

Filosofie & Praktijk

Inhoud

Inleiding 3

Zwart als roet

Zwarte Piet in de liberale rechtsstaat 5

Aspha Bijnaar & Cees Maris

Medicalisering van crimineel gedrag, vloek of zegen? 23

Maartje Schermer

Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis 35

Matthea Westerduin, Yolande Jansen, Karin Neutel

Minima Philosophica: Ressentiment als beschuldiging 56

Sjaak Koenis

De weg naar zelfeuthanasie

Wellicht niet legaal, evenmin illegaal, maar wel legitiem? 60

Ton Vink

Boekbespreking: Kennismaken met ethische theorieën en posities 75

Angela Roothaan

Boekbespreking: De filosoof en de dokter 79

Patrick Delaere

Signalementen 85

Katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) 91

m.m.v. Leon de Haas, Dries Boele, Annemarie Soeteman.



Filosofie & Praktijk

Redactie:

R. Claassen (RUL)
P. Delaere (EUR)
A. Kalis (UU)
J. Keulartz (WU/RUN)
P. Kockelkoren (UT)
J.P. Koenis (UM)
C.W. Maris (UvA)
H. Pott (EUR/UM)
T. Vink (PF)

Artikelen, recensies, boeken ter recensie, mededelingen tbv. de agenda alsmede reacties of ingezonden brieven kunt u zenden naar de eindredacteur en redactiesecretaris dr. Ton Vink, Ommershofselaan 10, 6881 RT Velp (Gld.), tel. 026 – 44 260 60, fax 026 – 44 201 71, e-mail: tonvink@ninemwells.nl

De gewenste omvang van artikelen (inclusief noten en literatuur) ligt tussen de drie- en zesduizend woorden. Wenken voor auteurs zijn op aanvraag beschikbaar.

Contactadres voor de Vereniging van Ethici in Nederland: dr. Louis Logister, Scheldestraat 42, 5215 HC 's Hertogenbosch, tel. 073-7370027, ven@hetnet.nl

www.filosofieenpraktijk.nl

Uitgever en administratie

Uitgeverij DAMON, Postbus 2014, 6020 AA Budel;
tel. 0495 – 499 319, fax 0495 – 499 889,
e-mail: info@damon.nl
Bankrelatie: IBAN: NL77 INGB 0008 0490 52
Voor België:
Fortis Bank Hamont rek. nr. 235-0403745-43

Jaarabonnementen voor Nederland € 37,-
4 nrs. (incl. verzendkosten)

Jaarabonnementen voor buitenland € 42,-
4 nrs.

Voor leden van de Vereniging van Ethici: € 59,-
(en buitenland € 64,-)(lidmaatschap en abonnement)

Studentenabonnement (na ontvangst kopie collegekaart) € 30,-

Abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december.

Losse uitgaven € 12,50

Verkrijgbaar in de boekhandel of bij Uitgeverij DAMON.

F&P is een uitgave van de Stichting F&P

KvK 09209042. Donateurs kunnen de Stichting F&P steunen op rek.nr. 496929 t.n.v. St. F&P, Velp.

Contactadres Vereniging voor Filosofische praktijk:
Reinskje Talhout, talhout@planet.nl, 0302932556.

Filosofie & Praktijk verschijnt vier maal per jaar. F & P stelt zich ten doel praktische problemen uit het openbare leven, zowel van algemeen maatschappelijke als van politieke aard, te bespreken. Het wil discussies hierover verhelderen door de argumenten en redeneringen te ontleden en te toetsen met behulp van filosofische inzichten en methoden. Het wil dit doen door middel van heldere analyses die voor een breed publiek toegankelijk zijn. Daarmee beoogt het tijdschrift de rationaliteit van de openbare discussie te bevorderen en de mogelijkheid tot een persoonlijke positiekeuze te vergroten.

ISSN 0167-2444
ISBN 978 94 6036 187 6
NUR 730
Trefw.: filosofie

Copyright © 2014 Uitgeverij DAMON Budel

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

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inleiding

Ton Vink

De teloorgang van de gevestigde religies in ons land doet zich voelen. De figuur van een blonde, blanke blauwogige Christus roept geen verzet op. En Zwarte Madonna's bestaan al langer. Op 25 december heerst er volstrekte rust in het land. Een enkele teruggekeerde jihadist daargelaten, natuurlijk. Maar dan daarvoor: 5 december. Een datum die de Holocaust lijkt te gaan vervangen als ijkpunt voor 'goed' en 'kwaad'. Kortom: de Zwarte-Piet-Discussie beheerst het debat in Nederland. Nu dan ook in de openingsbijdrage van "Filosofie & Praktijk" van de hand van Aspha Bijnaar en Cees Maris: *Zwarte als roet. Zwarte Piet en de liberale rechtsstaat*. Zwarte Piet! Voor menigeen zal gelden: "Zo onbevangen als we toen van zijn rol genoten, zo beladen is die nu: *Zwarte Piet is racisme!*". Bijnaar & Maris gaan in op de geschiedenis van Zwarte Piet en de diverse interpretaties van zijn personage. In hoeverre is hij inderdaad een racistische karikatuur? Vervolgens bespreken zij de argumenten van de Amsterdamse rechtbank (sic!) vanuit het rechtsfilosofisch ideaal van de liberale staat: hoe moet de overheid zich verhouden tot Zwarte Piet? Anders dan gebruikelijk verklapt deze Inleiding de conclusie van deze bijdrage niet. Vol verwachting klopt des lezers hart...

Niet minder serieus is de volgende bijdrage van Maartje Schermer waarin zij de vraag stelt: *Medicalisering van crimineel gedrag, zegen of vloek?* Schermer wil "dieper ingaan op het fenomeen van de medicalisering van (aanleg voor) crimineel gedrag en de vraag stellen in hoeverre die medicalisering een probleem is, of juist een oplossing." Er zijn tijden geweest waarin zo'n vraag om diverse redenen 'not done' was: "Medicalisering heeft veelal een negatieve klank. Zij wordt in verband gebracht met toenemende medische macht en controle over ons dagelijks leven." Maar tijden veranderen: "Toch kan medicalisering ook positieve kanten hebben – zij opent bijvoorbeeld nieuwe mogelijkheden voor hulp en omgang met problemen." Schermer concludeert uiteindelijk "dat medicalisering vooral problematisch is wanneer het veiligheidsdenken zover doordringt in de medische praktijk dat het belang van de patiënt niet meer voorop staat. Dan wordt de geneeskunde inderdaad alleen nog maar een instrument van sociale controle."

De gevestigde religies mogen dan op hun retour zijn, dat geldt zeker niet voor diverse daaraan gerelateerde gebruiken. Een van die gebruiken is voorwerp van discussie in de derde bijdrage "Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis" van de hand van Matthea Westerduin, Yolande Jansen en Karin Neutel. De auteurs werken de stelling uit dat de "verhouding tussen vrijheden van de ouders en die van het kind inderdaad de principiële kern van het ethische dilemma raakt, maar dat de verhouding tussen deze vrijheden niet verward moet worden met een oppositie tussen seculariteit en religie: ook vanuit religieuze redeneringen kan gepleit worden voor lichamelijke integriteit en onder de vrijheden van de ouders kunnen ook culturele vrijheden vallen. Het kernargument van dit artikel is echter dat een fixatie op het ethische dilemma de sociale, historische en interculturele dimensies van het debat aan het oog neigt te onttrekken, terwijl die voor betrokkenen cruciaal kunnen zijn". Het laatste woord is in dit debat in elk geval nog niet gezegd.

In zijn *Minima Philosophica* "Ressentiment als beschuldiging" onderzoekt Sjaak Koenis het gebruik van ressentiment als beschuldiging en verwijt. Wat is eigenlijk de invloed van deze stijlfiguur op het publieke debat?

De volgende bijdrage is van de hand van Ton Vink: *De weg naar zelfeuthanasie. Wellicht niet legaal, evenmin illegaal, maar wel legitiem?* Bij de aankondiging van de maatregelen die de regering is gaan bedenken tegen jihadisten, liet minister Ascher (*de Volkskrant*, 1 september, p. 10, regel 1) weten dat "brave burgers" zich over die maatregelen geen zorgen hoeven te maken. Geen last voor "brave burgers". Maar hoe zit het eigenlijk wanneer die burger een bepaalde hoge en fundamentele waarde in zijn bestaan, de zeggenschap en regie over zijn eigen levenseinde, kan realiseren ten koste van een eventuele, bescheiden, overtreding van de Geneesmiddelenwet? Is die burger dan nog braaf? En mag hij/zij die overtreding dan begaan? Met behulp van een arrest van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens, het schadebeginsel en het beginsel van proportionaliteit, verdedigt de auteur de misschien niet zo brave burger tegen de Nederlandse overheid.

Er volgen aansluitend een tweetal boekbesprekingen. Angela Roothaan bespreekt *Wijsgerige ethiek. Hoofdvragen, discussies en inzichten* van Govert den Hartogh, Frans Jacobs en Theo van Willigenburg. En Patrick Delaere bespreekt *Komt een filosoof bij de dokter* van Maartje Schermer, Marianne Boenink en Gerben Meynen (red.) Enkele signalementen besluiten dit formele deel van F&P.

Het VFP-katern. Tenslotte biedt het VFP-katern, zoals gebruikelijk, de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) een podium om met de eigen leden en de buitenwereld te communiceren, met bijdragen van Leon de Haas, Dries Boele en Annet Marie Soeteman. Het VFP-katern heeft daarbij een eigen onafhankelijke redactie.

Zwart als roet

Zwarte Piet in de liberale rechtsstaat

Aspha Bijnaar & Cees Maris

Woensdagmiddag half vier. Mijn moeder draaft met mij, Aspha, door de Westersstaat richting het Amsterdamse Marnixbad waar we wekelijks zwemles hebben. Mijn kleine beentjes proberen haar bij te houden. Deze keer geen sporttas vol zwemspullen, maar een mooi rood uitgaanstasje. We lopen snel naar binnen waar al een menigte vaders, moeders en kinderen rond het zwembad staat. De sfeer is uitgelaten want de Sint komt! *Zie de maan schijnt door de bomen* en *Hoor wie klopt daar kinderen?* zing ik uit volle borst mee. Wanneer het tijd is voor *Sinterklaasje kom maar binnen met je knecht* zijn alle kinderoogjes op de deur gericht. De deur zwaait open, de Goedheiligman schrijdt naar voren en stapt voorzichtig in het bootje dat klaarligt in het water van het grote zwembad. Zwarte Piet ondersteunt hem. Wanneer de Sint goed zit, werpt Piet met een zwierige zwaai een grote volle jutezak in de boot, pakt een roeispaan en hup daar gaan ze. De Sint begint zijn vaartocht, de kinderen gillen het uit. Alleen ik ben even stilgevallen. Ik kijk naar Zwarte Piet, kijk nog eens goed, en dan naar mijn moeder. Haar lach bevestigt mijn verwarring over wat ik zie. Want dat is papa! Verkleed als Zwarte Piet! Als ik van de schok bekomen ben, voel ik een glimlach op mijn gezicht. Papa zwaait extra naar mij. Ik ben trots, dat is mijn vader die samen met Sinterklaas alle kinderen en ouders blij maakt. En kijk, iedereen klapt voor hem en zwaait!! Ik kan het geluk dat ik toen voelde niet beschrijven ...

Dat was de tijd dat je vol trots vertelde over je vader die zo mooi Zwarte Piet kon zijn, aan je neefjes en nichtjes wier zwarte vaders ook wel eens Zwarte Piet speelden. Die tijd was jaren '60, begin jaren '70. Ik zat op de basisschool aan de Prinsengracht, ik was het enige zwarte meisje in de klas. Op de hele school zaten nog geen drie zwarte kinderen, we kwamen allemaal uit Suriname. Ons gezin woonde in de Tuinstraat, hartje Jordaan. Surinamers in het Amsterdamse straatbeeld waren toen nog een soort bezienswaardigheid voor de gemiddelde Nederlander. Nieuwsgierigheid, verbazing en bewondering viel ons ten deel wanneer ze ons haar en huid betastten. *Is dit echt jullie haar? Geeft die huid niet af? Worden zwarte kindjes meteen zwart geboren of zijn ze eerst wit?*, vroegen ze aan mijn moeder, terwijl ze alvast in het wiegje koekeloerden waar mijn pasgeboren broertje donkerbruin lag te wezen.

Vandaag weet ik niet meer zo zeker of ik mijn vader zonder gêne kan herinneren aan zijn avonturen als Zwarte Piet. Ik merk dat ik het niet uit mezelf aan

anderen vertel, tenzij het uitdrukkelijk ter sprake komt. Ik schaam me er niet voor, maar voel weerstand om zijn optreden misschien te moeten verdedigen. Zo onbevangen als we toen van zijn rol genoten, zo beladen is die nu: *Zwarte Piet is racisme!*

Blackface

Volgens critici is de verhouding tussen Sint Nicolaas en Zwarte Piet een voortzetting van de raciale verhoudingen tijdens de slavernij. De witte Sint staat als een heilig en goed mens boven zijn knecht, die zwart en dommig is, capriolen maakt en krom praat. Zijn zwartgesminkte uiterlijk doet denken aan *blackface*¹, met zijn krullenbol, dikke rode lippen en gouden oorringen is hij een karikatuur van een persoon met een Afrikaans uiterlijk. Daarom is de verschijning van Zwarte Piet kwetsend en beledigend voor zwarte mensen. Dat is de mening van een steeds groter worden groep kritische nieuwkomers, waarvan de meesten *roots* hebben in de voormalige koloniën.

Onder zwarte intellectuelen bestaat deze kritiek al lang. Toen het gezin van Aspha, een van beide auteurs van dit stuk, in Nederland woonde, reisde de Nederlandse schrijver W.F. Hermans door Suriname en de Nederlandse Antillen. In *De laatste resten tropisch nederland* (1969) noteerde hij: "Je kunt niet met een negerschrijver in contact komen, of, na enige momenten conversatie, doet hij je de bekentenis dat hij een essay over Sinterklaas en Zwarte Piet geschreven heeft".² Tot voor kort werd zulke kritiek door de gemiddelde Nederlander afgedaan als gezeur, maar nu lijkt een kentering in de publieke discussie te zijn gekomen.³ Onlangs heeft de Amsterdamse rechtbank geoordeeld dat burgemeester Van der Laan zijn vergunningverlening voor de Sinterklaasintocht in 2013 beter had moet afwegen vanwege het discriminerende karakter van Zwarte Piet. Kwaliteitskranten knikten instemmend in hun redactionele commentaren: "Zwarte Piet kan met pensioen".⁴

1 *Blackface*: Het zwart schminken van witte gezichten is ook in de Verenigde Staten van Amerika een bekend verschijnsel, en wordt blackface genoemd. Zo'n zwart geverfde witte man speelt het typetje van een 'neger': hij heeft net zulke overdreven brede, felrode lippen als Zwarte Piet en gedraagt zich in ouderwetse theaterstukken als een domme grapjas die gekke liedjes zingt en wat heen en weer springt om het publiek te vermaken. Tegenwoordig is met deze traditie gebroken en is er geen discussie meer over dat 'blackface' racistisch is. (Zelfcitatie uit *Slavernij en jij*, <http://www.slavernijenij.nl/de-erfenis-nu/zwarte-piet/>)

2 Willem Frederik Hermans (1975), p. 142.

3 Hermans, nog steeds veel aangehaald in dit verband, toonde overigens toen al begrip voor de critici: in Nederland had het feest vooral een commercieel karakter, maar op de Antillen bevestigde het de raciale rangorde. Hermans noemde het tactloos dat de koloniale gezagsdragers op de Antillen het Sinterklaasfeest zo fanatiek organiseerden. "Want hoezeer de Noord-Amerikanen de negers discrimineren, hun Santa Claus houdt er geen zwarte knecht op na en het zijn juist zulke kleinigheden die het meest in het oog springen." (p. 142)

4 *NRC*, 7 juli 2014, p. 2.

Aspha's ambivalentie over haar vaders rol als Zwarte Piet is exemplarisch voor de manier waarop je naar het Sinterklaasfeest kunt kijken. Je kunt het zien als een onschuldige Nederlandse traditie: een vrolijk kinder- en familiefeest met educatieve kanten (positieve en negatieve sancties voor goed en slecht gedrag), een verkleedpartij rond imaginaire personages zonder enige racistische intentie. Maar tradities kunnen bij nader inzien beladen zijn met kwaadaardige vooroordelen die groepen met een geschiedenis van achterstelling en onderdrukking diep kwetsen.⁵ Zo gezien is het karakter van Zwarte Piet verbonden met het Nederlandse slavernijverleden en kwetsend voor de afstammelingen van slaven.

In dit essay gaan we in op de geschiedenis van Zwarte Piet en de diverse interpretaties van zijn personage. In hoeverre is hij inderdaad een racistische karikatuur? Vervolgens bespreken we de argumenten van de Amsterdamse rechtbank vanuit het rechtsfilosofisch ideaal van de liberale staat: hoe moet de overheid zich verhouden tot Zwarte Piet?⁶

Het maatschappelijk debat

Hoe is het zo ver gekomen? Vanaf de vorige eeuw verhuisden steeds meer Surinamers en Antillianen naar Nederland. De Lage Landen veranderden door de immigratie uit de Cariben, Turkije, Marokko, de Molukken, Indonesië, West-Afrika en andere 'exotische' landen in korte tijd ingrijpend van kleur en samenstelling. Zich bewust van hun minderheidspositie in een dominante witte cultuur, groeide het besef bij Caribische en Afrikaanse nieuwkomers dat hun positie samenhangt met de Nederlandse geschiedenis van kolonialisme en Trans-Atlantische slavernij. De koloniale slavernij is afgeschaft op 1 juli 1863, maar heeft diepe gevoelens van onbehagen nagelaten. De emancipatie is niet voltooid, want de raciale discriminatie leeft voort. De racistische indoctrinatie waaraan de slaven waren blootgesteld, werkt nog steeds door bij hun nakomelingen. Veel nieuwkomers in Nederland hebben het gevoel dat de geschiedenis en erfenis van de slavernij hier onvoldoende worden erkend.

De roep om erkenning nam eind vorige eeuw de vorm aan van een intensieve lobby van Afro-culturele belangengroepen die steeds vaker en luider van zich lieten horen. Hun inspanningen leidden in 2002 in Amsterdam tot de oprichting van een slavernijmonument en een kennisinstituut, het Nationaal Instituut voor het Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (NiNsee). Bij het slavernijmonument in het Oosterpark vindt elk jaar op 1 juli de Nationale Herdenking Afschaffing Slavernij plaats, in aanwezigheid van nationale en lo-

5 Zie ook Mieke Bal (2004).

6 Met dank aan prof. dr. Y.M. Donders, mr. dr. A.J. Nieuwenhuis en mr. B.K. Olivier voor hun juridische adviezen.

kale hoogwaardigheidsbekleders. Tijdens de herdenking in 2008 sprak premier Balkenende: "de Nederlandse geschiedenis van slavernij en mensenhandel is een smet op het blazen van ons land". Inmiddels zijn er meer monumenten in het land. Het Nederlandse slavernijverleden is regelmatig onderwerp van maatschappelijk debat en culturele projecten. Talloze publicaties zien het licht. Musea, archieven en galeries organiseren tentoonstellingen over deze zwarte bladzijde in de Nederlandse geschiedenis; theater-, film- en documentairemakers maken er producties over; er worden wandel- en vaartochten alsook lespakketten voor het onderwijs aan gewijd. Hoogtepunt was het jaar 2013, toen werd herdacht dat Nederland 150 jaar geleden de slavernij in haar koloniën afschafte.

Hoewel er al eerder kritiek op Zwarte Piet was geweest, kreeg deze creatie het in dit bijzondere herdenkingsjaar het zwaarst te verduren. Het begon met het optreden van Quinsy Gario, die in een uitzending van Pauw en Witteman bekendmaakte dat hij met diverse organisaties formeel bezwaar had aangetekend tegen de vergunning voor de intocht van de Sint in Amsterdam. Dit leidde tot een storm van kritiek. In de *sociale media* werd hij voor vies en vuil uitgescholden en bedreigd: "Ze moeten die vent een steen om de nek binden en tussen de haaien gooien". Een jaar daarvoor waren hij en medestanders tijdens de intocht van de Sint in Dordrecht hardhandig aangepakt door de politie omdat ze een T-shirt met de tekst *Zwarte Piet is Racisme* droegen.

Hangende de bezwaarprocedure kwam er uit onverwachte hoek bijval voor de tegenstanders van Zwarte Piet. Verene Sheppard, Jamaicaans hoogleraar en voorzitter van de Working Group of Experts on People of African Descent die advies uitbrengt aan het Hoge Commissariaat voor Mensenrechten van de Verenigde Naties, mengde zich in de discussie. In een interview met *Een Vandaag* zei Sheppard op eigen gezag dat het Sinterklaasfeest afgeschaft moet worden omdat het "*a throw-back to slavery*" is.

Tegengeluid uit het pro-Zwarte Pietenkamp liet niet lang op zich wachten. Onmiddellijk na Sheppards oproep werd de facebookpagina *Pietitsie* opgericht, die binnen een paar dagen ruim twee miljoen steunbetuigingen ontving. Veel Nederlanders keerden zich vol vuur tegen de aantijging dat het Sinterklaasfeest met Zwarte Piet in essentie racistisch is. Volgens de voorstanders is de Sinterklaasviering een onschuldig kinderfeest; zou Pieterbaas geen slaaf zijn geweest; is de hedendaagse Zwarte Piet geen domme krompratende neger meer, maar een slimme strateeg die Sinterklaas uit al zijn problemen helpt; en zo meer. Om hun protest kracht bij te zetten dienden tientallen autochtone Nederlanders een klacht in bij landelijke antidiscriminatiebureaus wegens discriminatie op grond van ras door minderheden. Ze vreesden dat hun Sinterklaasfeest wordt afgepakt. Het Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed ontving 9000 positieve mails over Zwarte Piet. Organisaties die andersgekleurde Pieten bepleiten, werden bedreigd via internet, waarna deze instellingen hun alternatieve Pieten terugtrokken. De controversie liep uit op

persoonlijke aanvallen op en (doods)bedreigingen jegens bekende Nederlanders die kleur bekenden. Documentairemaakster Sunny Bergmann is een negerlet, en zangeres Anouk moet maar eens een griepje overhouden aan haar seksuele relaties met zwarte mannen, schreef men op Twitter en Facebook.

Het Zwartepietendebat trekt ook de aandacht van internationale televisie-media en kranten als *The New York Times*, *The Washington Post*, *The Christian Science Monitor* en Al Jazeera. Zo leert het buitenland hoe de Nederlandse samenleving wordt verscheurd door een strijd over een traditioneel kinderfeest die vooral op internet wordt beslecht. *The Christian Science Monitor* stelt dat het "[...] moeilijk is om *niet* een racistisch stereotype te zien in de historische versie van Zwarte Piet [...] een domme slaafse figuur met krullend haar, grote lippen en grote oorbellen".

Een korte geschiedenis van Zwarte Piet

Heeft Zwarte Piet inderdaad een racistische oorsprong die terugvoert naar de koloniale slavernij? Voor het antwoord op die vraag moeten we de geschiedenis in. Sinterklaas evolueerde in de loop der eeuwen van Sint Nicolaas, bisschop van Myra († 342), via middeleeuwse beschermheilige van kinderen maar ook demonische kinderschrik (soms met een zwart gezicht⁷), naar de huidige nationale seculiere goedheiligman.⁸ In zijn rol als kindervriend en -boeman werd hij al langer bijgestaan door knechten, maar die hadden geen Afrikaans uiterlijk. In Duitsland wordt Sankt Nikolaus bijvoorbeeld vergezeld door de blanke bediende Ruprecht.

De typisch Nederlandse *zwarte* knecht is volgens de gangbare interpretatie in 1850 gecreëerd door schoolmeester en dichter Jan Schenkman, die in zijn geïllustreerde kinderboek *Sint Nicolaas en Zijn Knecht* de oerversie van het

7 In de Verenigde Staten wordt de roze huid van de kerstman Santa Claus, eveneens afstammend van de historische Sint Nicolaas, ter discussie gesteld omdat die zwarte Amerikanen zou buitensluiten. De discussie werd op 10 december 2013 geopend door Aisha Harris met het artikel *Santa Claus Should Not Be a White Man Anymore* in het online blad *Slate*: "When I was a kid, I knew two different Santa Clauses. The first had a fat belly, rosy cheeks, a long white beard, and skin as pink as bubble gum. He was omnipresent, visiting my pre-school and the local mall, visible in all of my favorite Christmas specials. Then there was the Santa in my family's household, in the form of ornaments, cards, and holiday figurines. A near-carbon copy of the first one—big belly, rosy cheeks, long white beard: check, check, check. But his skin was as dark as mine. (...) Two decades later, America is less and less white, but a melanin-deficient Santa remains the default in commercials, mall casting calls, and movies. Isn't it time that our image of Santa better serve *all* the children he delights each Christmas? Yes, it is. And so I propose that America abandon Santa-as-fat-old-white-man and create a new symbol of Christmas cheer. From here on out, Santa Claus should be a penguin." Zie ook http://www.slate.com/blogs/browbeat/2013/12/12/santa_claus_white_fox_news_megyn_kelly_thinks_so_but_santa_s_not_real.html.

8 Dankzij dit secularisatieproces werd de Sint niet besmet door de pedofilieaffaires die hedendaagse katholieke bisschoppen aankleven.

huidige Sinterklaasverhaal introduceerde: nadat de Sint en zijn 'knechtje, dat zwart is van kleur' met een stoomboot uit Spanje zijn aangekomen, berijdt Sint op zijn schimmel de daken terwijl zijn hulpje via de schoorstenen cadeautjes aflevert in de huiskamers. Schenkman associeert de zwarte huidskleur van de knecht met zijn klauterwerk in de schoorstenen. In de illustraties werd daar een Afrikaans uiterlijk aan toegevoegd. Bij Schenkman is de zwarte knecht nog naamloos, in de loop van de twintigste eeuw wordt *Zwarte Piet* de algemeen aanvaarde naam.⁹ Om pedagogische redenen worden Sint en Piet in de loop der jaren milder, roe en zak verliezen hun dreigende karakter. Het aantal zwarte knechten met gespecialiseerde taken neemt toe, geacteerd door zwartgeschminkte mannen en vrouwen met krullenpruiken of door zwarte acteurs.

Er circuleren verschillende verklaringen voor de donkere verschijning van de knecht: dat Zwarte Piet van origine schoorsteenveger was, *zwart als roet*; dat hij een Moor was die de Sint vanuit Spanje begeleidt; dat hij eigenlijk de (zwarte) duivel is die door de heilige is verslagen en daarna werd gedwongen tot goede daden¹⁰. In deze herkomsttheorieën ontbreekt elk direct verband met de koloniale slavernij. Geen van de gissingen steunt op afdoend wetenschappelijk bewijs. Evenmin geven ze een verklaring van het karikaturale zwarte uiterlijk van Piet.

De ontstaanstheorie van Eugénie Boer biedt hier wel een verklaring van. Volgens Boer zijn de negentiende-eeuwse illustraties van Zwarte Piet geïnspireerd door schilderijen van voorname personen met zwarte pages uit de zeventiende en achttiende eeuw. Hiermee volgde de Nederlandse schilderkunst een Europese mode vanaf de zestiende eeuw: "een kleine zwarte bediende die het trotse sieraad uitmaakte van zovele rijke huizen".¹¹ Zo'n zwarte page was een symbool van rijkdom; bovendien vormde zijn zwarte kleur een decoratief contrast met de blanke hoofdpersonen. "De schilder Kunstige beeldtraditie van de zwarte page (...) zet zich voort in het eerste boekje (...) over Sint-Nicolaas

9 Helsloot (2011) wijst op een jeugdherinnering van Alberdingk Thijm die een Amsterdams sinterklaasfeest in 1828 beschrijft: "'Pieter me knecht' was in zijn gevolg, een kroesharige neger". Helsloot oppert dat deze Pieter kan zijn geïnspireerd op een zwarte bediende in een van de Amsterdamse grachtenhuizen, hoewel Alberdingk Thijm zelf in 1887 schreef dat "de zwarte knecht 'een schepsel van de volksverbeelding'" was, "uit de behoefte aan contrasten geboren" (p. 4).

10 Volgens de taalhistoricus Ewoud Sanders was Zwarte Piet, lang voordat zijn naam werd verbonden met de afro-knecht van Sinterklaas, een van de aanduidingen van de duivel, dikwijls afgebeeld als een zwarte figuur (NRC, 4 november 2013). 'Zwarte Piet' was ook de naam van een kaartspel uit Duitsland, dat zijn naam waarschijnlijk ontleent aan de roverhoofdman Schwarzer Peter (1752-1812): de verliezer moet zijn gezicht zwart maken met roet, houtskool of gebrande kurk. Overigens toont het Zwarte-Piet-kaartspel van Jumbospelen uit jaren vijftig dat ik (Cees Maris) bezit, op de voorkant van het doosje het afro-hoofd van een sinterklaasachtige Zwarte Piet: de twee tradities zijn hier dus gefuseerd. Zie ook https://www.google.nl/search?q=zwarte+piet+kaartspel&client=firefox-a&hs=t9j&rls=org.mozilla:nl:official&channel=np&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=vbTkU_qbGIK5O5SbgNgB&ved=0CC4QsAQ&biw=1440&bih=726

11 Boer-Dirks (1990), p. 11.

en zijn knecht".¹² In deze lijn betoogt de kunsthistoricus Elmer Kolfin: "Illustratoren kozen, misschien zonder het te beseffen, voor het beeld van een kindslaaf. Dat raakte vervolgens gecanoniseerd."¹³

De tegenstanders van Zwarte Piet die sporen van slavernij en racisme in het Sinterklaasfeest benadrukken, omarmen deze theorie, maar hard bewijs ontbreekt ook hier. De vrienden van Zwarte Piet reageren dan ook sceptisch. Frits Booy (2008) ziet geen verband met koloniaal racisme in *Sint Nicolaas en Zijn Knecht*: Schenkman wilde Sinterklaas veranderen van een demonische boeman in een deftige Sint door hem een zwarte page toe te dichten.¹⁴ Als Zwarte Piet inderdaad was geïnspireerd door een zwarte bediende in Amsterdam, zou die eerder een vrije man zijn geweest.

Historici kunnen dus niet afdoende verklaren waar Zwarte Piet vandaan komt en hoe hij zijn karikaturale karakter heeft gekregen. Maar is zulke historische kennis wel nodig om te begrijpen waarom deze creatie voor zwarte mensen kwetsend en beledigend is? Gaat het niet eerder om actuele beeldvorming? Als Zwarte Piet al in de negentiende eeuw werd vereenzelvigd met een 'neger'¹⁵, zal zijn personage in de loop de tijd onvermijdelijk zijn verbonden met de vooroordelen van dien. Justus van Maurik laat Sinterklaas in 1897 zeggen: "Dames en Heeren! ik ben Sinterklaas en ik kom jelui ereisies opzoeken en dat is m'n zwarte jongen, die – maak je buiging roetmop – de cadeautjes brengt".¹⁶ Ingesloten racisme blijkt ook uit Sinterklaasliedjes als "Daar wordt aan de deur geklopt":

Wees maar gerust mijn kind, ik ben een goede vrind.

*Want al ben ik zwart als roet, ik meen het toch goed.*¹⁷

Geen wonder dat zwarten een kwetsende karikatuur in Zwarte Piet kunnen zien. Dat wordt versterkt doordat ze de kans lopen in het dagelijkse leven te worden nageroepen als *Zwarte Piet!*

Zoals ook de antropoloog John Helsloot (2009) opmerkt, heeft Zwarte Piet een meerduidig karakter, dat noch volledig samenvalt met de fictieve onschuldige kindervriend waarmee de liefhebbers hem vereenzelvigen, noch met het

12 Idem, p. 12.

13 Interview in *De Volkskrant*, 23 oktober 2013, p. 4.

14 Maar, werpt Karel Knip (2013) tegen, in de illustratie lijkt de zwarte knecht helemaal niet op een page, eerder op een zeeman. De inspiratiebron zal dan gewoon een van de zwarte zeemannen zijn geweest die af en toe door Amsterdam liep.

15 Zie noot 9.

16 Van Maurik (1912), p. 36.

17 Wat weer wat wordt goedge maakt door "Op de hoge, hoge daken": *Alles ziet die slimme Piet,/zich vergissen kan hij niet.*

racistische stereotype dat de tegenstanders tegemoet treedt.¹⁸ Volgens Helsloot denkt niemand dat de duizenden die zich in de Sinterklaastijd als Zwarte Piet verkleden, racisten zijn. Maar hij wijst erop dat Zwarte Piet niettemin voortkomt uit het negentiende-eeuwse idee dat zwarte mensen een dienende natuur hebben, waarmee witte mensen eeuwenlang de slavernij en de slavenhandel hebben verdedigd. Rijke blanken lieten zich destijds bedienen door een zwarte om hun status te verhogen. Dezelfde functie heeft Zwarte Piet voor Sinterklaas.¹⁹ Ook als de negentiende-eeuwse Zwarte Piet was geïnspireerd door een vrije zwarte page, zou die afkomstig zijn uit de koloniale slavernij en het stereotype van de ondergeschikte zwarte bevestiging. "Voor wie ogen in zijn hoofd heeft" concludeert Helsloot, "kan er geen twijfel over bestaan dat de figuur van Zwarte Piet een symbool is van een raciale en racistische stereotypering van zwarten (...) Het zou vanzelfsprekend moeten zijn dat het onbehoorlijk is dat witten plezier maken door middel van uitbeelding van een zwarte".²⁰

Je kunt hieraan toevoegen dat Europeanen racistische theorieën bedachten over het minderwaardige uiterlijk en gedragskenmerken van zwarte Afrikanen om hun slavernij en slavenhandel te rechtvaardigen. De huid is zwart en dus onrein, de lippen te dik, de neus breed en het gezicht rond. Verder is de Afrikanen naïef, onnozelen, lui en onbezorgd. Kortom, hij is inferieur aan het blanke ras. Dit racistische patroon herhaalt zich in de manier waarop Zwarte Piet wordt uitgebeeld: kinderlijk, grappig en dom, met kroeshaar, rollende ogen, rode lippen en gouden oorbellen, voortdurend dansend en springend. Dat blijft ook gelden voor de recente Zwarte Piet-light met dunne rode lippen en krullertjes. Door deze karikatuur wordt de zwarte bevolkingsgroep in een respectloos daglicht gesteld. Dat is inderdaad beledigend en kwetsend. Gegeven de meerduidigheid van Zwarte Piet mag je van de blanke meerderheid verwachten dat ze zich verplaatst in het perspectief van een kwetsbare minderheid.

De rechtbank van Amsterdam en de liberale staat

De burgemeester van Amsterdam heeft het discriminerende karakter van Zwarte Piet onvoldoende meegewogen bij het verlenen van een evenementenvergunning aan de Stichting Sint-Nicolaas Intocht Amsterdam in 2013. Aldus

18 Volgens Helsloot (2009) gebruiken radicale voor- en tegenstanders *strategisch essentialisme* in hun strijd "voor erkenning van de waardigheid van zwarten respectievelijk van het voortbestaan van het 'Nederlands cultureel erfgoed'" (p. 83). Dat inheemse Nederlanders niet onderkennen dat Zwarte Piet uiterlijk lijkt op de slaven van het koloniale verleden, wijst Helsloot aan *culturele ataxie* ofwel collectief onvermogen om delen van de werkelijkheid onder ogen te zien en te benoemen. Helsloot pleit voor een informatiecampagne om hun bewustzijn te verruimen. Zie John Helsloot, *Zwarte Piet and Cultural Aphasia in the Netherlands*.

19 Zelfcitatie uit *Slavernij en jij*, <http://www.slavernijenjij.nl/de-erfenis-nu/zwarte-piet/>

20 Idem, p. 84.

vonniste de rechtbank Amsterdam op 3 juli 2014.²¹ Daarom moest Van der Laan binnen zes weken een nieuw, beter gemotiveerd besluit nemen.

De rechtbank verwierp het verweer van de burgemeester dat de Algemene Plaatselijke Verordening een limitatieve opsomming geeft van de weigeringsgronden voor zulke vergunningen: volgens de APV moeten die verband houden met orde en veiligheid; het voorkomen van racisme en discriminatie valt daarbuiten.²² Dit verweer houdt geen stand, oordeelt de rechtbank, want de verordening wordt opzij gezet door een hogere bepaling van een internationaal verdrag: artikel 8 van het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens, dat ieders recht op een privéleven garandeert. Volgens de interpretatie van het Europese Hof van de Rechten van de Mens in *Aksu vs Turkije* is dit recht gebaseerd op het achterliggende ideaal van individuele autonomie, en dient het ter bescherming van de persoonlijke identiteit, waaronder je etnische identiteit. Negatieve stereotypering van je etnische groep kan je etnische identiteit en het daarmee samenhangende zelfrespect en zelfvertrouwen ondermijnen.²³ De overheid moet het recht op privéleven in deze brede zin garanderen, ook in de verhoudingen tussen de burgers onderling.²⁴ Derhalve, betoogt de rechtbank, had de burgemeester de vergunningverlening moeten toetsen aan art. 8 EVRM. Nu hij dit heeft verzuimd, is de vergunningverlening ondeugdelijk gemotiveerd.

Volgens de rechtbank is Zwarte Piet inderdaad een negatief stereotype. Ze baseert dit onder meer op de bevinding van het College van de Rechten van de Mens dat de domme donkere knecht Piet een (meestal onbedoeld) racistische onderdeel van de Sinterklaastraditie vormt. De rechtbank acht deze negatieve stereotypering zo ernstig dat ze een inbreuk maakt op het privéleven van de zwarte klagers. Zwarte Piet maakt immers gedurende de hele Sinterklaasperiode "een niet te missen onderdeel uit van het Nederlandse dagelijkse leven".

De conclusie is niet dat de burgemeester de vergunning had moeten weigeren. Maar hij had zijn beslissing om dit al dan niet te doen moeten baseren op een afweging tussen enerzijds het verdragsrechtelijke recht op privéleven van

21 Rechtbank Amsterdam 3.7.2014, zaaknummer AMS 13/6350, <http://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:RBAMS:2014:3888>.

22 In een voorlopige voorziening had de rechtbank Amsterdam al op 8 november 2013 vastgesteld dat het feit dat Zwarte Piet voor sommigen een racistische en discriminerende figuur is onvoldoende was om verstoring van de openbare orde te verwachten.

23 Art. 8 EVRM werd door de klager, maar niet door het Hof, verbonden met het discriminatieverbod in art. 14 EVRM: "Het genot van de rechten en vrijheden die in dit Verdrag zijn vermeld, moet worden verzekerd zonder enig onderscheid op welke grond ook, zoals geslacht, ras, kleur, taal, godsdienst, politieke of andere mening, nationale of maatschappelijke afkomst, het behoren tot een nationale minderheid, vermogen, geboorte of andere status".

24 EHRM 15.3.2012, *Aksu vs Turkije*, zaaknummer 4149/04 en 41029/04, [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-109577#{"itemid":\["001-109577"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-109577#{)

de gekwetste zwarten en anderzijds het Nederlands algemeen belang. Daarom moet Van der Laan alsnog met een zorgvuldiger gemotiveerd besluit komen, aldus de rechtbank.

Dit vonnis lokte van verschillende kanten rechtsgeleerde kritiek uit.²⁵ Zo zouden dergelijke grondrechtelijke afwegingen volgens het Nederlandse recht niet op het terrein liggen van de burgemeester, maar van de rechter.²⁶ Burgemeester Van de Laan ging in hoger beroep want "de discussie over Zwarte Piet moet niet in de rechte maar in de samenleving worden gevoerd."²⁷ Dit overeenkomstig zijn eerdere betoog dat de Zwartepietenkwestie geen bestuurlijke zaak is: "Naar zijn aard is de vraag naar de (on)wenselijkheid van een volkstraditie een vraag voor het volk of de samenleving. (...) Ministers en burgemeesters, het parlement en de gemeenteraden kunnen hooguit hun best doen deze discussie in goede banen te leiden."²⁸

Wat men ook mag denken van de juridisch kwaliteit van het vonnis, het heeft op zijn minst een symbolisch effect dat leidt tot een stroomversnelling in het maatschappelijke en politieke aanpassingsproces van Zwarte Piet. Hoewel de Amsterdamse burgemeester hoger beroep aantekende, kondigde hij bij dezelfde gelegenheid aan dat Zwarte Piet in de komende vier jaar emancipeert. Piet verliest zijn "negroïde stereotypering"²⁹, al blijft hij schoorsteenzwart: "Zwarte Piet zal ondanks dat we centrale verwarming hebben nog steeds door de schoorsteen komen".³⁰ Dit op grond van overleg met het Sinterklaascomité, de Nederlandse publieke omroep en vice-premier Asscher. Ook als het rechtbankvonnis in hoger beroep zou sneuvelen, zet het de overheid aan de gevoelens van de gediscrimineerden serieus te nemen. Premier Rutte kan niet meer zo gemakkelijk in koor met Van der Laan roepen: "Dit is geen regeringszaak, dit is een zaak van de samenleving".³¹ Sterker nog, Zwarte Piet is een regeringszaak. Omdat hij door zijn meerduidige karakter gemengde gevoelens oproept, moet de overheid een afweging maken tussen het recht om niet te worden gediscrimineerd³² van de gekwetsten en het recht op uitingsvrijheid van de zwartepietvierders, hetzij in haar wetgevende, hetzij in haar rechtsprekende, hetzij in haar bestuurlijke functie.

25 Zie ook <https://www.youtube.com/watch?v=ss1QwFNmXxw>.

26 J. Schilder (VU), in *NRC*, 4 juli 2014, p. 4.

27 *NRC*, 14 augustus 2014, p. 3.

28 Begeleidende brief aan de gemeenteraad bij de uitspraak van de bezwaarschriftencommissie intocht Sinterklaas, 30 oktober 2013, p. 2.

29 *Het Parool*, 14 augustus 2014, p. 1.

30 *NRC*, 14 augustus 2014, p. 3.

31 Geciteerd in *NRC*, 23 oktober 2013, p. 2.

32 In afwijking van de oneigenlijk extensie van 'privéleven', die het EHRM aanvoert in *Aksu vs Turkije*.

Zwarte Piet in een liberale rechtsstaat

Hoe zou zo'n afweging tussen vrijheid en gelijkheid eruit zien vanuit het rechtsfilosofische ideaal van de liberale staat? Volgens het schadebeginsel van John Stuart Mill mag de staat alleen ingrijpen in je individuele vrijheid indien je anderen schade toebrengt.³³ Mill definieert 'schade' als schending van rechtmatige belangen ofwel rechten.³⁴ Volgens het schadebeginsel ben je dus niet vrij anderen te discrimineren: je mag hen niet stelselmatig behandelen als minderwaardige mensen, bijvoorbeeld wegens hun ras, religie of geslacht. Wat betekent dit voor Zwarte Piet?

Het is onomstreden dat discriminerende *handelingen* schadelijk zijn, bijvoorbeeld wanneer een werkgever je werk weigert wegens je ras of godsdienst. Maar discriminerende *uitingen* kunnen aanstootgevend zijn voor anderen zonder hen direct te schaden in de technische zin van Mills schadebegrip. Ook als Zwarte Piet beledigend is voor zwarte Nederlanders, behouden ze dezelfde rechten als hun medeburgers. Wanneer de overheid de vrijheid van de burgers zou inperken zodra iemand aanstoot neemt of zich beledigd voelt, blijft er bitter weinig vrijheid over. Zoals Feinberg betoogt in *Offence to Others*, moet de overheid hier uiterste terughoudendheid in acht nemen.³⁵ Zo heeft vrijheid principieel voorrang in geval van symbolische aanstoot, bijvoorbeeld door racistische uitingen.³⁶ Discriminerende uitingen moet je bestrijden met tegenargumenten, niet met een verbod.

Het Nederlandse recht komt op dit punt grotendeels overeen met het liberale schadebeginsel. Overheidsensuur vooraf is verboden. Volgens artikel 7 van de Grondwet heeft niemand voorafgaand verlof nodig voor het openbaren van zijn gevoelens en meningen. Artikel 5 van de Wet Openbare Manifestaties verbiedt de burgemeester demonstraties en vergaderingen vooraf te toetsen op hun inhoud – wat naar analogie ook kan gelden voor evenementen als het

33 John Stuart Mill (1978), p. 43. Voor een uitgebreidere bespreking van het schadebeginsel, zie Maris (2009).

34 Joel Feinberg geeft in *Harm to Others* een uitwerking van Mills schadebeginsel die de liberale afwijzing van overheidsperfectionisme honoreert door een niet-moralistische definitie van 'schade'. Elk individu heeft een hoogste rechtmatig belang (*ulterior interest*) bij een leven dat overeenkomt met zijn hoogste persoonlijke idealen. Maar het invullen van je levensidealen valt onder je eigen verantwoordelijkheid. Het recht beperkt zich tot het beschermen van de belangen bij de middelen die noodzakelijk zijn voor ieders goede leven (*welfare interests*), zoals vrijheid en inkomen.

35 Feinberg (1985). Feinberg definieert 'aanstoot' als een onaangename geestestoestand zoals boosheid, irritatie of walging, veroorzaakt door onrechtmatig gedrag van een ander. Bij niet-symbolische gevallen van ernstige aanstoot, bijvoorbeeld hinderlijke geluidsoverlast, mag de overheid in omstandigheden wel ingrijpen.

36 Zie Maris (2011). Zoals ik daar betoog, blijkt pas *door* een openbaar debat welke uitingen goed of slecht, waar of onwaar zijn. De overheid kan dat meestal niet vooraf bepalen; en ook als ze dat wel kan, kunnen de burgers de redelijkheid van het verbod niet meer controleren wanneer de uitingen eenmaal verboden zijn.

Sinterklaasfeest. Hij mag zulke manifestaties uitsluitend verbieden "ter bescherming van de gezondheid, in het belang van het verkeer en ter bestrijding of voorkoming van wanordelijkheden".

Het Europese recht is wat minder strikt, gemeten aan het liberale schadebeginsel ten onrechte. Artikel 10 van het EVRM beschermt de vrijheid van meningsuiting, maar begrenst die in het tweede lid onder meer door de rechten van anderen en bescherming van de goede zeden. In het *Spycatcher* arrest stelde het EHRM dat voorafgaand toezicht op uitingen zeer kritisch moet worden bekeken, maar dat enige inhoudelijke toetsing vooraf geoorloofd is.³⁷ Met een beroep op het arrest *Aksu v Turkije* van het EHRM betoogt de rechtbank Amsterdam dat met name moet worden getoetst aan het recht op privéleven in ruime zin van art. 8 EVRM, met inbegrip van het recht om niet te worden geconfronteerd met discriminerende uitingen die je identiteitsbesef ondermijnen.

Het is echter de vraag of het recht op privéleven van art. 8 EVRM wel is bedoeld om het verbod van voorafgaande overheidsensuur op deze manier te omzeilen. In *Spycatcher* stelt het Hof uitdrukkelijk: "Freedom of expression constitutes one of the essential foundations of a democratic society; subject to paragraph 2 of Article 10 (art. 10-2), it is applicable not only to 'information' or 'ideas' that are favourably received or regarded as inoffensive or as a matter of indifference, but also to those that offend, shock or disturb. Freedom of expression, as enshrined in Article 10 (art. 10), is subject to a number of exceptions which, however, must be narrowly interpreted and the necessity for any restrictions must be convincingly established."

In *Aksu vs Turkije* poneert het Hof alleen de algemene stelling dat de overheid het privéleven in de verhoudingen tussen de burgers moet waarborgen. In concreto voegt het daaraan toe dat de rechter discriminerende uitingen achteraf kan verbieden (in dit geval artikelen in woordenboeken over zigeuners, die de Turkse rechter volgens het EHRM terecht *niet* had verboden, onder meer omdat een woordenboek beoogt het feitelijke taalgebruik te beschrijven). Het arrest spreekt zich niet uit over toetsing vooraf door bestuursorganen.

Het schadebeginsel verzet zich tegen voorafgaande inhoudelijke toetsing van uitingen. Dat de Wet Openbare Manifestaties de burgemeester verbiedt manifestaties vooraf te toetsen op hun inhoud, is dan ook legitiem. Als de burgemeester de bevoegdheid, of zelfs de plicht, zou krijgen om zulke uitingsvormen te verbieden op grond van inhoudelijke afwegingen, staat de deur wijd open voor de politieke censuur die art. 5 WOM en art. 7 GW juist willen voorkomen. Van der Laan stelt terecht dat de burgemeester niet het geschikte orgaan is om afwegingen tussen grondrechten te maken.

37 European Court of Human Rights, 26 November 1991, *Observer and Guardian v The United Kingdom*, Application no. 13585/88, [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-57705#{'itemid':\[\"001-57705\"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-57705#{'itemid':[\)

Maar dit wil niet zeggen dat de overheid in de Zwarte Pietkwesatie geen enkele inhoudelijke taak heeft, en de discussie moet overlaten aan de samenleving of 'het volk'. Ten eerste kan de strafrechter achteraf, *na* een discriminerende uiting, overgaan tot een grondrechtelijke afweging tussen uitingsvrijheid en het discriminatieverbod. Het Nederlandse recht biedt deze mogelijkheid, maar overschrijdt daarbij soms de grens van het liberale schadebeginsel. Artikel 7 van de Nederlandse Grondwet verbiedt censuur vooraf, maar via de clausule "behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet" machtigt het de rechter om achteraf in te grijpen op grond van strafrechtelijke delictomschrijvingen. Wie zich gediscrimineerd voelt, kan een beroep doen op artikel 137 van het Wetboek van Strafrecht. Artikel 137c bestraft opzettelijke beledigende uitingen over een groep mensen, onder meer wegens hun ras. Artikel 137d bestraft uitingen die aanzetten tot haat tegen of discriminatie. Het Nederlandse recht gaat hierin echter te ver: geen van beide mogelijkheden kan de toets van het schadebeginsel volledig doorstaan. Bovendien loopt de weg van een strafrechtelijk verbod dood in het geval van Zwarte Piet.

Getoetst aan het schadebeginsel zou art. 137c Sr moeten vervallen. Beledigingen kunnen aanstoot geven zonder directe schade te veroorzaken. Zoals hierboven is aangegeven, moeten racistische uitingen niet worden verboden, maar in een publiek debat worden tegengesproken: corrigeer het negatieve beeld op grond van adequate informatie. Overigens valt Zwarte Piet buiten de delictomschrijving van 137c, want de belediging is in zijn geval niet *opzettelijk*.³⁸

Art. 137d kan toetsing aan het schadebeginsel ten dele doorstaan, maar behoeft amendering. Uitingen die aanzetten tot haat of discriminatie, kunnen in omstandigheden duidelijk en acuut gevaar opleveren doordat ze onmiddellijk leiden tot schadelijk handelen. In zulke gevallen is straf op zijn plaats. Bovendien staan dan de openbare orde en veiligheid op het spel, zodat de burgemeester en andere bestuurders ook preventief mogen ingrijpen. Maar zoals in het Amsterdamse geval bleek, is het niet aannemelijk dat Zwarte Piet de openbare orde bedreigt.

Daarnaast kunnen discriminerende uitingen indirect schade veroorzaken doordat ze een kwetsbare groep stelselmatig als minderwaardig af schilderen. Dit kan een ideologische voedingsbodem kweken voor discriminerend handelen dat directe schade veroorzaakt. Toch is er een belangrijke reden om het bereik van het schadebeginsel te beperken tot directe schade: uitbreiding tot een wijds en moeilijk te concretiseren criterium als indirecte schade dreigt te weinig vrijheid over te laten. Regeringen kunnen het te gemakkelijk misbruiken om onwelgevallige uitingen te verbieden. Maar dit gevaar kan worden ingedamd door het verbod toe te spitsen op uitingen die er louter op zijn ge-

38 Bovendien vormt zijn verschijning geen expliciete uiting over zwarte mensen – maar wellicht is het voldoende dat Zwarte Piet een racistisch stereotype uitbeeldt.

richt haat te zaaien en anderen af te schilderen als onmensen.³⁹ Het verbod van 137d Sr om aan te zetten tot haat of discriminatie kan dus, in tegenstelling tot 137c, legitiem zijn, mits beperkt tot bovengenoemde gevallen. Zwarte Piet valt daarbuiten. Zelfs als zijn verschijning een stereotype bevestigt dat zwarten indirect schaadt door hun ontplooiingskansen te belemmeren, is ze geen uiting van pure haat.

Volgens het schadebeginsel is er dus geen grond voor een strafrechtelijke verbod van Zwarte Piet. Tot zover is het bestrijden van zijn discriminerende karakter inderdaad geen zaak van de regering, maar van de samenleving: fatsoenshalve zou het Nederlandse volk een neutrale Piet moeten adopteren. Zo'n offer is dat nou ook weer niet.⁴⁰

Toch is Zwarte Piet in een ander opzicht wel degelijk een overheidszaak. Zwarte Piet evenementen berusten in de eerste plaats op particuliere initiatieven, in dit geval van de Stichting Sint-Nicolaas Intocht Amsterdam. De burgemeester geeft slechts een evenementenvergunning af. Maar vervolgens speelt de overheid ook een actieve rol in de evenementen zelf. De burgemeester ontvangt Sinterklaas en Zwarte Piet in de stad, openbare scholen doen mee aan het Sinterklaasfeest, wellicht worden subsidies gegeven, en zo meer. Bij deze gelegenheden is een actievere overheid wenselijk, niet op grond van het schadebeginsel, maar wegens het liberale ideaal van staatsneutraliteit.

Een liberale overheid hoort, anders dan particuliere burgers, neutraal te zijn. Ze is er voor alle burgers, en moet zich dus onthouden van activiteiten

39 Zelfcitatie uit Maris (2011). Er moet dan wel een aannemelijk indirect causaal verband bestaan tussen deze haatuitingen en schade bij de getroffenen, met name in hun vrijheidsrechten en gelijke sociaal-economische kansen.

40 Khaibar Sarghandoy zoekt in *Zwarte Piet. Een omstreden traditie* steun bij Waldrons liberale interpretatie van *menselijke waardigheid*. Jeremy Waldron verdedigt via *menselijke waardigheid* overheidsingrijpen tegen discriminerende uitingen dat verder dreigt te gaan dan het schadebeginsel in de gangbare uitleg toelaat. Hij pleit (2009; 2012) voor een strafrechtelijk verbod van *hate speech*, in het bijzonder jegens kwetsbare minderheden wegens hun ras, etniciteit, geloof etc. Tot zover gaan zijn consequenties niet verder dan ons artikel. Sarghandoy, onderkennend dat Zwarte Piet geen uiting van haat is, wil *alle* confrontaties met discriminerende stereotypen uit het openbare leven bannen: "Waar het om gaat is dat de menselijke waardigheid van zwarte mensen wordt ondermijnd door de negatieve associaties die de figuur oproept. De zichtbare leefomgeving van een goed-geordende samenleving zou in beginsel van dergelijke uitbeeldingen die zulke pijnlijke herinneringen levend houden verschoond moeten blijven" (p. 3007). Hier neigt overheidsdwang tot publieke politieke correctheid. Meer in het algemeen: het begrip *menselijke waardigheid* is te vaag om een scherpe grens te trekken voor staatsbemoeden met de uitingsvrijheid; liever geen strafrechtelijk ingrijpen op grond van zulke symbolische schade (het gaat Waldron niet om subjectieve aanstoot). Maar uiteindelijk valt het reuze mee met de totalitaire dreiging van Sarghandoy's betoog, want in de taak die hij de overheid toekent gaat hij veel minder ver dan Waldron (en wij): "Het zou daarom goed zijn als de overheid een actievere rol op zich zou nemen en het publiek debat en het maatschappelijke bewustwordingsproces over de geschiedenis en herkomst van de Sinterklaastraditie zou faciliteren" (p. 3009). Voor deze bescheiden conclusie heb je het omstreden begrip van menselijke waardigheid niet nodig, ze volgt rechtstreeks uit de liberale rechtvaardigheid.

die discrimineren op gronden als levensbeschouwing of ras. Daarom mogen overheidsinstanties volop deelnemen aan het Sinterklaasfeest, maar alleen op voorwaarde dat Piet een neutraal karakter aanneemt. De overheid moet zelf het goede voorbeeld geven door bij Sinterklaasvieringen op publieke scholen en in andere overheidsgebouwen negatieve stereotypen te weren. Bovendien moet ze actief optreden in de maatschappelijke discussie door zorg te dragen voor adequate informatie. Door inzicht te geven in het perspectief van gediscrimineerde minderheidsgroepen kan ze het maatschappelijke bewustwordingsproces bij de meerderheid bevorderen.⁴¹

Conclusie

In zijn toespraak bij de slavernijherdenking waarin premier Balkende het Nederlandse slavernijverleden "een smet op het blazen van ons land" noemde, vervolgde hij: "We leven nu in een land waarin iedereen gelijkwaardig is. (...) Emancipatie is meer dan alleen juridisch ketenen afwerpen. Emancipatie is vrij zijn in gelijkwaardige deelname aan de maatschappij."

Dan mag je van de Nederlandse overheid verwachten dat ze niet actief deelneemt aan manifestaties die door hun racistische uitstraling ongelijkwaardigheid uitdrukken. In tegendeel, de overheid moet verdere emancipatie bevorderen. Zwarte Piet, besmet met het slavernijverleden, staat in de weg aan een gelijkwaardige deelname door de nakomelingen van de slaven die nu in Nederland leven. In een liberale staat die uitgaat van vrij en gelijk burgerschap, de tegenpool van slavernij, moet de overheid bevorderen dat Zwarte Piet zijn racistische karaktertrekken aflegt.

De Nederlandse samenleving staat hiervoor nog niet voldoende open, mede doordat Zwarte Piet veelduidig is. Voor de meerderheid is hij de speelse knecht van Sinterklaas, een folkloristische figuur zonder discriminerende bijbedoelingen. Maar folklores kunnen doortrokken zijn met onbewuste historische vooroordelen jegens minderheidsgroepen, die voor die minderheden nog steeds belastend zijn. Dit geldt ook voor Zwarte Piet. Vandaar dat hier een taak ligt voor de Nederlandse overheid – in tegenstelling tot premier Rutte's bewering dat Zwarte Piet geen zaak is van de regering, maar van de samenleving.

41 Zie ook de conclusie van het *Verkenkend onderzoek naar een toekomstbestendig sinterklaasfeest in opdracht van het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed*: "Uit de interviews is te destilleren dat de kern van het probleem de huidskleur en rol van Zwarte Piet ten opzichte van Sinterklaas is. Experimenten met het uiterlijk van Zwarte Piet en mogelijke andere contrastfiguren naast Sinterklaas, kunnen de sleutel zijn om een personage te vinden dat zowel voldoet aan de kernwaarden die liefhebbers in Zwarte Piet zien, als een figuur die tegemoetkomt aan de wensen van de critici. Hierbij is belangrijk dat verschillende geïnterviewden stellen dat dergelijk experimenten geleidelijk en vanuit de verschillende (plaatselijke) sinterklaasgemeenschappen moeten komen en niet van bovenaf kunnen worden opgelegd." (p. 52).

Volgens het liberale staatsideaal moet de overheid zich op de volgende manier verhouden tot Zwarte Piet. Overeenkomstig het schadebeginsel moet ze de burgers vrij laten, tenzij die anderen schaden. Symbolische aanstoot is onvoldoende grond voor ingrijpen. Wegens het fundamentele belang van de uitingsvrijheid moet de overheid discriminerende uitingen tegenspreken, maar niet verbieden (in tegenstelling tot discriminerende handelingen).

De wetgevende en rechtsprekende macht moeten voorrang verlenen aan de uitingsvrijheid, ook in geval van discriminerende uitingen van Zwarte Piet-aanhangers (tenzij die leiden tot acuut gevaar; en mogelijk met uitzondering van pure *hate speech*). Zwarte Piet ontsnapt aldus aan het strafrecht. De bestuurlijke macht mag een evenementenvergunning weigeren om veiligheidsredenen, maar moet zich onthouden van inhoudelijke beoordeling. De burgemeester kan dus een vergunning verlenen voor veilige Sinterklaasevenementen met Zwarte Pieten. Tot zover is Piets zwartheid inderdaad geen regeringszaak, maar een zaak van burgerlijk fatsoen. De overheid moet wel een maatschappelijk debat bevorderen dat leidt tot emanicipatie van het Sinterklaasfeest.

Daarnaast moet een liberale staat zelf neutraal zijn, ofwel aanvaardbaar voor burgers van alle gezindten, rassen, etc. Daarom kunnen overheidsinstellingen actief deelnemen aan Sinterklaasevenementen, maar alleen op voorwaarde van neutrale Pieten in wie je geen zwart stereotype kunt herkennen. Ook publieke instellingen zoals openbare scholen, gemeentehuizen en ministeries moeten vrij zijn van discriminatoire Zwarte Pieten. Bij het bestrijden van discriminatie moet de overheid zelf het goede voorbeeld geven, in de verwachting dat dit bijdraagt aan groeiend inzicht in de publieke opinie. Soms gaat het er niet alleen om de wereld te interpreteren, je moet haar ook een beetje veranderen.

Terug naar mijn, Aspha's, vader. De goede oude man is nu bijna 75 jaar. Hij woont alweer jaren in Suriname, waar het Sinterklaasfeest elk jaar uitbundig wordt gevierd. Maar ook Suriname heeft al heel lang problemen met Sinterklaas en Zwarte Piet. "Kan deze koloniale vertoning nog?", begon men zich hardop af te vragen toen het nationalisme in de vroege jaren 50 en 60 hoogtij vierde. Past dit feest nog bij ons nu we sinds 1975 onafhankelijk zijn van onze voormalige kolonisator? De militaire coup van Desi Bouterse in 1980 gaf hierop snel en kordaat antwoord: er kwam dat jaar gewoon een officieel einde aan Sinterklaas. De nieuwe machthebbers introduceerden een nieuwe, maar vergelijkbare viering die volgens hen beter aansloot bij de eigen cultuur: Sinterklaasfeest werd Kinderdag met een Gudu Pa (Goede Vader) die langskomt om cadeautjes te brengen. Gudu Pa moest eind vorige eeuw toch weer enige ruimte gunnen aan Sinterklaas, die een *comeback* maakte op scholen, crèches en vooral in winkelcentra die hierin een commercieel succes zagen. Desondanks is de politiek consequent gebleven in haar afkeuring van deze koloniale traditie op eigen bodem. Het Surinaamse Parlement sprak zich in 2011 officieel uit tegen de openbare viering van Sinterklaas. Het merendeel van de bewoners

lijkt zich hierin moeiteloos te kunnen vinden. Sinterklaas of Kinderdag wordt al jaren even uitbundig gevierd met gekleurde Pieten en figuren als Cinderella en Spiderman die cadeautjes uitdelen aan kinderen. Elk jaar gaat mijn vader samen met mijn moeder, kleinkinderen en hun ouders naar een van de winkelcentra om Gudu Pa of Sinterklaas te verwelkomen. Hij geniet zichtbaar van de glunderende snuitjes van de kleintjes wanneer ze zingend hun opwachting maken. Zijn kleinkinderen weten (nog) niets van het Zwartepietenverleden van hun opa. Maar als ik zie hoe mijn vader lacht om de gekleurde Pieten en hen een hartelijk *boks* geeft zoals hij zijn oude *mati* begroet, weet ik dat zijn Pietenverleden bij hem goed zit.

Over de auteurs

Dr. A. Bijnaar is wetenschappelijk onderzoeker bij het Nationaal Instituut voor het Nederlands Slavernijverleden en Erfenis.

Prof. dr. C.W. Maris is emeritus hoogleraar rechtsfilosofie aan de UvA.

Literatuur

- Bal, Mieke, "Zwarte Piet's *Bal Masqué*", in: Mark Salber Phillips (ed.), *Questions of Tradition*, Toronto, 2004.
- Boer-Dirks, Eugenie, "Nieuw licht op Zwarte Piet. Een kunsthistorisch antwoord op de vraag naar de herkomst van Zwarte Piet", *Volkskundig Bulletin* 19 (1990) 1-35
- Boer, Eugenie, "Sint-Nicolaas, een levende legend", in Willem Koops, Madelon Pieper & Eugenie Boer (red.), *Sinterklaas verklaard*. Amsterdam, 2009, p. 11-32.
- Booy, Frits, *Op zoek naar Zwarte Piet. Een speurtocht naar de herkomst, de ontwikkeling en de betekenis van de dienaar van Sinterklaas*. Eindhoven, 2008.
- Corlett, J. Angelo, and Robert Francescotti, "Foundations of a Theory of Hate Speech", *The Wayne Law Review* 48 (2002) 1071- 1100.
- Feinberg, Joel, *Harm to Others*. New York, 1984.
- Feinberg, Joel, *Offense to Others*. New York, 1985.
- Haarnack, Carl, Dienke Hondius & Elmer Kolfin, "'Swart' in Nederland. Afrikanen en Creolen in de Noordelijke Nederlanden vanaf de middeleeuwen tot de twintigste eeuw", in: Elmer Kolfin & Esther Schreuder (red.), *Black is Beautiful, Rubens tot Dumas*, Amsterdam-Zwolle, 2008, p. 89-106.
- Harris, Aisha, "Santa Claus Should Not Be a White Man Anymore", *Slate*, http://www.slate.com/articles/life/holidays/2013/12/santa_claus_an_old_white_man_not_anymore_meet_santa_the_penguin_a_new_christmas.html.
- Helsloot, J. "Is Zwarte Piet uit te leggen?", in: Willem Koops, Madelon Pieper en Eugenie Boer (red.), *Sinterklaas verklaard*. Amsterdam, 2009, p. 77-85.
- Helsloot, J., "De oudst bekende naam van Zwarte Piet: Pieter-mê-knecht (1850)", *Digitale nieuwsbrief Meertens Instituut*, November 2011. <http://www.meertens.knaw.nl/cms/en/nieuwsbriefteksten/nieuwsbriefuitgicht/143677-de-oudst-bekende-naam-van-zwarte-piet-pieter-me-knecht-1850>.
- Helsloot, J. "Zwarte Piet and Cultural Aphasia in the Netherlands", *Quotidian*, vol. 3, www.quotidian.nl.
- Hermans, Willem Frederik, *De laatste resten tropisch nederland*, Amsterdam, 1975.
- Knip, Karel, "Terug naar de bronnen van Zwarte Piet", *NRC*, 2 oktober 2013, W6.

- Maris, C.W., "Nachtschade. Mills schadebeginsel in de Lage Landen", *Filosofie*, 19 (2009) 2, p. 10-17.
- Maris, C.W., "Wilders' vrijheid", *Filosofie & Praktijk*, 32 (2011)3, p. 52-73.
- Maurik, Justus van, "Sint-Nicolaas-avond aan boord", in: *Op reis en thuis*, Amsterdam, 1912.
- Mill, John Stuart, *Over vrijheid*, Amsterdam, 1978.
- Sarghandoy, Khaibar, "Zwarte Piet. Een omstreden traditie", *Nederlands Juristenblad*, 88 (2013) 43, p. 3005-3009.
- Verkendend onderzoek naar een toekomstbestendig sinterklaasfeest in opdracht van het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed*, Beilen, 2014.
- Waldron, Jeremy, "Dignity and Defamation: The Visibility of Hate", *Harvard Law Review* vol. 123 (2009), p. 1596-1657, http://cdn.harvardlawreview.org/wp-content/uploads/pdfs/vol123_waldron.pdf.
- Waldron, Jeremy, *The Harm in Hate Speech*, Cambridge MA, 2012.

Medicalisering van crimineel gedrag, vloek of zegen?

Maartje Schermer

Volgens sociologen en criminologen leven we tegenwoordig in een 'cultuur van controle' waarin het beheersen van criminaliteit en het controleren van ongewenst gedrag steeds belangrijker worden. Anderen spreken van een 'veiligheidsutopie', waarin het streven naar veiligheid, risicoreductie en bescherming van de bevolking centraal staat. Binnen deze veiligheidscultuur, zoals ik het hier voor het gemak zal noemen, is er enerzijds een duidelijke beweging zichtbaar in de richting van repressie, harder straffen, en zero-tolerance. Aan de andere kant is er ook een toenemende aandacht voor preventie van criminaliteit, waarbij allerlei maatschappelijke instanties als GGZ, jeugdzorg en onderwijs worden ingeschakeld (Schermer 2006).

Tegelijkertijd neemt ook de aandacht voor de biologische basis van criminaliteit weer toe, nadat dit jarenlang een taboe-onderwerp is geweest (zie bv een recent rapport van de Raad voor strafrechtstoepassing en jeugdbescherming, 2014). Volgens de Britse socioloog Nikolas Rose sluiten de biologisering en medicalisering van crimineel gedrag naadloos aan bij de huidige veiligheidscultuur (Rose 2000). Rose maakt daarbij eigenlijk nauwelijks onderscheid tussen repressie en preventie. Ontluikende mogelijkheden om een biologische aanleg voor crimineel gedrag op te sporen, en om crimineel gedrag via medische behandeling te voorkomen, worden door Rose vooral gezien als meer of minder verkapte vormen van controle en risicomangement. Hij spreekt van "the new biology of control".

In deze bijdrage wil ik dieper ingaan op het fenomeen van de medicalisering van (aanleg voor) crimineel gedrag en de vraag stellen in hoeverre die medicalisering een probleem is, of juist een oplossing. Medicalisering heeft veelal een negatieve klank. Zij wordt in verband gebracht met toenemende medische macht en controle over ons dagelijks leven, met normalisering en disciplineren, met iatrogene schade, en met groeiende afhankelijkheid ten opzicht van medische 'experts'. Toch kan medicalisering ook positieve kanten hebben – zij opent bijvoorbeeld nieuwe mogelijkheden voor hulp en omgang met problemen. Gezondheidsethici pleiten daarom de laatste jaren voor een genuanceerde beoordeling van de effecten van medicalisering (Parens 2011). In deze bijdrage zal ik daarom uitgaan van gedachte dat de gevolgen van medicalisering van crimineel gedrag zowel positief als negatief kunnen zijn.

Na een bespreking van effecten van medicalisering van crimineel gedrag in het algemeen zal ik specifiek ingaan op twee casus: ten eerste de reeds bestaande medische behandeling van bepaalde groepen zedendelinquenten, en ten tweede een vooralsnog fictieve (maar regelmatig in het vooruitzicht gestelde) 'screening' van kinderen en jeugdigen op aanleg voor crimineel gedrag. Mijn conclusie zal zijn dat medicalisering vooral problematisch is wanneer het veiligheidsdenken zover doordringt in de medische praktijk dat het belang van de patiënt niet meer voorop staat. Dan wordt de geneeskunde inderdaad alleen nog maar een instrument van sociale controle.

Medicalisering en biologisering van crimineel gedrag

De term medicalisering wordt sinds de jaren '70 van de vorige eeuw gebruikt om het proces te beschrijven waarin niet-medische problemen ge(her)definieerd en behandeld worden als medische problemen, in termen van ziektes of stoornissen. Door de tijd heen treden verschuivingen op in wat als ongewenst, afwijkend of crimineel wordt gezien, en wat als ziekte, stoornis of aandoening. Een voorbeeld: verslaving wordt tegenwoordig veelal als een chronische hersenziekte begrepen en het oudere morele model van verslaving – een verslaafde is een slappeling zonder ruggengraat – wordt daardoor (deels) verdrongen. ADHD is ook een goed en uitgebreid gedocumenteerd voorbeeld van medicalisering van afwijkend en ongewenst gedrag (o.a. Dehue 2014). 'Lastige, drukke jongens' zijn veranderd in patiëntjes met een gedragsstoornis. In plaats van strafwerk of een standje van het schoolhoofd, krijgen ze nu Ritalin en extra begeleiding.

Deze beweging kan ook gesignaleerd worden ten aanzien van criminaliteit, of liever: bepaalde vormen van crimineel gedrag of gedrag dat tot criminaliteit kan leiden. Veel probleemgedrag kan tegenwoordig geclassificeerd worden als een psychiatrische stoornis. Daarbij is duidelijk sprake van een her-definitie van gedrag. Een goed voorbeeld is de 'antisociale persoonlijkheidsstoornis' (APS), een stoornis die gekenmerkt wordt door "een duurzaam patroon van egocentrisme, impulsiviteit en agressiviteit". Mensen met een antisociale persoonlijkheidsstoornis "overtreden veelvuldig sociale normen en hebben weinig verantwoordelijkheidsbesef en schuldgevoel (...) ze veroorzaken veel schade, leed en maatschappelijke overlast. Ook worden ze relatief vaak veroordeeld voor het plegen van een strafbaar feit." (Gezondheidsraad 2006) Dit laatste is niet verwonderlijk, aangezien wetsovertreding een van de criteria is waarmee

de stoornis wordt vastgesteld. Met de diagnose APS worden bepaalde vormen van crimineel gedrag dus tot een medisch probleem bestempeld¹.

De antisociale persoonlijkheidsstoornis kan per definitie alleen bij volwassenen worden vastgesteld, maar op de kinderleeftijd kunnen al gedragsstoornissen aanwezig zijn die als voorlopers van de antisociale persoonlijkheid worden gezien. De antisociale gedragsstoornis (conduct disorder, oftewel CD) wordt gekenmerkt door "een aanhoudend patroon van gedrag waarbij de rechten van anderen of belangrijke, op die leeftijd geldende sociale normen en waarden worden geschonden." Symptomen zijn onder andere veelvuldig pesten, bedreigen en intimideren, beroving, brandstichting, vernieling, seksueel misbruik, inbraak en veelvuldig spijbelen. Crimineel gedrag wordt kortom in toenemende mate gezien als teken dat er iets mis is met iemand, als een symptoom van een stoornis, ziekte of afwijking.

Eén van de drijvende krachten achter het proces van medicalisering is het wetenschappelijk onderzoek in de gedragsgenetica en de neurowetenschappen. Gedrag wordt in toenemende mate begrepen in (neuro)biologische termen, en het idee dat biologische factoren kunnen bijdragen aan agressief of antisociaal gedrag is onder wetenschappers vrij algemeen geaccepteerd (Glenn and Raine 2014). Een bekend voorbeeld hiervan is het onderzoek naar het ontstaan van een antisociale persoonlijkheidsstoornis, waaruit blijkt dat een bepaalde variant van het MAOA gen, in combinatie met omgevings- en opvoedingsfactoren, een rol speelt bij het ontstaan van dergelijk gedrag (Caspi, 2002, Kim-Cohen, 2006).

Ander onderzoek richt zich niet zozeer op het ontstaansmechanisme van antisociaal gedrag maar op fysiologische kenmerken die samengaan met dit soort gedrag, en daarvan voorspellers zouden kunnen zijn: zogenaamde biomarkers. Zo blijken lage hartfrequentie, lage basale cortisol niveau's en lage cortisol-respons bij stress (een lage 'arousal') gecorreleerd te zijn met antisociaal gedrag. Omgevingsstress, met name op jonge leeftijd, lijkt een rol te spelen bij het ontstaan van dergelijke afwijkende patronen. Ook door middel van hersenonderzoek, vooral beeldvormend onderzoek, wordt getracht meer inzicht te krijgen in antisociaal gedrag. Uit verschillende studies blijkt bijvoorbeeld dat prefrontale afwijkingen samenhangen met gewelddadig of agressief gedrag (Popma & Raine, 2006).

De hoop van onderzoekers én overheden is dat dit soort onderzoek in de toekomst gebruikt kan worden om diagnostiek te verbeteren, maar ook om de

1 Dergelijke diagnoses zijn niet onomstreden: het is veelal niet duidelijk of het wel om één stoornis gaat of om meerdere verschillende stoornissen, de achterliggende oorzaken zijn vaak onduidelijk, de criteria waarop diagnoses gesteld worden zijn aan veranderingen onderhevig en laten ruimte voor subjectieve oordelen. Ik ga in deze bijdrage niet verder in op de vraag in hoeverre het terecht is dat sommige vormen van crimineel gedrag op deze wijze medisch geclassificeerd worden, maar wil me richten op de *effecten* die dit teweeg brengt.

ontwikkeling van bepaald gedrag² of bepaalde persoonlijkheidstrekken al vanaf jonge leeftijd te kunnen voorspellen (Singh en Rose 2009). Hiermee zouden dus (jonge) kinderen gelabeld worden als 'in aanleg crimineel', of zoals Rose het noemt: 'risky children'.

Medicalisering: een probleem of een oplossing?

Irving Zola en Ivan Illich, de grondleggers van de medicaliseringstheorie in de jaren '70 van de vorige eeuw, zagen medicalisering vooral als een negatieve ontwikkeling. Medicalisering draagt volgens hen bij aan toenemende macht van de medische professie en van medische instituties. Steeds meer aspecten van het dagelijks leven worden als medische aangelegenheid gezien en behoren daarmee tot het domein van de geneeskunde: van voeding tot sport, van arbeid tot voortplanting, van leerstoornissen tot gedragsproblemen. Via de geneeskunde kan zo sociale controle worden uitgeoefend over steeds meer terreinen van het leven.

Ook de toenemende medicalisering van crimineel gedrag kan, zo waarschuwen sociale wetenschappers, een legitimering bieden voor steeds verdergaand ingrijpen in de levens van steeds meer mensen. Zo zouden door vroege opsporing van kinderen met een aanleg voor crimineel gedrag groepen jonge kinderen gelabeld en gestigmatiseerd kunnen worden, en biedt een medische diagnose een legitimering voor allerlei medische interventies. Dergelijke interventies pakken niet altijd gunstig uit. Medische behandelingen of preventiepraktijken kunnen schadelijk zijn voor betrokkenen, bijvoorbeeld door bijwerkingen van medicatie of onnodige ingrepen. Ook kan een ziekte-label gevolgen hebben voor iemands zelfbeeld: als een kind bijvoorbeeld de diagnose CD krijgt, zal dat gevolgen hebben voor de manier waarop hij zichzelf beleeft, en de manier waarop anderen naar hem kijken.

Een andere kritiek op medicalisering is dat deze vaak leidt tot individualisering van problemen, waardoor de sociale en maatschappelijke context van die problemen uit het oog wordt verloren. Wanneer verklaringen voor crimineel gedrag met name in de biologie worden gezocht, raken psychologische of sociale verklaringen al snel buiten beeld. Door dergelijk biologisch reductionisme

2 Overigens blijven met de nadruk op biosociale aanleg een heleboel vormen van criminaliteit buiten beeld, waarop dus ook geen screenings- of preventieprogramma's kunnen worden ingesteld. Het is opvallend dat naar sommige vormen van criminaliteit veel meer biosociaal onderzoek wordt verricht dan naar andere. Meestal gaat het om antisociaal gedrag, met name fysieke agressie. Pieri en Levitt (2008) wijzen er bovendien op dat het steeds gaat om agressie tegen anderen, terwijl gewelddadig gedrag dat zich tegen de patiënt zelf richt (automutilatie, suicidaliteit) nauwelijks aandacht krijgt. Ook naar genetische aanleg voor het plegen van boekhoudfraude, milieudelicten of andere vormen van witte boorden criminaliteit wordt geen onderzoek gedaan.

worden ook oplossingen vooral nog in de medische sfeer gezocht en te weinig in de psychologische, sociale of maatschappelijke sfeer.

Tegenover deze nadelen staat dat medicalisering ook voordelen kan hebben voor de betrokkenen. Hoewel de grondleggers van de medicaliseringstheorie hier weinig oog voor hadden, pakt een toenemende medische bemoeienis niet altijd uitsluitend negatief uit. Het benoemen van een probleem als 'medisch' of als 'ziekte' opent mogelijkheden voor hulp en behandeling en daarmee in veel gevallen voor een verbetering van de kwaliteit van leven van de betrokkene zelf. Uit recent onderzoek blijkt dat relatief veel allochtone jongeren in de criminaliteit terecht komen omdat psychische stoornissen bij hen niet of te laat worden onderkend. Terwijl autochtone en allochtone kinderen ongeveer even vaak een stoornis ontwikkelen, krijgen autochtone kinderen daarvoor veel vaker hulp en behandeling, waarmee escalatie van problemen wordt voorkomen. De kans dat allochtone jongeren met de rechter in aanraking komen, en daar vervolgens verplicht psychiatrische hulp krijgen voorgeschreven, is twee keer zo groot als bij autochtone (Boon 2010).

Ook los van de behandelmogelijkheden kan het benoemen van een probleem in medische termen voor de betrokkenen voordelen opleveren. Het feit dat iets een aandoening, stoornis of ziekte is, impliceert dat de verantwoordelijkheid voor het gedrag nog maar deels bij de persoon in kwestie kan worden gelegd. Ouders van onhandelbare kinderen krijgen niet langer scheve blikken en het uitgesproken of onuitgesproken verwijt dat ze hun kinderen niet goed opvoeden. Integendeel: met een medisch label kunnen zij rekenen op steun, begrip, een rugzakje met geld voor extra begeleiding en een legertje aan professionele hulpverleners³.

Twee perspectieven op gedrag

Medicalisering van deviant gedrag heeft dus implicaties voor de morele beoordeling van dat gedrag. Een van de kenmerken van de zogenaamde 'ziekerol' zoals die al door de socioloog Talcott Parsons is beschreven, is dat de patiënt niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor zijn ziekte. Iemand die ziek is, heeft recht op behandeling en niet (uitsluitend) op straf. Dat is bijvoorbeeld duidelijk bij de verschuiving van een moreel model van verslaving naar een medisch model. Een verschuiving van afwijkend gedrag van het justitiële naar

3 Trudi Dehue wijst er in haar meest recente boek (2014) echter terecht op dat tegenwoordig een medisch label vooral een verdere aansporing lijkt om zélf actief met je problemen aan de slag te gaan. Bovendien, stelt zij, worden we allen aangespoord om zoveel mogelijk ziekten en stoornissen te voorkómen, door preventie, vroege opsporing en een goede leefstijl. Een medisch label ontslaat dus niet meer automatisch van verantwoordelijkheid, maar brengt juist verantwoordelijkheid met zich mee.

het medische domein betekent dus ook een forse verandering in perspectief op dat gedrag.

Vanuit justitieel gezichtspunt is crimineel gedrag iets dat bestraft dient te worden. Vergelding, afschrikking en bescherming van de maatschappij zijn daarbij de belangrijkste motieven. De crimineel wordt verantwoordelijk gesteld voor zijn gedrag en ervoor ter verantwoording geroepen. Wanneer de straf is uitgezeten is daarmee de kous ook af. Iemand kan met schone lei opnieuw beginnen. Vanuit het medische gezichtspunt staat het belang van de patiënt voorop. Crimineel gedrag dat voortkomt uit een ziekte of stoornis kan de patiënt hooguit gedeeltelijk worden aangerekend. In de eerste plaats is de zieke niet verantwoordelijk voor het ontstaan van de ziekte, en in de tweede plaats wordt hij door zijn stoornis en de bijbehorende neurobiologische beperkingen niet (of verminderd) in staat geacht zijn gedrag te controleren en te beheersen. Hij kan voor dat gedrag dus ook minder verantwoordelijk worden gehouden. Een patiënt heeft recht op behandeling en hulp en de medicus moet het belang van zijn patiënt vooropstellen. Deze medische logica is bijvoorbeeld duidelijk zichtbaar in de pleidooien van de hoogleraar kinder- en jeugdpsychiatrie en forensische psychiatrie Theo Dorelijers om gedragsgestoorde jonge delinquenten te behandelen in plaats van (uitsluitend) te straffen (o.a. Dorelijers 2009).

De justitiële en medische logica staan op gespannen voet met elkaar. In een onderzoek onder rechters, officieren van justitie en reclasseringswerkers spraken deze de angst uit dat medicalisering van crimineel gedrag de intentionaliteit van dat gedrag uit zicht zou doen verdwijnen (Pieri en Levitt 2008). Het verklaren van gedrag uit biologische afwijkingen of aanleg lijkt de intentionaliteit van dit gedrag te ondergraven. Individuele verantwoordelijkheid dreigt te verdwijnen door het medicaliseren van gedrag. Dit staat haaks op de doctrine van de vrije wil waarop het rechtssysteem gebaseerd is. Bovendien ligt de nadruk in het medische vertoog op het belang en het welzijn van de patiënt, terwijl in het justitiële vertoog het belang van de dader geen rol speelt, maar juist het belang van de samenleving, veiligheid en de rechtsorde op de voorgrond staan. Het medische en het justitiële perspectief op crimineel gedrag zijn dus heel verschillend en verplaatsen van dit gedrag van het ene naar het andere domein gaat niet zonder problemen.

Vooralsnog bestaan beide perspectieven tegelijkertijd naast elkaar. Veiligheid, rechtvaardigheid en goede medische zorg zouden in theorie mooi samen kunnen gaan als door medische behandeling van de psychische stoornis het recidivepercentage van bepaalde groepen criminelen verminderd zou kunnen worden, en patiënten/daders daardoor weer normaal in de samenleving zouden kunnen meedoen. Het is echter de vraag of er in de praktijk van zo'n win-win situatie sprake zal zijn. Er zijn redenen om daaraan te twijfelen, zoals het voorbeeld van de behandeling van zedendelinquenten met libidoremmers laat zien.

Casus: behandeling van zedendelinquenten met libidoremmers

Behandeling met libidoremmers wordt tegenwoordig soms toegepast bij zedendelinquenten die veroordeeld zijn tot TBS; in de volksmond staat dit bekend als 'chemische castratie'. Libidoremmers kunnen een bepaalde categorie zedendelinquenten helpen om hun eigen gedrag onder controle te houden en beter te functioneren. Ook kunnen ze helpen om recidive te voorkomen. Libidoremmers hebben echter ook (ernstige) bijwerkingen zoals onder andere osteoporose, borstgroei, hoge bloeddruk en spierzwakte.

Vooralsnog vindt behandeling met libidoremmers in geïndiceerde gevallen op vrijwillige basis plaats, maar veel behandelaars vrezen dat politici chemische castratie verplicht zullen gaan stellen voor zedendelinquenten die met verlof willen. Nu al wordt de patiënt soms voor de keuze gesteld: libidoremmers slikken, of niet met verlof mogen. Hoewel er geen sprake is van gedwongen behandeling, is de keuze voor het gebruik van die middelen dus ook niet altijd volledig vrijwillig. Voor behandelaars botst hier de beroepsethiek met hun rol in het dienen van het algemeen belang. Hoogleraar forensische psychiatrie Van Marle zegt daarover: "Je kunt zeker libidoremmers voorschrijven om medische redenen, als onderdeel van de behandeling. Maar steeds vaker gebeurt het alleen om de maatschappij te beschermen. Dat moet je meewegen, maar artsen dienen het belang van de patiënt voorop te stellen. Libidoremmende middelen zijn onderdeel van een behandeling maar mogen niet de sleutel tot verlof zijn." (EFP 2009)

In hoeverre hebben de patiënt/dader en de samenleving nou baat bij deze vorm van medicalisering? Libidoremmers kunnen de patiënt/dader zelf soms helpen om een normaler leven te leiden, maar de therapie heeft ook forse bijwerkingen. Het is de vraag of de voordelen voor de patiënt zelf altijd tegen die nadelen opwegen. In andere gevallen waarin een psychiatrische stoornis als bron van crimineel gedrag wordt aangewezen, ontbreekt effectieve therapie nog vrijwel volledig, zoals bijvoorbeeld voor de antisociale persoonlijkheidsstoornis (Gezondheidsraad 2006); daar levert medicalisering dus nog weinig op.

Daarnaast is het de vraag welke maatstaf er aangelegd wordt om effect of succes van een behandeling te meten. Wie bepaalt of een behandeling 'geslaagd' is – welke standaarden worden daarvoor gehanteerd? Het is mogelijk dat de effecten van een behandeling met bijvoorbeeld libidoremmers door medici en andere behandelaars als 'goed' worden gekwalificeerd, terwijl het effect van de behandeling in termen van veiligheid en openbare orde door de maatschappij toch nog als onvoldoende wordt gezien. Dergelijke discrepanties bestaan nu al. De kans is groot, gezien de nadruk op veiligheid in onze samenleving, dat er van de medische behandeling verwacht wordt dat deze het recidivepercentage tot nul zal terugbrengen; ook wanneer dit vanuit een strikt medisch perspectief wellicht niet nodig en niet haalbaar is. Er is daarom een reëel risico dat patiënten/daders uiteindelijk langer vast komen te zitten binnen

behandelinstellingen, dan ze vast zouden hebben gezeten als alleen sprake was geweest van gevangenisstraf, en niet van behandeling.

De prijswinnende documentaire "A place for paedophiles" van Louis Theroux over een kliniek voor veroordeelde pedofielen in de Verenigde Staten laat dit beeld duidelijk zien. De veroordeelden die weigerden om aan de behandeling mee te werken en in plaats daarvan de juridische weg van hoger beroep bewandelden om uit kliniek te komen, hadden meer succes dan degenen die zich opstelden als 'modelpatiënten' en meewerkten aan de langdurige therapieën en behandelingen.

In Nederland is de laatste tijd een duidelijke stijging zichtbaar van het aantal verdachten dat weigert aan een forensisch-psychiatrisch onderzoek mee te werken, op advies van hun advocaat. Door niet aan dat onderzoek mee te werken voorkomen ze dat de rechter een TBS maatregel op kan leggen. TBS wordt, door bovengeschetste ontwikkelingen, steeds meer gevreesd als iets waar je nooit meer uit komt. Liever celstraf (dan weet je wanneer je vrij komt) dan de openeinderegeling van de TBS. De vraag is dus waarmee patiënten/daders uiteindelijk beter af zijn: 'gewoon' gestraft worden en daarna weer op vrije voeten, of (langdurig) behandeld worden en gestigmatiseerd als gevaarlijke gek. Het is niet zonder meer duidelijk dat medicaliseren van crimineel gedrag voor de patiënt/dader zelf altijd voordeel met zich meebrengt, zelfs als er een behandeling beschikbaar is. Door deze situatie lopen ook patiënten/daders die goed behandeld hadden kunnen worden een kans mis; en wordt de samenleving er uiteindelijk niet veiliger op.

Casus: screening en preventie van crimineel gedrag

Medicalisering van crimineel gedrag opent, naast mogelijkheden voor behandeling, ook mogelijkheden op het gebied van screening en preventie. Ook hier is de vraag in hoeverre dit een gunstige ontwikkeling is. Onderzoekers en overheden hopen dat toenemend inzicht in de neurobiologische en biosociale factoren van crimineel gedrag het mogelijk zal maken om aan vroege opsporing en preventie te doen (Beauchaine 2008). Ook in Nederland wordt al onderzoek gedaan naar vroegtijdige opsporing van probleemgedrag bij kinderen. In de toekomst zouden bijvoorbeeld biomarkers kunnen worden ingezet om reeds op jonge leeftijd kinderen op te sporen met een verhoogd risico op het ontwikkelen van een antisociale gedragsstoornis (CD), een oppositioneel opstandige gedragsstoornis (ODD) of een verslavingsstoornis. Volgens auteurs van een studie naar de genetische risicofactoren voor psychopathie bij 7-jarigen, zou opsporing en preventie al op de kleuterleeftijd moeten beginnen (Viding 2005)!

Naast biomarkers zouden ook gedragskenmerken, gescoord door bijvoorbeeld ouders en leerkrachten, bij kunnen dragen aan het maken van een risicoschatting. Vroegtijdige opsporing zou dan vervolgens ook een preventieve

aanpak mogelijk maken, bijvoorbeeld door middel van opvoedingsondersteuning, gedragstherapie of medicatie.

Dit is vooralsnog een toekomstscenario, maar wel een waar de biologisering en medicalisering van crimineel gedrag haast automatisch naartoe leiden. Bovendien gaat het wetenschappelijk onderzoek op dit gebied met grote sprongen vooruit. Maar is dit wel een wenselijke ontwikkeling? Wat zijn de voor- en nadelen van deze vorm van medicalisering?

Bij andere screenings- en preventieprogramma's, zoals bijvoorbeeld de borstkankerscreening, staan vroegtijdig behandelen van ziekte en het verbeteren van de volksgezondheid centraal. Dat ligt heel anders wanneer het gaat om opsporen van risicofactoren voor crimineel gedrag. Volksgezondheid is een optelsom van de gezondheid van individuen; hoe meer individuen gezond zijn, hoe groter de volksgezondheid. Bij criminaliteitsbestrijding gaat het echter ook (of vooral) om de veiligheid van de bevolking voor zover die zelf juist niet crimineel is. Het preventief ingrijpen bij een criminele aanleg staat niet uitsluitend in dienst van de betrokkene zelf, maar ook (of vooral?) in dienst van de veiligheid van anderen. Dat is een cruciaal verschil, en het risico bestaat ook hier (net als in de vorige casus) dat 'veiligheid' boven het individuele (gezondheids) belang komt te staan.

Dat neemt niet weg dat het ook voor kinderen zélf goed zou kunnen zijn als een aanleg voor gedragsstoornissen en een risico op crimineel gedrag tijdig worden onderkend. Wanneer een kwetsbaar kind extra psychosociale ondersteuning krijgt, of de ouders opvoedingsondersteuning, kan dit het welzijn en de ontwikkeling van het kind bevorderen. Tenminste, wanneer er bewezen praktisch haalbare en bewezen effectieve interventies voorhanden zijn. Dat is vooralsnog een probleem, want effectiviteitsstudies over de preventieve aanpak van crimineel gedrag staan nog in de kinderschoenen. Toch is bewezen effectiviteit een noodzakelijke voorwaarde om opsporing en preventief ingrijpen moreel te kunnen rechtvaardigen. Dit geldt overigens, evenals hieronder genoemde bezwaren, niet uitsluitend voor medisch-biologische interventies en tests, maar ook voor gedragspsychologische (Horskötter et al 2011).

Er kleven nog enkele andere belangrijke nadelen aan screenings- en preventieprogramma's – niet voor niets bestaat in Nederland de Wet op het Bevolkingsonderzoek om de bevolking te beschermen tegen de risico's van ongebreidelde medische screening. Allereerst het probleem van *fout-negatieve* en *fout-positieve* uitslagen. Bij elke test komen foute uitslagen voor: sommigen worden onterecht aangemerkt als ziek, of 'at risk' voor een gedragsstoornis (de fout positieven), terwijl anderen juist niét worden aangemerkt als ziek of 'at risk' terwijl ze dat wel zijn (de fout negatieven). Het probleem met fout-positieven is dat zij onnodig behandeld worden en onterecht een 'stempeltje' krijgen. Het bestaan van fout-negatieven wijst erop dat een test of screening nooit een 100% garantie op veiligheid biedt: er zullen altijd gevallen gemist

worden. Screeningsprogramma's kunnen daarmee een vals gevoel van veiligheid en controle oproepen.

Wanneer screening zich richt op het voorspellen van de *kans* op ziekte of de *kans* op het ontwikkelen van een gedragsstoornis of crimineel gedrag ontstaat een bijzondere nieuwe groep 'patiënten', namelijk degenen die een grotere kans of aanleg hebben om in de toekomst ziek te worden. Het gaat hier dus niet om mensen die ziek zijn, maar om 'potentieel zieken', om pre- of proto-patiënten. Of, in dit geval 'potentiële criminelen'. Al lopen deze kinderen een verhoogd risico om crimineel gedrag te gaan vertonen, ze zullen dat wellicht, ook zonder preventieprogramma's, nooit doen. Rose signaleert in dit verband het ontstaan van een nieuw object voor criminaliteitscontrole: "the person genetically at risk" – de drager van criminele genen. (Rose 2000). Wanneer gezocht wordt naar verhoogde *kansen* op een bepaalde ontwikkeling, naar *risico's* voor crimineel gedrag op latere leeftijd, dan is het onvermijdelijk dat er ook interventies worden ingezet bij kinderen en gezinnen die ook zonder hadden gekund. Zoals jeugdpsychiater Van Engeland het formuleert ten aanzien van door Justitie betaalde opvoedcursussen: "Je gaat een heleboel ouders, die in onze ogen hun kinderen verwaarlozen, verplicht iets opleggen, terwijl maar minder dan de helft van de kinderen risico loopt." (Slob 2004, p. 193). Dit probleem van overbehandeling is nog groter als ook medicamenteuze behandeling wordt overwogen: "it is possible that young children with a high risk profile for antisocial behaviour could be given drug treatments at a pre-symptomatic or subclinical stage." (Singh & Rose 2009, p. 204).

Een probleem van heel andere aard betreft stigmatisering. Zeker voor psychiatrische stoornissen die gepaard gaan met crimineel gedrag, of bij screening op 'aanleg voor crimineel gedrag' is stigmatisering een probleem. In de eerste plaats omdat het *individuen* (kinderen) met een label op kan zadelen dat zeer bepalend kan zijn voor de manier waarop anderen – leerkrachten, familie, vriendjes, ouders van vriendjes – naar hen kijken en op hen reageren. Het stigma van 'in aanleg crimineel' te zijn zou daarbij bovendien nog weleens een self-fulfilling prophecy kunnen worden. Ten tweede is het ook mogelijk dat er bepaalde *groepen* gestigmatiseerd raken, wanneer zou blijken dat bepaalde aanleg daar vaker voorkomt.

In het verlengde hiervan liggen ook zorgen omtrent privacy. Wie zouden er toegang hebben tot gevoelige gegevens over de biologische aanleg voor agressie, op biologische parameters gebaseerde risicoschattingen et cetera? Uitsluitend hulpverleners? Instanties voor jeugdzorg, politie en justitie? Nu al zijn er zorgen bij ouders dat een eenmaal in de dossiers opgenomen verdenking op bijvoorbeeld kindermishandeling hen eindeloos blijft achtervolgen, zelfs als deze onterecht blijkt. En recent stelde de staatssecretaris van Veiligheid en Justitie voor om oude psychiatrische dossiers toegankelijk te maken voor de rechtbank wanneer een verdachte zelf niet aan psychiatrisch onderzoek wil

meewerken – privacy en beroepsgeheim staan waar veiligheid in het geding is in toenemende mate onder druk.

Er zitten, kortom, heel wat haken en ogen aan een opsporingsprogramma voor 'criminele aanleg'. Stigmatisering en overbehandeling liggen op de loer. Los van alle nadelen die bekend zijn uit vergelijkbare programma's binnen de gezondheidszorg, speelt hier het risico dat veiligheid zwaarder gaat wegen dan de (gezondheids)belangen van individuele kinderen.

Conclusie

Medicalisering van crimineel gedrag heeft zowel voor- als nadelen, voor de samenleving als geheel en ook voor de betrokken individuen. In grote lijnen kunnen we de medicalisering en biologisering van crimineel gedrag, met de beloften van screening, preventie en behandeling begrijpen als uiting van een algemene tendens tot controle en risicoreductie, passend binnen een veiligheidsmaatschappij. Medici en hulpverleners die zich richten op behandeling of preventie van crimineel gedrag, functioneren inderdaad in zekere zin als instrument van sociale controle, maar het is de vraag of de medische vorm van controle slechter is dan de justitiële. Immers, in beginsel staat binnen het medische domein het belang van de patiënt zelf voorop, terwijl in het justitiële domein de veiligheid van anderen hoogste prioriteit heeft. Het is dan ook niet terecht dat behandeling en preventie soms op één lijn worden gesteld met repressie en vergelding; de ene vorm van controle is de andere niet.

Wanneer medicalisering van crimineel gedrag een opening biedt voor behandelingen waar de patiënt zelf werkelijk baat bij heeft, is dat toe te juichen. Het is wel van het allergrootste belang om kritisch te blijven kijken of dat voordeel voor de patiënt er ook *werkelijk* is. Daarbij moet breed worden gekeken, ook bijvoorbeeld naar de sociale gevolgen zoals stigmatisering. Voorlopig is de wetenschappelijke kennis nog ontoereikend en zijn er nog niet of nauwelijks *evidence based* interventies voorhanden, terwijl zowel medische behandeling als vroege opsporing en preventie ook risico's en nadelen met zich meebrengen. Bovendien gaan het medische perspectief en het justitiële perspectief op crimineel gedrag niet zonder wrijving samen: steeds dreigt het algemene veiligheidsbelang hoger te worden gesteld dan het individuele (gezondheid)belang van patiënten/daders – of zelfs van *potentiële* patiënten/daders. Dat kan onder bepaalde omstandigheden gerechtvaardigd zijn, bijvoorbeeld wanneer door een rechter een maatregel van terbeschikkingstelling (TBS) is opgelegd en een groot recidivegevaar met behulp van therapie of medicatie kan worden afgewend. Maar dit vergt wel een juridisch oordeel, en een formele afweging van algemeen en individueel belang. Door medicalisering dreigt zo'n oordeel buiten beeld te raken. De druk vanuit het veiligheidsdenken moet er dan ook niet toe leiden dat medische interventies of programma's overhaast worden

ingevoerd, en dat de eigen medische moraal waarbij het belang van de patiënt voorop staat, wordt verdrongen.

Over de auteur

Maartje Schermer is bijzonder hoogleraar Filosofie van de geneeskunde en de maakbaarheid van de mens aan het Erasmus MC.

Literatuur

- Beauchaine, T.P., Neuhaus, E., Brenner, S.L., Gatzke-Kopp, L. "Ten good reasons to consider biological processes in prevention intervention research", *Development and Psychopathology* vol. 20 (2008) 745-774.
- Boon, A.E., de Haan, A.M., de Boer, S.B.B. "Verschillen in etnische achtergrond van forensische en reguliere GGZ-cliënten", *Kind en adolescent* 31 (2010) 1, 16-28.
- Caspi, A., McClay, J., e.a. "Role of genotype in the cycle of violence in maltreated children", *Science*, vol. 297 (2002) 851-854.
- Conrad, P. en Schneider, J.W. *Deviance and medicalization: from badness to sickness*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Dehue, T. *Betere mensen. Over gezondheid als keuze en koopwaar*. Amsterdam: Atlas Contact, 2014.
- Dorelijers, T. *Te oud voor het servet, te jong voor het tafellaken*. Oratie, Universiteit Leiden, 2009. Expertisecentrum Forensische Psychiatrie, Verslag expertmeeting libidoremmers, http://www.efp.nl/site/files/u2/verslag_expertmeeting_libidoremmers_17112009.pdf (geraadpleegd 15 maart 2010).
- Glenn, A., Raine, A. "Neurocriminology: implications for the punishment, prediction and prevention of criminal behavior", *Nature Reviews Neuroscience* vol. 15 (2014) 54-63.
- Gezondheidsraad, *Preventie en behandeling van de antisociale persoonlijkheidsstoornis*. Den Haag: Gezondheidsraad, 2006.
- Hosrktötter, D. Berghmans, R., de Wert, G., Slatman J. (2011) "Psychiatrie en biologie: ethische aspecten van de preventie van antisociaal gedrag bij kinderen", *Tijdschrift voor Psychiatrie* 53 (2011) 10, 739-749.
- Kim-Cohen, J., Caspi, A., e.a. "MAOA, maltreatment, and gene-environment interaction predicting children's mental health; new evidence and a meta-analysis", *Molecular Psychiatry* vol. 11 (2006) 903-913.
- Parens, E. "On good and bad forms of medicalization. *Bioethics*, vol. 27 (2013) 28-35.
- Pieri, E., Levitt M, "Risky individuals and the politics of genetic research into aggressiveness and violence", *Bioethics* 22 (2008) 9, 509-518.
- Popma, A., Raine, A., "Will future forensic assessment be neurobiological?" *Child and adolescent psychiatric clinics of North America*, vol. 15 (2006) 429-444.
- Raad voor strafrechtstoepassing en jeugdbescherming, "Jeugdstrafrecht, neurowetenschap en ethiek", Den Haag, 2014.
- Rose, N., (2000) "The biology of culpability: pathological identity and crime control in a biological culture", *Theoretical criminology* vol. 4 (2000) 5-34.
- Schermer, M. "Voorspellende en preventieve criminologie; parallellen met de geneeskunde", *Justitiële Verkenningen* 32 (2006) 8, 103-116.
- Singh, I., Rose, N. "Biomarkers in psychiatry", *Nature*, vol. 460 (2009) 202-207.
- Slob, M.(red.) *Een ander ik: technologisch ingrijpen in de persoonlijkheid*. Diemen: Veen, 2004.
- Viding, E., Blair, R.J.R., Moffitt, T.E., Plomin, R., (2005) "Evidence for substantive genetic risk for psychopathy in 7-year-olds", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* vol. 46 (2005) 592-597.

Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis

Matthea Westerduin, Yolande Jansen, Karin Neutel

In het TV programma "24 uur met..." broeit het al een tijdje tussen rapper en programmamaker Ali Bouali en zijn interviewer Theo Maassen als het gesprek na drieëneenhalf uur op besnijdenis komt (uitzending van vrijdag 3 januari 2014).

Theo Maassen: "Zijn jouw zoontjes eigenlijk besneden?"

Ali B: "Ja, zeker."

Theo Maassen: "Nee, dat meen je niet."

Ali Bi: "Heerlijk."

(...) Theo Maassen: "Daar schrik ik echt van, wist je dat? Ik wou het niet eens vragen omdat ik ervan uitging dat je dat nooit zou doen."

Ali B: "Jij gaat ervan uit dat besnijden slecht is. Is besnijden goed of slecht?"

Theo Maassen: "Slecht. Besnijden is het verminken van iemand. Je hebt je zoontjes verminkt."

Ali B: "Het is maar hoe je het bekijkt. Ik snap dat jij dat zo ziet."

Theo Maassen: "Ja... Come on."

Ali B: "Ik ben heel erg blij met mijn besneden piemel. Ik zou er zo van balen als mijn piemel nu nog niet besneden zou zijn. Ik zou er niet aan moeten denken dat mijn moeder mij de keuze zou laten om het nu nog te doen."

Theo Maassen: "Je hebt geen idee hoe heerlijk het is om een voorhuid te hebben. Hoe weet jij hoe het is om een voorhuid te hebben? (...) Weet je wat ik niet snap? Jij gelooft in een intelligentie, jij gelooft in een God die ons geschapen heeft, die heeft ons geschapen met een voorhuid; in onze eikel heeft hij tastcellen gemaakt, daarom is seks zo fijn. Als je die voorhuid weghaalt, dan raakt die eikel steeds je onderbroek of allemaal dingen, zodat de eikel ongevoeliger wordt. Je hebt ervoor gezorgd dat je zoons in hun leven minder genot zullen ervaren en dat vind ik kwalijk. (...) "

Ali B: "Jij lijkt wel een extremist."

Theo Maassen: "Jij gaat met messen in je kinderen snijden en ik ben een extremist?"

Ali B: "Jij zegt 'je bent met een voorhuid geboren, je moet hem laten staan.' Dat is toch bullshit. (...) Maar waarom ik jou extremistischer vind dan mijzelf: ik zeg niet dat wat jij doet slecht is. Sterker nog ik sluit niet uit dat dat klopt. Maar ik geloof dat wat ik heb gedaan goed is."

Theo Maassen: "Dat je met een mes in je kinderen laat snijden (met arm-bewegingen) zonder dat daar."

Ali B: "Jij bent nu net zo erg als een moslim die tegen mij zegt [schreeuwt]: 'Je moet wel besnijden!'. Hoe voelt dat? Dat is toch naar?"

Theo Maassen: "Dat is helemaal niet naar. Jij doet dat met je kinderen? Dat is waarom ik kwaad word."

Ali B: "Omdat ik geloof dat mijn kinderen daar straks blij mee zijn. "

Theo Maassen: "Je kan dat niet voor je kinderen beslissen dat er een stuk van je lichaam wordt afgehaald."

Ali B: "Als ik het niet doe beslis ik toch ook?"

Theo Maassen: "Waarom moet een voorhuid er dan af?"

Ali B: "Ik heb het idee dat als je een voorhuid hebt, daar gaat gewoon vuil onder zitten. Misschien is het wel uit luiheid. Dan hoef je het niet meer schoon te maken."

Theo Maassen: "Dan kun je ook tenen eraf knippen, zodat je geen zwemmerseczeem kan krijgen. (...)"

Ali B: "Ik vind dat je ongekend bekrompen bent. Als jij iemand zijn tenen eraf zagen vergelijkt met het verwijderen van een voorhuid, dan is het gesprek gewoon bijna failliet."

Wat bij Maassen weezin oproept, betekent voor Bouali het tegenovergestelde. Maassen zet in op een conflict tussen een seculiere stellingname (van hemzelf) en een religieuze (van Bouali). Nog voordat Bouali over religie begint, komt hij met een theologisch argument: als je in God gelooft, en deze heeft de voorhuid geschapen, dan zal dat toch wel niet voor niets zijn. Voor Bouali blijkt dit niet de kern te raken. Hij stelt: "Ik zou er niet aan moeten denken dat mijn moeder mij de keuze zou laten om het nu nog te doen," en geeft daarmee een sociaal, niet een theologisch argument. De rapper laat zien dat er voor hem geen neutrale uitkomst is; ook niet-besnijden is een keuze. Vervolgens geeft hij een hygiënische reden, maar dat lijkt meer een toegift op het voor hem belangrijkste gevoel, namelijk dat hij zijn kinderen niet voor de keuze wil plaatsen. Hier botst niet een seculiere visie op een religieus perspectief, maar staat een religieus-versus-seculier kader tegenover een sociale redenering.

Het debat in *24 uur met* is een discussie tussen twee aan elkaar gewaagde verbale atleten, maar de argumentatie van Maassen en de reactie van Bouali laten zien dat op de achtergrond ongelijke interculturele verhoudingen een rol spelen. Niet alleen valt Bouali's sociale redenering buiten het gangbare seculier-religieuze kader van Maassen. Door Bouali te beschuldigen van "verminking" trekt Maassen besnijdenis in het domein van misdadigheid. Als Maassen de beschuldigingen nog wat aanzet en zegt: "Jij gaat met messen in je kinderen snijden" plaatst hij Bouali bijna helemaal buiten het debat. Bouali weigert de rol te spelen die hij krijgt toebedeeld – die van moslimextremist? – en be-

schuldigt omgekeerd Maassen van extremisme. Opvallend genoeg begrijpt de cabaretier die aantijging niet: extremisme hoort bij Bouali thuis. Hier worden verschillende conflicten tegelijkertijd uitgevochten.

In de hele Euro-Atlantische wereld is jongensbesnijdenis inmiddels onderwerp van heftige debatten. De laatste jaren zijn in Californië in de V.S., in Tasmanië, Australië, Duitsland, Zweden en ook Nederland wettelijke verboden of strenge voorwaarden bepleit. In de Europese context werd jongensbesnijdenis vooral actueel door een uitspraak van het Keulse hof in 2012, waarin de besnijdenis van een vierjarige jongen, die tot complicaties had geleid, als een strafbare daad werd veroordeeld. In Nederland was besnijdenis al een thema voor herziening toen de artsenfederatie KNMG in 2010 een rapport uitbracht waarin artsen werd geadviseerd ouders te ontmoedigen hun zonen te laten besnijden (KNMG 2010). De kern van deze controverses wordt meestal opgevat als een vraag naar de verhouding tussen enerzijds godsdienstvrijheid (van de ouders) en anderzijds de bescherming van de lichamelijke integriteit en keuzevrijheid (van het kind).

We zullen in dit artikel de stelling uitwerken dat de verhouding tussen vrijheden van de ouders en de rechten en vrijheden van het kind inderdaad de principiële kern van het ethische dilemma raakt, maar dat de verhouding tussen deze vrijheden niet verward moet worden met een oppositie tussen seculariteit en religie: ook vanuit religieuze redeneringen kan gepleit worden voor lichamelijke integriteit en onder de vrijheden van de ouders kunnen ook culturele vrijheden vallen. Het kernargument van dit artikel is echter dat een fixatie op het ethische dilemma de sociale, historische en interculturele dimensies van het debat aan het oog neigt te onttrekken, terwijl die voor betrokkenen cruciaal kunnen zijn.

Een opmerking als "Jij gaat met messen in je kinderen snijden" zou niet zo pijnlijk zijn als die niet een retoriek imiteerde die eeuwenlang tegen de joden is gebruikt¹. Besnijdenis was in de geschiedenis van het anti-judaïsme hét symbool voor de bloeddorst en seksbelustheid van joden (Mark 2003, p. xxii-xxvi). Het is deze beeldvormingsgeschiedenis, die ook theologisch (christelijk) gefundeerd was, waardoor niet besnijden voor veel deelnemers aan recente en historische debatten geen neutrale optie is. In seculiere argumenten klinkt vaak een erfenis door van de christelijke retoriek tegen besnijdenis, zonder dat deze als zodanig wordt herkend. De betekenis die besnijdenis in Europa heeft gekregen is daarom niet los te zien van de relatie christendom – jodendom – islam – seculariteit. Pogingen om het debat zuiver ethisch te houden, rekenen vaak te weinig met deze cultuur-historische, theologische en sociale

1 Wat betreft de schrijfwijze van het woord 'joden': officieel moet het woord in een religieuze context met kleine letter worden geschreven en in een etnische context met hoofdletter, maar omdat dit onderscheid in de context van besnijdenisdebatten ingewikkeld ligt, kiezen we voor één schrijfwijze, namelijk een kleine letter.

achtergronden. Bovendien, zo zullen wij betogen, duiken in principiële redeneringen regelmatig oude stereotypen en religieuze hiërarchieën op, waarbij 'eigen universele waarden' tegenover 'vreemde barbaarse praktijken' worden gezet en 'christelijke/seculiere vergeestelijking' tegenover 'joodse en islamitische lichamelijke praktijken'.

Om te laten zien hoe de verschillende kaders waarbinnen besnijdenis wordt begrepen zich tot elkaar verhouden, zullen we achtereenvolgens de medische, liberale, theologische en cultuurhistorische perspectieven op jongensbesnijdenis tegen het licht houden. Daaruit zal echter blijken dat de verschillende perspectieven nauwelijks van elkaar zijn te scheiden: zo spelen in medische en liberale afwegingen theologisch en cultuurhistorisch geladen argumenten evengoed een rol. We ontkomen er daarom niet aan verschillende perspectieven ook gelijktijdig te bespreken.

Onze analyse richt zich met name op het Nederlandse debat, met bijzondere aandacht voor het KNMG rapport en de visie van Paul Cliteur, maar we zullen ook ingaan op een aantal stemmen in het internationale debat. Dit resulteert niet in een eenduidige conclusie over hoe ver de bevoegdheid van diverse instanties zou moeten gaan om besnijdenis te reguleren of zelfs te verbieden. We stellen vooral de termen van het debat ter discussie.

Besnijdenis als recent onderwerp van controverse

Naar aanleiding van de uitspraak van het Keulse hof in 2012 hebben velen in Duitsland en daarbuiten een verbod bepleit, terwijl anderen daartegen protesteerden, waaronder joodse en islamitische organisaties, maar ook juristen, vertegenwoordigers van kerken en publieke intellectuelen. Uiteindelijk hebben deze debatten geresulteerd in de aanneming van een wet die besnijdenis op niet-therapeutische gronden in bepaalde gevallen toestaat – namelijk als er zwaarwegende culturele of religieuze redenen voor de betrokken personen een rol spelen (Pekárek 2013). In Nederland kwam jongensbesnijdenis al onder de aandacht door het rapport van de KNMG uit 2010. Hierin werd niet voor een verbod gepleit, maar wel voor een ontmoedigingsbeleid. De KNMG maakt direct duidelijk dat de organisatie zich niet vastlegt op een kader waarin de verhouding tussen godsdienstvrijheid en de bescherming van de lichamelijke integriteit van kinderen de parameters van het debat vormen. Het rapport opent met de constatering dat niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens (jongensbesnijdenis) een praktijk "is die al eeuwen oud is, bij vele volken voorkomt en om vele redenen werd en wordt uitgevoerd" (KNMG 2010, p. 3). De organisatie vermeldt dat wereldwijd jaarlijks naar schatting 13 miljoen jongens worden besneden, en in Nederland zo'n tien- tot vijftienduizend. De KNMG constateert dus de wijde verbreiding en historische verankering van besnijdenis, maar ziet toch aanleiding, na consultatie van bij de KNMG aange-

sloten artsen, om een nieuw standpunt te formuleren, dat niet-therapeutische circumcisie afwijst. Omdat de KNMG zich ervan bewust is "dat deze praktijk is omgeven met diepe religieuze, symbolische en culturele gevoelens" (p. 3) bepleit ze geen wettelijk verbod, maar stelt wel een krachtig ontmoedigingsbeleid door artsen voor, en bepleit het op gang brengen van een maatschappelijke discussie over dit onderwerp.

Er is een aantal aanleidingen voor de wereldwijde toename van het verzet tegen besnijdenis, en de argumenten die worden genoemd zijn internationaal vergelijkbaar. De KNMG en veel anderen noemen ten eerste de toenemende waarde die wordt gehecht aan de rechten van kinderen, met name hun recht om gevrijwaard te worden van schendingen van hun lichamelijke integriteit. We kunnen hier denken aan de strafbaarstelling van het slaan van kinderen, maar ook aan de langzaam veranderende houding ten aanzien van operaties op interseksuele kinderen op grond van sociale (en met seksualiteit verbonden) normen (COE Commissioner for Human Rights 2014). In 2013 werd door het Europees parlement een resolutie aangenomen voor de bescherming van de lichamelijke integriteit van interseksuele kinderen (Parliamentary Assembly 2013). Onze gevoeligheid voor schendingen van de lichamelijke integriteit van kinderen is eenvoudigweg toegenomen, en onze weerzin tegen seksuele integratie op basis van groepsnormen ook.

Aan een dergelijke gevoeligheid gekoppeld, is volgens de KNMG de toenemende aandacht voor de soms ernstige complicaties van besnijdenis bij kinderen. Verderop in het rapport wordt uitgebreid besproken hoe de medische discussies over dit onderwerp sterk in beweging zijn, maar hoe er over het algemeen toch, zelfs in de V.S. waar besnijdenis gedurende decennia een routinekwestie was, in de hedendaagse literatuur meer kanttekeningen bij deze operatie worden geplaatst (KNMG 2010, p. 7-8).² Jongensbesnijdenis is hierdoor zelfs in de Amerikaanse context meer tot een bewuste keuze gemaakt dan lange tijd het geval is geweest. Maar ook in Israël waar jongensbesnijdenis een gangbare procedure is, zijn er groepen die zich tegen besnijdenis verzetten op basis van vergelijkbare argumenten (Ahituv 2012).

Een derde reden voor het ontstaan van debatten over jongensbesnijdenis is gelegen in een toenemend ervaren discrepantie tussen het strikte standpunt dat in Euro-Atlantische maatschappijen wordt ingenomen over vrouwelijke genitale verminking (FGM), en het ontbreken van een standpunt over niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens. De KNMG stelt vooraan in het rapport dat FGM in een aantal opzichten een vergelijkbare ingreep is (p. 3), maar preciseert later dat er verschillende vormen van meisjesbesnijdenis

2 Overigens is de American Academy of Pediatrics in haar laatste rapport uit 2012 weer positiever over de medische voordelen, mede vanwege de effectiviteit van besnijdenis bij het voorkomen van hiv-besmetting. Ditzelfde onderzoek vormt de basis voor de campagne van de Wereld Gezondheidsraad (WHO) om besnijdenis in Sub-Sahara Afrika te promoten, beleid dat overigens ook ter discussie staat.

zijn. Een aantal vormen daarvan heeft, zoals bekend, ernstige genitale verminderingen tot gevolg, maar er komen ook vormen voor die medisch gezien geen sporen nalaten, maar toch verboden zijn (p. 10). De KNMG stelt zichzelf de vraag of dit geen consequenties zou moeten hebben voor jongensbesnijdenis, waarvan de gevolgen in sommige opzichten vergelijkbaar en in sommige opzichten zelfs veel groter zijn.

De controverses rond besnijdenis zijn de laatste jaren ook vaak opgevat als een Europese positionering ten opzichte van de islam. Besnijdenis zou naast rituele slacht één van de praktijken zijn die ter discussie staat in het kielzog van de Europese reactie op de aanwezigheid van moslims, met name sinds 9/11. En een moeilijk te interpreteren gegeven is dan dat deze praktijken ook in joodse tradities voorkomen, en dat daarmee de verhouding van Europese meerderheden tot joodse minderheden, en daarmee ook tot de Holocaust en de geschiedenis van het Europese antisemitisme, onmiddellijk en onvermijdelijk in het geding komen. Dit betekent dat daarmee een ingewikkelde verhouding tussen moslims en joden ontstaat, iets wat met name in de Duitse debatten steeds naar voren is gekomen, waar besnijdenis bijvoorbeeld door de rechtsfilosoof Reinhard Merkel is verdedigd als een 'Sonderrecht' dat de joden verleend moet worden vanwege de op hen georganiseerde massamoord (Merkel 2012). Wat een joodse criticus van Merkel, Michel Chaouli, ertoe brengt te concluderen dat wanneer besnijdenis uitsluitend door moslims werd gepraktiseerd, deze evenzeer verboden zou zijn als minaretten in Zwitserland (Chaouli 2012). Chaouli stelt dat besnijdenis in ethische discourses vaak als een aan Duitsland wezensvreemde praktijk wordt voorgesteld. We komen hierop terug, want o.i. is dit een cruciaal aspect van het debat.

Dit interculturele aspect van het debat is veel moeilijker te benoemen dan de ethische en juridische dimensies ervan en wordt in veel medische en ethische discussies begrijpelijkerwijs vaak buiten beschouwing gelaten. Bij de analyse van liberale perspectieven die vaak de achtergrond vormen voor ethische en medische afwegingen zal echter blijken dat daarin de sociale en interculturele context evengoed een rol speelt. Enerzijds omdat interculturele stereotypen (onbedoeld) hun weg blijken te vinden binnen liberale argumentaties, anderzijds omdat ook binnen liberale redeneringen rekening gehouden kan worden met sociale contexten, zoals we in de bespreking van de visie van politiek theoreticus Geoffrey Brahm Levey zullen zien. Bij de bespreking van de liberale afwegingen zullen we daarom ook al stilstaan bij de historische en culturele kant van het debat. We besteden daarbij ook aandacht aan een aantal publieke commentaren, omdat de affectief geladen historische en culturele dimensie van het debat daarin veel beter zichtbaar is.

Liberalen perspectieven

Vanuit een liberaal oogpunt staat het principe van lichamelijke integriteit centraal, en volgens sommigen betekent dit dat de lichamelijke integriteit van de individuele persoon de grens is waar de vrijheden van anderen ophouden (zoals de godsdienstvrijheid van de ouders). Deze gedachte treffen we aan bij rechtsfilosoof Paul Cliteur. In opdracht van de *Vereniging voor Gezondheidsrecht* schreef Cliteur dit jaar een preadvies over jongensbesnijdenis (Cliteur 2014). De visie van Cliteur verdient bijzondere aandacht omdat hij niet alleen in het medisch-ethische, maar ook in het publieke debat een zwaarwegende stem heeft (zie bijvoorbeeld Cliteur 2012).

In het preadvies maakt Cliteur onderscheid tussen twee soorten ethiek: een traditionele op religie gebaseerde ethiek en een individuele modernistische ethiek die seculier van aard is. In de eerste ethiek staat niet het individu centraal, maar "een hogere morele orde en rechtsorde die als geopenbaard wordt gezien" (p. 93). De tweede ethische norm gaat uit van de zelfbeschikking en autonomie van het individu. Het argument van Cliteur is dat deze morele uitgangspunten niet naast elkaar kunnen bestaan, omdat de ene soort ethiek op essentiële punten de tegenstrever is van de ander. De discussie over jongensbesnijdenis is daar een voorbeeld van: binnen de gezondheidszorg zou het seculiere principe van de onaantastbaarheid van het lichaam leidend moeten zijn, aldus Cliteur, maar dit vormt een contrast met de religieuze verplichting van de ouders om hun zonen te laten besnijden. Het probleem is volgens Cliteur dat een religieus gebod dat de lichamelijke integriteit schaadt, de "Nederlandse seculiere rechtsorde" binnen vloeit via het recht op godsdienstvrijheid van de ouders (p. 95).

Daarnaast staat bij besnijdenis het recht op afvalligheid op het spel, stelt Cliteur. Hij vat besnijdenis op als een manier om "pasgeboren baby's in te lijven bij de religieuze gemeenschap op een manier die het moeilijk maakt later het geloof de rug toe te keren (p. 96)." Besnijdenis is daarmee volgens hem in strijd met het recht op apostasie. Een pragmatische omgang met dit soort spanningen, in zijn terminologie "een Pilatus houding" om de goede vrede te bewaren, keurt de rechtsfilosoof af: we zouden in plaats daarvan "moreel in paniek moeten geraken" (p. 97). Niets minder dan onze seculiere rechtsorde staat op het spel. Het advies van het KNMG is een stap in de goede richting, aldus Cliteur, maar gaat niet ver genoeg. Hij stuurt aan op een verbod en omdat de politiek door haar belaste verleden in de Tweede Wereldoorlog geen voortrekkersrol kan spelen, vertrouwt hij op de medische en vooral de juridische en rechterlijke macht. Daarbinnen is een kritische visie op besnijdenis al eeuwenlang gebruikelijk. Het feit dat besnijdenis al honderden jaren juridisch onder druk staat pleit volgens Cliteur niet tegen een verbod op besnijdenis, maar juist voor rechterlijke dwang (p.160).

Cliteur stelt de kwestie van besnijdenis voor als een strijd tussen seculiere en religieuze principes, waarbij een religieuze ethiek ons terugwerpt in een premoderne tijd en buiten (het seculiere) Europa. Dit kader is op een aantal punten problematisch. Doordat Cliteur seculiere en religieuze ethiek diametraal tegenover elkaar zet, laat hij geen enkele ruimte voor de dynamiek en verschuivingen binnen religieuze en seculiere discoursen en tradities. Voor Cliteur zijn godsdienstige voorschriften eenduidig en onveranderlijk; hij spreekt over de tien geboden als een "goddelijke bevelstheorie", wat het beeld oproept van mensen die zich blind overgeven aan een goddelijke wet (p. 111). Het narratieve en literaire karakter van religieuze teksten, voorschriften en wetten blijft daarmee buiten beeld. Juist die verhalende vorm maakt dat voorschriften uit de Bijbel of Koran interpretatie vereisen en niet abstract of tijdloos, maar relationeel zijn: ze staan in een context van verhalen over de omgang van God met mensen en van mensen onderling (Brooke & Kaestli 2001). Bovendien, zelfs als binnen religieuze tradities geboden worden opgevat als absoluut en onveranderlijk, laat een historische analyse zien dat er voortdurend flexibiliteit en verandering van religieuze opvattingen is. In Cliteurs oppositie kan die historische veranderlijkheid geen rol spelen: alleen seculiere normen zouden iets kunnen veranderen aan een religieuze ethiek.

Daarnaast is het de vraag of het zinvol is besnijdenis te koppelen aan het recht op apostasie. Cliteurs opvatting van besnijdenis "als inlijving in een religieuze gemeenschap" is een specifieke interpretatie van jongensbesnijdenis die niet door alle betrokkenen wordt gedeeld. Mondiaal zijn mannen om een veelheid van redenen besneden, zoals ook de KNMG stelt. Daarnaast wordt ook binnen religieuze, etnische of culturele gemeenschappen verschillend over jongensbesnijdenis gedacht. Zo wijzen joodse critici van besnijdenis erop dat volgens de Halacha, de joodse wet, besnijdenis wel een religieus gebod is, maar geen voorwaarde voor jood-zijn: een onbesneden zoon van een joodse moeder is evengoed joods (Mark 2002, p. i-xxi). Het is niet de bedoeling hier een discussie te openen over de rechtmatige betekenis van besnijdenis, maar wel om te laten zien dat Cliteur allerlei theologische aannames maakt, zonder deze als zodanig in te brengen in het debat.

Tot slot besteedt Cliteur veel aandacht aan de relatie tussen antisemitisme en een eventueel verbod op besnijdenis. Deze relatie is volgens hem arbitrair: dat "een gemaltraateerde bevolkingsgroep" er "immorele praktijken" op nahoudt, betekent nog niet dat het deze groep vrijstaat deze praktijken in stand te houden. Het verleden mag geen legitimering zijn van onrecht in het heden (p. 148). Weduwenverbranding en Azteekse mensenoffers zouden we ook niet tolereren door te verwijzen naar een vreselijk verleden, zo stelt Cliteur (p. 145). Hoewel deze retorische uitvergroting dient als middel om Cliteurs positie te verduidelijken – de inzet van het verleden van de joden leidt tot "morele chantage" (p. 148) – stelt deze vergelijking ons voor de vraag wat het met de

discussie doet als een besnijdenis in één adem wordt genoemd met weduwenverbranding en mensenoffer.

Dit raakt aan een fundamenteel probleem in de discussie, dat scherp uiteen is gezet door onder meer Michel Chaouli. Chaouli, een joodse Duitser, is verbonden aan Indiana University, maar verbleef in Berlijn rond de tijd dat het Keulse Hof zijn uitspraak over jongensbesnijdenis deed. Hij schrijft dat hij zich nooit zo vreemd in Duitsland had gevoeld als in die tijd (2012). De voorstanders van een verbod kwamen steeds met lofwaardige universele waarden en argumenten aan, die hij in principe goed kon volgen. Het punt voor hem was echter dat hij tijdens die discussies steeds merkte dat die universele waarden toch door een hoogst particulier onderscheid werden 'aangedreven' (*angetrieben*), namelijk het onderscheid tussen vreemd en eigen. Het viel hem op dat het debat in Duitsland al snel een vorm kreeg, soms expliciet, soms impliciet, waarin het 'vreemde' tegen het 'eigene' werd afgezet, en dat is wat het debat voor hem eigenlijk onmogelijk maakte.³

Chaouli haalt verschillende uitspraken aan waarin besnijdenis een 'barbaarse' praktijk wordt genoemd en verwijst naar de vele ingezonden brieven die Duitse grondwettelijkheid tegen 'geïmporteerde' gebruiken afzetten. Hij wijst er vervolgens op dat besnijdenis in Duitsland al een bestaande praktijk was voordat de Bondsrepubliek ontstond, en zelfs voordat Karel de Grote er was. Hij benadrukt dat besnijdenis een praktijk is die in interactie tussen christenen en joden is ontwikkeld vanaf het vroege christendom. Het feit dat besnijdenis iets is van de Duitse (en, zo zouden wij willen toevoegen, van de Europese) geschiedenis, en dat dit niet in de debatten wordt meegenomen, maakt het voor hem tot zo'n frustrerend debat.

Dit lijkt een secundair argument in vergelijking met meer door ethische afwegingen gestuurde argumentaties, maar het weggezet worden als vreemdeling kon Chaouli zelfs traceren in een redenering van Reinhard Merkel, hoogleraar rechtsfilosofie en strafrecht en lid van de Duitse Ethiekraad. Merkel is tegen besnijdenis, maar bepleit sensibele ten aanzien van de joden als plicht van de Duitsers na de holocaust. Om de inhoud van de verstrengeling uit te leggen, voert Merkel mede aan dat als er op dit moment een kleine nieuwe sekte naar Duitsland zou komen die het (onbekende) besnijdenis-ritueel wilde invoeren, er geen enkele kans zou zijn dat het werd toegestaan. Volgens Chaouli wekt Merkel hiermee echter impliciet de suggestie dat het vanzelfsprekend een groep 'van buiten' zou zijn die dit ritueel zou willen invoeren, niet bijvoorbeeld een christelijke of Duitse groep. Wat daarmee gespaard wordt, zegt Chaouli, is het impliciete evenwicht tussen het eigene, de onbesnedene en

3 Een vergelijkbare analyse vinden we bij de hoogleraar Godsdienstgeschiedenis en literatuur van het jodendom aan de Universiteit van Basel Alfred Bodenheimer (2013), die het eerste hoofdstuk van zijn boek over het Duitse debat omineus "Vom wiederfremdwerden der Juden" noemt (en zie ook Habermas 2013).

het recht enerzijds, en het vreemde, de besnedene en de barbarij die van buiten komt anderzijds (Chaouli 2012).

Chaouli traceert dit opnieuw 'vreemd' worden van de joden kortom evengoed in impliciete vooronderstellingen bij hen die zich in principe willen beperken tot formele ethische afwegingen, als in de veel extremere retoriek van het publieke debat. Ook de taal van Cliteur laat in dit verband niets aan duidelijkheid te wensen over. Het volgende citaat is een bijna uitvergrote illustratie van de oppositie waar Chaouli naar verwijst. Cliteur haalt in dit citaat de beslissing van Pilatus aan om aan te geven hoe *niet* op een religieuze ethiek te reageren: "Op dat moment [als Pilatus zijn handen wast in onschuld en de beslissing overlaat aan het volk] wordt Pilatus een multiculturalist. Hij realiseert zich dat hij zich moet verplaatsen in een wetsstelsel van het andere volk. Hij kan het dan wel zelf onrechtvaardig vinden iemand te straffen die niets strafwaardigs heeft gedaan, maar we hebben hier nu eenmaal te maken met een *primitief volk* dat kennelijk vindt dat hun god is belasterd. En een *verlichte Romein* kan daar dan wel een ontspannen houding tegenover aannemen, maar bij de *barbaren* is het nu eenmaal de gewoonte dat zo iemand dan een wrede dood moet sterven." (Cliteur 2014, p.129) (cursivering door auteurs) En verder: "Het is pertinent onjuist om toe te geven aan de *bloeddorstigheid* van het *ongecultiveerde volk* dat kennelijk nog steeds in de ban is van de geest van Deuteronomium 13:6-11. We moeten juist *niet* doen wat Pilatus wel deed in de hiervoor beschreven situatie, namelijk toegeven aan de massa." (p. 131).

Uitgerekend in een debat over jongensbesnijdenis, waarin christelijke polemieken tegen besnijdenis op de achtergrond mee resoneren, haalt Cliteur het verhaal van Pilatus aan, en strooit hij met kwalificaties als barbaars, bloeddorstig en ongecultiveerd. Het inbrengen van cultuurhistorische argumenten wordt door Cliteur afgedaan als "morele chantage", maar we zien hier dat hij zelf niet ontkomt aan allerlei theologisch en historisch ingegeven stereotypen.

Dit laatste punt, het verband tussen kritiek op besnijdenis en de geschiedenis van anti-judaïsme en antisemitisme, wordt in het debat nogal eens gemeden. Ook volgens Cliteur, die zelf anti-joodse stereotypen in ere herstelt, zou de morele beladenheid van verwijzingen naar antisemitisme het debat vertroebelen. Toch is dat een problematisch uitgangspunt. Allereerst omdat kritiek op besnijdenis en de geschiedenis van antisemitisme niet los van elkaar gezien kunnen worden. Besnijdenis was het markeringspunt van de (mannelijke) jood als 'ander' in de geschiedenis van anti-judaïsme en antisemitisme (Mark 2003; Abrahamson, Hannon 2003; Frojmovic 2003; Kovács & Vadjá 2003; Boyarin & Boyarin 1993). Voor sommigen is deze geschiedenis nu juist cruciaal in hun keuze voor besnijdenis. Wanneer de discussie wordt teruggebracht tot de rechten van het individuele kind, is voor hen het gesprek deels onmogelijk gemaakt, omdat hún kind nu eenmaal hoe dan ook deel zal uitmaken van de geschiedenis van de joden – al was het maar omdat de kans groot is dat ánderen dat zo zullen zien.

Interessant is wat dit betreft een vergelijking met het debat rond FGM. Daar werd de symbolische betekenis van een verbod juist wel als relevant gezien. Zo werd in 2008 het toestaan van een prikje in de clitoris of andere vormen van 'besnijdenis light' door PvdA, VVD en PVV afgewezen met het argument dat dit het beeld zou bevestigen dat meisjes seksueel gedisciplineerd moeten worden. Alleen een compleet verbod zou volgens de politieke partijen de juiste boodschap zijn tegen onderdrukking van vrouwen (Van Lambalgen 2008). Het is de vraag of de symbolische lading van wetgeving zo naar believen kan worden ingezet of genegeerd, en of die toch niet een eigen realiteit heeft die altijd deel zou moeten uitmaken van de afwegingen.

We willen hier niet stellen dat besnijdenis door deze belaste geschiedenis boven alle kritiek is verheven. Dat zou ook een vertekening zijn van de historische ontwikkeling van het debat. Die geschiedenis is gelaagd en laat evengoed zien dat discussies over besnijdenis niet per definitie antisemitisch zijn, en ook historisch niet waren. Het werk van historica Robin Judd biedt daar veel mooie illustraties van. In *Contested Rituals* betoogt zij dat de 19^e-eeuwse 'Ritualfragen' over rituele slacht en besnijdenis in Duitsland niet alleen een voedingsbodemp vormden voor antisemitische voorstellingen, maar ook dienden als een politieke arena voor joden en niet-joden om nieuwe machtsverhoudingen binnen de moderne natiestaat uit te vechten (Judd 2007, p. 247). Toch blijkt uit de reacties van tegenstanders van besnijdenis, zoals die van Cliteur, maar ook van Maassen, hoe moeilijk het is te ontsnappen aan diep verankerde Westerse fantasieën over en associaties met besnijdenis.

Historische en sociale context

In tegenstelling tot Cliteur maakt de politiek theoreticus Geoffrey Brahm Levey de historische en sociale context van besnijdenis expliciet onderdeel van zijn afweging, terwijl hij evengoed redeneert vanuit een liberaal raamwerk – en ook niet nader ingaat op de culturele en religieuze argumenten vóór besnijdenis bij de verschillende betrokken groepen. Naar aanleiding van de besnijdeniszaak in Keulen, vindt hij dat in reacties op die zaak te snel de beschuldiging van antisemitisme klonk (Levey 2013, p. 326-327). Het hof identificeerde jongensbesnijdenis volgens Brahm Levey terecht als een onomkeerbare verandering van iemands lichaam zonder diens toestemming en daarmee een ethisch dilemma binnen een liberale samenleving (p. 327). Het hof beging echter een fout door de zaak te behandelen binnen het strafrecht. Daardoor criminaliseerde het een praktijk die al lang is geaccepteerd en die bovendien wordt bevorderd door de World Health Organization (p. 326).

Dat jongensbesnijdenis, anders dan FGM, al zo lang geaccepteerd is, heeft volgens Brahm Levey te maken met de medische voordelen van besnijdenis – minder risico op bepaalde infecties, peniskanker en seksueel overdraagbare

ziektes – en met de lage kans op medische complicaties. Toch kan vanuit een liberaal oogpunt een argument tegen besnijdenis, op basis van lichamelijke integriteit en autonomie, niet worden uitgevlakt door de mogelijke medische voordelen ervan, aldus Brahm Levey. Ook tegenargumenten over het veroorzaken van pijn of het verminderen van seksueel genot, raken niet aan de kern van de zaak. Het liberale uitgangspunt dat voor Brahm Levey centraal staat is dat alle rechten en vrijheden onderhevig zijn aan de eis dat niemand een ander schade mag toebrengen en zijn of haar lichamelijke integriteit schenden. Ook het recht op godsdienstvrijheid valt onder deze voorwaarde, en dit impliceert dat godsdienstvrijheid geen grond is om jongensbesnijdenis te accepteren (p. 328).

Tot zover liggen Cliteur en Brahm Levey goeddeels op dezelfde lijn. Brahm Levey definieert de kern van het probleem een stuk nauwer – het recht op apostasie noemt hij niet, bovendien maakt hij geen onderscheid tussen religieus of cultureel gemotiveerde besnijdenis – maar ook voor Brahm Levey kan godsdienstvrijheid geen legitimering betekenen voor een inbreuk op de lichamelijke integriteit van het kind. Hij wijkt echter af van de positie van Cliteur als hij ingaat op de perspectieven en argumenten die moeten worden meegewogen in een oordeel over besnijdenis (p. 328). Allereerst noemt hij de complicaties die uitstel van besnijdenis met zich meebrengt voor personen die later voor de keuze geplaatst zullen worden omdat ze verbonden zijn aan etnische of religieuze groepen waar besnijdenis in ieder geval door sommigen als een norm wordt gezien: bij het besnijden van volwassenen zijn de pijn, de emotionele impact en de kans op complicaties groter en dat is van belang – dit is het argument dat voor Bouali eigenlijk centraal staat. Daarnaast vergelijkt Brahm Levey besnijdenis met andere lichamelijke ingrepen bij jongeren, zoals neusen oorpiercings en tattoos of (flap)oorcorrecties. Deze ingrepen hebben geen medische voordelen, maar worden toch toegestaan in liberale samenlevingen. Cruciaal verschil is wel dat deze ingrepen gedaan worden op verzoek van het individu zelf (al speelt sociale druk zeker een rol), en ook zowel psychisch als fysiek vaak minder ingrijpend zijn, dus deze argumenten kunnen in de uiteindelijk afweging maar een beperkte rol spelen.

Het meest relevante argument betreft de weging van het belang van besnijdenis voor de religieuze en culturele identiteit, die voor Brahm Levey zwaar weegt, ook binnen een liberaal perspectief. De relationele dimensies van het persoonlijke leven moeten ook vanuit een liberaal perspectief dat het belang van het kind als individu centraal stelt, erkend worden – hoewel ze niet doorslaggevend zijn (p. 328). Op dit punt wijkt Brahm Levey dus af van Cliteur; hij maakt duidelijk waarom er überhaupt van een ethisch dilemma sprake kan zijn met betrekking tot besnijdenis, ook vanuit liberaal perspectief. Daarnaast verschilt hij van Cliteur omdat deze laatste ervan uitgaat dat we de controverse kunnen opvatten als een botsing tussen religieuze en seculiere principes. Brahm Levey haalt besnijdenis uit die oppositie door te wijzen op de bredere,

niet eenduidige culturele betekenissen van besnijdenis – wat overigens de KNMG ook doet. Ook voor zowel joden als moslims zijn culturele en etnische dimensies van belang.

Zo vatten veel seculiere joden besnijdenis niet op als een voor hen religieuze praktijk, maar laten zij wel hun zonen besnijden, in sommige opzichten omdat het nu eenmaal een onder joden algemeen voorkomend gebruik is, in andere opzichten omdat het hun kinderen met het jodendom verbindt, inderdaad op onomkeerbare wijze. Dit kan echter ook een diffusere betekenis hebben dan Cliteur suggereert: een etnische (verbinding met het jodendom als volk), of een historisch-culturele (verbondenheid met een geschiedenis waar de ouders en grootouders ook mee verbonden zijn). Dat diffuse karakter van de beweegredenen met betrekking tot besnijdenis is prachtig weergegeven in het volgende citaat van Philip Roth uit de roman *The Counterlife*: "Circumcision is startling, all right, particularly when performed by a garlicked old man upon the glory of a newborn body, but then maybe that's what the Jews had in mind and what makes the act seem quintessentially Jewish and the mark of their reality. Circumcision makes it clear as can be that you are here and not there, that you are out and not in — also that you're mine and not theirs.... Quite convincingly, circumcision gives the lie to the womb-dream of life in the beautiful state of innocent prehistory, the appealing idyll of living 'naturally', unencumbered by man-made ritual. To be born is to lose all that. The heavy hand of human values falls upon you right at the start, marking your genitals as its own." (Roth 1986, hoofdstuk 5)

Hier past ook de 'heftige' lezing van besnijdenis als gedwongen integratie in een groep van Cliteur bij, maar die krijgt hier geen religieuze, maar een historische duiding, en past helemaal niet in het kader van 'premoderne religie' tegenover 'moderne ethiek'. Het past in een zeer pijnlijke geschiedenis, waarin het 'verschil' tussen joden en christenen (en moslims en christenen) keer op keer mede vanuit de christenen (en seculieren) wordt gemaakt, en waar de minderheid soms ook op reageert door niet (volledig) te assimileren, en soms inderdaad door radicaal verschil te maken.

Brahm Levey brengt tot slot een meer pragmatisch argument in de discussie in. Er zijn volgens hem ook in liberale samenlevingen onvermijdelijk verschillende gradaties waarmee liberale uitgangspunten, zoals autonomie, worden toegepast. Het leger is hier een goed voorbeeld van. Hoewel defensie een overheidsinstelling is, staan in het hiërarchisch georganiseerde leger liberale principes, zoals autonomie, niet hoog op de agenda. Toch maakt deze instelling onderdeel uit van de liberale orde. Gradaties in de toepassing van liberale principes zijn een wezenlijk onderdeel van liberale samenlevingen, aldus Brahm Levey. Dat is waar de geschiedenis van liberale tolerantie over gaat. Daarmee pleit hij niet voor relativisme of zelfgenoegzaamheid – de vraag of bij besnijde-

nis een ethische grens wordt overschreden, blijft legitiem – maar er zijn goede redenen voor voorzichtigheid, met name ten opzichte van minderheden.

Theologische en cultuurhistorische perspectieven

In de bespreking van Paul Cliteurs positie zagen we dat ook een op liberale principes gebaseerde benadering van besnijdenis soms theologische uitgangspunten hanteert zonder deze zelf expliciet te maken. In de analyse van medische argumentaties bleek bovendien dat redeneringen die als strikt medisch gepresenteerd worden, zijn beïnvloed door gewoonte en traditie. Het is met andere woorden moeilijk, of onmogelijk, om theologische en cultuurhistorische argumenten volledig buiten de discussie te houden. En hoewel Brahm Levey ruimte laat voor uiteenlopende opvattingen over besnijdenis, impliceert zijn keuze om niet in te gaan op de religieuze of culturele betekenis evengoed een positionering, namelijk dat die argumenten minder relevant zijn voor een afweging. Hoewel dit soort aannames de kaders van het debat bepalen, worden ze niet tot onderdeel gemaakt van de discussie. Het is daarom van belang om na te gaan welke theologische en culturele argumentaties expliciet of impliciet een rol spelen in het debat, zodat ook deze bevestigd of bekritiseerd kunnen worden.

Binnen het jodendom is jongensbesnijdenis, of *briet mila*, verbonden aan een passage in Genesis waarin God Abraham oproept zichzelf en zijn nageslacht te besnijden: "Julie moeten je voorhuid laten verwijderen; dat zal het teken zijn van het verbond tussen mij en jullie." (Genesis 17: 11 NBV). In de Koran komt een gebod tot besnijdenis niet voor, maar de islamitische overleveringen over het doen en laten van Mohammed, de *Hadith*, vertellen dat Mohammed zich op zijn tachtigste liet besnijden, en onder moslims is jongensbesnijdenis in navolging van Mohammed eveneens een wijdverbreid verschijnsel.

De redenering van Cliteur laat echter zien dat de theologische betekenis van besnijdenis niet alleen afhangt van de betekenis die de betrokkenen – in dit geval moslims en joden – eraan geven, maar evengoed wordt beïnvloed door interpretaties van de meerderheidscultuur. In Europa kent de kritiek op besnijdenis een lange voorgeschiedenis en de lading die besnijdenis heeft voor joden en moslims in Europa kan nauwelijks los gezien worden van dat verleden. In een speciaal nummer van het tijdschrift *Tikkun* over besnijdenis verwoordde Michael Lerner dit probleem als volgt: "Why did circumcision become so important? Why did it not get 'reinterpreted' or simply abandoned over the centuries as so many other ancient rites disappeared from Jewish practice? Largely because the Greek and Roman conquerors of ancient Israel found the practice 'barbaric' and banned it on penalty of death. Jews resisted the imperialists' attempt to inscribe on Jewish bodies the imperialist designs, and so circumcision became an arena of resistance to the conquerors. Throughout the past two

thousand years, and then even more dramatically during Nazi Germany's short but wildly destructive period, circumcision became for the dominant oppressors the sign that could identify Jews and hence lead them to the tortures of the Inquisition or to death in the gas chambers and crematoria of Nazi-dominated Europe." (Lerner 2012)

Zoals Lerner aangeeft zijn het in eerste instantie Griekse bestuurders met wie de joden in botsing raken. Deze botsing krijgt echter ook een meer theologische uitwerking in de houding van christelijke tradities ten aanzien van besnijdenis, die een kernpunt vormt in het onderscheid dat in toenemende mate met het jodendom wordt gemaakt.

De figuur van Paulus neemt een belangrijke positie in deze christelijke traditie in. Paulus trekt in zijn brieven fel van leer tegen mensen die besnijdenis propageren. Hij scheldt ze uit voor honden en associeert besnijdenis in woordspelingen met verminking (Fil. 3:2, Gal. 5:12). De tegenstelling die hij maakt tussen lichamelijke besnijdenis en besnijdenis van het hart (Rom. 2:28-29), een vertrouwde metafoor in de joodse traditie, ligt mede ten grondslag aan het beeld van het christendom als een vergeestelijkte religie, waarbinnen uiterlijke praktijken secundair zijn ten opzichte van innerlijke overtuigingen. Er bestaat een lange traditie die Paulus ziet als degene die heeft afgerekend met het wettische, op uiterlijkheden gerichte jodendom, waarvan besnijdenis het symbool bij uitstek was. Hoewel nieuw-testamentici tegenwoordig benadrukken dat Paulus helemaal binnen het jodendom van zijn tijd begrepen moet worden en constateren dat hij in zijn brieven ageert tegen het besnijden van niet-joden, is er discussie over de implicaties van deze uitspraken voor zijn denken over joodse besnijdenis. Deze discussie lijkt deels gemotiveerd door de behoefte om Paulus uit de erfenis van het antisemitisme weg te trekken: volgens sommigen zou iedere vorm van besnijdeniskritiek Paulus in de anti-joodse traditie plaatsen.

Tegen de tweede eeuw is joodse besnijdenis ontegenzeggelijk het doelwit van christelijke polemieken. De kerkvader Origenes meent dat de christelijke besnijdenis van het hart de plaats inneemt van de joodse fysieke besnijdenis als werkelijke vervulling van de wil van God. Lichamelijke besnijdenis is volgens Origenes een teken dat joden apart zet van andere volken; het is een teken van Gods ongenoegen en van het lijden en de straf die zullen volgen (Livesey 2010, p. 125-127).

Je zou de analyse van religiehistoricus en Talmoedgeleerde Daniel Boyarin kunnen zien als een nauwkeurige cultuurhistorische uitwerking van deze dynamiek tussen christelijke en joodse tradities. Besnijdenis was het punt waarop christenen joden aanvochten, maar Boyarin gaat nog een stap verder. Volgens hem is de praktijk vanaf het vroege christendom het culminatiepunt voor de botsing tussen twee tegengestelde wereld- en mensbeelden. Een botsing die haar oorsprong heeft in twee verschillende manieren van omgaan met teksten: de (christelijke) *allegorese* en de (joodse) traditie van *midrash*. Voortbouwend

op het Hellenistisch jodendom interpreteerden de christelijke kerkvaders de Bijbel via de allegorie. Dat betekende dat ze onderscheid maakten tussen de fysieke tekst, de woorden, en de betekenis ervan, die er als het ware onveranderlijk boven zweefde. Tekst en betekenis waren van elkaar gescheiden zoals ook geest en lichaam gescheiden werden voorgesteld. Vanuit deze hermeneutiek kon het besnijdenisgebod opgevat worden als een geestelijk, niet een lichame-lijk gebod. (Boyarin 1992, p. 482-491)

De traditie van de *midrash* kende evengoed mystieke en metaforische interpretaties van besnijdenis, maar verschilde op een cruciaal punt van de *allegorese*: binnen het Rabbijnse jodendom was het onmogelijk tekst en betekenis, lichaam en geest als gescheiden voor te stellen, en zeker niet als elkaars tegengestelden. Het streven van de kerkvaders om via de allegorie de spirituele oorsprong van een tekst te vinden, stond haaks op de exegetische methode van de *midrash*. Die ging ervan uit dat de betekenis nooit buiten de tekst kon bestaan en alleen tussen teksten tot stand kwam. Op het eerste gezicht lijkt dit een technisch verschil, maar het had een fundamentele botsing tot gevolg. Voor het Rabbijnse jodendom draaiden de boeken van Mozes om het verbond dat God sloot met Abraham, Izaäk, Jacob, met Mozes en de profeten, kortom, met het fysieke Israël. Het verbond was daardoor niet alleen een geestelijk, maar ook een particulier en lichame-lijk verbond. (p. 497-505)

De kerkvaders lazen het verhaal over God en Israël allegorisch, als een verbond tussen God en de hele mensheid. In zo'n allegorische lezing lag volgens Boyarin de mogelijkheid besloten om een particuliere traditie een universele betekenis toe te schrijven. Paulus, en later de kerkvaders, legden zo de kiem voor de christelijke betrokkenheid op de hele mensheid, aldus Boyarin. Dat betekent vooruitgang vanuit een moreel perspectief, maar de tragische keerzijde was dat daarmee ook een imperialistische drang was gewekt om alle volken aan zichzelf gelijk te maken en hen de eigen norm van vergeestelijking op te leggen. Het Rabbijnse jodendom werd hier als eerste mee geconfronteerd. Door de allegorie kreeg het historische verbond met de joden een negatieve betekenis als particularistisch; een zelfverklaarde uitverkorenheid. Waarom hielden de joden vast aan hun particuliere geschiedenis en fysieke praktijken als het verbond universeel en geestelijk was? De allegorie ontnam het fysieke Israël de grond van haar bestaan; stelde het zelfs als iets negatiefs voor. Volgens Boyarin moet de Rabbijnse nadruk op besnijdenis als fysiek teken van het verbond begrepen worden tegen deze achtergrond. Niets minder dan het behoud van het joodse volk als joods (en als legitiem) stond op het spel. Of, zoals Boyarin zegt: "The Rabbis and their flocks were saying: 'We will continue to exist in our bodily practices, the practices that are our legacy from our carnal filiation and bodily history, and will not be interpreted out of fleshly existence'." (p. 491; relevante passages Boyarin 474-504 en Boyarin & Boyarin 693-725)

Een afwijzing van besnijdenis speelde dus vanaf het vroege christendom een belangrijke rol in de christelijke zelfdefinitie. Met een verwijzing naar

Paulus stelde men het christendom voor als superieure religie van de 'geest' tegenover het jodendom als inferieure godsdienst van het 'vlees'. Dat besnijdenis in de middeleeuwen mikpunt werd van antisemitische mythevorming is hier niet geheel los van te zien: beelden deden de ronde van joden die hulpeloze baby's bewerkten met messen en hun bloed gebruikten voor joodse rituelen (Abrahamson en Hannon 2003, p. 98-114). In de bloederige retoriek van Maassen en Cliteur zou je een echo kunnen horen van die anti-joodse voorstellingen. Het is een retoriek die diep verankerd is in het debat. Onlangs verscheen in *Trouw* een ingezonden stuk van vertegenwoordigers van de JOVD die uit hetzelfde register putten. "Ook het besnijden van jonge jongens heeft niets met godsdienstvrijheid te maken. Niets is namelijk strijdiger met de vrijheid van godsdienst dan het bewerken van jonge kinderen uit religieuze overwegingen," zo poneerden Tom Leijte en Matthijs van de Burgwal hun bezwaar tegen besnijdenis (Leijte en Van de Burgwal 2014).

In het argument van Leijte en Van de Burgwal kunnen we traceren hoe de huidige seculiere debatten zijn beïnvloed door een gelaagde christelijke erfenis waarin beelden van wreedheid (kinderen 'bewerken') direct zijn verweven met een meer conceptuele erfenis waarin de christelijke visie op de verhouding tussen geest en lichaam impliciet model is geworden voor wat religie kan zijn.⁴ Volgens de auteurs kan een lichamelijke ingreep niet onder godsdienstvrijheid vallen. Deze visie is gebaseerd op een definitie van godsdienst als een individuele, innerlijke overtuiging. De gedachte dat religieuze *praktijken* niet essentieel kunnen zijn voor een godsdienst is echter minder neutraal dan ze lijkt: ze staat in de christelijke traditie van de allegorische visie op het lichaam, waarin besnijdenis alleen een uiting kan zijn van iets anders, "de religieuze overwegingen van de ouders" bijvoorbeeld. Zo'n visie laat geen ruimte voor een traditie waarin de fysieke ingreep zelf als onderdeel van de betekenis wordt gezien. Boyarin omschrijft die verwevenheid als volgt: "We not only do these things because we are this thing, but we are this thing because we do these things." (1993, p. 705) Maar Leijte en Van de Burgwal kunnen zich niet voorstellen dat in de handeling van besnijdenis zelf een religieuze identiteit tot stand komt. De retoriek van de JOVD-ers laat bovendien geen enkele ruimte voor de mogelijkheid dat ouders hun kinderen uit liefde laten besnijden, te goeder trouw, of, in de woorden van Bouali "omdat ik denk dat mijn kinderen daar later blij mee zullen zijn."

De uitspraak "het besnijden van jonge jongens heeft niets met godsdienstvrijheid te maken" impliceert een begrip van religie dat het eigen gelijk al in zich draagt. Punt is dat dit voor een hedendaagse zichzelf als 'seculier' opvallende spreker een neutraal standpunt kan lijken, maar dat dit voor per-

4 Opvallend gegeven is dat binnen veel christelijke tradities inmiddels een kritische reflectie heeft plaatsgevonden op deze anti-joodse erfenis en dat kerken zich mede om die reden regelmatig voor jongensbesnijdenis uitspreken in publieke debatten.

sonen die in een andere traditie staan, of in ieder geval gedeeltelijk, toch een ambivalentere duiding kan krijgen, als een manier om joden en moslims voor de zoveelste keer als buitenstaanders, en nog wrede buitenstaanders ook, weg te zetten. Deze interculturele dynamiek beperkt bovendien de mogelijkheden voor interne debatten. Die zijn inmiddels voorzichtig op gang gekomen. Zo beschrijft de feministische rabbijn Elyse Goldstein *briet mila* als een ceremonie van 'male bonding' door een vorm van geweld. Zij observeerde in 1998 dat joodse feministen de discussie over besnijdenis nog nauwelijks gevoerd hadden, omdat zij, als ze zich uitspraken, vaak van verraad werden beschuldigd (Goldstein 1998). Toch zijn er verschillende (feministische) stemmen die jongensbesnijdenis kritisch beoordelen, zoals Howard Eilberg-Schwarz, die pleit voor *briet shalom*, in plaats van *briet mila* (Eilberg-Schwarz 1995 en 1995a; zie ook Mark 2003; Glick 2005). Daartegenover staan feministische pleidooien voor besnijdenis, zoals die van Boyarin, die jongensbesnijdenis niet ziet als viering van mannelijkheid, maar het ritueel leest als een feminisering van de man. Het wekt geen verbazing dat dergelijke discussies tegen de achtergrond van het brede debat zoals we die nu zijn tegenkomen, nauwelijks publiek zijn te voeren.

Dat wil niet zeggen dat de meerderheidscultuur zich niet kan uitspreken over besnijdenis. Anders dan Brahm Levey, eigenlijk bijna tegengesteld aan diens argument, zegt bijvoorbeeld Chaouli dat leden van maatschappelijke meerderheden, rechters en ook de wetgever wel degelijk mee zouden moeten kunnen spreken over waar de grenzen van religieuze praktijken dienen te liggen, maar dat dat alleen op een rechtvaardige wijze kan als die praktijken eerst als eigen erkend worden, en men ze niet bij voorbaat afdoet als praktijken die op zijn best getolereerd kunnen worden wegens een historische schuld, en die eigenlijk alleen bij wet gereguleerd kunnen worden (Chaouli 2012). Alfred Bodenheimer is hierover nog bitterder, en stelt dat in de Duitse debatten de betrokken groepen zélf juist nauwelijks aan het woord zijn gekomen, vooral niet in de 'systeemrelevante' discourses, namelijk de juridische, medische en ethische debatten (Bodenheimer 2013, p. 57).

Conclusie

In de discussies over jongensbesnijdenis, zo hebben we betoogd, is wel degelijk sprake van een ethisch dilemma, waarbij de vraag naar de verhouding tussen de vrijheden van de ouders en de rechten van het kind centraal staat. De nadruk op rechten van het kind en het toenemende belang van lichamelijke integriteit kunnen motieven zijn om de visie op jongensbesnijdenis te herzien. De controverse moet echter nadrukkelijk niet begrepen worden als een botsing tussen waarden van een seculiere meerderheid en die van religieuze minderheden; een dergelijk frame miskent dat jongensbesnijdenis een praktijk is die

in Europa vanaf het vroege christendom zijn betekenis heeft gekregen in een dynamiek tussen de christelijke (en later seculiere) meerderheid en joodse minderheden. Voor veel betrokkenen maakt deze geschiedenis, de kern uit van hun keuze voor jongensbesnijdenis. We kunnen ons afvragen of een dergelijk mechanisme ook al is te zien in de discussie tussen Bouali en Maassen. Een prangende vraag is dan of de manier waarop oude anti-joodse retoriek nu wordt gebruikt tegen zowel joden als moslims, een historische diepte geeft aan hedendaagse stereotyperingen van moslims. Dit is voor ons een zwaarwegende vraag, zeker omdat bleek dat de discussie over besnijdenis zelden gevoerd wordt zonder dat er oude stereotypen en religieuze hiërarchieën in ere worden hersteld.

Een ethisch liberale afweging kan gezien deze cultuurhistorische achtergrond niet uitsluitend op basis van individuele autonomie en lichamelijke integriteit gemaakt worden; zoals we zagen in de redenering van Brahm Levey maakt bescherming van minderheden intrinsiek deel uit van het liberale kader. We voegen daaraan toe dat de bescherming van minderheden des te zwaarder weegt omdat we in het debat over jongensbesnijdenis te maken hebben met een hegemonie van seculiere discoursen, die vaak weinig begrip hebben voor de subtiliteit van verhoudingen tussen meerderheden en minderheden; weinig kennis van hun eigen inbedding in een (christelijke) theologische geschiedenis, en weinig oog voor het intrinsieke en historische belang van moreel en cultureel pluralisme. In de Nederlandse context zagen we dit terug in de bijdragen van bijvoorbeeld Paul Cliteur en de JOVD. Cliteurs verwijzing naar de ter dood veroordeling van Jezus door de "bloeddorstige" of "barbaarse" joden past naadloos in het anti-joodse christelijke register. Zo'n retoriek staat een verwerking van de inhoudelijke argumenten tegen besnijdenis in de weg. De KNMG zou zich daar beter van kunnen distantiëren en de eigen visie verdedigen op medische gronden, aangevuld met zo algemeen mogelijk geformuleerde liberale principes. Ook een exclusief beroep op liberale argumenten doet echter niet volledig recht aan de zaak: zoals Chaouli en anderen stellen, is voor veel betrokkenen voelbaar dat de principiële argumentaties te vaak gedreven worden door affectief geladen wij-zij tegenstellingen. Het meewerken daaraan moet zo veel mogelijk vermeden worden. Op dit punt heeft de KNMG het in zijn rapport goed gedaan: de organisatie begint zijn redenering met de erkenning dat jongensbesnijdenis een praktijk is die al eeuwenoud is en om veel redenen wordt en werd uitgevoerd. Sommige deelnemers aan de debatten in Nederland en Duitsland hadden zich echter veel meer in de discoursen en standpunten van de betrokken personen en organisaties moeten verdiepen alvorens grote uitspraken te doen.

Over de auteurs

Matthea Westerduin is als promovendus verbonden aan het NWO project "Critique of religion and the framing of Muslims and Jews in the Netherlands today".

Yolande Jansen is Socrates-hoogleraar "Humanisme in relatie tot religie en seculariteit" bij de VU en verbonden aan de afdeling wijsbegeerte van de UvA.

Karin Neutel doet onderzoek naar historische en recente visies op mannen-besnijden en doceert aan de RUG.

Literatuur

- Abrahamson, Henry & Hannon, Carrie, "Depicting the Ambiguous Wound: Circumcision in Medieval Art" in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, 98-113.
- Ahituv, Netta, "Even in Israel, more and more parents choose not to circumcise their son", *Haaretz* 14 juni 2012.
- Bodenheimer, Alfred, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2013.
- Boyarin, Daniel, "'This we Know to Be the Carnal Israel': Circumcision and the Erotic Life of God and Israel", *Critical Inquiry* 18 (1992) 3, 474-505.
- Boyarin, Daniel & Boyarin, Jonathan, "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry* 19 (1992) 4, 693-725.
- Brahm Levey, Geoffrey, "Thinking about infant male circumcision after the Cologne court decision", *Global Discourse* 3 (2013) 2, 326-331.
- Brooke, John George & Kaestli, Jean-Daniel, (red.), *Narrativity in biblical and related texts*. Leuven: Leuven University Press, 2000.
- Chaouli, Michel, "Markierte Körper", *Die Zeit* 25 oktober 2012.
- Cliteur, Paul, "Morele en immorele religieus gelegitimeerde praktijken in het gezondheidsrecht" in: *Ethiek en gezondheidsrecht* (Govert den Hartogh & Paul Cliteur) Preadvies uitgebracht voor de Vereniging voor Gezondheidsrecht, jaarvergadering 25 april 2014, 91-185.
- Cliteur, Paul, "Mag je iemand offeren of besnijden als dat moet van je godsdienst?" Hoorcollege in opdracht van Universiteit Nederland, 2012. Geraadpleegd 2/9/14. <http://www.universiteitvannederland.nl/college/mag-je-iemand-offeren-of-besnijden-als-ddat-moet-van-je-godsdienst/>
- Eilberg-Schwartz, Howard, "A Masculine Critique of a Father God", *Tikkun* 1995. Geraadpleegd april 2014. http://www.tikkun.org/article.php/sep1995_eilberg-schwartz/print.
- Eilberg-Schwartz, Howard, *Religion. God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1995a.
- Frojmovic, Eva, "Christian Travelers to the Circumcision: Early Modern Representations", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Glick, Leonard, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judeo to Modern America*. New York: University Press, 2005.
- Goldstein, Elyse, *Visions, Seeing through a feminist lens*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 1998.
- Gollaher, David L., *Circumcision. A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York: Basic Books, 2000.
- Habermas, Jürgen "Polyfonie der Meinungen. Wieviel Religion verträgt der liberale Staat?" 2012 *Neue Zürcher Zeitung*. Geraadpleegd 12/5/14. <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>.
- Intactamerica, Geraadpleegd op 9 september 2014. <http://www.intactamerica.org>.

- Judd, Robin, *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843-1933*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
- KNMG 2010, "Niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens", KNMG standpunt. Geraadpleegd 1/6/14. <http://knmg.artsennet.nl/Publicaties/KNMGpublicatie/779220/niettherapeutische-circumcisie-bij-minderjarige-jongens-2010.htm>.
- Kovács, Eva & Vadja, Júlia, "Circumcision in Hungary after the Shoah", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Lambalgen, Jaco van, "Arts pleit voor besnijdenis 'light'", *Opzij* 2008. Geraadpleegd 1/7/14. <http://www.opzij.nl/nl/artikel/35885/arts-pleit-voor-besnijdenis-light.html>
- Leijte, Tom & Van de Burgwal, Matthijs, "Hoog tijd om besnijdenis van minderjarige jongens te verbieden" *Trouw* 5 maart 2014.
- Lerner, Michael, "No to the Proposed Legal Ban on Circumcision" *Tikkun* 26 (2011) 3.
- Livesey, Nina E. , *Circumcision as a Malleable Symbol*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Mark, Elisabeth Wyner, "Crossing the Gender Divide: Public Ceremonies, Private Parts, Mixed Feelings", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Merkel, Reinhard, "Die Haut eines Anderen", *Süddeutsche Zeitung* 25 augustus 2012.
- Morris, Brian J. & Cox, Guy, "Current Medical Evidence Supports Male Circumcision", in: *Surgical Guide to Circumcision*. Bolnick, David A., Koyle, Martin, Yosha, Assaf (red.), Londen: Springer, 2012, p. 201-219.
- Parliamentary Assembly 2013 "Children's right to physical integrity" Geraadpleegd 9/9/14 <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewREDF.asp?FileID=20174&lang=en>.
- Pekárek, Hendrik. "Germany's Circumcision Indecision: Anti-Semitism or Legalism?" (March 30, 2013). Abstract available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2287461> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2287461>, document in bezit van auteurs.
- Roth, Philip, *The Counterlife*. New York: Giroux, 1986.
- World Health Organization (a), "Male circumcision for HIV prevention" geraadpleegd 15/7/14 <http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/>.
- World Health Organization, Department of Reproductive Health and Research and Joint United Nations Programme on HIV/aids 2007, "Male circumcision. Global trends and determinants of prevalence, safety and acceptability". geraadpleegd 1/6/14. <http://www.who.int/reproductivehealth/publications/rtis/9789241596169/en/>.

Minima Philosophica: Ressentiment als beschuldiging

Sjaak Koenis

Weinig filosofische begrippen zijn zo politiek beladen als ressentiment. Dit begrip, en in het kielzog daarvan begrippen als jaloezie, afgunst en rancune, duiken in het publieke debat meestal op in de vorm van een beschuldiging. Wie last heeft van ressentiment is wrokkig en irrationeel en verliest daarmee zijn stem in de gemeenschap van serieuze burgers. Wie een uiting van woede van burgers als ressentiment kwalificeert, of het nu gaat om de woede van feministen om de achterstelling van vrouwen of die van de SP om toenemende ongelijkheid, neemt de woede niet serieus en serveert het af als een irrationele aberratie. Dit afserveren van politieke oogmerken als vormen van ressentiment overkomt niet alleen links. Ook populistische uitingen worden gemakkelijk in verband gebracht met ressentiment en rancune. Bij menig commentator was deze constatering niet veel meer dan een diskwalificatie van de zorgen en boosheid van burgers die zich herkenden in politici als Pim Fortuyn.

Dit gebruik van ressentiment als beschuldiging en verwijt, deze stijlfiguur van het diskwalificeren van woede en onbehagen als een vorm van irrationeel en daarom niet serieus te nemen ressentiment, maakt het publieke debat er op het oog niet interessanter op. Hoe kunnen we het onbehagen en de woede van burgers beter begrijpen als de eerste stap die we zetten om tot begrip te komen het uiten van een beschuldiging is? Rechts verwijt links dat ze onder het mom van het streven naar gelijkheid zwezelt in ressentiment. Hoezo feest van de nivellering!? Hou nu toch eens op over die bonussen! Omgekeerd verwijt links rechts dat ze de kritiek en woede niet serieus neemt. Is het niet beter zo'n begrip maar helemaal uit te bannen omdat het zo vaak met name door rechts gebruikt wordt om woede in diskrediet te brengen?

Dit is de stelling van Merijn Oudenampsen in de Groene Amsterdammer van 25 juni jongstleden. Hij bespreekt een heel aantal Nederlandse publicisten en wetenschappers dat het begrip ressentiment heeft gebruikt om de woede van burgers te verklaren, en komt tot de conclusie dat ze door het gebruik van wat hij een dubieuze psychologie van de burger noemt de woede van de burgers niet serieus nemen. In feite geldt dit ook voor Menno ter Braak die in de jaren dertig met zijn beroemde artikel 'Nationaalsocialisme als rancuneleer' aan de wieg van deze reeks van beschuldigingen zou staan. Uiteindelijk dient dit klassieke essay, aldus Oudenampsen, een banaal doel, namelijk het schoonvegen van het eigen intellectuele straatje. Zowel toen, bij Ter Braak, als nu, bij

zijn vele navolgers die woede duiden als ressentiment, impliceert het gebruik van het begrip ressentiment nog steeds een wantrouwen jegens democratie en egalitarisme. Het impliceert, zo schrijft Oudenampsen, de uitsluiting van de massa, aangezien deze niet rationeel genoeg wordt geacht om politieke eisen te stellen die niet besmet zijn door ressentiment.

Ik denk dat Oudenampsen geen recht doet aan Ter Braak, die heel scherp heeft voorzien waar het ressentiment van de nationaalsocialisten toe zou kunnen leiden, maar die ook toen al zag dat in moderne (liberale) democratieën ressentiment een belangrijke rol zou blijven spelen. Oudenampsen maakt zich zelf ook schuldig aan de stijlfiguur van beschuldiging als diskwalificatie, nu niet van het gedrag van burgers maar van dat van intellectuelen, als hij Ter Braak en natuurlijk ook diens vele latere navolgers verwijt dat zij een vrij banaal politiek doel nastreven, namelijk het schoonvegen van het eigen intellectuele straatje. Dit zie je vaak als in politiek opzicht 'lastige' auteurs als Nietzsche, Heidegger, Carl Schmitt, of een hedendaagse filosoof als Peter Sloterdijk worden besproken: hun vanuit links perspectief verderfelijke politieke opvattingen maken hun filosofische, intellectuele of conceptuele bijdragen ook verdacht. Bij Oudenampsen is naast Ter Braak ook Max Scheler een 'foute' auteur: ook deze schrijver van een van de interessantste beschouwingen over ressentiment wordt aan de kant gezet vanwege zijn politieke opvattingen. Ik vind dit jammer omdat juist bij auteurs als Ter Braak en Scheler inzichten te halen zijn die de moeite waard zijn. Om mij tot deze laatste twee te beperken: zij verbinden ressentiment met democratie, niet om op gemakkelijke wijze democratie in diskrediet te brengen, maar om zowel de mogelijkheden als de gevaren van democratie te analyseren. Om dat te zien is het belangrijk om de stijlfiguur van de beschuldiging los te laten en te kijken welke lessen wij nu uit hun inzichten kunnen halen. Die les is wat mij betreft de volgende: democratie is niet het onversneden goede waar Oudenampsen het voor houdt, een politieke ordening waarin boze burgers altijd gelijk hebben, waarin meer gelijkheid altijd ten goede komt aan iedereen, waarin voor toegenomen emancipatie en zelfbeschikking geen enkele prijs hoeft te worden betaald. Tegelijk is democratie ook niet het onversneden kwade waar Plato en veel van zijn rechtse navolgers democratie voor houden.

Misschien moet je wel een conservatieve inborst hebben om zo naar democratie te kijken – althans dat gold zeker voor iemand als Tocqueville wiens analyse van de democratie nog steeds onovertroffen is. Ook Ter Braak was zo'n conservatief die door de politieke actualiteit van de dreigende opmars van de nationaalsocialisten met andere ogen naar democratie ging kijken. (Wat hij zag heb ik in *Filosofie & Praktijk* 30 (2009) 6, 7-23 eerder uiteengezet). Ter Braak zag de mogelijkheden, maar ook de grenzen van toenemende gelijkheid. Hij zag de gevolgen van de democratisering van de cultuur voor gevestigde elite-posities, op het terrein van de kunst, cultuur en politiek. Ter Braak, en ook Scheler, gebruikte ressentiment niet als beschuldiging, maar zag ressentiment als struc-

tuurkenmerk van moderne samenlevingen. Dat wil zeggen dat ressentiment niet een of andere irrationele gemoedstoestand van (democratische) burgers is, maar een kenmerk van een samenleving waarin (volgens de ook door Ter Braak geciteerde omschrijving van Scheler) spanning bestaat tussen in de grondwet ingeschreven gelijke rechten en de in de praktijk nooit helemaal op te heffen ongelijkheid in bezit, opleiding, talent, enz. Met deze spanning hebben we ook nu nog te maken, misschien nog wel meer dan in de jaren dertig. Neem als voorbeeld de stelling van toegenomen ongelijkheid van Thomas Piketty. In de jaren negentig was gelijkheid als politiek ideaal even uit beeld, en nu is het mede dankzij de studie van Piketty weer helemaal terug. Ik deel zijn kritiek op de toegenomen ongelijkheid, maar hoever willen we gaan in het beknotten van vrijheid om grotere gelijkheid te bewerkstelligen? Neem de roep om meer democratisering, recent nog hartstochtelijk bepleit door David van Reybrouck: meer en beter luisteren naar burgers, wie kan er tegen zijn, maar meer democratisering roept ook de vraag op naar welke burgers beter geluisterd moet worden, omdat geëmancipeerde burgers nooit met één stem spreken.

Ik denk dat in zo'n meer genuanceerde beoordeling van democratie en ook van de mogelijkheden die zij biedt voor emancipatie en zelfverwerkelijking, ook plaats is voor het begrip ressentiment. Niet als beschuldiging, zoals links het vaak opvat, maar ook niet als dooddoener waar rechts nogal eens zijn toevlucht toe neemt. Bij het onderzoek naar ressentiment als structuurkenmerk van moderne democratieën is het zaak om politieke preoccupaties voorlopig even tussen haakjes te zetten. Of de woede of het onbehagen van burgers al dan niet terecht is, is uiteindelijk een politiek oordeel. Waar het (wat mij betreft) in een politiek-filosofische of cultuurwetenschappelijke beschouwing vooral om gaat is begrijpen waar deze woede en dit onbehagen vandaan komt en wat burgers ermee doen. Oudenampsen verwijt Scheler dat hij tegen het feminisme en het socialisme was. Dat is best mogelijk, maar daarmee mist hij de belangrijke constatering van Scheler, dat zowel feministen als socialisten hun ressentiment inzetten om de samenleving meer naar hun idealen in te richten, terwijl ressentiment ook, bijvoorbeeld in het geval van Mussert en zijn Nederlandse nationaalsocialisten (op hen doelde Ter Braak, niet op het nationaalsocialisme in het algemeen zoals Oudenampsen ten onrecht stelt) kan uitmonden in wat Scheler 'Ressentimentskritiek' heeft genoemd, dat wil zeggen machteloos gebaat van politici die hun frustraties op groepen van burgers uitleven. Democratie zal altijd de boosheid van burgers opwerpen, niet omdat er iets schort aan democratische idealen zoals emancipatie, zeggenschap, zelfbeschikking, gelijkheid en vrijheid, maar omdat de realiteit altijd in gebreke blijft bij deze idealen.

Ik zie drie bronnen van onbehagen of ressentiment die een permanent karakter hebben: tussen formele gelijkheid en feitelijke ongelijkheid zal altijd spanning blijven; het zal de strijd om status blijven voeden en afgunst opwekken. In haar mooie studie *Political Emotions* uit 2013 noemt Martha Nussbaum

afgunst een van de vijanden van compassie, maar ze erkent wel dat *envy* en *resentment* uiteenlopende rollen kunnen vervullen: van het uiten van gerechtvaardigde grieven tot aan het luchten van machteloze woede. Waar ik haar niet volg is als zij (geïnspireerd door Rawls) *envy* een 'ongezonde' en *resentment* een 'gezonde' emotie noemt. Goed en kwaad zijn niet zo gemakkelijk te scheiden. De tragiek is juist dat 'ongezonde' emoties zoals afgunst 'gezonde' gevolgen kunnen hebben, net zo goed als 'gezonde' emoties zoals liefde en compassie ongezonde gevolgen kunnen hebben. Een tweede bron van onbehagen zit in de blijvende spanning in democratieën tussen de elite en het volk. Met name hierover heeft Ter Braak in zijn essay "De nieuwe elite" interessante dingen gezegd. "De 'oude' elites", aldus Ter Braak, "zijn vogelvrij, en eerder dan een hand voor haar belangen uit te steken noemen wij ons: democraten." (Verzameld Werk, dl 3, p. 651). Een derde bron van onbehagen zit in het feit dat moderne, kapitalistische democratieën 'ontwortelend' werken, dat wil zeggen dat zij de gemeenschappen ondermijnen waarmee mensen zich verwant voelen. Deze onttovering roept een vorm van ressentiment op die net als de andere twee vormen verschillend kan uitpakken: blijven ze hangen in gemakzuchtig gezeur over 'het Haagse pluche' of bestoken ze de elites met nieuwe ideeën; sluiten mensen zich op in hun 'oikos' of proberen ze nieuwe inclusievere verbanden te ontwikkelen.

Over de auteur

Sjaak Koenis is redactielid van *Filosofie & Praktijk* en verbonden aan de Universiteit van Maastricht.

De weg naar zelfeuthanasie Wellicht niet legaal, evenmin illegaal, maar wel legitiem?

Ton Vink

*Das war ein Vorspiel nur,
dort wo man Bücher verbannt,
verbannt man auch am Ende Menschen.¹*

Het is al lang geen uitzondering meer dat iemand na een heldere afweging besluit zelf het leven te beëindigen en dat op een zorgvuldige wijze doet: zelfeuthanasie². Het komt nog vaker voor dat iemand zich hierop voorbereidt, voor een moment in de al dan niet verre toekomst. In feite is dat laatste de functie die Huib Drion toeschreef aan de naar hem vernoemde 'pil'. De zorgvuldigheid waarvan daarbij sprake is, strekt zich ook uit tot de betrouwbaarheid van de te gebruiken middelen. Het verwerven daarvan is soms juridisch omstreden vanwege de bepalingen in de Geneesmiddelenwet.

De persoon in kwestie die deze voorbereidingen treft, maakt een afweging van *morele* aard en besluit dat het realiseren van een voor hem of haar groot goed of hoge *waarde* (de zelfbeschikking of zeggenschap en regie over het eigen levenseinde) een potentiële beperkte wetsovertreding (van de Geneesmiddelenwet door het zelf verwerven van de juiste middelen) rechtvaardigt.

Daarbij maakt deze persoon tevens gebruik van het recht op het verstrekken en/of ontvangen van de benodigde informatie die in het kader van de noodzakelijke zorgvuldigheid onontbeerlijk is.

In deze bijdrage wil ik deze gang van zaken verdedigen als wellicht niet altijd *legaal* (in de betekenis van: bij wet toegelaten en dus soms in strijd met

1 Vrij naar Heinrich Heine's: "Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen". Heine wordt doorgaans geciteerd in verband met de boekverbrandingen door de Nazi's. Maar hij is weer actueel want hij doet deze uitspraak in het toneelstuk "Almanson" (1821, 1823), over de val van Granada, (tegen het slot van hoofdstuk 2), waarin op gezag van de Inquisitie een koran wordt verbrand. Mijn artikel betreft (nog) het voorspel, een ander voorspel.

2 Vergelijk de "Tweede evaluatie Wet Toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding" ZonMw, 2012, p. 111 e.v.; alsmede de "Kennissagenda. Ouderen en het zelfgekozen levenseinde" ZonMw, 2014, p. 10-11.

het recht) maar in dat geval wel *legitiem* (in de betekenis van: gegrond, gerechtvaardigd, vallend onder een rechtvaardigingsgrond).³

Vooraf (1): een drievoudige uitweg

Informatie over *welke* middelen betrouwbaar tot een zelfbezorgde 'goede dood' leiden, is verkrijgbaar via de publicatie van Boudewijn Chabot & Stella Braam *Uitweg. Een waardig levenseinde in eigen hand* (Chabot 2013). Betrouwbare informatie over *waar* iemand zich die middelen kan verschaffen, is onder meer verkrijgbaar via counselors, gefaciliteerd door Stichting de Einder. Al deze informatie (ook de laatste, het is goed om daar nota van te nemen) is in druk of via internet in principe algemeen beschikbaar. Zo is er naast *Uitweg* een Engelstalige publicatie die wij in Nederland wellicht zouden noemen het *Handboek voor de pil van Drion* maar die voor het internationale publiek is verschenen als *The Peaceful Pill Handbook* (Nitschke 2006, 2008).⁴

Van de drie varianten van zelfeuthanasie (bewust versterven; heliummethode; medicijnroute) bevat de medicijnroute in potentie het juridische conflict waar het hier om gaat. Wie kiest voor de heliummethode kan zich uitvoerig laten voorlichten via de laatste (achtste) druk van *Uitweg* en gebruik maken van een speciaal voor deze methode vervaardigde informerende dvd. De heliummethode, overgekomen uit de Verenigde Staten, is, mits met zorg uitgevoerd, een betrouwbare en in de VS praktisch bewezen route naar een zelfgekozen levenseinde. Voor wie daaraan hecht is een van de voordelen van deze methode dat de benodigde middelen vrij en zonder juridische complicaties, dat wil zeggen zonder wetsovertreding, verkrijgbaar zijn. In ons land wordt deze methode nog maar sinds kort gebruikt; dat gebeurt mondjesmaat.

Bewust afzien van de opname van eten en drinken wordt tot geluk van betrokken naasten niet beschouwd als zelfdoding en dus niet als een niet-natuurlijke dood. Erg logisch is dat niet (bewust afzien van de opname van zuurstof levert weer wel een niet-natuurlijke dood op), maar het is wel praktisch en houdt justitie op afstand. Als de arts en betrokken naasten of intimi na afloop van dit proces (dat een dag of twaalf in beslag neemt) ondervraagd zouden worden om te controleren of hun handelen de zelfgekozen levensbeëindiging

3 Met dank aan Govert den Hartogh, Cees Maris en Thomas Mertens. Vanzelfsprekend is alleen de auteur verantwoordelijk voor het eindresultaat. Bijzondere dank ben ik verschuldigd aan de nabestaanden die mij toestemming gaven het aan dit artikel toegevoegde addendum op te nemen. Het artikel was op dat moment reeds voltooid. Wellicht is het voor de lezer zinvol het addendum eerst te lezen.

4 Van de hand van dr. Philip Nitschke en dr. Fiona Stewart als boek en e-boek met de mogelijkheid van een abonnement op regelmatige updates. Net als *Uitweg* gewoon voor iedereen te koop. Vergelijk ook Docker 2013.

wellicht “mogelijk of gemakkelijker”⁵ zou hebben gemaakt, dan zou dat wel eens onaangename consequenties kunnen hebben. Deze vorm van zelfgekozen levensbeëindiging, bewust versterven, staat open voor een bepaalde groep mensen: op hoge leeftijd, met een zwakke gezondheid, eigenlijk al bezig met (veel) minder te eten en te drinken.

De artsenorganisatie KNMG heeft inmiddels gezorgd voor een handreiking ten behoeve van haar leden voor de begeleiding van dit proces, waarmee artsen, naar blijkt, steeds vaker geconfronteerd worden. Dat het overlijden als *natuurlijk* wordt beschouwd, heeft deze handreiking zeker mede mogelijk gemaakt (vgl. Den Hartogh 2014a). De Tweede Evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding (ZonMw 2012) berekent 600 gevallen in 2010 (p. 111). Chabot (2007) kwam in zijn dissertatie tot een beëindigend hogere schatting, maar betrok daarbij ook informatie afkomstig van niet-artsen (naasten en intimi).

Wanneer iemand op grond van de beschikbare informatie kiest voor de derde variant, de medicijnroute, en er inderdaad toe overgaat de benodigde middelen of combinatie van middelen te bestellen, levert dat mogelijk een feitelijk conflict op met de Geneesmiddelenwet die immers van sommige middelen alleen al het bezit en vervoer van dat middel uitsluitend toestaat aan daartoe bevoegde personen.⁶ De counselor heeft zijn cliënt dan ook tevens geïnformeerd over deze juridische haken en ogen, de beschikbare literatuur doet dat ook, en de cliënt maakt vervolgens zijn/haar keuze.⁷

Vooraf (2): drie vragen

Daarmee komen we uit bij een drietal samenhangende vragen die ik in dit artikel wil bespreken.

Ten eerste is er de vraag naar de rechtmatigheid van het verstrekken en/of ontvangen (en bespreken) door counselor en cliënt van de in de voorafgaande paragraaf aangeduide vrij verkrijgbare informatie.

5 Vergelijk de terecht bekritiseerde omschrijving van ‘strafbare hulp bij zelfdoding’ door de Hoge Raad in de zaak Hilarius in 2008. Zie ook Den Hartogh 2014b, 1599-1600.

6 Zie de casus van de 47-jarige tinnitus-patiënte in de NCRV-uitzending van het programma “Altijd Wat” op 15 april 2014 die op tv haar enveloppe met pentobarbital liet zien. Vergelijk ook de DVD “Sterven in eigen regie. Ooggetuigen”, via www.eenwaardiglevenseinde.nl te verkrijgen. Daarin vertelt Nel, nabestaande partner van Jan-Ru, over de zelfeuthanasie van de aan beginnende dementie lijdende Jan-Ru. Hij gebruikte 12,6 gram pentobarbital die Nel, zoals zij vertelt, uit twee flesjes voor hem inschonk. Zie voor deze casus ook Vink 2013, hoofdstuk 5.

7 Is een van de intimi behulpzaam bij het (digitaal) verkrijgen van middelen, dan doet ook art. 294 zich gelden. Die situatie – denk aan de zaak-Heringa – blijft hier inhoudelijk verder buiten de beschouwing. De uitspraak in ‘Heringa’ kan van grote betekenis worden. Zie daarvoor ook Den Hartogh 2014b. Er bestaat overigens een grote mate van overeenkomst tussen de rol van Nel t.o.v. haar partner Jan-Ru (noot 6) en die van Albert Heringa t.o.v. zijn ‘Moek’.

Ten tweede is er de vraag of een cliënt, wanneer die kiest voor de medicijnroute, in strijd met het recht handelt door in een voorkomend geval de door hem verkozen medicijnen te verwerven, gebruikmakend van juist diezelfde informatie (vgl. noot 6).

En ten derde is er de aansluitende vraag of de eventuele strijdigheid met het recht in vraag twee ook kan zorgen voor strijdigheid met het recht in vraag een.

Benodigheden ter verdediging

Centraal in dit proces staat het ontvangen en verstrekken van informatie (in druk, via internet, in gesprek) en een wetsovertreding die de ontvanger van de informatie *mogelijk* begaat, afhankelijk van het gebruik van die informatie. In wat volgt verdedig ik eerst het recht op het ontvangen en verstrekken van dergelijke informatie aan de hand van een arrest van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens, waarin dat recht verdedigd wordt tegen een overheid die het graag ingeperkt zou zien.

Daarbij is het zeker van belang dat de Europese rechters zich in hun uitspraak ook uitlaten over de *kwaliteit* van de bewuste informatie.

Naast dit arrest heb ik voor de verdediging van de morele legitimiteit als rechtvaardigingsgrond van de gemaakte keuze om de waarde van zelfbeschikking het zwaarst te laten wegen, verder het schadebeginsel en het beginsel van proportionaliteit nodig.

Het *schadebeginsel* verdedigt dat het elk individu in principe vrij staat te denken en te doen wat hij wil, tenzij het anderen schaadt. Zo lang dat laatste niet het geval is, dienen overheid en samenleving op afstand te blijven. In de veel geciteerde woorden van J.S. Mill zegt het beginsel: "That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant." (Mill 1946)

Het beginsel van *proportionaliteit* is hier van belang voor zover het stelt dat er evenredigheid (proportionaliteit) moet bestaan tussen de benadeling van de rechtsorde (wanneer daarvan tenminste feitelijk sprake is) en het verweer daartegen door die rechtsorde. De maatregelen waarin dat verweer bestaat moeten proportioneel zijn ten opzichte van het beoogde legitieme doel van die maatregel en het belang van het individu dat verondersteld wordt de rechtsorde te benadelen en het belang van de samenleving als geheel.

Een wezenlijk punt is verder dat de informatieverstrekking waarvan in de context van zelfeuthanasie sprake is, plaatsvindt in een proces van *non-directieve counseling*. Het treft dat de rechters van het Europese Hof zich in het bewuste arrest daarover duidelijk uitspreken.

Voor een goed begrip van wat volgt geef ik hier ook een drietal definities van 'artseneuthanasie', 'zelfeuthanasie' en 'zelfbeschikking' (Vink 2013):

Artseneuthanasie verwijst naar 'opzettelijk levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene op diens verzoek, conform de zorgvuldigheidseisen van de wet'.

Zelfeuthanasie verwijst naar 'opzettelijk levensbeëindigend handelen door de betrokkene zelf aan de betrokkene zelf, na een heldere afweging besloten en op zorgvuldige wijze uitgevoerd'.

Zelfbeschikking, ten slotte, verwijst wat het levenseinde betreft naar 'het zelf verkrijgen en/of behouden van zeggenschap en regie bij het op zorgvuldige wijze voorbereiden, besluiten en bewerken van het eigen levenseinde'.

Op de verhouding, ook in het morele vlak, tussen artseneuthanasie en zelfeuthanasie ga ik in dit artikel niet verder in (zie Vink 2013, 2014).

De teerling geworpen

Het Openbaar Ministerie van Ierland bestrijdt het streven van vrouwen om de zeggenschap en regie over de mogelijkheid van abortus in eigen hand te krijgen. Ik zal laten zien dat de uitkomst van deze 'Ierse kwestie' relevant is voor het streven van Nederlandse burgers om de zeggenschap en regie over hun eigen levenseinde in eigen hand te krijgen.

Het Europese Hof heeft uitspraak gedaan in een zaak tussen de Ierse Staat en twee Ierse vrouwenorganisaties die zich bezighielden met de non-directieve counseling van vrouwen die deze zeggenschap en regie nastreefden.⁸ De Ierse organisaties in kwestie zijn "Open Door Counselling" en "Dublin Well Woman" (de eerste is opgegaan in de tweede; hierna DWW). Deze non-directieve counseling is exact dezelfde als de non-directieve counseling in Nederland inzake de zeggenschap en regie over het eigen levenseinde.

De staat Ierland ondernam een poging deze vorm van *counseling* te verbieden en wel door het bieden van morele steun, en het voeren van gesprekken en het verstrekken van informatie over mogelijkheden tot abortus – in Ierland immers bij wet verboden – als in strijd met de Ierse wetgeving te beschouwen. De Ierse justitie bevestigde dat verbod, tot en met de Ierse Hoge Raad. De Europese rechters dachten hier echter anders over en stellen dat de vrijheid tot en rechtmatigheid van die gesprekken en de daarin uitgewisselde informatie worden beschermd door het EVRM, artikel 10 (Vrijheid van meningsuiting).⁹

Hiermee is natuurlijk in feite de teerling op principieel niveau geworpen. Immers, als de Europese rechters uitspreken dat deze counseling en het in dat

8 European Court of Human Rights 1992. Geciteerd als: EHRM plus paragraaf (ik handhaaf hier de korte citaten in het Engelse origineel).

9 De tekst van Art. 10 EVRM is aan de literatuurlijst toegevoegd.

kader verstrekken van informatie over een bepaalde handeling (abortus) die in een bepaalde Europese lidstaat (Ierland) *verboden* is, in die lidstaat tóch moet worden toegestaan, dan geldt *a fortiori* dat die counseling en het verstrekken van informatie in een andere lidstaat (Nederland) over een bepaalde andere handeling (zelfeuthanasie) die in die lidstaat *niet* verboden is, toch zeker ook toelaatbaar moet worden geacht.

De eerste van de drie vragen die ik stel, is daarmee in feite dan ook beantwoord (en Nederlandse jurisprudentie die in de loop der jaren is ontstaan, bevestigt dit nog eens¹⁰). De beide andere samenhangende maar ondergeschikte vragen zijn echter nog niet beantwoord. En omdat de vragen en hun mogelijke antwoorden elkaar wel degelijk kunnen beïnvloeden – dat ligt immers in de derde vraag besloten – loont verder onderzoek toch de moeite. Dat is te meer het geval, gegeven de praktijk van zelfeuthanasie zoals die zich momenteel in Nederland steeds verder ontvouwt.¹¹

Het Europese Hof over non-directieve counseling

De Europese rechters overwogen onder meer dat de werkzaamheden van de vrouwenorganisatie DWW bestaan uit “providing certain information to pregnant women concerning abortion facilities outside the jurisdiction of Ireland by way of non-directive counselling” (EHRM 9). Over dat laatste zegt het Hof: “the meaning of non-directive counselling in these agreed sets of facts was that it was counselling which neither included advice nor was judgmental but that it was a service essentially directed to eliciting from the client her own appreciation of her problem and her own considered choice for its solution.” (...) En dergelijke counseling: “would never involve the actual advising of an abortion as the preferred option but neither, of course, could it permit the giving of advice for any reason to the pregnant women receiving such counselling against choosing to have an abortion.” (EHRM 15)

Het gaat dus om het verstrekken van informatie, informatie die niet het karakter van een advies heeft, omdat dat zou lijken op “regie voerend”, “stuerend” of “instruerend” optreden. Het mag geen advies vóór abortus zijn, maar ook geen advies tégen abortus. Het gaat om het creëren van helderheid bij de cliënt die vervolgens, op grond daarvan, haar eigen weloverwogen keuze kan

10 Een overzicht is aan de literatuurlijst toegevoegd. In feite viel deze jurisprudentie dus te verwachten (al is dat achteraf makkelijk gezegd).

11 Vergelijk noot 5. Een mooi recent verslag van die praktijk is verder te vinden in het boekje *Liever Goed Sterven. Dit verhaal moet verteld worden* (2014), door Maurice Eykman, geschreven op verzoek van de betrokken familie. Deze cliënt koos niet voor pentobarbital, maar voor een anders samengestelde ‘pil van Drion’ overeenkomstig *Uitweg*. Bijzonder in dit verslag is ook dat voor het eerst ook de huisarts naar buiten treedt en zijn rol bij de begeleiding van deze zelfeuthanasie toelicht. Niet anoniem.

maken. Vandaar dat het Hof later vaststelt: "counsellors neither advocated nor encouraged abortion, but confined themselves to an explanation of the available options (...). The decision as to whether or not to act on the information so provided was that of the woman concerned. There can be little doubt that following such counselling there were women who decided against a termination of pregnancy. Accordingly, the link between the provision of information and the destruction of unborn life is not as definite as contended." (EHRM 75)

De counselor stimuleert of propageert derhalve geen abortus, zet niet aan tot abortus, maar beperkt zich tot uitleg over de beschikbare mogelijkheden. De feitelijke keuze wordt door de cliënt gemaakt. En die keuze viel zeker ook regelmatig uit tégen het afbreken van de zwangerschap. Dit is exact zoals het bij de counseling inzake levenseinde-vragen gaat, hetgeen ook blijkt uit de Jaarverslagen van Stichting de Einder (beschikbaar via www.deeinder.nl) die over de jaren steevast laten zien dat 15% van de cliënten inderdaad tot levensbeëindiging over blijkt te gaan, maar dat 85% dit niet doet, of pas jaren later.

Ik kan het Europese Hof inzake DWW voor de Nederlandse situatie inzake de zeggenschap en regie over het eigen levenseinde dan ook vrijwel letterlijk als volgt citeren, waarbij ik *abortus* vervang door *zelfeuthanasie*: "...counsellors neither advocated nor encouraged self-euthanasia, but confined themselves to an explanation of the available options (...). The decision as to whether or not to act on the information so provided was that of the client concerned. There can be little doubt that following such counselling there were clients who decided against self-euthanasia. Accordingly, the link between the provision of information and the termination of life is not as definite as contended."

Over welke informatie gaat het?

Tot zo ver lijkt dit weinig opwindend. De Europese rechters gaan echter nog verder en spreken zich ook uit over de toegestane aard, d.w.z. omvang én kwaliteit van de verstrekte en gezochte informatie. Die was erop gericht, zo zegt het Hof, "to inform women who wished to have an abortion (...) of the name, address, telephone number and method of communication with a specified clinic", zelfs inclusief informatie over hoe er te komen, maar zónder het maken van feitelijke reserveringen óm er te komen. Dat laatste zou weer te veel zijn, het zou betekenen: regie voeren, initiatief nemen, sturend optreden.

Natuurlijk informeerden de DWW-counselors ook, op grond van eisen van zorgvuldigheid, over de *kwaliteit* van de klinieken waar de ingreep *mogelijkerwijs* zou worden uitgevoerd, een kliniek derhalve "which they had examined and were satisfied was one which maintained a high standard." (EHRM 16) Met andere woorden, het gaat niet alleen om een zo groot mogelijke *helderheid* bij de cliënt wat betreft het maken van de relevante afwegingen om tot een eigen beslissing te komen – om zelf te beschikken –, het gaat daarnaast óók om

het bevorderen van *zorgvuldigheid* en *kwaliteit* bij de uitvoering, mocht het, op grond van de keuze van de cliënt, zo ver komen.

Op dezelfde gronden wordt in levenseindezaken door de Einder-counselor informatie verstrekt, informatie die verstrekt *mag* worden, maar waaraan natuurlijk eveneens eisen van kwaliteit gesteld *moeten* worden. Anders gezegd, je kunt niet zeggen: je mag wel informatie verstrekken, maar de kwaliteit daarvan doet er niet toe. In tegendeel, gegeven de ernst van het voorliggende besluit is de counselor gehouden ervoor te zorgen dat de kwaliteit van zijn informatie zo hoog mogelijk is.

Over de toegestane te verstrekken informatie spreekt de Nederlandse jurisprudentie (zie noot 10) onder meer als "het doen van louter informatieve mededelingen" (2005), "het geven van inlichtingen" (2007), "het verschaffen van algemene informatie"(2008). Als er nu een conflict *zou* ontstaan tussen enerzijds het 'louter informatieve' en 'algemene' karakter van de betreffende informatie en anderzijds de kwaliteit van die informatie, dan moet, gezien de ernst van de zaak, de kwaliteit het zwaarst wegen (ook al blijft overeind dat het niet mag gaan om een 'instructie' of een advies 'met het karakter van een instructie').

Concreet betekent dit dat wanneer de counselor informatie ontvangt waaruit blijkt dat een bepaald adres of leverancier van middelen niet, niet meer, of juist wel, betrouwbaar is, of dat bepaalde middelen niet, niet meer, of juist wel, betrouwbaar zijn, deze informatie met de cliënt gedeeld moet worden. En omdat het gebruiken van zo'n adres of leverancier betekent dat cliënt in conflict met de Geneesmiddelenwet kan komen, informeert de counselor – ik herhaal dat – ook expliciet daarover. Het is uiteraard aan de cliënt om op grond van deze informatie wel of niet van een leverancier of middelen gebruik te maken.

De macht van de staat over haar burgers

De Europese rechters overwegen nog dat DWW eigenlijk wel had kunnen verwachten dat de Ierse staat tot vervolging over zou kunnen gaan, gegeven de algemene aard van de Ierse wetgeving op dit punt, men had dat kunnen weten "under Irish law generally", inclusief de jurisprudentie die hierover was gevormd, dat wil zeggen "the manner in which the courts have interpreted their role". Anders gezegd: het opleggen van de beperking was eigenlijk te verwachten binnen de voorschriften van de Ierse wet. "The restriction was accordingly 'prescribed by law'.", aldus de Europese rechters (EHRM 60; de Ierse staat en samenleving lopen op dit vlak niet echt voorop; en dat is een understatement).

Nederlandse jurisprudentie inzake zelfeuthanasie (zie noot 10) wijst er zonder uitzondering op dat "het voeren van gesprekken, het verstrekken van informatie en het bieden van morele steun" buiten het gebied van de strafbaarheid valt. In de uitspraak van het Europese Hof komt nu *ondanks* de Ierse

jurisprudentie (en dat geldt dus a fortiori in de Nederlandse situatie *dankzij* de bestaande jurisprudentie), artikel 10 van de EVRM om de hoek kijken. Daarin wordt het verstrekken en ontvangen van informatie, door DWW en haar cliënten, maar ook Stichting de Einder en haar cliënten, beschermd tegen de staat.

De vraag luidt dan: kan de Ierse staat – of de Nederlandse – zich met succes beroepen op lid 2 van artikel 10? Lid 2 verwijst naar beperkingen op grond van: de nationale veiligheid, territoriale integriteit, openbare veiligheid, het voorkomen van wanordelijkheden en strafbare feiten, de bescherming van de gezondheid of de goede zeden.

In Nederland is zelfdoding en dus zelfeuthanasie geen strafbaar feit. In Ierland is abortus wél strafbaar, in Engeland weer niet. Vandaar dat het Europese Hof korte metten kan maken met het Ierse argument dat het verbod op het verstrekken van de informatie in kwestie te rechtvaardigen valt op grond van de noodzaak een misdrijf te voorkomen. Zoals zelfdoding in Nederland geen misdrijf is, is abortus dat niet in Engeland: "The Court cannot accept that the restrictions at issue pursued the aim of the prevention of crime since (...) neither the provision of the information in question nor the obtaining of an abortion outside the jurisdiction involved any criminal offence." (EHRM 63) Het Hof beperkt de zeggenschap van de Ierse staat over haar burgers.

Nu bestaat er weliswaar een grote mate van overeenkomst tussen de Ierse non-directieve counseling inzake abortus en de Nederlandse non-directieve counseling inzake zelfeuthanasie. Maar het gaat natuurlijk niet om hetzelfde; abortus is zeker geen zelfeuthanasie.

Abortus is in Ierland bij wet verboden, toch oordelen de Europese rechters dat de bewuste counseling moet worden toegestaan. Zelfeuthanasie is in Nederland niet bij wet verboden, en dus geldt, zoals in het begin gesteld *a fortiori*, dat de bijbehorende counseling moet worden toegestaan.

Maar er is de Geneesmiddelenwet. En dus kun je je afvragen of er nog een reddingsboei voor het Nederlandse OM beschikbaar is om zelfeuthanasie voor de Nederlandse burger te bemoeilijken door het bemoeilijken van de bewuste counseling, bijvoorbeeld door mogelijke overtreding van de Nederlandse Geneesmiddelenwet door een cliënt van de counselor ten laste te leggen.

Concreet: hoewel zelfeuthanasie in Nederland niet strafbaar is, mag de counselor bepaalde informatie die voor zijn cliënt van cruciaal belang kan zijn, niet verstrekken omdat gebruik van die informatie tot een overtreding van de Geneesmiddelenwet zou kunnen leiden.

Zou dit, contra de rechters van het Europese Hof, voldoende zijn om een erkend mensenrecht terzijde te schuiven?

Het schadebeginsel

Stelt je voor dat je in je eentje in een vakantiehuisje verblijft. Het balkon blijkt toch niet zo stevig en je maakt een nare val op het stenen terras beneden. Ambulances zijn ver weg, de batterij van het mobieltje is leeg, en het is, omwille van je gezondheid, zaak snel bij de spoedeisende hulp van het dichtstbijzijnde hospitaal te komen. En dus sleep je je naar de auto. Hoewel niet levensbedreigend, is er ook nog wel haast bij want je verliest veel bloed. Nu weet een hoogbejaarde buurtbewoner dat je een half uur tijd kunt winnen door een route te nemen waarop je (tegen het verkeerscirculatieplan in) een aantal malen de Wegenverkeerswet overtreedt.

Mag deze buurtbewoner die informatie geven? Mag je deze informatie ontvangen? En mag je ernaar handelen? Je moet een afweging maken: de ene waarde, je bedreigde gezondheid, tegen de andere waarde, gehoorzaamheid aan de Wegenverkeerswet. Mag je nu besluiten: ik kies de voor mij hogere waarde van mijn gezondheid, ten koste van de voor mij lagere waarde van gehoorzaamheid aan de Wegenverkeerswet?

Bedenk wel dat andere weggebruikers en fietsers en voetgangers hier gevaar lopen. Zij hebben geen weet van wat zich in je auto afspeelt. Het schadebeginsel gaat hier zeker een rol kunnen spelen en er mag van je verwacht worden dat je eventuele overtredingen heel bewust, weloverwogen en zorgvuldig begaat, zodat schade aan derden achterwege blijft. Zou die toch ontstaan, dan zul je daarop aangesproken worden.

Vergelijken we dit nu eens met de cliënt van de Einder-consulent. Er zijn drie vormen van zelfeuthanasie en de cliënt kiest, na door de counselor over alle drie goed geïnformeerd te zijn, voor de medicijnroute. De cliënt weet, dankzij de informatie van de counselor, dat hij (niet de counselor natuurlijk) door deze route te kiezen mogelijk de Geneesmiddelenwet overtreedt¹². Ook deze cliënt staat nu voor een afweging tussen twee waarden: de voor hem hoge waarde van het tijdig verwerven van de zeggenschap en regie over het eigen levenseinde (voor nu of later) en de waarde van gehoorzaamheid aan de Geneesmiddelenwet. De cliënt kiest bewust en weloverwogen voor de voor hem verreweg hoogste waarde.

Bestaat hier een risico op schade voor derden? Het antwoord is duidelijk: nee. Dat risico is er niet. De aard van deze middelen is zodanig dat niemand ze per ongeluk kan innemen (niet de cliënt zelf, maar derden evenmin), en niemand kan ze een ander, in een vorm van misbruik, ongemerkt toedienen. Succesvol gebruik vereist bovendien een zorgvuldige voorbereiding en uitvoering, inclusief een tijdstraject dat tot reflectie dwingt. Ontbreekt die zorgvul-

12 De aard en omvang van de mogelijke overtreding verschilt overigens ook nog per gekozen middel. (En het middel wordt uiteraard niet als *geneesmiddel* gebruikt.)

digheid, dan is de kans op mislukking groot.¹³ Wat we dus overhouden is een overtreding van de Geneesmiddelenwet die weliswaar een overtreding betekent, maar niemand schade berokkent.

Het beginsel van proportionaliteit

En daarmee komen we bij het beginsel van proportionaliteit. De cliënt ontvangt en de counselor verstrekt algemeen beschikbare informatie die het de cliënt mogelijk maakt een voor hem zeer hoge waarde te realiseren. Bij het realiseren van die waarde wordt mogelijkwerwijs – dus niet eens noodzakelijk – een overtreding begaan waar niemand schade door lijdt, al blijft het een overtreding.

Moet de conclusie nu niet luiden dat de benadeling van de rechtsorde door het handelen van deze cliënt (en door de begeleiding van de counselor?), in geen verhouding staat tot een verweer daartegen door die rechtsorde, wanneer dat verweer de vorm aan zou nemen van het ontzeggen van een erkend mensenrecht, het recht op het verstrekken en ontvangen van informatie? Moet je niet tevens concluderen dat het ook voor de samenleving als zodanig eerder als een bedreiging kan worden gezien wanneer een erkend mensenrecht met zo veel gemak en om een zo relatief onbeduidende reden terzijde geschoven zou (kunnen) worden?

Er hoeft geen misverstand over te bestaan dat de situatie anders kan liggen, bijvoorbeeld wanneer het zou gaan om, enerzijds, een persoon die informatie beschikbaar stelt over, en, anderzijds, een persoon die informatie zoekt over, de fabricage of verkrijgbaarheid van een Sarin-granaat, Breivik-bom of Buk-raketinstallatie. Het schadebeginsel én het beginsel van proportionaliteit geven in zo'n situatie aanleiding tot een heel andere uitkomst.

Individu en staat

Voor het Europese Hof verwees de Ierse staat met nadruk naar “the stance of the majority of the Irish people against abortion as expressed in the 1983 referendum.” (EHRM 63) Na de vrijspraak in de zaak Vink (Rb A'dam 2007) volg-

13 In dit opzicht ben ik het dan ook niet eens met Den Hartogh (2014b, 1604) waar deze (ter verdediging van art. 294) wijst op gevaren van misbruik, al dan niet subtiele druk door derden, enz. Daarvan zou immers ook al sprake kunnen zijn bij artseneuthanasie, maar dan moet je eigenlijk het loutere feit van het bestaan van de 'euthanasiewet' al als een zodanig risico op dergelijk misbruik bestempelen (“Opa, je weet toch wel dat je ook om euthanasie kunt vragen...”). Bij de huidige zelfeuthanasie die behalve zelfgezoekt ook zelfbezorgd en zelfbeschikt is, ligt dit, gegeven voorbereiding, aard en uitvoering, m.i. anders. In de praktijk van zelfeuthanasie, niet door de overheid geregeld, is het gevaar van misbruik veeleer fictief. Ook/zelfs zacht-paternalisme kent grenzen.

den van confessionele kant Kamervragen om de minister te verzoeken zijn best te doen de vrijgesproken counselor alsnog veroordeeld te krijgen.¹⁴ De minister reageerde afwijzend. Juist tegen een dergelijke achtergrond wijzen de Europese rechters er expliciet op dat de vrijheid van meningsuiting – en dus het geven en ontvangen van informatie – zich ook uitstrekt tot informatie, ideeën en opvattingen die meerderheidsdenken, de staat of delen van de bevolking beledigen, shockeren of verontrusten: "...it is appropriate to recall that freedom of expression is also applicable to 'information' or 'ideas' that offend, shock or disturb the State or any sector of the population. Such are the demands of that pluralism, tolerance and broadmindedness without which there is no 'democratic society'." (EHRM 71) Inderdaad: pluralisme, tolerantie, ruimdenkendheid.

Een beroep op lid 2 van artikel 10 EVRM zou neerkomen op (een poging van overheidswege tot) het censureren van het internet (e-book) of het verbieden van de koop en verkoop van een publicatie (fysiek boek).¹⁵ In navolging van de Europese rechters zou ik zeggen dat dergelijke maatregelen waar het gaat om het streven van individuele burgers om op een zorgvuldige en weloverwogen wijze zelf over hun levenseinde te kunnen beschikken in een democratische samenleving geen pas hebben.

Conclusie

De conclusie zal dan ook moeten luiden dat artikel 10 van het EVRM, samen met het schadebeginsel en het beginsel van proportionaliteit, een afdoende bescherming vormen voor de toelaatbaarheid van non-directieve counseling inzake het streven naar zelfbeschikking of zeggenschap en regie over het eigen levenseinde. (Mijn eerste vraag)

Daarbij kan inderdaad, afhankelijk van de keuze van de cliënt, sprake zijn van een, met het gekozen middel variërende, overtreding van de Geneesmiddelenwet door de cliënt van de counselor. (Mijn tweede vraag)

Die overtreding van de Geneesmiddelenwet waartoe een cliënt (niet de counselor) in zijn afweging van waarden en gebruikmakend van de gezochte

14 Dat was in 2007. Problematisch blijft dat de counselor in feite iedere keer het zeker niet denkbeeldige risico op vervolging loopt. Diverse politieverhoren maken dat duidelijk. Hier geldt (nog steeds) de opmerking van Klaas Rozemond (2007, p. 467) wat betreft rechtszekerheid, rechtseenheid en rechtsgelijkheid: "[W]at is het precieze verwijt dat aan een verdachte wordt gemaakt? Hij probeert zich immers aan de wet te houden, maar hij kan achteraf te horen krijgen dat hij op grond van bijzondere omstandigheden een strafbare vorm van hulp bij zelfdoding heeft gepleegd." Vergelijk het Addendum bij dit artikel.

15 Het enige boek dat dit lot in Nederland (tot nu toe) ten deel valt is Hitlers *Mein Kampf*. Op 26 augustus 2014 vond het begin van de rechtszaak plaats tegen handelaar in antiquiteiten Michiel van Eyck, wegens het te koop aanbieden van *Mein Kampf*. Met een liberale regering en een liberale Minister van Justitie is alles mogelijk.

informatie, wellicht overgaat is van onvoldoende gewicht om aan de bescherming door het EVRM afbreuk te doen.

Formeel gezien is het handelen van de cliënt mogelijk niet altijd *legaal* (in de betekenis van: bij wet toegelaten, en dus soms in strijd met het recht) maar het is waar het gaat om het streven zelf over het eigen levenseinde te beschikken, in een democratische en vrije samenleving wel degelijk *legitiem* (in de betekenis van: gegrond, gerechtvaardigd, vallend onder een rechtvaardigingsgrond).

Addendum, de praktijk van zelfeuthanasie

Na afronding van dit artikel ontving ik de toestemming van de nabestaanden van een echtpaar op gevorderde leeftijd dat verkoos samen¹⁶ onder eigen regie het leven te beëindigen, om – geanonimiseerd – het verslag dat zij mij stuurden aan dit artikel toe te voegen. Ik doe dat hieronder, uiteraard zonder enige aanvulling of commentaar en ben de familie erkentelijk voor hun toestemming:

Geachte heer Vink,

Hiermee wil ik u berichten dat mijn schoonouders, A en B van der C, op (..) onder eigen regie op een waardige wijze hun leven hebben beëindigd. Het was een verdrietige, maar ook mooie en bijzondere ervaring. A is op zaterdag thuisgekomen uit het verpleegtehuis. Die dag is afscheid genomen van de kleinkinderen en hebben we gezamenlijk gegeten. Zondag zijn de kinderen en ondergetekende bij A en B gebleven, zij zijn toen gestart met de anti-braakmiddelen. Ook die zondag hebben wij een mooie dag samen gehad, we hebben gelachen en gehuild. Maandagochtend heeft B het middel geprepareerd. Wij hebben A in het echtelijk bed gelegd, B is er bij gaan zitten en we hebben afscheid genomen. Zij hebben zelf de middelen tot zich genomen en sliepen heel snel in.

Het is dus mooi gegaan. Wij hebben er vrede mee en merken in de weken erna, dat veel mensen bewondering hebben voor de keuze van A en B en voor de waardige wijze waarop een en ander heeft plaatsgevonden. Veel mensen willen weten hoe ze het zo voor elkaar hebben gekregen en wij verwijzen dan naar De Einder.

U ontvangt graag wat specifieke feedback, dus hierbij enige punten:

- *de bestelling en betaling van het middel in D verliep prima;*
- *het antibraakmiddel gaf wel de nodige problemen omdat het juiste nog alleen per recept te verkrijgen was. We moesten toen snel wat anders regelen;*

¹⁶ Hierin ligt een deel van de antwoorden op vragen van de "Kennisagenda. Ouderen en het zelfgekozen levenseinde" (ZonMw, 2014).

- *het middel werkte misschien wel te goed; binnen een minuut na het laatste hapje waren beiden in diepe slaap, B was eigenlijk meteen en A na 10 minuten (naar schatting) overleden. De dosering was 25 gram, verdeeld over twee personen;*
- *het middel loste in de roeryoghurt vreemd op: het werd heel waterig en vies; in gele vla (waar A de voorkeur aan gaf) ging het beter;*
- *ondanks ons verzoek om discretie kwamen op de melding van de huisarts 5 geüniformeerde agenten, 2 rechercheurs, 2 forensisch specialisten en de schouwarts binnen, dat was een behoorlijke invasie;*
- *we werden gezamenlijk verhoord, maar de stemming ontdooide pas toen men het filmpje had gezien dat wij van het innemen van het middel hadden gemaakt. Dat was een hele goede tip. Ze vroegen ook of we het klaarmaken van het middel hadden gefilmd. Dat hadden wij niet gedaan. Na anderhalf uur werden de lichamen vrijgegeven. Er was geen aanleiding voor verder onderzoek, 'case closed'.*

Nogmaals heel erg bedankt voor uw informatie. Wij zijn heel blij dat er een stichting als de uwe bestaat.

*Groet, E F,
schoonzoon van A en B,
mede namens hun kinderen*

Over de auteur

Ton Vink (www.ninewells.nl) is filosoof en counselor. Hij is eindredacteur van *Filosofie & Praktijk*.

Literatuur

- Chabot, B. *Auto-Euthanasie. Verborgen stervenswegen in gesprek met naasten*. Amsterdam: Bert Bakker, 2007 (diss.).
- Chabot, B. & Braam, S. *Uitweg. Een waardig levenseinde in eigen hand*. Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar, 2013.
- Den Hartogh, G. "De rol van de arts bij levensbeëindiging door stoppen met eten en drinken. Commentaar op de concepthandleiding van de KNMG", *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht* 2014a (38) 3, 193-201.
- Den Hartogh, G. "Hulp bij zelfdoding door intimi: Een grondrechtsconforme uitleg van art. 294 WvS", *Nederlands Juristenblad* 89 (2014b) 24, 1598-1605.
- Docker, Chris, *Five Last Acts - The Exit Path: The arts and science of rational suicide in the face of unbearable, unrelievable suffering*. Edinburgh, 2013.
- Eyckman, M. *Liever Goed Sterven. Dit verhaal moet verteld worden*. Den Haag, 2014, te bestellen via www.bestelmijnboek of www.bolcom.nl.
- Mill, J.S. *On Liberty and considerations on Representative Government*. Oxford: Basil Blackwell, 1946, p. 8/9.

- Nitschke, Ph. & Stewart, F. *The Peaceful Pill Handbook*. Exit International, USA, 2006 en later; e-book 2008 en later.
- Rozemond, K. "De casuïstische grenzen van het materiële strafrecht", *Delikt en Delinquent* 2007, 36, 465-494.
- Vink, T. *Zelfeuthanasie. Een zelfbezorgde goede dood onder eigen regie*. Budel: Damon, 2013.
- Vink, T. "De dood is niet altijd een dokterstaak", *Medisch Contact* 69 (2014) 24, 1214-1215.

European Court of Human Rights

- 1992: Open Door and Dublin Well Woman v. Ireland; European Court of Human Rights 14234/88;14235/88 [1992] ECHR 68 (29 October 1992).

Nederlandse jurisprudentie

- 1995: Mulder-Meiss, HR 1995, NJ 1996, 322.
- 2003: Cornelisse, ECLI:NL:RBSHE:2003:AE1930.
- 2005: Muns, ECLI:NL:HR:2005:AR8225.
- 2007: Vink, ECLI:NL:GHAMS:2007:AZ6713.
- 2008: Hilarius, ECLI:NL:PHR:2008:BC4463.
- 2012: Schellekens, ECLI:NL:GHARN:BV6139.
- 2013: Heringa, ECLI:NL:RBGEL:2013:3976. (Hoger Beroep volgt)

Artikel 10 EVRM

1. Eenieder heeft recht op vrijheid van meningsuiting. Dit recht omvat de vrijheid een mening te koesteren en de vrijheid om inlichtingen of denkbeelden te ontvangen of te verstrekken, zonder inmenging van enig openbaar gezag en ongeacht grenzen. Dit artikel belet staten niet radio-omroep-, en bioscoop- of televisieondernemingen te onderwerpen aan een systeem van vergunningen.
2. Daar de uitoefening van deze vrijheden plichten en verantwoordelijkheden met zich brengt, kan zij worden onderworpen aan bepaalde formaliteiten, voorwaarden, beperkingen of sancties, die bij de wet zijn voorzien en die in een democratische samenleving noodzakelijk zijn in het belang van de nationale veiligheid, territoriale integriteit of openbare veiligheid, het voorkomen van wanordelijkheden en strafbare feiten, de bescherming van de gezondheid of de goede zeden, de bescherming van de goede naam of de rechten van anderen, om de verspreiding van vertrouwelijke mededelingen te voorkomen of om het gezag en de onpartijdigheid van de rechterlijke macht te waarborgen.

Boekbespreking: Kennismaken met ethische theorieën en posities.

Bespreking van:

Govert den Hartogh, Frans Jacobs, Theo van Willigenburg *Wijsgerige ethiek. Hoofdvragen, discussies en inzichten*. Budel: Damon, 2013, 384 pp. €34,90.

Angela Roothaan

In de bijna twintig jaar dat ik 'inleiding in de ethiek' heb gedoceerd, aanvankelijk aan theologiestudenten, en later aan eerstejaars wijsbegeerte, heb ik het ideale inleidende boek nog niet gevonden. De meeste inleidingen zijn geschreven vanuit een sterke voorgegeven keuze, terwijl een eerste inleiding in de ethiek vooral een overzicht van verschillende ethische theorieën en mogelijke wijsgerige posities zou moeten bieden. Engeltalige inleidingen zijn bijna altijd analytisch gericht, en sommige daarvan leggen voor een inleiding een te grote nadruk op meta-ethiek. Kritische benaderingen, zoals de theorie van het communicatief handelen, of die van de zorgethiek komen dan niet aan bod. Nederlandse inleidingen trachten vaak, vanwege het kleine taalgebied, tegelijk een universitair en een HBO-lezerspubliek te bedienen, wat hen een hybride karakter geeft. Het afgelopen jaar heb ik *Wijsgerige ethiek*, van Den Hartogh, Jacobs en Van Willigenburg als inleiding gebruikt, omdat dit een overzicht van de belangrijkste ethische theorieën geeft, ingaat op recente discussies in de ethiek, en vragen stelt over de relatie theorie en praktijk. Van de verschillende kritische bena-

deringen komt er in ieder geval één, de zorgethiek, aan bod. Ik gebruikte tevens een digitale reader met een aantal primaire teksten waarnaar in het boek verwezen wordt.

De auteurs van deze nieuwe inleiding in de ethiek hebben een brede invalshoek gekozen. Ze bespreken concrete morele problemen, en zoeken van daaruit een opening om ethische theorieën te bespreken. Ze kiezen daarbij niet voor of tegen een bepaalde theorie, maar willen bekijken hoe het normatief oordelen over individuele handelingen en over de waarde van zaken of eigenschappen mede samenhangt met sociale instituties. De opzet kent een verbinding van casussen, wijsgerige discussies over theoretische kwesties, een (minimale) behandeling van de belangrijkste ethische denkers, en een korte bespreking van enkele van hun teksten. Deze, onder de noemer 'sleutelcitaat' gepresenteerde, bronnen zijn een waardevol element in het geheel, maar beslist te beperkt. Elk hoofdstuk wordt afgesloten met een lijstje titels, met de kop 'verder lezen'. De keuzes die hier gemaakt worden zijn niet altijd voor de hand liggend en lijken soms nogal willekeurig. Het was aar-

dig geweest als aangegeven zou zijn waarom de betreffende boeken en artikelen aanbevolen worden.

Het boek begint met een inleiding, waarin de vraag behandeld wordt wat ethiek is, maar ook enkele discussies die het vormen van morele oordelen in deze tijd lastig maken: die over de relatieve waarde van culturen, en die over de morele status van personen en andere levende wezens. Na de inleiding volgt een deel waarin de belangrijkste normatieve theorieën, consequentialisme, deontologie en deugdethiek besproken worden, waarbij relatief het meeste aandacht aan het consequentialisme wordt gegeven, en het minste aan de deugdethiek. Daarna volgt een deel over het raakvlak van ethiek en sociale en politieke filosofie, waarin specifiek voor contracttheorieën en de zorgethiek gekozen wordt. Het boek sluit af met een inleiding in de meta-ethiek, waarin de aard en de rechtvaardiging van morele oordelen behandeld worden.

Vanwege de brede invalshoek en het redelijk ruime overzicht van stromingen en posities is het boek zeker geschikt als inleiding. Het is door de eenvoudige taal in het bijzonder geschikt voor zelfstandige bestudering door studenten, naast colleges of werkgroepen die bijvoorbeeld primaire teksten behandelen of dieper op bepaalde debatten ingaan. Ook dit boek heeft als oogmerk om een breder publiek te bereiken dan de paar honderd studenten filosofie die Nederland kent, wat het voor die doelgroep eigenlijk te eenvoudig maakt. Terwijl

ik er een groot voorstander van ben om zaken niet ingewikkelder te formuleren dan nodig is, is de stijl vaak onnodig Jip-en-Janneke-achtig. Zoals wanneer in het voorwoord gezegd wordt dat argumentatie erop gericht is om te onderscheiden tussen antwoorden die "klóppen en antwoorden die níet kloppen". Of dat een diepgaand en gedetailleerd onderzoek ondernomen zal worden naar "hoe het 'echt' zit". Verhelderend is een dergelijke versimpeling niet, wat de aanhalingstekens ook aangeven.

Inhoudelijk neemt het boek een middenpositie in. Het belang van morele argumentatie wordt benadrukt, evenals van een meta-ethische reflectie over de mogelijkheden en grenzen van een dergelijke argumentatie; tegelijkertijd worden morele oordelen ook gezien als articulaties van collectief gedeelde intuïties. De auteurs vinden enerzijds dat cultureel verschillende visies op morele normen niet zomaar door argumentatieve redenering op te lossen zijn, maar geloven er toch ook in dat een wereldomspannend leerproces mogelijk is dat ertoe zal leiden dat universeel geldige morele principes algemeen erkend zullen worden. Hoe aantrekkelijk een dergelijke instelling ook overkomt, het maakt dat bijvoorbeeld Kants oogmerk om dwingende logische bewijzen te geven, ook in de ethiek, niet serieus kan worden gepresenteerd. Een mogelijke kritiek op een dergelijke benadering, vanuit het besef van de gesitueerdheid van alle redeneren, kan ook niet echt serieus genomen worden.

Terwijl historische ontwikkelingen in de ethiek (kort) behandeld worden, is het uitgangspunt van de auteurs principieel systematisch. Theorieën worden tegenover elkaar gesteld, waarbij afwegingen gegeven worden op welke punten ze elkaar aanvullen of bestrijden. Op zich is de systematische benadering aan te bevelen voor een inleiding in de ethiek, omdat ze studenten gelegenheid geeft om zelf bepaalde argumentaties te leren volgen en bekritisieren, maar het kan wel leiden tot een zekere contextloosheid van de posities. Zo wordt Rawls in het hoofdstuk 'rechtvaardigheid' geïntroduceerd als degene die "aan het eind van de vorige eeuw het wijsgerige denken over verdelende rechtvaardigheid een enorme impuls heeft gegeven", zonder dat gevraagd wordt waarom een dergelijke theorie nu juist in die tijd zo'n belangstelling verwierf.

Ook al vormen discussies, en niet auteurs, het uitgangspunt van het boek, de keuze om bepaalde denkers te noemen of uitvoeriger te bespreken is vaak niet duidelijk, en lijkt willekeurig. Zo worden bijvoorbeeld onder de noemer 'consequentialisme' recente auteurs als Parfitt en Williams genoemd, maar komen bij de bespreking van de deugdeethiek geen bekende hedendaagse vertegenwoordigers ter sprake. Niet MacIntyre, die in belangrijke mate bijdroeg aan de herleving van deze stroming, noch Nussbaum die veel belangstelling verwierf met haar focus op morele gevoelens en de noodzaak om de tragiek van morele beslissingen te kunnen ervaren. De hedendaagse deugdeethiek

wordt daarbij versmald tot de discussie over morele integriteit.

In het derde deel zetten de auteurs onder de kop 'sociale verbanden' contracttheorieën en zorgethiek naast elkaar, alsof de twee gelijk gesteld kunnen worden als verschillende benaderingen van het sociale. De zorgethiek zetten zij neer als benadering die recht wil doen aan particularistische belangen. Hier was een bespreking van de verschillende ontologische en antropologische uitgangspunten van de benaderingen goed geweest – om duidelijk te maken dat precies op die niveaus de benaderingen hun kritische inzet maken. Zorgethiek bijvoorbeeld wil geen ruimte maken voor particularisme in de ethiek, maar de antropologie van de autonome mens (en de daarmee verbonden ontologie van op zich bestaande dingen, 'Dinge an sich') bekritisieren. Volgens zorgethici is de wereld een web van relaties, en is de vraag daarom niet of we onafhankelijk kunnen zijn, maar hoe we ons opstellen in de onontkoombare afhankelijkheden die een mensenleven conditioneren.

Dat de meta-ethiek aan het eind van het boek behandeld wordt is didactisch een goede keuze. De vraag hoe normatief ethisch redeneren in zijn werk gaat, en op welke gronden het geldigheid kan hebben, is immers pas zinvol te stellen nadat de studenten kennis met de normatieve ethiek hebben gemaakt. Aan de andere kant is er aan het slot geen ruimte om de onderwerpen die langs zijn gekomen nog eens systematisch met elkaar in

verband te brengen, of richtingen aan te geven die voor de ethiek in de toekomst steeds belangrijker zullen gaan worden. Het boek begon met een poging om de ethiek te contextualiseren in debatten over conflicterende culturen en actuele vragen over de bescherming van het milieu, maar loopt gaandeweg steeds verder terug naar zuiver academische debatten die de verbinding met de morele en maatschappelijk realiteit kwijt zijn.

Als we ervan uitgaan dat een inleiding in de ethiek een goed overzicht van belangrijke wijsgerig-ethische posities moet geven, mis ik tenslotte veel. Misschien niet in de (academische) mode, maar evengoed van groot belang zijn onder andere a) de hermeneutische ethiek van Gadamer, b) de waardenethiek – van Nietzsche via Scheler tot Taylor, c) de archeologie van de werking van macht in de moraal van Foucault, d) de discours-ethiek van Habermas en Apel, e) de existentiële ontdekking van de absurde keuze (Sartre en Camus) en f) de postmoderne ethiek van de Ander (Levinas en Derrida). Historisch zijn er ook nog wel een aantal posities te noemen die van blijvend belang zijn en die daarom opgenomen hadden kunnen worden – zoals daar zijn de stoïcijnse ethiek, en de benadering vanuit de natuurlijke wet van Thomas van Aquino. Augustinus' denken over de vrije wil als keuze tegen het kwade, en Spinoza's ethiek van de actieve zelfbepaling. Geen overzicht is natuurlijk compleet, en een inleiding hoeft ook geen encyclopedie te zijn – maar het is wel zo dat na het

eerste jaar meestal verdiepende vakken worden aangeboden en de inleiding dus niet alleen de eerste maar ook de laatste kans op het verwerven van een overzicht biedt. Ik koos *Wijsgerige ethiek*, zoals boven gezegd, omdat het breder is dan de meeste andere inleidingen. Maar erg breed is het nog steeds niet.

Mijn studenten vonden het boek te gemakkelijk. Waren de auteurs dieper ingegaan op de door hen uitgekozen ethische discussies, dan was het eerder geschikt geweest voor een tweedeaarscollege. Een ruimere keuze van posities en denkers, en een overtuigende, strakke behandeling daarvan zou ook daarom beter zijn geweest. Nu is het een beetje vlees noch vis. De gemakkelijke toon die heel weinig bekend veronderstelt, lijkt vooral bedoeld voor HBO-studenten die ethiek krijgen als onderdeel van een niet-wijsgerige studie, maar voor hen zijn de nogal abstracte theoretische discussies weer van weinig nut. Voor de filosofiestudent zijn daarentegen de argumentaties weinig scherp (steeds wordt al snel naar overeenstemming tussen posities gezocht) en is het boek inhoudelijk uiteindelijk toch te smal. In een markt met weinig keus toch een aardig boek, maar dan moet de HBO docent het aanvullen met verbindingen met de praktijk, en de universitaire docent met een flinke dosis primaire teksten, en een kader dat de verbinding tussen het boek en de teksten legt.

Angela Roothaan is UD aan de faculteit der wijsbegeerte van de VU Amsterdam.



**Govert den Hartogh,
Frans Jacobs,
Theo van Willigenburg**

Wijsgerige ethiek

Hoofdvragen, discussies en inzichten

Ethiek is een wijsgerige discipline waarin systematische normatieve reflectie op ons praktische leven centraal staat. Hoe dienen we met elkaar om te gaan? Wat is een zinvolle manier van leven? Welke waarden moeten we in onze samen-

leving hoog houden? Wat is juist en wat is niet juist? Wat mag wel en wat mag niet? En hoe komen we dat te weten?

In dit boek worden de laatste inzichten gepresenteerd. De auteurs bieden een kritische bespreking van de belangrijkste ethische theorieën, zonder dat zij een keuze maken voor of tegen een bepaalde theoretische invalshoek. De lezer wordt uitgenodigd om zelf te denken en een beredeneerde afweging te maken.

Dit boek is een aangename verrassing. Het is namelijk veel meer dan dat het zoveelste leerboek. Het levert de lezer een begrippenapparaat waarmee hij zich (beter) staande weet te houden in het debat over ethiek. Want zo zien de auteurs ethiek: als iets waarover met argumenten gediscussieerd moet worden.
Sebastiaan Valkenberg in Trouw, 27 november 2013

Alle drie de auteurs hebben jarenlang gewijd aan onderwijs en onderzoek in het vakgebied. Dat is te merken. Het boek is met grote deskundigheid geschreven. (...)

Het boek biedt een rijk pallet aan ethisch denken, gepresenteerd met aantrekkelijke voorbeelden en grote analytische scherpte.

Pieter Vos in Sophie, april 2014

Hoewel moeilijke argumenten en technische uitweidingen niet worden geschuwd, mijden de auteurs filosofische geheimtaal en onnodig jargon. Resultaat is een helder geschreven inleiding in de ethiek voor iedereen die zich in het onderwerp wil verdiepen.

Elleke de Boer in NDB Biblion, februari 2014

Isbn 978 94 6036 157 9, 384 pp., € 34,90, Hardcover
Verkrijgbaar in de boekhandel of rechtstreeks bij Uitgeverij DAMON
www.damon.nl

Boekbespreking: De dokter en de filosoof

Bespreking van:

M. Schermer, M. Boenink, G. Meynen (red.). *Komt een filosoof bij de dokter. Denken over gezondheid en zorg in de 21^e eeuw*, Amsterdam: Boom, 2013, 300 pp. €32,50.

P. Delaere

Psychiater Damiaan Denys, bekend om zijn behandeling van patiënten met een dwangstoornis, liet zich in een kranteninterview met Coen Verbraak (*NRC Handelsblad* 14 dec. 2013) ontvallen: "Wie iets voor de wereld wil betekenen moet er middenin staan en niet erboven. Dat heb ik gevonden in de geneeskunde. Dit vak verschaft mij een soort ethische immuniteit. Want als dokter doe je in principe iets goeds voor een ander." Hopelijk heeft Denys intussen kans gezien om *Komt een filosoof bij de dokter* door te nemen. Want als er iets te leren valt van deze bundel dan is het dat lang niet altijd duidelijk is wat 'in principe' goed is voor de ander, en dat het daarom wenselijk en nodig is om af en toe wat afstand te nemen van de onmiddellijkheid en 'boven de wereld' te gaan staan. Ook al is gezondheidszorg vooral een kwestie van doen, manieren van doen hangen nauw samen met manieren van denken. Voor goede zorg is helder denken cruciaal, aldus de redactie van de bundel in haar voorwoord, en dat vraagt van hulpverleners om enige afstand te houden van de schijnbaar vanzelfsprekende 'logica's' die hun handelen beïnvloeden. Filosofie kan daarbij behulpzaam zijn.

De filosofische bijdragen van de een-

entwintig auteurs in de bundel zijn evenredig verdeeld over drie secties: 'lichaam en geest', 'ziek en gezond' en 'zorg en samenleving'. Elke bijdrage opent met een casus waarmee de bespiegeling wordt verlevendigd en eindigt met een slotwoord waarin meestal de essentie van de bijdrage nog eens wordt samengevat. Dat komt de leesbaarheid van de polyfone bundel, die een breed terrein beslaat, zeer ten goede. Verfrissend aan de bundel is bovendien dat ervoor gekozen is om niet uitsluitend moraalfilosofie in stelling te brengen. Filosoferen over gezondheid en zorg wordt vaak gemotiveerd door twijfel over wat juist is om te doen; de nadruk ligt veelal op morele kwesties. Maar er zijn ook belangrijke niet-morele vragen te stellen over geneeskunde en gezondheidszorg. In *Komt een filosoof bij de dokter* wordt ook nadrukkelijk meegedacht over gezondheid en zorg in de 21^{ste} eeuw door andere wijsgerige disciplines zoals techniekfilosofie, wetenschapsfilosofie, politieke filosofie en wijsgerige antropologie.

Het is ondoenlijk om alle eenentwintig bijdragen recht te doen in deze kolommen. Voor mijn verdere beschouwing, losjes geënt op de drie secties, heb ik scherpe keuzes gemaakt. Laat ik daarom vooropstellen

dat de complete bundel stevig aan het denken zet over gezondheid en zorg, en meer aandacht en lezers verdient dan hij tot nu toe heeft gekregen.

Ken uw cortex?

Zo waarschuwt Bert Keizer in de sectie 'lichaam en geest' voor wat hij kenschetst als het lopend vuur van de neuroreductie: de bewering dat het geestesleven van een mens niet méér behelst dan neurale activiteit ('wij zijn ons brein'). Keizer wijst er terecht op dat hier sprake is van wat in de logica een 'mereologische drogreden' wordt genoemd: het ten onrechte verwisselen van deel en geheel. Niet hersenen maar personen denken, voelen, herinneren, hallucineren. Hoe kan het, houdt Keizer ons voor, dat we helemaal zijn vergeten dat we nooit tegen hersenen, hersenscans of neuronen praten, maar tegen mensen? Doorslaggevend voor een goed begrip van de menselijke geest is niet neuronale activiteit, maar wat mensen doen. Zonder menselijk gedrag en ons alledaags begrip daarvan komt neurowetenschappelijk onderzoek niet eens van de grond. We weten immers niet wat er door een breinbezitter heengaat aan de hand van neurale activiteit alleen. We zullen het hem moeten vragen. "Eerst is er menselijk gedrag; puberend, schizofreen, verliefd, kijkend, homo, hetero of dement en vervolgens vindt de hersenwetenschapper daar een passende neurologie bij. Het is nooit andersom." (110-1)

Passende neurologie maakt vervolgens mogelijk om door middel van bijvoorbeeld diepe breinstimula-

tie gedragsveranderingen teweeg te brengen. Daarover schrijft Farah Focquaert. Neuromodulatie door elektrische en magnetische hersenstimulatie, of gebruik van psychofarmaca, herschikt de plasticiteit van de hersenen om bepaalde gedrags-effecten te verwezenlijken. Neuromodulatie kan worden ingezet voor de behandeling van ziekten of voor mensverbetering. In haar bijdrage bespreekt Focquaert de mogelijkheid dat neuromodulatie onze identiteit verandert; hetzij gewenst als beoogd effect van de stimulatie, hetzij ongewenst als neveneffect. Is dat een probleem? Volgens Focquaert, die zich beroept op opvattingen van Marya Schechtman over narratieve zelfconstitutie, hoeven milde tot gematigde persoonlijkheidsveranderingen niet problematisch te zijn. Veranderingen maken sowieso deel uit van een mensenleven; denk bijvoorbeeld aan wat ouderschap voor diepgaande veranderingen in mensen teweeg kan brengen. Technologisch gedreven veranderingen treden misschien abrupter op maar zijn volgens Focquaert in wezen gelijkaardig. Pre- en postoperatieve begeleiding kan een patiënt helpen om op de verandering te anticiperen zodat een breuk in zijn identiteitsvormende levensverhaal kan worden voorkomen of verholpen. Cruciaal is daarbij dat de patiënt de verandering zelfbepalend bevestigt en onderschrijft als uitdrukking van wie hij wil zijn, inclusief de wijze waarop de verandering tot stand is gekomen. Het gaat goed volgens Focquaert zolang de verandering de continuïteit van de identiteit (er vallen termen

als coherentie, integriteit, de mate waarmee de betreffende zich met de verandering kan identificeren) niet in het gedrang brengt. Toch knagen er nog wel een paar vragen: Wanneer noemen we een verandering eigenlijk 'mild tot gematigd'? Waarom zou niet eenzelfde rechtvaardiging kunnen opgaan voor meer radicale, ingrijpende veranderingen? En wat is het criterium waarmee we kunnen vaststellen dat er samenhang mist, dat een verandering desintegrerend werkt, of dat identificatie tekortschiet? Daarover vernemen we weinig in de bijdrage van Focquaert. Wel staat de schrijfster stil bij een ander probleem: wie bepaalt uiteindelijk of een verandering al of niet problematisch is? Niet de patiënt alleen, volgens haar. Daarover moet een normatieve afweging in een heen en weer tussen patiënt en sociale omgeving uitsluitsel geven.

Sociale wetenschap

Ook door de sectie 'ziek en gezond' waait een weldadig anti-reductionistische wind. Zo houdt Marianne Boenink, aan de hand van het werk van Georges Canguilhem, de recente pleidooien voor 'personalized medicine' kritisch tegen het licht. Personalisering staat hier voor het nauwkeuriger indelen van grote groepen mensen in subpopulaties bij het diagnosticeren en behandelen van ziekte. Boenink laat zien dat het persoonlijke bij deze werkwijze te vaak wordt gereduceerd tot het lichamelijke en dat 'personalized medicine' ons zo in de armen drijft van een reductionistische, op het lichaam georiënteerde benadering van geneeskunde die

het evaluatieve karakter van oordelen over (ab)normaliteit buiten beeld laat. Want ziek en gezond zijn allerminst neutrale, objectieve begrippen.

Dat pathologie niet een gegeven is maar een zaak van normatieve gerichtheid laat Annemarie Kalis overtuigend zien aan de hand van de recent voorgestelde verschuivingen in de diagnostische criteria voor verslavingen. Niet alleen middelengebruik maar ook gokken en internetgebruik zouden in aanmerking moeten komen voor de diagnose verslaving, zo luidt het voorstel. Neurowetenschappers beslechten de kwestie voortvarend door erop te wijzen dat inzicht in de neurale processen leert dat er geen relevant verschil bestaat tussen gokken en heroïnegebruik. Kalis betoogt dat de vraag wat als alledaagse vorm van wilswakke en wat als ziekelijke verslaving wordt geduid vooral op het praktisch niveau van de verschijnselen moet worden beantwoord. De grens die we trekken tussen pathologisch en niet-pathologisch is een praktische, normatieve beslissing. Relevant daarbij is de vraag welke rol het gedragspatroon in iemands leven speelt en in hoeverre het gedrag binnen de gangbare culturele normen als acceptabel wordt gezien.

In een even speculatieve als prikkelende bijdrage maakt Trudy Dehue zich zorgen over de gewoonte om over psychische stoornissen te praten in termen van diagnoses, alsof het om entiteiten gaat die ons treffen en los bestaan van de gedragingen waarin ze tot uitdrukking komen. Door definities van ziekte te reïficeren, d.w.z. als entiteiten te zien, wordt de indruk

gewekt dat ziektebeelden gedrag produceren. Dehue denkt dat classificaties de laatste jaren actoren zijn geworden die flink bijdragen aan de voortschrijdende medicalisering van veel menselijk gedrag (zoals drukte maken of neerslachtigheid), en ze wijst erop dat door deze zienswijze de praktisch-maatschappelijke oorzaken van de problemen uit beeld verdwijnen. Een voorbeeld: de Nederlandse gezondheidszorg signaleert de laatste tijd veel onbehandelde 'angst- en stemmingsstoornissen' bij immigranten. Al die aandacht voor stoornissen bij immigranten is natuurlijk nobel, aldus Dehue, maar met mensen omgaan is iets anders dan ze behandelen. Misschien hebben immigranten in de Nederlandse samenleving wel zeer goede redenen om zich angstig, opstandig of ongelukkig te voelen. En levert de diagnose 'stemmingsstoornis' de xenofobe buurman van de onfortuinlijke immigrant een welkom excuus om door te gaan met zijn vijandige bejegening. Dehue houdt daarom, prettig *unzeitgemäss*, een pleidooi voor maatschappijverandering.

Eigenlijk pleiten bijna alle auteurs in de sectie 'ziek en gezond' ervoor om ziekte (en gezondheid) niet vanuit één maar vanuit verschillende invalshoeken te bekijken om zo het complete (ontregelde) individu in zijn omgeving weer in het vizier te krijgen en te houden. Goede diagnostiek is dan een krachtenspel, een kwestie van afstemmen tussen verschillende kennisvariëteiten met elk hun eigen bestaansrecht. Verschillende kennisvormen (*evidence-based* ken-

nis, praktisch-klinische kennis of patiëntenkennis) lossen verschillende problemen op. Het stellen van een diagnose dient de verschillen zichtbaar en vruchtbaar te maken en te voorkomen dat de meest dominante zienswijze – en dat is toch nog vaak die van de objectieve statistisch-wetenschappelijke benadering – vanzelfsprekend prioriteit krijgt boven klinische kennis van ervaren behandelaars of de ziektekennis die patiënten zelf samen met hun lotgenoten bijeengaren.

Zorg en samenleving

De bundel wordt uitgeluid met een even krachtig als scherpzinnig betoog van Evelien Tonkens. De auteur stelt vast dat werkers in de zorg te maken krijgen met een verwarring stichtende botsing tussen drie verschillende logica's: marktlogica (met concurrentie en keuzevrijheid als waarden), bureaucratische logica (met controleerbaarheid en rechtsgelijkheid als waarden) en professionele logica (met goed hulpverlenerschap als waarde, de seculiere wens om iedere patiënt zo goed mogelijk te helpen, bijna ongeacht de hoeveelheid tijd en geld die daarmee is gemoeid). Tonkens vindt met recht dat professionalisme alleen kan bestaan bij de gratie van een monopolie. In de zorg moeten professionele waarden prevaleren omdat die als enige gezondheid en welzijn centraal stellen. Alleen dat kan ervoor zorgen dat kwaliteit daadwerkelijk boven winst en efficiëntie gesteld wordt. De waarden uit de andere twee logica's (die van de markt en de bureaucratie) zijn slechts incidenteel welkom in de zorg, mits

zij als gasten hun plaats weten en de zorg niet gaan domineren, en mits zij bereid zijn weer te vertrekken als hun bijdrage de verwachtingen niet inlost. Cruciaal binnen de professionele logica is dat zorgverleners discretionaire ruimte houden, d.w.z. ruimte om binnen zekere kaders naar eigen inzicht te handelen en beslissingen te nemen. Hun werk laat zich maar zeer ten dele persen in vaste protocollen en van tevoren vastgestelde product- en procesbeschrijvingen. De rehabilitatie van de professionele logica, waar Tonkens voor ijvert, moet volgens haar wel gepaard gaan met verdere democratisering: binnen die logica moet de patiënt meer zeggenschap krijgen, meer zelf aan het roer gezet. In de derde sectie van de bundel worden verschillende voorstellen gedaan voor het mondig maken van patiënten, waarvan ik er hier tot slot één tegen het licht wil houden.

Gedeeld zelftoezicht

In haar bijdrage "Self-tracking en sociale netwerken in de gezondheidszorg" bespreekt Tamar Sharon een tweetal nieuwe gezondheidstechnologieën: *self-tracking*apparatuur en de *online gemeenschappen* waarin patiënten hun ervaringen en inzichten over gezondheid en ziekte kunnen delen. *Self-tracking*apparaten zijn draagbare toestellen en smartphone applicaties waarmee gezondheidsgegevens van de gebruiker kunnen worden gemeten en opgeslagen (testresultaten voor genetische aanleg, gegevens van hartfilmpjes, meetgegevens over bloedglucose, bloeddruk, gewicht, slaappatronen,

eet- en drinkgedrag, stemmingen, calorieën et cetera). Sharon maakt aannemelijk dat deze nieuwe technologieën ons begrip van gezondheid en ziekte transformeren. Gezondheid draait niet langer primair om behandeling en genezing van ziekte, maar om preventie van ziekte en onderhoud en verbetering van gezondheid. Daardoor implodeert ook de ervaring van patiënt-zijn: iedereen die met zijn welzijn bezig is wordt in zekere zin patiënt. Het bijhouden van persoonlijke statistieken wordt een manier van leven, een project dat voortdurende aandacht vraagt en waarin zelfkennis en zelfmanagement een belangrijke rol spelen. Sharon verwelkomt deze herdefiniëring van de patiënt als mondige en betrokken pro-actieve deelnemer bij het regelen van zijn eigen zorg. Sceptici betwijfelen echter of *self-tracking* en het delen van statistieken in nieuwe online collectieven alleen maar het werk is van autonome, rationele subjecten die hun eigen lot in handen nemen. Tegelijk lijkt hier sprake van een disciplinerende praktijk, waarbij door het internaliseren van een standaardplicht ('meet jezelf en word een beter mens') en het delen van data iedere gebruiker wordt genormaliseerd en onder toezicht gesteld. Sharon bespreekt deze kritiek en vindt haar te simplistisch. Gebruikers beschikken volgens Sharon over vermogens om zich de nieuwe *self-quantifying* technieken op creatieve en onvoorziene manieren toe te eigenen en ze naar hun hand te zetten. Ieder uniek individu gaat op zoek naar wat het beste is voor hem of haar. Het zou

daarbij gaan om uiterst particuliere noties van welzijn, en helemaal niet om standaardinternalisering; het bestaan van een algemene norm wordt juist in vraag gesteld. En de leden van de nieuwe sites worden eerder producenten van nieuwe medische kennis, dan dat ze worden gedisciplineerd door de traditionele methoden van medische kennisverwerving. Ik vraag me af of Sharons antwoord niet te argeloos is. Er zijn nog wel wat vraagtekens te plaatsen bij haar geloof in de maakbaarheid van gepersonaliseerde en participatieve gezondheidszorg. Wie zijn straks die mondige burgers met een vermogen om objectieve informatie in de vorm van biometrische gegevens en patronen te begrijpen, die inzien dat een afwijking in het patroon kan worden gezien als een vroege waarschuwing en overgaan tot corrigerende actie? Zijn dat ook de zwakkere, kwetsbare groepen in de samenleving of alleen de *high potentials*? En wordt iemand

die daar niet toe in staat is of bedankt voor deze nieuwe vormen van *empowerment* straks onverantwoordelijk genoemd en met sancties bedreigd? Ligt voorts niet misbruik door verzekeraars en andere commerciële partijen op de loer die graag al die interessante data willen oogsten voor eigen gewin? En hoe te voorkomen dat gebruikers van nieuwe gezondheidsapps 'beunhazen' en daardoor te lang wachten met een bezoek aan de huisarts? En last but not least: zal de kwaliteit van onze levens stijgen door het voortdurend meten en analyseren van onze lichaamsprocessen? Of veroordeelt *body hacking* als levensproject ons tot een Woody Allen-achtig bestaan vol neurotisch lijden?

Over de auteur

Patrick Delaere is UD en opleidingsdirecteur aan de faculteit wijsbegeerte van de EUR.

Signalementen

Ton Vink

Confucius, *De Gesprekken*. Gevolgd door het leven van Confucius door Sima Qian (ca. 145-86 v. Chr.); vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper. Amsterdam: Atlas/Contact, 2014, 428 pp. €39,99.

Volgens het redactiebeleid stelt F&P zich ten doel "praktische problemen uit het openbare leven, zowel van algemeen maatschappelijke als van politieke aard, te bespreken. Het wil discussies hierover verhelderen door de argumenten en redeneringen te ontleden en te toetsen met behulp van filosofische inzichten en methoden." Aan Confucius wordt in dit verband onder meer de uitspraak toegeschreven "De ouden waren spaarzaam met hun woorden, uit angst voor de schande wanneer hun daden niet overeenkwamen met wat ze gezegd hadden." (145). Tegenwoordig, zou je zeggen, geldt het omgekeerde en worden er vooral veel woorden gebruikt om maar niet te laten zien hoe groot de kloof is tussen wat er gezegd en gedaan wordt. Binnen het confucianisme is dit een blijvende karaktertrek die later terugkeert bij een neoconfucianist als Wang Yang-ming (1472-1529) en zijn *Unity of Knowledge and Action*: je kunt slechts aanspraak maken op kennis van een moreel beginsel, als je er ook naar handelt. Zo niet, dan ben je op z'n hoogst onderweg naar die kennis. Confucius is weliswaar nooit

echt 'weg' geweest in China, maar tegenwoordig is er toch echt sprake van een 'terugkeer' van de oude meester. Kristofer Schipper zorgt voor een goed verzorgde en prettig leesbare uitgave – met toelichtingen – van Confucius' *Gesprekken*. De informatieve Inleiding van Schipper helpt de lezer daarbij goed op weg. Misschien wel op de Weg.

Groot, Ger, *Plato in tijden van Photoshop*. Rotterdam: Lemniscaat, 2014, 135 pp. €14,95.

Een met humor geïllustreerde uitgave met korte, makkelijk weglezende bijdragen (niet allemaal nieuw) over een keur aan filosofen "in gesprek met onze eigen tijd". En die verandert snel: "In dertig jaar tijd mag de wereld op veel punten bijna onherkenbaar zijn geworden, de levensvragen en filosofische problemen zijn er alleen aan de oppervlakte anders uit komen te zien. Breid die periode uit, en je komt vanzelf van Nietzsche via Thomas van Aquino bij Plato terecht. Wie door het bovenlaagje van onze problemen heen ziet, vindt de raadsels terug waarover filosofen zich al eeuwenlang het hoofd breken. En omgekeerd: wanneer je de ogenschijnlijk exotische discussies van denkers uit de Oudheid of Middeleeuwen tot je laat doordringen, ontdek je dat wat daarin op het spel staat veel vertrouwd is dan je aanvankelijk dacht." (8). En dan is ook een ontmoeting en aardig gesprek, misschien zelfs een filosofische tweet, zeker mogelijk.

Hegel, G.W.F. *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie.* Amsterdam: Boom, 2014, 336 pp. €45,-

Na de vertaling (2013) van Hegels *Phänomenologie des Geistes* uit 1807 nu (2014) de vertaling van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* uit 1821. Boom zorgt voor een fraaie uitgave en Willem Visser voor de vertaling van een klassieke tekst die op de flap omschreven wordt als "opvallend toegankelijk". Hegel behandelt achtereenvolgens – natuurlijk niet in een toevallige volgorde want ook hier geldt *Wat redelijk is, dat is werkelijk; en wat werkelijk is, dat is redelijk* – het abstracte recht, dan de moraliteit of het recht van de subjectiviteit, en tenslotte de zedelijkheid als het recht van de gemeenschap. Of Hegel dat opvallend toegankelijk doet, daarover zal toch wel verschillend gedacht worden. Als voorbeeld de openingsparagraaf van deel drie (maar die van deel een, p. 65 of deel twee, p. 123 zouden ook voldoen) die luidt: "De zedelijkheid is de *idee van de vrijheid*, als het levende goede dat in het zelfbewustzijn zijn weten, willen, en door het handelen daarvan zijn werkelijkheid heeft, zoals dat zelfbewustzijn in het zedelijke Zijn zijn op en voor zich zijnde basis en voortdrijvende doel heeft, – de zedelijkheid is het begrip van de vrijheid dat *tot de aanwezige wereld en tot de natuur van het zelfbewustzijn is geworden.*"(167). En Hegel sluit af: "Zo is de waarachtige verzoening objectief geworden, waardoor de staat tot beeld en werkelijkheid van de rede wordt ontplooid. In de *staat* vindt het zelfbewustzijn de werkelijkheid van zijn substantiële weten en

willen in een organische ontwikkeling; in de *religie* vindt het het gevoel en de voorstelling van deze waarheid van zichzelf als ideale wezenheid; en in de *wetenschap* vindt het de vrije, in het begrip gevatte kennis van deze waarheid als één en dezelfde in haar elkaar aanvullende manifestaties; namelijk in de *staat*, de *natuur*, en de *ideële wereld.*"(330) En met die *wetenschap* als hoogste ontwikkeling bedoelt Hegel zijn eigen systeem. En er zit systeem in, dat kan niet ontkend worden.

Heidegger, Martin, *Inleiding in de metafysica* (bezorgd door H.M. Berghs i.s.m. M. de Tollenaere). Amsterdam: Boom, 2014, 268 pp. €24,50.

Deze *Einführung in die Metaphysik* moet op gezag van Heidegger zelf als het ware voorzien in de weergave van Heideggers denkweg na *Sein und Zeit* dat zijn ontbrekende "tweede helft" nooit gekregen heeft. Dat maakt de vertaling van deze tekst tot een zinvol gebeuren, te meer daar deze tekst 'makkelijker' leest dan *Sein und Zeit* (al moet je dat ook niet overdrijven). Maar: "men blijft niet staan bij wie de weg heeft getoond. Het komt eropaan zelf op weg te gaan." (11). En dat kan, vanaf de toch altijd weer intrigerende openingszin "Waarom is er eigenlijk zijnde en niet veeleer niets?"(27) Heideggers 'bruine verleden' worden in de inleiding en een noot wel wat makkelijk 'onschadelijk' gemaakt en wat dat betreft zit het tegen dat net Heideggers "Schwarze Hefte" compleet zijn verschenen, zijn *Denktagboeken* die in

Duitsland tot redelijk wat polemiek aanleiding geven ("Das Schwarz der Hefte; "Schwarze Hefte mit braunen Flecken"; "Das vergiftete Erbe"; om maar eens wat te noemen), maar die toch erg weinig ruimte overlaten voor een politieke rehabilitatie. In tegendeel. Maar dat Heidegger de eerste druk van *Sein und Zeit* voorzag van een opdracht aan zijn leermeester Husserl, "in Verehrung und Freundschaft zugeeignet", en die opdracht én Husserl (die jood was) in 1933 "wie eine heisse Kartoffel" weer liet vallen, spreekt (ontbrekende) boekdelen. Aangezien we de filosoof en zijn werk toch maar uit elkaar moeten kunnen houden, blijft deze vertaling een nuttige aangelegenheid.

Kwa, Chinglin, *Kernthema's in de wetenschapsfilosofie*. Amsterdam: Boom/Lemma, 2014, 176 pp. €24,95.

Een nieuw deeltje in de reeks Wetenschapsfilosofie in context. De ontwikkelingen binnen de wetenschappen maar ook in de onderlinge verhoudingen tussen de wetenschappen, gaan snel, om het voorzichtig te zeggen. Aan dat tempo en aan die ontwikkelingen moet ook de wetenschapsfilosofie zich aanpassen "als ze tenminste relevant wil zijn voor hoe het er in de wetenschappen aan toegaat." Aldus Kwa, heel terecht. Het boek komt voort uit het wetenschapsfilosofieonderwijs van de auteur, en moet daarheen ook weer zijn weg terugvinden. Maar "tegelijkertijd geef ik het ook de pretentie mee van een wetenschappelijke bijdrage." Alle 'usual suspects' komen voorbij in een prettig geschreven en actuele tekst (al

begrijp ik, als historisch puntje, niet waarom Humes bijdrage op dit terrein uitsluitend wordt geïllustreerd aan zijn *Enquiry* en zijn *Treatise* niet eens genoemd wordt). Het boek is up-to date en legt interessante dwarsverbanden tussen de diverse wetenschappen en hun verschillende methoden van wetenschap bedrijven, uiteindelijk terug te brengen tot twee algemene 'stijlen': "de deductieve en de analogisch-hypothetische".

Satel, Sally, & Lilienfeld, Scot. O. *Gehersenspoeld. Over de verleiding alles met neurowetenschap te verklaren*. Schiedam: Scriptum, 2014, 262 pp. €22,50.

Een verzorgd uitgegeven boek (met een wel erg ruim notenapparaat van over de 75 pagina's) over een onderwerp dat het goed blijft doen: de neurowetenschap. "In recente jaren is de neurowetenschap vergroeid met een aantal andere disciplines, waardoor er nieuwe onderzoeksgebieden ontstonden zoals neurorecht, neuro-economie, neurofilosofie, neuromarketing en *neurofinance*. Daar kun je de geboorte van neuro-esthetiek, neurogeschiedenis, neuroliteratuur, neuromusicologie, neuropoliticologie en neurotheologie nog aan toevoegen." Met name het proces van *brainimaging* via fmriscans heeft daartoe bij het grote publiek bijgedragen, want dit "meet de hersenactiviteit en zet die om in de zo bekende, felgekleurde beelden die je in het wetenschapskatern van de krant ziet." Menig wetenschapper weet natuurlijk beter. "Maar het kan gebeuren dat wetenschappelijke

nederigheid het veld ruimt voor euforie. En dan zitten de media graag op de voorste rij." Overigens, niet alleen de media. "Ook universiteiten staan bekend om hun mediavriendelijke persberichten doorspekt met sensationele details: dit is een plek die oplicht wanneer deelnemers aan God denken ('Religiecentrum gevonden!')". Breekt binnenkort de dag aan dat de beklagde er met "Het is de schuld van mijn brein, niet van mij" vanaf kan komen? De auteurs willen met hun boek "de wilde speculaties over beloften van de neurowetenschap in het juiste

perspectief plaatsen." Dat alles nadrukkelijk zonder afbreuk te doen aan de bijzondere prestaties op dit terrein. Aldus de Inleiding. Daarna volgen onder andere een globaal overzicht van fmri; aandacht voor neuromarketing; verslaving; gevolgen voor wetgeving en recht en rechtspraak; en de vraag naar individuele keuzevrijheid. In hun slothoofdstuk komen de auteurs onder meer tot de conclusie dat "we de wijsheid moeten benutten die de neurowetenschap te bieden heeft zonder te verwachten dat ze de hele menselijke natuur kan verklaren."

‘Filosofie & Praktijk’: Oproep voor bijdragen

De redactie van *Filosofie & Praktijk* (verschijnt 4x per jaar) plaatst hierbij een algemene oproep voor bijdragen over actuele onderwerpen die vanuit een filosofisch perspectief worden doorgelicht.

Filosofie & Praktijk stelt zich ten doel praktische problemen uit het openbare leven, zowel van algemeen maatschappelijke als van politieke aard, te bespreken. Het wil discussies hierover verhelderen door de argumenten en redeneringen te ontleden en te toetsen met behulp van filosofische inzichten en methoden. Het wil dit doen door middel van heldere analyses die voor een breed publiek toegankelijk zijn. Daarmee beoogt het tijdschrift de rationaliteit van de openbare discussie te bevorderen en de mogelijkheid tot een persoonlijke positiekeuze te vergroten. De redactie geeft de voorkeur aan filosofische artikelen die verwijzen naar een duidelijk omschreven actuele maatschappelijke problematiek, bij voorkeur geïllustreerd met praktische gebeurtenissen.

Artikelen worden ter beoordeling op wetenschappelijke kwaliteiten aan deskundigen, van binnen en buiten de redactie, voorgelegd. Op grond van hun advies beslist de redactie. Dit geldt zowel voor gevraagde als voor ongevraagde artikelen, als ook voor herschreven versies van artikelen.

De redactie hecht grote waarde aan een goede leesbaarheid van artikelen. Dit criterium heeft dan ook hoge prioriteit bij de beoordeling.

Artikelen, inclusief noten en literatuur, dienen niet langer te zijn dan 14 bladzijden volgens de opmaak van F & P (dat wil zeggen circa 5000 woorden).

De redactie bestaat uit C. W. Maris, R. Claassen, P. Delaere, A. Kalis, J. Keulartz, P. Kockelkoren, J. P. Koenis, H. Pott, en T. Vink.

Auteurs dienen hun stukken liefst in digitale vorm (anders schriftelijk in viervoud) en bij voorkeur als attachment per e-mail in te sturen naar de redactiesecretaris. Adres: dr. Ton Vink, Ommershofselaan 10, 6881 RT Velp, tel. 026.4426060, e-mail: tonvink@ninewells.nl. De auteurs krijgen van de redactiesecretaris bericht van de ontvangst van hun artikel of recensie. De redactie kan het artikel geschikt achten voor opname, of kan de auteur vragen de bijdrage te herzien, of kan de bijdrage niet voor plaatsing geschikt achten. Auteurs ontvangen geen honorarium. Wel ontvangen zij drie gratis exemplaren van het nummer waarin hun bijdrage verscheen.

Verdere informatie over het redactiebeleid en de volledige auteursrichtlijnen kunnen opgevraagd worden bij de redactiesecretaris.

Onderstaande personen maken deel uit van een raad van referenten voor *Filosofie & Praktijk*. De redactie is hen zeer erkentelijk voor de medewerking:

Achterhuis, H. Prof. Dr. (Em.)
Beaufort, I. de, Prof. Dr. (EUR)
Bransen, J. Prof. Dr. (RU)
Brom, F. Prof. Dr. (WUR/Rathenau)
Dehue, T. Prof. Dr. (RUG)
Doorman, F.M. Prof. Dr. (UvA)
Drenthen, M. Dr. (RU)
Duwell, M. Prof. Dr. (UU)
Engelen, E. Prof. Dr. (UvA)
Hartogh, G. den, Prof. Dr. (Em.)
Horstman, K. Prof. Dr. (UM/TUE)
Jacobs, F. Prof. Dr. (Em.)
Jeurissen, R. Prof. Dr. (Nyenrode)
Kamminga, M. Dr. Ir. (RUG)
Korthals, M. Prof. Dr. (WUR)
Kunneman, H. Prof. Dr. (Hum)
Leeuwen, B. van, Dr. Ir. (EUR)
Manenschijn, G. Prof. Dr. (Em.)
Mertens, Th. Prof. Dr. (RU)

Mol, A. Prof. Dr. (UvTw)
Mul, J. de, Prof. Dr. (EUR)
Musschenga, B. Prof. Dr. (VU)
Ossewaarde, M. Dr. (UvTw)
Oenen, G. van, Dr. (EUR)
Procee, H. Prof. Dr. (UvTw)
Robeyns, I. Prof. Dr. (EUR)
Rössler, B. Prof. Dr. (UvA)
Stokkom, B. van, Dr. (RU)
Swierstra, T. Prof. Dr. (UvTw)
Trappenburg, M. Prof. Dr. (UU/UvA)
Vedder, A. Dr. (UvT)
Vintges, K. Dr. (UvA)
Vorstenbosch, J. Dr. (UU)
Wal, K. van der, Prof. Dr. (Em.)
Widdershoven, G. Prof. Dr. (UM)
Wilde, R. de, Prof. Dr. (UM)
Willems, D. Prof. Dr. (AMC)
Wolff, T. Dr. (UvA)
Zwart, H. Prof. Dr. (RU)

De Vereniging voor Filosofische Praktijk in *Filosofie & Praktijk*



In dit katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) schrijft Leon de Haas over de kunst van de aandacht in filosofische counseling, waarbij hij zich laat inspireren door de Japanse praktijk van Shikantaza. Dries Boele vertelt wat er zoal bij komt kijken om een eigen filosofische praktijk op te zetten. Annemarie Soeteman interviewt zichzelf volgens de methode van de Filosofisch Practici om te achterhalen welke houding zij, als filosofisch practicus, het beste aannemen kan bij dogmatisch gelovige cliënten. Tot slot vindt u er mededelingen en de agenda van de VFP.

Shikantaza en aporia in de filosofische praktijk Over de kunst van de aandacht in filosofische counseling

Leon de Haas

Veel collega's in de filosofische praktijk menen, dat wij ons van andere beroepen onderscheiden door ons denken. Wij zijn de jongleurs van het denken, kunnen denken over denken. Gewoonlijk wordt Socrates aangeroepen als onze voorganger. Waar de sofisten meesters waren in het manipulatief gebruik van de taal voor bepaalde doeleinden, zou Socrates juist dit gebruik aan de kaak hebben gesteld. Hij onderzocht het denken, door onze begrippen te onderzoeken met een ironische en sceptische geest.

Maar was Socrates wel een denkeexpert? Ging het hem wel om denken? Of ging het hem om de kunst van de aandacht? Was denken voor hem niet veeleer een middel om aandacht te schenken?

Filosofische counseling

Wat gebeurt er eigenlijk in filosofische counseling? Wat wordt er besproken? Op wat voor manier? Met welk doel? Wie komen er voor zulke gesprekken naar de filosofische praktijk? En met welk recht noemen we deze praktijk filosofisch?

Op het eerste gezicht lijkt het, dat mensen een filosofisch gesprek willen over dezelfde soort kwesties als waarmee men naar een psychotherapeut of een personal coach gaat. Zij willen begrijpen wat er met hen aan de hand is en hoe zij uit een als ongewenst ervaren toestand kunnen geraken. Het gaat over de eigen innerlijke belevings- en gedachtewereld. Het zijn kwesties die er voor de gast in de filosofische praktijk toe doen: persoonlijke crises die te maken hebben met ziekte en gezondheid, werk en werkeloosheid, relaties en eenzaamheid, toekomstperspectief en gebrek aan levenslust, macht en machteloosheid, de ervaring van geleefd worden en de behoefte aan eigen regie over het leven, keuzes moeten maar niet kunnen maken, vertwijfeld zijn over het vader- of moederschap, etc. etc.

Wat er voor de gast toe doet, is wellicht van alle tijden (kwesties van leven en dood, de 'grote vragen' des levens), maar wordt desalniettemin in hoge mate bepaald door de tijdgeest. Met de gast komt ons tijdsgewricht de filosofische praktijk binnen. Zo wil onze tijd, dat de kwesties die er voor individuele personen toe doen, 'psychisch' zijn, en dat het gaat om de allereigenste gevoelens, om wat 'ik' voel en wil. Maar zijn ze dat ook zo voor de filosoof?

De gast in de praktijk wil iets begrijpen en wellicht ook iets veranderen. De vraag is of de filosoof zich daarover gedachten maakt of juist met zijn gast diens gedachten onderzoekt en misschien wel ondermijnt. En of hij zoiets als een verander- of verbeterplan heeft voor zijn gast.

Ofschoon filosofische counseling veelal wordt onderscheiden van psychotherapie – als het betere alternatief of als het tegendeel –, beweegt ze zich op hetzelfde terrein: dat van de persoonlijke levensvragen.

De vraag dringt zich op, of de filosofische praktijk aldus in feite niet een soort alternatieve psychotherapie is met een iets afwijkend jargon. De onderwerpen zijn psychologisch (de psyche van de persoon, diens innerlijke roerselen en gedachtegangen), de doelen zijn psychologisch (de innerlijke roerselen tot rust brengen, de psychische problemen oplossen, de allereigenste gedachtegangen verhelderen en rationeler maken) en de methoden zijn gericht op die psychologische onderwerpen en doelen (ervaringen verwoorden, betekenissen onderzoeken en vinden, zelfstandigheid in denken en handelen oefenen, e.d.).

Inderdaad zijn filosofen sinds de intrede van de existentiële filosofie geneigd tot psychologisering van de filosofie. Husserl ergerde zich echter aan de psychologisering van de fenomenologie. En Wittgenstein onderscheidde nadrukkelijk het filosofisch onderzoek van denken, menen, geloven, voelen, zien, etc., van een psychologische benadering daarvan. De vraag is hier dan ook, of filosofische counseling wier object, doel en methoden psychologisch zijn, met

recht 'filosofische' counseling genoemd kan worden. In dit essay presenteer ik een aanzet tot beantwoording van deze vraag, door een verbinding te leggen tussen enerzijds Socrates' *aporia* en anderzijds Husserls fenomenologische en Wittgensteins linguïstische wending in de Moderne filosofie. Vervolgens zal ik de 'negatieve' ervaring van de *aporia* aanvullen met de *shikantaza* praktijk van de Japanse filosoof Dōgen.

Vragen stellen: *aporia*

Een aanknopingspunt voor het bestuderen van de filosofische aard van filosofische praktijk, is de zogenaamde 'filosofische vraag'. Bestaat er zo'n vraag? Waardoor wordt het filosofisch vragen geleid? En waar leidt het toe?

Iemand belt aan bij de voordeur van mijn praktijk. Ik doe open, heet haar welkom, we lopen naar de spreekkamer en gaan zitten. Er doen zich de gebruikelijke rituelen voor van kennismaking en gastvrijheid. Maar waar gaat het om? Waarop richt zich onze aandacht? De situatie is bij voorbaat al gedefinieerd: zij zit ergens mee en wil daarover praten, en ik zal haar helpen in het nadenken daarover. Het gaat dus om haar verhaal – en om datgene wat ik daarmee kan doen. Haar verhaal bestaat uit woorden, evenals mijn inbreng. Natuurlijk spelen ook non-verbale uitingen een rol, maar niet de hoofdrol: de kern van onze ontmoeting vormen de woorden die we uitwisselen. Maar wat doen de woorden? Ik vraag mijn gast naar haar ervaringen die te maken hebben met de kwestie die zij bespreken wil. Mijn aandacht richt zich op de ervaringen die verteld worden met de woorden. Terwijl zij vertelt, zie ik situaties voor me, gebeurtenissen, mensen die handelen, relaties aangaan, de situatie beleven, daarin taal uiten. Ik stel daar vragen over, zowel over die situaties als over de manier waarop ze het vertelt. Wat beoog ik met mijn vragen?

In de context van filosofische praktijken wordt vaak gesproken van de kunst van het vragenstellen. Die kunst is niet voorbehouden aan filosofen; ook andere beroepsgroepen rekenen het vragen tot hun kerncompetenties. Wat maakt het vragenstellen dus typisch filosofisch? Het licht voor de hand om voor een antwoord op deze vraag terug te gaan naar Socrates, ons paradigmatische voorbeeld op dit punt.

Waardoor liet Socrates zich leiden in het vragenstellen? Had het een doel? Moest het leiden tot een beoogd resultaat? Zijn er typisch socratische vragen?

Wat allereerst opvalt, is dat de zogeheten 'socratische dialogen' niet over willekeurig welk onderwerp gingen. Het waren kwesties uit een heel specifieke sfeer: de Atheense democratie. Op openbare plekken ging hij gesprekken aan over thema's die de toenmalige democratische en 'burgerlijke' openbaarheid en samenleving betroffen, zoals: welsprekendheid; kennis en wijsheid; deugd; geloof; recht versus familiebanden; goed en kwaad; strafmaat; trouw aan het recht; rechtvaardigheid; waarheid en waarde; conventie en waarheid; culturele

waarden; vriendschap; de status van wetgeving; leiderschap en staatsvorm; generaliseren en verbijzonderen; opleiding en 'Bildung'; dapperheid en bezonnenheid. Sommige dialogen zijn didactisch: via Socrates wil Plato bepaalde ideeën of benaderingen uitleggen. Andere dialogen zijn kritisch: Socrates heeft hier de rol van de sceptische en cynische, maar altijd geëngageerde en liefdevolle vragensteller en uitdager. Zijn gesprekspartner heeft over één van genoemde publieke thema's van die tijd een overtuigende mening. Socrates lijkt hem daarin serieus te nemen, benieuwd om kennis daarvan te nemen, maar brengt hem middels het stellen van vragen tot het besef dat die aanvankelijke mening in zijn absolute niet vol te houden is. Hij blijft met lege handen achter, is zijn stellige mening kwijt en kan niet meer verder op zijn denkweg: hij staat vast, hij is 'aporos', zonder door- of uitweg, de doorgang is geblokkeerd. Steeds weer blijkt dit Socrates' doel. Zijn vragen en zijn cynische, sceptische, ironische opmerkingen leiden steeds weer tot die blokkade op de denkweg, tot het 'niet meer weten'.

Ervaringen beschrijven: vertellen

Met veel van de vragen die ik mijn gast stel, wil ik mij een beeld vormen van de situaties waarin zij verkeert. Mijn eerste vraag luidt meestal: "Wat heb je de afgelopen weken meegemaakt en wat heeft jou bijzonder bezig gehouden?" Vrijwel altijd vertelt zij dan over ervaringen die haar erg geraakt hebben en er in hoge mate toe doen in haar huidige leven. Ik vraag door over de situaties die met die ervaringen samenhangen. Ik wil me een goed beeld van die situaties vormen. Terwijl ik steeds concreter en gedetailleerder me in die situaties kan inleven, geraakt mijn gast ook intenser in haar herinneringen. Het eerste doel van mijn vragen is, dat we ons die situaties voor de geest halen en die ervaringen in herinnering brengen. (Het zijn uiteraard niet mijn herinneringen, maar wel mijn levendige voorstellingen van de hare.)

Ervaringen beschrijven: epochè en horizon

Vragend en luisterend, probeer ik zo weinig mogelijk vooringenomen te zijn. Ik interpreteer niet, maar ben als een kind zo nieuwsgierig: wat valt hier te ervaren, wat gebeurt hier? Na de radicale metafysica-kritiek van rond 1900 rest de zelfbewuste filosoof nog slechts de ervaring. Filosofen is bij Husserl en Wittgenstein: ervaringen beschrijven. En daarmee: situaties beschrijven. Het doorslaggevende verschil tussen beide is, dat Husserl in de beschrijving uiteindelijk toch de essentie van betreffend verschijnsel wil vatten (gelijk Plato), terwijl Wittgenstein middels de beschrijving juist het essentie-denken wil ondermijnen (gelijk Socrates).

In de van Husserl geleerde *fenomenologische reductie* probeert de filosofische counselor zijn voorkennis en meningen voor even uit te schakelen (*epochè*), om zich het verhaal van zijn gast voor te stellen zoals zij het vertelt. En zich het verhaal voorstellen, is zowel zich inleven in de ervaringen ter plekke (de vertelde situatie) alsook zich bewust zijn van de horizonnen van die situatie. De gast, verstrikt als ze zit in haar problemen met de situatie, is geneigd de situatie te definiëren, te begrenzen – zowel naar binnen toe (“Wat betekent deze situatie voor mij?”) als naar buiten toe (“Wat behoort allemaal tot deze situatie?”). De postmoderne routine verleidt haar bovendien makkelijk tot een psychologische definitie: “Het gaat om mij, om mijn gevoelens, mijn waarheid, mijn zelf-zijn, mijn toekomst”, etc. Echter, in haar eigen verhalen blijkt dat zij weliswaar de verteller is, maar niet de enige protagonist in haar situaties. Haar handelingen en ervaringen blijken verbonden met die van anderen. En dit alles is niet alleen maar beschrijfbaar en begrijpbaar vanuit haar vertelperspectief van dit moment – en überhaupt niet alleen vanuit haar perspectief.

Ervaringen beschrijven: woordgebruik situeren

In Husserls *epochè* zet de filosoof in één klap zijn voorkennis omtrent een bepaald fenomeen tussen haakjes, om na deze fenomenologische reductie op intuïtieve wijze het wezen van dat verschijnsel te kunnen zien. Uiteindelijk gaat het toch om de hermeneutiek, om een verklaring van het fenomeen. Hier valt Husserl terug achter Nietzsches metafysica-kritiek (‘met begrippen laten zich slechts illusies schilderen’). Bij Wittgenstein is dat niet het geval. Waar Husserl zijn aanvankelijk taalkritisch bewustzijn weer vergeet, blijft Wittgenstein daaraan tot het einde toe trouw. Hij blijft ons woordgebruik situeren in de context van ons alledaagse leven, beducht voor de isolering van woordbetekenissen uit de menselijke levenssamenhang. Dit is een belangrijk motief in mijn vragenstellen. Mijn gast wil bepaalde situaties en haar gedrag en gevoelens daarin begrijpen; ik niet, maar ik kan er wel bij helpen, dat zij niet verdwaalt in de diepe grotten van het conceptuele denken, en dat ze zich niet verslikt in woorden die haar aandacht isoleren van haar concrete levenssituaties. Een alledaagse opmerking als “Mijn man heeft geen gevoel” mag dan een bepaalde ervaring van mijn gast treffen, wanneer zij deze notie verabsolueert doet ze geen recht aan de realiteit van haar relatie met deze man. Ik zie dit gebeuren en probeer haar de spanning tussen haar opmerking en de bredere context van haar eigen verhaal te laten zien.

Aanwezig zijn: shikantaza

Ik sprak van het doel van mijn vragen, maar eigenlijk heb ik als counsellende filosoof geen doel. Althans niet in die zin, dat ik iets wil bereiken in ons gesprek. Mijn gast wil mij haar verhaal vertellen. Meestal heeft mijn gast daarmee een doel, zoals haar verhaal duidelijk krijgen, of een bepaald probleem oplossen, e.d. (het kan ook zijn dat ze alleen maar aandacht wil). Het enige wat ik doe, is tijdens haar bezoek al mijn aandacht aan haar te schenken, aan haar verhaal. Zij neemt mij mee in het landschap van haar ervaringen, dus van situaties uit haar leven. Ik wil dit landschap leren kennen. Haar woorden geven mij de gelegenheid om me haar wereld voor te stellen. Maar terwijl ik zo 'met haar meewandel' in de ervaringen die zij met me deelt, valt mij soms de spanning op tussen wat ik ervaar en wat zij vertelt. Dit laat ik haar dan merken, eigenlijk zonder speciale bedoeling – het valt me gewoon op terwijl ik me zo aan haar ervaringswereld overgeef.

Anders gezegd, ik ben hier helemaal *aanwezig* in onze ontmoeting. 'Aanwezigheid' is wat Heidegger opviel aan Husserls fenomenologie: de filosoof die geen metafysicus meer kan zijn, is ter plekke aanwezig. Heidegger ontwikkelde dit inzicht nog als tekst, als ontologie. Ook Levinas, die de ontologie achter zich poogde te laten, ontwikkelde zijn inzicht van de ontmoeting en het gelaat als tekst. Dit houvast zoeken in de tekst is een zwakte in de filosofie, overal ter wereld. Het kernprobleem van alle grote filosofie, Oost en West, luidt paradoxaal: "Wat we over werkelijkheid en waarheid willen zeggen, kan niet gezegd worden, maar hoe zeggen we dit?"

In Oost en West luidt het meest radicale antwoord: „Zwijg, wees aanwezig en schenk aandacht". Terwijl Plato dit besef negatief verwoordt in het beeld van de woorden die een blokkade (*aporia*) vormen op de weg van inzicht, is in de zen-traditie van de Chinees-Japanse filosofie de notie van de aanwezigheid niet als tekst maar als praktijk ontwikkeld: doe wat je hier nu te doen heb met heel je ziel, doe het vol overgave, met alle aandacht. De Japanse filosofieleraar (zen-meester) Dogen (1200–1253) wees erop, dat zulke aandachtsvolle aanwezigheid, aanwezige aandacht, niet een doel is dat je door oefening misschien ooit bereikt. Nee, de oefening van aandachtsvolle aanwezigheid is zelf de aandachtsvolle aanwezigheid. Er is geen verschil tussen doel en middel. Deze levenspraktijk balt zich '*metaforisch*' samen in de zit-meditatie (za-zen). Dogen noemt dit *shikan taza*: 'alleen maar zitten', of: 'volledig zitten', alles wat je doet, is zitten. (En idem dito, als het om eten gaat: 'alleen maar eten, volledig eten', etc., wat je ook doet.)

En wat is de situatie wanneer ik een gast ontvang in mijn praktijk? Wij zijn in gesprek over een onderwerp dat het leven van mijn gast diep in de ziel treft. Wij zijn het erover eens dat ik haar ondersteun in wat zij wil onderzoeken of ontwikkelen. Ik schenk haar al mijn aandacht. En mijn actieve belangstelling – vragen stellend en opmerkingen makend – verleidt haar ertoe zich te ver-

plaatsen in situaties die haar op enigerlei wijze treffen. Ze raakt in haar herinnering weer helemaal in die situaties aanwezig, maar nu met de mogelijkheid om de situatie te overzien, om zich aan de 'benarde visie' van haar aanwezigheid te onttrekken, om andere perspectieven op te zoeken en in te nemen. Nu nog doordat ik haar ertoe verleid; soms is er een gast die doorkrijgt wat ik doe en begint het uit zichzelf te doen: zelf alle aandacht te schenken aan waar ze aanwezig is en wat ze doet en ervaart, voorbij de horizon van het benauwde perspectief dat haar juist die probleemervaring bezorgde.

Over de auteur

Leon de Haas studeerde filosofie aan de UvA en heeft sinds 2005 een filosofische praktijk gericht op persoonlijke ontwikkeling: platopraktijk.nl. Hij is redacteur voor de rubriek 'Filosofische praktijken' van het tijdschrift 'Filosofie'. Hij is ontwikkelaar en docent van de Bildungsgang für Philosophische Praxis van het Berufsverband für Philosophische Praxis, waarvan hij bestuurslid is. Tevens is hij geassocieerd bestuurslid van de Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, met de portefeuille internationale betrekkingen.

advertentie



Dick Kleinlugtenbelt

Levenskunst



Bevriend raken met jezelf en de ander

Wat is levenskunst? Levenskunst is de zorg voor een beheerste en bevriende relatie met onszelf en met anderen. Het boek is een lees- en leerboek, bedoeld voor iedereen met belangstelling voor levenskunst en vriendschap, voor docenten en studenten, filosofen en andere geïnteresseerden.

Het boek dat Kleinlugtenbelt heeft geschreven is het meest toegankelijke op het gebied van filosofie als levenskunst dat ik tot nu toe heb gelezen.

Tuur de Beer in tijdschrift Narthex

ISBN 978 90 5573 986 8, 288 pp., € 22,90

Bestellen via info@damon.nl of www.damon.nl



Jos Delnoij (red.)

Filosofisch consulentschap

Meedenkers I

Deze uitgave komt vooral voort uit de ervaringen van filosofen uit de praktijk en niet uit de schoot van wetenschappelijk georiënteerde, academische filosofie.

Het boek opent met inleidende overzichtsartikelen en begint met een korte geschiedenis van het filosofisch consulentschap in Nederland van de hand van Ida Jongmsma, consulente van het eerste uur. Dit openingsessay wordt gevolgd door een korte stand van zaken in Nederland, beschreven door Eite Veening. De overige bijdragen gaan over zowel de theorie als de praktijk en laten een diversiteit aan invullingen van het filosofisch consulentschap zien.

Isbn 978 90 5573 213 5, 204 pp., € 13,50



Wieger van Dalen en Jos Delnoij (red.)

Het socratisch gesprek

Meedenkers II

Begeleiders van een socratisch gesprek geven tijdens een dialoog gewoonlijk niet hun mening. In dit boek staan hun vragen, ervaringen, argumenten en inzichten zwart op wit verzameld. Hoe functioneren de verschillende gespreksvormen?

Wanneer werken de gespreksregels belemmerend?

Wat heeft de socratische methode met waarheid te maken? En met filosofie? De meeste artikelen bevatten voorbeelden van gevoerde gesprekken. Dit maakt deze uitgave geschikt als kennismaking met de methode zowel als verdieping van de methode.

Voor deelnemers aan een socratisch gesprek is dit boek een uitgebreide toelichting op de processen die in zo'n gesprek plaatsvinden. Voor gespreksleiders bevatten de artikelen een rijkdom aan ideeën, tips en argumenten die hun functioneren verhelderen.

Isbn 978 90 5573 415 3, 284 pp., € 14,50

Bestellen via info@damon.nl of www.damon.nl



Ongevraagd advies voor degenen die filosofisch voor zichzelf willen beginnen

Dries Boele

Een poosje geleden heb ik voor een studentenvereniging iets verteld over mijn werk als praktiserend filosoof. Wat kun je doen met een studie filosofie? Valt er geld mee te verdienen? Wat zijn beroepsperspectieven? Aangezien ik al geruime tijd mijn brood verdien met filosofie, had men mij gevraagd hoe je dat dan aanpakt.

Toen ik filosofie ging studeren in de jaren '80 kreeg ik regelmatig te horen dat ik studeerde voor werkloosheid. Gelukkig was het niet de reden waarom ik die studie ben gaan doen. Terugkijkend zou ik zeggen dat die reden eerder gelegen was in een intense belangstelling voor het hoe en waarom van het wereldgebeuren, gekoppeld aan de vraag hoe te leven. Eerlijk gezegd voelde ik me nogal een vreemdeling; ik hoopte dat filosofie uitkomst zou bieden. Of ik met deze zoektocht ooit geld zou kunnen verdienen, was tijdens mijn studie een zaak die me nauwelijks bezighield. Dat was een latere zorg. En toen het erop aan kwam, bleek het mee te vallen: mijn interesse voor filosofie kon ik delen met anderen die bereid waren ervoor te betalen, en dat heet dan werk. Het duurde evenwel enige jaren voordat ik als filosofisch ondernemer op eigen benen kon staan.

Het uitzicht op werk is ondertussen opgeklaard. Ook filosofie is niet meer hetzelfde. Van een stoffige, abstracte en wereldvreemde bezigheid (dat was althans het imago) is filosofie welhaast een populaire zaak geworden. Zelfs in het bedrijfsleven is het niet vreemd meer om een filosoof in te huren. Er is dus veel veranderd – en dat biedt perspectieven voor afgestudeerde filosofen.

Al bijna 25 jaar werk ik als praktiserend filosoof. Eerst als filosofisch consultant en in de loop der jaren zijn daar allerlei activiteiten bijgekomen. Zoals het socratisch gesprek, dilemmatraining, filosofie van de levenskunst, workshops, denkvakanties en leesgroepen. De mensen met wie ik heb gewerkt, zijn zeer divers: van politieagenten en belastingambtenaren tot verpleegkundigen en huisartsen, van gevangenen en directeuren tot leraren en burgemeesters, en uiteraard de vele geïnteresseerden buiten een werkomgeving.

Met huisartsen, bijvoorbeeld, voer ik socratische gesprekken over de vraag: hoe ver reikt mijn verantwoordelijkheid? Ook doe ik met hen workshops waarin hun beroepspraktijk wordt gekoppeld aan filosofische thema's, zoals keuzevrijheid, verantwoordelijkheid en het denken over sekseverhoudingen.

In het vrijetijdscircuit bied ik workshops aan met filosofie van de levenskunst als rode draad. Deze zomer had een filosofische vakantieweek als thema authenticiteit, een kernthema in levenskunst.

Voordelen

Werken als vrij gevestigd filosoof heeft z'n voordelen. Het geeft me veel vrijheid en onafhankelijkheid. Niemand dwingt mij om dagelijks van negen tot vijf te werken. Het betekent niet dat ik de helft van de dag de krant lees of tv kijk. Meestal werk ik langer dan acht uur, maar het is toch anders wanneer ik dat zelf bepaal, dan wanneer een baas mij daartoe verplicht. Bovendien bepaal ik zelf, zeker in het voorbereiden, mijn eigen tempo, wat ik er allemaal bij haal en hoe lang ik erover doe. En ik heb de tijd om te broeden – iets wat zich niet aan gezette tijden houdt.

Het werk als zelfstandige geeft me grote wendbaarheid. Behalve opdrachten ligt er weinig vast. Als iets niet loopt of ik heb er geen zin meer in, dan zit ik er niet lange tijd aan vast. Routine is onontkoombaar, maar hoeft geen last te worden. (Uiteraard hangt veel af van je behoefte aan geld. Ook als zelfstandige kun je gevangene zijn van je agenda, mits je veel wilt verdienen en het ervoor over hebt om dingen te blijven doen waar je niet veel plezier meer aan beleeft.)

Ook nodigt het uit tot creativiteit, hetgeen mij veel plezier geeft (zonder zou ik niet willen werken). Creativiteit is bovendien van belang om werk te blijven houden. Inderdaad: noodzaak is de moeder van inventiviteit. Niemand zit op iets nieuws te wachten; ik zal er zelf voor moeten zorgen. En iets nieuws is soms hard nodig. Bijvoorbeeld omdat ik uitgekeken raak op een thema of activiteit. Of wanneer hetgeen ik aanbied (een cursus of workshop bijvoorbeeld) niet blijkt aan te slaan. (Overigens kan dat ook in de presentatie zitten – een andere reden om creatief te blijven.)

Beren op de weg

Ook zijn er enkele nadelen, of valkuilen, voor wie er iets te gemakkelijk over denkt, met name ongeduld en angst voor onzekerheid. Anders geformuleerd:

Heb geduld

Soms wordt me gevraagd hoe je je eigen onderneming op kunt starten. Uiteraard om er geld mee te verdienen, en het liefst zo snel mogelijk! Men denkt dan binnen een half jaar een bloeiend bedrijf te kunnen hebben. Tja. Er zullen uitzonderingen zijn, maar ik heb het nog niemand zien doen. Als zelfstandig filosoof aan de slag komen, vergt een lange adem. En dat heeft te maken met

het opbouwen van expertise én met bekendheid. Om potentiële geïnteresseerden te overtuigen zullen ze bereid moeten zijn om met je in zee te gaan. Dat betekent vertrouwen. Het duurt enige tijd voordat mensen je naam zullen verbinden aan de activiteit die je in de markt wilt zetten. Iedereen kan immers iets aanbieden en een mooie reclame is zo gemaakt. De meeste mensen trappen daar niet meer in, of het werkt uiteindelijk tegen je wanneer de buitenkant te mooi was. Vertrouwen opbouwen vergt tijd. En geduld dus.

Zelfmotivering

Wat gemakkelijk uit het oog wordt verloren is dat je als eigen baas jezelf moet weten te motiveren, wil je aan de gang blijven. Dit gaat niet altijd vanzelf. Werkend in een organisatie of bedrijf is er meestal een kader in tijd, taken en sociale controle. Ook als je even geen zin hebt, is er een context die je aan de gang houdt. Zo'n kader is er nauwelijks wanneer je werkt als zelfstandige. Je bent je eigen agenda. Behalve wanneer je een opdracht hebt, is er niemand die jou aan je afspraken houdt. Het is dus zaak om te weten waarom je iets wilt en of je de discipline kunt opbrengen om het ook uit te voeren.

Omarm onzekerheid

Wie niet tegen onzekerheid kan, kan beter bij een baas gaan werken. Als zelfstandig ondernemer, en dat is voor een filosoof niet anders, weet je nooit zeker of er opdrachten zullen blijven komen, dan wel of er deelnemers zullen inschrijven. Dat vergt een afweging. Wat maakt voor mij het leven de moeite waard? Wat wil ik ervoor doen én laten? En hoeveel inkomen heb ik er (minimaal) voor nodig? Uiteraard doen dan ook verantwoordelijkheden een duit in de zak en de kans dat niet iedereen voluit tevreden zal zijn.

Als zelfstandig ondernemer is het zeker dat je risico loopt. Wanneer je duidelijkheid wilt over je jaarinkomen (over inkomen per maand hebben we het niet) en alles wat daarmee samenhangt, kun je beter een vast werkverband gaan zoeken.

Er zit evenwel ook een positieve kant aan onzekerheid. Het houdt me scherp, brengt verrassingen, en dwingt tot creativiteit. Het is zoiets als het verschil tussen zelfstandig reizen en een georganiseerde vakantie. Beide hebben hun nadelen. Het gaat erom welk nadeel je het meeste aanspreekt.

Verder als filosoof!

Nog enkele aandachtspunten voor wie met filosofie aan de slag wil. Met filosofie bedoel ik dan een activiteit waarin het zelf nadenken vooropstaat, al dan niet met input van filosofen – wat dus iets anders is dan louter ideeëngeschiedenis.

Wees (en blijf) filosoof!

Wil je als filosofische zzp'er geloofwaardig zijn, dan zul je je eigen passie niet moeten wegmoffelen, integendeel: breng haar tot bloei! Wat is die van een filosoof? De passie voor waarheid! Geef je die passie op, dan zal het nooit wat worden. Of beter gezegd, zonder die passie word je gewoon een trainer, coach of docent zoals er al in vele soorten zijn. Prima, natuurlijk, maar het heeft weinig meer met filosofie van doen. Immers, filosofie is méér dan het faciliteren van andermans denken of het presenteren van ideeën die ooit zijn uitgedacht. Het betekent zelf blijven nadenken en onderzoeken, ook als praktiserend filosoof. En waarom zou je onderzoek doen zonder passie voor waarheid!

Vrijblijvendheid werkt niet.

In de filosofie staat mens-zijn op het spel, in de eerste plaats dat van mijzelf. Elk 'wij' in de filosofie sluit noodzakelijkerwijs het 'ik' van de filosoof in – zo niet dan is hij ongeloofwaardig. Dat geldt ook voor werken met filosofie: je kunt als filosoof niet buiten schot blijven. Ik heb het dan ook tot uitgangspunt gemaakt van mijn werk.

De meeste van mijn activiteiten vinden hun oorsprong in een vraag of behoefte die ik zelf heb of had. Het socratisch gesprek, bijvoorbeeld, ervaar ik als een vorm van empowerment – iets wat ik een tijdlang zelf nodig had. Ook de vragen die we onderzoeken, hebben mijn interesse. In tal van socratische gesprekken zou ik het liefst zelf deelnemen, in plaats van het denkproces van anderen te begeleiden.

Ik heb moeten leren om mijn belangstelling zwijgend te houden en te verleggen naar waar anderen op uit komen – hetgeen uiteraard ook leerzaam is! De eigen interesse blijft evenwel.

Formule

Mijn formule voor veruit de meeste activiteiten die ik zelf heb ontwikkeld, luidt dan ook: mijn eigen interesse zo vorm geven dat anderen er ook iets aan hebben. Dat betekent dat ik vaak een vertaalslag moet maken. Wat mij persoonlijk motiveert, hoeft niet de motivatie te zijn waarmee iemand anders deelneemt aan een activiteit die ik aanbied. De thema's, bijvoorbeeld, in workshops en cursussen 'filosofie van de levenskunst' zijn in eerste instantie voor mijzelf een vraag. Uit het onderzoek ernaar komt een cursus voort. Dit vergt evenwel een dynamisch perspectief: ik zal mijn interesse zo moeten formuleren dat ook anderen erbij kunnen aanhaken, zonder dat zij het gevoel krijgen dat zij er voor mij zitten – want waarom zouden ze dat willen? Andersom geldt evenzeer: ver-

geet niet jezelf. Puur afstemmen op de behoeften van een ander, werkt niet, en het demotiveert op den duur.

Tenslotte: geloof in wat je doet. Het is je sterkste verkooppunt. Zo niet, dan hou je het niet vol en wordt het nooit wat. En als je er niet meer in gelooft, verander, zodat je je enthousiasme hervindt. Immers, ondernemen drijft op enthousiasme en het is tegelijk de beste reclame, mits echt.

Succes ermee!

Over de auteur

Dries Boele (kunstacademie, filosofie) is vanaf 1983 betrokken geweest bij de ontwikkeling van praktische vormen van filosofie en sinds 1990 werkzaam als praktiserend filosoof (filosofisch consulentschap, socratische gesprekken en dilemmatrainingen). Daarnaast geeft hij leesgroepen en cursussen, vooral filosofie van de levenskunst, en leidt hij een filosofisch café, in Hotel de Filosoof. Hij verzorgt een training voor socratische gespreksleiders en doet onderzoek naar filosofie met het oog op levenskunst en samenleving.

Website: <http://home.kpn.nl/boele097>

De gelovige bij de filosoof: “Is dit Gods wens of slechts mijn wens?”

Annemarie Soeteman

De bovenstaande vraag bracht een doorbraak teweeg in het traject met Suzan, één van de christelijke bezoeksters aan mijn filosofische praktijk. Ze formuleerde de vraag als een onbelangrijke bijzin in een gesprek over verantwoordelijkheid. Als manager van een klein team en alleenstaande moeder van twee pubers was ze regelmatig gespannen. In onze gesprekken ontwierp ze vragen om de stress te onderzoeken, bijvoorbeeld: *“waar houdt mijn verantwoordelijkheid op”* of: *“moet ik belangrijke resultaten afdwingen?”* Alhoewel deze cliënt gemakkelijk leek te denken, vond ik het proces moeizaam. Het leek net of ons onderzoek zich in de marge afspeelde en echt belangrijke vragen ontweken werden met dogma's vanuit haar christelijke geloof. Ik vroeg (en vraag) me daarom af: *welke houding kan ik, als filosofisch practicus, het beste aannemen bij dogmatisch gelovige cliënten?*

In dit artikel wil ik deze vraag onderzoeken. Dat zal ik doen op een voor artikelen ongebruikelijke manier: ik zal mijzelf interviewen volgens de methode van de Filosofisch Practici. Daar heb ik twee redenen voor.

1) Ik geloof in het 'show don't tell' principe: de meeste mensen begrijpen de waarde van deze methode pas als ze hem hebben ervaren. Het zal me in dit artikel niet lukken om een 'echte' ervaring mee te geven, maar misschien wel om een tipje van de sluier op te lichten.

2) Ik ben door alle gesprekken die ik heb ervaren, soms als cliënte maar meestal als practicus, overtuigd geraakt van de kracht van deze methode. Het is een prettige en nuttige denkwijze die (bijna) altijd helpt om wijzer te worden. Zeer geschikt dus om, zo goed en zo kwaad als dat in je eentje kan¹, te gebruiken op het moment dat je zelf wijzer wilt worden.

1 Omdat deze methode véél beter werkt als de practicus en de cliënte twee verschillende mensen zijn heb ik in eerste instantie samengewerkt met mijn collega Anneline Mook. Helaas waren wij door tijd en afstand genoodzaakt dit proces te staken. Ik wil haar hierbij wel hartelijk bedanken voor haar bijdrage aan de overdenking van de uitgangsvraag.

De methode in een notendop

Een bezoeker klopt bij de filosofisch practicus aan als hij een onderwerp of probleem wil onderzoeken. De practicus vergroot de wijsheid van haar bezoeker door op zoek te gaan naar het verlangen dat deze persoon ervaart. Dit verlangen wordt vaak geblokkeerd: bijvoorbeeld door onjuiste opvattingen. De practicus zal de bezoeker bewust maken van dit verlangen en deze schijnwaarheden. Hij helpt hem door hem aan te moedigen dit verlangen en niet-weten om te zetten in een vraag.

Die vraag neemt de bezoeker mee naar huis. Het biedt hem een nieuw perspectief op de wereld. Deze nieuwe kijk helpt hem om inzichten over en tijdelijke antwoorden op zijn vraag te ontdekken in het praktische leven zelf. Het is dus geen puur rationele methode. De ervaring speelt juist een belangrijke rol.

Als de bezoeker weer terugkomt bij de practicus start het gesprek met de vraag uit de vorige sessie en de inzichten die de bezoeker met deze vraag heeft opgedaan. Het wordt de 'heersende vraag' in het gesprek. Maar meestal klopt de vraag al snel niet meer: er is al iets veranderd. De bezoeker ontwerpt dan met behulp van de practicus een nieuwe vraag om mee verder te komen.

Voor een uitgebreidere uitleg van de methode van de filosofisch practici raad ik het boek *Wie het niet weet mag het zeggen* van Harm van der Gaag aan. Hij is de bedenker van deze methode.

1. Op zoek naar het verlangen en het niet-weten bij de heersende vraag: welke houding kan ik, als filosofisch practicus, het beste aannemen bij dogmatisch gelovige cliënten?

1.1. Filosofisch practicus: Ik ben benieuwd waarom je deze vraag stelt. Kun je me daar meer over vertellen?

Ja, ik vind het belangrijk om mijn werk zo goed mogelijk te doen. Maar met Suzan, een dogmatisch gelovige cliënte vond ik dat soms lastig. Zij nam een 'weten' mee, waar ik als filosoof moeite mee heb.

Van der Gaag, maakt een onderscheid dat mij helpt om dit beter te begrijpen. Hij maakt een verschil tussen de joods-christelijke en de klassieke mens. De joods-christelijke mens *hoopt*, terwijl de klassieke mens *verlangt*. De hopende mens stelt zich op als slaaf. Hij hoopt bijvoorbeeld op meer eten. De verlangende mens daarentegen is meester over het eigen leven. Hij kan zijn verlangens gebruiken als drijfveer voor zijn handelingen. Dat maakt deze mens vrij.

Volgens van der Gaag komen er daarom niet vaak dogmatische christenen naar de filosofische praktijk. Hij stelt op het scherp van de snede: "*Dat de spreekkamer van een filosofische praktijk geen grote aantallen diepgelovige zondaren aantrekt, zal evenwel geen verbazing wekken. Die hebben antwoorden. Geen vragen en om te beginnen al geen plaats voor de verlangens waar-*

*aan die vragen uitdrukking zouden geven. Zij doen hun best goede slaven te zijn en zijn niet op zoek naar vrijheid. De erfzonde ontslaat hen als het ware van de plicht zich op te richten, wijs te worden, de goden gelijk. Zij wachten tot een ander hen overeind helpt, een oneindig wijze Ander, voor wie zij eeuwig zullen onderdoen. Zij hopen.”*²

Van der Gaag zegt zelf in zijn boek dat dit onderscheid tussen de klassieke mens en de joods-christelijke mens met brede kwast geschilderd is. Dat lijkt mij ook.³ De meeste christenen die ik ken stellen zich dan ook niet op als slaaf. Zij hopen wel, maar zij verlangen ook.

Maar het onderscheid dat Van der Gaag maakt helpt me wel om te begrijpen waarom ik moeite heb om een goede houding te bepalen ten opzichte van dogmatisch gelovige cliënten: onze uitgangspunten conflicteren.

Suzan, de bezoeker uit de casus gelooft bovenal dat God weet wat goed voor haar is. Zij wil haar plicht voor God doen. Ze verlangt wel actief naar minder stress, maar regelmatig wordt zij tegengehouden door geloofsdogma's. Haar actieve verlangen wordt dan omgezet in een 'hopen': een passieve verwachting naar God. Ze vertelde me bijvoorbeeld een keer dat ze vond dat ze geen 'nee' mocht zeggen tegen een collega die haar hulp vroeg terwijl zij zich eigenlijk al zorgen maakte over de haalbaarheid van de taken die ze had. Toen ik haar vroeg om deze bewering toe te lichten stelde ze: "Geloven is weten dat alles goed komt. Ik voel me schuldig als ik niet genoeg vertrouwen heb in de Heer."

Als filosoof heb ik hiermee conflicterende dogma's; ik geloof dat mensen niet zeker kunnen weten wat goed of fout is, of mooi en lelijk. Ik weet niet eens of zulke zaken wel bestaan. Daarom verlang ik dat antwoorden onderzocht worden, betwijfeld ook. Vooral als het een antwoord is dat mensen in de weg zit om hun eigen verlangens te realiseren. In het geval van mijn cliënte: ik verlang ernaar dat ze haar 'door God opgelegde verantwoordelijkheid' onderzoekt.

1.2. Filosofisch practicus: Je denkt dus dat jij en je cliënte conflicterende uitgangspunten hebben. Kun je me uitleggen wat dat te maken heeft met het zoeken naar 'de beste houding'?

Ik ervaar hier een dilemma in. Suzan vertelde mij in de intake dat ze niet voor niets met een filosoof wilde praten: ze dacht dat wijsheid haar zou helpen tegen de stress. Maar ze vertelde tegelijk dat ze heel veel steun heeft aan haar geloof. Ik denk dat ik haar het beste help door haar aan te moedigen haar geloofsdogma's te onderzoeken, maar tegelijk gun ik haar de steun die ze ervaart vanuit het geloof.

2 *Wie het niet weet mag het zeggen*, p 33.

3 Zeker als we bedenken dat de klassieken, zoals Socrates volgens Plato, geloofden in goden en hoop op een hiernamaals koesterden. Of bijvoorbeeld dat het Nieuwe Testament in het Grieks geschreven is en dat in de Bijbel talloze aansporingen tot een zelfstandig en actief leven te vinden zijn.

Dat is geen zwart-wit dilemma. Bij Suzan werkte het bijvoorbeeld heel goed om haar te laten filosoferen over en binnen haar geloof. Ik had zelfs de indruk dat haar vragen door de Bijbel een extra dimensie kregen. Zo vond ze bijvoorbeeld in Job een passage waarin God zegt dat de mens het onderscheid tussen 'goed' en 'kwaad' niet werkelijk kan kennen. Dat spoorde haar aan om haar normen nog beter te onderzoeken.

Een grote doorbraak bij Suzan kwam door de vraag: "Is dit Gods wens, of slechts mijn wens?" Ze besepte dat ze Gods wensen niet goed kon kennen. En dat de zware plicht die ze op zich genomen had, haar niet duidelijk door God was opgelegd. Ze had de verantwoordelijkheid waarschijnlijk zelf op zich genomen en dus vond ze dat ze hem ook zelf weer mocht opgeven.

Maar ondanks dat Suzan als een tevreden cliënte bij me weg is gegaan, knaagt er toch iets. Had ik haar moeten aanmoedigen om het bestaan van God, de vooronderstelling in vele vragen, te onderzoeken?

1.3. Filosofisch practicus: Interessante vraag. Denk je dat je haar had moeten aanmoedigen om deze vooronderstelling over het Godsbestaan te onderzoeken?

Dat is precies wat ik niet weet. In bovenstaand citaat stelt Van der Gaag dat de erfzonde de mens als het ware ontslaat van de plicht zich op te richten en wijs te worden. Hij noemt 'wijs worden' dus een plicht. Dat vind ik heftig, maar ik beschouw het wel als mijn beroepstaak om iemand verder te laten filosoferen. Niet alleen als beroepstaak: ik vind het ook extreem waardevol. Het probleem is dat ik niet goed weet tot waar. Ik bedoel: ik kan mensen aanmoedigen om steeds meer te bevragen. Ik ervaar dat dat bezoekers inderdaad wijzer maakt en daar komen ze ten slotte voor. Maar intuïtief geloof ik dat ik een grens zou kunnen overgaan, waarbij ik mensen niet meer help om verder te gaan, maar aanmoedig er voorbij te lopen. Dat zou ik zonde vinden!

Misschien ken je de paradox van de sceptici wel: "je kunt niets zeker weten, maar ook dat niet." Ik denk dat er in mijn vak van eenzelfde soort paradox sprake is: "je moet alles bevragen, ook of je alles moet bevragen."

1.4. Filosofisch practicus: Je lijkt te vooronderstellen dat er een specifieke mate van aanmoediging het beste is.

Ja, eigenlijk wel. Ik denk aan een citaat van Van der Gaag waarin hij stelt dat er nooit een 'te ver' is "*Als haar verlangen [red: het verlangen van de bezoeker om wijzer te worden] ertoe leidt dat ze vragen stelt en die vragen in haar dagelijks leven aangaat, vindt ze in de practicus een bewonderaar, die haar aanmoedigt nog meer te vragen, nog minder houvast vast te houden. Het gaat hem nooit ver genoeg, hoe ver ze daarin ook gaat.*"⁴

Ik geloof dat niet. Ik denk dat andere waarden of verlangens soms belangrijker kunnen zijn dan het verlangen om wijzer te worden. Ik ben bang dat ik

4 Wie het niet weet mag het zeggen, p.25

Suzan een belangrijke waarde af kan nemen als ik haar aanmoedig om haar geloof zelf te onderzoeken. Is zij werkelijk beter af als zij haar houvast aan het geloof, haar oevertrouwen, los zou laten?

Die vraag naar mijn eigen werk vertaald luidt dan: Kan ik te ver gaan in het aanmoedigen tot filosofisch onderzoek?

2. Terugkomen met de huiswerkvraag en de inzichten die door de vraag zijn opgedaan. Dan kijken of de vraag nog klopt en hem anders veranderen.

2.1. *Filosofisch practicus: Hoe is het met je huiswerkvraag: kan ik te ver gaan in het aanmoedigen tot filosofisch onderzoek?*

Dat was heel vreemd! Ik had een afspraak met een bezoekerster die ik al maanden niet had gesproken⁵. Het is een bezoekerster die ook veel met geloofsvragen bezig is, op een hele open filosofische manier. En wat bleek: zij had het boekje van Van der Gaag gelezen en kwam op gesprek omdat ze ons practici graag wilde vertellen dat er ook een andere vorm van weten bestaat, waar mensen heel veel aan kunnen hebben. Ze noemde dit 'lichamelijk weten'. En ze gaf voorbeelden van mensen waarvan zij vond dat ze niet wijs dachten, maar wijs deden zonder daar 'rationeel over te filosoferen'.

Deze cliënte, laat ik haar Daliah noemen, is niet het type bezoekerster dat mij normaal graag vertelt hoe ik mijn werk moet doen. Maar dit keer was het wel belangrijk voor haar. "Juist omdat jullie methode zo mooi en goed is. Het kan mensen echt helpen als je ze leert goede vragen te stellen." Zei ze. "Ik vind het dan zo jammer dat jullie toch de verkeerde weg in slaan. Met de houding 'dat er nooit een antwoord' bestaat, geef je mensen toch het idee dat het niet goed is om primitief te geloven. Dat is jammer want het kan zoveel voor mensen betekenen!"

Alhoewel ik onmiddellijk vol zat met gedachten en emoties heb ik Daliah toch aangemoedigd om zichzelf te onderzoeken. Met welk verlangen kwam zij hier? En hoorde daar geen vraag bij die onderzocht moest worden?

De boodschap die ze kwam brengen bleek onder andere voort te komen uit haar emotie bij een stelling die zij filosofisch practici toeschreef. In mijn woorden was dat de stelling: "je moet altijd door gaan met rationeel filosoferen".

In mijn poging om de emotie te begrijpen, vroeg ik wat ze vond van de volgende gedachte van van der Gaag:

"Wie zichzelf omschrijft als sadder and wiser wil over het algemeen niet terug naar happier and more foolish." (p. 66.)

Ze vond het een vreemde stelling. "Wijsheid en geluk hangen voor mij samen. Dat is ook de reden om wijzer te willen worden, dat dat gelukkiger maakt.

5 Ik weet dat deze gebeurtenis ongeloofwaardig moet klinken, maar het is echt gebeurd.

Als dat niet zo zou zijn zou ik niet wijzer willen worden. Ik denk alleen niet dat rationeel filosoferen altijd wijzer maakt. Je kunt ook een niet rationele, primitieve wijsheid hebben. Dat zou ik wel willen. Ik heb mensen met nare ziektes zien genezen omdat ze zo primitief geloofden. Ik wou dat ik dat kon, dat zou toch veel beter zijn dan..." Ineens viel ze stil. Ze begon te stamelen. Ik zat op het puntje van mijn stoel, doodsbenauwd dat ik iets zou zeggen wat haar denkproces zou stoppen, of iets zou missen wat haar zou helpen van dit niet-weten een vraag te maken. Uiteindelijk vroeg ze zichzelf verrast af: "Wie is er beter af: iemand die primitief gelooft en daardoor geneest, of ik, op zoek naar inzicht terwijl ik niet genees?"

(Daliah heeft al een hele lange tijd een ziekte die het leven een stuk moeilijker maakt).

Daliah wist écht geen antwoord op deze voor haar belangrijke vraag. Ook ik weet nog geen antwoord op mijn huiswerkvraag. Ik weet nog steeds niet of er een 'te ver is'. Dit gesprek liet me aan de ene kant inzien, dat wijsheid een enorm verlangen kan zijn. Zo heftig dat het misschien zelfs belangrijker is dan genezen van een hele nare ziekte. Het gesprek liet me ook inzien dat mijn vraag niet zozeer gaat over een 'te ver' in aanmoediging, maar juist een angst is voor een 'te ver' in ontmoediging. Door steeds opnieuw het rationeel filosoferen te stimuleren, ontmoedig ik iemand misschien tegelijk in het blijven bij wijsheid die niet in woorden is te vatten. Dat wil ik niet. Ik denk dat ik daar een nieuwe vraag over moet formuleren: Kan ik rationeel filosofisch onderzoek aanmoedigen zonder intuïtief weten te ontmoedigen?

2.2 Filosofisch practicus: Dan ga je er dus wel in mee dat er zoiets is als intuïtief weten?

Nee, dat weet ik eigenlijk niet. Dat is wel een lastige vraag. *Bestaat intuïtief weten?*

Filosofisch practicus: Je kijkt bedenkelijk...

Tja, weet je. Het klinkt misschien vreemd, maar bij deze vraag gaat mijn hart niet sneller kloppen. Het interesseert me niet zoveel of 'intuïtief weten' bestaat. Ik ben ook nooit zo bezig geweest met het al of niet bestaan van God... Al houd ik erg van de verhalen. Ik denk dat het me daar om gaat: om de betekenis die geloof voor mensen kan hebben. Of dat nou berust op waarheid of niet. Ik houd enorm van mijn vak en ik weet dat er veel ruimte voor betekenis is. Woorden en gedachten krijgen meer inhoud door via deze methode met mensen te praten. Maar ik ben ook bang dat we soms iets missen. Het is een erg rationele methode. Toch, en dat waardeer ik erg, zijn gevoelens hierin heel belangrijk. Al is het maar omdat het verlangen van de mens centraal komt te staan.

Maar of we daarmee ook ruimte hebben voor een ander soort wijsheid, iets dat voortkomt uit geraaktheid, weet ik niet. Ik gebruik het woord 'geraaktheid', omdat ik ervaar dat mensen ontroerd kunnen zijn door hun geloof. Ook door

muziek trouwens, of door kunst. Ik vind het belangrijk dat er in mijn gesprekken ruimte is voor de betekenis die in deze geraaktheid zit. Het gaat me dan eigenlijk niet zozeer om het religieuze, dat is maar een onderdeel. Ik kan het beter "poëtisch leven" noemen. Dat vind ik waardevol en wil ik niet ontmoedigen. Ik ben bang dat als je de methode te radicaal doorvoert je deze betekenis kan ontnemen.

Mijn eindvraag moet hier waarschijnlijk over gaan: *Kan ik rationeel filosofisch onderzoek aanmoedigen zonder poëtisch leven te ontmoedigen?*

Over de auteur

Annemarie Soeteman is eigenaar van StudioSocrates, een filosofische praktijk in Den Haag. Zij studeerde filosofie in Utrecht en Nijmegen en volgde de beroepsopleiding tot Filosofisch Practicus bij Harm van der Gaag. Naast individuele gesprekken begeleidt ze ook organisaties bij besluitvormingsvraagstukken, ethisch ondernemen en persoonlijke ontwikkelingstrajecten.

Mededelingen en agenda van de VFP

*Vereniging voor Filosofische Praktijk <http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl>
Secretariaat VFP: Alle van Meeteren, Pater Pirestraat 46, 1111 KR Diemen,
020 368 03 02 / 06 12 11 38 78, secretariaatvfp@gmail.com*

Verenigingsdagen VFP 2014:

1 november: ALV VFP, viering 25-jarig bestaan VFP.

Meer informatie: Reinskje Talhout (talhout@planet.nl), 030-2932556 en op de VFP-website.

Redactie

De VFP-katernredactie is onafhankelijk van de F&P-redactie en het VFP-bestuur. Momenteel bestaat de redactie uit Reinskje Talhout(030-293 25 56, talhout@planet.nl), Elly Verzaal (070-3874291, ejverzaal@planet.nl) en Paul Troost (026 325 78 92 / 06 51 24 39 80, PPEATroost19@kpnmail.nl). U kunt hen benaderen met vragen of opmerkingen over het katern, bijdragen en mededelingen



T.S. Tyra

Het morele brein

Evolutie, emoties en ethiek

Zijn wij van nature egoïstische wezens of zijn we juist geneigd om voor elkaar te zorgen? Wat bedoelen we met 'vrije wil', als al ons handelen wordt bepaald door chemische processen in onze hersenen?

Het morele brein brengt recente wetenschappelijke inzichten van neurobiologen, psychologen en filosofen bijeen en komt tot verrassende conclusies. Leed ver weg laat ons vaak onverschillig, maar voor wie ons na staan, gaan we door het vuur. We zijn kuddedieren, maar we gaan soms toch heldhaftig tegen de morele meerderheid in. We reageren soms emotioneel en kortzichtig, maar weten in alledaagse kwesties intuïtief toch meestal het goede te kiezen. *Het morele brein* vertelt wat de evolutie van ons heeft gemaakt en wanneer we ons morele gevoel kunnen vertrouwen of niet.

Het morele brein is een boek dat getuigt van een enorme kennis van "evolutie, emoties en ethiek"; de voetnoten geven daar blijk van. De onverwachte perspectieven die de combinatie van die drie bieden, weten de lezer voortdurend te boeien. Het boek is in een soepel Nederlands geschreven, dat nergens clichématig wordt en zich ook nooit verschuilt achter geleerd jargon en ondoorgroendelijke technische termen. Het komt nooit met gemakkelijke oplossingen van de besproken problemen, waardoor het de lezer vaak aan het denken zet. Het morele brein is dus ook een hersenkraker.

Frans Jacobs in Tijdschrift voor Filosofie, nr 76 2014

Hoewel hij [T.S. Tyra] niet één centrale stelling of bindend idee presenteert, toont hij wel consistentie, nuchterheid en helderheid van geest. Het koppelen van natuurwetenschappelijke kennis over ons brein aan filosofische inzichten leidt bij hem niet tot simplificaties, maar tot genuanceerde en concrete antwoorden.

Marc van Dijk in Trouw 19 februari 2014

Isbn 978 94 6036 153 1, 176 pp., € 19,90, Hardcover
 Verkrijgbaar in de boekhandel of rechtstreeks bij Uitgeverij DAMON
www.damon.nl

