie ons heeft nagelaten.

In het rapport beschrijft de WRR drie verschillende vormen van identificatie: functionele, normatieve en emotionele. Je kunt je identificeren met Nederland omdat dat functioneel is, omdat je er iets aan hebt, omdat je als inwoner van dit land belang hebt bij een voetbalclub bij jou in de buurt, bij nationale televisiezenders, bij Nederlands onderwijsmateriaal, bij een Nederlandse vakbond voor jouw beroepsgroep, enzovoort.

Je kunt je ook op normatieve gronden identificeren met Nederland. Dan gaat het erom dat jij je zowel verplicht als bevoegd voelt om mee te praten over hoe het hoort en natuurlijk ook je te gedragen zoals het hoort. Als jij je normatief identificeert met Nederland, dan onderschrijf je de normen die in Nederland gelden. Dat is enerzijds een kwestie van aanpassing aan de wet. Maar tegelijkertijd geldt ook de andere kant van deze normatieve identificatie: dat je een stem krijgt in het aanpassen *van* de wet, dat je jouw gezag kunt laten gelden om mee te praten over hoe het hoort, dat jij ertoe doet als het erom gaat uit te leggen wat er in normatief opzicht van ons verwacht mag worden. Het is voor een humanist belangrijk deze andere kant van normatieve identificatie te benadrukken. Er zijn voor een humanist geen heilige teksten, dus ook de Nederlandse wet kan herzien moeten worden in het licht van, bijvoorbeeld, mijn kijk op de zaak. Als ik me in normatieve zin identificeer met Nederland, dan stel ik me niet alleen op als een gehoorzame onderdaan, maar tegelijkertijd ook als een mondige burger die begaan is met de kwaliteit van de Nederlandse wet- en regelgeving.

Ten slotte kun jij je *emotioneel* identificeren met Nederland, een manier die volgens de WRR steeds belangrijker wordt. Als jij je emotioneel identificeert met Nederland, dan ben jij je bewust van je liefde voor Nederland, dan *voel* jij je een Nederlander, dan voel je de vaderlandse trots als het Wilhelmus gespeeld wordt tijdens de Olympische Spelen, na een schaatswedstrijd of voor een wedstrijd van Oranje. Emotionele identificatie speelt zich af op een persoonlijk niveau: je voelt je verwant met onze jongens in Uruzgan, met Jan Peter Balkenende die Barack Obama feliciteert met zijn verkiezingsoverwinning, met iedereen die samen met jou aanwezig is bij het huwelijk van Willem-Alexander en Máxima, of op 4 mei tijdens een dodenherdenkingsbijeenkomst.

Deze emotionele identificatie speelt een steeds grotere rol in het hedendaagse leven. Ze is een vorm van identificatie die zich kan voeden met allerlei emoties. Dat heeft Rita Verdonk goed begrepen door haar beweging *Trots op Nederland* niet alleen te funderen op onze trots, ons gevoel van eigenwaarde, maar ook op angst, boosheid, jaloezie en verontwaardiging. *Trots op Nederland* heeft zich met haar naam in april 2008 ingeschreven in het nationale debat over de identiteit van Nederland. Ze heeft dat gedaan op een manier die past in het denken van Amerikaans geschoolde pr-adviseurs. *The medium is the message*. Het wij-zij-denken staat voorop en "wij" moeten weer van ons laten horen. Wie wij zijn en waar wij voor staan hoeft niet benoemd te worden. Juist niet. Voor "ons" is de Nederlandse identiteit immers geen *issue*. Wij *zijn* Nederlanders. Dat zijn wij altijd al geweest en wij hoeven ons, aldus Verdonk, helemaal niet te verdiepen in wat dat voor ons te betekenen heeft. Die afstand tot onszelf hebben wij helemaal niet nodig. "Wij" weten echt wel wie we zijn: wij zijn *Nederlanders*. En zo gaat dat maar door in de holle, nietszeggende, populistische retoriek van Rita Verdonk.

Het is precies op dit punt dat ik van mij wil laten horen en mijn vaderlandse trots wil opeisen. Trots op Nederland is een prachtige emotie. Maar je moet dan wel weten waar je trots op bent. En ik ben trots op Paul de Leeuw en op zijn hoge kijkcijfers. Die cijfers zeggen mij dat er in Nederland ruimte is

voor een sentimentalistisch humanistisch alternatief. Mijn identificatie met Nederland als het land van Paul de Leeuw is zowel emotioneel als normatief, en sterker nog, ze is dat tegelijkertijd, in één zwier.

Ik neem in normatieve zin stelling: ik zet mijn bevoegdheid in om een sentimentalistische interpretatie van **medemenselijkheid** kracht bij te zetten. Medemenselijkheid is een belangrijke norm die we in Nederland hoog moeten houden. Maar we moeten het begrip **medemenselijkheid** niet langer in termen van fatsoen proberen te formuleren. Als we dat doen, benadrukken we immers het onpersoonlijke in onze omgang – en dat hebben we in Nederland lang genoeg gedaan. We hebben al te lang gedacht dat verstandig, vormelijk, onpersoonlijk fatsoen genoeg zou zijn. En we zijn ook ontzettend bang geweest om het fatsoen te laten schieten. Zonder fatsoen, zo hebben wij lang gedacht, is de publieke ruimte immers overgeleverd aan de hufters, de arrogante, intimiderende en agressieve personen die de publieke ruimte met het grootste gemak vullen met alleen hun eigen belang. Die angst voor onfatsoen kunnen we inmiddels dankzij Paul de Leeuw laten schieten. De Leeuw heeft ons laten zien hoe je zonder fatsoen juist de ruimte kunt vinden voor sympathie, voor een vorm van medemenselijkheid die persoonlijk is en daardoor onze voorkeur boven fatsoen verdient.

Ik realiseer me goed dat Paul de Leeuw een bijzonder talent heeft. Als je hem oppervlakkig volgt en zou proberen te imiteren, is er een grote kans dat je vooral het onfatsoen overneemt en de diepere laag van subtiele, betrokken, persoonlijke en warme sympathie over het hoofd ziet. Zoals zo vaak, is het ook bij Paul de Leeuw gemakkelijker het kritische en negatieve in zijn gedrag te zien en over te nemen dan het constructieve en positieve. Maar als je naar *Mooi Weer de Leeuw!* kijkt en in het bijzonder aandacht probeert te hebben voor de sympathie die onder De Leeuws gebrek aan fatsoen ligt, dan zie je dat Paul de Leeuw niets van een hufter heeft. Hij vult weliswaar de hele publieke ruimte met zijn eigen persoonlijkheid, maar doet dat om binnen die ruimte aandacht te geven en veiligheid te bieden aan een ander mens die in zijn kwetsbaarheid om te lachen is. Dat talent – los van fatsoen mensen te laten voelen dat je om ze kunt lachen zonder ze schade te berokke-

nen, omdat ze door sympathie omringd zijn – is een prachtig talent dat alom navolging verdient. Paul de Leeuw leert ons een nieuwe stijl van zorg voor elkaar in de publieke, anonieme ruimte. Het is een stijl die door een directe persoonlijke toon gekenmerkt wordt, een stijl waarin wederzijdse sympathie gevoed wordt. Maar het is ook een stijl waarin onpersoonlijk fatsoen op niet mis te verstane wijze buitenspel wordt gezet.

Dat is wel even wennen, vooral voor aanhangers van de traditionele publieke moraal, mensen die zich gehecht hebben aan een vormelijke fatsoenlijkheid. Deze mensen zijn gewend geraakt aan de onpersoonlijke veiligheid die meekomt met een blind vertrouwen in formele verhoudingen. Maar in een zo pluriforme samenleving als de onze werkt die vormelijkheid niet meer. De overheid kan maatschappelijke processen sturen met regelgeving en wetshandhaving. Maar in het strikt morele domein, waarin het om de attitudes van mensen gaat, kom je met regels en formele procedures niet ver. Daar komt het aan op wat mensen beweegt, op hun motieven, op de cultivering van hun sentimenten. En in een pluriforme samenleving, waarin zoveel verschillende mensen gewend zijn dat de omgang met anderen zoveel verschillende vormen kan aannemen, is er misschien niet meer dan één grondtoon te vinden, de grondtoon van de sympathie, van het medeleven, van emotioneel geraakt zijn en aandacht hebben voor de kwetsbare menselijkheid van de ander.

Focus op begrippen

Filosofen hebben een bijzondere belangstelling voor het abstracte dat in het concrete zichtbaar wordt. Het abstracte is dat wat op precies dezelfde wijze zichtbaar kan worden in verschillende concrete verschijnselen. Er zijn veel verschillende honden, groot en klein, dun en dik, langharig of niet, jachthonden, herdershonden, poedels, en ga zo maar door. Maar in al die concrete varianten kom je precies één en hetzelfde abstracte begrip tegen: HOND. Filosofen kijken onmiddellijk door het concrete heen naar het abstracte en vragen zich dan bijvoorbeeld af wat een hond nu precies tot een hond maakt. Dat is een vraag die deze ene concrete hond kan betreffen, maar ook een vraag die het abstracte begrip **hond** zelf betreft. "Wat is de betekenisinhoud van het begrip **hond**?" is een filosofische vraag. Het is overigens niet zo'n interessante vraag. Hoewel je als filosoof over ieder begrip vragen kunt stellen, en al die vragen van belang kunnen zijn en een overtuigend antwoord kunnen verdienen, zijn er filosofisch gezien meer en minder interessante begrippen.

Begrippen zijn mentale hulpmiddelen. Ze maken het mogelijk om ergens over te denken. Ze organiseren onze waarneming en ons gedrag. Begrippen die filosofisch gezien interessant zijn, zijn meestal begrippen die een groot effect hebben op de manier waarop wij de wereld ervaren en wij ons gedrag organiseren en rechtvaardigen. Je kunt zo vertrouwd zijn met bepaalde elementaire begrippen dat je niet eens in de gaten hebt hoeveel invloed die begrippen uitoefenen op je waarneming en je gedrag. Een voorbeeld van zo'n heel elementair begrip is het begrip **leven**. Kinderen maken al op jonge leeftijd onderscheid tussen levende en niet-levende dingen. Dit is een allesomvattend onderscheid, dat de wereld

simpel in tweeën deelt. Maar waar precies de scheidslijn ligt is nauwelijks te bepalen. Hoe moeilijk het is om het begrip **leven** helder te definieren zul je merken als je de geschiedenis en de filosofie van de biologie bestudeert.

Het vakgebied van de filosofie is opgedeeld in een flink aantal specialisaties. Die specialisaties worden gedefinieerd aan de hand van verzamelingen bij elkaar behorende elementaire begrippen. In de epistemologie draait het om begrippen als **waarheid**, **kennis** en **feit**. In de metafysica om begrippen als **ding**, **eigenschap** en **gebeurtenis**. In de wijsgerige antropologie om begrippen als **mens**, **handeling** en **geest**. En in dit hoofdstuk heb ik me beziggehouden met een paar begrippen die thuishoren in de ethiek: **medemenselijkheid**, **fatsoen** en **sympathie**.

De begrippen die ik in dit hoofdstuk besproken heb, zijn op een bepaalde manier veel minder abstract dan de begrippen die je in veel filosofische teksten aantreft. Begrippen zijn ook onderling meer of minder abstract. De begrippen **mens** en **hond** zijn concreter dan begrippen als **leven** en **organisme**. In dit hoofdstuk heb ik uitgelegd hoe je een uitspraak over een concrete verschijningsvorm zó kunt herformuleren dat het een uitspraak wordt over het achterliggende abstracte begrip. Dat kun je ook doen met uitspraken over begrippen. Als je zegt dat mensen levende wezens zijn, dan zeg je iets abstracts over het begrip **mens**, maar door over het begrip **mens** iets te zeggen, namelijk dat het onder het begrip **leven** valt, zeg je iets nog abstracters over het begrip **leven**.

Ik heb in dit hoofdstuk willen laten zien dat filosofen op begrippen focussen, maar ik heb het daarbij belangrijk gevonden dat deze focus niet met

zich meebrengt dat filosofen altijd zoeken naar het meest abstracte begrip. Ik heb laten zien dat **fatsoen** en **sympathie** twee concrete verschijningsvormen zijn van het abstractere begrip **medemenselijkheid**. Ik heb ook laten zien dat **medemenselijkheid** voor een filosoof niet het interessantere begrip is. Het gaat filosofen niet puur om de abstractie. Juist daarom heb ik in dit hoofdstuk mijn best gedaan te benadrukken dat het filosofisch interessante soms heel concreet is. Paul de Leeuws zoektocht naar gedrag dat onfatsoenlijk is maar juist daardoor sympathiek, is wat dat betreft een mooi voorbeeld van alledaagse filosofie.

AANDACHT VOOR DE WISSELWERKING TUSSEN BEGRIP EN VERSCHIJNSEL

1. Bedreigd door hufters

Veiligheid is van oudsher een belangrijke kwestie voor de overheid, een kwestie die in moderne staten aanvankelijk heel overzichtelijk in kaart gebracht ko worden. De veiligheid van burgers moet gewaarborgd worden tegenover twee dreigingen: buitenlandse soldaten en binnenlandse boeven. Dus zorgt de overheid voor een leger waarmee je de staatsgrenzen kunt bewaken en vijandige legers op afstand kunt houden. En de overheid zorgt voor een politiecorps waarmee je de binnenlandse boeven kunt vangen.

Natuurlijk is het werkelijke plaatje veel gecompliceerder. De belangrijkste complicatie is het gegeven dat veiligheid niet alleen een objectieve notie is. Zoals het gezegde luidt: “Een mens lijdt het meest door het lijden dat hij vreest.” Het zijn de *gevoelens* van onveiligheid die het hem doen. Je bent er als overheid nog lang niet als je met behulp van statistieken kunt laten zien dat het aantal misdrijven daalt. Het hele idee al dat je er de statistieken bij moet halen! Dat geeft te denken. Dat versterkt onze gevoelens van onveiligheid alleen maar.

Een verdere complicatie is de opkomst van een geheel nieuw type booswicht: de terrorist. Terroristen zijn niet in dienst van een vijandig leger en ze zijn ook niet te vergelijken met doodgewone boeven. Terroristen slaan onverwacht toe. Hun slachtoffers zijn toevallige omstanders die er niets mee te maken hebben. Hun effect is vooral psychologisch. Ze zijn niet uit op onze bezittingen en ze hebben ook geen enkele ambitie om ons grondgebied te bezetten. Ze willen demoraliseren: ze hebben het gemunt op onze gevoelens van veiligheid.

De laatste tien jaar hebben we in Nederland kennis kunnen maken met nog een vierde type booswicht. Deze heeft het niet op ons bestaan, op onze bezittingen of onze gevoelens van veiligheid gemunt. Hij heeft het eigenlijk helemaal niet op ons gemunt. Dat is het hem juist. Hij is zich er totaal niet van bewust dat wij er ook nog zijn. Hij ziet ons volkomen over het hoofd, alsof we lucht zijn, een vervelende bijkomstigheid die toevallig in de weg loopt.

Ik heb het over de *hufter*, de arrogante, intimiderende, beledigende, vernederende, agressieve persoon die zonder enige gêne de publieke ruimte helemaal vult en zich niets gelegen laat liggen aan ook maar het kleinste beetje aanspraak dat anderen menen te kunnen maken op hun eigen persoonlijke ruimte. De hufter 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, parkeert zijn auto dubbel, maakt kleinerende grappen bij de koffieautomaat, praat door je heen tijdens vergaderingen, heeft altijd een dubbele agenda, staat te dicht bij je in de lift, loopt je omver op straat, kiepert zijn asbak leeg op de parkeerplaats, laat zijn hond in je tuin poepen, rijdt je heg aan flarden als hij erlangs moet, maakt stadsplattegronden onleesbaar, gooit rotjes in brievenbussen, sloopt prullenbakken en bushokjes, steekt zijn middelvinger op naar een politieman en molesteert ambulancepersoneel.

Met hun onbehoorlijke gedrag maken hufters onze samenleving ruwer, harder en onveiliger. Het is dan ook begrijpelijk dat diverse kranten er als de kippen bij waren om de overheid van hufterigheid te betichten toen de Nationale Ombudsman in het voorjaar van 2008 de overheid verweet dat zij

zich vaak hard en ruw en onbehoorlijk opstelt tegenover goedwillende burgers. En zo is de nieuwe hufterigheid voor de overheid een zaak van belang geworden. Het is te lezen in de veiligheidsparagraaf van de troonrede van 2008. Na de bijdrage aan internationale vredesmissies, het bestrijden van de (georganiseerde) criminaliteit en het voorkomen van terroristische activiteiten, gaat het tegenwoordig vooral over ernstige overlast op straat, over agressief en intimiderend gedrag dat onacceptabel is.

Het debat waaiert nog alle kanten op. Moet de politie steviger optreden? Moet er meer voorlichting en duidelijkheid komen over wat wel en wat niet toelaatbaar is? Moeten we intimiderend en arrogant gedrag ontmoedigen door de publieke ruimte *hufterproof* te maken?

Ik ga in dit hoofdstuk een bijdrage leveren aan dit debat. Ik zal ervoor pleiten de publieke ruimte hufterproof te maken door *onszelf* hufterproof te maken. Ik zal dat doen door een heel elementaire filosofische vaardigheid in te zetten: denken. Als ik het over denken heb, concentreer ik me als filosoof vooral op de wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen.

2. Denkkracht

De centrale stelling van dit hoofdstuk is dat je de werkelijkheid kunt veranderen door hem anders te denken. Karl Marx zou zich boos maken als hij mij dit zou horen beweren. In zijn *Thesen über Feuerbach* merkt Marx immers kritisch op dat dat nu juist het probleem is met filosofen. Filosofen, zo zegt hij, hebben de wereld alleen maar anders geïnterpreteerd, terwijl het er volgens Marx juist om gaat de wereld daadwerkelijk te veranderen. En nu kom ik doodleuk beweren dat je dat juist kunt doen door de wereld anders te interpreteren. Hoe kan zoiets ongrijpbaars als denkkracht dat nou voor elkaar krijgen?

Ik vermoed dat ik niet alleen de argwaan van Marxisten zal wekken met mijn stelling. Er is in Nederland veel weerstand tegen denkers. We houden

in dit land meer van aanpakken, van doen in plaats van denken. We hebben liever politici met daadkracht, zoals Geert Wilders en Jan Marijnissen, dan beschouwende politici als Hans van Mierlo of Frits Bolkestein. We verwachten meer van een zakenman dan van een intellectueel. En ik vermoed dat ik nog met een derde type tegenstander te maken zal krijgen: de serieuze wetenschapper die een hekel heeft aan magie en die zich verzet tegen het idee dat de geest invloed kan hebben op de materie. Alle drie zijn het materialisten, in verschillende betekenissen van het woord. Marx definieerde zijn eigen filosofie als historisch materialisme. Hollandse zakenlui zijn op een heel andere manier materialisten: bezit en rijkdom is hun enige drijfveer. En voor wetenschappers is materie op nog weer een andere manier het enige dat er bestaat.

Maar deze drie tegenstanders hebben ongelijk. Marx heeft ongelijk, omdat je de wereld wel degelijk kunt veranderen door hem anders te interpreteren. Hollandse zakenlui hebben ongelijk omdat er een veel belangrijker drijfveer is dan rijkdom of bezit: respect. En de wetenschappers hebben ook ongelijk omdat er helemaal geen magie komt kijken bij het veranderen van de wereld door er anders over te denken. Het enige wat je daarvoor nodig hebt, is inzicht in wat het wil zeggen dat de werkelijkheid *begrippelijk bemiddeld* is. Dit hoofdstuk biedt dat inzicht. En dat zal ik dan inzetten om op een wat frivole manier het aantal hufters in Nederland te verminderen door met behulp van een veranderd begrippenkader het aantal mensen dat geen hufter is drastisch te vergroten.

Nog een waarschuwing vooraf. Ik zet mij in dit hoofdstuk niet alleen af tegen het genoemde drietal materialisten. Ik distantieer mij ook van een paar ongewenste medestanders: *New Age*-aanhangers van occultisme en spiritualisme. Als ik betoog dat we de wereld kunnen veranderen door haar anders te denken, dan heb ik het niet over een of ander spiritueel vermogen met behulp waarvan ik in contact kan komen met een transcendente, occulte, spirituele energie die op bovennatuurlijke wijze ingrijpt in het ondermaanse. Ik heb het over een doodgewoon menselijk vermogen: het vermogen je gedrag te veranderen door je gedachten te veranderen. Hier is niets bovennatuurlijks

aan. Dit is een alledaags, menselijk gegeven. Als ik op maandag altijd hutspot eet maar vanochtend heb bedacht dat ik eigenlijk wel weer eens zin heb in *moussaka*, dan zullen er straks waarschijnlijk aubergines in plaats van winterwortelen in mijn boodschappentas zitten. Daar is niets mysterieus aan.

Mijn these is verder ook een andere dan die van tsjakka-achtige goeroe's die over verschillende bewustzijnsniveaus praten, en die het niet over een veranderde wereld hebben maar slechts over een anders *ervaren* wereld. Ik verdedig dat we de echte, objectieve werkelijkheid kunnen veranderen door er anders over te gaan denken. Meer specifiek beweer ik dat we het aantal hufters in Nederland daadwerkelijk kunnen verminderen door ons een aantal nieuwe begrippen eigen te maken. Maar voor ik daaraan toe kan komen moet ik eerst iets vertellen over begrippen. Wat zijn dat eigenlijk, begrippen?

3. Begrippen

Begrippen zijn geen woorden. Het begrip **hufter** is iets anders dan het woord 'hufter' al was het maar omdat je het over datzelfde begrip kunt hebben in het Engels, en dan gebruik je het woord 'hufter' helemaal niet, maar waarschijnlijk het woord 'asshole'. Begrippen zijn wel gekoppeld aan woorden. Die koppeling komt tot stand via de mensen die een woord correct kunnen gebruiken. Deze mensen, zo zeggen wij dan, hebben zich het begrip eigen gemaakt. Ze hebben een mentale vaardigheid verworven, een vaardigheid die uit drie componenten bestaat. Als iemand over een bepaald begrip beschikt, dan (1) kan hij op de juiste manier met het desbetreffende woord omgaan, (2) kan hij op de juiste manier met het desbetreffende ding omgaan, en (3) kan hij op de juiste manier het woord en het ding met elkaar in verband brengen. Een begrip, zo kun je dus zeggen, is een vaardigheid, het vermogen om op de juiste manier om te gaan met een woord, het bijbehorende ding en hun onderlinge relatie. Die manier van omgaan noemen we *denken*.

Opvallend aan de drie componenten is het terugkerende woordje "juist". Als iemand zich een bepaald begrip eigen heeft gemaakt, dan heeft hij in feite een *normatieve* vaardigheid onder de knie gekregen. Dat is een vaardigheid die je kunt uitleggen door te wijzen op wat je in een bepaalde situatie juist wel of juist niet behoort te denken. Dat klinkt erg abstract, dus laat ik een paar voorbeelden geven om duidelijk te maken wat ik bedoel.

Kleine kinderen verwerven al een heleboel begrippen nog voor ze leren praten. Een dreumes heeft al heel wat passieve taalkennis. Je kunt een dreumes bijvoorbeeld vragen zijn jas in de gang te gaan halen en hij zal er trots mee terugkomen, ook al beheerst hij zijn spraakorgaan nog niet goed genoeg en kan hij zelf het woord 'jas' nog niet zeggen. Maar hij komt met zijn jas terug en niet met zijn schoenen. Zijn begrip van zijn jas is lange tijd nog heel rudimentair en onderbepaald, al zal hij vaak wel begrijpen dat zijn jas een *jas* is net als onze jas. Maar hij zal niet weten waar hij van gemaakt is, hoe warm je hem wassen moet, welke kleur hij heeft, enzovoort. Een dreumes kan over een jas bijvoorbeeld alleen maar denken dat het een ding is dat je aandoet als je naar buiten gaat. Hij zal ook wel wat contrast-kennis hebben. Hij zal bijvoorbeeld snappen dat je geen "jas" moet zeggen tegen een trui of tegen je schoenen ook al doe je die ook aan als je naar buiten gaat.

Door de jaren heen gaan de woorden en de dingen voor kinderen langzaamaan bij elkaar horen. Het kind verwerft begrippen. Het leert denken. Dat gebeurt *in* de wederzijdse afstemming van hun en ons gedrag. Dat gedrag is normatief van aard, hoe primitief en elementair ook. Als iemand over een begrip beschikt, dan wil dat namelijk simpelweg zeggen dat hij het verschil kan maken tussen *juist* en *onjuist* gedrag met betrekking tot het betreffende woord en het betreffende ding.

Een mooi voorbeeld hiervan is het volgende. Ik leerde laatst een nieuw werkwoord van mijn kinderen: "gedist worden". Het duurde echt wel even voor ik begreep waar zij het over hadden. Dat kwam vooral doordat hun eigen begrip van "dissen" aanvankelijk ook voor henzelf niet zo helder was. Zij hadden het woord opgepikt van de straat, van jongens en meiden die al wat ouder waren, en ze hadden er eigenlijk niet zo'n helder idee van wanneer

het woord nu wel of juist niet gebruikt kon worden. Zo af en toe waren ze het echter roerend met elkaar eens en herkenden ze elkaars instemming als, inderdaad, een duidelijk teken dat er in het betreffende geval sprake was van een voorbeeldig exemplaar van "gedist worden".

Ik begon langzaam te begrijpen dat het iets te maken had met voor gek gezet worden. Het ging erom dat degene die gedist werd even met de mond vol tanden stond, dat hij uit het veld geslagen was en even niet wist wat hij nog terug zou kunnen zeggen. Als je op zo'n moment daarentegen *ad rem* genoeg bent en toch nog iets terug weet te zeggen, dan wordt het dissen als het ware gekeerd en zo'n verdubbelde dis is minstens twee keer in het kwadraat zo mooi en goed.

Mijn kinderen en ik leerden zo in interactie met elkaar een nieuw woord op een min of meer coherente manier hanteren. En in dit woordgebruik kwamen we als het ware een patroon op het spoor dat het ons mogelijk maakte explicieter te worden over wat we nu precies bedoelen met "gedist worden". We verwierven zo langzaam het begrip **dissen**. Het werd voor ons mogelijk aan *dissen* te denken.

Het interessante aan het begrip **dissen** is dat het gedrag benoemt. Om het woord correct te leren gebruiken moesten mijn kinderen en ik eigenlijk leren geslaagde voorbeelden van dissen te vertonen. We leerden het woord als het ware gebruiken door voorbeeldige exemplaren te leren vertonen van het gedrag waarnaar het woord verwijst. En in de coherentie die zo langzaam ontstond in ons gedrag en ons woordgebruik bleken we ook nog eens langzaam het patroon op het spoor te komen dat impliciet aanwezig was geweest in het gedrag van die oudere jongens en meiden van wie mijn kinderen het woord in eerste instantie overgenomen hadden. Op deze manier bleek ik samen met mijn kinderen in de buurt te komen van dit nieuwe begrip dat zich in teksten van rappers langzaam gevormd had – dat ontdekte ik overigens naderhand pas toen ik er bronnen op nasloeg. Dissen blijkt etymologisch namelijk een verkorting te zijn van "to disrespect". In de hiphopwereld van rappers, zo leerde ik, blijkt het vertonen van een gebrek aan respect een

ware kunstvorm te zijn geworden. Dat verklaart dan ook waarom je zo kunt scoren met het ad rem terugkaatsen van een uitgedeelde dis.

Een belangrijk aspect van het gegeven dat een begrip een normatieve vaardigheid is, is gelegen in het feit dat het verwerven van een begrip tegelijkertijd het verwerven is van een zeker *gezag*. Als je het begrip **dissen** verwerft, dan betekent dat niet alleen dat je consistent gedrag leert vertonen. Het betekent ook dat je een zeker gezag kunt laten gelden als er verschillend gedacht wordt over hoe en wanneer je het woord 'dissen' moet gebruiken.

Het verwerven van een begrip *is* in feite het verwerven van dat gezag. Als iemand zich een begrip eigen maakt, dan nestelt zich een bepaald gezag in het gevoel van die persoon voor wat een juiste omgang is met het woord, het ding en hun onderlinge relatie. Dat begint al in de vroege kindertijd. Je ziet dit gezag onmiddellijk aan het werk in de manier waarop we op discrepanties reageren. Als je voor de grap bijvoorbeeld tegen een kleuter zegt dat een tomaat blauw is, dan zal het je corrigeren en zeggen dat hij rood is. Natuurlijk kan het gezag van een klein kind best wankel zijn. Zulk kinderlijk gezag is gemakkelijk te ondermijnen, maar er komt een moment waarop een kind zich gaat realiseren dat hij ten aanzien van een bepaald begrip gewoon gezag heeft.

Mijn favoriete voorbeeld hierbij is het besef dat ik ooit op school had toen ik gewoon zeker wist dat er een grammaticale fout stond in mijn leerboek Duits. Daar was wel een stevige fout voor nodig. Want hoeveel deskundigen worden er niet ingezet om zoiets als een Duits leerboek te produceren? Dus hoe kon ik, die meestal maar net een voldoende wist te halen voor Duits, het opnemen tegen schrijvers, redacteuren, uitgevers en docenten? Maar niettemin, er kwam dat moment waarop ik het gewoon zeker wist: daar stond toch echt een typefout. En al die deskundigen hadden een fout gemaakt die ze over het hoofd hadden gezien... maar *ik* niet!

Zo'n moment is wel mooi. Je beseft dan dat je genoeg krediet hebt verworven om je gezag te laten gelden. Je ervaart dat je met betrekking tot een bepaald begrip bevoegd bent om jouw individuele gezag in te zetten in een conflict over hoe het hoort. Dat is één kant van de medaille: als je een begrip

verworven hebt, ben je *bevoegd* je gezag te gebruiken. Er is ook een andere kant. Soms zul je ook beseffen dat je als het ware *verplicht* bent je gezag in te zetten als er een meningsverschil blijkt te zijn over de betekenis van een bepaald begrip. Beide aspecten zijn cruciaal. Ze laten de twee kanten zien van een normatieve vaardigheid. Enerzijds is er de ervaren bevoegdheid. Als jij je het begrip **hufter** eigen hebt gemaakt, dan kun je er aanspraak op maken dat je mee mag praten over wie wel en wie niet als een hufter geclassificeerd en bejegend moet worden. En anderzijds is er de ervaren noodzaak dat jij je aan de regels moet houden. Als jij je het begrip **hufter** eigen hebt gemaakt, dan ben je verplicht hufters consistent *als hufters* te classificeren en te bejegenen. Kennis hebben van een begrip vereist ook dat je het juist gebruikt..

4. Verschijnselen

Ik heb in mijn verhaal over begrippen niet veel gezegd over de relatie tussen begrippen en de werkelijkheid. Begrippen zijn normatieve vaardigheden. Ze organiseren onze omgang met de woorden en de dingen doordat ze ons vertellen hoe je wel en niet over die dingen kunt denken. Als iemand zich galant, bescheiden en innemend gedraagt, dan behoor je hem geen hufter te noemen. En als iemand een hufter is, dan behoor je te verwachten dat hij op een arrogante en intimiderende manier jouw persoonlijke ruimte zal negeren. Begrippen zorgen op deze manier voor orde, voor verwachtingspatronen in ons denken en in ons gedrag.

We zullen daarentegen niet gauw geneigd zijn te geloven dat begrippen ook een orde realiseren in de werkelijkheid. De werkelijkheid, zo zijn wij immers geneigd te denken, heeft een orde van zichzelf. Met onze begrippen brengen we deze orde hoogstens in kaart. Maar met onze begrippen brengen we deze orde natuurlijk niet in de werkelijkheid aan.

Dat we zo over de werkelijkheid denken heeft alles te maken met onze aangeboren neiging om essentialistisch te denken.[6] Dat wil zeggen, we gaan

er in ons spreken en handelen van uit dat de dingen waarmee de werkelijkheid bevolkt is een eigen essentie hebben. We denken dat er iets met, in of eigen aan de ADHD'er is dat hem een ADHD'er maakt, net zoals er iets wezenlijks eigen aan een eik is dat hem een eik maakt. En zo is het ook met planeten, dolfijnen, fluitketels, Volkswagens, hufters, enzovoort. Het idee is steeds, simpel, dat het ding waar een woord naar verwijst gewoon een eigen essentie heeft, een essentie die hem maakt tot wat het is, of je het woord nu kent of niet.

Het lijkt zo'n aannemelijk idee. Natuurlijk is en blijft bijvoorbeeld een dolfijn hetzelfde beest, of wij er nu een woord voor hebben of niet. En als we er een woord voor hebben en we gebruiken dat woord verkeerd, dan gebeurt er natuurlijk nog steeds niets met een dolfijn. Die blijft gewoon precies hetzelfde beest dat het altijd was. Ons begrip van de dolfijn kan veranderen, dat wel, bijvoorbeeld doordat we ontdekken dat dolfijnen geen vissen maar zoogdieren zijn, maar de dolfijn zelf verandert daardoor natuurlijk niet. De dolfijn heeft een essentie. Hij blijft wezenlijk hetzelfde beest en juist daardoor kan ons begrip ervan veranderen, beter worden, de essentie van de dolfijn meer benaderen.

Of het essentialisme plausibel is als het over dolfijnen gaat, laat ik graag aan de biologen.[7] Maar als we over het menselijk gedrag praten, blijkt het essentialisme vaak dubieus. Want wat kunnen we precies bedoelen met de opvatting dat er iets wezenlijks is aan een hufter, iets wat hem een hufter maakt? Wat kan dat zijn? We denken natuurlijk niet dat er ergens op het lijf van een hufter een stempel staat: "HUFTER". Maar we denken wel dat er een bepaald samenhangend gedragsprofiel is en dat hufters dat profiel hebben. Tot het betreffende gedragsprofiel behoren dan al die gedragingen die ik in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk noemde: te hard in je mobieltje praten, voeten op de bank in de trein, je auto dubbel parkeren, ambulancepersoneel molesteren, enzovoort.

Dat hufters dit gedragsprofiel hebben, wordt tegenwoordig algauw opgevat als een opmerking over de hersenen van een hufter. De neurowetenschappen zijn enorm in opkomst. Als er bepaalde patronen in je gedrag te

herkennen zijn, dan zullen je hersenen wel een bepaalde neurofysiologische configuratie hebben. De vorm van je hersenen, om het zo te zeggen, zal wel de oorzaak zijn van dit steeds terugkerende gedrag. Als je een hufter bent, dan komt dat doordat je hufterhersenen hebt.

Het feit dat een hufter hufterhersenen heeft, betekent bij de huidige stand van zaken in de neurowetenschap niet dat wie eens een hufter is altijd een hufter zal blijven. Maar in het voetspoor van deze veronderstellingen verder denkend betekent het wel dat als ik mijn buurman een hufter noem, ik het woord alleen juist gebruik, zoals het gebruikt *moet* worden, als we met behulp van hersenscans en dergelijke voldoende bewijsmateriaal kunnen vinden om te concluderen dat de hersenen van mijn buurman inderdaad op dit moment de bedoelde neurofysiologische configuratie hebben. De opkomst van deze aandacht voor de hersenen als we het over ons gedrag hebben is een interessant sociaal en cultureel gegeven. In onze taalgemeenschap kennen we het begrip **hufter**, en hoewel alle competente sprekers in principe gezag hebben als het gaat over het juiste gebruik van het begrip **hufter**, laten de huidige ontwikkelingen zien dat de neurowetenschappers een bijzonder gezag aan het verdienen zijn. Het lijkt erop dat zij straks echt zullen weten van welke gegevens het juiste gebruik van het begrip **hufter** afhankelijk is.

Ik wil graag drie opmerkingen maken over dit hedendaagse neurowetenschappelijke essentialisme. Op de eerste plaats kunnen we dankzij de opkomende neurowetenschappen voor het eerst serieus menen dat gedragsprofielen vastgesteld kunnen worden zonder dat we ze moeten beschrijven in termen van een verzameling samenhangende gedragingen. Gedrags*profielen* lijken gewoon te bestaan. Het zijn *verschijnselen*, net als supernova's en gletsjers. Het gedrag van een hufter vormt voortaan niet meer een samenhangend geheel omdat wij al dit gedrag bij elkaar vinden horen. We lijken meer kennis te kunnen claimen. We lijken als het ware onder de motorkap van dit profiel te kunnen kijken naar de neurofysiologische configuratie die dit gedrag veroorzaakt. We kunnen verklaren waarom een hufter hufterig gedrag vertoont, en niet meer alleen omdat wij al dit gedrag onder één noemer vinden passen. De hufter vertoont dit gedrag omdat hij *hufterhersenen* heeft.

Op de tweede plaats kunnen we dankzij de neurowetenschappen nieuwe kennis verwerven over hufters. Deze kennis hadden we misschien nooit kunnen ontdekken als we alleen op het niveau van het gedrag hadden moeten zoeken naar de wezenlijke kenmerken van een hufter. Maar nu we hufterhersenen kunnen bestuderen, ontdekken we misschien wel dat er een biologische grondslag voor hufterig gedrag is. Misschien bestaat er wel een *huftergen*. Wie weet ontwikkelen mensen die dit gen hebben wel in vrijwel iedere context hufterhersenen. Wie weet zijn sommige contexten bij uitstek geschikt voor het stimuleren of juist remmen van de ontwikkeling van hufterhersenen. Al deze kennis lijkt in het verschiet te kunnen liggen nu we op een dieper niveau kunnen zoeken naar de wezenlijke kenmerken van de *hufter*.

Mijn derde opmerking heeft echter een ander, sceptisch en ontnuchterend karakter.

Met deze derde opmerking keer ik me tegen het euforische enthousiasme voor de hedendaagse neurowetenschap. *Essentialisme is een neiging van ons denken!* En het is een discutabele neiging. In de biologie begint men zich dit goed te realiseren. Natuurlijke soorten bestaan niet. Iets is alleen maar een dolfijn, of een orka, of een tandwalvis als je een tijdsschaal kiest die in het licht van de evolutie een beperkte lengte heeft. En dan nog heb je grote problemen omdat er, *ook* in het genetisch materiaal, geen één unieke eigenschap aan te wijzen is die een noodzakelijke en voldoende eigenschap is van ieder exemplaar van de soort.

Wat nog veel verontrustender is aan deze opmerking is dat het essentialisme, het hele idee dat verschijnselen als zodanig *gegeven* zijn omdat de werkelijkheid een orde van zichzelf heeft, nu juist precies een consequentie lijkt te zijn van hoe *wij* geneigd zijn te *denken*. Juist op het punt waar we het meest overtuigd leken te kunnen zijn van de vooronderstelling dat de werkelijkheid gewoon is zoals hij is en dat wij ons in ons denken moeten laten leiden door de feiten, blijkt dat deze feiten hun feitelijkheid deels te danken hebben aan een ingebouwde neiging van ons denken. Wat een ironie!

Dit betekent overigens niet dat de werkelijkheid helemaal geen *gegeven* is en dat we er gewoon over kunnen denken wat we maar willen. Het be-

tekent ook niet dat de werkelijkheid alleen maar een constructie is van ons denkvermogen. Liever vermijd ik zulke algemene opmerkingen over *de* relatie tussen ons denkvermogen en *de* werkelijkheid. Dat vereist immers een uitvoerige en grondige onderbouwing. Liever stel ik me iets bescheidener op en zeg alleen iets over hufters. Mijn stelling is dat een taalgemeenschap die het begrip **hufter** kent, in staat is om gedrag zo in patronen te organiseren dat er in die gemeenschap hufters blijken te bestaan. In zo'n gemeenschap zal de hufter een reëel verschijnsel zijn. En ik doe er een tweede stelling bij: hoe vaker men in zo'n taalgemeenschap met het *woord* 'hufter' geconfronteerd wordt, hoe vaker men met het *verschijnsel* 'hufter' geconfronteerd zal worden.

Mijn stelling heeft te maken met wat psychologen '*priming*' noemen. Dat is het gegeven dat als je een bepaalde *mindset* activeert, je eerder geneigd bent in overeenstemming met die *mindset* waar te nemen. Als je proefpersonen bijvoorbeeld een lijst woorden laat lezen die met angst geassocieerd worden, dan blijken ze personen die ze vervolgens ontmoeten beangstigender te vinden. Mijn stelling heeft echter niet alleen betrekking op het waarnemen maar ook op het gedrag van mensen. Als het begrip **hufter** een prominente plaats krijgt in jouw begrippenkader, dan zie je niet alleen meer hufters, maar dan ga jij je zelf ook meer als een hufter gedragen. Vandaar mijn stelling dat er *echt* meer hufters zullen *bestaan* in een gemeenschap waarvan de leden het begrip **hufter** kennen. En ik bedoel dat zo echt als maar mogelijk is, bijvoorbeeld ook in termen van de statistieken die neurowetenschappers bijhouden over het aantal hufterhersenen in onze populatie.

Ter onderbouwing van mijn stelling gebruik ik het idee van een 'begrippelijk bemiddelde werkelijkheid'. Filosofen interesseren zich voor de wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen. Ze zijn zich ervan bewust dat er in de relatie tussen beide geen simpele voorrang bestaat. De één gaat niet zonder meer aan de ander vooraf, zeker niet als we het over gedrag hebben. Je hebt dat in de vorige paragraaf gezien toen ik het over dissen had. Het patroon dat ontstaat in ons woordgebruik ontwikkelt zich parallel aan het patroon dat ontstaat in ons gedrag. Het juist leren gebruiken van het woord

'dissen' ontwikkelt zich tegelijkertijd met het kunnen herkennen (en produceren) van een goed geslaagde dis. Er moeten voldoende 'dissen' zijn om je het begrip **dissen** eigen te kunnen maken.

Bepaalde gedragspatronen bestaan niet en kunnen niet eens bestaan als je niet de beschikking hebt over het begrip met behulp waarvan je exemplaren van zo'n gedragspatroon kunt identificeren. Je moet een gedragspatroon wel als *eentje* van een bepaalde soort kunnen aanwijzen, en zo'n specifiek gedragspatroon zal zich veel gemakkelijker en soms alleen kunnen voordoen in een taalgemeenschap waarin ze voor zo'n patroon een woord hebben.

Het allersimpelste voorbeeld van een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid is een spel of sport, zoals schaken of volleyballen. Zonder de regels met behulp waarvan je het verschil kunt maken tussen wat wel en wat niet telt als een correcte *smash* is er helemaal niet zo'n verschil en kun je simpelweg niet eens *smashen*. Maar heb je de regels eenmaal wél, dan neemt het aantal werkelijke *smashes* enorm snel toe. Een mooier voorbeeld van een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid vind ik overigens het improviserende kinderspel, zoals 'vadertje en moedertje', of 'cowboys en indianen'. Daar zie je de wisselwerking tussen begrip en verschijnsel in *optima forma*, veel meer dan in sport of spel. Kinderen die 'vadertje en moedertje' spelen, scheppen spelenderwijs een begrip van VADERTJE door het verschijnsel 'vadertje' op een bepaalde manier neer te zetten. (Gaat hij nog steeds met zijn tas en zijn hoed naar zijn werk of strijkt hij tegenwoordig zelf zijn overhemden terwijl moedertje moet rennen om op tijd bij haar vergadering te zijn?)

In de volgende paragraaf geef ik het startsein voor een nieuw voorbeeld van een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid, een werkelijkheid die ik graag in Nederland teweeg zou willen brengen, een werkelijkheid die een flinke vermindering van het aantal hufters zal betekenen.

5. Een hufterproof voorstel

Het idee ligt voor de hand als je eenmaal accepteert dat het aantal hufters de laatste jaren in Nederland vooral is toegenomen doordat er zoveel vaker in de publieke opinie over hufters wordt gepraat. Zorg dat we gaan praten over een heleboel verschillende tegenhangers van hufters! Ik heb een heel scala in gedachten, en hoewel de Nederlandse taal een rijke taal is die veel nuances kent, kies ik er liever voor een reeks op het Esperanto gebaseerde neologismen te introduceren.

Het idee is verder gebaseerd op de Middeleeuwse gewoonte de deugden te personifiëren. Kijk maar eens op een icoon of in een Middeleeuwse kerk en je zult figuren tegenkomen die Justitia heten, of Caritas, Fides, Fortitudo, Temperantia. Deze figuren zijn personificaties van belangrijke deugden: rechtvaardigheid, liefde, geloof, moed, matigheid. Aan deze Middeleeuwse beeldtraditie ligt een Aristoteliaanse deugdenleer ten grondslag. Volgens deze leer is een goed mens iemand die zijn deugden ontwikkeld heeft. De precieze details zijn verder niet van belang, maar wat ik wel wil meenemen is een fundamenteel inzicht van Aristoteles: om jouw deugden te ontwikkelen doe je er goed aan intensief om te gaan met goede voorbeelden, mensen die één of meer specifieke deugden in hoge mate ontwikkeld hebben. Lees verhalen over helden die de moed gevonden hebben om een kind uit een brandend huis te redden of ga praten met iemand die ondanks zware tegenslagen de moed blijft opbrengen om het leven te omarmen. Je zult er zelf moediger van worden. En zo kun je ook je verstandigheid, liefde, hoop, matigheid en al die andere deugden ontwikkelen.

Welnu. Het idee is simpel. Er lopen een heleboel hufters rond en hoe meer je daarop let en hoe intensiever je met ze omgaat, hoe hufteriger je zelf wordt. Bedenk even dat het hier om een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid gaat waarin er sprake is van een voortdurende wisselwerking tussen begrip en verschijnsel. Maar er zijn ook een heleboel mensen die vaak op een prachtige manier voorbeeldige tegenhangers van de hufter zijn. Ik ga er een heel rijtje over het voetlicht brengen en zal ze als deugden personifiëren. Ik

creëer een reeks nieuwe begrippen, die ik geen oude Latijnse namen geef maar koppel aan hoopvolle termen uit het Esperanto. Hier komen ze.

KAVALIRA Een kavalira is een ware ridder. Hij is complimenteus, galant, lovend, vleiend. Hij is de man die een deur voor een vrouw openhoudt, in de bus opstaat voor anderen, geen haast heeft, anderen voor laat gaan, anderen heel alert het woord geeft. Je ziet ze eigenlijk overal, bij de bakker, in de trein, op de snelweg als er geritst moet worden.

GASTAMA Bij een gastama voel je je onmiddellijk welkom. Een gastama is uitnodigend, maar niet opdringerig. Hij gunt je jouw persoonlijke ruimte en biedt jou als het ware die persoonlijke ruimte in zijn eigen ruimte aan. Steeds meer restaurants hebben een gastama die als je binnenkomt blij is dat je er bent. Hij wil je graag een fijne tafel aanbieden en staat voor je klaar als hij iets kan bijdragen aan de goede avond die hij hoopt dat je bij hem zult hebben.

DOLCULO Een dolculo is een schatje. Bescheiden, ingetogen, beminnelijk. Onopvallend, maar op een kleurrijke manier. Teruggetrokken, een tikje nederig, maar beslist niet op een vervelende manier. Je krijgt bij hem onmiddellijk de neiging hem het beste te gunnen. Hij is ontwapenend. Als hij in de trein geen kaartje bij zich heeft, begrijp je onmiddellijk dat het loket gesloten was of dat er iets mis was met de betaalautomaat. Ook de conducteur beseft dit direct en zal zo soepel mogelijk meewerken. Een dolculo zal dit vermogen nooit misbruiken. Hij is gewoon zo, echt een schatje.

PIRO Een piro is een goede peer. Vriendelijk, glimlachend, innemend. Met een piro zul je een reuze goede en gezellige tijd hebben als je bijvoorbeeld lang moet wachten op een vertraagd vliegtuig. Een piro brengt op een aangename en ongecompliceerde manier leven in de brouwerij. Met een piro zit je

graag aan tafel als je in een gezelschap bent waar je niemand echt goed kent. In zulke gezelschappen is gelukkig altijd wel een piro.

ATENTA Een atenta is een heel prettige persoon. Hij is aandachtig, alert, attent. Hij heeft het in de gaten als je iets nodig hebt, soms bijna nog voordat je het jezelf realiseert. Hij zal je aan tafel het zout of de boter aanreiken als je er nog niet eens om gevraagd hebt, zonder dat je daarbij het gevoel krijgt dat hij zich opdringt of zich in jouw zaken mengt. Hij ziet het aan je als er iets speelt, als je ergens mee zit, ergens over zou willen praten. Hij kan je dan vriendelijk treffen met zijn aandacht. Een atenta is begaan met anderen. In iedere vreemde stad kom je wel een atenta tegen die bereid is een stukje met je mee te lopen als je de weg niet kunt vinden.

SAMVALORA Een samvalora heeft een groot gevoel voor gelijkwaardigheid. Hij weet de verschillen tussen mensen goed te waarderen, houdt rekening met ieders behoeften en vermogens. Hij is echt zo'n goede, oude socialist die er op een volkomen natuurlijke wijze voor zorgt dat iedereen naar vermogen geeft en naar behoefte krijgt. Ook in de slechtste families en in de meest commerciële bedrijven kom je altijd nog wel een samvalora tegen.

LAUDI Een laudi is een optimist die altijd nog iets lovends, opbeurends en prijzends weet te zeggen. Daar hoeft hij niet naar te zoeken en hij is niet onnozel. Hij zal een keeper die door persoonlijke fouten zijn team een belangrijke nederlaag heeft bezorgd, niet zeggen dat zijn schoenen zo mooi gepoetst zijn, of zijn haar zo leuk in model zit. Een laudi ziet gewoon met grote scherpte de goede kanten van iedere gebeurtenis en weet daar op een prettige manier aandacht voor te wekken. Een laudi *makes you feel good*.

CIVITANO Een civitano is fatsoenlijk. Hij is respectvol, een beetje saai misschien, en een beetje formeel. Maar je weet wat je aan hem hebt. Een civitano veegt de stoep voor zijn huis schoon en gaat daarbij ruimhartig te werk. Een metertje links en rechts extra, om het de buren wat makkelijker te maken, maar ook om ze te motiveren hun deel te doen. Een civitano houdt wel van een feestje, al kan het soms lijken dat hij meer houdt van het opruimen achteraf. Hij doet mee aan een straatfeest en is de volgende morgen op zijn best: binnen *no time* is alle troep weer opgeruimd en zie je helemaal niet meer dat er die nacht ervoor een straatfeest is geweest. Gelukkig wonen er in iedere straat wel een paar civitano's.

HONESTA Een honesta heeft nooit een dubbele agenda. Hij is open, eerlijk, integer. Hij komt voor zijn belangen op, maar weet ook dat het zijn belangen zijn, en dat jij misschien andere belangen hebt die ook het verdedigen waard zijn. Een honesta geeft je de ruimte voor jouw belangen op te komen. Hij gaat ze niet belangrijker of onbelangrijker maken dan ze zijn. Dat doet hij ook niet met zijn eigen belangen. Een honesta kan confronterend zijn, maar ook relativerend. Eigenlijk zijn alle kinderen honesta's.

GRACIA Een gracia is beschaafd, welgemanierd, beleefd, correct. Een gracia heeft goede manieren. Hij weet hoe je een diner organiseert. Hij denkt na over de tafelschikking en weet creatief om te gaan met de pauzes tussen de gangen. Een gracia weet hoe het hoort. Je kunt met hem prima naar de burgemeester stappen als er bij jouw in de buurt een kwestie is die aandacht nodig heeft. Een gracia voorkomt dat de gemoederen verhit raken.

BONVENA Een bonvena is open, ontvankelijk, een goed luisteraar en goed verstaander. Met een bonvena heb je snel een verrassend diep gesprek. Een bonvena laat je onvermoede positieve

eigenschappen van jezelf zien. Je ontdekt ze als het ware al pratend zelf, door de manier waarop de bonvena naar je luistert en vragen stelt. Een bonvena laat je achter met het prettige gevoel dat je ertoe doet, dat je leuk en aardig en interessant bent. Zo'n paar keer per jaar kom je ineens een bonvena tegen. Dat levert dierbare herinneringen op die je met liefde koestert.

NOBELO Een nobelo is echt een heer, de heer in het verkeer die vaak een dame is. Een nobelo is hoffelijk. Je voelt je bij hem op je gemak, en zelfs meer dan dat, je voelt je bijzonder en toch ongecompliceerd op je gemak. Een nobelo weet deze sfeer te maken. Op een natuurlijke wijze verheft hij jou. Hij tilt je naar een hoger plan. Je voelt als het ware dat al jouw goede eigenschappen zich in zijn nabijheid versterken en beter tot hun recht komen. Het is een feest om een nobelo in je vriendenkring te hebben. We kennen er allemaal wel een.

Al deze personen zijn ieder op hun eigen wijze het tegendeel van een hufter. Ze kunnen ons helpen *hufterproof* te worden. Daar is helemaal niet zoveel voor nodig en je kunt er in je eentje mee beginnen. Spreek er een paar collega's, buren en vrienden op aan. Deel met hen wie je zoal tegenkomt in de publieke ruimte. Ga oefenen zoals mijn kinderen en ik geoefend hebben om het begrip **dissen** onder de knie te krijgen. Ga met zijn allen die nieuwe begrippen verwerven en je zult zien hoe klein het aantal hufters wordt als je bij iedereen die je tegenkomt, vóórdat jij je afvraagt of het een hufter is, eerst eens bekijkt of het niet een kavalira, een gastama, een dolculo, een piro, een atenta, een samvalora, een laudi, een civitano, een honesta, een gracia, een bonvena of een nobelo is. Veel succes!

De wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen

De relatie tussen onze begrippen en de verschijnselen waarop ze betrekking hebben is altijd dubbelzinnig. Enerzijds gebruiken we begrippen om verslag te doen van verschijnselen die zich voordoen. Je kunt dan zeggen dat we met behulp van onze begrippen kenmerken van deze verschijnselen blootleggen. We ontdekken dan als het ware wat het geval is en zullen begrippen moeten zien te ontwikkelen die op accurate wijze de orde weergeven die we in de verschijnselen aantreffen. Maar anderzijds gebruiken we begrippen ook om verschijnselen te ordenen. Dan is het eigenlijk meer zo dat we met behulp van onze begrippen de kenmerken van verschijnselen vastleggen. Deze actieve inbreng in het structureren van de werkelijkheid is des te groter naarmate we ons concentreren op verschijnselen die zelf rechtstreeks voortvloeien uit deze twee activiteiten, blootleggen en vastleggen. Ik doel dan op ons gedrag. Ons gedrag vindt altijd voor een deel zijn inspiratie in de begrippen met behulp waarvan wij verschijnselen blootleggen en vastleggen.

Deze twee denkactiviteiten, blootleggen en vastleggen, werken in twee tegengestelde richtingen. En ze impliceren tegengestelde vooronderstellingen. Je kunt alleen maar iets blootleggen als het om een verschijnsel gaat dat uit zijn eigen aard een welbepaalde structuur heeft. Je kunt daarentegen alleen maar iets vastleggen als het om een verschijnsel gaat dat uit zijn eigen aard juist geen welbepaalde structuur heeft. De spanning tussen deze twee denkactiviteiten vraagt het uiterste van ons vermogen om over de werkelijkheid na te denken zodra we het gaan hebben over de werkelijkheid van dit denken zelf. Of we dit nu proberen met een cog-

nitiewetenschappelijke, gedragswetenschappelijke, neurowetenschappelijke of filosofische benadering, we zullen te maken krijgen met een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid die in zijn dynamiek tegelijkertijd plastisch en statisch voorgesteld zal moeten kunnen worden.

Dit is een problematische eis. Voor filosofen is dat niet zo erg. Filosofen zijn op hun best als ze problemen uit de doeken moeten doen die ze wel kunnen formuleren maar niet kunnen oplossen. Vanuit een marketingperspectief levert dat natuurlijk wel een nadeel op. Mensen die zich nog niet bewust zijn van een probleem in hun vooronderstellingen, vrolijken er doorgaans niet van op als een filosoof ze op dat probleem wijst zonder dat hij het kan oplossen. Maar filosofen vinden dit heerlijk. Ze nemen er eens uitgebreid de tijd voor om te onderzoeken of het probleem opgelost kan worden (oplossen meestal in de zin van 'doen verdwijnen', zoals zout in water oplost). Daarbij willen ze in alle eerlijkheid, zonder bedrog te werk gaan. Ze willen niet waar Janis Ian meisjes van zeventien toe aanmoedigt: "dare to cheat ourselves at solitaire".

De werkelijkheid van ons denken is een begrippelijk bemiddelde werkelijkheid. Daarin is sprake van een voortdurende wisselwerking tussen begrippen en verschijnselen. We begrijpen waarschijnlijk helemaal niet goed genoeg hoe die wisselwerking nu precies verloopt. Maar doordat ik mij als filosoof bewust ben van die wisselwerking, ben ik op het idee gekomen hem in te zetten in het veranderen van onze publieke ruimte. Dat is een werkelijkheid waarin we vanwege ons denken zoveel last hebben van al die hufters. Het is ook een werkelijkheid die we kunnen veranderen door anders te gaan denken.

ANALOGIEËN TUSSEN BEGRIPPEN ONTWIKKELEN

1. Opvoeden doe je zo!

De ergste uitspraak komt van onze minister voor Jeugd en Gezin. In reactie op de suggestie dat instrumenten als het nieuwe *elektronische kinddossier* misschien alleen toegepast moeten worden op kinderen met wie het niet goed gaat, reageert minister Rouvoet met onthutsende retoriek: “Maar dames en heren, dat is een beetje hetzelfde als alleen de slechte auto’s oproepen voor een APK.”

Opvoeden is een *hot issue*, en in relatief korte tijd is in Nederland een nieuwe mening gemeengoed geworden. In de woorden van onze minister: “Goed kunnen opvoeden is geen aangeboren gave, maar iets dat je moet leren.” En een beetje cru aangezet door Jan Willems, hoogleraar Rechten van het kind in Maastricht: “We verlangen wel van mensen dat ze theorie- en praktijkexamen doen als ze willen autorijden. Daar wachten we toch ook niet mee tot ze een ongeluk maken.” En elders voegt Willems eraan toe: “We vinden het heel normaal om een *puppycursus* te volgen als we een hond nemen. Zo normaal zouden we het ook moeten vinden om een opvoedcursus te volgen als we een kind krijgen.”

Het aanbod aan opvoedadviezen is overstelpend groot. Iedereen doet eraan mee. Er zijn tijdschriften, televisieprogramma's, dvd's, websites, gemeentelijke initiatieven, jeugdzorginstellingen en adviesbureau's. En alsof al die professionele aandacht nog niet genoeg is, heeft de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling de minister voor Jeugd en Gezin in september 2008 geadviseerd toch vooral ook te investeren in het versterken van de *Village*, de bredere pedagogische infrastructuur waarin het normaal moet worden om onze buurtgenoten te adviseren in de opvoeding van hun kinderen. Opvoeden doe je samen. Alle hulp is welkom.

Als je van al deze aandacht en zorg nog niet een beetje onzeker wordt, dan moet er wel iets aan de hand zijn met je zelfbeeld als ouder, lijkt een terechte, maar ook cynische conclusie.

In alle discussies die er momenteel over opvoeding woeden zijn we het ogenschijnlijk allemaal eens over een aantal cruciale zaken, zo constateert onze minister in het programma waarin hij zijn ambities en plannen beschrijft.[8] Opvoeding vraagt veel van onze aandacht en energie, het is al die aandacht en energie meer dan waard, want opvoeding is een belangrijke taak met een helder einddoel. Daar zijn we het over eens. Opvoeding is een traject dat je doorloopt en dat eindigt met het afleveren van een 'product': een volwassen burger die zijn talenten heeft kunnen ontwikkelen, die heeft leren zorgen voor zichzelf en die bereid en in staat is zijn steentje bij te dragen aan een betere samenleving. De discussies gaan erover hoe we dat met zijn allen voor elkaar moeten krijgen – niet of dit eigenlijk wel het doel van de opvoeding moet zijn. Dat is *zo* vanzelfsprekend. Je hebt echt een heel stevige filosofische interventie nodig om je zelfs maar een klein beetje te kunnen voorstellen dat dit opvoedingsdoel misschien niet zo vanzelfsprekend is als het lijkt. In dit hoofdstuk ga ik zo'n interventie plegen. Ik betoog dat het doel van de opvoeding helemaal niet het afleveren van goed opgevoede volwassenen is. Als je dat denkt, heb je een verkeerde kijk op de opvoedingswerkelijkheid.

2. Begrippen, associatienetwerken en analogieën

De grote kracht van ons denkvermogen zit hem voor een belangrijk deel in onze luiheid en slordigheid. Hele associatienetwerken worden in een fractie van een seconde geactiveerd in iedere situatie waarin we verzeild raken. Je stapt een winkel binnen, gaat een cursus volgen, bezoekt je oma of je aanstaande schoonouders en het *script* dat je door het aanstaande scenario gaat loodsen staat – grotendeels onbewust – onmiddellijk tot je beschikking. Lange jaren van training, gewenning, disciplinering en opvoeding hebben je geest, je hersenen, je zenuwstelsel, en ook in bredere zin je hele lichaam voorzien van een grote verzameling gewoonten, verwachtingen, associaties, scripts en begrippen.

De snelheid waarmee deze associatienetwerken tot je beschikking staan is van groot belang. Stel je maar eens voor dat een bezoek aan een winkel of een verjaardagsfeestje net zo ingewikkeld voor je zou zijn als het monteren van een wandmeubel of een nieuwe keuken. Denk maar aan die grote papieren die je er bij de Ikea bij krijgt, al die genummerde tekeningetjes die je één voor één langs moet, en al die losse kleine stapjes die je in precies de goede volgorde na elkaar moet zetten. Zo vermoeiend en frustrerend als een bouwpakket zou een simpele handeling als het zetten van een kopje koffie zijn als je niet de beschikking had over die geïnternaliseerde en geautomatiseerde patronen.

Deze patronen zijn in grote mate lichaamlijk van aard, maar natuurlijk in even grote mate mentaal. Je weet hoe je moet fietsen, omdat de gedragspatronen die daarvoor nodig zijn (evenwicht behouden, snelheid maken, sturen, enzovoort) toen je een jaar of vijf was voorgoed in je lichaam ingesleten zijn. Dat verleer je niet meer. En op dezelfde manier weet je hoe jij je in een bioscoop gedragen moet, hoe je iemand een vraag kunt stellen, hoe je een discussie moet voeren, hoe je een wiskundig probleem moet aanpakken, hoe je een plattegrond moet bekijken, hoe je kunt meepraten over het doel van de opvoeding, enzovoort. Hele begrippenkaders zijn door de tijd heen als associatienetwerken ingesleten in je geest (of, als je dat liever hebt, in je

hersenen). En je hoeft maar een paar woorden op te vangen of het relevante begrippenkader staat – grotendeels onbewust – onmiddellijk voor je klaar.

De kracht van dit enorme adaptieve vermogen heeft vanzelfsprekend zijn keerzijde, zijn zwakte. Ons denkvermogen is lui en slordig. Zo gemakkelijk als we al die scripts en ingesleten patronen paraat hebben, zo moeilijk is het om wijzigingen, aanpassingen en nuances aan te brengen in onze denkgewoonten. Denk aan het begrip **opvoeding** en hele volksstammen vooroordelen schieten tevoorschijn en staan paraat om je mening te kleuren, om je aandacht te richten, om met grote stappen snel thuis je stokpaardje te berijden en je punt te scoren. Dit gebeurt allemaal op de automatische piloot. Het heet "denken", maar daar lijkt het soms helemaal niet op.

Als je je vanzelfsprekende denkpatronen en je automatische associatienetwerken op het spoor wilt komen, als je *daarover* wilt leren nadenken en *daarop* je aandacht wilt leren vestigen, dan is het opzetten van een analogieredenering een goede strategie. Analogieën kunnen ingezet worden om je vanzelfsprekendheden te bevestigen en te versterken, maar ze kunnen ook ingezet worden om je vanzelfsprekendheden te ontregelen. Analogieën die helpen je vaste denkpatronen te versterken tref je vaak in onderwijsmateriaal aan. Het zijn didactische hulpmiddelen. Studenten moeten bijvoorbeeld vertrouwd raken met een complexe, nieuwe handelwijze of procedure, en worden er dan op gewezen hoe die nieuwe, nog onbekende handelwijze lijkt op een andere activiteit die ze al kennen; een activiteit die voor hen gesneden koek is.

Zo is er voor pedagogiekstudenten een interessante analogie als ze geïnformeerd moeten worden over de lastige kwestie of je in de opvoeding nu vooral sturend moet zijn of vooral ondersteunend. Om het te zeggen met woorden uit een taal waarin op wetenschappelijk niveau het langst en het diepst nagedacht is over de plaats en de betekenis van de opvoeding in het menselijk bestaan: gaat het in de opvoeding om *führen* of om *wachsen lassen*?[9] De analogie die vanuit didactisch oogpunt gebruikt kan worden om

deze problematiek te verhelderen is de opvoeding te vergelijken met het werk van een timmerman of een tuinman.

Als je een bouwpakket voor een wandmeubel aanschaft, gebeurt er helemaal niets totdat jij aan het werk gaat. De planken, schroeven, deuvels, deurtjes, scharnieren en greepjes zullen rustig blijven wachten totdat jij ze sorteert, de bouwtekening bestudeert en geordend aan het werk gaat. Idem dito in de opvoeding, is het idee. Het nieuw geboren kindje ligt in de wieg. Het ligt daar klaar, met alles erop en eraan. Uit zichzelf zal het niets gaan doen. Het zal de eigen opvoeding en ontwikkeling niet ter hand nemen. De ouders zullen in actie moeten komen en het kind naar de volwassenheid moeten leiden. Opvoeders moeten sturen.

Je kunt ook de gelukkige eigenaar van een volkstuintje zijn. Daar gebeurt juist van alles als jij niets doet. Het onkruid zal woekeren. De sla, andijvie, uien, aardappelen, peulen, enzovoort zullen ook hun best doen. De tuin neemt met voortvarendheid de eigen ontwikkeling ter hand, maar veel oog voor kwaliteit, voor een goede oogst, heeft de tuin zelf niet. Duizend bloemen zullen bloeien, maar het kan gemakkelijk gebeuren dat de dahlia's het niet redden. Als je de peentjes niet flink uitdunt nadat ze opgekomen zijn, verdringen ze elkaar en dan heb je aan het eind niet één mooie dikke winterpeen. Ook met behulp van deze analogie kun je de opvoedkundige problematiek van sturen of ondersteunen verhelderen.

Het bouwpakket doet niets als je als timmerman niet aan het werk gaat. Dat legt de verantwoordelijkheid bij de ouders, maar het beschermt hen ook tegen de angst dat het kind ten kwade geneigd zal zijn. De baby in de wieg is de onschuld zelve.

De vrees voor rampspoed kan echter wel bestaan in de analogie van de tuinman. Je kunt je in deze analogie gemakkelijk een voorstelling maken van de zondeval. De tuin kan uit zichzelf ten kwade geneigd zijn: wanorde, overwoekering, onkruid en mislukte oogsten. In dat beeld is een sturende, stevig schoffelende tuinman hard nodig. Maar het kan anders binnen dezelfde analogie. De tuinman kan een natuurlijke tuin prefereren. Laat de tuin zijn gang maar gaan en duizend bloemen zullen bloeien! Stimuleer en steun je kind om

het te laten ontdekken wat het wil en om het zich te laten ontwikkelen in het eigen tempo en in de eigen richting. Opvoeden betekent dan dat je niet moet sturen. Je moet een beetje steun bieden; je moet er zijn als er een beroep op je wordt gedaan, maar je laat het initiatief bij het kind.

Beide analogieën versterken een aantal vanzelfsprekende vooroordelen over opvoeding. In beide analogieën wordt opvoeden gezien als een doelgerichte activiteit, een activiteit die aan het eind iets oplevert. Als je klaar bent met timmeren heb je een leuk wandmeubel in de kamer staan. En als je klaar bent met tuinieren heb je een flinke opbrengst en voorlopig goed en gezond te eten. De activiteiten hebben een begin en een eind, *en een opbrengst*. Die opbrengst is gerealiseerd op het moment dat het werk gedaan is. Dit aspect van deze analogieën vertaalt zich moeiteloos naar het hedendaagse beeld dat wij van opvoeding hebben. De opvoeding heeft een begin (de geboorte van het kind, of eigenlijk eerder al: het begin van de zwangerschap) en een eind (als het kind meerderjarig wordt, of het huis uitgaat, of financieel onafhankelijk wordt). Aan het eind is het werk gedaan. De opvoeding is voltooid en er is een opbrengst: een volwassene.

Aan dat eindproduct kan van alles mankeren, en dat zal het zeker doen als de opvoeding niet goed geweest is. Een timmerman met twee linkerhanden en te weinig geduld en ongeschikt gereedschap zal wel *iets* van zijn wandmeubel maken. Maar de deurtjes zullen klemmen, de kast zal scheef staan, de planken wiebelen of schieten los, enzovoort. En de tuinman die er niets van maakt, zal misschien wel van het volkstuinencomplex verwijderd moeten worden, omdat het onkruid ook de andere tuinen begint te overwoekeren. De vergelijking met de losgeslagen jeugd van tegenwoordig, met al die criminelen met hun korte lontjes, en al die hufters met hun veel te grote ego's is vanzelfsprekend snel gemaakt. Ons denken is immers lui en slordig. Als wij de schema's en de associatienetwerken maar paraat hebben bevestigen we keer op keer dezelfde opgelegde vooroordelen.

Het kan ook anders. Het idee van de analogieredenering is bruikbaar en effectief genoeg. We kunnen het ook inzetten om onze vanzelfsprekende vooroordelen te ontregelen. Het enige dat je daarvoor nodig hebt is een on-

gebruikelijke analogie en voldoende precisie en zorgvuldigheid om verrassende conclusies te trekken.

3. Samen wandelen

Als kind ging ik vroeger geregeld op zondag met het hele gezin wandelen in een bos of park. Het grote nadeel was eigenlijk dat zo'n wandeling op zondag plaatsvond, want daardoor had ik mijn zondagse kleren aan en die mochten niet vuil worden. Ik mocht dus niet rennen, niet in bomen klauteren en niet over sloten of kuilen springen. Voor een jongen van een jaar of acht is zo samen wandelen met zijn ouders en zijn broertjes en zusjes niet het allerleukste wat er is.

Wat doen mensen eigenlijk als ze samen wandelen? Dat wil ik eerst beter begrijpen voor ik mijn analogieredenering opzet. Daartoe ontleed ik het begrip **samen wandelen**.[10]

Stel dat je in een bos loopt, alleen. Bij een kruising kom je iemand tegen die je niet aanspreekt of groet, maar die verder zijn pad vervolgt precies in dezelfde richting en in hetzelfde tempo als jij. Ga jij links, dan gaat hij ook links. Hou je je pas in of versnel je juist, dan doet hij dat ook. Je wandelt nu dus samen met deze vreemdeling door het bos, maar dit heeft iets heel bizars, bedreigends, lugubers. Samen door een bos wandelen is meer dan toevallig op hetzelfde tijdstip eenzelfde route door een bos afleggen. Je hebt namelijk ook iets met elkaar, als je samen door een bos loopt. Daarmee bedoel ik niet dat je elkaar al moet kennen, of samen een geschiedenis moet hebben gedeeld. Je kunt best samen met een volstrekte vreemde een wandeling door een bos maken. Maar als je samen wandelt, dan heeft ieder van jullie de intentie om daar te lopen en daar te gaan waar de ander gaat.

In het voorbeeld heeft die engerd blijkbaar wel de intentie om daar te gaan waar jij gaat, maar begrijpelijkerwijs heb jij eerder een tegenovergestelde intentie. Als je daarentegen bijvoorbeeld met een vriend of met je

kinderen door het bos loopt, dan is er sprake van een wederzijdse instemming en afstemming van intenties. Je volgt niet toevallig dezelfde route op hetzelfde moment, maar je stemt wederzijds je intentie om bij de ander in de buurt te blijven op elkaars gedrag af. Dat betekent dat je niet zomaar ineens onaangekondigd van richting kunt veranderen. Voor je dat doet, spreek je eerst die intentie uit. Je geeft de ander de tijd en de ruimte om zich aan jouw plannen aan te passen. En afhankelijk van de verhoudingen en de individuele vermogens bied je of heb je meer mogelijkheden voor inspraak, voor overleg over de te volgen route.

Als je met kleine kinderen gaat wandelen pas je je snelheid aan, en natuurlijk ook de lengte van de route. Je geeft de kinderen overigens niet al te veel inspraak in de te lopen route, want ze hebben nog onvoldoende inzicht in de grootte van het bos en in hun eigen uithoudings- en doorzettingsvermogen. Je stelt je wat dat betreft een beetje paternalistisch op. Dat gaat vanzelf. Dat snapt iedereen. Loop maar eens met je neefje van drie naar de bakker en betrap jezelf op een onophoudelijke stroom waarschuwingen: even op die auto wachten, nu hier de stoep op, voorzichtig die trap af, hier oversteken: goed opletten, enzovoorts. Dat doe je natuurlijk niet met je volwassen vrienden. Als je met een groep vrienden wandelt, kun je de aandacht die de kinderen vragen tijdelijk verminderen door gebruik te maken van een buggy of door ze te dragen. En je zou ze zelfs aan de lijn kunnen houden, zoals je met een hond doet. Hoewel dat reële mogelijkheden zijn, rekken ze de betekenis van **samen wandelen** te ver op. Je wandelt dan nog wel samen met je vrienden, maar de kinderen in de buggy doen niet meer mee.

Als je werkelijk samen een wandeling maakt, dan stem je je gedrag op elkaar af, en dat betekent ook dat je elkaar een zekere autonomie toeschrijft. Die autonomie omvat twee aspecten. Er zal sprake moeten zijn van een zekere zelfstandigheid. Mensen die samen wandelen moeten op eigen kracht de intentie kunnen vormen en kunnen realiseren om in wederzijdse afstemming in hetzelfde tempo dezelfde route te lopen. Er zal ook sprake moeten zijn van een zekere vrijwilligheid. Mensen die samen wandelen moeten dat niet alleen ieder op eigen kracht *kunnen*, maar moeten het ook ieder voor zich op eigen

gronden *willen*. Ga maar eens op een zondag een wandeling maken samen met een stel pubers die eigenlijk liever thuis achter de computer spelletjes zitten te spelen (of huiswerk willen maken – ja, zelfs dat bestaat).

Deze zelfstandigheid en vrijwilligheid zijn nodig om de normativiteit waarvan in een gezamenlijke wandeling sprake is, zijn fundament te geven. Het hele idee van de ontleding van het begrip **samen wandelen** draait om deze normativiteit. Niet alles dat op samen wandelen lijkt, is het ook. Mensen die samen wandelen moeten zich als het ware aan bepaalde regels houden, anders telt hun gedrag helemaal niet als **samen wandelen**. Dat je je beiden aan deze regels houdt en moet houden, brengt voor beiden verplichtingen en bevoegdheden met zich mee. Laat me dit zo duidelijk mogelijk uitleggen.

Als je samen wandelt neem je een zekere verplichting op je om vrijwillig en zelfstandig rekening met elkaar te houden. Die verplichting heeft een keerzijde: je krijgt ook beiden de bevoegdheid om de ander aan te spreken op zijn gedrag als je de indruk hebt dat zijn bijdrage een bedreiging vormt voor het samen wandelen. Mensen die samen wandelen willen ook samen wandelen. Ze willen, ieder voor zich en daarmee ook in gezamenlijkheid, hun intentie om samen te wandelen in stand houden. Dus als de één een andere kant op wil dan de ander, ontstaat in één keer zowel de bevoegdheid als de verplichting om elkaar aan te spreken op elkaars gedrag. Beiden zullen dan moeten investeren in het bereiken van een nieuwe overeenstemming, een gedeeld idee over het vervolg van de route. Je bent natuurlijk niet samen gaan wandelen als je elkaar onderweg, zonder dat je er erg in hebt gehad, kwijtgeraakt bent. Als je samen bent gaan wandelen en je komt alleen thuis, en je hebt geen flauw idee waar en wanneer de ander jouw route niet verder heeft gevolgd, dan heb je wel iets fout gedaan. En jij niet alleen, de ander ook; die had ook hoorbaar aan de bel moeten trekken. Want samen wandelen, dat doe je samen.

Zo heb ik al een heleboel relaties verhelderd die het begrip **samen wandelen** in ons associatienetwerk (of, anders gezegd, in ons begrippenkader) heeft met allerlei aanpalende begrippen. Maar er is nog meer. Iets heel belang-

rijks. Waarom ga je eigenlijk soms met anderen samen wandelen? Dat doe je duidelijk niet om ergens heen te gaan. Dat maakt het voor pubers ook zo'n zinloze activiteit. Aan het eind van de wandeling ben je gewoon weer thuis. Als je klaar bent met wandelen, ben je weer terug op het punt waar je begon. Je had net zo goed niet kunnen gaan wandelen. Tenminste, niet als je ergens *heen* wilde. Maar dat is nou precies ook waarom je niet zo functioneel moet denken over samen een wandeling maken. Dat wil niet zeggen dat samen wandelen geen zin heeft, of dat het geen doel heeft – natuurlijk heeft het zin. En natuurlijk heeft samen wandelen een doel. Maar het doel van samen een wandeling maken moet je niet opvatten alsof het om een resultaat gaat, een product, de opbrengst die je aan het eind van de activiteit overhoudt.

Samen wandelen lijkt in dit opzicht meer op bewegingskunst dan op schilderkunst. Een schilder houdt aan het eind van zijn kunstzinnige activiteiten iets over, een schilderij, en zijn publiek heeft uiteindelijk slechts echt belangstelling voor dit product, het schilderij. Dat is een ding dat je in een museum kunt hangen, of – erg genoeg – in een kluis kunt opbergen. Maar een ballerina of een performer maakt iets anders. De dans is een product van de danser, maar het bestaat alleen en voor zover en gedurende de tijd dat de danser danst. Het product is de activiteit zelf, en de opbrengst, dat wat het dansen de moeite waard maakt, bestaat in de kwaliteit van het dansen zelf. Dansen heeft natuurlijk een doel, maar dat doel is het dansen zelf, het realiseren van de dans als een kwalitatief bewonderenswaardige dans.

Zo is het ook met de wandeling die mensen samen kunnen maken. Ook samen wandelen heeft een doel, maar het is een doel dat in de gezamenlijke wandeling zelf bestaat, als een wandeling die in gezamenlijkheid de moeite waard is. Dit feit, dat het doel van samen wandelen in het wandelen zelf gelegen is, maakt ook dat het einde van de wandeling een zekere willekeurigheid heeft. Gezien vanuit het doel van de wandeling hoort het einde van de wandeling niet op een wezenlijke manier bij de wandeling. Het tijdruimtelijke einde van de wandeling, zo zou je overdreven kunnen zeggen, breekt de wandeling haast op een *oneigenlijke* manier af. Aan het einde van de wande-

ling is niet de *bestemming* van de wandeling bereikt. Een wandeling heeft wel een doel, en heeft ook zin, maar geen bestemming.

Je kunt dit aspect van samen wandelen misschien nog het best begrijpen aan de hand van het volgende onderscheid. Soms is een dans een afgerond ballet, choreografisch gecreëerd rondom één specifeke compositie die als muziekstuk een helder gedefinieerd begin en eind heeft. Maar soms is een dans, bijvoorbeeld een merengue of een tango, een performance op muziek die toevallig nu eens drie, dan weer vijf, of wellicht zelfs acht minuten duurt. De eindeloosheid die een goede deejay tijdens een dansfeest weet te suggereren, bevestigt alleen maar ons idee dat een muziekstuk weliswaar een einde heeft dat wezenlijk bij de compositie hoort, maar dat een dans zo'n einde niet heeft. Aan het eind van de muziek wordt de dans als het ware onderbroken.

Zo is het ook als je samen wandelt. Als je het eind van de route bereikt hebt, wordt het samen wandelen als het ware op oneigenlijke wijze onderbroken. Wil je aan een gezamenlijke wandeling denken, dan zou je ook het beste kunnen denken aan een passage ergens midden in die wandeling. Je hebt al een heel stuk afgelegd, een stuk dat achter je langzaam wegzakt uit je herinnering. En je hebt nog een heel stuk voor je, een stuk dat voorbij de horizon ligt en je aandacht nog niet heeft weten te trekken. Samen wandelen doe je onderweg en in de tijd, maar op zich beschouwd is het een tijdloze, een ten aanzien van de tijd onbegrensde, durende, alsmaar voortgaande aangelegenheid.

Ik kom tot de volgende samenvatting van mijn analyse van het begrip **samen wandelen**. Als je samen wandelt volg je (1) dezelfde route op hetzelfde moment. Dat is niet per ongeluk zo, maar is (2) een kwestie van het wederzijds op elkaar afstemmen van elkaars intentie. Dat veronderstelt (3) dat de betrokkenen een zekere autonomie hebben, dat ze zelfstandig en vrijwillig samen voortgaan. Die gezamenlijkheid impliceert (4) een normatief kader waarin de betrokkenen verplichtingen en bevoegdheden hebben. Vervolgens is (5) het doel van het samen wandelen gelegen in de activiteit zelf en niet in

het resultaat of de opbrengst die het zou kunnen opleveren. En dat betekent (6) dat samen wandelen in wezen een in de tijd onbegrensde, durende, hoogstens tijdelijk – oneigenlijk – onderbroken activiteit is.

4. Opvoeding

Opvoeden gaat niet vanzelf, meent onze minister. Je moet het leren. En of het goed gaat of niet, dat zie je aan de kinderen. Die laten we jaarlijks nakijken, alsof het auto's zijn met mogelijke, nog verborgen defecten. Opvoeden heeft een object, een lijdend voorwerp, het kind, waar je je aandacht op richt en je inspanningen op pleegt, alsof je een timmerman bent die met hamer en schroevendraaier een stapel planken te lijf gaat, of een tuinman die moet schoffelen, harken en spitten. Veel activiteiten impliceren een lijdend voorwerp en vaak is de interactie vooral een kwestie van fysieke beïnvloeding. Je kunt niet voetballen zonder bal, je kunt niet telefoneren zonder telefoon, en je kunt geen omelet maken zonder ei. Zo is het ook met opvoeden: dat gaat niet zonder kind.

Samen wandelen gaat wel vanzelf. Dat hoef je niet te leren. Op het moment dat tot je doordringt dat je wel eens samen zou kunnen gaan wandelen, dat dat een activiteit is, iets dat je kunt *doen* – op dat moment besef je ook dat je het al zo vaak gedaan hebt en dat je al lang hebt laten zien dat je het kunt. Je eerste stapjes aan de hand van je vader of moeder, later met je vriendjes heen en terug naar school, met je moeder in de stad op zoek naar nieuwe kleren, met je eerste vriendje in het maanlicht, of onderweg naar de bioscoop, en nog weer later met collega's tijdens de lunchpauze door een troosteloos kantorenpark. Samen wandelen heeft geen lijdend voorwerp zoals tuinieren, voetballen of telefoneren. Je kunt weliswaar niet samen wandelen zonder een ander, maar het is niet iets dat de één met de ander doet. Je doet het met elkaar, samen, zoals je ook samen een partijtje squash speelt. En nog iets. Als je samen wandelt is er niets waarvan je de status zou

kunnen inspecteren om te beoordelen of het samen wandelen naar wens en verwachting vordert. Een wandeling heeft geen bestemming, geen doel dat je stapje voor stapje dichter nadert.

De vooruitzichten lijken beroerd, als je het zo bekijkt, voor mijn poging een analogie te trekken tussen opvoeden en samen wandelen. Maar schijn bedriegt. Natuurlijk, je moet een beetje creatief en flexibel van geest zijn om de overeenkomsten te zien, maar als je die eenmaal ziet dan is de opbrengst groot, en verrassend, leerzaam en, wat mij betreft vooral: belangrijk. Ik loop de zes kenmerken van het samen wandelen langs en bespreek wat de analogie op deze zes punten betekent voor ons denken over opvoeden. Daarbij spreek ik voor het gemak over de opvoeding als een activiteit waarbij maar twee personen betrokken zijn, een ouder en een kind.

Gelijktijdig dezelfde route. Ouder en kind lopen inderdaad vanaf de conceptie (of welk moment je ook prefereert als het moment waarop er sprake is van een kind) gelijktijdig dezelfde route. Het kind gaat waar de ouder gaat. De eerste maanden is dat bijzonder letterlijk het geval: het kind bevindt zich spatio-temporeel gesproken *in* de moeder dus ze moeten wel steeds op dezelfde plaats zijn. Maar ook later, na de geboorte, is het aantal uren dat ouder en kind zich op hetzelfde moment op dezelfde plaats bevinden enorm groot. Nog steeds slechts in spatio-temporele zin gedacht wordt de leefwereld van het kind langzaamaan groter, maar ieder volgend stapje de wijde wereld in gaat vergezeld van een identiek stapje van de ouder.

We moeten 'route' natuurlijk niet volkomen letterlijk beschouwen als alleen maar een pad door tijd en ruimte heen. Ook als je samen wandelt is de route meer dan alleen het pad dat je bewandelt. Je hebt ergens een mooi uitzicht, je komt vogels, dieren of andere mensen tegen, je hebt eens een goed gesprek dat een deel van de route een geheel eigen karakter geeft, enzovoort. Idem dito in de opvoeding: de route wordt gekleurd door de emoties, de ontmoetingen, de gebeurtenissen, de belevenissen die zich voordoen. De eerste lach, het eerste ritje op de fiets, stuiterend met het hoofd in een stoeltje aan het stuur, dat ene boekje dat je steeds weer voorleest, de eerste

woordjes, de puzzel die je alsmaar opnieuw maakt, de kennismaking met een kinderdagverblijf, de eerste vriendjes die blijven spelen, naar de markt op zaterdagochtend, de eerste verjaardag op school[11], en ga zo maar door.

Het duurt een hele tijd voordat het kind met beschrijvingen van belevenissen aan komt zetten die de ouder niet onmiddellijk herkent. En ook als dat meer en meer gaat gebeuren, blijven er zo verschrikkelijk veel ankerpunten in het leven van alledag, dat je serieus over het opvoedingsproces kunt zeggen dat één van de kenmerken is dat het neerkomt op het gelijktijdig doorlopen van dezelfde route.

Wederzijds afstemmen van intenties. Kind en ouder lopen tijdens de opvoeding dezelfde route. Dat doen ze met opzet. Ze houden rekening met elkaar en willen dat omwille van het samenzijn, omwille van het gezamenlijke project. Opvoeden is, als de analogie klopt, in deze zin ook een gezamenlijk project, iets wat filosofen een collectieve handeling noemen. Als je samen de woonkamer schildert of samen een partijtje squash speelt, dan moet ieder zijn deel in het gezamenlijke project bijdragen. Je hoeft niet precies hetzelfde te doen. De één kan de verf kopen, of het afplakband aanbrengen, of de randjes doen, of juist de grote vlakken met de roller. Waar het om gaat in een gezamenlijk project is dat de één zijn deel doet in het vertrouwen dat de ander het complementaire deel doet en dat beiden hun deel doen in wederzijdse afstemming om het gezamenlijke project te doen slagen.

Bij nader inzien is de opvoeding heel goed te beschouwen als een gezamenlijk project. De ouder doet het niet alleen. Het kind moet meedoen, moet zijn deel op zich nemen en naar behoren uitvoeren, juist ook in het vertrouwen dat het om een gezamenlijk project gaat waarin wederzijdse afstemming van intenties cruciaal is. Dit betekent natuurlijk niet dat het kind de ouder moet opvoeden. Nee, ieder doet zijn deel. Sowieso is er in deze analogie geen sprake van een lijdend voorwerp, maar juist van wat filosofen een meervoudige actor noemen. De één doet de ander niet iets aan, maar gezamenlijk doen zij één ding, zoals een voetbalteam een meervoudige actor is, één team. Het betekent ook niet dat beiden elkaar als volwassenen moeten

benaderen en moeten behandelen. Als de ouder zijn intenties afstemt op de intenties van het kind, dan houdt hij als ouder natuurlijk rekening met het vermogen van het kind om überhaupt intenties te vormen.

Dat kinderen intenties hebben en intenties kunnen vormen en daarbij volwaardig (wat iets anders is dan volwassen) meedoen in gezamenlijke projecten is al een tijdje gemeengoed geworden onder ontwikkelingspsychologen. Je moet dat niet intellectualistisch opvatten, maar al na een maand of elf kunnen kinderen de blik van volwassenen volgen en *samen* naar hetzelfde kijken. Niet veel later kunnen ze soms al handelingen imiteren (niet alleen de lichaamsbeweging, maar ook dat wat de *bedoeling* is om te doen), kunnen ze woordjes uitwisselen, en als ze eenmaal koppige peuters zijn geworden blijken ze een heel sterk willetje te hebben.

Een koppige peuter (of, zoals de Engelsen dat zo mooi zeggen: *a terrible two*) biedt overigens fantastische voorbeelden van de manier waarop die wederzijdse afstemming van intenties op elkaar gerealiseerd kan worden. Er is heel wat vernuft, zachtheid, geduld en doortastendheid van de kant van de ouder nodig om samen met een koppige peuter succesvol door een supermarkt te lopen. Het kind wil echt niet graag op de grond gaan liggen gillen, maar het wil wel graag al die lekkere snoepjes en ook graag de instemming *en de koestering* van de ouder. En als dat niet allemaal tegelijk gerealiseerd kan worden, ziet het kind soms geen andere mogelijkheid meer dan even flink stennis maken. Het lijkt daarin misschien wel op de ouder die zijn geduld verliest, die het ook niet meer weet, en die het kind een tik verkoopt. Tot voor kort heette die tik dan 'pedagogisch', wat me ook een aardige kwalificatie lijkt voor het jengelende gezeur van de koppige peuter. Opvoeden doe je immers samen, en daarbij moet ieder zich aan zijn rol houden. ☺

Zelfstandigheid en vrijwilligheid. Het beeld dat ik met de analogie probeer te schetsen krijgt langzaam vorm. Opvoeden doet een ouder samen met zijn kind. Het gaat om een gezamenlijk project waarin ieder zijn deel moet doen en waarin ieder zorg draagt voor het eigen deel *als* het eigen deel van een gezamenlijk project. Dit beeld impliceert verantwoordelijkheid voor ouder en

kind. Dat is een eerste potentieel vernieuwende constatering. Als we over opvoeding denken hebben we het meestal alleen maar over de verantwoordelijkheid van de ouder. Het kind kan immers geen verantwoordelijkheid dragen. Dat is het hem nou net. Daarom is er juist sprake van opvoeding, omdat het kind opgevoed moet worden.

We zijn zo gewend te denken dat opvoeden een activiteit is waarin alleen de ouder een rol te spelen heeft, dat we het kind degraderen tot een lijdend voorwerp. Alsof het kind niets *doet*, alsof het kind geen rol speelt in de opvoeding. Als je daar even serieus over nadenkt, zie je vanzelf hoe ongeloofwaardig dat idee eigenlijk is. Natuurlijk doet het kind wel iets. Het speelt een heel belangrijke rol in de opvoeding. En het lijkt in niets op de lijdend voorwerpen waar een timmerman, tuinman, voetballer of automonteur mee te maken heeft. Er is geen sprake van 'biljartbal-causaliteit', van duwen en trekken, van slechts fysieke beïnvloeding.

We moeten het kind daarom wel promoveren tot een compagnon die samen met de ouder de opvoeding uitvoert. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het kind volwassen is, dat het de volle verantwoordelijkheid voor de opvoeding zou kunnen dragen, dat het de opvoeding in zijn eentje ter hand zou kunnen nemen. Natuurlijk niet. Dat kan de ouder immers ook niet. Zonder kind lukt het de ouder echt niet de opvoeding te voltrekken. Dat het kind een compagnon is, betekent wel dat het zelfstandig is, vrijwillig meedoet, en de verantwoordelijkheid draagt voor zijn eigen deel.

Als je het zo bekijkt is die verantwoordelijkheid niet eens het probleem. De taak van het kind is immers alleen maar om bij de ouder in de buurt te blijven, om de band met de ouder in stand te houden, de gezamenlijkheid te behartigen. Nou, daar zijn kinderen meesters in. Kinderen zijn zo onvoorstelbaar loyaal. Ze zoeken altijd de ouder weer op. Ze proberen altijd de liefde van de ouder weer aan te wakkeren en te veroveren. Daar hebben ze een heel register gebaren, gelaatsuitdrukkingen en gedragingen voor. Dat is hun taak en die voeren ze doorgaans met een groot gevoel voor verantwoordelijkheid uitstekend uit.

Maar zijn ze daarin zelfstandig en doen ze dat vrijwillig? We moeten oppassen niet te veel *volwassenheid* in deze termen te lezen. Kinderen zijn niet op een volwassen manier zelfstandig en vrij. Hun gedrag getuigt niet – om het maar eens ingewikkeld te zeggen – van een bereflecteerde toeëigening van hun motieven. Als je ze onder druk zet laten ze zich tot op grote hoogte eenvoudig manipuleren, gewoonlijk een overtuigend bewijs dat we niet te maken hebben met een zelfstandige persoonlijkheid. Toch wordt het gedrag van kinderen die de nabijheid van en de gezamenlijkheid met hun ouders blijven zoeken, gekenmerkt door een grote mate van vastberadenheid waaruit wel degelijk zowel zelfstandigheid als vrijwilligheid spreekt.

Ik zal in hoofdstuk 8 nog meer te zeggen hebben over die vastberadenheid en over de zelfstandigheid en vrijwilligheid die zich daarin toont. Ouder- en kinderliefde zijn hier mooie voorbeelden van. Als een kind valt en zich bezeert, hou je als ouder natuurlijk op met je eigen bezigheden, gaat onmiddellijk naar hem toe en troost hem zolang als nodig is. Je kunt niet anders. Doe je dat vrijwillig? Ben je daarin zelfstandig? Ja, zul je zeggen. Hoewel je niet anders kunt, en wel moet doen wat de liefde nu eenmaal van je vraagt, geldt tegelijkertijd dat je niet anders wilt. Een ouder zorgt vrijwillig en zelfstandig voor zijn kind. De liefde maakt dat je doet wat nodig is, en precies omdat het nodig is, kun je ook niet anders. Maar je wilt ook niet anders. Ouderliefde maakt je heel vastberaden: je bijt je vrijwillig en zelfstandig vast juist omdat je geen alternatief hebt.

En precies dezelfde vrijwilligheid en zelfstandigheid kenmerken het kind dat eindeloos blijft investeren in de opvoeding: in de gezamenlijkheid van het project dat hij met zijn ouder uitvoert. In dat project is en blijft hij onvoorstelbaar loyaal, ook als de ouder hem negeert, afwijst of onvoorspelbaar wispelturig aantrekt en afstoot. Denk aan het beroemde verhaal van Ciske de Rat, die maar blijft investeren in de relatie met zijn moeder – tot de dood erop volgt. Deze vastberadenheid van het kind moeten we niet alleen maar negatief uitleggen als angst voor verlating. Het is in feite een heel mooie, weliswaar kinderlijke, uiting van zelfstandigheid en vrijwilligheid. Het kind wil met heel zijn hebben en houden bij de ouder zijn. Het wil zich hechten;

het wil een compagnon van de ouder zijn en samen het leven leven. Het kind wil in de opvoeding participeren; het wil net als de ouder vrijwillig en zelfstandig zijn deel van de opvoeding voor zijn rekening nemen.

Verplichtingen en bevoegdheden. Als je samen wandelt, creëer je met elkaar een normatieve ruimte waarin ieder zich moet houden aan zijn taak om inderdaad *samen* te wandelen. Dat brengt voor beide compagnons verplichtingen met zich mee, en in het verlengde daarvan ook bevoegdheden. Ieder kan de ander op zijn verplichtingen aanspreken. Ieder mag verwachten dat de ander zijn best doet, en ieder kan daarom op zijn strepen gaan staan. Dit normatieve taalgebruik past heel goed bij het opvoedingsproces.

Maar juist op dit terrein lijken de wederkerigheid en de gelijkwaardigheid van samen wandelende compagnons een serieuze analogie met de principieel asymmetrische relatie tussen ouder en kind in de weg te staan. De normativiteit die bij de opvoeding hoort is alleen in handen van de ouder, zo zijn we gewend te denken. We denken dat de ouder in zijn eentje alle verplichtingen heeft en ook alle bevoegdheden. We denken dat hij de bevoegdheid heeft om zichzelf namens zijn kind aan te spreken op zijn verantwoordelijkheden. En we denken dat hij ook de plicht heeft zijn zorg ten dienste te stellen van het welbevinden van het kind. We denken verder dat het kind omgekeerd die zorg voor de ouder niet hoeft te dragen, en we verwachten van een kind ook niet dat het de ouder zal aanspreken op zijn tekortkomingen. Dat is toch juist de boodschap van de campagne van SIRE voor pleegouders: “Je mag van een kind niet verwachten dat het zichzelf opvoedt als de ouders dat even niet kunnen”?

We kunnen echter twee belangrijke dingen over deze thematiek leren aan de hand van de analogie tussen opvoeden en samen wandelen. Op de eerste plaats moeten we ons, nogmaals, realiseren dat de wederkerigheid en de gelijkwaardigheid van samen wandelende compagnons niet impliceert dat ze beiden precies *éénzelfde* helft van de gezamenlijke handeling voor hun rekening nemen. Als je samen de woonkamer schildert zal de één doorgaans ook heel iets anders doen dan de ander, en soms ook veel minder. Zoals de

socialisten het zo mooi zeggen: ieder krijgt naar behoefte en geeft naar vermogen. Zo is het ook met ouder en kind. Dat zij beiden verplichtingen en bevoegdheden hebben wil niet zeggen dat zij beiden precies *dezelfde* verplichtingen en bevoegdheden hebben.

Op de tweede plaats moeten we ons realiseren hoe bijzonder dynamisch de relatie tussen ouder en kind is. Als je opgroeiende kinderen hebt, zijn er geen twee dagen hetzelfde. Dat is niet alleen omdat je kind voortdurend verandert. Het is ook omdat de relatie voortdurend verandert. En dat maakt weer dat je ook zelf voortdurend verandert. En al die veranderingen merk je het best op het normatieve vlak van de verplichtingen en bevoegdheden. "Zelluf doen!" is een gevleugeld gezegde van ieder kind. Dag na dag eist het nieuwe bevoegdheden op. En in het kielzog daarvan krijgt de ouder er dag na dag nieuwe verplichtingen bij. Maar de keerzijde hoort erbij. Al die nieuwe bevoegdheden genereren ook nieuwe verplichtingen, en al die verplichtingen geven de ouder steeds opnieuw weer nieuwe bevoegdheden. Een kind dat geleerd heeft zijn plas op te houden, krijgt er een ouder bij die bevoegd is het kind aan te spreken op een toch nog nat geworden broek. Enzovoort.

Hegel heeft dit lang geleden al goed gezien. De aanvankelijke asymmetrie die kenmerkend is voor de ouder-kindrelatie, maakt de relatie wezenlijk instabiel. Als je samen wandelt ben je principieel gelijkwaardig, maar als je uitgangspositie dat niet is, zoals in de omgang tussen ouder en kind, dan zul je merken dat gaandeweg een nieuw equilibrium moet en zal ontstaan. Je kunt je als ouder echt bedolven voelen onder de last van de totale normativiteit die op alleen jouw schouders lijkt te rusten. En dat gevoel zal veel sterker worden in een tijdsgewricht waarin de Minister van Jeugd en Gezin je een oudercursus wil opleggen, je jaarlijks de maat wil nemen, en je prestaties wil vastleggen in een elektronisch kinddossier. Maar bedenk wel dat dit allemaal van voorbijgaande aard is, omdat je kind het helemaal niet zetten kan dat jij uit zijn naam verplichtingen en bevoegdheden op je neemt. Het kind eist zijn bevoegdheden op, dag na dag, en eigent zich zijn verplichtingen toe. Dat noemen we ontwikkeling.

Samenvattend: het kind heeft verplichtingen en bevoegdheden, net als de ouder. Als je samen iets doet heb je altijd allebei verplichtingen *en* bevoegdheden, hoe klein je rol ook is. Maar als je samen wandelt in een bos en als alleen maar één van beiden steeds mag zeggen waar je heen gaat, hoe snel je loopt en wanneer je pauzeert, dan zal de relatie beslist dynamisch zijn. Als het om mensen gaat die van elkaar houden, die de gezamenlijkheid van hun project een warm hart toedragen, dan zal de asymmetrie zich als vanzelf ontwikkelen in de richting van een equilibrium. Daar hoeft de ouder net zo min als het kind voor te zorgen. Dat is nu juist het aardige. Daar zorgt de relatie zelf voor.

De gezamenlijke activiteit zelf is het doel. Tot nu toe leidt de analogieredenering vooral tot het idee dat het kind in de opvoeding geen lijdend voorwerp is maar compagnon. Dat idee wint enorm aan kracht als we het kind in volwassen staat ook niet langer zien als het uiteindelijke resultaat van de opvoeding, de opbrengst die je overhoudt als de opvoeding voltooid is. Nee, het doel komt niet *na* de inspanning, maar het bestaat *in* het proces zelf.

Het doel van een gezamenlijke wandeling is het samen wandelen zelf, is het bij elkaar zijn en samen iets doen. Je kunt helemaal niet in je eentje samen gaan wandelen. Dus als je samen wilt wandelen hoef je maar één ding te doen: *samen wandelen*.

De analogie is verbluffend in zijn eenvoud: het doel van de opvoeding is het realiseren van een duurzame ouder-kindrelatie. Het gaat helemaal niet om het produceren van een volwassen burger die zijn talenten heeft kunnen ontwikkelen, die heeft leren zorgen voor zichzelf en die bereid en in staat is zijn steentje bij te dragen aan een betere samenleving. Het gaat helemaal niet om het kind. Het gaat om de relatie zelf, om de ouder-kindrelatie. Het gaat erom die relatie zodanig vorm te geven dat die relatie kwalitatief hoogstaand is, dat die de moeite waard is. Dat in die relatie het kind zal uitgroeien tot een volwassene, en die ouder zichzelf steeds opnieuw moet positioneren in een dynamiek die naar een equilibrium streeft, is een gegeven. Een gegeven dat veel van het kind en van de ouder vraagt. Maar wat het niet van hen

vraagt is dat het kind zich opstelt als een lijdend voorwerp en de ouder zich gedraagt als een ingenieur. Er hoeft niets gefabriceerd te worden. Het enige waarvoor gezorgd moet worden is dat een intrinsiek dynamisch geheel, het samenleven van een ouder met een kind, door de tijd heen duurzaamheid verwerft.

Het doel van de opvoeding is simpel dit: *samen*leven – ouder *en* kind – en er met elkaar iets moois van maken.

De onbegrensde duur van de ouder-kindrelatie. Het laatste kenmerk van de analogie spreekt nu voor zich. Als het doel van de opvoeding de duurzaamheid van de relatie tussen ouder en kind is, dan kunnen we ook in één keer inzien dat de opvoeding nooit ophoudt. Dit lijkt tegenintuïtief voor zover het onze officiële meningen betreft, maar ieder van ons weet hoe waar dit is. Je blijft voor altijd en eeuwig een kind van je ouders, en ook al veranderen de verantwoordelijkheden, vele vaste patronen bljven voor eeuwig tussen jou en je ouders in hangen, hoe onbevredigend het ook kan zijn dat deze patronen de asymmetrie van eertijds altijd opnieuw met zich meebrengen.

Er is een tweede aspect aan dit laatste kenmerk. De opvoeding kent geen einde, alleen onderbrekingen. De opvoeding is nooit afgelopen, is nooit klaar, maar wordt alleen soms, van buitenaf, onderbroken zoals een dans op een feest als het nummer is afgelopen. Aanvankelijk zijn deze onderbrekingen kort, zo kort als het knipperen van je ogen. Normaal gesproken merk je niet eens dat je iets mist als je even met je ogen knippert. Je hersenen zijn creatief genoeg om voor één vloeiend voortgaande ervaring te zorgen. Zo is het in de opvoeding ook als je kind een paar uur slaapt, of de eerste keer naar de peuterspeelzaal gaat. Maar die periodes worden langer en tijdens die onderbrekingen gaan steeds meer dingen met je kind gebeuren die niet vanzelf sporen met jouw voortgaande ervaring. Het leven van je kind gaat zich langzaam loszingen van jouw leven. Het kind wordt zelfstandiger, zijn territorium wordt groter, in tijd en in ruimte, het aantal gedeelde ervaringen wordt kleiner.

Toch is het steeds alsof de draad telkens weer als vanzelf opgepakt wordt, precies op het punt waar je gebleven was. Zoals met een stel oude schoolvrienden die je na jaren weer ziet en met wie je onmiddellijk weer in diezelfde oude deuk ligt. De gezamenlijke actor die je geworden bent, als ouder en kind, nestelt zich heel diep in je gewoonten, je gebaren, je interactiepatronen. Daarin flexibel te zijn, te blijven vernieuwen, ruimte te vinden en te maken voor een leven lang leren, dat is de echte uitdaging. En dat heeft helemaal niets meer te maken met het functionele deskundigheidsdiscours dat onze minister voor Jeugd en Gezin ertoe verleidt kinderen te vergelijken met auto's die jaarlijks een APK-beurt nodig hebben. Dat heeft met menselijkheid te maken, en met hartelijkheid, veel meer dan met deskundigheid.

5. De grote angst: ontspoorde jongeren

Als je op de cijfers afgaat is er geen enkele reden voor alle aandacht die er vandaag de dag is voor het bevorderen van de opvoedingsdeskundigheid van de ouders in Nederland. Meer dan acht op de tien jongeren is erg tevreden over hun opvoeding en ook aan de kant van de ouders zijn de cijfers erg positief. Hoewel bijna de helft van de ouders opvoeden moeilijker vindt dan ze hadden gedacht, en iets meer dan één op de drie zich in 2007 zorgen heeft gemaakt over opvoedingsaangelegenheden, is 94% van de Nederlandse ouders in algemene zin tevreden over het verloop van de opvoeding.[12]

Toch zit de angst voor ontspoorde jongeren er flink in. En natuurlijk, de indruk die vreselijke incidenten in het collectieve geheugen achterlaat zijn ook bepaald niet misselijk. Denk aan de stoeptegel die in 2006 door baldadige jongens van een viaduct op de A4 gegooid werd waardoor een autobestuurder om het leven kwam. Of denk aan de jongeren in Gouda die het voorzien hadden op de buschauffeurs die door hun wijk reden. Of denk aan de buurtterreur in Amsterdam waarbij treiterende jongeren het voor elkaar krijgen dat mensen hun woonwijk ontvluchten.

Ook aan de kant van de ouders kan het soms akelig misgaan. Iedereen herinnert zich met afgrijzen de dood van Savanna, het meisje uit Alphen aan de Rijn dat levenloos aangetroffen werd in de kofferbak van haar moeders auto, een zaak die leidde tot strafrechtelijke vervolging van de – uiteindelijk vrijgesproken – gezinsvoogd. De jeugdzorg in Nederland wordt sindsdien onder een vergrootglas gevolgd en dat leidt soms tot onthutsende beeldvorming, zoals bijvoorbeeld in het geval van baby Hendrikus, die als kind van verstandelijk beperkte ouders vrijwel direct na de geboorte uit huis werd geplaatst.

Kunnen we in de hoek van de orthopedagogische interventies, van het soms broodnodige professionele ingrijpen in een drastisch mislukkende opvoeding, iets leren van mijn analogieredenering? Jazeker. Het sleutelwoord dat de overheid gebruikt om zulke rigoureuze middelen in te zetten als het *elektronisch kinddossier* is immers het woord "ontsporing". Een opvoeding die niet deugt, leidt tot ontspoorde jongeren. Dat sleutelwoord past naadloos in het beeld van de gezamenlijke wandeling, een beeld dat zeer verhelderend is over ontsporingen. Om dat duidelijk te maken wijs ik graag op het belangrijke onderscheid tussen de route die een specifieke ouder en kind samen lopen en de route waarvan we kunnen menen dat die voorgegeven is.

Hier is het idee. Je hebt van die kleine stukjes bos in de buurt van grote steden waar je op mooie zondagen bijna in de file een uitgestippelde wandeling kunt maken als je de rode, blauwe of gele paaltjes volgt. In zo'n stukje bos zijn allerlei mogelijkheden om ontspannen en onoplettend samen een wandelingetje te maken. Je hoeft misschien niet eens op elkaar te letten. Je hoeft misschien ook niet op de paaltjes te letten. Als het druk genoeg is, loop je gewoon achter een ander gezin aan. De kinderen kunnen in zo'n stukje bos met gemak een heel eind voorop lopen. Ze hoeven helemaal niet op te letten waar ze lopen en ze hoeven ook al niet te letten op waar hun ouders lopen. Het samen wandelen gaat vanzelf.

Dankzij de gekleurde paaltjes en de anonieme inspanningen van boswachters en andere recreatiedeskundigen loop je in zo'n stukje bos gegarandeerd een mooie route. En wat wellicht het allerbelangrijkste is: in zo'n stukje bos kun je de gezamenlijkheid van je wandeling eenvoudig overlaten aan de

omgeving. Als je het wat minder aardig zegt, kom je wellicht tot de volgende conclusie: in zo'n stukje bos leer je eigenlijk helemaal niet *samen* te wandelen. Je wandelt gewoonweg met zijn allen dezelfde route. Je leert mettertijd de verschillende uitgestippelde routes vast wel kennen, maar ondertussen heb je misschien helemaal niet geleerd hoe je nu *samen* als een *meervoudige actor* kunt wandelen. Dat wordt ook niet van je verwacht en niet van je gevraagd in zo'n bos. En als je het nog eens onaardig zegt, dan hou je wellicht je hart vast als je ooit met iemand die daar heeft leren wandelen verzeild raakt in de Pyreneeën, het Zwarte Woud of de Ardennen.

Je kunt in zo'n stukje bos natuurlijk ook heel anders samen uit wandelen gaan. Je kunt als ouder en kind je eigen route lopen door verschillende delen van de voorgegeven routes aan elkaar te koppelen, wellicht zelfs tegen de aangegeven looprichting in en tussendoor misschien zelfs met kleine stukjes pad die helemaal niet bewegwijzerd zijn. Om zo'n route met elkaar te kunnen volgen, moet je bij iedere splitsing je passen expliciet op elkaar afstemmen. Er is dan voortdurend overleg nodig en er is op ieder moment ruimte voor de creatieve inbreng van zowel ouder als kind.

Een ouder en kind die op deze wijze gezamenlijk door het bos lopen zijn nooit de route kwijt, ook al is de specifieke route die zij lopen waarschijnlijk veel moeilijker te onthouden dan de rode, blauwe of gele route, en de kans is ook groot dat geen van beiden met grote stelligheid het vervolg van de route zal kunnen voorspellen. Voor zo'n ouder en kind is de gezamenlijke wandeling een waar avontuur, wellicht een vermoeiend en moeizaam traject, waarin ze gaandeweg meesters zullen kunnen worden in saamhorigheid en eensgezindheid.

De analogie leidt nu tot twee heel verschillende antwoorden op de vraag wanneer we kunnen of moeten spreken van een ontspoord kind. Er zijn immers twee heel verschillende sporen die het kind kwijt kan zijn geraakt.
Het kind kan ten eerste een uitgestippelde route kwijt zijn geraakt. Wellicht is het nog in het gezelschap van zijn ouder. Misschien gaat het kind niet naar school omdat het een eigengereide ouder heeft die de scholing van zijn kind het liefst voor eigen rekening neemt. Of misschien gaat het kind 's nachts uit

stelen, omdat het een vader heeft met een bijzonder 'beroep' (inbreker) die het wel handig vindt dat zijn kind zo lenig is en gemakkelijk door kleine bovenluikjes kan kruipen. Het kan natuurlijk ook dat het kind van de uitgestippelde route is geraakt en onderweg vervolgens ook nog zijn ouder is kwijtgeraakt. Het kind kan een nare stoornis hebben, of ernstig beperkt zijn in zijn vermogens. Er kan, met andere woorden, van alles aan de hand zijn met een kind dat de geëigende paden niet bewandelt, zelfs als er niets mis is met de opvoeding.

Het kind kan ten tweede het spoor van zijn ouder kwijtgeraakt zijn. Ook hier is er een heel scala aan mogelijkheden. Misschien heeft het kind te weinig aandacht voor zijn ouder gehad en heeft het met enthousiaste vastberadenheid alleen maar op de blauwe paaltjes gelet. Misschien heeft de ouder een heel bijzondere route willen lopen, maar is hij daarover onvoldoende communicatief geweest of heeft hij te weinig aandacht gehad voor de valkuilen van wederzijds onbegrip. Misschien liep de ouder in zijn eentje voorop, liep hij te snel en keek hij te weinig om en heeft hij helemaal niet in de gaten gehad dat zijn kind het spoor bijster raakte. Misschien heeft het kind alleen maar met zijn vriendjes willen wandelen en heeft het alle inspanningen van zijn ouder op recalcitrante wijze opgevat als aansporingen om met zijn vriendjes toch beslist een andere route te lopen.

Het idee van mijn analogieredenering is dat er alleen maar sprake is van een ontsporing in de opvoeding als ouder en kind elkaar onderweg kwijtgeraakt zijn. Het doel van de opvoeding is volgens mijn analogieredenering immers het realiseren van een duurzame ouder-kindrelatie. Het kind kan natuurlijk best in maatschappelijke zin ontspoord zijn. In de beeldspraak is het dan een uitgestippelde route kwijtgeraakt. Stel dat het een crimineel kind is. En stel dat het in zijn criminaliteit bijgestaan wordt door zijn ouders. Dan is er wat mij betreft geen sprake van een mislukte opvoeding. Er is natuurlijk wel een maatschappelijk probleem, maar dat is dan een probleem met een lid van de samenleving, een boef die zich niet wil houden aan de geldende wetgeving en er ook niet mee zit dat zijn kinderen zich niet aan die wetgeving houden. Dit beeld is bekend genoeg voor iedereen die wel eens de gedachte

heeft gehad dat een maffiabaas als Tony Soprano op de een of andere manier toch ook een goede vader lijkt te zijn.[13]

Alleen als ouder en kind elkaar onderweg kwijt zijn geraakt, is de opvoeding als een gezamenlijke wandeling mislukt. Ik wil hier, ter afsluiting, nog drie opmerkingen bij maken. Op de eerste plaats wil ik graag benadrukken dat je zo'n mislukte opvoeding niet kunt samenvatten door te constateren dat je aan het eind van de opvoeding met een ontspoorde jongere zit. Als ouder en kind elkaar onderweg zijn kwijtgeraakt, dan is niet één van beiden ontspoord, maar dan zijn zij beiden ontspoord. En dat is dan ook alleen nog maar zo als er sprake is geweest van een spoor dat zij beiden hebben geprobeerd te volgen. Te denken dat er zo'n spoor geweest moet zijn, is misschien alleen maar een onterechte vooronderstelling die gebaseerd is op stilzwijgende maatschappelijke verwachtingen. Als echter de opvoeding mislukt is, dan hoeft dat nog helemaal niet te resulteren in een ontspoorde jongere. Iemand die er nooit in geslaagd is een duurzame relatie te ontwikkelen met zijn ouders heeft een slechte opvoeding gehad, maar dat wil nog niet zeggen dat hij niet op eigen kracht maatschappelijk en persoonlijk succesvol zal kunnen zijn. Lees er de biografieën van maatschappelijke kopstukken als Adriaan van Dis en Pierre Bokma maar op na.

Op de tweede plaats kun je in mijn analogieredenering natuurlijk ook spreken over het opvoedingsproces als een traject waarin belangrijke vaardigheden ontwikkeld worden. Deze vaardigheden zijn met name moreel, sociaal en communicatief van aard en manifesteren zich mettertijd in zowel ouder als kind. Hoewel ik het belangrijk vind te benadrukken dat de gelijkwaardigheid tussen ouder en kind fundamenteel is, impliceert de analogieredenering niet dat ouder en kind *in gelijke mate* tijdens de opvoeding *dezelfde* nieuwe vaardigheden opdoen. Ik benadruk graag dat ook de ouder moet leren zijn gedrag af te stemmen op het gedrag van het kind, maar dat is verenigbaar met het idee dat ouders doorgaans al in heel ruime mate kunnen beschikken over morele, sociale en communicatieve vaardigheden. De *pointe* van de analogieredenering is dat opvoeden een gezamenlijk project van twee com-

pagnons is, van ouder en kind, en niet een project waarbij de één (de ouder) de ander (het kind) iets aandoet (hem ontwikkelt). Dat brengt met zich mee dat wat mij betreft de ontwikkeling van morele, sociale en communicatieve vaardigheden als het ware een bijproduct is van waar het werkelijk om gaat. Maar dat impliceert niet dat er in feite tijdens de opvoeding geen sprake van ontwikkeling zou zijn.

En op de derde plaats gaat het in mijn analogieredenering niet om een argument tegen opvoedingsondersteuning. Ik heb helemaal niets tegen opvoedingsondersteuning. Iedereen die ouders en kinderen kan helpen samen te leren wandelen is van harte welkom. Maar het is wel belangrijk te beseffen wat je doet als je opvoedingsondersteuning biedt. De analogieredenering zegt dat je ouders niet helpt door in het bos gekleurde paaltjes neer te zetten. Je helpt ze ook niet door ze te wijzen op het eindpunt van de route, daar waar het kind heen gebracht zou moeten worden. Daar zit het hem immers niet in. Je helpt alleen als je ouder en kind steunt in het vinden van manieren om zich samen te ontwikkelen tot een meervoudige actor, tot compagnons die ieder hun bijdrage leveren aan de opvoeding als een gezamenlijk project. Daarbij help je ze vooral door te benadrukken hoe alledaags de opvoeding is, hoeveel hartelijkheid en menselijkheid daarbij nodig is en hoe weinig professionaliteit en deskundigheid.

Want laten we wel wezen. Opvoeden is zo alledaags dat het eigenlijk nog het meest op *leven* lijkt. Gewoon leven: ademhalen, eten en verteren, reproduceren, en onderweg een beetje richting zien te vinden tussen geboorte en dood. We moeten er toch niet aan denken dat de deskundigheidscultus zo ver in ons leven doordringt dat we straks al vóór we geboren worden op cursus moeten, omdat we anders het leven helemaal geen vorm zullen weten te geven.

Analogieredenering op begripsniveau

Een gebruikelijke opmerking is dat filosofen de vooronderstellingen bestuderen die anderen hanteren als ze ergens over nadenken. Dat maakt filosofen tot academici die zich bijzonder bekwamen in, wat wel genoemd wordt, meta- of 2e orde-onderzoek. Empirische wetenschappers bestuderen de werkelijkheid en filosofen bestuderen de manier waarop die wetenschappers de werkelijkheid bestuderen. Feitelijk betekent dit dat filosofen de begrippenkaders bestuderen die anderen gebruiken.
Een methodologisch lastige vraag is hoe filosofen dan die begrippenkaders bestuderen. Als ze dat doen op dezelfde manier waarop wetenschappers hun werkelijkheid bestuderen, dan zijn filosofen in feite ook gewoon empirische wetenschappers. Dan hebben ze alleen een ander object, namelijk begrippenkaders. En dan mag je van filosofen verwachten dat ze over die begrippenkaders hypothesen opstellen, dat ze observaties doen, generalisaties maken op basis van de verkregen data, en zo tot theoretische uitspraken komen op basis waarvan ze weer hypothesen kunnen ontwikkelen die ze opnieuw door observaties zouden kunnen toetsen.

Dat zou zo kunnen werken als begrippenkaders normale empirische objecten zouden zijn, objecten die je zou kunnen beschrijven. Maar daar beginnen de problemen. Begrippenkaders zijn namelijk normatieve objecten. Een begrippenkader vertelt je niet welke relaties er tussen bepaalde begrippen bestaan, maar welke relaties er tussen begrippen behoren te bestaan opdat het mogelijk is met behulp van die begrippen een denkbare werkelijkheid in kaart te brengen. En begrippenkaders vertellen je die normatieve feiten niet op de manier waarop, bijvoorbeeld, het wetboek van strafrecht dat doet. Een wetboek is volledig gearticuleerd, en bestaat

uit een totale verzameling artikelen die alles bij elkaar opgeteld precies reguleren wat ze beogen te reguleren. Maar begrippenkaders bestaan alleen impliciet. Ze bestaan in de gewoonten en vanzelfsprekende associaties van alle bevoegde deelnemers aan een bepaald taalspel.

De impliciete manier waarop begrippenkaders gebaseerd zijn op de vanzelfsprekende associaties van bevoegde deelnemers, maakt het onderzoek naar een begrippenkader zelf ook tot een intrinsiek normatieve aangelegenheid. Filosofen moeten voor hun onderzoek altijd beslissingen nemen over welke deelnemers aan een taalspel bevoegd zijn, en welke associaties vanzelfsprekend zijn. Deze beslissingen zijn nooit te nemen op basis van observaties. Dergelijke beslissingen vragen om een argumentatie, een onderbouwing die zelf, uit der aard, normatief is.
Het is precies met het oog op dit soort onderbouwende argumentaties dat de zogenaamde analogieredenering op begripsniveau belangrijk werk voor de filosoof kan doen. Het idee hierbij is dat begrippen altijd onderdeel uitmaken van een heel begrippennetwerk. Als je één begrip probeert te verhelderen, dan lukt dat het best door te vertellen hoe dat begrip zich verhoudt tot allerlei aanpalende begrippen. Twee totaal verschillende begrippen, die ieder op hun eigen wijze het centrum vormen van een begrippennetwerk, kunnen door de analogieredenering een enorm verhelderend effect hebben op de wederzijdse vooronderstellingen die gepaard gaan met het gebruik van beide begrippen.

Dit is precies wat ik met de analogieredenering die ik in dit hoofdstuk ontwikkeld heb, beoogd heb. Ik heb het begrip **samen wandelen** in de analogieredenering benut om inzicht te krijgen in de vooronderstellingen die we hanteren als we gebruik maken van het begrip **opvoeding**.

Op deze manier kon ik twee complexe verzamelingen vooronderstellingen verhelderen. Enerzijds is er in het begrip **samen wandelen** plaats voor, en behoefte aan, het idee van een meervoudige actor, en anderzijds is er in het begrip **samen wandelen** plaats voor een doel dat intrinsiek is aan de activiteit. Deze associaties brengen een aantal opvallende implicaties met zich mee. De ongebruikelijke analogie met de opvoeding heeft via deze redenering een aantal centrale vooronderstellingen in ons denken over opvoeding onderuitgehaald. De analogie laat zien dat we geen goede gronden hebben om in de opvoeding het kind alleen te beschouwen als een lijdend voorwerp, en het laat tevens zien dat we geen goede gronden hebben om aan de opvoeding te denken als aan een activiteit die een einde heeft dat bereikt wordt als een product opgeleverd wordt.

Laat ik ten slotte nog dit opmerken. Ik vind het uiteindelijk belangrijker dat je ziet hoe een analogieredenering werkt, dan dat je accepteert hoe goed en verhelderend mijn analogie tussen **opvoeden** en **samen wandelen** is. Ik meen dat we van de analogie werkelijk veel kunnen leren als we op een nieuwe manier over opvoeding zouden willen nadenken. Maar als jij je uitgedaagd voelt om tegenover mijn analogieredenering nog een heel andere te zetten (opvoeden lijkt op vissen, of op een ballonvaart, of op een voetbalwedstrijd, enzovoort), dan is dit hoofdstuk nog beter geslaagd dan ik had durven hopen.

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 woekerend 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 denkkracht 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 algauw 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 uitsluitsel 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 woekerend 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 doorgemaakt 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 ongeloofwaardig, 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 eigenzinnigheid; 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 beslist 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 kieper, 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' gedachteexperiment *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 gemoedsrust 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 hoef 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 elaties 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 langzaamaan 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 wegkijken 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 langzaamaan 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 onbeperkt 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 voltrekkende 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. verzuchten 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 gedicteerd worden door de filosoof. De hoop

is dat op deze manier het aan de gedachtegang ten grondslag liggende begrippenkader in zijn werking betrapt 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.

Hoofdstuk 8

RELATIES TUSSEN BEGRIPPEN EXPLICITEREN

1. Een revolutie op handen?

Eén enkele opmerking van een serieuze wetenschapper is genoeg om duidelijk te maken dat we momenteel van de wetenschappen die zich met het menselijk gedrag bezighouden hooggespannen verwachtingen mogen hebben. Sinds 1990, zo beweert Victor Lamme, hebben we dankzij de neurowetenschappen meer geleerd over lichaam en geest dan we gedurende de hele geschiedenis daarvoor van filosofen en psychologen hebben kunnen leren. Lamme, hoogleraar Cognitieve Neurowetenschap te Amsterdam, weet wel hoe hij onrust moet scheppen. Toen hij in 2004 hoogleraar werd bij de Afdeling Psychologie van de Universiteit van Amsterdam gaf hij zijn oratie als titel mee: *Weg met de psychologie!* Desondanks geniet hij veel vertrouwen, getuige de grote subsidie van 2,3 miljoen euro die hij in het najaar van 2008 binnensleepte voor zijn grensverleggende neurobiologische onderzoek naar het bewustzijn.

Lamme staat niet alleen in zijn optimistische opvatting waarmee hij beweert dat we dankzij experimenteel wetenschappelijk onderzoek flinke stappen vooruit kunnen zetten in het ontrafelen van de menselijke psyche en haar vermeende rol in de productie van ons gedrag. Ook veel psychologen

hebben een stevige stap gezet in de richting van experimenteel laboratoriumonderzoek. Grote groepen cognitie- en gedragswetenschappers zoeken hartstochtelijk naar manieren om een natuurwetenschappelijke benadering binnen hun discipline te ontwikkelen. Er is een hang naar "harde feiten", en dat zet ook onder gedragswetenschappers de deur naar de neurowetenschappen wijd open.

Wat al deze wetenschappers bindt, lijkt een gezamenlijk afscheid te zijn van wat ze gefilosofeer noemen. Hun klacht is dat de grote denkers die de mensheid tot nu toe heeft voortgebracht maar wat beweerd hebben over de menselijke soort, zonder zich ooit druk te maken over de wetenschappelijke houdbaarheid van hun beweringen. In het domein van de menselijke zelfkennis hebben filosofen en andere denkers tot nu toe veel te weinig acht geslagen op de wetenschappelijke noodzaak onze uitspraken toetsbaar, controleerbaar, verifieerbaar en falsifieerbaar te maken. Dat kan zo niet langer. Vrijblijvend gefilosofeer moet uitgebannen worden.

Wat deze wetenschappers nog meer bindt is een overtuigende convergentie in de resultaten van soms zeer divers wetenschappelijk onderzoek. Steeds blijkt de conclusie te zijn dat er een diep en fundamenteel verschil is tussen onze bewuste aandacht enerzijds en de werkelijke oorzaken van ons gedrag anderzijds. Wat wij ervaren als bewuste controle blijkt niet te sporen met de feiten over de oorzaken van ons gedrag. Lees er *Het slimme onbewuste* van Ap Dijksterhuis maar eens op na, en verbaas je over de feiten.[17] Imitatie: we zitten met hetzelfde been over het andere als onze buurman. *Subliminal exposure*: als we heel kort een foto van een onbekende man te zien krijgen, zonder dat deze waarneming bewust kan worden, en daarna een discussie volgen tussen twee mensen waarvan één de man op de foto is, dan blijken we het vaker met deze man eens te zijn. *Priming*: we gaan langzamer lopen als we door het lezen van woordjes als 'oud' en 'grijs' en het bekijken van foto's van opa's en oma's in ons brein de associatie met het begrip **bejaard** geactiveerd hebben. Evaluatief conditioneren: we oordelen negatiever over het gedrag van anderen als we achter een vieze tafel zitten. Het *bystander*-effect: omdat ook de andere toeschouwers niet ingrijpen, blijf ik staan kij-

ken hoe iemand in elkaar geslagen wordt. Het *Good Samaritan*-experiment: leerling-predikanten die een preek over de Barmhartige Samaritaan hadden voorbereid maar zich moesten haasten om op tijd te zijn, waren minder geneigd een bloedende man op de stoep te helpen dan mensen die geen haast hadden. Enzovoort.

De conclusie die we uit al dit onderzoek lijken te moeten trekken, is dat ons alledaagse idee over onszelf fundamenteel onjuist is. Wij menen dat we min of meer redelijke, vrije, bewuste, zelfstandige en verantwoordelijke wezens zijn, wezens die nadenken voordat ze wat doen en die doen wat ze doen omdat ze nadenken over wat ze doen. Maar dat klopt niet! Experimenten lijken aan te tonen dat wat wij denken over ons gedrag bijna nooit een beslissende rol speelt in de productie van dit gedrag. Wat we denken doet niet ter zake. Het is bijkomstig en irrelevant. Bewuste controle over ons gedrag hebben we niet. Experimenteel onderzoek, zo stelt John Bargh, toont aan dat ons gedrag buiten ons bewustzijn om direct wordt veroorzaakt door de omgeving.[18]

Als dit werkelijk de conclusie is die uit recent wetenschappelijk onderzoek getrokken moet worden, is het hele idee achter dit boek dan niet zinloos? Ik probeer je aan het denken te zetten, maar waarom eigenlijk? Ik probeer je filosofische vaardigheden bij te brengen, maar wat moet je ermee? En wat kun je ermee? Zijn mijn filosofische vaardigheden en mijn sentimentalistisch humanisme niet gewoon hersenspinsels? Houden wij onszelf niet voor de gek als we geloven dat onze meningen ertoe doen, terwijl we even hulpeloos, machteloos en ridicuul zijn als Betono?

Ik krijg zelf altijd de neiging om op dit soort retorische vragen “Nee!” te roepen, juist als ze een vanzelfsprekend “ja” verwachten. Ik denk graag voor mijzelf, hou ik me dan voor, maar de psychologen lachen natuurlijk in hun vuistje; zij weten hoe ze mij als een marionet kunnen *triggeren*. In de context van dit meningsverschil pleit ik voor meer traagheid in ons denken. We willen zo graag en zo snel indrukwekkende en schokkende conclusies trekken uit resultaten die te denken geven. Maar juist als de resultaten te denken geven, doen we er goed aan om ook echt te denken, om de relaties tussen onze begrippen van alle kanten te bekijken, en ons niet te laten beetnemen door de

snelle en slordige associaties van ons luie brein. Want als we ons laten leiden door de ingesleten begrippenkaders die tevoorschijn schieten bij de eerste prikkel die zich voordoet, dan blijven we, ondanks de nieuwe en opzienbarende wetenschappelijke gegevens, het slachtoffer van oude vooroordelen, van onnadenkend gefilosofeer.

De nieuwe data zijn indrukwekkend genoeg. Ze verdienen serieuze aandacht omdat ze verontrustende vraagtekens zetten bij een onderscheid dat fundamenteel is voor de instituties die bepalend zijn voor ons dagelijks leven: opvoeding, onderwijs, rechtspraak, handel, politiek, beleid, enzovoort. De inrichting van onze samenleving is immers gebaseerd op de aanname dat er een fundamenteel verschil is tussen wat we doen en wat ons overkomt. Maar als de wetenschappelijke resultaten hard zijn en betekenen wat ze lijken te betekenen, dan bestaat dit fundamentele verschil niet, dan overkomt ons gedrag ons gewoon. En wat hebben we dan nog aan filosofische vaardigheden? En wat kan het dan nog betekenen om humanist te zijn, om geen heilige teksten te accepteren maar iedereen als meepratend lid van de samenleving gezag te geven? Waar kan al dat gepraat dan nog toe leiden? Hoe zullen we onze sentimenten nog kunnen ontwikkelen? En zo slaat de retorica onmiddellijk weer op hol.

Ik trek in dit hoofdstuk aan de rem van de retorica. Ik leg een centrale filosofische vaardigheid uit, het expliciet maken van begripsrelaties, en zet haar in om overhaaste conclusies te voorkomen. Drie begrippen krijgen een hoofdrol: **vrije wil**, **bewuste controle** en **vastberadenheid**. De vastberadenheid zal het uiteindelijk winnen van het fanatisme, en daarin schuilt, zoals zal blijken, precies de relevantie van het verschil tussen doen en overkomen.

2. ‘Doen’ en ‘overkomen’

Het onderscheid tussen de dingen die we doen en de dingen die ons overkomen zit diep verankerd in onze dagelijkse omgang met de wereld en met

elkaar. Interessant genoeg is het een onproblematisch onderscheid *totdat* we er precies en zorgvuldig over proberen na te denken. Als ik in mijn neus peuter, dan doe ik dat. Als ik de hik heb, dan overkomt me dat. Als ik besluit mijn moeder te bellen en ik pak de telefoon, dan doe ik dat. Als ik vervolgens onnadenkend haar oude nummer draai, dan overkomt me dat. Maar als ik die dag dan al voor de vierde keer met dezelfde man verkeerd verbonden ben, dan doe ik dat.

Van de honderden keren per dag dat ik me impliciet bewust ben van het onderscheid tussen wat ik doe en wat mij overkomt, zullen er vast tientallen zijn waarvan ik bij nader inzien niet zo precies weet of ik het nu gedaan heb of dat het me overkwam. Stel dat ik terugdenk aan een onenigheid met mijn baas (iets dat ik doe). Er komt daardoor een donkere blik in mijn ogen (iets dat mij overkomt) en ik groet een collega veel onvriendelijker dan gebruikelijk. Is de onvriendelijkheid van mijn groet iets dat ik doe of iets dat mij overkomt? Of stel dat ik op zaterdagavond vergeet de wekker uit te zetten en op zondagmorgen onnadenkend om zeven uur uit mijn bed stap. Doe ik dat, of is het mij overkomen?

Er is duidelijk een grijs gebied. Ik laat een boer, ik geef mijn portemonnee aan een gewapende overvaller, ik rook toch opnieuw een laatste sigaret, ik kijk in de koelkast maar ben vergeten wat ik wilde pakken, ik val maar de scheidsrechter fluit voor een *schwalbe*, enzovoort – allemaal gebeurtenissen waarbij ik betrokken ben en waarover je op goede gronden van mening lijkt te kunnen verschillen als je zou willen vaststellen of ik het doe of dat het me overkomt. Het grijze gebied lijkt zich grillig te gedragen, soms groter te worden als je er goed over nadenkt, maar soms ook weer kleiner. Eén van de manieren waarop we de nieuwe gedragswetenschappelijke resultaten kunnen begrijpen, is langs deze lijn te betogen dat het grijze gebied in feite zó groot is dat we het hele onderscheid tussen wat we doen en wat ons overkomt niet meer begrijpelijk kunnen maken.

Dat is een vergaande conclusie, die wat mij betreft overhaast is. Het grijze gebied is ons immers in het dagelijks leven net zo vertrouwd als het witte (van de onschuld, zullen we maar zeggen: het overkwam me) en het zwarte

(ja, inderdaad, ik heb het gedaan). In het leven van alledag hanteren we een heel scala strategieën om met dat grijze gebied om te kunnen gaan.

Stel, bijvoorbeeld, dat ik bij een juwelier werk en beetgenomen word door de fantastische illusionist en "*mind-reader*" Derren Brown.[19] Hij laat mij zich een gouden ring verkopen voor 4500 dollar en laat mij zijn 'geld' accepteren bij wijze van betaling: een stapeltje witte papiertjes ter grootte van een 100-dollarbiljet. Hij krijgt dat voor elkaar met een mengeling van suggestieve technieken, vingervlugheid, verbale afleidingstactieken, theatrale vaardigheden en, wie weet, inzichten in de werking van de menselijke geest die ons bevattingsvermogen en onze uitdrukkingsvaardigheden verre te boven gaan.

Mijn baas wil mij ontslaan. Immers: wat heb ik *gedaan*? Als ik de video terugzie die met de verborgen camera gemaakt is, kan ik mij niet voorstellen dat mij dit overkomen is. Maar het is waar, het staat op de band. Toch vind ik het onterecht dat mijn baas mij wil ontslaan. Ik zal tegen mijn baas volhouden dat in iedere relevante zin van het woord deze verkoop mij *overkomen* is. Sommige dingen heb ik wel gedaan. Ik heb Derren Brown de ring laten zien. Ik heb de ring ingepakt. Ik heb mij beet laten nemen. Ik heb wel gehandeld, maar ik ben ook gemanipuleerd. Derren Brown heeft mij laten geloven dat hij mij vijfenveertig biljetten van honderd dollar heeft gegeven. Ik zal blijven beweren dat ik die gedachte niet zelf heb gedacht, maar dat die op slinkse wijze in mij teweeg is gebracht, zoals het geluid van een nagel op een schoolbord teweeg kan brengen dat ik kippenvel krijg.

Ik zal mij niet zomaar kunnen vrijspreken van mijn aandeel in het ontstane kastekort. Ik ben als werknemer vast verplicht alles in het werk te stellen om mij niet door klanten te laten beetnemen. En misschien heb ik in dit geval inderdaad niet alles gedaan wat mogelijk was. Ik zal me schamen en me schuldig voelen. Maar ik zal toch ook menen dat ik er niets aan heb kunnen doen. Er blijft kortom een grijs gebied over en daarover zal ik met mijn baas tot overeenstemming moeten komen. Daarbij zal het ons niet zozeer om de naakte feiten gaan als wel om de consequenties. We zullen beiden beseffen dat de kale feiten ontoereikend zullen zijn en de betekenisvolle, geïnterpreteerde feiten altijd al belast zullen zijn, zwanger van onze tegenstrijdige be-

langen. Dat wordt er niet beter op als we een rechter inschakelen. Die zal de naakte feiten ook niet dichterbij kunnen brengen. Daar zal het hem ook niet om gaan; het is hem alleen te doen om het vaststellen van een rechtvaardige strafmaat.

We kunnen dit geval, hoe excentriek en psychologisch fascinerend ook, eenvoudig vergelijken met zulke alledaagse gevallen als een aanrijding op een parkeerplaats, het vergeten van een afspraak, het maken van nare opmerkingen tijdens een ruzie, het slaan van een kind, het steeds opnieuw roken van de laatste sigaret, het laten van een wind, of het hard lachen om een kwetsende grap. In al die gevallen is mijn suggestie de volgende. Er is in het dagelijks leven vaak sprake van een grijs gebied tussen wat we doen en wat ons overkomt. Als het belangrijk is om in een specifiek geval een helder en hard onderscheid te maken tussen 'doen' en 'overkomen', dan doen we dat niet door het vaststellen van feiten, maar door het nemen van een beslissing over wie we verantwoordelijk zullen houden. Anders gezegd: in het grijze gebied blijft een kwestie grijs omdat er een *normatief* verschil van mening is over de juistheid van onze conclusies. Zulke meningsverschillen lossen we op zoals we alle praktische meningsverschillen moeten oplossen: door te praten en te praten, door redenen uit te wisselen, door hakkend, schavend en beitelend te proberen tot gemeenschappelijke begrippen te komen die onze overeenstemming zullen kunnen dragen.

Cognitie-, gedrags- en neurowetenschappers hebben precies op dit punt een andere droom voor ogen. Zij beweren dat voldoende nauwkeurig onderzoek in principe zal kunnen leiden tot feiten, harde feiten die ons zullen vertellen of er sprake is van 'doen' of van 'overkomen'. Het praktische meningsverschil zal wat hen betreft uiteindelijk herleid kunnen worden tot een beslisbaar verschil van mening over de feiten. En hun claim is wat dit betreft verstrekkend: er zal uiteindelijk geen verschil van mening over kunnen blijven, omdat de wetenschap zal aantonen dat het altijd en alleen maar een kwestie van 'overkomen' is. Ons gedrag gebeurt, zoals alle processen in ons lichaam gebeuren.

3. Bewuste controle

Er is van oudsher een sterke link tussen het begrip **vrije wil** en het begrip **bewuste controle**. De associatie ligt voor de hand. We hebben als kind al geleerd dat we een heleboel willekeurige spieren hebben, spieren waarvan wij het aanspannen onder controle kunnen krijgen door voldoende bewuste aandacht op te brengen voor de spanning in die spieren. Zo hebben we geleerd onze plas op te houden, onze pen vast te houden, schrijfbewegingen te maken, leren fietsen en schaatsen, leren schoppen tegen een bal, een lepel naar onze mond leren brengen en ga zo maar door.

We hebben verder geleerd dat er voor iedere gebeurtenis een oorzaak is. Ook hebben we geleerd dat het bewegen van je ledematen een gebeurtenis in de wereld is. We hebben al vroeg geleerd dat je speelgoed op kunt pakken, dat je met rammelaars geluid kunt maken, en dat die gebeurtenissen plaatsvinden doordat jouw ledematen bewegen. Die ledematen bewegen doordat de spieren daarin op gecoördineerde manieren aangespannen en ontspannen worden. Dat aan- en ontspannen van die spieren heeft ook een oorzaak. En dan is de gevolgtrekking gauw gemaakt. De spieren in mijn ledematen zijn willekeurig; dat ze aan- en ontspannen is een functie van mijn bewuste aandacht. Met mijn bewuste aandacht veroorzaak ik het bewegen van mijn ledematen. Als ik een pop van mijn zus afpak, of haar sla, dan is dat iets wat ik doe, en ik doe dat doordat mijn bewuste aandacht de spieren van mijn armen aanstuurt. Als ik iets uit vrije wil doe, dan wil dat zeggen dat ik voorafgaand aan het betreffende gedrag *bewust controle uitoefen* over mijn spieren.

Deze link tussen VRIJE WIL en **bewuste controle** staat centraal in veel hedendaags experimenteel psychologisch onderzoek naar de vrije wil. Daniel Wegner heeft in zijn boek *The Illusion of Conscious Will* intrigerende wetenschappelijke resultaten bijeengebracht. Uit die resultaten blijkt inderdaad dat als wij in het dagelijks leven het besef hebben dat wij iets doen (en dat dit ons niet overkomt), dat wij dan normaliter steeds de ervaring hebben dat wij ons gedrag bewust controleren. Maar uit die resultaten blijkt ook dat deze ervaring van bewuste controle geen enkele diepe, intrinsieke, wezenlijke band

heeft met de echte oorzaken van ons gedrag. Dat wil zeggen, psychologen kunnen experimenteel aantonen dat proefpersonen enerzijds soms dingen *doen* zonder dat ze met betrekking tot die dingen de ervaring van bewuste controle hebben, en dat ze anderzijds de ervaring van bewuste controle kunnen hebben met betrekking tot dingen die hen *overkomen*.

Bekende voorbeelden van handelingen die niet gepaard gaan met de ervaring van bewuste controle zijn volgens Wegner gevallen van hypnotische onvrijwilligheid en gevallen waarin mensen een Ouijabord gebruiken. Dat is een bord waarop het alfabet staat, en waarover je met meer mensen tegelijk een plankje kunt laten bewegen van letter naar letter waardoor antwoorden ontstaan (bijvoorbeeld op vragen die je aan de veronderstelde geest van een overledene stelt). In dit soort gevallen doen de proefpersonen wel degelijk iets zonder dat zijzelf het idee hebben dat zij bewuste controle uitoefenen. Denk eventueel ook aan trucs van Derren Brown waarin hij nietsvermoedende voorbijgangers om hun portemonnee vraagt, die ook krijgt en er gewoon mee wegloopt zonder dat de slachtoffers zich op het *moment suprême* ook maar enigszins bewust zijn van het feit dat ze zojuist hun portemonnee zelf aan een vreemde gegeven hebben.[20] Dat we in dit soort gevallen zeggen dat de proefpersonen iets *doen* is gebaseerd op ons alledaagse onproblematische besef van het verschil tussen iets doen en iets overkomen. Je doet iets in deze zin van het woord als jij je willekeurige spieren gecoördineerd aan- en ontspant, ook al gebeurt dat zonder de ervaring van bewuste controle.

Wegner heeft zelf een vrij ingewikkeld experiment ontworpen om aan te tonen dat het omgekeerde ook voorkomt, dat mensen soms de ervaring van bewuste controle hebben terwijl dat wat ze denken te doen hun in feite overkomt. Dit experiment, dat bekend is geworden onder de naam “I Spy-studie” is veel ingewikkelder uit te leggen dan een beroemd experiment van Benjamin Libet. Dit experiment van Libet kan met enige welwillendheid ook gebruikt worden om hetzelfde idee aan te tonen, het idee dat de ervaring van bewuste controle er kan zijn terwijl het betreffende gedrag je in feite overkomt. Libet vroeg proefpersonen die naar een ronddraaiende wijzer keken op een willekeurig moment hun vinger te buigen. Ze moesten de positie van de

wijzer onthouden op het moment dat ze besloten hun vinger te buigen. Libet gebruikte tegelijkertijd de EEG-techniek om het zogenaamde 'bereidheidspotentiaal' van de hersenen van de proefpersonen te meten; dat is de activiteit van de hersenen ter voorbereiding op gepland gedrag. En wat bleek? De hersenen van de proefpersoon begonnen al eerder met het voorbereiden van het gedrag dan het moment waarop de proefpersoon besloot zijn vinger te bewegen. Libets conclusie was dat de hersenen zowel het gedrag veroorzaken als het zogenaamde besluit om iets te doen. Nog voordat dit besluit genomen wordt, en onafhankelijk daarvan, zijn de hersenen al bezig om de persoon het betreffende gedrag *te laten overkomen*.

Er lijkt een simpele conclusie te trekken uit dit soort wetenschappelijke resultaten. Blijkbaar is de link die we op conceptueel niveau leggen tussen de begrippen **vrije wil** en **bewuste controle** in de empirie niet terug te vinden. Blijkbaar zijn er voorbeelden van vrije wilsuitingen die geen voorbeelden zijn van bewuste controle, en omgekeerd. Dit is niet eens zo'n verbazende conclusie. Iedereen die kan autorijden, weet dat je tijdens de eerste autolessen door die akelige fase van bewuste controle heen moet. Het lijkt allemaal te veel: in de spiegels kijken, schakelen, de pedalen bedienen, richting aanwijzen, sturen, en ook nog luisteren naar de aanwijzingen van de rijinstructeur. Maar na een tijdje neemt je lichaam het als het ware over. De vaardigheid is geautomatiseerd. Dat je vervolgens nooit meer uit vrije wil auto zou kunnen rijden omdat je geen bewuste controle meer uitoefent over al die verschillende activiteiten, lijkt een onzinnige conclusie.

Dat is ook niet de conclusie die Wegner trekt. Opvallend genoeg trekt hij helemaal geen conclusie over de conceptuele link tussen VRIJE WIL en **bewuste controle**. Die link laat hij volledig intact. De conclusie die hij wel trekt is radicaal, verstrekkend en overhaast. Hij beweert dat de aangetoonde *toevalligheid* van het samengaan van de ervaring van bewuste controle met het doen van je handelingen betekent dat de vrije wil een illusie is. Oftewel, voor Wegner is de conceptuele link tussen de begrippen **vrije wil** en **bewuste controle** veel groter en sterker dan de conceptuele link tussen de begrippen **vrije wil** en **doen**.

Wat deze conclusie van Wegner nu precies te betekenen heeft voor een humanist als ik, die meent dat mensen vrij en verantwoordelijk kunnen handelen en die het onderscheid tussen DOEN en **overkomen** daarom fundamenteel acht voor ons menselijk bestaan, kan verder verduidelijkt worden door aandacht te besteden aan een andere conceptuele relatie, namelijk die tussen de begrippen **vrije wil** en **vastberadenheid**.

4. Vastberadenheid

In de vorige paragraaf heb ik de link tussen VRIJE WIL en BEWUSTE CONTROLE uitgelegd aan de hand van het leren beheersen van de willekeurige spieren in onze vroege kindertijd. Een andere manier om de link te begrijpen is te denken aan wilskracht. Wilskracht kennen we misschien het best als de kracht die je nodig hebt om iets te doen wat je niet graag doet of iets niet te doen wat je juist heel graag doet. Stoppen met roken, bijvoorbeeld. Of opstaan op een koude winterdag, de keuken nu eindelijk eens opruimen, een vriendin bellen om een ruzie bij te leggen, enzovoort. Op zulke momenten heb je wilskracht nodig – de mentale kracht, zou je kunnen zeggen, om *bewust controle* uit te oefenen om iets te doen, iets dat je uit *vrije wil* wilt doen maar dat zo moeilijk of vervelend is dat het je niet lukt dit vanzelf te doen. Er is een inspanning nodig en je kunt die opbrengen doordat je wilskracht hebt. Dit idee van wilskracht helpt om de relatie tussen de begrippen **vrije wil** en **bewuste controle** te begrijpen.

Maar wilskracht is niet alleen een kwestie van bewuste controle. Er zijn veel uitingen van wilskracht die geen associatie met bewuste controle oproepen. Denk aan sporters die gewend zijn uren en uren te trainen, die hun persoonlijke en sociale leven georganiseerd hebben rondom hun trainingen en wedstrijden en die tijdens een wedstrijd alles kunnen geven wat ze in zich hebben. Sporters hebben veel wilskracht, maar deze wilskracht toont zich niet in de gedaante van bewuste controle.

De wilskracht van sporters is veeleer een kwestie van vastberadenheid. Ze zijn niet bezig met het uitoefenen van bewuste controle. Ze hebben juist eerder hun verstand op nul gezet en draven maar door. Ze hebben een bepaald regime geïnstalleerd en zolang dit regime gewoon op zijn plaats blijft en niet ter discussie staat, is hun vastberadenheid een vanzelfsprekende toestand waarin zij zich bevinden, een kwestie van *zijn* veel meer dan een kwestie van bewust controle uitoefenen. Vastberaden, wilskrachtige sporters hoeven niet na te denken over wat ze moeten doen, ze hoeven geen aandacht te besteden aan wat ze zullen doen, ze hoeven niets te *doen* om hun toestand van vastberadenheid in stand te houden. De wilskracht richt zich niet op hun eigen motieven en op het weerstaan van verleidingen, maar richt zich volkomen op dat wat ze willen en moeten doen gegeven wie ze zijn. Ze *zijn* als het ware hun wilskracht. Ze zijn één en al gedrevenheid.

Momenten waarin we opgaan in wat we doen kennen we allemaal wel. Psychologen noemen het verschijnsel '*flow*'. Op zulke momenten doen we gewoon wat we doen in reactie op wat zich aan ons voordoet. Maar dat wil niet zeggen dat ons gedrag ons dan *overkomt*, dat we niet anders *kunnen*, dat we in ons handelen bepaald worden door de omgeving. Eerder is het zo dat we niet anders *willen*. In de *flow* doet onze vastberadenheid haar werk. Op zulke momenten van vastberadenheid hebben we het gevoel dat we op de toppen van ons kunnen precies doen wat we willen doen. Momenten van vastberadenheid laten zien wie we zijn.

Door deze conceptuele link tussen **vrije wil** en **vastberadenheid** te benadrukken kunnen we een beter inzicht krijgen in wat het wil zeggen dat wij, mensen, vrij handelende wezens zijn. Hier is het idee. Iemand die vastberaden is, is iemand die als hij de keuze zou krijgen om geheel uit vrije wil ten overstaan van iedereen opnieuw te kiezen uit alle denkbare opties, dan zou besluiten precies te doen wat hij al aan het doen is. Iemand die vastberaden is, doet daardoor feitelijk dat wat hij doet volkomen uit vrije wil. In zijn vastberadenheid kan hij niet anders, maar dat is precies *omdat hij niet anders wil*. Als je op deze manier de link gaat benadrukken tussen de begrippen **vrije wil**

en **vastberadenheid**, dan veranderen allerlei vanzelfsprekende associaties die we hebben als we aan onze vrije wil denken.

Als we vastberaden zijn, zijn we op de eerste plaats niet gericht op het maken van een bewuste keuze uit verschillende opties. We doen als het ware automatisch datgene wat voor ons in deze situatie vanzelfsprekend is. Toch ervaren we dit ontbreken van een expliciete keuze niet als een belemmering van onze vrije wil. Het is juist omgekeerd zo dat we in het vanzelfsprekende automatisme onze vrije wil het sterkst herkennen. Dat we geen keuze hoeven maken is immers alleen maar een rechtstreeks gevolg van onze vastberadenheid, oftewel, van het *regime* van onze wil. Als we vastberaden zijn, willen we niet anders kunnen doen dan wat we doen. Als we vastberaden zijn, hebben we geen *keuze*vrijheid nodig om vrij te zijn!

Op de tweede plaats speelt bewuste controle nauwelijks een rol als we zo vastberaden zijn. We controleren natuurlijk ons gedrag wel, maar daar gaat geen bewuste aandacht en inspanning mee gepaard. De automatische piloot kan hier al het werk voor ons doen zonder dat we ons in onze vrije wil belemmerd voelen. Als ik een brandweerman ben die een jong kind uit een brandend huis moet redden, heb ik alle vrije wil die ik me maar wensen kan als ik vastberaden ben en zonder expliciete aandacht intuïtief en onmiddellijk weet wat ik wel en niet moet doen. Om het maar eens zo te zeggen: als op zo'n moment mijn centrale zenuwstelsel het helemaal van mijn bewuste controle zou kunnen overnemen en mij veilig naar dat kind brengt en met het kind weer veilig naar buiten, dan heb *ik* gedaan wat ik heb gedaan, uit vrije wil, en dan is mij dat niet overkomen, ook al heb ik op geen enkel moment bewust controle uitgeoefend.

Bovenstaande opmerkingen ondersteunen de suggestie dat het begrip **vrije wil** nauwer verwant is met het begrip **vastberadenheid** dan met het begrip **bewuste controle**. Die suggestie werpt een interessant licht op de eerder besproken wetenschappelijke resultaten van psychologen als John Bargh en Daniel Wegner. Zij lieten immers zien dat er geen empirische link is tussen bewuste controle en het verrichten van een handeling. Dit ontbreken van die

empirische link kan dankzij het begrip **vastberadenheid** uitgelegd worden als een ondersteuning eerder dan een bedreiging van ons humanistische zelfbeeld. Aan de hand van het begrip **vastberadenheid** kunnen filosofen en wetenschappers de handen ineen slaan om gezamenlijk een sterker argument te ontwikkelen tegen het traditionele idee dat onze vrije wil een kwestie zou zijn van bewuste controle.

Een centraal kenmerk van het begrip **vastberadenheid** is de reflexieve, instemmende relatie die de vastberaden persoon in kwestie met zijn waarden en doelen heeft. Vastberadenheid is geen kwestie van stomme koppigheid. Wie vastberaden is kent zijn motieven en weet dat zijn motieven de moeite waard zijn. Wie vastberaden is, is niet op een blinde manier gedreven, maar heeft nota genomen van wat voor hem van grote betekenis is, en is daarmee als het ware in een permanente toestand van instemming. Iemand die vastberaden is, kan natuurlijk wel fanatiek worden en het gevoel voor de juiste proporties verliezen, maar fanatisme is iets anders dan vastberadenheid.

Iemand die vastberaden is, heeft zich beraden op zijn koers en heeft in overeenstemming met zijn waardeoriëntatie een vaste koers voor zichzelf uitgestippeld, een resoluut regime. De vastberaden sportman weet waar hij het allemaal voor doet, zonder dat hij zich daarvan steeds bewust hoeft te zijn. Maar als hem serieus de vraag gesteld wordt waarom hij zoveel offers brengt en zo onvoorstelbaar veel inzet toont, zal de sportman een antwoord kunnen geven. Hij zal tevens weten wanneer hij zijn strikte trainingsregime opzij moet zetten omdat iets van grotere betekenis zijn aandacht nodig heeft, bijvoorbeeld als zijn vader ernstig ziek wordt of zijn kind op schoolreisje gaat.

Er is geen overwegend intellectualistisch verhaal nodig over deze reflexieve toestand van instemming. Je kunt je beraden op wat je te doen staat zonder dat je dat met inzet van verbale eruditie doet. De brandweerman die vastberaden het brandende huis ingaat, zal in een verfilming van zijn daad een kort moment naar het brandende huis staren, dan zijn moed bijeenrapen en met overtuiging doen wat hij in die situatie meent te moeten doen. In dat korte moment gaat het hem niet om het uitoefenen van bewuste controle,

maar om een zuivere afstemming van zijn gedrag op dat wat voor hem van beslissende betekenis is.

Blinde gedrevenheid is iets anders. Ik zal het begrip **fanatisme** gebruiken om de blinde gedrevenheid aan te duiden die lijkt op de kracht waarmee een lavastroom een dorp verwoest of een omvallende boom een auto vernielt. Fanatisme mist de reflexieve instemming met waarden en doelen die kenmerkend is voor het begrip **vastberadenheid**. Een lavastroom is niet vastberaden. Lavastromen en omvallende bomen hebben geen *waardeoriëntatie*. Omvallende bomen zijn nergens op uit. Ze doen zich gewoon voor als het blinde gevolg van een causale kettingreactie. Het omvallen van bomen en het omlaag stromen van lava zijn gebeurtenissen die bomen en landschappen kunnen *overkomen*. Het zijn geen daden.

Het verschil is soms subtiel, maar we kennen het in al zijn fijnzinnigheid uit het leven van alledag. Als een jongen van tien op het schoolplein door zijn vriendje tegen een groepje meisjes wordt geduwd, kun je de subtiele verschillen registreren tussen een jongen die echt nog niets met meisjes heeft en de jongen die zich maar al te graag een heel klein beetje met instemming tegen de meisjes aan laat vallen. Deze verschillen tussen wat we doen en wat ons overkomt zijn ons zo vertrouwd. We hebben ze in de loop van ons leven in talloos veel kleine voorvallen eigen gemaakt. Dat betekent niet dat we het verschil altijd precies kunnen aanwijzen. Er is een grijs gebied, ik zei het al. Maar dat grijze gebied nu vooronderstelt precies het onderscheid tussen iemand die vastberaden is en iemand die blind van drift is.

Dit onderscheid heeft alles te maken met het hoofdthema van dit boek: dat mensen *meningen* hebben en dat ze elkaar en hun eigen gedrag kunnen beïnvloeden met deze meningen. Iemand die blind van drift is, is een slaaf van zijn gemoed. Zijn woedende gedrag overkomt hem. Hij is fanatiek, niet vastberaden. Een fanaticus is het vermogen kwijt om zich reflexief tot zijn eigen gedrag te verhouden. Hij brengt zijn gedrag, zijn drift en zijn fanatisme niet voor zichzelf onder woorden. Hij krijgt de betekenis van zijn gedrag voor zichzelf niet in het vizier. Een fanaticus heeft geen mening *over zijn gedrag*,

en al zeker geen mening waarmee hij expliciet en aandachtig – vastberaden – *instemt*.

Dit is het cruciale verschil. Het is ook precies het verschil waarvan ik als sentimentalistisch humanist het belang wil laten zien. Mensen kunnen vastberaden zijn, maar ze kunnen ook fanatiek zijn. Mensen kunnen zichzelf verliezen in hun eigen gelijk. Mensen kunnen hun eigen woorden beschouwen alsof het heilige teksten zijn, onaantastbaar verheven boven iedere mogelijkheid van kritische reflectie. Mensen kunnen zich op deze manier laten meeslepen door hun eigen mening. Als ze niet meer investeren in het zorgvuldige, kritische, dialectische proces van opinievorming, maar hun mening altijd al klaar hebben, dan bevinden ze zich in het grijze gebied waarin de dingen die ze doen tegelijkertijd dingen zijn die hun overkomen. Om het verschil te kunnen maken tussen wat je doet en wat je overkomt, zul je moeten blijven zoeken naar de juiste woorden voor wat je doet en waarom. Het verschil is primair een normatief verschil. Als we hakken, schaven en beitelen aan de gemeenschappelijke taal waarin we de grondslag kunnen vinden om vastberaden in te stemmen met een standpunt, omdat het ons op een doorslaggevende manier het juiste standpunt lijkt, dan realiseren we de voorwaarde voor vrij en verantwoordelijk handelen.

5. Mening en vrije wil

Ik wil je vragen nog even vol te houden. We zijn er bijna. Met behulp van het begrip **vastberadenheid** heb ik de link tussen de begrippen **vrije wil** en **bewuste controle** zwakker en minder belangrijk gemaakt. Tegelijkertijd heb ik er de link tussen de begrippen **vrije wil** en **mening** sterker en belangrijker mee gemaakt. Om vrij te kunnen zijn, om verantwoordelijk te kunnen zijn voor wat je doet – omdat je het *doet* en het je niet overkomt – moet je meningen kunnen hebben over je eigen gedrag, meningen waarmee je instemt. Je *doet* de dingen die je doet, niet omdat je ze door bewuste controle van

je lichaamsbewegingen teweegbrengt, maar omdat je ze *vastberaden* doet, omdat je accepteert dat je erop aangesproken kunt worden, omdat je instemt met de beschrijving van jouw gedrag als een handeling die jij verricht.

Ik begrijp het goed als je zou willen dat ik nu mijn betoog afrond. Maar de echte doorbijters onder jullie zullen wellicht de neiging krijgen mij nog met een laatste tegenwerping te confronteren. Om te kunnen instemmen met een mening over je gedrag zodat je vrij kunt handelen, moet je immers, zo zou je toch denken, weer een beroep doen op het begrip **bewuste controle**. Instemmen met een mening... Dat is toch zeker een activiteit van ons reflexieve systeem, van er bewust met je volle aandacht bij zijn, van controle uitoefenen. En als dat zo is, dan heb ik ook onmiddellijk de gedragswetenschappers weer bij me op de stoep staan die me opnieuw duidelijk zullen maken dat het meeste gedrag dat mensen vertonen slim en snel geproduceerd wordt door ons impulsieve systeem, door de onbewuste processen waarbij geen sprake is van reflectie, van 'instemmen met', van weloverwogen besluiten.

De reactie ligt voor de hand, maar dat komt eerder door de snelheid waarmee we ons in ons denken laten leiden – en in dit geval *mis*leiden – door vertrouwde, voor de hand liggende, luie associaties. We zijn gewend over reflexieve processen, zoals het vormen van een mening of het instemmen met een mening, na te denken alsof het gaat om expliciete processen van bewuste controle, van besluitvorming. Ik heb in hoofdstuk 1 echter al laten zien dat opinievorming een ander proces dan besluitvorming is. En je kunt het ook snappen door nog eens aan **vastberadenheid** te denken.

Vastberadenheid is een toestand, een toestand die gekenmerkt wordt door een zekere duur. Je bent nooit alleen maar op één moment vastberaden, maar minstens gedurende een bepaalde periode. Vastberadenheid kenmerkt zich door een zekere standvastigheid door de tijd heen. Vastberadenheid kan wel geassocieerd worden met een beslist moment, bijvoorbeeld het moment waarop je besluit om bij de Olympische Spelen een gouden medaille te winnen. Maar het hoeft niet. Het is niet karakteristiek voor de toestand van vastberadenheid dat die herleid kan worden tot dat ene moment waarop je daadkrachtig een besluit genomen hebt, en jezelf daarmee een richting

gegeven hebt. Vastberadenheid zit hem daarnaast evenmin alleen maar in de specifieke momenten van verleiding, momenten waarop je liever zou terugkomen op je besluit, maar dan toch daadkrachtig en standvastig doorbijt (als je na een zware trainingsperiode de limiet voor deelname aan de Spelen nog niet haalt, bijvoorbeeld).

Vastberadenheid zit hem niet in dit soort momenten van bewuste controle. Vastberadenheid ligt eerder *ten grondslag aan* wat er op deze momenten gebeurt, zit hem in de min of meer stabiele waardeoriëntatie van de persoon. De vastberadenheid van een sportman is er de hele tijd en laat zich voortdurend gelden, in al die kleine alledaagse gedragingen. Vastberadenheid, of het nu om gedrag gaat of om het instemmen met een mening, is geen kwestie van bewuste controle. Het is zelf geen activiteit of daad, maar een *toestand*; geen louter empirisch gegeven, maar een *normatieve* toestand van instemming. Vastberadenheid toont zich in het gezag dat ik bezit – als bevoegdheid en als verplichting – om mijn mening overtuigend in een gemeenschappelijke taal onder woorden te mogen, te moeten en te kunnen brengen.

Als mijn baas mij wil ontslaan, omdat ik mij heb laten manipuleren door Derren Brown en voor een groot kastekort heb gezorgd, dan zal ik me geroepen voelen me te verdedigen. Dat ik me geroepen voel kan zich daarbij net zo automatisch voordoen als de neiging van een ervaren chauffeur om terug te schakelen in een bocht. Ik zal beseffen dat ik aangesproken word op mijn gezag. Mijn baas herinnert mij met zijn beschuldiging aan mijn verplichting mijn gedrag uit te leggen met behulp van woorden die ook hij begrijpt. En mijn vastberadenheid herinnert mij aan mijn bevoegdheid, aan het feit dat ik een lid van onze taalgemeenschap ben en daarom in staat ben onder woorden te brengen wat ik van mijn gedrag vind.

Fanatisme doet zich in dit soort situaties voor als iemand helemaal niet meer bezig is met zijn gezag, omdat hij bijvoorbeeld helemaal geen boodschap meer heeft aan het gezag van de andere betrokkenen. Als ik me niet meer verplicht voel mijn mening verder aan mijn baas uit te leggen en als ik mijn baas niet meer bevoegd acht om mijn mening te betwisten, dan geef ik de normatieve interactie op. Volgens mijn analyse van de relatie tussen **vast-**

beradenheid en **vrije wil** betekent dit dat ik op zo'n moment niet vrij meer ben, maar de slaaf van mijn eigen retorica. Ik meen dan dat ik jegens mijn baas geen verplichtingen meer heb. Wellicht voel ik me absoluut vrij, totaal ontdaan van de last van mijn baas die mij onheus bejegent, vrij genoeg om met opgeheven hoofd te vertrekken en mijn baas achter te laten in zijn armzalige juwelierszaak.

Maar ik heb in zo'n toestand in feite ook geen bevoegdheden meer, want bevoegdheden kun je net als verplichtingen alleen maar hebben als je samen accepteert dat ieder in principe eenzelfde gezag bezit. Een blinde fanaticus is daarom niet vrij. Zijn absolute gelijk is geen gelijk, maar slechts de macht van het wapen. Zijn beweegreden is niet meer het oprechte verlangen naar inzicht (naar instemming en erkenning), maar het zelfbedrog van de angst voor de redelijkheid van de ander.

Om vrij te kunnen zijn heb je geen bewuste controle nodig, maar meningen over je eigen gedrag en de vastberadenheid die meningen onder woorden te brengen en met gezag te verdedigen, zonder daarbij blind te worden voor wat er terecht tegen jouw mening kan worden ingebracht.

6. Normatieve gedragswetenschap

Mijn opmerkingen over het onderscheid tussen **vastberadenheid** en **fanatisme** hebben geen politieke, maar een gedragswetenschappelijke strekking. Ik zoek naar een wetenschappelijk plausibele theorie die het alledaagse verschil tussen wat we doen en wat ons overkomt kan verklaren. Ik betoog dat dit verschil een kwestie is van het vermogen vastberaden te zijn. Wie vastberaden is, *doet* dingen. Wie als een fanaticus een slaaf is van zijn meningen, die *overkomt* dingen. Vastberadenheid is een normatieve aangelegenheid. Het is een kwestie van zowel je eigen als andermans gezag als lid van de taalgemeenschap serieus nemen; een kwestie van zowel je eigen als andermans

verplichtingen *en* bevoegdheden als gebruikers van gedeelde begrippen respecteren.

Ik concludeer dat ons menselijke gedrag zich niet zozeer afspeelt in de onttoverde wereld van oorzaak en gevolg, de wereld van materie die zich houdt aan de wetten van 'biljartbal-causaliteit', maar zich afspeelt in de betekenisvolle leefwereld van een taalgemeenschap. De totale geschiedenis van menselijke interactie, waarin ons doen en laten over elkaar heen buitelen als legosteentjes in een ton onder een zoekende kinderhand, speelt zich af in een domein dat altijd al door onze meningen opgedeeld is in een wit, een zwart en een grijs gebied. Het grijze gebied is dynamisch. Het kan groter worden en kleiner, maar het kan niet bestaan zonder de ongecompliceerde, begrippelijk bemiddelde werkelijkheid van dingen die we *doen* en dingen die ons *overkomen*.

Ik zie hier drie interessante gevolgen voor de gedragswetenschappen. Ten eerste betekent mijn betoog dat de eigenaardige normatieve structuur die kenmerkend is voor een taalgemeenschap een belangrijke bepalende factor is in wat menselijk gedrag essentieel tot menselijk gedrag maakt. Onderliggende mechanismen, neurologisch bestudeerbare bereidheidspotentialen, impulsieve systemen, vooroordelen die onveranderlijk opgeslagen liggen in de reflexen van ons zenuwstelsel, illusies van bewuste controle, enzovoort: het is allemaal prachtig en waanzinnig interessant materiaal voor de gedragswetenschap. Maar al die data die we verzamelen zijn betekenisloos als we hun strekking niet onder woorden weten te brengen. En daarin zit hem de crux.

Onze woorden zijn de woorden van de gemeenschappelijke alledaagse taal, niet de idealiter volkomen onmenselijke, objectieve cijfers van de statistiek. In de vertaalslag van data naar wetenschappelijke kennis voltrekt zich een proces van opinievorming waarin het gezag van de taalgemeenschap niet alleen door wetenschappers gedragen kan worden. Het gezag van de wetenschap zal zich altijd weer opnieuw moeten kunnen bevestigen in een discussie met die leden van de taalgemeenschap die hun filosofische vaardigheden ontwikkeld hebben en serieus nemen. Gedragswetenschap kan

niet zonder filosofie. Wetenschapspopularisering verdient wat dat betreft serieuze aandacht. Want je kunt als onderzoeker nog zo blij zijn als je in de krant komt, meestal blijf je tenenkrommend achter, starend naar dat stukje van vijftig woorden waaruit alle nuances van je bevindingen verdwenen zijn.

Ten tweede ligt de toekomst van de gedragswetenschappen in het ontwikkelen van experimenten waarin de normatieve structuur die een hoofdrol speelt in de alledaagse leefwereld verder onderzocht kan worden. Als je werkelijk onderzoek wilt doen naar de menselijke vrije wil, en naar het onderscheid tussen gedrag dat ons overkomt en gedrag dat wij "doen", dan zul je experimenten moeten ontwikkelen waarin je het verschil zult kunnen blootleggen tussen fanatisme en vastberadenheid. In plaats van een zoektocht naar wat er in de hersenen gebeurt op het willekeurige moment waarop een proefpersoon zijn vinger buigt terwijl hij naar een wijzerplaat kijkt, zou je moeten zoeken naar de psychologische structuren die maken dat mensen in hun vastberadenheid nog aanspreekbaar zijn of in hun fanatisme onbereikbaar worden voor potentieel zinvolle bedenkingen. Er is grote behoefte aan dit onderzoek. Psychiatrisch geschoolde experts worden in de rechtszaal regelmatig geraadpleegd om wetenschappelijk gefundeerde uitspraken te doen over de toerekeningsvatbaarheid van een verdachte. Hoe komen ze tot zulke uitspraken? Op wat voor onderzoek baseren zij hun conclusies? Het zou goed zijn als we ons zouden realiseren dat uitspraken over iemands toerekeningsvatbaarheid niet alleen in hun consequenties door en door normatief zijn, maar ook in hun empirische *en vooral hun conceptuele* grondslag.

Ten derde schuilt er een schitterende ironie in de redelijkheid, de zelfstandigheid en de verantwoordelijkheid die de gedragswetenschappelijke onderzoeker zichzelf vastberaden toe-eigent zodra hij met behulp van methodologisch juist opgezette experimenten probeert aan te tonen dat de menselijke vrije wil een illusie is. Hoe kunnen we hem geloven? Hoe kunnen we zijn conclusies accepteren zonder hem en onszelf eerst het gezag – verplichting en bevoegdheid – toe te schrijven dat ons allen lid maakt van een taalgemeenschap die bestaat bij de gratie van een vanzelfsprekend verschil tussen de dingen die je doet en de dingen die je overkomen?

Relaties tussen begrippen expliciteren

Eén van de meest fundamentele filosofische vaardigheden is het expliciteren van begripsrelaties. Met behulp van begrippen creëren wij denkbare werelden. Onze hoop is dat de echte wereld, de wereld waarin wij ons leven leven, de wereld die ons iedere dag weer verrast in onze ervaringen, één van deze denkbare werelden is. Dat hoeft niet. Het is mogelijk dat de echte wereld voor een deel bestaat uit zaken die niet denkbaar zijn. Zaken die voor ons niet denkbaar zijn, zijn zaken die wij niet zullen kunnen begrijpen, hoe diep en lang we ook nadenken. Een voorbeeld van zo'n niet-denkbare zaak is een ronde driehoek. We kunnen ons niets bij een ronde driehoek voorstellen, net zo min als bij een vrije en verantwoordelijke handeling die ons overkomt. We kunnen ons daar niets bij voorstellen, omdat de begrippen die wij moeten gebruiken om over zo'n zaak na te kunnen denken elkaar uitsluiten. Zo'n uitsluiting is een kwestie van een noodzakelijke relatie tussen de betreffende begrippen.

Filosofen bestuderen dit soort relaties tussen begrippen. Daarbij steunen ze noodzakelijkerwijs op hun eigen conceptie van denkbaarheid. Die conceptie introduceren ze in hun betoog, maar die conceptie functioneert vervolgens niet als een axioma dat niet bekritiseerd kan worden. Filosofen bouwen betogen waarin ze hun mede- en tegenstanders uitnodigen tot het instemmen met, maar evenzeer het bekritiseren van door hen voorgestelde begripsonderscheidingen.

Begripsonderscheidingen spelen een grote rol bij het expliciteren van begripsrelaties. Filosofen maken daarbij altijd gebruik van treffende voorbeelden. Deze voorbeelden kunnen een rol spelen in het zichtbaar maken

van ondubbelzinnige verschillen, maar juist ook in het zichtbaar maken van dubbelzinnige verbanden.

In dit hoofdstuk heb ik voorbeelden gebruikt om het verschil tussen 'doen' en 'overkomen' evident te maken, maar ik heb ook voorbeelden gebruikt om het verband tussen beide in het grijze gebied duidelijk te maken. Denk aan wat mij in de juwelierszaak met Derren Brown overkomen is.

Een grote rol wordt in dit hoofdstuk ook gespeeld door het verschil tussen vastberadenheid enerzijds en fanatisme anderzijds. Denk aan de brandweerman en de omvallende boom. Met behulp van dit soort contrasten heb ik duidelijk gemaakt dat vastberadenheid een reflexieve waardeoriëntatie impliceert, een vorm van reflexiviteit die ontbreekt in fanatisme en ook in gevallen van 'biljartbal-causaliteit'.

Het expliciteren van begripsrelaties is geen monologisch werk. Iemand kan dat niet in zijn eentje doen. Een filosoof die begripsrelaties expliciteert, doet daarmee altijd een beroep op de intuïties van zijn toehoorders. Voelt het onderscheid dat hij maakt begrijpelijk, of zelfs noodzakelijk aan? Dat is de vraag die hij met zijn betoog aan de lezer stelt. De lezer wordt uitgenodigd antwoord te geven. Dat antwoord komt in de vorm van een tegenargument, dat ook zelf weer een dialogisch karakter heeft. Filosoferen doe je op deze manier met (en tegen) elkaar.

Begripsrelaties hebben een normatief karakter. Vandaar dat je een filosofisch argument niet beslissen kunt met statistische data over hoe een gemaakt onderscheid door de meeste mensen ervaren wordt. De meerderheid kan niet beslissen, alleen maar door de meerderheid te zijn. Als de

meeste mensen geloven dat de begrippen VRIJE WIL en BEWUSTE CONTROLE intrinsiek met elkaar samenhangen, dan geeft dat beslist te denken, maar dit feit op zich heeft geen geldingskracht, al was het alleen maar omdat er een antwoord gegeven moet kunnen worden op de vraag waarom de meeste mensen dit geloven. En het enige antwoord op deze vraag dat doorslaggevend zal kunnen zijn is een normatief antwoord: ze moeten dit wel geloven. Maar als dat zo is, dan is het feit dat het hier om de meerderheid gaat zelf irrelevant geworden.

Mijn betoog in dit hoofdstuk is dan ook niet het laatste woord over de vrije wil en het onderscheid tussen 'doen' en 'overkomen'. Het is alleen in chronologische zin het 'laatste' woord. Maar omdat ik mijn laatste woord tot jou richt, de lezer, is het als het ware ook alleen maar het eerste woord van een vervolgens te voeren debat. Het expliciteren van begripsrelaties doet een debat nooit verstommen. Het maakt nieuwe 'denkbaarheid' mogelijk, en daarmee kan het nieuwe generaties gedragswetenschappers op het spoor zetten van nieuwe hypotheses die getoetst kunnen worden.

REFLECTIE

1. Filosofie in het publieke debat

Dit boek is een pleidooi voor meer filosofie in het publieke debat. Maar als je het hele boek tot hier gelezen hebt, en niet direct vanuit de inhoudsopgave naar deze pagina gesprongen bent in de hoop in één keer het beste tot je te kunnen nemen, dan zul je inmiddels wel beseffen dat het woordje "in" in de eerste zin van dit hoofdstuk verschillende betekenissen heeft, die niet allemaal juist zijn. Op de eerste plaats zou je kunnen denken dat ik wil dat filosofie zelf als onderwerp de aandacht zou moeten krijgen in de media. Maar dat is niet wat ik bepleit heb. De kranten hoeven van mij niet over filosofie te schrijven en op de radio en de tv hoeft men er niet over te praten. Filosofie moet je doen.

Ook heb ik niet betoogd dat er meer filosofen in de media hun opwachting zouden moeten maken. Juist niet. Er is, als het aan mij ligt, geen behoefte aan wijze mannen als Sartre die ons gaan vertellen wat zij ergens van vinden, die de stem van de filosofie gaan vertegenwoordigen in het publieke debat. De filosofie als zodanig heeft namelijk geen stem, en een filosoof die een mening verkondigt over één of andere belangrijke maatschappelijke kwestie zal maar al te vaak geen mening *als filosoof* hebben. Natuurlijk zal hij vast wel iets vinden van de agressie van Noord-Korea, van de economische crisis, de populistische toon van veel politici, de klimaatverandering, de hypotheekrenteaftrek, enzovoort. Maar het zal niet op grond van zijn professionele deskundigheid als filosoof zijn dat hij deze meningen heeft. Wat dat betreft lijkt een filosoof die naar zijn maatschappelijk engagement gevraagd wordt, toch

erg vaak op een schaatser als Sven Kramer die naar zijn mening over het paddobeleid van de gemeente Amsterdam wordt gevraagd.

Mijn pleidooi voor meer filosofie in het publieke debat, is een pleidooi voor meer filosofische *vaardigheden* in het publieke debat. Die vaardigheden zelf hoeven daarbij natuurlijk helemaal niet zo op te vallen. Het gaat wellicht meer om vaardigheden *achter* of *onder* de publieke opinie. Die vaardigheden hoeven hun werking niet in het volle licht te doen. En ook is het niet nodig – en inderdaad zelfs een groot nadeel – als die vaardigheden in handen zijn en blijven van een beperkt aantal deskundigen, van filosofen die weten hoe je aan een goede mening komt en die weten hoe je hem goed onder woorden kunt brengen.

Nee, het engagement achter mijn pleidooi is vooral educatief van aard. Ik heb zes vaardigheden in hun werking uitgelegd om ze jou, de lezer, bij te brengen. Ik wil dat de *filosoof in jou* meer van zich laat horen als jij je in het maatschappelijk debat mengt. Het maakt me op een bepaalde manier niet eens zoveel uit wat je mening is, als je de filosoof in jou maar een grote stem geeft zodra je van je laat horen.

Je hoeft van mij geen sentimentalistisch humanist te worden. Dat ben ík al. Daardoor is dit boek, behalve een pleidooi voor meer filosofie in het publieke debat, ook een pleidooi voor het sentimentalistisch humanisme geworden. Dat is voor mij een prettige bijkomstigheid, die ook niet te vermijden is omdat ik nu eenmaal dit boek geschreven heb. Ik heb als filosoof laten zien hoe de filosofische vaardigheden op de werkvloer functioneren door als sentimentalistisch humanist een standpunt in te nemen. Maar *als filosoof* ben ik geen sentimentalistisch humanist, hoe moeilijk die twee voor mij in mijn dagelijks functioneren ook los van elkaar zijn te zien.

Helpt deze vergelijking? Een fietsenmaker in Staphorst zal voor zijn eigen gevoel natuurlijk ook *als fietsenmaker* nog steeds een gereformeerde gelovige zijn. Wellicht zal hij zich helemaal niet kunnen voorstellen hoe hij fietsen zou kunnen repareren zonder gereformeerd te zijn, maar toch zal zijn gereformeerde status geen functie zijn van zijn status als fietsenmaker. Hij is niet gereformeerd *vanwege* het feit dat hij een fietsenmaker is. En zo is het ook

bij mij. Ik ben niet *als filosoof* een sentimentalistisch humanist. Ik ben geen sentimentalistisch humanist *vanwege* het feit dat ik een filosoof ben. Daar komt overigens wel een complicatie bij. Waarschijnlijk was de gereformeerde fietsenmaker uit Staphorst eerst een gereformeerde gelovige, die pas later fietsenmaker werd. Bij mij is dat andersom. Ik was eerst een filosoof, die daarna pas een sentimentalistisch humanist werd.

En er is nog een tweede complicatie. Het ligt in de lijn der verwachting dat de gereformeerde fietsenmaker uit Staphorst zichzelf sterker identificeert met zijn gereformeerde geloof dan met zijn beroep. Als hij zou moeten kiezen, zal hij wellicht eerder zeggen dat hij ten diepste een gereformeerd gelovige is dan dat hij fietsenmaker is. Hij zal immers vermoedelijk menen dat hij op de Dag des Oordeels als een gereformeerde gelovige tegenover God zal staan, en niet als fietsenmaker. Ook dat is bij mij andersom. Ik ben eerst en vooral een filosoof. Punt. En dan ben ik nog een sentimentalistisch humanist, omdat ik dat in moreel opzicht de meest plausibele positie vind. Als ik echter zou moeten kiezen en me maar met één standpunt zou mogen identificeren, dan zal ik niet aarzelen. Dan geef ik het sentimentalistisch humanisme op en behoud de filosofie.

Ik merk dit op omdat ik het in dit hoofdstuk over mijn engagement heb. Ik ben geen sentimentalistisch humanist die de filosofie als een goed instrument ziet om zijn eigen positie te versterken. Het is andersom. Ook *als sentimentalistisch humanist* vind ik dat voorrang gegeven moet worden aan de filosofie. Als sentimentalistisch humanist wil ik dat er meer filosofie in de media komt, en dan wel precies in de vorm van meer filosofische vaardigheden die achter of onder de verschillende standpunten in hun werking zichtbaar zijn.

Een sentimentalistisch humanist moet op deze manier voor meer filosofie zijn en moet zelfs, omwille van zijn eigen positie in het morele debat, pleiten voor filosofisch hooggeschoolde en goed ontwikkelde tegenstanders. Het sentimentalistisch humanisme wordt daardoor overigens geen positie die zelfweerleggend is. Maar het is wel een positie die bestaat bij de gratie van het uitgangspunt dat er geen heilige teksten zijn. Dit uitgangspunt heeft

ironische consequenties: het impliceert dat ook het allerbeste pleidooi voor het sentimentalistisch humanisme zelf bekritiseerbaar moet blijven.

Voor een sentimentalistisch humanist is een goede discussie tussen mensen met verschillende fundamentele drijfveren één van de mooiste vormen die het menselijk bestaan kan aannemen. Een sentimentalistisch humanist houdt van filosofie. Maar zo'n discussie moet het hebben van goede tegenstanders. Dus ik nodig de filosoof in jou van harte uit mee te discussiëren, zeker als je een rationalistisch humanist bent, bijvoorbeeld, of een zenboeddhist met een mystieke, zwijgzame inslag, of een Hegeliaan, een sociaalcontractdenker, of voor mijn part een neo-positivist. Als je de filosoof in jou maar aan het woord laat en hem traint in de vaardigheden die ik in dit boek heb uitgelegd.

Het mooiste is een competitie met teams die allemaal bijna even goed zijn, met natuurlijk wel steeds in de laatste minuten een verdiend doelpunt voor het sentimentalistisch humanisme. Het beeld van een voetbalwedstrijd tussen topclubs vind ik in dit opzicht wel sterk. Je moet namelijk wel willen dat je tegenstander ontzettend goed kan voetballen, bijna net zo goed als jij, want alleen dan stelt je overwinning iets voor. Vandaar mijn *wake-up call* voor de filosoof in jou. Vandaar mijn pleidooi voor filosofie, voor een verzameling vaardigheden die algemeen en breed inzetbaar zijn voor het versterken van allerlei posities. Filosofie leent zich voor al die posities omdat filosofische vaardigheden typisch vaardigheden van de tweede orde zijn.

2. Meningen van de eerste en de tweede orde

Er is een belangrijk onderscheid dat ten grondslag ligt aan de centrale plaats die de filosofie – oftewel: de wijsgerige reflectie – inneemt in het menselijk bestaan, zowel in haar alledaagse als in haar geïnstitutionaliseerde, academische gestalte. Dit is het onderscheid tussen meningen van de eerste en meningen van de tweede orde. Je kunt haast overal een mening over heb-

ben: over Paul de Leeuw, het Nederlands elftal, de opmars van de hufters in Nederland, de rol van de opvoeding en van de gedragswetenschappen in de hedendaagse samenleving, de babbelcultuur op tv, het integratieprobleem, het uiterlijk van Balkenende, de gedragscode van de politie, en ga zo maar door. Je kunt daarnaast ook een mening hebben over meningen: over mijn mening over Paul de Leeuw, Rouvoets mening over de rol van de opvoeding, Lamme's mening over de psychologie, en – weer – ga zo maar door.

Die tweede reeks meningen lijkt, zeker in de context van een debat, ontzettend veel op die eerste reeks. Jouw mening over mijn mening over Paul de Leeuw is immers vast zelf ook doodgewoon een mening over Paul de Leeuw. En mijn mening over Paul de Leeuw was om te beginnen ongetwijfeld in één keer ook al een mening over die hele zwerm meningen die zich rondom Neerlands meest populaire mannelijke televisiepersoonlijkheid ophouden. Toch is er een fundamenteel onderscheid tussen beide soorten meningen.

Meningen van de eerste orde gaan over de dingen, rechtstreeks, zonder dat ze op enigerlei wijze reflexief zijn. Dergelijke meningen houden er op geen enkele manier rekening mee dat ze zelf meningen zijn, dat er ook nog andere meningen over dezelfde dingen zijn en dat ze zich eigenlijk tot die andere meningen en daardoor tot zichzelf zouden moeten verhouden. Een in de ontwikkelingspsychologie veel gebruikte test, de zogenaamde *false belief test*, kan het idee verduidelijken. Een klein kind kijkt met zijn moeder naar een psycholoog die met een balletje speelt en het balletje daarna in een blauwe doos stopt. De moeder gaat even de kamer uit en het kind kan zien dat de psycholoog het balletje uit de blauwe doos haalt, er weer even mee speelt en het dan in een rode doos stopt. Als je het kind vervolgens vraagt waar de moeder zal kijken als ze het balletje zou zoeken, dan antwoordt een erg klein kind dat de moeder in de rode doos zal kijken. Het kind weet immers dat het balletje in die rode doos zit, en het kind kan zich, zoals dat dan genoemd wordt, nog geen voorstelling maken van de mentale toestand van de moeder die immers niet beter weet dan dat het balletje in de blauwe doos is gestopt.

De meningen van zo'n jong kind zijn typisch meningen van de eerste orde. Zo'n kind realiseert zich natuurlijk helemaal niet dat hij een mening heeft.

Hij *"heeft"* ook helemaal niet letterlijk iets, bijvoorbeeld "in" zijn hoofd, zijn hart of zijn lijf, waardoor hij meent dat het balletje in de rode doos zit. Zijn mening is niets anders dan de bepaalde wijze waarop hij zich in een bepaald scenario tot zijn omgeving verhoudt. Zijn mening is een specifieke verzameling reactiepatronen. Dat is nou precies wat meningen van de eerste orde zijn: patronen in de wijze waarop iemand zich tot een bepaald ding verhoudt.

Als je een mening van de eerste orde hebt, dan verhoud jij je op een bepaalde manier tot een bepaald ding. Als je alleen maar een mening van de eerste orde hebt, dan verhoud jij je helemaal niet tot die mening zelf. Daarom is het gebruik van het werkwoord "hebben" (het kind *heeft* een mening over de plaats waar het balletje is, of over waar zijn moeder zal kijken) ook een beetje misleidend. Het werkwoord "hebben" suggereert enige reflexiviteit. Het feit, bijvoorbeeld, dat ik sleutels heb, impliceert een zekere relatie tussen twee entiteiten: ik als bezitter verhoud mij op een bepaalde manier tot mijn sleutels. Ik zie ze bijvoorbeeld liggen, of ik moet eraan denken ze niet te vergeten. Ik kan meer dan alleen mijn sleutels gebruiken: ik kan er mijn aandacht op vestigen.

Als je alleen maar meningen van de eerste orde hebt, dan kun je dat niet. *Dankzij* die meningen kun je aandacht besteden aan de dingen waarover die meningen gaan, maar als je alleen dit soort meningen hebt, dan kun je geen aandacht besteden aan die meningen zelf. Die meningen vallen helemaal niet op. Als je alleen maar meningen van de eerste orde hebt, dan zijn die meningen zelf onzichtbaar. Die meningen zijn precies het raam in de muur, dat gat, die ontbrekende stenen, waardoor je naar buiten kunt kijken en ergens je aandacht op kunt vestigen. Een mening van de eerste orde is alleen maar een mening over iets anders zonder enig besef van de mening zelf *als een mening*. Meningen van de tweede orde gaan over meningen van de eerste orde. Als het kind ouder wordt, zal het zich op een bepaald moment gaan realiseren dat de moeder een andere mening over de plaats van het balletje heeft, omdat zij niet heeft kunnen zien dat het van plaats veranderd is. Het kind krijgt meningen van de tweede orde, het zal zich realiseren dat verschillende mensen verschillende dingen kunnen denken over de wereld en het zal

zijn eigen mening kunnen gaan beschouwen als *zijn* mening. Dit is ontwikkelingspsychologisch een enorme sprong voor zo'n kind, een sprong die in bepaalde opzichten lijkt op de grote sprong die evolutionair gezien mogelijk werd toen de eerste mensapen leerden roddelen.

Denk daarvoor nog maar eens terug aan mijn roddelende buurvrouw uit hoofdstuk 1. Door het gebruik van woorden kan zij onze buurman in het scenario introduceren terwijl zij feitelijk alleen met mijn moeder aan het vlooien is. Haar woorden zorgen ervoor dat de buurman als het ware ook present is. Via de woorden van de buurvrouw doet de buurman mee in het bestendigen van hun onderlinge goede verhoudingen. Maar tegelijkertijd verhullen haar woorden de buurman ook. Hij is er zelf niet meer bij. Hij wordt vervangen door een reeks klanken en mijn moeder moet het met die woorden doen. Het wonder van de taal is er natuurlijk ook: mijn moeder *kan* het alleen met die woorden doen. Mijn moeder kan zich als roddelende mensaap met haar geest door de woorden heen een voorstelling maken van de buurman. Zij kan een mening hebben over de buurman doordat zij een mening kan hebben over de mening van de buurvrouw, dat wil zeggen over buurvrouws roddel, over haar woorden.

En daarmee ben je er. Meningen van de tweede orde zijn meningen over dingen doordat ze ook – en volgens filosofen vooral – meningen over meningen zijn. Deze verdubbeling is voor mensen helemaal niet vreemd. Die maakt op een volstrekt vanzelfsprekende manier deel uit van ons dagelijks leven. We hebben de hele tijd meningen over meningen. Wij zijn reflexieve wezens.

Hier zijn vier verschillende situaties waarin die verdubbeling, die reflexiviteit, minder of meer pregnant aanwezig is.

IK HEB OOK EEN MENING.

Het eerste type situatie doet zich voor als je iemand een opmerking over iets hoort maken die jou niet koud laat. De opmerking lokt onmiddellijk een instemmende of afkeurende reactie uit. Dit kan over van alles en nog wat gaan, over zaken waar je enorm mee bezig bent en waarin je heel veel engagement geïnvesteerd hebt, maar ook over zaken waarover je eigenlijk nog

nooit in je leven bewust hebt nagedacht. Je bent bijvoorbeeld actief binnen de Socialistische Partij en op een receptie hoor je iemand zeggen dat het goed of juist jammer is dat Jan Marijnissen geen partijleider meer is van de SP. Bingo! Wat je er ook over denkt, je staat onmiddellijk op scherp. Of je kijkt naar de tv en iemand merkt op dat Jeroen Pauw de beste kok van de wereld is. Grote kans dat je nog helemaal nooit in je leven ook maar de kleinste gedachte besteed hebt aan Pauws kookkunsten. En een even grote kans dat de opmerking iets bij je triggert, bijvoorbeeld: Dat kan niet waar zijn!

In dit soort situaties word jij je bewust van je eigen mening als, inderdaad, *jouw mening*. Met bijna je hele verstand en gevoel ben je in dit soort situaties gericht op het object van je aandacht. Je geest is feitelijk bijna helemaal gevuld met een mening van de eerste orde: "Achter de schermen is Marijnissen nog steeds de partijleider," bijvoorbeeld. Of: "Pauw? Dat kan toch nooit *de beste* zijn!" Maar het verder volstrekt impliciete appèl dat de ander op jouw mening doet, roept tegelijkertijd met deze mening van de eerste orde een minimaal zelfbewuste mening van de tweede orde op: "Ik heb een andere mening," of: "Ja, daar ben ik het helemaal mee eens."

DUS DIT IS WAT IK ERVAN VIND

Het tweede type situatie doet zich voor als een ander je naar jouw mening vraagt. Zo'n vraag kan heel impliciet verstopt zitten in een verzoek. Als een schoolkind aan de deur belt en vraagt of je kinderpostzegels wilt kopen (en je hebt het afgelopen uur bijvoorbeeld al vier kinderen aan de deur gehad met diezelfde vraag), dan word je oog in oog met een ander geconfronteerd met je eigen mening. De verdubbeling, het gegeven dat je eigen mening zich als jouw mening aan jou presenteert, treedt onmiddellijk op. Je weet wat je van kinderpostzegelacties vindt en nu, in deze situatie, verhoud jij je reflexief tot je eigen mening. Daarbij doet het er niet toe of je reageert met "Natuurlijk wil ik postzegels bij je bestellen!" of met "Nee hoor, er zijn er al vier vóór jou geweest."

Hetzelfde doet zich voor als je meedoet met een quiz, of een mondeling tentamen moet doen. De vraag van de quizmaster of de docent heeft het-

zelfde effect: je bent je bewust van jouw mening, die zich nu aan jou opdringt als dat wat gezegd moet worden. Het accent ligt nog helemaal op de eerste-orde-mening. Daar gaat het er bijvoorbeeld om welke rivier volgens jou de langste van de wereld is. Maar een tweede-orde-mening nestelt zich in dit soort situaties helder en beslist in jouw geest. Het gaat ook om jouw positionering, om jouw standpunt, jouw mening, jouw aanspraak op de waarheid.

JA, HOE MOET IK HET ZEGGEN…

In het derde type situatie verschuift het gewicht van je mening definitief naar je tweede-orde-mening, ook al realiseer je je dat vaak helemaal niet, en ook al lijkt dat op het eerste gezicht niet eens het geval te zijn. Dit type situatie doet zich voor als je je moet inspannen om jouw mening correct onder woorden te brengen, als je aandacht moet besteden aan de formulering die je wilt gebruiken om te zeggen wat je ergens van vindt. Het is de standaardsituatie waarin we te maken hebben met die waarde die zo fundamenteel lijkt voor onze Westerse samenleving: de vrijheid van menings*uiting*.

De filosoof in jou zal zich zorgen maken als jij je er in dit soort situaties – zoals zovelen – niet bewust van bent hoezeer je bezig bent met tweede-orde-meningen. Hij zal bezorgd constateren dat je vooral met de zaak in kwestie bezig bent, de zaak waarover je een eerste-orde-mening hebt. Luister maar eens naar die filosoof in jou. Probeer je maar eens voor te stellen hoe hij een discussie volgt of naar iemand kijkt die tijdens een serieus praatprogramma op tv zijn woorden wikt en weegt. Kijk maar eens als een filosoof naar burgemeester Job Cohen die uitlegt waarom de gemeente Amsterdam het paddoverbod niet gaat handhaven. Hij kiest zijn woorden zorgvuldig, maar lijkt tegelijkertijd toch eigenlijk alleen maar echt aandacht te hebben voor de zaak en niet voor zijn woorden. Hij denkt aan zijn ambtenaren, de coffeeshops, de paddo's, de richtlijnen van de regering, enzovoort. Hij lijkt eigenlijk niet aan zijn mening te denken. Door die mening heen maakt hij contact met de zaak, alsof zijn mening dat raam is in de muur. Niettemin besteedt hij feitelijk juist al zijn aandacht aan het formuleren van zijn mening, aan het zoeken naar de juiste woorden.

Blijkbaar zijn wij – mensen, reflexieve wezens – in staat eerste- en tweede-orde-meningen zo grondig te integreren dat er heel veel analytische scherpzinnigheid nodig is om ons überhaupt te realiseren dat er in feite sprake is van twee meningen: een mening over de zaak, het paddobeleid bijvoorbeeld, en een mening *over* die mening. Het is niet voor niets dat fenomenologen zullen beweren dat het onderscheid waar ik nu over praat alleen analytisch en verstandelijk te maken is. In de werkelijke ervaringsstroom van ieder van ons is er volgens fenomenologen altijd sprake van een homogeen geheel met eerste- en tweede-orde-aspecten. Ik vind dat een prima observatie, maar wil toch graag het precieze punt aanwijzen waar je in jouw alledaagse ervaring de filosoof in jou wakker kunt zien worden.

Hier is het idee. In het hoofdstuk over Paul de Leeuw heb ik duidelijk gemaakt dat een opmerking over een concrete persoon als De Leeuw altijd tegelijkertijd ook beschouwd kan worden als een opmerking over het abstracte begrip dat in die opmerking gebruikt wordt. Als je Paul de Leeuw een haantje noemt, dan zeg je altijd ook iets over het begrip **haantje**, namelijk dat je Paul de Leeuw daarvan een informatief exemplaar vindt. Zo is het ook met Cohen en met ieder van ons in situaties waarin wij zoeken naar de juiste woorden om onze mening over een of andere zaak treffend en overtuigend te formuleren.

Als Job Cohen bijvoorbeeld zijn mening over het paddoverbod formuleert, dan probeert hij zijn mening niet te beschrijven alsof het een ding is dat in zijn geest rondwaart, maar dan probeert hij tot uiting te brengen wat hij van dat paddoverbod vindt. Hij formuleert zijn mening. Dankzij de woorden die hem ter beschikking staan, de begrippen die hij zich heeft eigen gemaakt, krijgt zijn mening vorm. We kunnen het voortaan met *zijn woorden* doen als we willen weten hoe het Amsterdamse ambtelijke apparaat zal omgaan met het paddoverbod. Dat wil zeggen, Cohens woorden informeren ons over de patronen die zich zullen tonen in de wijze waarop het Amsterdamse ambtelijke apparaat zich verhoudt tot de paddo's, de coffeeshops, de regering, enzovoort.

De reflexieve kwestie die de filosoof in jou nu zo interessant vindt, zit hem in de simpele constatering dat de woorden van Cohen helemaal niet *van Cohen* zijn. Woorden zijn van iedereen. Onze taal is altijd een gemeenschappelijke taal. Cohens mening gaat over het paddoverbod. Maar zijn mening is tegelijkertijd een opmerking over de woorden die hij gebruikt en daarmee over de begrippen die de relatie tussen de woorden en de dingen gestalte geven. Juist als je een mening met aandacht voor de woorden formuleert, zeg je impliciet in feite heel veel over de begrippen die je gebruikt.

De filosoof in jou is niet zozeer geïnteresseerd in wat je over een bepaalde zaak te zeggen hebt, maar is helemaal gefixeerd op wat je daarmee zegt over de begrippen die je gebruikt. Zoals ik in hoofdstuk 3 heb uitgelegd hoort een filosoof bijna alleen maar een opmerking over het begrip **haantje** als iemand over Paul de Leeuw opmerkt dat hij zich als een haantje gedraagt. In het leven van alledag ben je je echter meestal niet zo bewust van de reflexiviteit die vervat ligt in je pogingen je mening onder woorden te brengen. Je hamert misschien op je vrijheid van meningsuiting. Je wilt kunnen zeggen wat je wilt zeggen. Dat je daarbij een specifieke taal gebruikt, gebonden bent aan de (on)mogelijkheden die onze gemeenschappelijke taal jou te bieden heeft, zul je je bijna nooit realiseren. Dat je in alles wat je zegt onopgemerkt bijdraagt aan de verdere ontwikkeling van onze gemeenschappelijke taal, heb je wellicht ook nog nooit beseft. Omdat het in de praktijk van het dagelijks leven om je eerste-orde-meningen gaat, is het ook heel begrijpelijk dat je je er nauwelijks bewust van bent waar de filosoof in jou zijn aandacht aan besteedt.

Als het eropaan komt je mening correct, helder en overtuigend onder woorden te brengen, dan is er doorgaans heel veel belang gemoeid met die eerste-orde-mening. Cohen heeft er geen boodschap aan dat hij tijdens het zorgvuldig kiezen van zijn woorden achteloos het ontwaken van de filosoof in hem negeert. Hij heeft wel wat belangrijkers aan zijn hoofd. Het gaat hem om dat paddoverbod dat onuitvoerbaar is. Hij vindt zijn mening heel belangrijk en doet zijn best die zo goed mogelijk te formuleren. Hij is zich op één of andere manier sterk bewust van de reflexieve – tweede-orde- – dimensie

van zijn mening. Maar hij is *te* betrokken bij de zaak om het spoor van deze tweede-orde-dimensie te volgen.

In het vierde type situatie volgen we uitdrukkelijk wel het spoor van de tweede-orde-meningen. Dit zijn situaties waarin we expliciet de filosoof in ons aan het woord laten. Het zijn ook situaties waarin we als vanzelf investeren in wat ik *denken met distantie* noem.[21]

3. Denken met distantie

Het vierde type situatie waarin er sprake is van de verdubbeling en de reflexiviteit die hoort bij meningen van de tweede orde, bij meningen over meningen, doet zich voor op momenten dat je je expliciet realiseert dat jij zelf een mening hebt over een bepaalde mening *als een mening*. Ik heb het dan niet over situaties waarin je op een relativerende manier geneigd bent te benadrukken dat wat jij vindt *maar een mening* is, zoals je soms haast achteloos iemands mening, bijvoorbeeld die van populisten als Wilders of Verdonk, terzijde kunt schuiven. Ik bedoel iets serieuzers. Ik heb het over situaties waarin de filosoof in jou een inhoudelijk relevante mening van de tweede orde heeft over jouw mening van de eerste orde, namelijk dat deze in feite een reeks woorden is die de betreffende zaak voor jou op een *bepaalde* manier presenteert en daardoor op een *andere* manier verhult.

Je kunt dit ook korter zeggen: het gaat om situaties waarin je een mening hebt *over de begrippen die gebruikt worden* om een bepaalde mening te formuleren. Dat kan heel concreet beginnen. Denk even terug, bijvoorbeeld, aan de ophef in de media toen Linda de Mol in december 2008 de voedselbanken in staat stelde hun pakketten tijdelijk aan te vullen met slipjes en beha's. Stel dat je dat niet vindt kunnen, en je merkt op: "Daar zijn de voedselbanken toch niet voor!" Dan is dit een opmerking over voedselbanken, maar ook een opmerking over het begrip **voedselbank**. Het is een opmerking waarop je ge-

sprekspartner zou kunnen reageren met “Wat is volgens jou dan een voedselbank?” of “Wat bedoel je dan met ‘voedselbank’?”

Als opmerking over het begrip **voedselbank** is het een mening van de tweede orde die verdere uitwerking en aandacht verdient. Om die verdere uitwerking te kunnen bieden, moet de aandacht wel verlegd worden van de politieke praktijk aangaande de armoede in Nederland naar het begrippenkader dat ons ter beschikking staat om onze mening over die praktijk onder woorden te brengen. Als je de aandacht op deze manier verlegt om over ons gemeenschappelijke begrippenkader te praten, dan betekent dit wel dat je de urgentie om jouw mening over die praktijk duidelijk te maken even tussen haakjes moet kunnen zetten. Dan moet je kunnen denken met distantie. Dan moet je de filosoof in jou aan het woord kunnen laten en accepteren dat het je voorlopig alleen om de relatie tussen de woorden en de dingen gaat.

Ik schets een paar scenario’s die waarschijnlijk zijn in het huidige klimaat waarin discussies vaak gedomineerd worden door *oneliners* die als pingpongballen over tafel vliegen. Ik zal laten zien hoe je in die scenario’s de filosoof in jou het woord kunt geven, hoe je een filosofische interventie kunt plegen, hoe je de aandacht kunt verplaatsen naar het gebruikte begrippenkader en zo kunt komen tot meningen die je op een veel dieper niveau begrijpt, omdat je de verantwoordelijkheid kunt dragen die hoort bij het gezag dat jou toekomt als lid van onze taalgemeenschap.

MOGEN ARME MENSEN SOMS GEEN LINGERIE?

Deze eerste reactie vestigt de aandacht op de behoeften van de cliënten van de voedselbanken. Deze cliënten hebben het doorgaans niet breed, moeten ieder dubbeltje omdraaien en worden geconfronteerd met het onbevredigd blijven van hun primaire levensbehoeften. Als je de discussie naar een filosofisch niveau wilt tillen, dan is het goed om aandacht te besteden aan de functie van het begrip **voedsel** in de definitie van het begrip **voedselbank**. Moeten we VOEDSEL hier in zijn letterlijke betekenis gebruiken, of is het als het ware een metafoor en verwijst het eigenlijk naar het begrip **primaire levensbehoefte**. Deze interventie maakt verdere begripsverheldering mogelijk.

Wanneer is een behoefte een *primaire* behoefte? Wat is de schade aan de kwaliteit van leven als een primaire behoefte onbevredigd blijft?

Als je via zo'n route uitkomt bij een nadere verheldering van jouw mening dat voedselbanken "daar toch niet voor zijn", dan heb je bijvoorbeeld duidelijk gemaakt dat volgens jou alleen *voedsel* – dat wat eetbaar is en honger kan stillen – een primaire levensbehoefte is. Daarom moeten de voedselbanken zich volgens jou beperken tot het verstrekken van voedsel. Je hebt je mening verhelderd, je hebt met distantie gedacht en je hebt een normatieve conclusie verankerd in het begrippenkader dat volgens jou door ons gebruikt moet worden als we praten over voedselbanken. Zulke instellingen behoren voedsel te verstrekken, en niets anders dan dat. Het is best mogelijk dat de instellingen die meewerken aan de actie van Linda de Mol goed werk doen, maar ze verdienen het voortaan niet meer om 'voedselbank' genoemd te worden. Het zijn geen voedselbanken maar, bijvoorbeeld, lingeriebanken. En als we dat onderscheid eenmaal hebben, een begripsmatig onderscheid, dan wordt het makkelijker om een helder standpunt in te nemen, bijvoorbeeld: "voedselbanken verdienen de steun van de overheid, maar lingeriebanken niet."

MAG KAVIAAR DAN WEL?

Deze reactie vestigt de aandacht op de paternalistische manier waarop voedselbanken zich bemoeien met het consumptiepatroon van hun cliënten. Waar zijn voedselbanken dan *wel* voor? lijkt de vraag. Waar heb je het eigenlijk over als je over voedselbanken praat? Wat zijn dat voor instellingen? Je hebt een heleboel inzicht nodig in de manier waarop onze samenleving georganiseerd is om zinnig mee te kunnen praten over de rol van voedselbanken en over de factoren die, feitelijk of gerechtvaardigd, bepalend zijn voor het assortiment van de voedselbanken.

Wij zijn voor onze behoeftebevrediging aangewezen op een institutioneel hoogontwikkelde omgeving. Voedsel kopen wij steeds vaker kant en klaar in de supermarkt zonder ook maar meer dan een heel klein beetje kennis te hebben van de ongelooflijk geavanceerde industriële en logistieke infrastructuur die daarachter schuilgaat. We zijn wat dat betreft allemaal af-

hankelijk van talloos veel anderen voor de bevrediging van onze meest elementaire behoeften. Maar blijkbaar brengt het ontbreken van geld met zich mee dat je dan ook nog eens afhankelijk wordt van de smaak of het oordeel van anderen.

Je gaat op dit punt aan filosofie doen als je zicht probeert te krijgen op de conceptuele relaties die er zijn tussen de begrippen **armoede** en **afhankelijkheid**, begrippen die natuurlijk helemaal niet zonder economische duiding kunnen, maar die het ook niet van alleen maar een economische duiding kunnen hebben. Zo'n filosofische verkenning vraagt om denken met distantie, om het ontwikkelen van tweede-orde-meningen over de relatie tussen, onder andere, de begrippen **armoede** en **afhankelijkheid**. Dat betekent dat je jouw mening over het aanbod van voedselbanken en over de functie van voedselbanken opschort. Het gaat je – voorlopig – niet meer om die slipjes en beha's, en ook niet om kaviaar, maar om de verheldering van het begrippenkader met behulp waarvan wij onze meningen kunnen formuleren over de betekenis van economische ongelijkheid voor menselijke verhoudingen.

HET HELE IDEE VAN EEN VOEDSELBANK IS EEN SCHANDE!

Deze reactie vestigt de aandacht op de rol van de overheid die ogenschijnlijk haar verantwoordelijkheid ontloopt, waardoor particuliere initiatieven de kans krijgen mensen te bevoogden door ze in natura de uitkering te geven die de overheid ze niet in voldoende mate verstrekt. Om deze reactie op waarde te schatten zijn er een heleboel politieke begrippen nodig die we in hun onderlinge relaties zullen moeten begrijpen. De strekking van deze mening inzien vraagt wat dat betreft om nog weer meer specialistische kennis van de politieke organisatie van onze samenleving.

Wat we zien in de drie opeenvolgende scenario's is een zekere ordening in meer of minder fundamentele en meer of minder complexe niveaus. In het eerste scenario doen we aan *wijsgerige antropologie*, een filosofische subdiscipline waarin we nadenken over wat kenmerkend is voor het menselijk bestaan. De discussie is dan abstract en fundamenteel en gaat in feite heel basaal over de relatie tussen het begrip **primaire levensbehoefte** en het

begrip **menselijk bestaan**. In het tweede scenario doen we aan *sociale filosofie*, een filosofische subdiscipline die steunt op de wijsgerige antropologie en nadenkt over de sociale context waarin dat menselijk bestaan zich afspeelt. En in het derde scenario doen we aan *politieke filosofie*, een filosofische subdiscipline die weer steunt op de sociale filosofie en nadenkt over die sociale context voor zover er in die context sprake is van een georganiseerde en gerechtvaardigde macht: de overheid.

In dit derde scenario krijg je algauw een ideologische discussie die filosofisch van aard is, omdat die over de betekenis en het gerechtvaardigde gebruik van begrippen gaat, maar die toch ook last heeft van het gegeven dat de gesprekspartners een bepaalde ideologie aanhangen. Daardoor willen zij een reeks begrippen slechts op één bepaalde wijze gebruiken. Nederland heeft dat *de facto* kunnen constateren in de manier waarop de discussie over het plan van Linda de Mol eind 2008 vrijwel onmiddellijk politiseerde. Er waren christelijke politici die niet zo'n last hebben van paternalisme, ook niet zo'n last hebben van particuliere initiatieven, en heldere overtuigingen hebben over de primaire, menselijke levensbehoeften. Dan waren er de liberalen, die helemaal niet van paternalisme houden, wel van particulier initiatief, en zo min mogelijk vastomlijnde ideeën willen hebben over de primaire levensbehoeften die ze overigens wel universeel menen te kunnen uitdrukken in geld. En dan waren er de sociaal-democraten, die niet van particulier initiatief houden, paternalisme niet schuwen maar onsamenhangende ideeën hebben over de primaire, menselijke levensbehoeften.

Zo'n ideologische discussie is voor de filosoof in jou een goed begin. En dan maakt het niet uit of je over slipjes, beha's en voedselbanken praat, over de benodigde maatregelen tegen de Mexicaanse griep, de betekenis van Iraanse kernwapens voor het Midden-Oosten-conflict, of de aanhoudende wereldwijde recessie. Het belangrijkste is te voorkomen dat je in de ideologie blijft hangen en niet verder komt dan tot een herhaling van zetten. Daartoe heb je de meest fundamentele filosofische vaardigheid nodig: reflectie.

Want zie hoe het gaat als de discussie gedomineerd wordt door mensen met een uitgesproken ideologie, zoals bijvoorbeeld de christen- en sociaal-democraten die zich bemoeiden met het plan van Linda de Mol. De eerste vijf vaardigheden die ik in de voorgaande hoofdstukken heb uitgelegd, zullen ze prima kunnen inzetten. Ze focussen op begrippen, zijn zich bewust van de wisselwerking tussen verschijnselen en begrippen, zoeken naar analogie-redeneringen, naar gedachte-experimenten en expliciteren de relaties tussen begrippen. Maar er zal te weinig ruimte zijn voor reflectie, voor denken met distantie.

Deelnemers aan een politiek-filosofische discussie geven hun eerste-orde-meningen immers niet op en zetten ze niet buitenspel. Ze laten ons gezamenlijke begrippenkader niet echt zelf het werk doen. Ze zijn primair christen- of sociaal-democraat en pas in tweede instantie filosoof. Ze zijn niet alleen maar een spiegel waarin onze taalgemeenschap zichzelf als één taalgemeenschap kan zien. Ze hebben een persoonlijke agenda. Ze verdedigen hun standpunt en gebruiken hun gezag om te zeggen hoe volgens hen onze begrippen gebruikt moeten worden. Ze houden niet primair van filosofie, maar vooral van hun positie in het politieke debat. Ze kunnen en willen zichzelf niet verdrinken in het wonder van de taal dat hun als mens is overkomen. Ze houden van de kracht van woorden, niet van hun zwakte. Ze houden van de begrippen die ze helpen articuleren, niet van de verdubbeling die deze begrippen impliceren. Ze houden van de stem die de woorden hun geven, van de meningen die erdoor mogelijk worden gemaakt, van het sociale bindmiddel dat ze zijn. Maar ze houden niet van de splijtstof die ze daarmee ook in handen hebben. Ze houden niet fundamenteel van filosofie.

En hoe zit dat dan met mij? Heb ik geen persoonlijke agenda? Ik ben toch een sentimentalistisch humanist? Dat is toch ook een uitgesproken standpunt, om de heiligheid van teksten te ontkennen, om sentimenten beslissende geldingskracht toe te schrijven, om voorbeeldige menselijkheid te zien in ouder- en kinderliefde? Niet dan? Ja, ik heb inderdaad helemaal gelijk met dit bezwaar! Dat is de ironie van het spel van de oprechte dogmaticus. Ik schreef er eerder een boek over.[22]

Ik wil primair van filosofie houden. Ik zou daarom eigenlijk moeten accepteren dat ik *mijn persoonlijke* gezag niet inzet als ik praat over de manier waarop begrippen gebruikt moeten worden. Ik zou moeten beweren dat ik namens de begrippen zelf spreek. Maar daarmee ontmasker ik mijzelf als iemand die voor zijn beurt spreekt, als iemand die weersproken moet worden omdat begrippen gemeenschappelijk zijn en niet door één spreker opgeëist kunnen worden. En precies daarin zit dan toch weer het gelijk van het sentimentalistisch humanisme: heilige teksten bestaan niet en iedereen wordt aangemoedigd om vanuit zijn hart te spreken. Of niet?

4. Vroedvrouw en lachende derde

Het is tijd om de balans op te maken. Daarvoor gebruik ik twee metaforen, die van de vroedvrouw en die van de lachende derde.

In de dialogen van Plato gaat Socrates te werk als een vroedvrouw. Hij probeert zijn gesprekspartners inzicht te laten krijgen in hun eigen mening door vragen te stellen over de manier waarop die gesprekspartners hun mening menen te moeten formuleren. Socrates stuurt met zijn vragen aan op een groei van inzicht in het begrippenkader dat door zijn gesprekspartners gebruikt wordt. Hij confronteert hen met de implicaties van de ondoordachte formuleringen die ze aanvankelijk gebruiken. Socrates introduceert zelf geen eerste-orde-meningen. Hij probeert zijn gehoor aan het denken te zetten, zodat zijn gesprekspartners zelf de eerste-orde-mening kunnen ontdekken die in de gegeven omstandigheden de meest acceptabele is.

Socrates stelt zich dienstbaar op. Hij geeft veel om de mening van zijn gesprekspartners, vooral voor zover zowel hijzelf als zijn gesprekspartners deze mening nog niet goed genoeg in het vizier hebben. Als een vroedvrouw geeft hij haast meer om het nog ongeboren kind, de vrucht in de baarmoeder, dan om de baby die na afloop in het wiegje bij de blijde ouders achterblijft. Socrates is dol op leerprocessen. Hij houdt van het trage traject waarlangs

mensen tot inzicht komen. Het lijkt soms wel alsof hij erop kickt om iedereen die hij tegenkomt een eerste, onbezonnen mening te ontlokken - om vervolgens aan de hand van zijn scherpe, aanhoudende, maar ook sympathieke vragen weer te kunnen genieten van het proces waarin mensen gezamenlijk tot inzicht komen in een zaak *door inzicht te verwerven in het gehanteerde begrippenkader*.

De filosoof in jou zal zich gedragen als Socrates. Hij zal zelf geen meningen hebben, maar is mateloos nieuwsgierig naar jouw mening en mateloos gefascineerd door jouw begrippenkader. Hij kan ontroerd staan toekijken bij jouw onbeholpen pogingen onder woorden te brengen wat je zeggen wilt. En hij zal niet moe worden te vragen of hij het nu goed begrepen heeft en daarmee of *jij* het nu goed begrepen hebt. De filosoof in jou grossiert in meningen van de tweede orde, altijd maar weer reacties op jouw meningen van de eerste orde. De filosoof in jou stort zich als een ware vroedvrouw op de eerste-orde-mening die langzaam in jouw geest tot klaarheid komt. Daarbij maakt het hem niet uit waar het over gaat of wat jij daarvan vindt. De filosoof in jou bekommert zich alleen om de kwaliteit van het door jou gebruikte begrippenkader.

En meer dan dat: de filosoof in jou bekommert zich om de kwaliteit van ieders begrippenkader. Hij bekommert zich om de publieke opinie, maar dan niet zozeer om deze of gene particuliere mening die daarin verdedigd wordt, maar om het algemeen gehanteerde begrippenkader, om de gemeenschappelijke taal die het mogelijk maakt meningen te formuleren, meningen die een splijtstof kunnen zijn, maar een bindmiddel zullen zijn als hij zijn best maar doet, als hij maar zorgt voor de juiste begrippen.

De filosoof in jou weet dat hij als vroedvrouw weinig te zoeken heeft in de *spotlights* van het mediacircus. Net als iedere filosoof heeft hij geen schokkende, opvallende eerste-orde-meningen die inslaan als een bom. Hij vindt eigenlijk niets van de kredietcrisis, van de oorlog in Irak, het geweld in Zuid-Afrika, de Europese grondwet, of het geweld jegens ambulancepersoneel. Althans, *als filosoof* heeft hij daar geen mening over. Als filosoof zijn al zijn meningen van de tweede orde, en gaan ze alleen maar over de kracht en

de zwakte, en de beperkingen en de kansen die hij ziet in het begrippenkader dat in publieke debatten gehanteerd wordt.

Hoe belangrijk de meningen van de filosoof in jou ook zijn voor het publieke debat, ze zijn er geen rechtstreekse bijdrage aan. De filosoof in jou voelt zich immers niet speciaal geroepen jouw eerste-orde-meningen te verdedigen. Hij wil het liefst iedereen helpen zijn mening beter onder woorden te brengen. Hij wil dat het debat aan kwaliteit wint. Als filosoof is de filosoof in jou *alleen maar* filosoof. Dat maakt hem zo onbetrokken en al-partijdig. Maar jij natuurlijk niet. Jij hebt je eerste-orde-meningen. Jij bent immers meer dan filosoof: salonsocialist, hufter, hippie, corpsbal, moslim, neo-positivist, christen-democraat, of, wie weet, misschien wel sentimentalistisch humanist. Jij hebt je persoonlijke meningen, net zo goed als ik die heb.

De filosoof in mij kan er wel om lachen, om dat sentimentalistisch humanisme. Hij kan mij er bloedserieus over doorzagen. Of ik dat nu echt meen, bijvoorbeeld, van die sympathie zonder fatsoen en van dat ontkennen van het bestaan van heilige teksten. En wat ik daar dan precies mee bedoel. Dat vooral. Eindeloos vraagt hij maar door over wat ik nou precies bedoel met wat ik probeer te zeggen.

Ik kan me zo voorstellen dat de filosoof in jou diezelfde vragen zal stellen. Aan mij, maar ook, natuurlijk, aan jou, en uiteindelijk – net als iedere filosoof – aan iedereen, aan alle leden van onze taalgemeenschap. Dat kan vermoeiend zijn; ik weet er alles van. Maar ik ben gelukkig filosoof genoeg om daar de lol wel van in te zien. Ik ben, net als de filosoof in jou, de lachende derde.

Daarmee kom ik op de tweede metafoor. Een filosoof is de lachende derde. Een filosoof stelt zich niet alleen als vroedvrouw op, dienstbaar aan de gesprekspartners die in een debat hun mening zo goed mogelijk over het voetlicht willen brengen, maar een filosoof zit als het ware ook geamuseerd tussen het publiek en gaat er met de winst vandoor. Een filosoof die het maatschappelijk debat volgt, ziet de sprekers hun best doen, ziet ze verwoede pogingen doen hun gelijk aan te tonen, ziet ze retorische noodgrepen uithalen, ziet ze verward raken in hun woordenspel, ziet de loopgravenoorlog ontstaan en de stokpaardjes bereden worden, en ziet tussen al die woorden

door een nieuw inzicht gestalte krijgen. Daar waar de sprekers niet anders kunnen dan zich dieper vastbijten in het script van een maatschappelijk meningsverschil, daar klaart het gezicht van de filosoof op omdat hij op een dieper niveau de essentie van het meningsverschil gaat inzien als een bijproduct van de kracht *en de zwakte* van ons gemeenschappelijke begrippenkader.

Denk even terug, bijvoorbeeld, aan de publieke ophef die in de nazomer van 2009 plotsklaps ontstond over een dertienjarig meisje dat in haar eentje de wereld rond wil zeilen. Laat de filosoof in jou het debat volgen. Laat hem kijken naar de woorden van de vertegenwoordigers van Jeugdzorg, die de voogdij willen over het kind om het te kunnen beschermen tegen haar eigen domme plannen en tegen haar ouders die haar blijkbaar niet kunnen tegenhouden. En laat hem kijken naar de woorden van de advocaat van het meisje, die zijn best doet aannemelijk te maken dat het hier om een diep, authentiek, kritisch doorgelicht verlangen gaat om als jongste solozeiler ooit een nieuw wereldrecord te vestigen.

Je zult beseffen dat de filosoof in jou het debat niet volgt alsof hij een rechter is die uitspraak moet doen. Hij heeft het makkelijk, wat dat betreft. Hij hoeft niet tot een besluit te komen, hij hoeft de voors en tegens niet op een rijtje te zetten. Het gaat de filosoof in jou niet om wat hij nu van de zaak vindt alsof zijn mening het conflict gaat oplossen, alsof hij het licht zal zien en met moreel gezag de rechter zal kunnen adviseren zus of zo te besluiten. Nee, de filosoof in jou is helemaal niet bezig met besluitvorming. De filosoof in jou probeert het conflict te begrijpen als een bijproduct van ons gemeenschappelijk begrippenkader, van onze gemeenschappelijke taal waarin we proberen te zeggen wat we de moeite waard vinden om te zeggen.

De filosoof in jou ziet de advocaat van het meisje worstelen met lastige begrippen: **authentieke wens**, **individuele verantwoordelijkheid**, **mentale volwassenheid**. Als een vroedvrouw zou hij hem te hulp willen schieten en lastige vragen willen stellen, zodat de advocaat zijn mening helderder en beter beredeneerd zou kunnen verwoorden. Maar als lachende derde ziet de filosoof in jou dat de tegenpartij hem voor is. Het zijn de vertegenwoordigers van Jeugdzorg die in het debat al zoveel lastige vragen stellen, vragen die de

advocaat dieper in zijn rol duwen. Het zijn vragen die het debat verscherpen, die de kans op inzicht voor het publiek vergroten. Maar het zijn ook vragen die de kans verminderen dat de woordvoerders in het debat zelf tot een verstandiger en meer genuanceerde mening komen..

Want de filosoof in jou ziet ook de vertegenwoordigers van Jeugdzorg met lastige begrippen worstelen: **maatschappelijke verantwoordelijkheid**, **normale ontwikkeling**, **pedagogische deskundigheid**. Ook deze woordvoerders zou hij als een vroedvrouw te hulp willen schieten, lastige vragen willen stellen, enzovoort. Maar hij komt te laat. Als de posities eenmaal ingenomen zijn is er voor een filosoof nog maar één plaats: buiten het debat, in het publiek, als een lachende derde die dankzij scherpzinnige discussianten de kracht en de zwakte gaat inzien van het gehanteerde begrippenkader.

De filosoof in mij volgt de publieke ophef over die dertienjarige solozeilster. Hij ziet de problematiek die meekomt met zulke lastige begrippen als **identiteit**, **verantwoordelijkheid** en **deskundigheid**. Hij ziet de hoop maar ook de onmacht die hoort bij het menselijk bestaan. Ons leven speelt zich niet alleen af in de biologische wereld van oorzaak en gevolg, van aanvallen, vluchten en verdragen, maar speelt zich ook altijd af in de betekenisvolle wereld van onze alledaagse taal. Met onze woorden proberen wij meer grip te krijgen op de dingen, met onze begrippen proberen wij de verschijnselen zo te organiseren dat de wereld ons niet meer kan verrassen. Wij zetten onze deskundigheid in, nemen soms tegenover elkaar onze verantwoordelijkheid serieus, en proberen meer te zien dan wat zichtbaar is. We proberen te zien wat er mogelijk en noodzakelijk is in het leven van een dertienjarig meisje dat wellicht wekenlang alleen rond zal dobberen op de onmetelijk grote Stille Oceaan, of misschien wel eindeloos uit het raam zal staren naar het grijze wolkendek terwijl haar voogd haar huiswerk bekijkt en ziet dat ze vorderingen maakt.

We verdubbelen de wereld met onze woorden. Het vergroot onze grip, doordat we dankzij de woorden dat wat niet aanwezig is kunnen ontmoeten, de buurman in de roddel van de buurvrouw, de identiteit van een kind in een ontworpen levensplan. Maar we moeten ons niet verkijken op onze deskun-

digheid. We moeten open blijven staan voor wat onze woorden verhullen, voor wat we over het hoofd zien als we blindelings vertrouwen op wat zo vanzelfsprekend lijkt: ons eigen gelijk.

Want laten we wel wezen: wie had dat kunnen bedenken, een vader die uit liefde voor zijn kind een nog niet eens puberend meisje de wereld rond laat zeilen omdat zij niets liever wil dan helemaal alleen in een acht meter lange boot de elementen trotseren?

Ik hou maar even mijn mond. De lach is wrang. De filosoof in mij begrijpt het wel. Het is *the human condition*. Of, zoals Hume ruim 250 jaar geleden al schreef: "Wees filosoof, maar blijf in al je gefilosofeer altijd een mens."

Reflectie

Reflectie is het vermogen om naar jezelf te kijken als jezelf – of, meer in algemene zin, het vermogen je tot jezelf te verhouden, een mening te hebben over je gedrag, bijvoorbeeld, of een plan te hebben om sommige akelige gewoonten kwijt te raken, of trots te zijn op je prestaties als, inderdaad, jouw prestaties. Een oud beeld dat vaak gebruikt wordt als we over reflectie praten is het beeld van de persoon die zichzelf in de spiegel ziet. De Amerikaanse filosoof David Velleman heeft aan dit oude beeld een nieuwe draai gegeven. Als je in de spiegel kijkt, zo stelt Velleman, dan zie je niet alleen iemand die zichzelf in de spiegel bekijkt, maar je ziet in de spiegel ook iemand die zichzelf probeert te laten zien. Als er bijvoorbeeld een lange rare haar aan je oor groeit, dan zie je in de spiegel niet alleen

---

maar iemand die indringend naar jouw oor kijkt, maar je ziet ook iemand die jou zijn oor probeert te laten zien.

Deze dubbele rol is kenmerkend voor reflectie. Als jij je bezighoudt met reflectie, dan probeer je zowel je eigen functioneren kritisch te onderzoeken als je eigen functioneren voorbeeldig gestalte te geven. De kraamverzorgster die leert op haar eigen functioneren te reflecteren, probeert zicht te krijgen op wat zij doet, zodat ze kan voorkomen dat ze fouten maakt (wat een positieve manier is om te zeggen dat ze van haar fouten leert).
Filosofische reflectie is net zoiets. Maar we moeten hierbij wel even goed opletten. Filosofen reflecteren natuurlijk ook op hun eigen persoonlijke functioneren. Ze leren zichzelf in de spiegel te bekijken en zichzelf in de spiegel te laten zien. Maar het primaire werk van de filosoof is zelf ook een kwestie van reflectie. En daarbij gaat het niet zozeer om het functioneren van een individuele filosoof, als wel om het functioneren van een begrippenkader dat binnen een bepaalde taalgemeenschap met behulp van woorden dingen denkbaar maakt. Misschien is dit een beeld dat werkt: een filosoof is als het ware zelf een spiegel, een spiegel voor mensen die een gemeenschappelijke taal bezitten. In die spiegel – in het werk van een filosoof – probeert een taalgemeenschap naar zichzelf te kijken en tegelijkertijd (in Vellemans voetspoor) zichzelf als één taalgemeenschap te laten zien.

Een taalgemeenschap wordt gedragen door een begrippenkader, een complex geheel van meer of minder expliciete en meer of minder onderbepaalde conceptuele onderscheidingen en verbanden. Zo'n begrippenkader is geen statisch object. Het is op geen enkele manier te vergelijken met zoiets als de standaard-meter die lange tijd in Parijs bewaard

werd door het Bureau International des Poids et Mésures. Er bestaat geen compleet begrippenkader dat in een of ander "boek der boeken" volledig beschreven is. Een begrippenkader is een dynamisch geheel. Het bevat allerlei gaten, vaagheden, grijze gebieden en betwiste onderdelen. Een begrippenkader wordt gedragen door alle leden van de taalgemeenschap. Zij hebben, in ieder geval op het eerste gezicht, allemaal evenveel gezag als het aankomt op het nader vastleggen en/of vaststellen van de relaties en grenzen tussen begrippen.

Een begrippenkader heeft zulke onduidelijke grenzen dat Donald Davidson, één van de meest invloedrijke Amerikaanse filosofen van de 20e eeuw, tot de conclusie gekomen is dat we helemaal niet kunnen spreken van verschillende van elkaar te onderscheiden begrippenkaders. Er is volgens Davidson maar één taalgemeenschap. Die ene taalgemeenschap vormen wij met zijn allen, of we nu Abchazisch, Mandarijn, Nederlands, Keltisch, Spaans of gebarentaal spreken. Of we nu hippie, yup, atheïst, corpsbal, moslim, hufter, kapitalist, verlichtingsfundamentalist, griffo, tut of salonsocialist zijn. Die ene taalgemeenschap wordt gevormd door allerlei mensen die elkaar beter of minder goed kunnen begrijpen. En soms kan het lijken alsof ze helemaal niets van elkaar kunnen begrijpen. Maar tussen al dat onbegrip zitten ook overal steeds een heleboel kiemen van begrip. Die kiemen zijn het onderwerp van de filosofie: kleine pitjes van begrip die kunnen uitgroeien tot gigantische wouden van inzicht.
Dat inzicht laten groeien lukt alleen als een taalgemeenschap zichzelf voortdurend in de spiegel bekijkt en probeert te laten zien. En dat lukt alleen maar als zo'n taalgemeenschap zijn filosofen koestert en zichzelf traint en blijft trainen in filosofische vaardigheden.

DANKWOORD

Ik heb het geluk gehad dat ik met heel wat mensen over dit boek heb kunnen praten – al vanaf het moment dat er nog geen letter van op papier stond. Allerlei mensen hebben hoofdstukken in vaak nog premature vorm willen lezen en mij (soms zeer kritisch en ongezouten) laten weten wat ze er van vonden. Ik wil ze hier bedanken voor hun bijdragen, in het bijzonder Melissa van Amerongen, die een eerste versie van het gehele boek van commentaar heeft voorzien, Wim de Muijnck, die tot op het laatste moment mijn teksten van kritisch constructief commentaar heeft voorzien, Erno Eskens, die van een smachtend manuscript een echt boek heeft gemaakt, en Ruth Glastra van Loon, die de eindredactie heeft verzorgd en mij aangemoedigd heeft een nieuw voorwoord te schrijven. Verder dank ik voor hun grotere of kleinere bijdrage Joel Anderson, Tijn Boon, Jellina Brouwer, Tanny Dobbelaar, Dorothee Horstkötter, Marije van der Meij, Dirk Oosthoek, Claudia Jansen, Jac. Janssen, Jan Janssens, Maureen Sie, Marjan Slob, Marc Slors, Margôt van Stee en Femke Takes.

NOTEN

1 Robin Dunbar, Grooming, Gossip, and the Evolution of Language, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
2 R.A. Hill & R.A. Barton, Red enhances human performance in contests, Nature 435, 293, 2005.
3 Gabriel van den Brink heeft deze term geïntroduceerd in 2001 in zijn studie Geweld als uitdaging. De betekenis van agressief gedrag bij jongeren, Utrecht, NIZW 2001.
4 Deze term is ook door Van den Brink geïntroduceerd, eerst in 1997, maar later nogmaals in de titel van een Verkenning van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid: Schets van een beschavingsoffensief. Over normen, normaliteit en normalisatie in Nederland. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.
5 In het volgende hoofdstuk leg ik uit wat filosofen bedoelen met een realiteit die "begrippelijk bemiddeld" is.
6 Susan Gelman, The Essential Child, Oxford: Oxford University Press, 2003.
7 Griffith & Sterelny bespreken in hun Sex and Death, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, hoe implausibel het essentialisme ook in de biologie is.
8 Alle kansen voor alle kinderen. Programma voor Jeugd en Gezin, 2007-2011.
9 Theodor Litt, Führen oder Wachsen lassen. Eine Erörterung des Pädagogischen Grundproblems, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1949.
10 Ik heb mij in deze paragraaf laten inspireren door Margaret Gilbert, die hierover in 1990 een invloedrijk artikel publiceerde: Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon, Midwest Studies in Philosophy, Vol. 15, pp. 1-14.
11 Hier moet ik wel verwijzen naar het prachtige verhaal van Jeannet van Omme over Meester Lucas: http://jeanetvanomme.blogspot.com/2008/05/kerstverhaal-in-mei.html

12 Jaarrapport 2008 'Landelijke Jeugdmonitor'. Den Haag/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
13 Zie hierover het aardige artikel van Patrick Delaere, De lokroep van de maffia: over de contingentie van morele oordelen en morele identiteit, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Jrg. 99 (2007) nr. 4, p. 245-262.
14 Daniel Wegner, The Illusion of Conscious Will, Cambridge MA: The MIT Press, 2002.
15 Er zullen vast lezers zijn die nu de neiging voelen opkomen een opmerking te maken over psychopaten, die prototypische wezens die helemaal nooit kennis hebben gemaakt met de morele sensibiliteit waarover ik schrijf. Terecht. Psychopaten zijn een probleem. Maar dat zijn ze natuurlijk ook voor de publieke moraal, want psychopaten laten zich net zo min leiden door sympathie als door onpartijdige principes. Wat dat betreft voel ik me niet aangesproken. En ik voel me zelfs gesteund door hersenwetenschappers als Antonio Damasio die aan de hand van fascinerende gevalsbeschrijvingen betogen dat mensen zich alleen maar laten motiveren door morele principes als ze emotioneel gezien 'gezond' zijn.
16 Paul Scheffer, Het multiculturele drama, NRC, 29 jaunari 2000.
17 p Dijksterhuis, Het slimme onbewuste. Denken met gevoel, Amsterdam: Bert Bakker, 2007.
18 John Bargh, Bypassing the Will: Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behavior, in The New Unconscious, geredigeerd door Ran R. Hassin, James S. Uleman & John A. Bargh, Oxford: Oxford University Press, 2005.
19 Kijk eens op zijn website en verbaas je: http://www.derrenbrown.co.uk/.
20 Zie http://www.youtube.com/watch?v=CIIz2FAgwcw, gedownload op 3 augustus 2009.
21 Zie hierover ook Jan Bransen, "Eerst denken, dan denken, dan (...) doen", Filosofie in Bedrijf, Vol. 38-39, 62-75, 2000.
22 Jan Bransen, Filosofie en ironie. Fantastische opmerkingen over de toekomst van een traditie. Kampen: Kok Agora, 1992.