

iFilosofie

Tijdschrift van de ISVW | Juli 2023 | Nummer 70

 **ISVW**

Dubbeldik
zomer-
nummer

Plonsen in de filosofie

Redactioneel

In de zomer lees je. Dat doe je, zeker met temperaturen die overall code rood oproepen, niet in de brandende zon, maar in de schaduw, het liefst op enige hoogte met uitzicht op golvend water. Dan is iets wat op verkoeling lijkt nabij en de kans op een bries het grootst. Vergeet daarbij vooral niet iets te drinken, en misschien een ijsje. Bij een goed boek hoort enige verwenning.

Maar stel nu dat je daar op je gemak zit, maar niet goed weet wat je zult lezen? Dan raden wij van *iFilosofie* je de nieuwste *iFilosofie* aan. In dit dubbeldikke (vooruit, misschien driedubbeldikke) zomernummer tref je immers, in een nieuw vormgeefjasje gestoken bovendien, allerlei lees-suggesties aan.

Zo kun je filosoferen over trots, over andere zaken die we gemeen hebben, of over dierenactivisme. Wil je liever meer weten over mannelijkheid in onze tijd of Plato voor onze tijd? Blader dan vooral door. Gaat je interesse vooral uit naar dode Duitse mannen, of naar waakzaam burgerschap? Leest en gij zult vinden. Duik je graag in revolutionaire negentiende-eeuwers, in 'de nestor van de democratiefilosofie' of in 'de vitalistische kracht van de kosmos'? Plons erop los.

Ach, alleen de column van René ten Bos vraagt al om menige mijmermiddag.

Veel zomerleesplezier toegewenst,

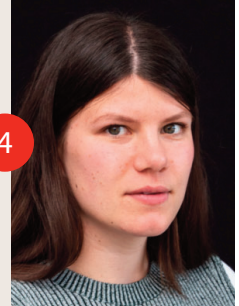
Florian Jacobs
(hoofdredacteur)

In dit nummer

Trots is niet alleen voor arrogante types

Een interview met Martha Claeys

4



Para-doxaal

Column: René ten Bos

14



Mede-mensen-rechten

Een interview met Ernst Hirsch Ballin

22



Recensies

- Thijs Lijster 8
- Melanie Joy & Willem Vermaat 10
- Babah Tarawally 12
- Bert van den Berg & Hugo Koning 16
- Herfried Münkler 18
- Jürgen Habermas 26
- Michail Bakoenin 29
- Amitav Ghosh 32

Trots is niet alleen voor arrogante types

Wat is trots precies, en wanneer is deze emotie gepast? Filosoof Martha Claeys promoveerde aan de Universiteit Antwerpen op deze vragen en schreef haar conclusies in het boek *Trots. De filosofie van een emotie*. Niet alleen de knaloranje kaft is opvallend, ook de toepassing van haar analyse op voorbeelden uit de actualiteit maken van het boek een prikkelende leeservaring. Marthe Kerkwijk ging met Claeys in gesprek.

Interview met Martha Claeys

Door Marthe Kerkwijk

Je boek gaat over de emotie trots. Hoe kwam je tot dat onderwerp?

De manier waarop ik trots aan het werk zag in de maatschappij en in mezelf vond ik verwarrend. Daarom wilde ik trots verkennen, omdat mijn eigen houding heel ambigu was. Ik wilde eerst met een definitie komen, zoals filosofen doen, en de concepten helder krijgen. Ik verwachtte één emotie aan te treffen, maar hoewel verschillende auteurs over trots schrijven, kwam ik erachter dat zij dat doen vanuit heel verschillende invalshoeken. Bij sommigen ging het over trots zijn op een inspanning, maar bij anderen ging het over identiteitskenmerken, trots op iets wat je toevallig bent.

Je onderscheidt drie vormen van trots. Kun je daar kort iets over vertellen?

Volgens mij is een emotie een waardeoordeel over de wereld. Bijvoorbeeld: als je denkt dat er iets slechts is gebeurd volgens jouw waardensysteem, dan word je kwaad. Aan trots is het oordeel verbonden dat we onszelf op waarde schatten.

Ik onderscheid drie manieren van jezelf op waarde schatten. De eerste is zelfwaardering.

Dat gaat over het leveren van een bijzondere prestatie of inspanning, een overwinning behalen over jezelf of iemand anders. De tweede houding benadrukt juist het idee van gelijkheid. Dat noem ik zelfrespect. Die vorm van trots gaat uit van het oordeel dat je niet iets hoeft te doen om respect te krijgen. Het feit dat je mens bent is daarvoor genoeg. De derde vorm van trots gaat over het idee dat je jezelf mag vieren om wie je bent, juist vanwege hoe je verschilt van anderen. Dat idee noem ik zelfliefde. Zelfwaardering, zelfrespect en zelfliefde dus, dat is de driedeling die ik hanteer. Ik denk dat die drie vormen van trots een verschillende morele grammatica hebben, met verschillende voorwaarden en valkuilen.

Die valkuilen zijn interessant. Kenmerkend aan je boek zijn de vele voorbeelden van trots, ook voorbeelden van hoe trots uit de bocht kan vliegen. Zoals Anders Breivik. Wat is daar aan de hand?

Daar is veel aan de hand. Het is een heel extreem en duidelijk voorbeeld van trots *gone wrong*, waarbij iemand uit trots geweld pleegt. De reden dat ik dit extreme voorbeeld gebruik, is om te laten zien dat de denkfout die hier speelt in veel onschuldigere uitingen van trots ook terugkomt. Breivik gaat uit van het idee dat

er een ongelijke behandeling plaatsvindt tegen hem als witte Noor. Hij zegt hetzelfde te willen als wat sommige groepen migranten in Noorwegen krijgen, namelijk bepaalde specifieke rechten en, zoals hij dat noemt, voorkeursbehandelingen. Hij beroept zich dus op gelijkheid, en dus is hier sprake van trots als zelfrespect. In principe een legitieme vorm van trots, maar wat hier misgaat is dat Breivik de ongelijke startpositie tussen beide groepen niet erkent. De witte mens in Noorwegen heeft geen ruimte tekort die hij zou moeten terugclaimen. Door gelijke behandeling te eisen, vraagt hij dus juist om behoud van de superieure positie van witte mensen in Noorwegen, in plaats van het opheffen daarvan. Dat is wat ik beoog aan te tonen met het voorbeeld van Breivik.

Maar er zijn meer inzichten te verkrijgen uit het geval van Breivik. Zo is hij een gediagnosticeerd narcist. Narcisme is een persoonlijkheidsstoornis die soms in verband wordt gebracht met een heel laag zelfbeeld, wat zich kan uiten door juist de omgeving heel erg te willen controleren. Als dit ook voor Breivik geldt, zou je kunnen zeggen dat hij juist een tekort aan trots heeft in de zin van zelfliefd. Nu gaat het er niet om of ik Breivik meer zelfliefd zou toewensen, maar ik denk soms wel dat een gebrek aan zelfliefd ten grondslag ligt aan onze neiging vast te houden aan traditionele hokjes, die ons houvast geven in onze sociale omgeving maar tegelijkertijd tot problemen leiden. Neem het rigide idee van mannelijkheid die druk legt op veel mannen die zichzelf misschien liever anders zouden vormgeven. Zonder zweverig te willen klinken en iedereen op te roepen meer



van zichzelf te houden, is er toch een mate van zelfliefd nodig om die rigide hokjes te kunnen overstijgen.

Trots kan dus verkeerd gaan, maar ook broodnodig zijn voor progressieve bewegingen. Je noemt in je boek feministische bewegingen, black pride en gay pride. Welke rol speelt trots in deze bewegingen?

Ik denk dat er heel positieve manifestaties van trots zijn. Zoals trots als zelfrespect, waarbij het recht op een gelijke behandeling leidend is. Dat kan zijn het recht te huwen, in het geval van gay pride, of niet het slachtoffer te zijn van geweld, wat nog disproportioneel vaak gebeurt. Of het recht baas te zijn over het eigen lichaam, in het

geval van feminisme. Het gaat om het claimen van ruimte die je tekort komt.

Ook trots als zelfliefde zie je terug in deze protestbewegingen. Bijvoorbeeld bij de gay pride zie je nadrukkelijk die viering van elke vorm van gay-zijn of mens-zijn, en een weigering om je daarvoor te verontschuldigen.

Belangrijk is wel te beseffen dat je dit analytisch onderscheid kunt maken, maar dat in werkelijkheid verschillende vormen van trots door elkaar heen verweven kunnen zitten. Ook met andere emoties trouwens. Er zit bijvoorbeeld veel woede in protestbewegingen die niet altijd precies los te weken is van trots.

Over trots als zelfwaardering hebben we het nog niet gehad. Aan het begin van een lezing vroeg je je publiek na te denken over iets waar ze trots op zijn. Je noemde zelf het voltooiën van je boek. Ik dacht meteen aan het feit dat ik een kind op de wereld heb gezet. Maar dat is eigenlijk gek, want in zekere zin heeft dat veel minder agency van mij gevraagd dan het schrijven van een boek. Iedereen met een werkende baarmoeder kan bevallen, terwijl jij lange tijd veel werk hebt moeten verzetten om te promoveren. Toch was ik enorm trots. Hoe zit dat?

Toevallig stelde een andere recent bevallen vrouw mij een soortgelijke vraag. Zij stelde dat zij eerder dankbaarheid voelde dan trots. Omdat een bevalling een soort onvermijdelijkheid heeft, denken we al snel dat trots niet gepast is. Ik snap dat, maar toch is een bevalling ontegenzeggelijk een inspanning. Je hebt toch iets doorstaan. Je kunt ook trots zijn op waar je lichaam toe in staat blijkt.

Als ik mijn lichaam ben, dan kan ik trots zijn op wat mijn lichaam presteert?

Dat lijkt mij wel. Maar ook hier hangt je emotie af van je eigen oordeel over wat je eigen aandeel is in de bevalling. Als je het gevoel hebt dat een bevalling je vooral overkomt, dan zul je misschien eerder dankbaarheid voelen, maar als je

het ziet als een inspanning of zelfoverwinning, dan voel je misschien eerder trots.

In mijn boek problematiseer ik het idee van verdienste. Ik denk dat je verdienste nooit helemaal los kunt trekken van geluk, toeval en goede ondersteuning. Een bevalling is daar een goed voorbeeld van, want je bent afhankelijk van goede ondersteuning en natuurlijke processen. Toch heb je echt wel iets gedaan als je een kind op de wereld hebt gezet. Maar ook mijn aandeel in het schrijven van een boek kun je problematiseren: ik heb ouders die mij van jongs af aan stimuleerden om boeken te lezen, een goede opleiding genoten en goede ondersteuning gehad uit mijn omgeving. In die zin kun je nooit helemaal zeggen dat een prestatie helemaal van jou is of helemaal niet van jou. Dat is een risico bij een grote nadruk op trots als zelfwaardering: dat je te veel de nadruk legt op individuele verdienste. Aan de andere kant schuilt er ook gevaar in het te weinig inschatten van je eigen aandeel in je prestaties. Ook dat heeft een sociaal-politieke kant. Er is zoiets als de *gender confidence gap*: vrouwen zijn eerder geneigd hun aandeel te geringschatten en hun prestaties kleiner te maken dan ze zijn.

Het lijkt me lastig te bepalen, wanneer je trots uit de bocht vliegt. Zijn daar vuistregels voor te formuleren?

Je slaat de spijker op zijn kop door te zeggen dat het complex is. En in zekere zin is dit boek geen zelfhulpboek met een pasklaar antwoord. Maar als je dan aanstuurt op een conclusie kun je zeggen dat de belangrijkste vraag is: beoogt mijn trots meer gelijkheid in de maatschappij te bewerkstelligen, of bevestigt mijn trots een bestaande superioriteitsrelatie? Dat maakt het er niet altijd makkelijker op, maar met deze vraag kun je nagaan waar je je trots voor inzet.

Tot slot: wat heeft je het meest verrast in je eigen onderzoek?

Zoals ik al zei in het begin van ons gesprek was ik bij aanvang ambigu ten aanzien van trots. Mijn familie komt uit West-Vlaanderen. Daar

is trots zoals arrogantie. Het heeft me dus nogal verbaasd dat het toch een best positief verhaal over trots is geworden.

Ik associeerde trots vooral met machocultuur.

Precies, niet iets heel moois, toch? Maar als ik zou oproepen om trots maar helemaal af te wijzen, dan vrees ik dat juist de groep die wel wat meer trots zou mogen zijn die oproep zou horen en zich dus nóg kleiner zouden maken, terwijl de arrogante macho's zich er niets van aantrekken. Daarom is het toch een pleidooi voor trots geworden, maar dan wel trots om gelijkwaardigheid te bevorderen.



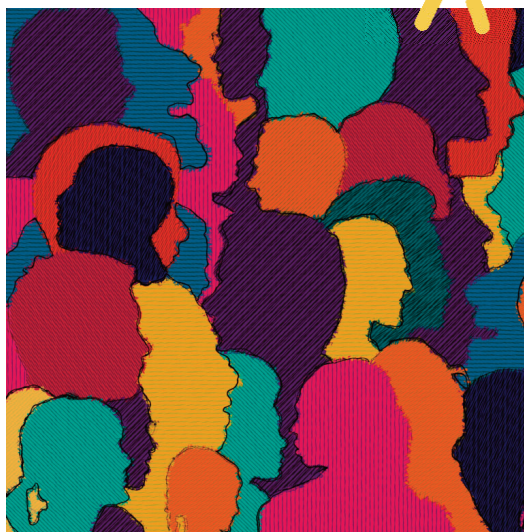
Martha Claeys, *Trots. De filosofie van een emotie*. Amsterdam: Boom 2023

● ISVW SUMMERSCHOOL

FILOSOFIE VAN NU

7-11 AUGUSTUS 2023

v.a. € 800,-



Waar houden academische filosofen zich vandaag de dag mee bezig? Wat zijn de nieuwste inzichten in de filosofie? Welke Nederlandstalige en internationale denkers zijn het volgen waard? Tijdens deze summerschool laten we onderzoekers, promovendi en hoogleraren aan het woord over hun onderzoek. Zij voorzien actuele publieke discussies en wetenschappelijke ontwikkelingen van filosofische duiding en heldere begripsanalyses. Wat zeggen filosofen van nu over thema's als klimaat, natuur, dieren, democratie, technologie, cultuur, zorg en gender? Diercognitie, de ethiek van algoritmes, genticethiek en standpuntepistemologie: aan het eind van de week ben je weer helemaal bij. **Martha Claeys** modereert deze summerschool. Met gastlezingen van onder meer **Jan Bransen, Sigrid Wallaert, Harriet Bergman, Erno Eskens, Maureen Sie, Bernice Bovenkerk** en **Jenny Janssens**.

Een hoopvol samenzijn

In *Wat we gemeen hebben. Een filosofie van de meenten* verdedigt Thijs Lijster het eeuwenoude en tegelijkertijd moderne concept van de meent. Hij beschouwt zowel de hedendaagse als de vroegere maat-schappij messcherp, en combineert dat met heldere filosofische uiteenzettingen. Hierdoor laat het boek zich ondanks de immer aanwezige, soms te alomvattende, kritiek op het neoliberalisme prettig lezen. Het gemak waarmee Lijster theorie en werkelijkheid afwisselt is indrukwekkend. Bewonderingswaardig is ook hoe hij complexe theoretische filosofie (Marx, Foucault, Adorno) leesbaar en constructief zijn verhaal kracht laat bijzetten.

Door Pieter Reeders

De meent

Een meent is van oudsher een stuk grond waarover meerdere mensen in gemeenschap rechten en plichten hebben, bijvoorbeeld om deze te bewerken en te onderhouden. Lijster pleit kort gezegd voor het doorvoeren van het systeem van meenten bij hedendaagse maatschappelijke problemen. Met zijn betoog voor het creëren en in stand houden van meenten denkt Lijster gelijktijdig af te kunnen rekenen met het verlies van het recht op de stad, copyrights, de invloed van big tech, de vermarkting van het onderwijs en het voortduren van de klimaatcatastrofe.

Onmisbaar voor Lijsters filosofie is dat de meent niet alleen iets tastbaars kan zijn, zoals een woning of een groentetuintje, maar ook bijvoorbeeld kennis, informatie of data. Universiteiten, het internet en big tech zouden allemaal deel moeten uitmaken van de gemeenschappelijkheid waar Lijster voor pleit: geen door copyright of patenten afgebakende kennis, maar Wikipedia. Geen vervreemding van ons digitale leven door big tech, maar *big data* als gemeenschappelijk middel om de zorg te verbeteren. Met andere woorden: het gaat Lijster om het tegengaan van privatisering ten gunste van het collectief.

Wat we gemeen hebben is opgebouwd uit

hoofdstukken die elk afzonderlijk als essay te lezen zijn. Dat maakt het boek overzichtelijk en behapbaar: je kunt het ieder moment weggelaten zonder opnieuw te hoeven beginnen. Die opzet is in lijn met Lijsters voornemen iedereen te overtuigen van zijn filosofie. Al mag daarbij wel een kanttekening worden geplaatst: iemand die zijn boek aan ‘Jan (en alleman)’ opdraagt, kan woorden als ‘eugenetisch’, ‘necrotisch’, ‘marchanderen’ en ‘aberratie’ beter vermijden. Lijsters beschrijvingen van de manier waarop (het denken over) gemeenschappelijkheid kan bijdragen aan oplossingen van maatschappelijke problemen, zijn inzichtelijk en betekenisvol. Indrukwekkend is ook dat die verscheidenheid van problemen niet afdoet aan de heldere uiteenzetting van de centrale filosofische ideeën. Ieder vraagstuk wordt na een duidelijke uitleg opgelost met een nieuwe verdieping van het concept van de meent. Dat wil niet zeggen dat de eerste hoofdstukken oppervlakkige besprekingen van zijn filosofie bevatten. Integendeel: Lijster legt de meent op verschillende manieren en niveaus uit, aan de hand van een breed scala aan voorbeelden en anekdotes. Die vaardigheid toont het vakmanschap waarmee het boek geschreven is.

Neoliberalisme... Mag het ietsje minder zijn?

Lijster verzet zich van mee(n)t af aan tegen het

neoliberalisme, ‘een stroming die vertrekt vanuit de overtuiging dat menselijk welzijn en vrijheid het meest gediend zijn bij individueel ondernemerschap, vrije markt en de bescherming van privé-eigendom.’ Het neoliberalisme heeft in dat licht weinig overeenkomsten met de gezamenlijke bron, de activiteit van het delen en de gemeenschapszin waarvoor hij pleit.

Het neoliberalisme gaat, anders dan het klassieke liberalisme, uit van een actieve rol van de overheid in het scheppen van markten die er eerder niet waren. Lijster noemt hierbij terecht als voorbeeld de universiteit, die zich tegenwoordig onder druk van steeds verdergaande privatiserings- en commodificatiedrang meer en meer als bedrijf gedraagt. Lijster merkt dezelfde tendens op in onze steden, waar het vastgoedkapitaal ontwrichtend werkt op bijvoorbeeld de huurprijzen. Die ontwikkelingen zijn te betreuren omdat door commodificatie zaken in negatieve zin ‘fundamenteel veranderen’, terwijl dat bij pijlers van de samenleving als wonen en onderwijs juist ongewenst is. De drang naar nieuwe markten in combinatie met de nadruk op het individu ‘wakkert in iedereen een reële angst voor overbodigheid en marginalisering aan.’

Lijster behandelt het neoliberalisme op een integrale manier. Min of meer chronologisch omschrijft hij de opkomst van het neoliberalisme en onze toenemende vraagtekens erbij. Dat doet hij voornamelijk middels sprekende voorbeelden en beroemde citaten. Zijn kritiek op Margaret Thatchers ‘*there is no alternative*’ en zijn uiteenzetting over Frederic Jamesons ‘*it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism*’ zijn daar goede voorbeelden van.

Volgens Lijster is niets of niemand veilig voor het neoliberalisme, omdat het tot in de haarvaten van de samenleving is doorgedrongen. Dat levert in de eerste plaats gemakkelijke en vlijmscherpe beschouwingen op over de kunstwereld, de politiek en het publieke debat. Soms echter lijkt het neoliberalisme de schuld te krij-

gen van al het leed op de wereld, wat afbreuk doet aan de op veel plaatsen wel degelijk rake omschrijving van het neoliberalisme.

Daarnaast maakt Lijster soms plotselinge vergelijkingen die afdoen aan de nuance en neutraliteit die hij, ondanks zijn afkeer voor het neoliberalisme, in grote delen van zijn bespreking en kritiek tentoonspreidt. Zo is zijn verder niet onderbouwde vergelijking tussen Hitler en hedendaagse rechtse ‘strongmen’ een brug te ver, noemt hij Thierry Baudet op onfilosofische wijze een ‘validioot’. . Gelukkig komen we dergelijke verzwakkingen van Lijsters argumentatie slechts sporadisch tegen. Verder houdt zijn betoog stand.

Kortom, *Wat we gemeen hebben* is een goed boek, al laat de auteur zich incidenteel verleiden tot lichtzinnigheid. Thijs Lijster is een vakman die complementaire theorie, anekdotes en filosofie schijnbaar moeiteloos afwisselt. Hij stelt dat het neoliberalisme onethisch maar geniaal is. Geniaal is Lijster gelukkig bij vlagen ook. Ik zou, in Rousseaus woorden, Lijster de eerste paal die tot omheining is gemaakt uit de grond willen zien trekken. Kijken wat er dan gebeurt.



Thijs Lijster, *Wat we gemeen hebben*. Amsterdam: De Bezige Bij 2023

Het gedrocht dat ‘carnisme’ heet

Terwijl veel filosofische argumenten binnen het dierenrechtenactivisme zich met name richten op de ethische plichten van het individu, pakken sommige auteurs het grootschaliger aan. Zij richten de pijlen op de gewelddadige ideologie waar Melanie Joy de term ‘carnisme’ voor bedacht. In haar voetstappen schreef Willem Vermaat een kritisch pleidooi waarin hij de duistere wortels van het carnisme verder blootlegt.

Door Dani Lensen

Melanie Joy – Empathie als wapen

Wanneer we de menselijke omgang met dieren bestuderen, zien we iets opmerkelijks. Voor de meeste mensen zijn alle dieren namelijk voorgesorteerd in categorieën. Kippen zijn voedsel, poezen zijn huisdieren en ratten zijn ongedierte. De categorie waartoe het dier behoort, bepaalt voor een groot deel onze omgang met het dier. Afhankelijk daarvan wordt het in een huiselijke omgeving vol liefde en aandacht ondergebracht, of belandt het dier na een kort en ellendig leven in een KFC-emmer. De vraag die dan opkomt is: waarom behandelen we dieren zo verschillend? Waarom houden we eigenlijk van honden, terwijl we varkens achter de kiezzen steken en koeienhuid onze voeten omhult? De Amerikaanse psycholoog Melanie Joy bedacht de term ‘carnisme’ voor de ideologie die deze verschillende omgang met dieren rechtvaardigt. Zij werkt deze term uit in haar boek *Waarom we van honden houden, varkens eten en koe dragen*, dat onlangs naar het Nederlands is vertaald. Carnisme is de gewelddadige ideologie die het instrumenteel gebruik van dieren rechtvaardigt.

In haar boek – dat in 2001 voor het eerst in het Engels verscheen – beschrijft Joy de verschillende mechanismen binnen deze ideologie. Zo spreekt ze over de ‘drie enen van rechtvaardiging’: dat het eten van dieren normaal, natuurlijk en noodzakelijk zou zijn. Maar voortschrijdend onderzoek toont steeds overtuigender aan dat een veganistisch dieet ontzettend gezond is, en dat het eten van vlees in het geheel niet noodzakelijk is. Ook is de vermeende ‘natuurlijkheid’ van vleeseten niet overtui-

gend. De menselijke geschiedenis staat ook vol met moord, verkrachting en kannibalisme. Dit rechtvaardigen we toch ook niet met de stelling dat het ‘normaal’ of ‘natuurlijk’ is? Volgens Joy is het met name de vee-industrie die deze opvattingen uit eigenbelang in stand wil houden. Hierdoor beïnvloed blijven we de wereld door een carnistische bril bekijken.

Ondanks dit pessimistische wereldbeeld lijkt Joy er toch een positief mensbeeld op na te houden. Ze benadrukt dat de mens van nature een empathisch wezen is. Maar door carnisme zijn we veel dieren als object gaan zien, en wordt onze neiging tot empathie onderdrukt. De remedie voor deze objectivering is individualisering: we zouden dieren als voelende en levendige individuen moeten gaan zien, met eigen karaktereigenschappen en persoonlijkheden. Mensen voelen meer empathie wanneer anderen op ons lijken. We kunnen inzien dat dieren veel meer op ons lijken dan we geneigd zijn te denken. Ook kunnen we het carnisme bestrijden door de ideologie te gaan herkennen in de wereld. Joy zet de lezer aan tot precies deze empathie en herkenning.

Willem Vermaat – ‘humaan slachten’ als contradictio in terminis

Elf jaar na het verschijnen van *Waarom we van honden houden, varkens eten en koe dragen* schrijft Nederlands dierethicus Willem Vermaat *Waarom we geen hondenmelk drinken*. De titel doet al een verwantschap tussen Vermaat en Joy vermoeden. Overtuigd van Joys carnismetheorie schrijft Vermaat een werk waarin hij de ideologie van het carnisme verder ontmaskert. Vermaat lijkt Joys argu-

ment vrijwel geheel te volgen, daarom is dit werk filosofisch minder interessant dan Joys oorspronkelijke boek. De kracht van *Waarom we geen hondenmelk drinken* ligt in het uitvoeriger blootleggen van carnistische termen en praktijken. Aan de hand van vele voorbeelden toont Vermaat aan dat het carnisme schuilt in reclameslogans, geromantiseerd bijgeloof en slachteufemismen. Enerzijds probeert de vee-industrie leed en onrecht te verhullen en anderzijds poogt het eigen verantwoordelijkheid uit te sluiten. Omdat Vermaat veel voorbeelden van Nederlandse bodem gebruikt, maakt hij duidelijk dat carnistische voorbeelden niet enkel te vinden zijn in Amerikaanse Applebee's-commercials.

Een openbaring

Beide werken bieden een filosofisch argument dat enerzijds overtuigt en anderzijds openbaart. Na het lezen van dit boek begrijp je dat onze vooringenomenheid een grote invloed heeft op onze omgang met dieren. Terwijl varkens wat intelligentie betreft vergelijkbaar zijn met honden, lijkt het idee dat varkens eten normaler en natuurlijker is dan honden eten volledig te zijn ingeprent in ons denken. We nemen varkens dan ook fundamenteel waar als eetbaar, en honden als niet-eetbaar (in Europa althans). Door de ideologie die dit beeld vormt te conceptualiseren wordt het gemakkelijker om deze inprenting te herkennen, te bekritisieren en erover te spreken. Toen ik deze boeken uit had, viel me des te meer op hoe vaak vee-industrie, restaurant- en supermarktketens gebruikmaken van slogans, afbeeldingen, uitspraken en clichés die carnisme proberen te normaliseren. Zij hebben geen baat bij toenemend veganisme.

Het is een aantrekkelijk en herkenbaar idee dat empathie een tegenwicht kan bieden tegen carnistisch denken. Gelijkenissen inzien is daarbij cruciaal. Unicef-reclames over mensen uit derdewereldlanden in erbarmelijke omstandigheden zetten, anders dan louter statistieken, ons tot handelen aan. Als we ons in eerste instantie afstandelijk opstellen jegens onze nieuwe burens, verandert dat zodra we horen dat de buurman óók fan van Dire Straits is. Gelijkenis schept een band; gelijkenis is vruchtbaar. Daarom verkleint kennis over dieren de kloof die

we ervaren tussen mens en dier en vergroot het die empathie jegens dieren. Lees daarom de boeken van Joy en Vermaat; geef ze cadeau. Het is tijd om de ideologie van het carnisme omver te werpen.



Melanie Joy, *Waarom we van honden houden, varkens eten en koe dragen. Een introductie in carnisme*, Vertaald door Hester Eymers, Gorredijk: Noordboek 2021.



Willem Vermaat, *Waarom we geen hondenmelk drinken*. Amsterdam: Boom 2021

Op zoek naar mannelijkheid

Wat betekent het om man te zijn? Babah Tarawally onderzoekt deze vraag in zijn nieuwe boek *De getemde man*. Hij beschrijft hoe zijn eigen manbeeld in de loop van zijn leven is veranderd en gebruikt zijn herinneringen om verschillen en gelijkenissen tussen Nederland en zijn geboorteland Sierra Leone bloot te leggen rondom de rolverdeling tussen mannen en vrouwen.

Door Eva van Keulen

Tarawally vluchtte op 23-jarige leeftijd van Sierra Leone naar Nederland. Hier doorliep hij een asielprocedure van zeven jaar, studeerde hij filosofie en werd hij werkzaam als schrijver en journalist. Eerder beschreef hij in *Gevangen in zwart-wit denken* hoe hij die eerste periode in Nederland heeft ervaren. In dit boek pleitte hij tegen het wij-zij denken en voor het opzoeken van het gesprek. Aan deze oproep geeft hij zelf gehoor in zijn nieuwste werk. Het resultaat: wederom een pleidooi tegen wij-zij denken, dit keer niet alleen tussen mensen met verschillende landen van herkomst, maar ook tussen de seksen.

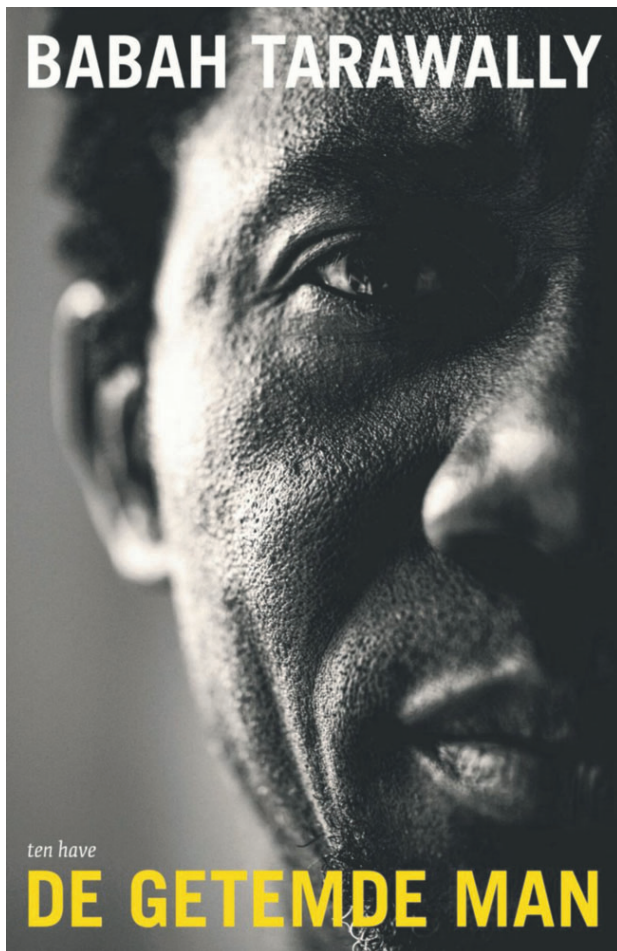
Aanleiding voor het thema mannelijkheid was een bezoek dat hij bracht aan Kenia voor een campagne tegen de besnijdenis van meisjes. In een interview met *Trouw* vertelt Tarawally dat dit het moment was waarop hij beseftte dat mannen deze vermindering van vrouwen in stand houden. Zijn dochters waren op dat moment 9 en 10 jaar, een leeftijd waarop ze, als ze in Sierra Leone hadden gewoond, al waren besneden. Hij was al langer met dit thema bezig, maar voelde zich nu geroepen om de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen bespreekbaar te maken.

Heerser van het gezin

Dit bespreekbaar maken doet Tarawally in een inmiddels voor hem typerende stijl: hij geeft gedetailleerde, beeldende beschrijvingen van zijn jeugd in Sierra Leone, uit de tijd dat hij net in Nederland aankwam en uit de jaren die daarop volgden. Deze herinneringen gebruikt hij om de heersende denkbeelden in beide landen expliciet te maken. Zo om-

schrijft hij een gesprek dat hij op zijn twaalfde met zijn vader voerde. Als kind bracht hij veel tijd door met zijn moeder. Hij hielp haar met huishoudelijke taken en luisterde naar de gesprekken die ze met haar vriendinnen voerde. Zijn vader droeg hem op hiermee te stoppen: hij was niet langer een kind, hij moest man worden. Voor zijn vader betekende mannelijkheid dat je je emoties niet toonde. Een man is een sterke leider die in staat is zijn vrouwen en kinderen te beschermen. In dit perspectief stond hij niet alleen: dit was het heersende idee in Sierra Leone.

Tarawally slaagt erin om zowel door de lens van zijn geboorteland als vanuit westers perspectief naar dit soort momenten te kijken, zonder meteen in oordelen te vervallen. Hij legt bijvoorbeeld uit hoe het in Sierra Leone gebruikelijk is voor een man om meerdere vrouwen te hebben over wie hij de baas is. Als hij hier met zijn verwesterde blik naar kijkt, ziet hij hoe de gelijkheid tussen man en vrouw hierdoor ondermijnd wordt. Tegelijkertijd vertelt hij vanuit het perspectief van zijn oorspronkelijke cultuur dat het in zijn geboorteland juist als egoïstisch wordt gezien als een man slechts één vrouw trouwt. Er is namelijk, zeker na de burgeroorlog die in 1991 begint en door de mannen uitgevochten wordt, een vrouwenoverschot in Sierra Leone. Tarawally leerde van jongs af aan dat het de taak van de man is om zich zoveel mogelijk voort te planten, om zo het voortbestaan van de gemeenschap te verzekeren. Dat belang van gemeenschap staat ook centraal in de Afrikaanse ubuntu-filosofie die Tarawally meerdere keren aanhaalt. In deze filosofie staat niet het individu, maar de gemeenschap centraal: 'Ik ben, omdat wij zijn.'



Een zoekende man

Toen Tarawally naar Nederland kwam, moest hij wennen aan de andere rolverdeling tussen man en vrouw die hier geldt, en hoe vrouwen hier meer geëmancipeerd zijn en seksuele vrijheid kennen. Sterk vind ik zijn durf om eerlijk te kijken naar de mensen in zijn directe omgeving, waarbij hij zichzelf niet spaart. Zo vertelt hij open over de breuk met de moeder van zijn kinderen. Hij omschrijft hoe hij na verloop van tijd trekjes van zijn jaloerse vader begon te vertonen, toen zijn vriendin veel omging met mannelijke vrienden en collega's: 'Ik begon bij haar respect af te dwingen zoals mijn vader dat bij mij deed.' (p. 122) Ook dit voorbeeld gebruikt hij om te illustreren hoe ideeën over mannelijkheid en de relatie tussen man en vrouw beïnvloed worden door cultuur en opvoeding: zijn vriendin wilde vrijheid, hij wilde respect.

Bij het vergelijken van Afrikaanse en westerse idealen, kiest Tarawally nooit definitief een kant. Hij merkt de verschillen op en ziet in allebei voor- en

nadelen: het gemeenschapsgevoel in zijn geboorteland zorgt ervoor dat mensen er niet alleen voor staan, maar betekent ook dat er, zeker voor vrouwen, minder tot geen individuele vrijheid is. Die individuele vrijheid kennen veel mensen in Nederland wel, met als keerzijde dat mensen hier minder oog hebben voor elkaar.

Treffend vind ik zijn analyse van een wederzijds wij-zij denken waar sommige activistische mannen en vrouwen in vervallen. Naar aanleiding van een discussie over vrouwenemancipatie met zijn vrienden schrijft hij: 'Ik constateer dat activistische mannen en vrouwen doorgaans niet bezig zijn om elkaar te begrijpen of dichter bij elkaar te komen. Het zijn met name de verschillen die worden benadrukt. Het lijkt erop dat er harder geapplaudisseerd wordt voor degenen die niet uit zijn op een compromis, maar op verdeeldheid. Ik doe hier niet aan mee.' (p. 187)

De getemde man

Tarawally zelf is wel uit op een compromis: hoe verzoent hij zijn Afrikaanse en Nederlandse idealen met elkaar? Eenmaal in Nederland kon en wilde hij niet langer de man zijn zoals van hem verwacht werd in Sierra Leone. Waar hij als kind aangeleerd kreeg om mannelijk te lopen – stoer, dominant – merkte hij dat dit in Nederland juist als intimiderend wordt ervaren. Ook een dominante manier van omgaan met vrouwen wordt hier niet gewaardeerd: hij wist dat hij moest veranderen in een communicatieve, fijngevoelige, monogame man om in de westerse maatschappij bij een westerse vrouw te passen. Dat betekent niet dat hij de idealen die hij in zijn jeugd heeft meegekregen volledig verloren is. Zo leerde hij van zijn vader en opa om daadkrachtig en een doorzetter te zijn, wat hem helpt bij het bereiken van zijn doelen. Niet te stoer, niet te soft: 'Ik leerde opnieuw lopen. Een middenweg tussen stoer en vastberaden. De getemde man.' (p. 235)

Het woord 'getemd' roept bij mij beelden op van onderdrukking: alsof in de man iets wilds schuilt, wat onder controle gehouden moet worden. Waar dit 'wilde' dan precies vandaan komt, wordt niet geheel duidelijk: Is die 'wildheid' cultureel bepaald of

wordt iedere man wild geboren? En wie temt de man dan? De vrouw? De man zelf? De samenleving als geheel? Als we de gesprekken van Tarawally met zijn vrienden lezen – waarin vrouwen regelmatig tot lustobject worden gereduceerd – komt dat ‘wilde’ regelmatig om de hoek kijken. Op sommige momenten spreekt hij zijn vrienden aan wanneer zij vrouwen objectiveren. Hij bevraagt hun perspectieven en probeert ze te overtuigen om hun ideeën over mannelijkheid en gelijkwaardigheid tussen man en vrouw bij te stellen, zoals hij dat zelf ook heeft gedaan.

Kwetsbaar

Tarawally corrigeert zijn vrienden dus regelmatig, maar zelf maakt hij zich ook schuldig aan het objectiveren van vrouwen in zijn omschrijvingen van hun schoonheid. Kan een man die vertelt ‘hoe het bloed naar zijn kruis stroomt bij het aanschouwen van de volle ronde borsten en kleine taaie en ronde billen van een vrouw’ tegelijkertijd aanzetten tot meer vrouwenemancipatie? Ik denk van wel. Juist omdat hij Afrikaanse en Nederlandse man, vader van twee dochters en vrouwenliefhebber, én observator en geobserveerde is, kan hij in het gesprek over mannelijkheid verschillende perspectieven aannemen. Dit stelt hem in staat een gesprek te starten waar hij zelf onderdeel van is, in plaats van dat hij op een troon klimt om de waarheid te verkondigen. Hij toont lef door zich op deze manier kwetsbaar op te stellen, wetende dat zulke uitspraken door sommigen als tekortkomingen zullen worden gezien.

Zo beschouwend als hij in de rest van zijn boek is, zo recht voor zijn raap is hij in het nawoord: ‘Wie is de arbiter in de strijd tussen de seksen? Wie beslist over reproductieve rechten? Wie bepaalt of borsten en billen mogen worden blootgesteld? Wie bepaalt of iemand een slet is? We weten het allemaal: wij, de mannen.’ (p. 231) Het is duidelijk: Tarawally heeft een missie en hij heeft nagedacht over hoe hij deze kan verwezenlijken. Soms door uit te leggen hoe zijn eigen denkbepalen veranderd zijn, soms door te provoceren, maar altijd met het doel een gesprek op gang te brengen. Met *De getemde man* heeft Tarawally een vlot leesbaar verhaal ge-

schreven dat aanzet tot nadenken. Verwacht wanneer je dit boek gaat lezen niet dat je een universele definitie van mannelijkheid krijgt voorgeschoteld, want Tarawally pretendeert nergens dat hij deze gevonden heeft. Lees dit boek als je je wil laten uitdagen om aan de hand van de persoonlijke ervaringen en overdenkingen van Tarawally een eigen antwoord te vormen op de vraag wat het betekent man te zijn.



Babah Tarawally, *De getemde man*,
Utrecht: Ten Have 2023.

PARA-DOXAAL

‘Wijze mensen verdelgen de microben niet en weten dat men ze nodig heeft bij het maken van de kaas. Voeg deze ziekteverwekkers toe aan de melk en men krijgt het goddelijke ambrozijn.’

Dit citaat komt van de Franse filosoof Michel Serres en is te vinden op pagina 164 van *Le Parasite*, zijn meesterwerk uit 1980 dat dit najaar bij Uitgeverij Boom in het Nederlands zal verschijnen. Het citaat staat in een kort hoofdstuk dat simpelweg ‘Het werk’ heet. In dat hoofdstuk legt Serres uit dat alle arbeid in feite niets anders is dan een strijd tegen vermenging. Mensen en dieren – want arbeid is bij Serres niet alleen een mensenzaak, maar ook een dierenzaak, inderdaad een zaak van al het leven – moeten de kanalen en de ruimtes waarin ze leven enigszins schoonhouden, omdat ze anders dichtslibben, vervuilen of geïnfilteerd worden met parasieten, uitbuiters of demonen die, zoals genoegzaam bekend, altijd van buiten komen. In die zin is arbeid, zoals we in een hoofdstuk verderop kunnen lezen, altijd politiewerk. En dat politiewerk komt op de keper beschouwd altijd neer op het scheiden van goed en kwaad. Op sorteren dus. *Travailler, c’est trier*, schrijft de in 2019 overleden filosoof. In goed Nederlands: arbeid is sorteren.

Het probleem bij dit sorteren is dat mensen, vermoedelijk meer nog dan dieren, de neiging hebben zich iets te enthousiast van hun taak te kwijten, zeker ook

omdat die een voor hen onontkoombare morele lading krijgt. Het punt wordt verduidelijkt door te verwijzen naar de beroemde fabel van La Fontaine waarin een boertje last heeft van een haas die door de haag de moestuin binnendringt en aan de slakroppen komt vreten. Alles stelt de arme boer in het werk om de indringer te weren, maar niets helpt. Het beest is te slim, te snel, te vluchtig. Dus roept de boer de hulp in van een groep jagers uit het nabijgelegen kasteel, in de hoop dat de indringer snel het hazenpad zal kiezen. Probleem met die groep is dat ze veel meer schade veroorzaakt dan die ene haas: de jagers vreten de kippen op, ze plunderen de drankvoorraad en, erger nog, ze vergripen zich aan Margot, de boerendochter. Kortom, de boer heeft de fout gemaakt het kwaad met een nog veel groter kwaad te willen bestrijden. De moraal van de fabels van La Fontaine die in *Le Parasite* als een soort para-ethiek functioneren, dat wil zeggen, als een ethiek die naast (in het Grieks: *para*) de eigenlijke ethiek staat, is altijd klip en klaar.

Wie alles wil uitsluiten, zo schrijft Serres, ontkomt niet aan insluiten en voor je het weet heb je dan spijt van wat je hebt ingesloten en krijg je heimwee naar wat je zo fanatiek wilde uitsluiten. De wroeging is niet te overzien. ‘Hallo, lieve haas, blijf dus maar hier ...’. Of: ‘Margot, weet je nog van de tijd toen we onze problemen nog niet hadden opgelost ...’ Het hele boek (*livre*) dat Serres wijdt aan de parasiet en ook de

haas (*lièvre*) in de fabel laten ons denken over het kwaad, zij het niet op de gebruikelijke, moraliserende manier. Het gaat in feite over het kwaad van een doorgeslagen, fanatieke, dogmatische moraal of ethiek. Met het inzicht dat we af en toe een klein duiveltje in ons midden moeten hebben – de haas verschijnt in de fabel ineens als een ‘goede genius’ en is niet langer de ‘kwade genius’ die Descartes koste wat het kost uit de wereld wilde verdrijven – begint verdraagzaamheid en misschien ook wel het soort van ‘luie’, niet al te arbeideristische moraal waar Serres van droomt.

Managers die te fanatiek alle vormen van inefficiëntie willen bestrijden zijn net zo gevaarlijk en onwijs als politici die denken dat je de wereld van al het kwaad – van virus tot vijand – kunt ontdoen. De conclusie is glashelder: ‘De moralisten van de arbeidersmaatschappij worden tegenwoordig gevaarlijk.’



De fantastische Plato en zijn mythen

Twee Leidse classici, de één Platokenner, de ander mythologie-expert, hebben hun krachten gebundeld en alle mythen die in de werken van Plato te vinden zijn in een nieuw boek bij elkaar gebracht. In hun inleiding van *De mythen van Plato. Verhalen voor alle tijden* gaan Bert van den Berg en Hugo Koning in op de fascinerende paradox dat Plato als filosoof heel sceptisch was over mythen en de dichters zelfs uit zijn ideale staat wilde verbannen, maar ondertussen zelf zijn werken lardeerde met een aantal prachtige verhalen die aan zijn eigen rijke fantasie ontsproten. Het boek is mede gebaseerd op hun eigen onderwijservaringen met deze mythen.

Door Rogier van der Wal

De speciale taal van de mythe

Mythen spreken een andere taal dan gebruikelijk en spreken daarom tot onze verbeelding, is de stelling van de auteurs. In mythen spelen niet-mensen (goden, helden, monsters of dieren) de hoofdrol. Mythen spelen zich lang geleden af en worden vaak generaties lang doorverteld. Ook hangt er iets van heiligheid omheen: op een bepaalde manier zijn we bereid ze voor waar aan te nemen. De functie ervan is vaak verklarend, soms duiden ze ergens de herkomst van aan; daarnaast hebben mythen een sociale, verbindende en religieuze functie. Je zou ze kernachtig kunnen omschrijven als ‘ideologie in verhaalvorm’. Van den Berg en Koning schrijven: ‘In mythen liggen de culturele waarden van een volk besloten en de mythe wordt verteld en herverteld om die waarden uit te dragen en andere opvattingen te bestrijden. En zo is mythologie dus net zo in beweging als ideologie: het is een voortdurende onderhandeling over wat er in de wereld van een bepaalde groep mensen centraal staat. Zo beschouwd zijn mythen nog net zo wijdverspreid en invloedrijk als in de tijd van Plato.’ (p. 11)

Mythes en hun moraal

Bij Plato vinden we opvoedkundige mythen, zoals de ‘nobe leugen’ in de *Staat*, die stelt dat sommige mensen met goud in het mengsel zijn geschapen - want we bestaan volgens Plato allemaal uit een mengsel van metalen, zij het niet allemaal uit dezelfde metalen - wat hen bij uitstek kwalificeert om te heersen; anderen hebben meer zilver, ijzer of brons in zich. Een ander voorbeeld is de overbekende grotvergelijking, die strikt genomen zelf geen mythe is, maar die vanwege het centrale karakter binnen Plato’s oeuvre wel is opgenomen en niet detoneert tussen de hier verzamelde verhalen. Heel uitvoerig komt ook het beroemde verhaal van Atlantis aan bod.

Maar Plato schreef ook mythen die meer filosofisch bedoeld zijn. Een aantal gaan specifiek over het levenseinde en wat daarna komt; die vormen samen het derde en laatste deel van dit boek. De moraal ligt er in die meer filosofische mythen vaak dik bovenop. Van den Berg en Koning geven van alle mythen van Plato een nieuwe vertaling en voegen er uitgebreide essays aan toe, waarin ze laten zien waarom die verhalen ons nog altijd aanspreken, aan de hand van hedendaagse parallellen.

Platoonse mythen anno nu

Zo zien we bij de ‘nobe leugen’ Karl Popper opgevoerd worden, die in zijn *The Open Society and its Enemies* uitvoerig ingaat op Plato. Popper wrijft Plato aan dat hij zijn lezers bewust misleidt met zijn ‘myth of blood and soil’/*Blut und Boden*-mythologie, maar tegen dat verwijt nemen Van den Berg en Koning Plato in bescherming: je moet wel heel onwelwillend lezen om er *Blut und Boden*-ideologie in te zien. Op een later moment zien we echter dat de nazi’s wel degelijk naar Plato keken: Herman Wirth, de Nederlander die mede aan de wieg stond van de *Ahnenerbe* van de SS, heeft zijn uiterste best gedaan om bewijs te verzamelen voor de hypothese dat Atlantis in het noorden gezocht moest worden. En, zo citeren ze de historicus Kershaw: ‘Those who can make you believe absurdities can make you commit atrocities’ - dat is helaas maar al te waar gebleken. Het verhaal van Atlantis is een politieke parabel, gebaseerd op de roemrijke geschiedenis van Athene; het krijgt de kwalificatie ‘bizar, maar honderd procent waar’. ‘Bizar’ is de Nederlandse vertaling van het Griekse woord *atopos*, dat letterlijk ‘geen plaats’ betekent, met andere woorden: niet te vinden. Maar net als bij Odysseus’ Ithaka blijft de zoektocht door de eeuwen heen toch telkens weer mensen uitdagen.

In deel twee gaat het over de leerbaarheid van de deugd, die verbonden wordt met de theorie van het sociaal contract en met Frans de Waals stelling dat ook dieren een moraal hebben. Uiteraard komt het *Symposium* uitvoerig aan bod, met de befaamde verhalen van Aristophanes (over de bolletjesmensen die op zoek gaan naar hun wederhelft) en van Socrates, ontleend aan Diotima. De auteurs laten zien hoe Plato voor hedendaagse homobewegingen nog steeds als inspiratiebron geldt. Al zien we dat bij Marsilio Ficino in de vijftiende eeuw juist dit aspect wordt weggepoetst, als reactie op boze tongen die een lastercampagne begonnen waren: ‘Het zijn dit soort beschuldigingen die Ficino en de zijnen ertoe aanzetten het concept te ontwikkelen van de platoonse, of zoals Ficino het zelf vaak noemt, socratische liefde. Het is een liefde die alleen draait om een verlangen naar het hogere en waarin seksualiteit geen enkele rol speelt. Sokrates wordt in

deze rol zelfs vergeleken met de goede herder Jezus: “De ware minnaar, als ware hij een herder, beschermt zijn kudde lammeren tegen valse minnaars, zoals woeste wolven en ziekte.” Deze voorstelling van Sokrates als vrome heilige staat wel heel ver af van de Sokrates uit Plato’s dialogen, die zich aan de rand van het worstelperk zit te verlekken aan de aanblik van naakte jonge sporters.’ (p. 123) In de *Phaedrus* staan ook enkele mooie mythen: die van de wagenmenner en het gevleugelde tweespan – door de auteurs gekoppeld aan Daniel Kahnemans boek *Thinking, Fast and Slow* – en die van Teuth, Thamos en het schrift. Is de uitvinding van het schrift een grote *game changer*, zoals Teuth als trotse uitvinder claimt, of kost het ons geheugen-scherpte? Hier citeren Van den Berg en Koning Nicholas Carr, die in zijn boek *The Shallows* betoogt dat ons surfgedrag onze breinplasticiteit aantast en langdurige concentratie bemoeilijkt.

Plato leeft!

Het boek sluit af met een aantal fragmenten uit de *Gorgias*, de *Wetten*, de *Phaedo* en de *Staat*, over het levenseinde en wat daar voorbij ligt. Hier trekken de auteurs, met name bij het beroemde verhaal van Er waarmee de *Staat* afsluit, een parallel met de bijna-doodervaringen waarover Pim van Lommel in 2007 de bestseller *Eindeloos bewustzijn* schreef en waartegen zijn collega-medicus Dick Swaab (*Wij zijn ons brein*) zich verzette. Een belangrijk verschil met de gevallen die Van Lommel onderzoekt is dat Er echt dood was: hij was in de oorlog gesneuveld, kwam na twaalf dagen weer tot leven en stapte van de brandstapel, waarna hij uitvoerig vertelde over zijn ervaringen in het hiernamaals. De vergelijkende godsdienstwetenschapper Jan Bremmer is hier dieper ingedoken, om te onderzoeken of de mythe van Er een universele ervaring weerspiegelt of juist een specifieke culturele opvatting weergeeft. Hij komt uit op het laatste, omdat Er, anders dan de informanten van Van Lommel, over zijn eigen gevoelens niets loslaat.

Het boek geeft een mooi beknopt lijstje met lees-suggesties bij de verschillende essays, dat erg behulpzaam is om niet in de schier eindeloze hoeveelheid boeken over Plato te verdwalen. *De*

mythen van Plato is een zeer waardevolle bundeling die werkelijk iets toevoegt aan wat er over Plato in het Nederlands beschikbaar is. Het boek nodigt uit tot lezen en herlezen en om erover door te praten.



Bert van den Berg en Hugo Koning,
De mythen van Plato. Verhalen voor alle tijden, Eindhoven: Damon 2022.

Marx, Wagner en Nietzsche: een onrustig heksenbrouwsel

Herfried Münkler, een politieke wetenschapper verbonden aan de Humboldtuniversiteit in Berlijn, schreef een boeiend boek over drie belangrijke denkers uit de negentiende eeuw: *Marx, Wagner, Nietzsche. Het tijdperk van de revoluties*. Kunnen we nog wat leren van deze dode Duitse mannen? Meer dan je denkt.

Door Arthur Veenstra

Tijdperk van revoluties: *Umbruch*

Münkler beschrijft de negentiende eeuw als een tijd van onrust, oorlogen en omwentelingen. Het traditionele bestel van volk, kerk en adel – overigens nog steeds gesymboliseerd door de driekleur in de Nederlandse vlag – functioneerde niet meer. De revolutiejaren 1848-1849, die Marx en Wagner actief meemaakten, vormden een van de schokgolven die de oude orde lieten wankelen. Wat begon als een opstand in Parijs, sloeg al snel over op andere Europese hoofdsteden, van Wenen en Berlijn tot Stockholm en Brussel. Op de barricades in die hoofdsteden eisten de revolutionairen dat de aristocratieën en monarchieën vervangen zouden worden door nieuwe staatsrechtelijke vormen, met

daarin een prominente rol voor het volk.

De religiekritiek van de jaren 1830 en 1840 hadden een vergelijkbaar schokeffect op de positie van de kerk. De toenemende religiekritiek van die jaren zorgde voor veel opschudding: de kerk moest genoeg nemen met een ondergeschikte, meer ingetogen rol in de samenleving. Die herordening werkte ook door in de wetenschap en de filosofie. Ludwig Feuerbach vatte alle kritiek puntig samen en ontwikkelde zodoende 'het project van het godsdienstvrije denken'.

Tegen dat 'panorama' van afbrokkelende oude machtsstructuren kun je het werk van Marx, Wagner en Nietzsche veel beter begrijpen. In een gestaag tempo, met de spreekwoordelijke Duitse *Gründlichkeit*, beschrijft Münkler het leven, de persoonlijke ontwikkeling en het gedachtegoed van deze drie denkers. Münklers uiteenzetting maakt duidelijk dat zij alle drie een poging deden om een nieuw verhaal te formuleren dat de wereld weer op een betekenisvolle manier kon ordenen.

We lezen een strikt historische vertelling, maar tijdens het lezen becroop mij telkens de bekende slogan 'ken je geschiedenis, of wees gedoemd om die te herhalen'. Het boek laat zien dat onze hoogmoderne samenleving in veel opzichten een product is van de formatieve krachten van de negentiende eeuw. Wij lijken tot op de dag van vandaag de centrale denkschema's van deze drie denkers expliciet uit te spelen.

Marx: de communistische revolutie

Hegel beschreef begin negentiende eeuw in zijn *Fenomenologie van de Geest* dat de wereld en de mens onderdeel zijn van een historisch proces dat stap voor stap naar een ideale eindtoestand toe beweegt. Marx, volgens Münkler een 'linkse hegeliaan', paste dit historische proces toe op de sociaaleconomische ontwikkeling van de maatschappij. In navolging van Hegels denken in termen van these en antithese deelde Marx de samenleving op in twee kampen. Aan de ene kant stonden de onderdrukkers, de bezitters van het kapitaal oftewel de 'bourgeoisie'. Aan de andere kant stonden de onderdrukten, de arbeiders

oftewel het 'proletariaat'. Volgens Marx zou het conflict tussen deze twee klassen de ontwikkeling van de samenleving voortstuwen naar de onvermijdelijke ideale eindtoestand: het communisme.

Er zijn talloze parallellen tussen Marx' analyse en onze tijd. Münkler beschrijft bijvoorbeeld dat Marx opriep tot het 'wakker maken' van het klassenbewustzijn. 'Wakker zijn' hield voor Marx in dat je een bepaalde kritische blik ontwikkelt: je moet leren zien dat de kapitalistische samenleving niets anders is dan een machtsstructuur waarmee 'de onderdrukkers de onderdrukten onderdrukken'. Wat we nu 'woke'-bewustzijn noemen, maakt in essentie gebruik van hetzelfde bipolaire denkschema. Het denkschema is als volgt: structuur x deelt de samenleving op in twee wederzijds exclusieve kampen; een kamp dat onderdrukt en een kamp dat onderdrukt wordt. 'Critical race theory' stelt bijvoorbeeld dat de witte, westerse cultuur een machtsstructuur is waardoor de witten de zwarten onderdrukken. 'Critical gender theory' stelt dat het patriarchaat een structuur is waardoor de mannen de vrouwen te onderdrukken, en dat 'heteronormativiteit' een structuur is waardoor de heteroseksuelen de niet-heteroseksuelen onderdrukken.

Die 'wakkere', 'kritische' blik kan bijzonder waardevol zijn. Münkler laat bijvoorbeeld zien dat het kapitalisme van begin negentiende eeuw enorme excessen kende. Hij merkt ook op dat Marx op allerlei gebieden flink uit de bocht schoot: die bipolaire indeling van de samenleving is veel te simpel. Het dwong Marx om individuen te beschouwen als 'karaktermaskers'. Jij bent alleen maar een 'masker' dat een achterliggende machtsstructuur toedekt: alles wat jij doet en zegt zou een uitdrukking van die structuur zijn. Maar Münkler beschrijft ook dat de voorstanders van het communisme juist vaak afkomstig waren uit de bourgeoisie, terwijl de arme Franse boeren massaal een communistische presidentskandidaat wegstemden. Marx moest iedere keer weer zijn trukendoos opentrekken om dergelijke incongruente zaken in zijn theorie weg te poetsen.

Wat kunnen we hiervan leren? Zodra je vergeet dat individuen meer zijn dan hun klasse of hun iden-

titeitskenmerken, resulteert dit denkschema al snel in een gevaarlijke ongenueanceerdheid, polarisatie en een permanent achterdochtige blik.

Wagner: het *Gesamtkunstwerk*

Wagner was de meest activistische revolutionair van de drie besproken denkers. Hij deed al in 1830 mee aan gewelddadige acties en nam actief deel aan de revolutiejaren 1848-1849 door bijvoorbeeld wapens uit te delen.

Wagner had zowel een diepe afkeer van de adel als van de voortwoekerende economisering van het maatschappelijke leven. Hij streefde weliswaar naar een nieuw – bij voorkeur socialistisch – tijdperk, maar het belangrijkste vond hij de hernieuwing van de culturele ziel van de mens. Het was voor Wagner een doodzonde om een cultuurbaarbaar te zijn. Wagner vond dat de mens verlossing nodig had van zijn kleinburgerlijkheid en dat de kunsten in dit post-religieuze tijdperk konden functioneren als verlosser van de mens.

Münkler geeft gedetailleerde analyses van onder meer *Der Fliegende Holländer*, *Der Ring des Nibelungen* en *Die Walküre*. Wagner zag dergelijke voorstellingen als een *Gesamtkunstwerk*, een groots geheel van theatrale, mythische, poëtische en muzikale componenten. Deze post-religieuze bijeenkomsten konden dienen als inspiratie voor de vernieuwing van intermenselijke relaties. Het hoogtepunt van Wagners leven waren de door Wagner georkestreerde *Festspiele* in Bayreuth. Dit waren grandioze culturele gebeurtenissen waar de hele culturele, religieuze en politieke elite van Duitsland op afkwam.

Wagner is een complex en curieus karakter. Hij heeft trekken van de hedendaagse nationalist met hun dweperige hang naar een klassieke en autochtone cultuur. Tegelijkertijd lijkt hij op het archetype van de bevlogen antiburgerlijke kunstenaar die de kunst ziet als een soort seculier evangelie. En Wagners Bayreuther Festspiele doen sterk denken aan de eigentijdse meerdaagse muziekfestivals die zich ook steeds meer ontwikkelen tot een totaalervaring, oftewel een *Gesamtkunstwerk*.

Toch weet Wagner mij niet helemaal te overtuigen.

Muziek kan ons inspireren en in vervoering brengen, zeker. Maar of muziek ook de rol van ‘verlosser van de mens’ – van *Ersatzreligion* – kan waarmaken, lijkt mij zeer de vraag.

Nietzsche: de innerlijke waardenrevolutie

Münkler schrijft dat Nietzsche een resoluut tegenstander was van politieke en sociale revoluties. De revolutie die hij wel bepleit, betreft een innerlijke revolutie, een herijking van onze waarden. Nietzsche parodieerde de socialisten als ‘tarantula’s’ en de communisten als ‘vuurhonden’ – ze praten volgens hem vooral met opgewonden woorden en ‘heet slijm’. Om Nietzsche zelf aan het woord te laten: ‘Niet om de uitvinders van nieuw kabaal, maar om de uitvinders van nieuwe waarden draait de wereld, onhoorbaar draait ze.’

Nietzsches denkwerk is net als dat van Marx en Wagner in veel opzichten een reactie op de religie-kritiek van de jaren 1830 en 1840. Nietzsche constateerde dat God dood is, maar dat het christelijke waardenschema nog springlevend is, in onder meer het socialisme en het communisme. Volgens Nietzsche hanteren deze theorieën namelijk hetzelfde negatieve, ascetische waardenschema als het christendom. ‘De theoloog is vervangen door de socialist of anarchist. Allebei beklagden ze zich over de wereld, met het verschil dat de christen de schuld bij zichzelf zocht en de socialist bij de ander.’ De christenen vonden hun eigen wil zondig, de socialisten en communisten de wil van anderen. Als we er maar in slagen die zondige wil tot macht te kastijden, dan bereiken we het eeuwigdurende communistische of socialistische paradijs. Volgens Nietzsche bestaat het leven echter uit wil tot macht: een veroordeling van die wil tot macht is een afwijzing van het leven zelf. We moeten onze wil tot macht dan ook niet castreren, maar juist veredelen of tot sieraad maken.

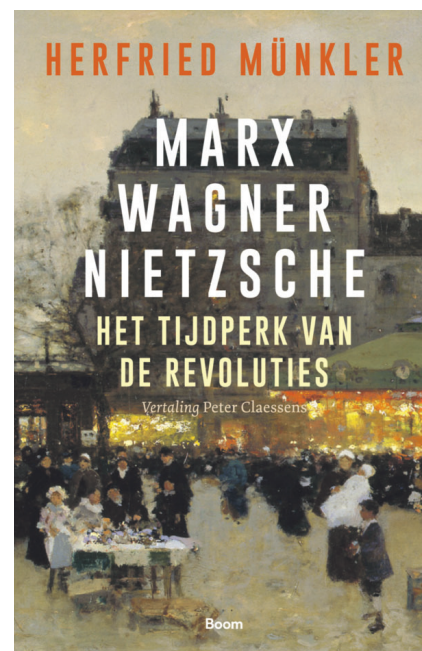
Die Nietzscheaanse aversie tegen de onderdrukking van de wil lijkt opnieuw erg actueel. Cultureel-rechts reageert vaak geïrriteerd op de aanwijzingen van de ‘deugdmensen’: vlees eten is fout, vliegen is slecht, veel kinderen krijgen is onverantwoord, dominante mannelijkheid is toxisch, heteronormati-

viteit is onderdrukkend, ongelijkheid is oneerlijk. De deugdmensen hanteren steeds dat *negatieve ascetische* denkschema: x is fout, we moeten onszelf x ontzeggen. Nietzsche zou de ‘deugdmensen’ dan ook hebben verworpen als de zoveelste holle echo van het christendom: god is dood, dus wat wij goed en kwaad noemen zijn betekenisloze sentimenten. In plaats daarvan zou hij een *positief, levensbevestigend* schema voorstellen: ‘memento vivere’, vergeet niet te leven! Hoe ziet dat eruit? Wellicht iets in deze trant: wees een dominante man, maar veredel die kracht, doe er iets mee dat de wereld verheft; eet vlees en kies lekker kwaliteitsvlees van een dier dat met respect is behandeld; ga op verre ontdekkingsreizen, maak er een groots avontuur van en maak vliegen klimaatneutraal; etc.

Nietzsche heeft ons absoluut iets belangrijks te vertellen, maar zijn reductie van de mens tot wil tot macht is ook weer te beperkt. Wij zijn ook empathie, verbondenheid en affectie; aspecten die maar matig uit de verf komen in zijn filosofie. Münkler beschrijft uitstekend dat Nietzsche in zijn persoonlijke leven worstelde met juist die aspecten – en dat is geen toeval als je het mij vraagt.

Conclusie

Münklers historische tour de force maakt op prachtige wijze duidelijk hoe het krachtenveld van de woelige negentiende eeuw formatief is geweest voor het gedachtegoed van Marx, Wagner en Nietzsche. Onze huidige, hoogmoderne maatschappij lijkt een onrustig heksenbrouwsel te zijn met Marx, Wagner en Nietzsche als belangrijke ingrediënten. Dit boek is interessant voor iedereen die de genese van de huidige maatschappelijke spanningen op een oorspronkelijke manier wil begrijpen. Het mist hooguit enige actualisering. Nu is dat niet noodzakelijk bij een geschiedenisboek, maar dan had ik het wel een ideaal boek gevonden voor deze tijd. Dat gemis maakt de kennis van dit boek overigens niet minder relevant. Juist dit soort gedegen historische kennis kan ons helpen om een voorwaartse beweging te maken, waarbij die beperkte negentiende-eeuwse denkschema's.



Herfried Münkler, *Marx, Wagner, Nietzsche. Het tijdperk van de revoluties*, vertaald door Peter Claessens, Amsterdam: Boom 2022

Medemensenrechten

Het vertrouwen in de rechtsstaat en democratie is laag. En waar veel auteurs schuldigen aanwijzen, ontwikkelde oud-minister Ernst Hirsch Ballin een theorie die poogt dit vertrouwen te herstellen. In het boek *Waakzaam burgerschap. Vertrouwen in democratie en rechtsstaat herwinnen* presenteert Hirsch Ballin zijn voorstel aan een breed publiek en onderzoekt hij de filosofische rechtvaardigingen hiervan. Het boek biedt een interessante mix van rechtstheorie en politieke filosofie en ontwikkelt een duidelijke handleiding rondom de vraag: hoe nu verder?

Door Quintus Masius

Wat was de reden om het boek te schrijven?

Mijn boek had verschillende doelen. Allereerst wilde ik een politiek-filosofische rechtvaardiging geven van de rechtsstaat en democratie op grond van de filosofen die mij aan het hart liggen. Ik vond het daarom ook fijn dat het boek als een politiek-filosofisch werk is geregistreerd en ook op de grollijst van de Socrates-beker stond. Echter, ik ben ook jurist van beroep en wilde daarnaast een andere benadering van het constitutionele recht geven. Mijn boek zet zich af tegen een historiserende beschouwing hiervan. Binnen het constitutioneel denken bestaat vaak de neiging om grondrechten en regels rondom rechtspraak, het parlement et cetera te beschouwen als een erfenis uit het verleden. Wanneer we dit op Nederland toepassen stelt zo'n historische beschouwing bijvoorbeeld dat het constitutioneel recht in 1581 is ontstaan bij de *Acte van Verlatinghe* en via latere ontwikkelingen organisch is meegegroeid in onze nationale erfenis. Zo'n historisering voedt ook de mythevorming van Nederland als eeuwenoude democratie, een beeld dat wetenschappelijk lastig te verdedigen valt. Daarbij bindt zo'n historische beschouwing steeds minder mensen, misschien werkt zo'n binding in een homogene samenleving, maar in een pluriforme samenleving als de onze zorgt het eerder voor vervreemding dan voor enthousiasme voor de democratische rechtsstaat.

Welke visie stel je daar dan tegenover?

Mijn voorstel is om het constitutioneel denken meer in dienst te laten staan van de toekomstplannen en levensprojecten van mensen. In plaats van een erfenis uit het verleden wordt constitutioneel denken meer een houvast voor iedereen die te maken krijgt met instabiliteit, onzekerheid en complexiteit. Het constitutioneel recht zal hierdoor zowel bescherming bieden als mogelijkheden scheppen. Zo zouden constitutionele rechtsnormen, bijvoorbeeld, kunnen impliceren dat gebouwen toegankelijk zouden moeten worden gemaakt voor rolstoelen zodat ook mensen die slecht ter been zijn niet beperkt worden in hun levensprojecten of toekomstplannen. Maar ook bijvoorbeeld het recht op een schone leefomgeving kan hiermee worden afgedwongen. Op filosofisch vlak vind je wel enige verwantschap met de *capability approach*. Ook hierbij dienen menselijke vermogens als basisvoorwaarden voor de ontwikkeling van toekomstplannen en levensprojecten. Als jurist wil ik dit door wetgeving vastleggen in zekerheden die (groepen) mensen dan ook kunnen invoeren.

Welke rol spelen grondrechten hierbinnen? Beschermen deze in zulke basisbehoeften?

Jazeker, maar je moet dan wel denken aan grondrechten in de ruime zin van het woord. De meeste mensen denken bij grondrechten aan de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van religie, et cetera. Echter, Roosevelt stelde al dat ook het vrij zijn van



angst en een recht op een adequate levensstandaard basisbehoeftes zijn en tot de grondrechten gerekend dienen te worden. Je hebt weinig aan veel vrijheden wanneer je dakloos bent, hongerlijdt, voor je leven moet vrezen, of geen levensperspectief hebt. Daarbij moeten deze grondrechten niet alleen door de staat gewaarborgd worden, maar ook door bedrijven en medeburgers. Dit recht op waardigheid dient hoger te staan dan economische belangen of gemak.

Nu noem je veel verschillende grondrechten. Is er een hiërarchie van grondrechten?

Ik aarzel een beetje over het antwoord, maar ik denk dat het recht op waardigheid misschien wel als hoogste grondrecht gezien kan worden. Anderen zullen misschien wel opperen dat het recht op vrijheid het hoogste grondrecht is of het recht op non-discriminatie, maar ik zie deze grondrechten als inherent aan het recht op waardigheid. Wanneer je iemands waardigheid respecteert, dan houdt dat automatisch in dat je zo'n persoon niet discrimineert op grond van bijkomstigheden of dat je iemands vrijheid beperkt. Het is daarom terecht dat menselijke waardigheid als eerste artikel staat in de

Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en in het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie. In die zin is er daarom ook wel een hiërarchie van grondrechten.

Hoe verhouden de overige grondrechten zich tot dit hoogste recht?

Omdat ik de menselijke waardigheid als hoogste grondrecht zie, zijn veel andere grondrechten een uitwerking, inhoud en praktische invulling hiervan. Onder deze afgeleide grondrechten kun je weer een onderscheid maken tussen grondrechten die wél en niet beperkt kunnen worden. Zo zie ik het recht op bescherming van persoonsgegevens als een grondrecht dat wél beperkt mag worden, maar schaar ik het recht op de vrijwaring van foltering tot de niet-beperkbare grondrechten. Je hebt wel denkers die dat anders zien en stellen dat bijvoorbeeld foltering gerechtvaardigd kan worden als je hiermee informatie vergaart over een aanstaande bomaanslag. Ik zie dat echt anders, want je geeft hiermee het startschot voor meer mensenrechtenschendingen dan dat je het einde hiervan markeert.

Welke instanties zouden deze grondrechten moeten waarborgen?

Rechters kunnen hierin een belangrijke rol spelen en je ziet dat nu ook wel gebeuren. Rondom milieuzaken nemen rechters, bijvoorbeeld, veel vaker het levensperspectief van toekomstige generaties mee in hun beslissingen. Je moet echter wel oppassen dat de precisering van menselijke waardigheid niet volledig bij de rechter komt te liggen. Het is hierom belangrijk dat democratisch gekozen wetgevers de uitwerking van deze menselijke waardigheid zoveel mogelijk neerleggen in wetten, verdragen of grondwettelijke rechten. Natuurlijk kan hiermee niet alles gevangen worden, maar ze kunnen wél zoveel mogelijk vooruitdenken. Zo kunnen ze bijvoorbeeld toelichtingen en preambules schrijven die helpen met het interpreteren van grondrechten.

Welke rol speelt kwetsbaarheid in uw theorie?

Er is een nieuwe lijn van denken opgekomen die

kwetsbaarheid (*vulnerability*) als centraal begrip introduceert. Deze denkers bewerken naar mijn idee een vruchtbare bodem die al enigszins voorberekt was. In het begin van mijn carrière zat ik in een groepje van jonge ambtenaren dat moest nadenken over de kerntaken voor het ministerie van justitie. De bescherming van mensen in kwetsbare situaties heb ik toen als kerntaak geformuleerd; dit sloeg op de kindbescherming, de materie die we toen nog “de krankzinnigenwet” noemden, maar ook de situaties in het Nederlandse Strafrecht waarin mensen met een stoornis behandeld worden. Wat ik interessant vind in de ontwikkeling van de grondrechten is dat deze kwetsbaarheid hierbinnen ook steeds belangrijker wordt. Een aantal decennia terug gingen grondrechtendiscussies vooral over vragen wat wel en niet verboden mocht worden, bijvoorbeeld of een burgemeester bepaalde aanstootgevende afbeeldingen mocht verbieden in een gemeente. Dit waren dus grondrechten in een *sur place*, in een stabiel gedachte samenleving waarin je onrust moest bestrijden. Deze stabiliteit is echter niet meer een vanzelfsprekendheid binnen de huidige discussies. De thema's bestrijken eerder levensperspectieven van mensen, grondrechten in verband met migratie (e.g. vluchtelingenbescherming, menswaardige opvang), kinderrechten, milieuproblematiek et cetera. Daarbij richten deze discussies zich veelal op degenen die geen aanspraak kunnen maken op maatschappelijke voorzieningen en zo kwetsbaar zijn dat ze geen vorming of inhoud kunnen geven aan hun levensprojecten. Met het thematiseren van de kwetsbaarheid komen we in mijn ogen tot de kern van ons zijn. In de kwetsbaarheid kunnen we elkaar herkennen. We moeten onszelf ook afleren dat de erkenning van onze eigen kwetsbaarheid ons vernedert.

Naast lof bestaat er ook kritiek op deze 'thematisering van kwetsbaarheid'.

Uiteraard. Zo staat mijn denken zeker lijnrecht tegenover het Nietzscheaans denken waarin geen enkel respect bestaat voor de kwetsbare mens. Ik blijf van mening dat we de mens van nature kwetsbaar is. Anders dan dieren met schilden of slagtanen blijven we kwetsbaar: we hebben een dak

boven ons hoofd nodig, kunnen ziek worden en nog veel meer. Een sterker punt van kritiek vind ik de waarschuwingen van paternalisme en dwang die kunnen ontstaan bij zo'n thematisering van kwetsbaarheid. Hierover moet natuurlijk goed nagedacht worden en ik vermoed dat dit dan vermeden of geminimaliseerd kan worden. Ten slotte zijn niet alle maatschappelijke problemen te herleiden naar kwetsbaarheid. Het groeiende inkomensverschil tussen de top- en middeninkomens is bijvoorbeeld een probleem dat zich niet zo snel in kwetsbaarheidstermen laat vertalen, maar toch een maatschappelijk probleem kan zijn.

In hoeverre kunnen grondrechten worden toegekend aan niet-menselijke subjecten zoals dieren en ecosystemen?

Paradoxaal gezegd vind ik dat mensenrechten niet beperkt moeten worden tot de mens. Ik beschouw mensenrechten als relationele rechten die ook betrekking kunnen hebben op niet-menselijke subjecten. Waar ik vroeger vraagtekens had bij de toekenning van rechtssubjectiviteit aan een rivier, dier of stuk land, kan ik deze redenatie nu wat beter begrijpen: degenen die in de rechtszaal verschijnen zijn uiteindelijk mensen die een andere relatie voorstaan dan enkel beheersing of dominantie. Als je al het andere enkel als een object van beheersing ziet, dan verstoort je het relationele dat aan het leven en dus ook het mensenleven eigen is. Bovendien gaat het in tegen onze intuïtieve empathie: bij dieren mishandeling, bijvoorbeeld, zien we niet een dierlijk object dat door een menselijk subject wordt bewerkt, maar een wezen van vlees en bloed dat pijn lijdt. Kortom, ik ben er niet voor om een catalogus van rechten op te stellen voor alles wat leeft, maar een bepaalde subjectiviteitstoekenning aan niet-menselijke entiteiten kan wél verdedigd worden binnen mijn theorie.

Je waarschuwt ook voor een al te grote focus op meerderheidsbeslissingen.

Dat klopt. De meeste mensen zullen 'democratie' definiëren als een stelsel waarin de meerderheid beslist. Maar als dat alles is, is dat wel een heel bedreigende definitie. Bij meerderheidsbesluiten kunnen

bijvoorbeeld de rechten van minderheidsgroepen ontnomen worden. Zo'n enge definitie zorgt bovendien voor een uitholling van vertrouwen en zekerheden in de rechtsstaat. Daarom vind ik dat deze meerderheidsbesluiten altijd moeten worden getoetst aan de normen, regels en procedures van een constitutie die ook minderheden beschermt. Als je kijkt naar de historie van dictaturen in het heden en verleden dan zie je dat deze lang niet altijd met staatsgrepen aan de macht zijn gekomen. Ze kunnen ook ontstaan door verkiezingen waarin machtsposities zijn verworven door partijen en bewegingen die hun meerderheid hebben gebruikt om de oppositie of rechters uit te schakelen. Zie bijvoorbeeld wat er in Hongarije is gebeurd of wat zich nu in Israël afspeelt.

Het publiek kent je vooral vanuit de politiek en rechtswetenschap, maar wat minder als filosoof. Welke rol speelt filosofie in je leven?

Vooral Thomas van Aquino, Emmanuel Levinas en Jürgen Habermas hebben een diepe indruk op mij gemaakt. Ik studeerde van 1968 tot 1972 en Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (in het Nederlands vertaald als "De structuurverandering van het publieke domein") was toen erg in de mode. In Habermas' filosofie ben ik tijdens mijn leven veel blijven herkennen. Ik heb daarom ook met veel interesse zijn vorig jaar verschenen *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit* gelezen. Erg interessant vind ik ook de kritiek die op Habermas is ontstaan. Zo volg ik bijvoorbeeld met veel interesse de grondige kritiek die Chantal Mouffe heeft geuit, maar hoewel deze zeer relevant is leidt deze bij mij nog niet tot de conclusie dat ik Habermas moet afzweren.

En in hoeverre heeft Thomas van Aquino jou beïnvloed?

Tijdens mijn studie keken we eerder naar de verschillende invloeden die het werk van Thomas hebben gevormd dan naar de receptie van zijn werk op latere filosofen. Hierdoor ontdekte ik dat Thomas' leer minder rigide is dan het later ontwikkelde thomisme. Waar het thomisme, bijvoorbeeld, de neiging had om natuurrecht te beschouwen als een

onveranderlijk wetboek dat direct uit de natuur gedestilleerd kan worden, stelde Thomas' dat uit de natuur enkel fundamentele principes gedestilleerd kunnen worden die erop teruggaan dat in het recht de ander als subject wordt erkend. Dit laatste heeft bij Levinas een geweldige lading gekregen door de ontmoeting met de Ander. Wat mij ook opviel was het respect dat Thomas had voor denkers die niet tot de christelijke traditie behoren. Aristoteles werd bijvoorbeeld door Thomas beschouwd als *de* filosoof terwijl de moslim Ibn Rusd —die wij vooral kennen als Averroes—voor Thomas *de* commentator was. En natuurlijk kunnen en moeten we ook bij Thomas voetnoten en kanttekeningen plaatsen, maar net als bij Habermas in meer recente discussies blijft zijn filosofie als baken overeind.



Ernst Hirsch Ballin, *Waakzaam burgerschap. Vertrouwen in democratie en rechtsstaat herwinnen*, Amsterdam: Querido Facto 2022.

Geen consumenten maar burgers

Op de zestigste verjaardag van *De structuurverandering van het publieke domein* van de Duitse socioloog en filosoof Jürgen Habermas verscheen *Een nieuwe structuurverandering van het publieke domein*. Volgens de inmiddels 93-jarige nestor van de democratiefilosofie draagt platformkarakter van sociale media nieuwe bedreigingen voor het publieke domein in zich, en dus voor de democratie. Dat zal de lezer weinig verrassen. Maar welke mogelijkheden ziet Habermas om deze bedreiging het hoofd te bieden? Bij Habermas gaan pessimisme en hoop hand in hand.

Door Marthe Kerkwijk

Hebben we te maken met een nieuwe structurele verandering van het publieke domein? Om daar antwoord op te kunnen geven, willen we weten wat de 'oude' dan precies inhield, en daarvoor moeten we terug naar 1962. Toen *De structuurverandering van het publieke domein*, het eerste en nog altijd invloedrijkste boek van Habermas. Hierin schetst hij hoe de moderne publieke sfeer verschoof van de koffiehuisen en de literaire salons in de achttiende eeuw tot de massamedia in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw. Het is een pessimistisch verhaal: een democratie valt of staat bij een gezonde deliberatieve publieke sfeer, want dat is het domein waar burgers in vrijheid met elkaar van gedachten kunnen wisselen over zaken van algemeen belang. Een democratische rechtsstaat beschermt de publieke sfeer met rechten en instituties. Maar de publieke sfeer komt in een kapitalistische samenleving steeds meer onder druk te staan: aan de ene kant van de markt – de private sfeer – en aan de andere kant van de staat – de politieke sfeer.

Een nieuwe generatie Frankfurters

Een dergelijke pessimistische kritiek op de moderne kapitalistische samenleving is kenmerkend voor filosofen van de Frankfurter Schule, de filosofische stroming waar onder meer Max Horkheimer,

Theodor Adorno en Herbert Marcuse toe behoren. Habermas geldt als de belangrijkste vertegenwoordiger van de tweede generatie Frankfurter Schule. Het verschil tussen Habermas en de eerste generatie is dat Habermas, ondanks zijn scherpe maatschappelijke kritiek, hoop koestert en benadrukt dat modernisering juist ook mogelijkheden biedt voor menselijke emancipatie. Die hoop heeft de eerste generatie Frankfurter Schule opgegeven; voor hen is de moderne samenleving een absurditeit waarin onder de vlag van vrijheid en gelijkheid telkens nieuwe vormen van onderdrukking ontstaan, die geen werkelijke verbetering betekenen en waar geen uitweg uit is. Je kunt erom lachen of erom huilen, misschien kun je tijdelijk iemands lijden verlichten, maar echte vooruitgang is onmogelijk. Habermas weigert te concluderen dat emancipatie van de moderne samenleving onmogelijk is. Als je de mogelijkheid dat het morgen beter wordt dan gisteren categorisch het raam uit gooit, verlies je elke grond voor kritiek. Waarom zou je je dan überhaupt nog om de democratie bekommeren, of om zaken als vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid? Dan is een democratische samenleving niet beter dan een totalitaire, maar net zo ellendig, al neemt de onderdrukking andere vormen aan. Habermas wil kunnen zeggen dat het beter kan, dat democratie mogelijk is, dat verzet tegen totalitarisme zin heeft.

Gemiste kansen

Habermas wijst in 1962 dan ook op een uitweg uit de benarde situatie waarin de publieke sfeer verkeert. Hij wijst op de mogelijkheid om in kleinere subsystemen van de samenleving toch functionele publieke sferen uit te slijpen, overal waar burgers elkaar ontmoeten. Wanneer het lukt om die kleinere publieke sferen met elkaar te verbinden, kan er toch uitwisseling van argumenten over het algemeen belang plaatsvinden. Let op: Habermas doet geen voorspellingen. Er is geen enkele garantie dat het zo zal gaan, de publieke sfeer loopt reëel gevaar opgeslokt te worden door de markt of de staat. Maar de mogelijkheid voor zinvol verzet is er, volgens Habermas, dus die kans moeten we niet laten schieten. Het is dan ook niet verwonderlijk dat *De structuurverandering van het publieke domein* een inspiratiebron was voor de studentenprotesten van 1968. Habermas wijst de lezer op de mogelijkheden, maar laat zich niet verleiden tot een antwoord op de vraag hoe we dat dan moeten doen. Een lezer die het probleem werkelijk begrijpt, kan dat namelijk zelf uitzoeken. Daar mag hij gelijk in hebben, maar het gebrek aan concrete voorbeelden en het taaie academische proza maakt Habermas weinig toegankelijk en een tikkeltje onbevredigend.

Het is dan ook goed nieuws dat *Een nieuwe structuurverandering* slechts 109 pagina's telt, en geen 1200, zoals we van hem gewend zijn. Het bestaat uit een kort voorwoord, het eigenlijke essay, een interview dat in 2018 verscheen in het *Oxford Handbook of Deliberative Democracy* en een kort hoofdstuk waarin Habermas wat misverstanden over zijn begrip van deliberatieve democratie uit de weg ruimt, want die ontstaan al snel als je zo ingewikkeld schrijft. Minder goed nieuws is de boodschap die Habermas in zijn essay brengt: onze publieke sfeer is er niet best aan toe.

Asociale media

In het essay 'Gedachten en hypothesen over een nieuwe structurele verandering van de politieke publieke sfeer' duidt Habermas de dreiging die sociale media vormen voor de deliberatieve democratie. De problemen zijn als volgt samen te vatten: sociale media zijn in handen van multinationals met een

verdienmodel dat draait op de ruil van gebruikersdata voor gratis toegang tot de dienstverlening van hun sociale platformen. Dat platformkarakter van sociale media maakt dat iedere gebruiker tevens auteur is van ongeredigeerde, publiek toegankelijke uitingen. De algoritmes waarop het verdienmodel van de mediabedrijven is gebaseerd, benaderen gebruikers echter niet als burgers die argumenten uitwisselen over het algemeen belang, maar als consumenten met persoonlijke voorkeuren. Dat leidt ertoe dat gebruikers zichzelf ook zo gaan zien en het platform vooral gebruiken als een publicatiekanaal van persoonlijke leefstijlkeuzes en meningen, en zichzelf en elkaar niet langer aanspreken als burgers die standpunten onderbouwen met het oog op het algemeen belang.

Dit maakt van de openbaarheid die sociale media bieden een vreemd gedrocht: een sfeer die vrije uitwisseling belooft, maar de logica en taal van de private sfeer volgt. Uitingen lijken meer op ontboezemingen zoals je in een brief aan een intieme vriend zou doen, en minder op opiniestukken of verslagen van feiten zoals je in kranten zou verwachten. Het verdienmodel van socialmediabedrijven stimuleert persoonlijke zelfexpressie en zakelijke marketing, want in de logica van marktwerking bestaan er alleen producenten en consumenten, maar er is weinig ruimte voor de vrije uitwisseling van argumenten over het algemeen belang. Sterker nog: wie sociale media werkelijk als democratische publieke sfeer probeert te gebruiken, wordt genadeloos gestraft. Wie iets probeert te zeggen over het algemeen belang wordt hypocrisie verweten; wie van standpunt verandert na overtuigd te zijn door een beter inzicht is zwak of onbetrouwbaar. Resultaat: gebruikers beroepen zich op niets anders dan hun eigen ervaringen, belangen en perspectieven en graven daarbij hun hakken in het zand, want hun identiteit staat op het spel.

Een uitstekende voedingsbodem voor nepnieuws, aldus Habermas. Omdat socialmediabedrijven geen redactie voeren op kwaliteit, en elke uiting geoorloofd is, aangezien het niet meer pretendeert te zijn dan een persoonlijke expressie, is bij het delen van nieuwsberichten de feitelijkheid van ondergeschikt belang aan de resonantie met persoonlijke

voorkeuren. In de logica van de deal waarop sociale media zijn gebaseerd – gratis, ongereguleerde toegang tot publiciteit in ruil voor gebruikersdata – is de bijdrage van een wetenschapper of journalist evenveel waard als die van iedere andere socialmediaconsument. Dit is de logica van de kapitalistische vrije markt, waarin vrijheid gelijk staat aan ongereguleerdheid, de vrijheid te zeggen en doen wat je kunt en wilt, zonder dat iemand je aan regels houdt die voorbij de regels van de ruilhandel gaan. Maar de democratische publieke sfeer volgt een heel andere logica. Vrijheid betekent daar niet vrij te zijn van regels en normen – een goed functionerende publieke sfeer staat juist bol van de regels en normen – maar vrij te zijn van manipulatie in het belang van iets anders dan het algemeen belang, en vrij te zijn om je ideeën te laten meewegen in politieke besluitvorming die jou aangaat, zonder angst voor onderdrukking of uitsluiting.

Democratische verantwoordelijkheid

Het is verleidelijk om moedeloos te worden van Habermas' analyse. Als we onszelf begrijpen en gedragen als consumenten in plaats van burgers, wat blijft er dan nog over van de democratie? Het is echter te hopen dat socialmediaplatforms hun democratische potentie toch kunnen waarmaken, want er is geen ander medium dat zoveel invloed heeft op de wils- en meningsvorming van burgers. Biedt Habermas een uitweg? Jazeker: socialmediabedrijven moeten, net als uitgevers van kranten, verantwoordelijk gehouden worden voor wat er op hun platforms gebeurt. Het is volgens Habermas begrijpelijk dat de Eurocommissaris van mededinging de markt voor sociale media wil reguleren, maar het mededingingsrecht is volgens Habermas niet het instrument waarmee we socialmediabedrijven aan hun verantwoordelijkheid kunnen houden. Het juiste instrument daarvoor is de grondwet, want die beschermt onze democratische rechten: 'het is een grondwettelijke plicht een mediastructuur overeind te houden die het inclusieve karakter van het publieke domein en het deliberatieve karakter van de openbare menings- en wilsvorming mogelijk maakt.' Het inzicht dat we gebruikers van sociale media moeten gaan zien als

democratische burgers en niet als consumenten maakt dit korte essay van Habermas een waardevolle bijdrage aan het debat over de conditie van onze democratie.

Een verkorte versie van dit artikel verscheen eerder in NRC Handelsblad.



Jürgen Habermas, Een nieuwe structuurverandering van het publieke domein, vertaald door Leon Pijnenburg, Amsterdam: Boom 2023.

Revolutionair denken

Michael Bakoenin (1814-1876) was een van de belangrijkste anarchistische denkers, al heeft hij nooit een werk voltooid. Hij was geschoold als linkshegeliaan, zeer belezen in het utilitarisme en verlichtingsretoriek én stond bekend als de belangrijkste intellectuele opponent van Marx – maar een boek publiceren deed hij niet. Waarschijnlijk had Bakoenin het te druk met revoluties ontketenen, vluchten en ontsnappen. Hierdoor bestaat zijn intellectuele erfenis uit onafgemaakte manuscripten, aantekeningen en brieven die we deels terugvinden in het recent vertaalde *God, de staat en andere vormen van dictatuur*. Bakoenins kritiek op Marx, religie, en het liberalisme is sterk, maar hij zet zijn eigen alternatief, het anarchisme, wat mager neer.

Door Quintus Masius

Bij Bakoenin ontkom je niet aan zijn wonderlijke levensverhaal; hij was een denker die met lucifers door Europa trok. Een uitspraak van een Franse mederevolutionair is hier emblematisch: ‘Wat een man! Op de eerste dag van de revolutie is hij goud waard. Op de tweede zou men hem moeten neerschieten.’ Na zijn rol in het revolutiejaar 1848 en de mislukte Dresdener Mei-opstand van 1849 — waarbij hij zij aan zij vocht met Richard Wagner — werd hij opgepakt door Pruisische troepen om vervolgens meer dan tien jaar gevangen te zitten. Na een ontsnapping uit een Siberisch werkkamp keerde Bakoenin via Japan, Panama en de Verenigde Staten terug naar West-Europa, om een machtsstrijd met tijdgenoot Karl Marx aan te gaan. Op zestigjarige leeftijd deed hij mee aan een mislukte Italiaanse opstand om vervolgens — vermomd als priester — naar Zwitserland te vluchten en in Bern te sterven. Zijn *God, de staat en andere vormen van dictatuur* bundelt verschillende geschriften uit deze latere periode en is een goede inleiding tot Bakoenins denken.

Kritiek op Marx

Wat opvalt bij het lezen van *God, de staat en andere vormen van dictatuur* is de overlap met Marx, een

denker waarmee Bakoenin een haat-liefdeverhouding had. In hun onderlinge correspondentie ontwaar je zowel pijnlijke stereotyperingen als ontzag voor elkaars ideeën. Het blijkt voor historici een hele klus om te achterhalen wie als eerste met welke ideeën kwam, maar het staat vast dat de denkers elkaar inspireerden. Ook in *God, de staat en andere vormen van dictatuur* tref je ideeën aan die je bij Marx vindt. En hoewel Bakoenin hierbij soms vanuit een andere invalshoek dan Marx zijn argumentatie opzet, komt hij veelal tot dezelfde conclusies. Ideeën over de collectivisering van productiemiddelen en een op handen zijnde revolutie zijn onmiskenbaar zowel marxiaans als bakoeniaans.

Hoewel Marx en Bakoenin overlappen in hun einddoel en in hun analyses rondom misères, verschilt hun insteek. Allereerst de stijl: het werk van Marx leest vaak als een historisch-sociologische analyse; Bakoenin redeneert meer vanuit logische en psychologische argumenten. Daarbij is Bakoenin radicaler: hij verwerpt de legitimatie van elk regerend gezag. Volgens hem gaat macht altijd gepaard met de beperking van individuele vrijheden en willen machthebbers hun macht altijd uitbreiden. Macht leidt altijd tot autoritaire regimes.

Ten tweede zien we bij Bakoenin geen lofzang op

het proletariaat. Volgens hem zijn veel arbeiders conservatief, racistisch en misogyn. Daarbij stelt Bakoenin wel dat ieder onderdrukt individu revolutionair potentieel bezit en iedere onderdrukte groep een revolutie kan ontketenen. De problemen rondom het conservatisme, racisme en religie zouden vervolgens opgelost kunnen worden met goede scholing en wetenschappelijke popularisering. Een oplossing waar je uiteraard wel wat kanttekeningen bij kunt plaatsen. Echter, net als Marx lijkt Bakoenin er vooral vanuit te gaan dat de wetenschap zal bewijzen dat, bijvoorbeeld, racisme en misogynie irrationeel zijn en God niet bestaat.

Bakoenins voornaamste kritiek op Marx betreft diens metafysica. Bakoenin beschuldigt Marx ervan dat hij religieuze elementen zijn theorie binnen-smokkelt. Allereerst bekritiseert Bakoenin het idee van een progressieve, lineaire geschiedenis, oftewel een geschiedenis die zich noodzakelijkerwijs ten voordele van de onderdrukten ontwikkelt. Anders dan Marx beargumenteert Bakoenin dat de geschiedenis zich niet naar een eindpunt ontwikkelt, maar grillig is. Daarbij stelt Bakoenin dat de toekenning van een verlossersstatus aan het proletariaat ook gebaseerd is op slechte metafysica. Aan één onderdrukte groep revolutionair potentieel toeschrijven is, volgens Bakoenin, een kenmerk van religieus redeneren. Waarom zouden arbeiders zich onderscheiden van andere onderdrukten? Het feit dat arbeiders toegang hebben tot bepaalde productiemiddelen, vindt Bakoenin geen overtuigend argument. Ook boeren en ambachtslui hebben toegang tot productiemiddelen, maar bovenal legitimeert 'een toegang hebben tot iets' geen enkele vorm van macht.

Het alternatief

Bakoenin lijkt eveneens meer open te staan voor spontaniteit, het experiment, en een ideologie van vallen en opstaan dan Marx. Hoewel Bakoenin het eindideaal van een communistische samenleving deelt met zijn illustere tijdgenoot, verwerpt hij de voorgestelde (tijdelijke) dictatuur van het proletariaat of een leninistische avant-gardepartij met kadaverdiscipline. De uitdaging bij Bakoenin ligt er

in om werkende, niet-hiërarchische organisaties op te zetten waarin verschillende aspecten van het anarchisme tot bloei kunnen komen; zo kunnen er organisaties bestaan die de materiële condities van onderdrukten verbeteren, scholing geven of zorg aanbieden. Deze organisaties draaien op wederkerigheid en dienen daarom los te staan van bestaande institutionele of liefdadigheidsorganisaties.

Kritiek op Bakoenin

Op de positieve theorie van Bakoenin bestaat echter ook kritiek. Allereerst zitten er haken en ogen aan zijn wederkerigheidsprincipe. Als solidariteit een voorwaarde is om hulp te krijgen, ontstaat het probleem dat niet iedereen in staat is om deze wederkerigheid met gelijke munt terug te betalen. Zo zouden volgens deze theorie enkel degenen die zelf een abortus hebben ondergaan abortushulp kunnen geven of zou er een complex systeem moeten worden opgetuigd om verschillende vormen van wederkerigheid tegen elkaar te kunnen wegstrepen. Ten tweede is Bakoenins idee van alternatieve organisaties lastig te hanteren. Volgens hem dienen deze organisaties los te staan van 'systeemorganisaties' zoals hiërarchisch gestructureerde vakbonden, kerkelijke hulp of overheidsvoorzieningen. Deze laatste organisaties zouden moeten worden vervangen door anarchistische collectieven. Deze methode van werken werd later ook wel bekritiseerd door denkers die ervoeren hoe moeilijk het was om dit soort anarchistische organisaties op te zetten binnen systemen waarbinnen de sympathie voor dit soort anarchistische initiatieven laag was. Mede hierdoor stelden zij een soort *entrisme* voor: het infiltreren van hiërarchische organisaties om deze om te vormen tot anarchistische collectieven.

Een ander punt waar critici over vallen is Bakoenins pedagogische visie. Bakoenin pleit ervoor kinderen op te voeden tot vrije individuen, maar gaat voorbij aan de problemen die zo'n stelling oproept. Zo heeft Kant gewezen op een paradox binnen dit denken: als vrijheid inherent is aan de mens, hoe kan je dan de onderwerping van kinderen aan onderwijsdwang rechtvaardigen? Veel denkers lossen deze

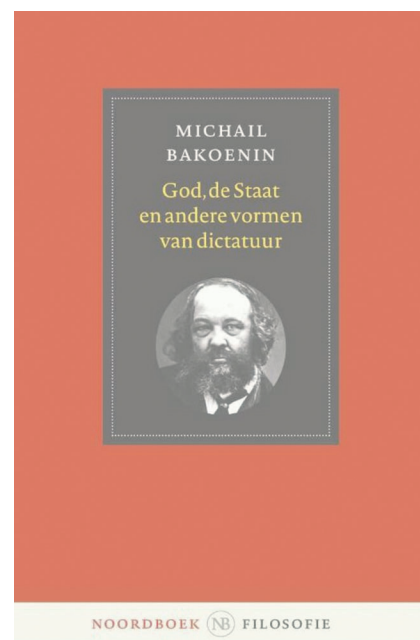
‘pedagogische paradox’ op door een of andere voorwaardelijke noodzaak in te roepen. Zo stelt Kant, bijvoorbeeld, dat dwang gerechtvaardigd is omdat deze kinderen later in staat stelt om meer vrijheden van de staat toegekend te krijgen, terwijl Hegel vrijheidsbeperking rechtvaardigt doordat zij kinderen klaarstoomt voor een hiërarchische positie in de maatschappij. Maar hoe kan zo’n vrijheidsbeperking gerechtvaardigd worden wanneer je, zoals Bakoenin, de staat noch een hiërarchie accepteert?

Conclusie

De belangrijkste discussie die *God, de staat en andere vormen van dictatuur* oplevert, is de rechtvaardiging van de staat. Uiteraard ontbreekt bij Bakoenin elke rechtvaardiging hiervoor. En waar andere anti-staatliteratuur dan veelal vervalt in een soort pleidooi voor de vrije markt, blijft Bakoenins ideaal liggen in een communistische maatschappij die overeenkomt met het ideaal van Marx. Tijdens het lezen van *God, de staat en andere vormen van dictatuur* vraag je je telkens af of zijn betoog overtuigt. Zijn kritiek op Marx is sterk, maar zijn anarchistisch alternatief rammelt. Dit ligt met name in zijn psychologische argumentatie en aannames. Hierdoor vervallen zijn argumentaties vaak in cirkelredeneringen of zijn de consequenties van zijn stellingen niet altijd goed doordacht. Desondanks is zijn betoog meer dan de moeite waard. Zo is zijn vraag of er überhaupt een legitimatie bestaat voor hiërarchie en macht legitiem. Niet in de minste plaats omdat zo’n vraag talloze mensen ertoe heeft geïnspireerd systemen op te zetten die minder gewelddadig of onderdrukkend zijn.

Kritiekpunt aan *God, de staat en andere vormen van dictatuur* is toch wel het gebrek aan historische inbedding. Je mag aannemen dat de gemiddelde lezer iets van de Parijse Commune weet, maar wanneer het om generaal Cavaignac, Wilhelm I of Napoleon III kun je er moeilijk vanuit gaan dat de hedendaagse lezer weet hoe het ook alweer zat. Ook mis ik een filosofische inbedding van Bakoenins ideeën; er wordt weinig stilgestaan bij zijn inspiratiebronnen of de receptie van zijn werk. Zo’n in-

bedding is in mijn ogen essentieel omdat Bakoenin – en het anarchistisch denken in het algemeen – wat minder op de kaart staat in de politieke filosofie. Bakoenins invloed is wel enorm. Op intellectueel vlak borduren niet alleen linkse theoretici als Noam Chomsky voort op zijn werk, maar ook libertariërs als Robert Nozick. Daarbij hebben zijn ideeën rondom niet-hiërarchische schaduwcollectieven al duidelijk wortel geschoten; of het nu gaat om voedselverdeling, vluchtelingenopvang, vakbonden of gezondheidszorg, er bestaat altijd wel een anarchistische organisatie die volgens de principes van Bakoenin handelt. Gelukkig kunnen we nu de bron van al deze principes lezen.



Michail Bakoenin, *God, de staat en andere vormen van dictatuur*, vertaald door Mark Leegsma, J.A. Fortuyn en Jaap Kloosterman, Gorredijk: Noordboek 2022.

Boodschap aan een planeet in crisis

De afgelopen maanden verschenen twee vertalingen van het werk van Amitav Ghosh: *De vloek van de nootmuskaat* en *Te groot om ons voor te stellen*. Veel aandacht dus voor deze Indiër die op uiterst toegankelijke wijze schrijft over de nog altijd voortdurende effecten van het kolonialisme op natuur en mens. Hij levert kritiek op een denkwijze die natuur en mens niet ziet als een eenheid maar als een tegenstelling waarin de natuur de brandstof is die het kapitalisme voedt.

Door Wil Heffer

Veroveringsideologie

‘Er kan geen handel zijn zonder oorlog,’ zo zei Jan Pieterszoon Coen – de veroveraar van de Bandaarchipel – ooit, net als ‘geen oorlog zonder handel’. *De vloek van de nootmuskaat. Boodschap aan een planeet in crisis* gaat over het zich onrechtmatig eigen maken van land zoals dat op wereldschaal na 1492 vorm krijgt. Eerst door de Spanjaarden en Portugezen, daarna door de Hollanders en vervolgens door de Fransen en Engelsen. Overal waar ‘nieuw’ voor staat zoals voor New York (Nieuw-Amsterdam) ‘wijst op een van de belangrijkste aspecten van de Europese expansie’: een ecologische en topografische transformatie vanuit westerse opvattingen over verbetering en beschaving. ‘Het onderwerpen van het wilde land betekende het in ecologische zin veranderen, en het hervormen naar het beeld van Europa, dat toen zelf de meest fysieke veranderingen in zijn geschiedenis onderging.’

De opvatting dat die koloniale oorlogen voornamelijk met militaire machtsmiddelen werden uitgevochten, berust – zo werkt Ghosh uit – op een misvatting. Waarschijnlijk hadden ‘de ontregeling van lucht, het landschap en de lichamen van degenen die het bewoonden’ een veel groter uitroeiings-effect. Vooral ziektes en de verspreiding van ziektekiemen waren in die ‘uitroeiingsoorlogen’ van grote invloed. Denk aan het verspreiden van dekens of brieven waarop in Coens tijd het pokkenvirus zat.

Maar dat niet alleen. Zoals we het ook in onze tijd zien, leiden slechte leef- en werkomstandigheden tot verkorting van de levensduur. Die indirecte factor maakt het mogelijk om met een geringe inzet van mankracht en geweldsmiddelen de oorspronkelijke bewoners uit te leveren aan onleefbare leefomstandigheden: ‘Hoewel ongekend ernstig, zijn “maagdelijke grond”-epidemieën wellicht voortgekomen uit niets uniekers dan de bekende krachten van armoede, ondervoeding, omgevingsstress, ontwrichting en sociale ongelijkheid die epidemieën veroorzaken onder alle populaties.’

Dat we daaraan voorbij kijken, komt volgens Ghosh voort uit het feit dat het westerse denken mens en natuur als twee verschillende entiteiten ziet. De natuur wordt door de exploiterende mens gezien als object terwijl andere culturen de natuur zien als onderdeel van de kosmos waarin de mens tot de natuur behoort. Niet een tweedeling maar een eenheid staat in vele culturen centraal: ‘Het is het kader van de wereld-als-grondstof waarin landschappen (of planeten) als fabrieken worden beschouwd en de “natuur” als onderworpen en goedkoop.’

Energietransitie

De natuur is samen met geopolitieke machtsuitoefening de motor waarop het kapitalisme draait, zo kan de insteek van Ghosh worden gekarakteriseerd. Wat de natuur betreft, zijn de samengeperste resten van oerbossen ‘die wij fossiele brandstoffen noe-

men' een cruciale rol gaan spelen. Ghosh benadrukt dat die energiewinning geenszins vanzelfsprekend was omdat de industriële revolutie stoom als belangrijkste energiebron kende. Het was niet dat kolen goedkoper waren, zo schrijft hij, maar het was handig dat de machines die door kolen werden aangedreven niet langer in de buurt van een water-rad hoefden te staan. De door kolen aangedreven machines maakten het mogelijk om fabrieken te bouwen in nieuwe steden te midden van arbeiderswijken. Daardoor was een bedrijfszekere productie te realiseren op plekken waar zowel mensen als kolen konden worden samengebracht om productievermogen te genereren. Weer wat later vereenvoudigde olie dit vestigings- en productieproces omdat 'winning en het transport geen grote aantallen arbeiders' vergden. En hij concludeert: 'Het bevrijdt kapitaal van lokale verstrengelingen en stelt het in staat naar

believen over de wereld te zwerven. Kortom, fossiele brandstoffen zijn vanaf het begin verweven geweest met het menselijk leven op een manier die de macht van de heersende klasse versterkt.'

Het leidt Ghosh tot de stelling dat het web van 'mondiale machtshierarchie' omwille van winstbejag niet volledig inzet op wind, zon en water, maar op olie. Commercieel-economische en politiek-militaire belangen zijn geopolitieke machtsfactoren die de energietransitie blokkeren. En hij vervolgt: 'Het is moeilijk, zo niet onmogelijk, om te voorspellen waar deze langetermijnprocessen toe zullen leiden. Maar het staat wel vast dat een transitie in de energiestelsels ook een transitie in de geopolitieke systemen met zich mee zal brengen waarbij de gevestigde mogendheden – in de eerste plaats de Angelsaksische landen en de energiesupermachten van de Golf – zich zullen moeten aanpassen aan



Zojuist
verschenen!

DENKEN IN HET DONKER MET SOFIA COPPOLA

Katrien Schaubroeck (red.)

Wie Sofia Coppola zegt, zegt esthetische verfijning en emotionele intensiteit. Met gestileerde scenografie en zorgvuldig uitgekozen soundtracks belicht ze grote thema's van onze hedendaagse cultuur: van de eenzaamheid van jonge mensen in *The Virgin Suicides* en *Lost in Translation* tot onze fascinatie met celebrities en decadentie in *The Bling Ring* en *Marie Antoinette*.

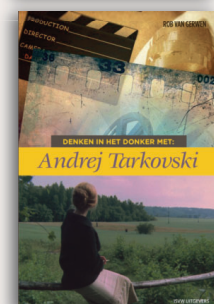
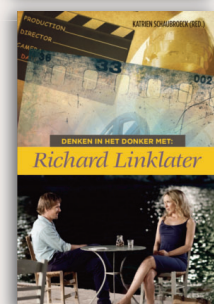
Met bijdragen van Lies Lanckman, Anke Brouwers, Marthe Kerkwijk, Fleur Jongepier en Tim De Mey.

ISVW UITGEVERS

€ 12,50 | 128 blz. | luxe paperback | 11,8 x 18 cm

BESTELLEN

Ook verkrijgbaar:



omstandigheden die hun huidige dominantie zullen doen afnemen.’

De westerse rationaliteit gericht op efficiëntie om in een ongehoord tempo en massaliteit te voldoen aan verlangens die door massamedia worden gewekt, is het zicht kwijtgeraakt op natuurkrachten die dat rationele handelen zelf heeft opgeroepen. Ghosh werkt dat onder andere uit aan de hand van opvattingen van de Yanomami-sjamaan Davi Kopenawa. Samen met de Franse antropoloog Bruce Albert tekende hij voor de publicatie van *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, die in 2012 verscheen. Hun politieke strijd voor redding van het regenwoud had succes toen het recht tot behoud van een deel wettelijk werd erkend tijdens de *Earth Summit* in Rio de Janeiro. Maar het is niet meer dan een druppel op de gloeiende plaat van een kennisverwerving die in dienst staat van privatisering (bijvoorbeeld patentering) en ontginning gericht op winstmaximalisatie.

Vitalistische politiek

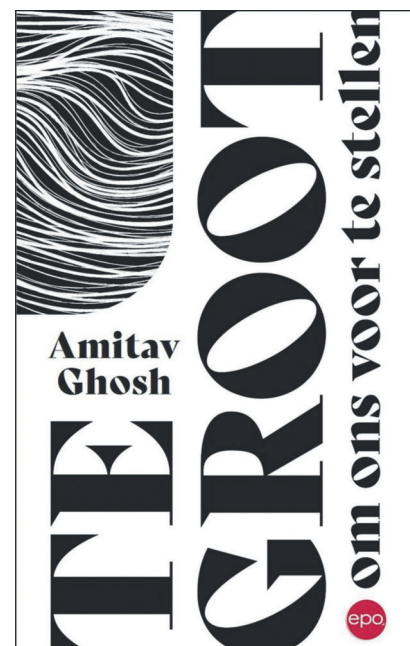
Lang heeft in de westerse verovering van nieuwe gebiedsdelen – het neo-Europa zoals Ghosh dat noemt – het repetitieve *drill, baby, drill* geklonken. Centraal stonden de begrippen winning en ontginning. Volgens Ghosh ontstaat er langzaam maar gehoor voor verandering. Overal ter wereld komen actiegroepen op die roepen om een wereldorde waarin niet het geld maar het behoud van het leven centraal staat. Zij vechten, zoals Ghosh het uitwerkt, tegen de (media)macht van miljardairs en politici die bij beeldvorming zo van hen afhankelijk zijn. Bewustzijnsverandering is een ‘noodzakelijke eerste stap naar oplossingen tot het vinden van een gemeenschappelijk idioom waarin mensen hun wederzijdse afhankelijkheid erkennen, niet alleen van elkaar, maar van al onze verwanten.’ Daarmee bedoelt Ghosh de stem van de natuur, van moeder aarde. De aarde die de mens door toedoen van menselijk handelen gericht op gewin, geselt met rampen die het voortleven van mens en natuur bedreigen.

Ghosh eindigt zijn indrukwekkende pleidooi voor een omslag in het denken met een verwijzing naar Louis Couperus’ boek *De stille kracht*: de vitalisti-

sche kracht van de kosmos als een natuurkracht tegen het ‘epistemologisch geweld van het kolonialisme’.



Amitav Ghosh, *De vloek van de nootmuskaat, boodschap aan een planeet in crisis*, vertaald door Menno Grootveld, Amsterdam: Atlas Contact 2023.



Amitav Ghosh, *Te groot om ons voor te stellen, de klimaatcrisis en onze verbeelding*, vertaald door Jan Heyvaert, Berchem: EPO 2022.



ISVW KALENDER

JULI 2023

- 24-28 MUZIEK ZIT TUSSEN JE OREN!
24-28 VRIJHEID EN INSPIRATIE
26-30 DE VERLICHTING ALS KRAAMKAMER
31-4 AUG. FILOSOFIE ALS MANIER VAN LEVEN

AUGUSTUS 2023

- 2-6 HET SOCRATISCH GESPREK
7-11 FILOSOFIE VAN NU
9-13 STRIJDVAARDIG LEVEN
14-18 DE STOÏCIJNSE WEEK
16-20 LEVENSWIJSHEID VOLGENS MACHIAVELLI EN MONTAIGNE
16-20 HOMO CREATOR
21-25 DE AARDE EN AL HAAR BEWONERS
21-25 ZARATHOESTRA LEZEN
28-1 SEPT. DE GROTE THEMA'S VAN ARENDT
30-3 SEPT. LEVEN IN OVERVLOED

Colofon

iFilosofie is het gratis tijdschrift van de ISVW. Met een kleine donatie (vanaf € 5,-) draag je bij aan de voortzetting van *iFilosofie*.

DONEER

Hartelijk dank!

Abonneer je gratis op *iFilosofie*. Zo krijg je op het moment van verschijning de nieuwste editie in je inbox.

ABONNEER

Redactie

Florian Jacobs (hoofdredacteur)
Peter Huijzer (bureauredacteur)

Valerie Granberg

Marthe Kerkwijk

Eva van Keulen

Dani Lensen

Quintus Masius

Borre Meeuwisse

Brenno Mulder

Sanne Rombouts

Marah Rose Seremak

Kim Schreier

Sam Simons

Emma Trijsburg

Arthur Veenstra

Rogier van der Wal

© ISVW Uitgevers

Afbeelding omslag:

Martha Claeys,

© Anne Lucassen