

## **Inhoud**

<b>1. Inleiding</b>	3
1.1 Opzet van het onderzoek	6
1.1.1 Probleemstelling	6
1.1.2 Doelstelling & doelgroep	7
1.1.3 Theoretisch kader & methode	9
1.1.4 Opbouw van deze scriptie en deelvragen	9
1.1.5 Persoonlijke reflectie	11
<b>Eerste intermezzo – <i>Als we elkaar maar kenden?</i></b>	13
<b>2. Populisme</b>	15
2.1 Wat is populisme?	16
2.2 Oorzaken en ontwikkeling: een eerste schets	18
2.3 De populistische kiezer	21
2.4 De recente opmars van het populisme in Nederland	24
<b>Tweede intermezzo – <i>Het nieuwe praatje over het weer?</i></b>	28
<b>3. Vrijheid en gemeenschap: Ad Verbrugge over onze cultuur op drift</b>	30
3.1 Gemeenschap en geweld	30
3.2 Cultuur en cultuurverlies	33
3.3 Integratie en desintegratie	35
3.4 Het onbehagen van vrije markt en vrijheid	38
3.5 Populisme als symptoom van een cultuur op drift	39
3.6 Het hervinden van gemeenschap	42
<b>Derde intermezzo – <i>Is rust een recht?</i></b>	47
<b>4. De rechtsstaat als leidraad: het kosmopolitisch multiculturalisme van Paul Cliteur</b>	52
4.1 Relativisme en multiculturalisme	53
4.2 Universele waarden	55
4.3 Integratie, kosmopolitisch multiculturalisme en de Civis Mundi	57
4.4 Het belang van tolerantie	58
4.5 Populisme, universalisme, humanisme?	60
4.6 De onverschilligheid overboord	63

<b>Vierde intermezzo – <i>Hufters en burgers</i></b>	67
<b>5. Vrijheid en begrenzing: Harry Kunneman over autonomie, erkenning en vreedzame begrenzing in een wereld vol dikke-ikken</b>	71
5.1 Dik en onzeker	72
5.2 Vier zoekrichtingen	75
5.3 Leerprocessen	76
5.4 Horizontale transcendentie	78
5.5 Onder de oppervlakte	81
5.6 Controle en efficiency versus normatieve professionaliteit	84
5.7 Populisme: dikke-ik of innerlijk verzet?	86
5.8 Het betreden van de plek der moeite	89
<b>Vijfde intermezzo – <i>Wanneer ben je fout?</i></b>	96
<b>6. Slotbeschouwing</b>	99
6.1 Bezinning op gemeenschap, rechtsstaat en onze fundamenten	100
6.2 Vrijheid, verbondenheid en verantwoordelijkheid	102
6.3 Een open debat, leerzame wrijving en de waarde van kritiek	105
6.4 Populisme: een persoonlijke conclusie	109
<b>Literatuurlijst</b>	113
<b>Bijlage 1: Scriptievoorstel</b>	116

## Inleiding

*‘Het zal misschien niet allemaal kloppen wat Geert (Wilders, NvdG) vertelt. Maar het is wel waar.’ – Sonja Roks, PVV-stemmer (Heijmans, 2010, [www.volkskrant.nl](http://www.volkskrant.nl), Dossier Verkiezingen)*

Gedurende vele jaren van Humanistiek-studie leerde ik de mens te beschouwen als een naar zin en betekenis zoekend wezen, dat zich niet alleen richt op de kleine, dagelijkse beslommeringen van het leven, maar ook op wat je zou kunnen omschrijven als ‘het goede’, ‘het hogere’ of ‘het wezenlijke’, in talloze interpretaties en verschijningsvormen. Dit zoeken naar zingeving zou niet alleen tot uiting komen in een oriëntatie op een levensbeschouwelijke of transcendente dimensie, maar ook in het streven om het eigen levensverhaal, met al zijn zijsprongen en breukervaringen, tot een min of meer kloppend en zinvol geheel te maken. De mens zou bovendien gekenmerkt worden door de behoefte aan en het vermogen tot (mede-)menselijkheid: het ervaren van verbondenheid, empathie en wezenlijk contact, en het streven naar rechtvaardigheid en authenticiteit.

Door de jaren heen zag ik om me heen echter ook facetten van het mens-zijn die helemaal niet zo goed leken te passen binnen dit plaatje van de naar zin, verdieping en verbondenheid strevende mens. Te oordelen naar de frequentie waarmee ik ze in de wereld om me heen tot uiting zag komen leken woede, frustratie, verongelijkheid en onvrede even zozeer vormen van ware menselijkheid te zijn als empathie en het streven naar rechtvaardigheid. En in vele verschijningsvormen nam ik –zowel in mijn eigen leven als in de wereld om me heen– het beleven en nastreven van het soort doelen, opvattingen en verlokkingen waar dat Jaap van Praag, grondlegger van het naoorlogse Nederlandse humanisme, niet anders dan als ‘nihilisme’ zou kunnen duiden.

Een van de meest in het oog springende hoedanigheden waarin ik deze ‘andere kant’ van menselijke onvrede en frustratie de afgelopen jaren naar voren zag komen was in de opkomst van het populisme als sterk aan populariteit winnende factor in het politiek-maatschappelijke landschap. De ‘populistische snaar’ van mensen, die momenteel duidelijk geraakt wordt door een politicus als Geert Wilders, maar die de afgelopen jaren eerder al door politici als Rita Verdonk en Pim Fortuyn beroerd werd, fascineert me enorm, omdat ik hem zowel heel goed als totaal niet kan begrijpen.

Ik bemerk bij mezelf nog steeds een soort van relativistisch ongelooft en aanzien van de populariteit van bijvoorbeeld de PVV, de populistische partij van Geert Wilders. Steeds wanneer ik voorafgaand aan de meest recente Tweede Kamerverkiezingen het riante aantal gepeilde kamerzetels voor de PVV zag, kon ik niet anders dan denken: ‘Dat trekt nog wel bij tegen de tijd dat mensen echt moeten gaan stemmen.’ In mijn voorstellingsvermogen was de vermeende steun voor de PVV niet meer dan wat tijdelijk baldadig getreiter, dat als puntje bij paaltje kwam omgezet zou worden in een fatsoenlijke, weldoordachte keuze voor een degelijke politieke partij. Inmiddels weten we beter: zelfs na de vorstelijke overwinning van de PVV tijdens de Kamerverkiezingen bleef Wilders’ partij in de

peilingen verder stijgen, en inmiddels heeft de partij een volwaardige politieke rol gekregen als gedoogpartner van het nieuwe kabinet VVD-CDA.

Mijn lang –en stiekem nog altijd- volgehouden onvermogen om populistische partijen als de PVV als een serieuze politieke factor te zien zegt natuurlijk heel veel over mij, en over de manier waarop ik tegen partijen als die van Geert Wilders aankijk: als een niet geheel serieus te nemen fenomeen, een mengeling van ongevaarlijke borrelpraat met woest dronkenmangelal en hier en daar een vleugje gezond boerenverstand. Enerzijds kan ik de sentimenten waarop de populistische beweging gebouwd is goed plaatsen en tot op zekere hoogte ook invoelen: ik ken genoeg mensen die geregeld denkbeelden zoals die door partijen als de PVV verwoord worden articuleren, en ook wanneer ik een blik naar binnen werp vind ik zeker herkenningspunten. Maar hoewel ik bepaalde sentimenten en articulaties van onvrede wel degelijk ook bij mezelf kan herkennen, ervaar ik tegelijkertijd een sterke innerlijke grens die maakt dat ik er niet over peins om over te stappen naar het in mijn ogen kortzichtige, xenofobe gedachtegoed van de populisten, en blijkbaar veronderstel ik dat anderen zo'n grens uiteindelijk eveneens ervaren.

Dat dat niet zo blijkt te zijn, is voor mij enerzijds vreemd en beangstigend, maar anderzijds ook fascinerend, omdat het me nadrukkelijk confronteert met de verschillen tussen mensen en hun opvattingen en omdat het mij uitdaagt mezelf de vraag te stellen of ik wellicht dingen over het hoofd zie, in de wereld om me heen maar misschien ook wel in mezelf. Het is dan ook vanuit deze mengeling van verwondering en vervreemding dat ik ervoor gekozen heb om me voor mijn afstudeerscriptie te verdiepen in de opkomst van het populisme, en me te buigen over de maatschappelijke en levensbeschouwelijke duiding van dit fenomeen.

Mijn gemengde gevoelens ten aanzien van het thema populisme zijn zeker niet uniek: in de gehele samenleving leidt de opkomst van het populisme tot een verhit discours van voor- en tegenstanders, waarbij het haast onmogelijk lijkt om het fenomeen met een zekere (al dan niet wetenschappelijke) distantie en objectiviteit te bezien. Enerzijds is deze scriptie een poging om dat, voor zover mogelijk, juist wél te doen: ondanks het feit dat ik me persoonlijk niet aangetrokken voel tot het populistische gedachtegoed en er de nodige bedenkingen bij heb, wil ik me in deze scriptie in de eerste plaats richten op het begrijpen en duiden van het fenomeen, en niet slechts op het bekritisieren ervan vanuit mijn eigen vooringenomen kader. Anderzijds maakt de overal zichtbare emotie rond het thema duidelijk dat populisme, maar evenzeer de politieke en maatschappelijke reactie erop, een fenomeen is met een duidelijk waardegeladen karakter. Dit roept de vraag op of politiek in zijn algemeenheid wel zo rationeel en gebaseerd op het objectief afwegen van standpunten is als vaak verondersteld wordt. De populistische politiek wordt vaak een gerichtheid op irrationele 'onderbuikgevoelens' verweten, maar is het niet zo dat emoties, waarden en de persoonlijke en existentiële context van kiezers een grote rol spelen in iedere vorm van politieke standpuntbepaling?

Mijn eigen beeld van het populistische gedachtegoed is dat het vaak aan elkaar hangt van tegenstrijdigheden, waarbij men het goede voor zichzelf wil, maar weigert na te denken over wat dit voor anderen betekent. ‘Die daklozenopvang mag niet bij mij in de wijk!’ (Maar waar dan wel?). ‘Maximumsnelheden moeten opgeheven worden!’ (Maar o wee als iemand uit de eigen omgeving slachtoffer wordt van een te hard rijdende automobilist). ‘Er zijn in dit land veel te veel files!’ (Maar denk maar niet dat ik zelf ooit de fiets neem). ‘Alle buitenlanders teren op onze zak!’ (Maar het is geen probleem als ik zelf een WAO-uitkering krijg en daarnaast zwart in de bouw werk)...

In deze hoedanigheid lijkt de opmars van het populisme hand in hand te gaan met de opmars van het dikke-ik, zoals Harry Kunneman dat in *Vorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* beschrijft. Het dikke-ik is een metafoor voor de moderne burger die het maximale aan vrijheden en verworvenheden voor zichzelf opeist, maar weinig genegen is daarnaast ook die van anderen te respecteren. Het dikke-ik is een uitvergroete, zorgwekkende variant van het humanistische ideaal van het vrije, autonome en individuele individu, dat andere humanistische waarden als vrijheid, tolerantie en respect (voor anderen) voor het gemak maar even vergeten is. Ja, respect, dat is ontzettend belangrijk, maar dan wel liefst alleen voor het dikke-ik zelf.

Hoewel Kunneman het dikke-ik bepaald niet als een nastrevenswaardige voorbeeldfiguur in het leven geroepen heeft, is het opvallend dat bepaalde mensen die in mijn ogen opper-dikke-ikken lijken, voor veel mensen klaarblijkelijk juist voorbeelden van succes zijn, die ze met plezier op een voetstuk willen zetten en na willen volgen. Pim Fortuyn en discipelen als Harry Mens en Herman Heinsbroek zagen er geen enkel kwaad in zichzelf schaamteloos te verrijken, ondertussen te roepen dat de belasting omlaag moest en tegelijkertijd te klagen over alle voorzieningen die de overheid niet of onvoldoende leverde. Geert Wilders wil alle denkbare ruimte voor zijn eigen radicaalste uitingen en gedrag, maar weigert ook maar iets van diezelfde ruimte toe te staan aan anderen en hun eventuele radicalisme. Voetbalvrouwen die hun SUV's op de stoep parkeren en de hele dag alleen maar winkelen zijn de voorbeeldfiguren van menig jonge vrouw, terwijl patselige mannen die bakken met geld verdienen in vage onroerend goed-zaakjes op de bewondering van hun eigen seksegenoten kunnen rekenen. Blijkbaar wordt hun breed geëtaleerde dikke-ikkigheid niet beschouwd als een teken van morele armoede, maar als een nastrevenswaardige grootte waartoe het eigen dikke-ik wellicht ooit ook nog eens kan aanzwellen.

Ik ben de uitdaging van deze scriptie niet aangegaan als volledig neutrale, onpartijdige wetenschapper. Mijn eigen opvattingen ten aanzien van het populisme kan –en wil- ik niet uitvlakken, en het leek me dan ook van belang om die van begin af aan te expliciteren. Dat betekent echter niet dat ik deze scriptie vanuit een starre en niet te wijzigen ideologische visie geschreven heb: mijn uitgangspunt is steeds geweest om alle verschillende visies, argumenten en verklaringen die ik tegenkwam serieus en kritisch in overweging te nemen, zowel de opvattingen die niet direct pasten binnen mijn eigen referentiekader als de zienswijzen die op het eerste gezicht aansloten bij mijn eigen ideeën. Het

kritisch onderzoeken van mijn eigen opvattingen en vooronderstellingen vormde dan ook steeds een wezenlijk onderdeel van mijn onderzoek; hierop zal ik in paragraaf 1.1.5 nog verder ingaan.

## **1.1 Opzet van het onderzoek**

### *1.1.1 Probleemstelling*

In deze scriptie heb ik beoogd de politiek-maatschappelijke ontwikkelingen van de afgelopen jaren te onderzoeken, waarin populistische tendensen steeds meer voet aan de grond hebben gekregen in Nederland. Ik ben hierbij uitgegaan van de volgende probleemstelling:

- Hoe wordt het maatschappelijk onbehagen dat ten grondslag ligt aan de recente opmars van het populisme in Nederland door verschillende moderne levensbeschouwelijk georiënteerde denkers geduid, en welke lering kan hieruit getrokken worden voor de Humanistiek?

Ik heb ervoor gekozen om in dit onderzoek de opkomst van het populisme te duiden aan de hand van drie moderne Nederlandse levensbeschouwelijk georiënteerde denkers: de uit christelijke hoek afkomstige communitaristisch filosoof Ad Verbrugge, de liberaal-humanistische filosoof en rechtsgeleerde Paul Cliteur en de kritisch-humanistische socioloog en filosoof Harry Kunneman. Vanuit mijn achtergrond in de Humanistiek lag het voor de hand om het thema populisme vanuit een levensbeschouwelijke, existentiële invalshoek te benaderen. Naar mijn idee geven de gangbare, veelal vanuit de politicologie en sociologie afkomstige verklaringen voor het fenomeen slechts een beperkt en eenzijdig inzicht in de achtergronden van de opkomst van het populisme: zo zou de populariteit van het populisme bijvoorbeeld te verklaren zijn vanuit onvrede met de huidige politieke orde, of samenhangen met het charisma van populistische leiders. Er wordt ook veel gesproken over onbehagen in de maatschappij als belangrijke katalysator van het oprukkende populisme, en over ‘onderbuikgevoelens’ als belangrijkste motivatie om op een populistische partij te stemmen, maar de analyse daarvan blijft niet zelden steken aan de oppervlakte. Naar mijn idee is het dan ook zinvol om dit vermeende maatschappelijke onbehagen vanuit een diepgaander existentieel en levensbeschouwelijk georiënteerd perspectief te benaderen, omdat dit een helderder licht kan werpen op de diepere achtergronden van het onbehagen dat mensen ertoe zou aanzetten om populistisch te stemmen.

De drie levensbeschouwelijk georiënteerde denkers wier visie op de huidige maatschappelijke situatie ik in verband heb gebracht met de opkomst van het populisme hebben alle drie een nadrukkelijke eigen invalshoek die naar mijn idee een interessant licht kan werpen op de opkomst van het populisme en de manier waarop we ons daartoe zouden kunnen verhouden. Filosoof Ad Verbrugge publiceerde in

2004 de essaybundel *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*. Verbrugge, die zich verwant voelt met het communitarisme, meent dat ons huidige tijdsgewricht gekenmerkt wordt door een breed gedragen onbehagen, dat gevoed wordt door chaotische globalisering, een gebrek aan kleinschalige sferen en het ontbreken van gemeenschapszin. In het aan Verbrugge gewijde deel van deze scriptie heb ik getracht de opkomst van het populisme te relateren aan de door Verbrugge verwoorde maatschappelijke onvrede en de oorzaken hiervan.

Ook filosoof en rechtsgeleerde Paul Cliteur biedt voor de humanisticus een interessante kijk op dit onderwerp, enerzijds omdat hij een rechts-liberale visie op het humanisme vertolkt die op een aantal belangrijke punten afwijkt van meer links-georiënteerde humanistische visies die de nadruk leggen op het belang van diversiteit, pluralisme en religieuze tolerantie, anderzijds omdat zijn ideeën met betrekking tot religie, integratie en de multiculturele samenleving door andere deelnemers aan het publieke debat regelmatig als ‘populistisch’ bestempeld zijn. In het hoofdstuk waarin ik inga op Cliteur onderzoek ik enerzijds de factoren die naar zijn idee geleid hebben tot de huidige maatschappelijke situatie, waarin populisme nadrukkelijk voet aan de grond gekregen heeft, en anderzijds ga ik in op hoe Cliteurs humanisme zich verhoudt tot (de opkomst van) het populisme.

De derde levensbeschouwelijk georiënteerde denker wiens maatschappijvisie in relatie tot de opkomst van het populisme ik onderzoek is Harry Kunneman, kritisch-humanistisch socioloog en filosoof. Kunneman constateerde in *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* de opkomst van het dikke-ik, een metafoor voor de moderne burger die het maximale aan vrijheden en verworvenheden voor zichzelf opeist, maar weinig genegen is daarnaast ook die van anderen te respecteren. Het dikke-ik is een uitvergroete, zorgwekkende variant van het humanistische ideaal van het vrije, autonome en individuele individu, dat andere humanistische waarden als vrijheid, tolerantie en respect voor het gemak maar even vergeten is. In het aan Kunneman gewijde hoofdstuk in deze scriptie onderzoek ik enerzijds de relatie tussen de opkomst van het dikke-ik en de opkomst van het populisme, en anderzijds ga ik in op de morele leerprocessen op zowel persoonlijk als maatschappelijk niveau die Kunneman bepleit als zinvolle manier van omgaan met de maatschappelijke uitdagingen die de hedendaagse situatie biedt.

### *1.1.2 Doelstelling & doelgroep*

Sinds het begin van het huidige millennium is er in Nederland sprake van een luid gearticuleerde en invloedrijke populistische tendens, die op steeds meer aanhang kan rekenen. Onder politici, wetenschappers en opiniemakers heerst er onduidelijkheid over de oorsprong van dit populisme en de manier waarop men zich ertoe kan verhouden. Voor wie geïnspireerd wordt door het humanistisch gedachtegoed gelden deze vragen extra nadrukkelijk, omdat het populisme op vele fronten lijnrecht tegenover het humanistische denken lijkt te staan, bijvoorbeeld op het gebied van tolerantie, gelijkheid, diversiteit en eigen verantwoordelijkheid. Op de politieke meetlat die de Humanistische Alliantie in aanloop naar de Kamerverkiezingen van 2010 publiceerde, waarin de standpunten van de

verschillende politieke partijen getoetst werden op hun overeenkomst met een aantal belangrijke humanistische waarden, kwam de populistische PVV dan ook als laagst scorend uit de bus, terwijl GroenLinks en D66 bovenaan eindigden.

Naar mijn idee is de populistische wending die de afgelopen jaren duidelijk zichtbaar is geworden een grote uitdaging voor het humanisme, omdat ze ingaat tegen het humanistische mensbeeld waarin de mens gezien wordt als een verantwoordelijk en rationeel wezen, dat in staat is vanuit zichzelf moreel te handelen en vrijheid en ruimte laat aan andersdenkenden. Het populisme lijkt echter juist vaak gekenmerkt te worden door een tamelijk irrationele en sterk door emotie bepaalde argumentatie, het weinig ruimte laten aan andersdenkenden en het buiten zichzelf plaatsen van verantwoordelijkheid. Onvrede met de persoonlijke, politieke en maatschappelijke situatie lijkt hierbij als rode draad te fungeren.

Ik zou graag een beter begrip krijgen van de mogelijke oorzaken en voedingsbronnen van de maatschappelijke onvrede die aan het populisme ten grondslag ligt, omdat ik denk dat daar voor de humanistische belangrijke aanknopingspunten te vinden zijn voor het doordenken en aanscherpen van de eigen maatschappijvisie. Naar mijn idee kan vanuit de humanistische nadruk op existentiële thema's een ander licht geworpen worden op de bronnen van het populisme, die tot nu toe voornamelijk vanuit een politicologische optiek benaderd zijn.

Voor humanistici lijkt het me van belang om niet weg te lopen voor de uitdagingen waar het populisme ons voor plaatst, maar te zoeken naar een manier om vanuit de eigen waarden en inzichten een zinvolle eigen plek in te nemen in het maatschappelijke debat. Waar schieten links-humanistisch gefundeerde visies wellicht tekort? Confronteert het populisme ons met de zwakke plekken in het humanistisch gedachtegoed, en zo ja op welke manier? Wat kan de opkomst van het populisme ons leren?

Er is regelmatig geopperd dat het populisme een reactie zou zijn op het jarenlange domineren van politiek, maatschappij en debat door wat onder critici ook wel 'de linkse kerk' is gaan heten: een groep politici, publicisten en andere opiniemakers die op tamelijk dogmatische wijze de links-humanistische, tolerante en multiculturele idealen vertolkte, waarbij weinig ruimte gelaten werd aan mensen met een andere visie. In zijn bundel *Hollands welvaren. Nederland 2004-2008* geeft essayist Joost Zwagerman hiervan bijvoorbeeld enkele voorbeelden die tot nadenken stemmen. Ik wil deze 'andere kant' van een wellicht dwingende tolerantie onder links-humanistische denkers en opiniemakers en daarmee gepaard gaande blindheid voor andere dan de eigen opvattingen zeker ook meenemen in mijn onderzoek

Ik hoop met deze scriptie bij te dragen aan de gedachtevorming onder humanisten, humanistici en andere geïnteresseerden over de opkomst van het populisme, de existentiële en maatschappelijke thematiek die eraan ten grondslag ligt en de manier waarop vanuit de Humanistiek een zinvolle en realistische bijdrage aan het huidige gepolariseerde debat geleverd kan worden.



### *1.1.3 Theoretisch kader & methode*

Ik heb deze scriptie gebaseerd op literatuuronderzoek dat zich op het snijvlak van de existentiële thematiek van de humanistiek en de politiek/maatschappelijke thematiek van de sociale en politieke wetenschappen bevindt. Aan de hand van literatuuronderzoek heb ik de visies van verschillende wetenschappers en opiniemakers met elkaar vergeleken. Tevens heb ik getracht reflexieve verbanden te leggen met mijn eigen ervaringen rond het onderzoeksthema. Dit heb ik gedaan door aan de hand van een aantal persoonlijke casussen mijn eigen ervaringen en opvattingen rondom het thema van dit onderzoek te onderzoeken, te expliciteren en kritisch te bevragen.

De belangrijkste thema's van het onderzoek zijn: populisme, maatschappelijke onvrede, existentiële problematiek, humanistische maatschappijvisie, pluralisme, diversiteit, multiculturalisme en tolerantie. Ik ben in mijn onderzoek uitgegaan van een aantal vooronderstellingen:

- Humanisme en populisme staan op gespannen voet met elkaar;
- Het humanisme heeft moeite zich te verhouden tot (de opkomst van) het populisme en zich helder te positioneren in het ontstane publieke debat rond dit thema;
- De manier waarop het populisme een stem geeft aan maatschappelijke onvrede kent serieuze beperkingen en draagt bij aan de verdere polarisatie van reeds bestaande maatschappelijke spanningen, en het is daarom zinvol te zoeken naar de wortels van die onvrede en naar alternatieve manieren om om te gaan met de bestaande onvrede;
- Ik ervaar bij mezelf een afkeer van het populisme en stap dus niet onbevooroordeeld dit onderzoek in; tegelijkertijd ben ik oprecht benieuwd naar de aantrekkingskracht van het populisme op mensen en de bronnen daarvan.

### *1.1.4 Opbouw van deze scriptie en deelvragen*

Deze scriptie is opgebouwd rond drie kernhoofdstukken, waarin steeds de maatschappijvisie van één van de drie eerdergenoemde hedendaagse levensbeschouwelijkde denkers in relatie tot de opkomst van het populisme centraal staat. Voorafgaand aan deze drie kernhoofdstukken vormt hoofdstuk twee een algemene inleiding op de opkomst en ontwikkeling van het populisme als politieke stroming. In dit tweede hoofdstuk komen de volgende deelvragen aan bod:

- Wat is populisme? Wat zijn de belangrijkste kenmerken en kernthema's van het populisme?
- Hoe verhoudt het populisme zich tot de bestaande politiek en politieke stromingen?
- Hoe heeft het populisme als politieke stroming zich de afgelopen jaren ontwikkeld?
- Op welke manier heeft het populisme zich in het afgelopen decennium gemanifesteerd in het Nederlandse politieke & maatschappelijke landschap?

- In hoeverre bestaat de ‘gewone man of vrouw op straat’, waaraan het populisme vaak refereert en aan wie het zijn bestaansrecht lijkt te ontleen?
- Wie is de populistische kiezer? Wat verwacht de populistische kiezer van de maatschappij en de politiek? Kan zijn of haar stem beschouwd worden als een pure proteststem of is er sprake van een duidelijke verander-agenda?

In het derde hoofdstuk van deze scriptie staat de communitaristische benadering van filosoof Ad Verbrugge in relatie tot de opkomst van het populisme centraal. Verbrugge betoogt dat onze huidige cultuur een ‘cultuur op drift’ is, die aan zijn eigen innerlijke tegenstrijdigheden ten onder dreigt te gaan. Hij neemt een maatschappelijke onvrede waar die zich over talloze maatschappelijke terreinen uitstrekt, variërend van de problematiek rond integratie tot de opkomst van ‘zinloos geweld’.

Deelvragen bij dit hoofdstuk zijn:

- Hoe komt Verbrugge tot de constatering dat de hedendaagse Nederlandse samenleving een voorbeeld is van een op drift geraakte cultuur?
- Kan de opkomst van het populisme gezien worden als een uitingsvorm van de onvrede die heerst binnen onze cultuur op drift?
- Wat zijn volgens Verbrugge de voornaamste oorzaken van de onvrede in de maatschappij?
- In welke zoekrichting ziet Verbrugge een manier van omgaan met of mogelijke oplossing voor deze onvrede?

In het vierde onderzoek ik de liberaal-humanistische visie van filosoof en rechtsgeleerde Paul Cliteur in relatie tot het populisme. Cliteur wordt beschouwd als een conservatief, rechts-liberaal humanistisch denker, die bovendien regelmatig het verwijt krijgt populistische standpunten in te nemen. Hij beschrijft onze huidige cultuur in zijn boeken *Tegen de decadentie*, *De democratische rechtsstaat in verval* en *Moderne papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving* als decadent en weggeleden van waar het in een democratische rechtsstaat als de onze over zou moeten gaan. Cliteur is kritisch op het multiculturalisme dat in Nederland lange tijd gold als de meest geschikte benadering van het samenleven tussen verschillende culturen, en ziet meer heil in wat hij ‘kosmopolitisch multiculturalisme’ noemt, de gerichtheid op universele menselijke waarden. In het aan Cliteur gewijde hoofdstuk staan onder meer de volgende deelvragen centraal:

- Waarom beschouwt Cliteur de huidige Nederlandse samenleving als een decadente, in verval geraakte rechtsstaat?
- Wat ziet Cliteur als de oorzaken van de polarisatie tussen verschillende culturele en religieuze groepen in het hedendaagse Nederland?

- Wat is de relatie tussen het door Cliteur waargenomen verval van de rechtsstaat en de opkomst van het populisme?
- Hoe verhoudt de opkomst van het populisme zich tot het liberaal-humanisme dat Cliteur aanhangt?
- Welke weg ziet Cliteur uit de crisis van de rechtsstaat die hij momenteel waarneemt?

Het vijfde hoofdstuk van deze scriptie gaat in op de kritisch-humanistische visie van socioloog en filosoof Harry Kunneman. Kunneman signaleert in het huidige tijdsgewricht de duidelijk zichtbare opkomst van het ‘dikke-ik’, zowel op individueel als op organisatorisch en maatschappelijk niveau. In dit hoofdstuk onderzoek ik de mogelijke parallellen tussen de opkomst van het dikke-ik als maatschappelijk fenomeen en de opkomst van het populisme, en ga ik na of de ‘kooltjes van hoop’ in de vorm van morele leerprocessen en nieuwe vormen van verbinding die Kunneman in de maatschappij waarneemt ook een rol kunnen spelen in de omgang met de uitdagingen van het populisme. Belangrijke deelvragen zijn hierbij:

- Op welke manier manifesteert het dikke-ik zich in de hedendaagse samenleving, en door welke maatschappelijke ontwikkelingen wordt zijn opmars gevoed?
- In hoeverre sluit de opkomst van het populisme aan bij de opmars van het door Harry Kunneman beschreven ‘dikke-ik’? Kan het populisme geduid worden als een uitingsvorm van het dikke-ik?
- Kunnen de morele leerprocessen die Kunneman bepleit ook een rol spelen in het omgaan met de uitdagingen van het populisme?
- Biedt de hedendaagse gepolariseerde politieke situatie ook ruimte voor leerzame wrijving? Wat zouden hiervoor de voorwaarden zijn?

In de slotbeschouwing van deze scriptie breng ik de belangrijkste verschillen en overeenkomsten tussen de drie uitgewerkte visies op de hedendaagse maatschappelijke situatie in relatie tot de opkomst van het populisme in kaart en onderzoek ik hun relevantie voor de Humanistiek. Welke leerpunten voor de omgang met de uitdagingen van het populisme bieden de visies van Verbrugge, Cliteur en Kunneman? Is het mogelijk om vanuit de levensbeschouwelijke invalshoek van de Humanistiek bij te dragen aan meer verbinding in een zo sterk gepolariseerde maatschappelijke situatie? Ik hoop in de slotbeschouwing een aanzet te kunnen geven tot een zinvolle humanistische benadering van het thema populisme en de bijbehorende uitdagingen en dilemma’s.

#### *1.1.5 Persoonlijke reflectie*

Een onderwerp dat zulke felle en emotionele reacties oproept en zo sterk lijkt te leiden tot maatschappelijke polarisatie als populisme, vraagt naast emotie ook om persoonlijke reflectie.

Daarmee bedoel ik niet simpelweg het verwoorden van je eigen visie of het maken van de afweging of je 'voor of tegen' bent, maar het kritisch onderzoeken van zowel je eigen vooronderstellingen en opvattingen als die van de ander. Ik bedoel er ook mee dat ik me niet koppig wil vastbijten in mijn eigen visie, maar wil proberen te begrijpen wat anderen drijft en wat ik wellicht over het hoofd zie. Ik bedoel er bovendien mee dat ik op een eerlijke manier wil kijken naar wat er binnen mijzelf leeft: in hoeverre komen de opvattingen die ik naar buiten toe uitdraag overeen met wat ik van binnen denk, voel en ervaar? Zeg ik –zoals een van de belangrijkste credo's van het populisme luidt- eigenlijk zelf ook wat ik denk? Baseer ik mijn ideeën op goed gefundeerde innerlijke afwegingen of wellicht ook op zogenaamde 'politieke correctheid' of op wat gangbaar is in mijn sociale omgeving?

Zoals ik eerder in deze inleiding al aangaf, ben ik zelf uiterst kritisch op het populisme dat ik de afgelopen jaren in Nederland heb zien opkomen: ik verwonder me over het succes ervan, verbijst me vaak over de in mijn ogen 'domheid' van de geponeerde opvattingen en het simplisme van de geboden oplossingen en voel me soms kwaad en bang als ik me realiseer dat dit blijkbaar is hoe veel mensen in Nederland denken. In mijn vriendenkring en onder naaste familie zie ik vergelijkbare reacties. Dit maakt het uiteraard makkelijk om zonder al te veel tegenwind bij mijn oorspronkelijke standpunt te blijven. Het is soms prettig om je met gelijkgestemden boos te maken of te verwonderen, maar het is tegelijkertijd ook onbevredigend: hoe roerend wij het ook allemaal met elkaar eens zijn, de maatschappelijke realiteit toont toch een veel gevarieerder beeld. En wie slechts in zijn eigen opvattingen blijft hangen en niet af en toe eens 'over de heg wil kijken' naar wat andere mensen vinden en waarom ze dat doen, zal zeker niet bijdragen aan het verminderen van de kloof die in de huidige gepolariseerde maatschappelijke situatie dreigt te ontstaan of al een feit is.

Omdat ik dit scriptieonderwerp heb gekozen vanuit een duidelijke persoonlijke motivatie, en het ook veel persoonlijke vragen oproept, heb ik ervoor gekozen om naast een wetenschappelijk deel ook een persoonlijk, reflectief onderdeel in deze scriptie te verwerken. Dit heb ik gedaan in de vorm van een aantal casussen uit mijn persoonlijke ervaring, waarin ik geconfronteerd werd met uitingen van populisme die me dwongen om ook mijn eigen standpunten te onderzoeken en bepalen. Deze persoonlijke reflecties heb ik in deze scriptie verwerkt als vijf aparte 'intermezzo's', die ik heb ingevoegd tussen de verschillende hoofdstukken. Ik hoop hiermee iets van de complexiteit van de populistische thematiek en van de manier waarop het onderwerp verweven is met vragen van persoonlijke en existentiële aard inzichtelijk te maken.

## Eerste intermezzo

### *Als we elkaar maar kenden?*

Een paar jaar geleden kreeg ik een huurhuis aangeboden in een Bossche volkswijk. De buurt waar ik zou komen de wonen stond niet zo goed bekend, en vanuit mijn kennissenkring bereikten me al spoedig verhalen over steekpartijen, vandalisme, hangjongeren, autodiefstallen en zelfs een schietpartij. Op een zondagmiddag voorafgaand aan het moment dat ik de woning al dan niet zou accepteren ging ik eens poolshoogte nemen in de straat. Op een stoepje voor het huis trof ik, zittend in tuinstoelen, twee vrouwen van een jaar of dertig aan: een Nederlandse en een Turkse met hoofddoek. Geblinddoekt zou ik dat overigens niet opgemerkt hebben, want beiden spraken zo plat Bosch als het maar kan. De twee vrouwen bleken buurvrouwen en vriendinnen, en ze vertelden me vrolijk lachend nog wat meer spookverhalen over de buurt ('die buurman van de overkant heeft zich een paar maanden geleden nog opgehangen in de gang van zijn huis', 'daar heeft de benedenbuurman zijn bovenbuurman neergestoken omdat hij last had van zijn radio'). Ondanks de wildwestverhalen gaf het gesprek me op de een of andere manier ook vertrouwen over hoe het er in de buurt aan toeging: de vrouwen zaten gezellig op straat, reageerden vriendelijk op mijn vragen en integratieproblemen leken me hier in elk geval ook niet echt aan de orde.

De twee vrouwen werden mijn buurvrouwen en ik maakte met beiden geregeld een praatje. In de zomermaanden zaten het Nederlandse en het Turkse gezin vrijwel dagelijks samen op straat, afwisselend met Turkse en Hollandse koffie en koekjes. Na enige tijd liep de vriendschap tussen mijn Turkse en Nederlandse buurvrouw echter met het nodige vuurwerk op de klippen: er was ruzie ontstaan nadat de man van mijn Nederlandse buurvrouw een van de zoons van de Turkse buurvrouw –wellicht hardhandig- terecht gewezen had toen hij zich op straat in zijn ogen misdroeg, dit tot woede van de Turkse buurman die vond dat de Nederlandse buurman dit niet had mogen doen. Beide vrouwen kozen de kant van hun man, met als gevolg stevige ruzie en daarna een bitter volgehouden stilzwijgen, dat ook de rest van de straat in twee kampen leek te verdelen.

Van het ene op het andere moment werd geen koffie meer gedronken op straat, laat staan dat de vakantiefoto's van Turkije van hand tot hand gingen zoals eerder het geval was. Beide burenstellen uitten nadrukkelijk hun ongenoegen over elkaar wanneer ik hen sprak. Mijn Nederlandse burens, altijd al wel 'echte Bosschenaren', maar in mijn beleving wel open en vriendelijke mensen, hadden ineens de mond vol over 'die Turken' en wat de Turken en andere buitenlanders wel niet allemaal verkeerd deden. Hoewel deels ongetwijfeld te verklaren vanuit de felheid van de ontstane ruzie, verbaasde ik me toch ook over hoe snel er zulke verharde standpunten werden ingenomen: de vriendschap tussen de burenstellen had voor de ruzie altijd oprecht en gemakkelijk geleken, zonder dat de verschillen in etnische achtergrond een rol leken te spelen.

Na een paar van dit soort gesprekken werd me duidelijk dat mijn burens op geen enkele manier zouden aarzelen om op een op anti-vreemdelingen-sentimenten gestoelde populistische partij te stemmen. Terwijl niet lang daarvoor hun misschien wel beste vrienden van Turkse afkomst waren. De situatie confronteerde me met het feit dat een van de stellingen die ik altijd aangehangen had, namelijk dat er vanzelf begrip zou komen tussen verschillende groepen als ze elkaar maar als mens kenden en tegenkwamen, misschien wel niet klopte. Deze mensen kenden elkaar immers heel goed, en afkomst leek nooit een rol gespeeld te hebben in de manier waarop ze met elkaar omgingen, maar blijkbaar werd het verschil in afkomst ineens een factor op het moment dat ze in een verder tamelijk ordinaire ruzie belandden.

Ik begrijp de reële problemen die mensen ervaren rondom integratie: ik vind het niet zo raar dat mensen er moeite mee hebben wanneer hun oer-Hollandse volksbuurt in korte tijd in een 'zwarte wijk' verandert, ik begrijp de angst voor het vreemde en de problematiek rondom gebrekkige integratie. Maar de plotse anti-vreemdeling-stellingname van mijn burens leek meer op wat er gebeurt in een ruzie tussen schoolkinderen, waarbij alle mogelijke zwakke plekken en afwijkingen van de ander aangegrepen worden om een punt kracht bij te zetten. En, eerlijk is eerlijk, niet alleen kinderen doen dat: in een hoogoplopende ruzie met mijn partner wil ik ook nog wel eens onredelijke dingen zeggen en hem in mijn boosheid datgene voor de voeten werpen waarvan ik meen dat het hem extra zal raken.

Ik realiseerde me eens te meer dat politiek helemaal niet altijd een proces van rationele stellingname en belangenafweging is: blijkbaar nemen soms hele andere gevoelens en overwegingen het over. Hoeveel ordinaire burenruzies zouden er resulteren in een stem op een populistische anti-vreemdelingen-partij? En omgekeerd: hoe vaak zou een stem op diezelfde partijen voorkómen worden door een goede burensrelatie?

## 2. Populisme

Demagogie, volksmennerij, opportunisten, populisme: het zijn al sinds de tijd van de oude Grieken veel gebezigde termen in het politieke bedrijf. En hoewel waarschijnlijk nooit echt weggeweest, lijkt met name het verschijnsel 'populisme' het afgelopen decennium meer terug dan ooit: er is geen ander politiek fenomeen te noemen dat de afgelopen jaren zo nadrukkelijk de kolommen van de politieke commentaren, beschouwingen en opinieartikelen vulde, en waarover zo driftig gediscussieerd en gepolemiseerd werd.

Dat betekent echter niet dat altijd even helder was waarover de discussie precies ging: zoals termen als demagogie, politiek opportunisten en populisme veelal door elkaar gebruikt worden, zo werd de term populisme ook breed ingezet om een scala aan ontwikkelingen, politieke fenomenen en maatschappelijke onlusten te benoemen. Populisme was zowel de opkomst van Pim Fortuyn en zijn 'nieuwe politiek' als de toegenomen neiging van politici om zich aan de kiezer te presenteren tijdens spelshows, kookprogramma's en jolige evenementen. Populisme was zowel het vermeende failliet van twee Paarse kabinetten als het gepruttel van een verwend, decadent en stuurloos volk. Populisme was zowel de schreeuw om hulp van de aan zijn lot overgelaten lagere sociale klasse in verloederde oude stadswijken als de machtsgreep van een proleterige nouveau riche, die –na verongelikt geconstateerd te hebben dat men ondanks het verwerven van financiële en materiële middelen nog altijd geen toegang had tot de werkelijke bestuurlijke elite- nu ook recht meende te hebben op zijn plek op het pluche. Populisme was zowel onschuldige borrelpraat als gevaarlijk fascisme, het was zowel een hyperige, tot spoedige vergetelheid gedoemde oprisping als een duistere kracht die de schaduw van de Tweede Wereldoorlog in herinnering bracht.

Deze breedheid van dingen die geschaard kunnen worden onder de paraplu van het populisme biedt enerzijds een grofmazig kader dat de reikwijdte, diversiteit en complexiteit van het fenomeen inzichtelijk maakt. Anderzijds roept het de nodige vraagtekens op: waarover hebben we het nu eigenlijk precies wanneer we de term populisme bezigen? Het is niet voor niets dat Paul Taggart in *Populism* betoogt dat het opmerkelijk is dat een term die zoveel gebruikt wordt als populisme in feite zo slecht geconceptualiseerd is in de wetenschap.

In dit hoofdstuk zal ik trachten te verduidelijken waar ik het over heb wanneer ik in deze scriptie refereer aan de term populisme. In de eerste plaats zal ik ingaan op de gangbare kenmerken, oorzaken en ontwikkelingen die in de literatuur worden toegeschreven aan het fenomeen. Hierbij wil ik onder meer kort aandacht besteden aan de specifieke Nederlandse context: hoe zag de recente opmars van het populisme er hier in Nederland uit? Ook wil ik nader onderzoeken wie de populistische kiezers zijn: worden zij gedreven door gedeelde doelen en beweegredenen, of is er sprake van een heterogene groep van mensen die onderling weinig gemeen hebben?

## 2.1 Wat is populisme?

‘Defining the undefinable’, zo luidt de titel die Cas Mudde de paragraaf in *The Populist Zeitgeist* geeft waarin hij een definitie van populisme als politieke stroming presenteert. In zijn ogen zijn er veel definities en interpretaties van het fenomeen populisme in omloop die weliswaar een deel van het verschijnsel definiëren, maar die uiteindelijk niet doordringen tot de kern. Een eerste veelgehoorde definitie beschrijft populisme als ‘stamtafel-politiek’: een zeer emotioneel gestuurd en simplistisch discours, gericht op en gevoed door de onderbuikgevoelens van het volk. Een tweede gangbare definitie beschouwt populisme als een opportunistische vorm van politiek bedrijven, slechts gericht op het korte-termijn-plezieren van kiezers met populaire beloftes, met als doel zoveel mogelijk macht te vergaren (Mudde, 2004, p. 542).

Paul Taggart formuleert in *Populism* een aantal thema’s die weliswaar niet sluitend definiëren wat populisme is –hij meent dat er van populisme uiteindelijk geen sluitende definitie te geven is-, maar die er wel allemaal in meer of mindere mate mee samenhangen. Een eerste thema is de vijandigheid van populisme jegens de representatieve politiek, en daarmee tegelijkertijd de ambivalentie die de eigen rol met zich meebrengt: populisme mengt zich in de politieke arena terwijl het zich er gelijktijdig tegen verzet. Dit creëert interne dilemma’s en contradicties die er mede voor zorgen dat populisme veelal een tijdelijk fenomeen is, dat episodisch komt en gaat. Populisme ontstaat dan ook vaak vanuit een gevoel van acute crisis. Het is veelal kameleontisch van aard en baseert zich op een geïdealiseerd beeld van de gemeenschap die het zegt te vertegenwoordigen, vaak aangeduid als ‘het volk’ of ‘de burger’. Hoewel het zich zeker presenteert als een politieke stroming die duidelijke waarden vertegenwoordigt, ontbreekt het populisme in algemene zin aan een onderscheidend gedeeld patroon van kernwaarden.

Volgens Mudde omvatten deze definities en kernthema’s weliswaar een deel van wat populisme is, maar missen ze de uiteindelijke kern van het fenomeen populisme: de centrale rol die de relatie tussen ‘het volk’ en ‘de elite’ speelt. Mudde definieert populisme dan ook als ‘een ideologie die de samenleving beschouwt als onderverdeeld in twee homogene en tegengestelde groepen, ‘het ware volk’ versus ‘de corrupte elite’, en die ervan uitgaat dat politiek een uitingsvorm zou moeten zijn van de wil van het gewone volk’ (2004, p. 543). Aan de hand van deze definitie is populisme zowel tegengesteld aan elitisme, dat meent dat politiek de wil van de morele elite zou moeten vertolken, als aan pluralisme, dat zich verzet tegen de indeling van de samenleving in een beperkt aantal homogene groepen en dat politiek beschouwt als een discours waarbinnen de veelheid aan stemmen van talloze groepen en individuen tot uiting gebracht moet kunnen worden.

Hoewel populisme dus wel degelijk beschouwd kan worden als een ideologie, is het wel een ideologie met een beperkte inhoudelijke kern. In tegenstelling tot veelomvattender ideologieën als het communisme, socialisme of liberalisme, heeft populisme veel minder duidelijk een inhoudelijke, van andere ideologieën te onderscheiden kern. Door het centraal stellen van ‘de wil van het volk’ versus die van de elite kiest het populisme niet voor een vaste set aan opvattingen en visies, maar stelt het



zich in dienst van de veranderlijke wil van het al dan niet homogene volk. Dit maakt dat populisme makkelijk gecombineerd kan worden met een veelheid en diversiteit aan '-ismen': het kan zowel een alliantie aangaan met nationalisme als met socialisme, met ecologisme maar evenzeer met rechts-extremisme. Howel populisme traditioneel vaak in de (extreem-)rechtse hoek van het politieke spectrum geplaatst wordt, is het dus an sich ook te verenigen met bijvoorbeeld links-georiënteerde politieke stromingen.

Door de nadruk die binnen populistische bewegingen gelegd wordt op de tegenstelling tussen het volk en de elite, neigen populistische partijen naar een gepolariseerd discours, waarbij er slechts vrienden en vijanden zijn. Tegenstanders worden vaak op normatieve en niet zozeer op inhoudelijke gronden aangevallen: zij zouden corrupt, elitaristisch of onnodig bureaucratisch zijn, en genieten van een leven vol handjeklap en vriendjespolitiek onder de politieke kaasstolp, in plaats van in contact te blijven met het gewone volk. De populistische partij presenteert zich als de enige 'outsider' die zich hier verre van houdt en die niet bereid is om compromissen te sluiten die de wil van het volk corrumperen. Populisten presenteren zich vaak nadrukkelijk als anti-politieke partij, waarbij ze politieke partijen aanwijzen als de corrumperende factoren die hun eigen partijpolitieke belangen boven die van het volk stellen. Opvallend is dat populistische partijen hun eigen partij weliswaar vaak presenteren als een 'nieuw soort partij', zonder de verderfelijke elementen van de traditionele partijen, maar uiteindelijk zelden radicaal breken met de klassieke vorm van de politieke partij. Niet zelden ontstaan binnen de 'nieuwe partijen' van populistten dan ook al snel het soort twisten en de machts- en ideeënstrijd die men eerder de 'oude politiek' verweet.

Interessant is hierbij hoe het volk waaraan het populisme steevast refereert eigenlijk gedefinieerd zou kunnen worden. Hoewel diverse wetenschappers en commentatoren gezocht hebben naar een klasse-bepaalde definitie van het populistische 'volk', lijkt het hier niet te gaan om de klassieke arbeidersklasse die ooit 'het volk' van de socialisten uitmaakte. Paul Taggart formuleert in *Populism* een alternatieve term voor het volk waar populistische partijen aan refereren: het *heartland*. Dit zou eerder een imaginaire plek zijn waar het deugdzame en verenigde volk leeft zoals de populistische partij dat voor ogen heeft, dan een werkelijk bestaand (deel van het) volk. Zoals nationalistten een mythisch beeld creëren van de vereendheid van het volk dat deel uitmaakt van die natie, zo lijken populistten hun eigen mythische volk te creëren, dat zich als één man zou scharen achter de door de populistische partij verwoorde 'wil van het volk' (2000, p. 95).

Hierbij is het niet zozeer de bedoeling om het volk te veranderen of te verheffen, zoals de socialisten zich dat ooit tot doel stelden: het 'gezond verstand' van het volk zoals het nu is, is juist de kern van de populistische ideologie. Dit betekent echter niet noodzakelijkerwijs dat iedere 'Jan met de pet' dan ook aan de macht zou moeten komen: populistische partijen zijn niet per definitie voorstander van verre gaande vormen van democratisering of burgerparticipatie. Populistische stemmers lijken dan ook eerder op zoek te zijn naar helder (charismatisch) leiderschap dat luistert naar hun wensen en deze op gepaste wijze voor het voetlicht brengt, dan dat ze zelf voortdurend moeten participeren in politieke

besluitvormingsprocessen. ‘The current heartland of the populists does support democracy, but they do not want to be bothered with politics all the time’, aldus Mudde (2004, p. 558).

Hoewel populistische partijen dus graag tegen de gevestigde orde aanschoppen, hebben zij zelden een programma dat nadrukkelijk gericht is op hervorming of verregaande democratisering van het politieke bestel. Sterker nog: de zogenaamde ‘progressieven’ en ‘politiek correcten’ die strijden voor verregaande liberale rechten worden veelal beschouwd als de vijandelijke elite waartegen het populisme zich verzet. Qua waardenpatroon dat ze vertegenwoordigen neigen populistische partijen over het algemeen dan ook eerder naar een zekere vorm van conservatisme dan naar de liberale, progressieve paleisbestormers van eind jaren zestig van de vorige eeuw.

## **2.2 Oorzaken en ontwikkeling: een eerste schets**

Hoewel populisme de afgelopen decennia vooral in het oog sprong in relatie tot rechts-georiënteerde politieke stromingen, heeft het zich zeker niet alleen binnen die context ontwikkeld. In de periode na de Tweede Wereldoorlog doken er in allerlei Europese landen bewegingen en partijen met populistische tendensen op, zoals in Nederland bijvoorbeeld de Nederlandse Boeren Partij van ‘Boer Koekoek’ eind jaren zestig. Ook in Noord- en Latijns Amerika was populisme in die tijd een veelgezien fenomeen. In de late jaren zestig, de jaren zeventig en de vroege tachtiger jaren van de vorige eeuw waren het vooral (nieuw-)linkse bewegingen die een populistische benadering kozen. Progressieve, groene en nieuw-linkse partijen verzetten zich tegen het oude politieke establishment en presenteerden zichzelf als de nieuwe, frisse wind die in tegenstelling tot de heersende politieke elite in haar ivoren toren wél in contact stond met het gewone volk, en die deze stem van het volk luid en duidelijk zou verkondigen in de starre, reactionaire politieke arena.

Met het verstrijken van de tijd zouden sommige van deze nieuwe ‘outsider’ partijen zelf weer tot het politieke establishment gaan behoren, of in elk geval door anderen als zodanig worden gezien: zo is het bijvoorbeeld typerend dat in Nederland een partij als GroenLinks, voortgekomen uit verschillende progressieve bewegingen die nadrukkelijk ageerden tegen het toenmalige politieke establishment, in de ogen van de huidige populistische beweging bij uitstek wordt beschouwd als onderdeel van de heersende, politiek-correcte elite die omver geworpen zou moeten worden in naam van ‘het gewone volk’.

Hoewel populisme dus vooral goed lijkt te passen bij nieuwe protestbewegingen die het juk van de macht en het politieke compromis nog niet hoeven te dragen, is populisme niet voorbehouden aan de nu nog machtelozen die de heersende orde uitdagen. Mudde signaleert dat populisme sinds het begin van de jaren negentig een veelgezien fenomeen is geworden in de hele politieke arena, zelfs bij een aantal van de machthebbers zelf: zo beschouwt hij de recente Labour-regering van Tony Blair en de politiek van de socialistische Vlaamse voormalige vice-premier Steve Stevaert bij uitstek als voorbeelden van hedendaags populisme, door hun nadrukkelijke gebruik van een volk versus elite-

retoriek (2004, p. 551). En in Nederland heeft bijvoorbeeld de Socialistische Partij ondanks een door de jaren heen stevig verankerde positie in het politieke landschap altijd een populistisch getint discours behouden, waarbij de partij zich blijft presenteren als een volkse, sterk in de regio gewortelde outsider in het Haagse. Wie tot de heersende elite behoort is dus niet altijd even duidelijk, en wordt deels bepaald door op wie hij zijn pijlen richt, en omgekeerd: de socialistische leider kan zichzelf beschouwen als de vertegenwoordiger van de belangen van het gewone volk tegenover de macht van de geprivilegeerde upper class, terwijl diezelfde socialistische leider door de leider van de rechts-populistische volksbeweging wellicht weer wordt gezien als een vertegenwoordiger van de linkse politieke elite die al veel te lang aan de touwtjes trekt.

Deze kanttekeningen maken duidelijk dat er de afgelopen decennia niet zozeer sprake is geweest van één specifieke, duidelijk afgebakende populistische beweging, maar dat populisme veeleer onderdeel is geworden van de heersende politieke mores. Cas Mudde spreekt in zijn artikel dan ook van het huidige tijdsgewricht als een ‘populist Zeitgeist’ (2004, p. 548): een periode waarin populistische sentimenten en hun uitingsvormen bijzonder veel weerklank vinden in het hele politiek-maatschappelijke landschap.

Maar hoe is het te verklaren dat populisme sinds met name de vroege jaren negentig zo nadrukkelijk onderdeel is geworden van de hedendaagse politiek en maatschappij? Er lijkt de afgelopen decennia geen sprake te zijn van feitelijk toegenomen corruptie bij de heersende partijen die de door populistten verwoorde oppositie tussen volk en elite zou kunnen verklaren, en evenmin is het zo dat in de politiek en maatschappij de afstand tussen de verschillende sociale klassen de afgelopen decennia significant is toegenomen. Eerder is het omgekeerde het geval: waar politiek honderd jaar geleden nog voornamelijk zaak was van de aristocratie en de gegoede burgerij, heeft in de moderne westerse democratieën in principe elke burger met politieke aspiraties en capaciteiten de kans om zich via het lidmaatschap van een politieke partij een rol te verwerven binnen het politieke leven. En hoewel de sociale klassen in onze maatschappij zeker niet geheel verdwenen zijn, is er over het geheel genomen toch een steeds groter deel van de samenleving dat zich tot de sociale en economische middenklasse kan rekenen. In relatie tot de opkomst van het populisme lijken de toegenomen anti-elite sentimenten dus eerder een zaak van veranderde perceptie dan van een daadwerkelijk toegenomen kloof tussen de heersende elite en de rest van het volk.

Volgens Mudde liggen er verschillende ontwikkelingen ten grondslag aan die veranderde perceptie van de relatie tussen het volk en de elite (2004, p. 553). Een eerste ontwikkeling betreft de veranderde rol van de media inzake politiek. Vroeger waren media traditiegetrouw verbonden met een bepaalde religieuze denominatie of politieke stroming, wat zorgde voor een relatief eenzijdige berichtgeving van de eigen politieke boodschap bestemd voor de eigen groep. De politieke vertegenwoordigers werden binnen eigen kring op een voetstuk geplaatst en nauwelijks kritisch bejegend. Kritiek was er wel vanuit andere groepen, maar in de vroeger sterk verzuilde samenlevingen

was men dusdanig honkvast dat de ene groep slechts zeer beperkt in aanraking kwam met de opvattingen zoals die geuit werden in de media van de andere groep.

Dit veranderde in de loop van de jaren zestig, toen kranten, radio en het nieuwe medium televisie steeds meer onafhankelijkheid ten opzichte van de politieke partijen verwierven. Dit werd nog versterkt door de opkomst van nieuwe, private media (zoals de commerciële televisiestations), die op geen enkele manier gehinderd werden door een eventuele politieke erfenis, maar wel te maken hadden met de wetten van de kijkcijfers, reclame en winst. Langzaamaan verschoof de berichtgeving van de politiek naar de meer kritische, onthullende en scandaleuze kant: de gemiddelde kijker werd immers eerder geplezierd met een sappige rel, crisis of schandaal dan met langdradige verhandelingen over het voortkabbellende politieke bedrijf. Dat schandalen, fouten en corruptie in dit nieuwe medialandschap veel duidelijker voor het voetlicht gebracht werden, tastte de onkreukbaarheid die politici onder het vroegere mediagesternte leken te hebben aan en voedde het soort anti-elite argumenten dat onder populistten veelgehoord is: 'Zie toch eens wat een corrupt zootje daar in de politiek, en dat allemaal op kosten van de belastingbetaler.' Tevens boden de nieuwe media een podium aan politici die handig om wisten te gaan met de wetten van de media, en dat waren niet zelden populistische politici met hun duidelijke boodschap en sensitiviteit voor de sentimenten die leefden in de maatschappij. In meer extreme gevallen, zoals dat van Berlusconi in Italië, wist een populistisch leider zelfs dusdanig slim gebruik te maken van de veranderingen in de mediawereld dat zijn machtspositie in de media de basis van zijn latere electorale succes werd.

In het verlengde van de ontwikkelingen die sinds de jaren zestig van de vorige eeuw leidden tot meer vrijheid in de media, leidde de emancipatie- en educatiegolf die zijn wortels had in diezelfde periode ertoe dat de bevolking mondiger werd en zich ook meer capabel voelde om zich zelf een oordeel te vormen over wat er zich in de politiek afspeelde. Het paternalisme en de vanzelfsprekende macht van de heersende politieke machtsblokken werd hierdoor steeds sterker uitgedaagd. Hierbij betrof het niet alleen de heersende klasse die uitgedaagd werd, maar ook bepaalde opvattingen, regels of gewoonten die dusdanig gemeengoed waren geworden dat er niet aan getornd leek te kunnen worden. Zo richtte de kritische blik van het geëmancipeerde volk zich op zaken die eerder buiten haar blikveld en invloedssfeer vielen, zoals enerzijds de bureaucratie en de geneigdheid van politieke partijen tot het verkiezen van de bestuurlijke kant van de politiek boven de spanning van het 'politieke vuurwerk', en anderzijds op zaken die de huidige heersende orde links liet liggen of zelfs min of meer taboe verklaarde. Populisten kiezen vaak bij uitstek de rol van taboedoorbreker en vertolker van de kritische stem van het volk, en kunnen daarmee rekenen op bijval van het geëmancipeerde volk dat niet langer dociel achter politici aanloopt, maar een eigen opvatting heeft die gehoord wenst te worden. De laatste decennia was het in veel westerse landen de problematiek rondom racisme, immigratie en integratie die omgeven werd met gevoeligheden en daardoor in de taboesfeer belandde, en populistten hebben dan ook in het bijzonder rond deze thematiek bij uitstek de rol van taboedoorbreker kunnen vervullen. Deze ruimte op meer rechtse thema's verklaart wellicht waarom

populisme recent vooral gezien wordt als een rechts fenomeen, en vaak geassocieerd wordt met rechts-extremisme of zelfs fascisme.

In het scala aan ontwikkelingen en oorzaken dat ten grondslag zou liggen aan de opkomst van het populisme als nadrukkelijk aanwezig politiek fenomeen kunnen nog allerlei andere zaken genoemd worden. Zo is het politieke landschap bijvoorbeeld veranderd door de ontwikkeling van onze maatschappij naar een post-industriële samenleving, waarin mensen veel minder vanzelfsprekend verbonden zijn met specifieke politieke partijen, en dus meer geneigd zijn tot ‘zweven’. Daarnaast heeft ook het einde van de Koude Oorlog invloed gehad op de politiek en de manier waarop burgers deze beoordeelden: met het verlies van het communisme als reëel aanwezige aartsvijand van de democratie, richtten mensen hun kritische blik nu op de democratie zelf. Was de Westerse democratie en de manier waarop die tot uitvoer gebracht werd wel echt zo ideaal?

Tot slot kan ook de globalisering die in toenemende mate de politieke agenda van westerse democratieën is gaan beïnvloeden beschouwd worden als een factor die de opkomst van populisme in de hand heeft gewerkt: waar de heersende politieke partijen zich vaak beriepen op hun machteloosheid ten aanzien van globale processen, presenteerden populistten zich als degenen die wél een vuist zouden maken tegen de wereldwijde ontwikkelingen die ten koste van het landsbelang gingen.

Hoewel er aan mogelijke verklaringen voor de opkomst en bestendiging van het populisme in het huidige tijdsgewricht dus geen gebrek is, lijkt er in de verklaringen vanuit de politieke en sociale wetenschappen toch een belangrijk aspect te ontbreken: een visie op de existentiële en levensbeschouwelijke aspecten die –deels bewust, deels onbewust- een rol spelen in de levens van mensen, en die hun politieke keuzes waarschijnlijk evenzeer kleuren als rationele politieke overwegingen. Dit is ook de reden waarom ik deze paragraaf slechts als een eerste schets van de oorzaken en ontwikkelingen die ten grondslag liggen aan de opkomst van het populisme beschouw: in de verdiepende hoofdstukken drie, vier en vijf zal ik aan de hand van de visies van drie hedendaagse levensbeschouwelijk geïntereerde denkers dieper ingaan op de manier waarop existentiële factoren van invloed zijn op de opkomst van het populisme, en wat dit ons vertelt over de dieperliggende achtergrond van de ‘populist Zeitgeist’ waarin wij zouden leven.

### **2.3 De populistische kiezer**

*‘Het hele fatsoen is minder geworden.’* – Willem Verbeek sr. (Dekker red., 2002, p. 71)

De vraag naar wie de populistische kiezer nu eigenlijk is, is er een die media en wetenschappers, maar vooral de vertegenwoordigers van de traditionele partijen sterk bezighoudt: wie zijn die kiezers die zo

ogenschijnlijk vanuit het niets ineens krachtig hun stem verheffen, zij die een ogenschijnlijk weinig vreeswekkend nieuw partijtje met hun overweldigende steun ineens tot krachtige machtsfactor kunnen bombarderen, zij die de traditionele partijen lijken te kunnen maken maar vooral breken? Dat ook de traditionele partijen dit onverwachte machtsblok in deze onrustige politieke tijden maar wat graag zouden willen mobiliseren behoeft weinig uitleg, maar wie hiertoe een poging wil wagen, moet uiteraard op zijn minst een idee hebben met wie hij te maken heeft. Maar bestaat er wel zo iemand als ‘de populistische kiezer’?

In *Niet-stemmers. Een onderzoek naar achtergronden en motieven in enquêtes, interviews en focusgroepen*, een uitgave van het Sociaal en Cultureel Planbureau uit 2002, worden de motieven en achtergronden van mensen die zelden of nooit gaan stemmen in beeld gebracht. De afronding van het onderzoek vindt plaats in de periode waarin in Nederland met de opkomst van Leefbaar Nederland en Lijst Pim Fortuyn een sterke populistische opleving meemaakt. Uit onderzoek van Interview/NSS van begin maart 2002, ruim twee maanden voor de Tweede Kamerverkiezingen, blijkt dat zo’n 41% van de mensen die bij de voorgaande verkiezingen niet gestemd hebben, voornemens is om ditmaal wel te gaan stemmen, en wel op de populistische partij van Fortuyn (Dekker red., 2002, p. 153). Volgens Dekker is het met name de groep niet-stemmers die hij omschrijft als ‘cynici’ die in beweging gebracht kan worden door (rechts-)populistische partijen: een groep mensen die gekenmerkt wordt door betrekkelijk weinig politieke betrokkenheid en activiteit, maar die wel zeer ontevreden is en een negatief oordeel heeft over politiek (2002, p. 53).

*Niet-stemmers* voert in een serie interviews een aantal niet-stemmers op, die kort voorafgaand aan de verkiezingen van 15 mei 2002 nogmaals benaderd worden met de vraag of ze ditmaal wel overwegen te gaan stemmen. Vader (82) en zoon (48) Verbeek blijken ditmaal geneigd om op de populistische partij van Pim Fortuyn te gaan stemmen. Wie hun interview erop naslaat, ziet diverse kenmerken van een populistische visie op politiek terug. Enkele fragmenten:

*Verbeek jr.:* (...) ‘Ze beloven veel, die politici, maar er gebeurt weinig. Dan is het toch niet zo vreemd dat ik stemmen niet als een plicht zie. Als de politiek goed gebeurt, oké. Maar alles verloedert. Over twintig jaar moet je met een pistool over straat, zo onveilig is het... De samenleving is harder geworden. Het lijkt hier af en toe wel Amsterdam. Mensen worden op straat neergeslagen en beroofd. Als je op vakantie gaat, ben je bang dat de boel leeg is als je thuiskomt.’

*Verbeek sr.:* Nee, dan al die narigheid op het journaal. Er gaat geen dag voorbij zonder moord en doodslag. Voor de oorlog had je dat niet. Het hele fatsoen is minder geworden. Vroeger hadden ze nog eerbied voor je bezittingen, kon je gewoon je fiets zonder slot op straat laten staan; dat kan niet meer.’

*Verbeek jr.:* ‘Ja, in Tokio. Als je daar gepakt wordt met een gestolen fiets, dan kom je in een werkkamp terecht; hier ga je naar een soort hotel als je gepakt wordt. (...) De straffen zijn ook te laag. Als je straf krijgt kun je gewoon bellen.’

*Verbeek sr.:* ‘Je hebt televisie op je cel.’

*Verbeek jr.:* ‘Een lachertje is het.’

*Verbeek sr.:* ‘Net het Hilton.’

*Verbeek jr.:* ‘Die Marokkaanse jongens pakken ze op, maar voor je het weet staan ze weer buiten. Dat lijkt toch nergens op.’

*Verbeek sr.:* ‘In een werkkamp moeten ze ze stoppen.’

(...)

*Verbeek jr.:* ‘Politici zijn niet te vertrouwen. Ik snap niet dat mensen stemmen op die lui. Je hebt geen partij waarvan je zegt: die pakt de boel goed aan. Ja, laatst had je die VVD’er die het aantal asielzoekers wilde aanpakken, hij werd meteen neergesabeld. Maar op basis van één idee ga je niet VVD stemmen, het gaat om de breedte.’

(...)

*Verbeek sr.:* ‘Vroeger zat er een ander slag mensen in de regering. Net even iets gewoner, net iets dichterbij de mensen. Nu doen ze het allemaal voor hun eigen portemonnee. Ze hebben allemaal bijbaantjes bij grote bedrijven: commissariaat zus, raad van toezicht zo. Als ze de kamer uit zijn, krijgen ze die banen op een presenteerblaadje aangeboden. Na twee keer vier jaar in de Kamer heb je toch al voldoende pensioen opgebouwd om als rijk mens te leven? Op tv zie je de Kamer wel eens vergaderen, dan zit de helft van de Kamer niet vol. Waar zijn die lui? Het moet net zo zijn als werken bij een baas. Je zit er voor het volk van Nederland en niet voor je eigen belang. Maar ze komen gewoon niet en ze krijgen nog goed betaald ook. Laatst hebben ze weer opslag gehad en dan denk je ook: nou, nou, nou.’

*Verbeek jr.:* ‘Ze luisteren gewoon niet, ze gaan hun eigen gang.’ (2002, p. 71)

Uit dit interview-voorbeeld komen diverse kenmerken van de populistisch georiënteerde kiezer naar voren. In de eerste plaats wordt duidelijk dat de populistische kiezer, zoals Taggart (2000, p. 93) en Mudde (2004, p. 547) dit verwoorden, slechts ‘reluctantly political’ is. Hij of zij heeft slechts een beperkte belangstelling voor politiek en zal zich niet snel engageren of actief in het politieke leven mengen. Evenmin is de populistische kiezer snel geneigd tot actief protest; zijn protest zal slechts vorm krijgen wanneer dit gemobiliseerd wordt door een sterke leider. De populistische kiezer heeft geen behoefte aan participatie, maar wel aan sterk, responsief leiderschap. Aan dit responsieve element ontbreekt het volgens de populistische stemmer vaak in de politiek. Zoals Verbeek jr. het verwoordt: ‘Ze luisteren gewoon niet, ze gaan hun eigen gang.’ Politici worden ook door vader en zoon beschouwd als behorend tot een ver van het volk verwijderde elite, die nauwelijks werkt maar toch geld, mooie baantjes en andere gunsten toegeschoven krijgt.

Ook enkele andere kenmerken van de populistische achterban die door Taggart en Mudde genoemd worden gaan op voor de vader en zoon uit het bovenstaande voorbeeld. Zo kunnen veel populistische stemmers beschouwd worden als behorend tot de zogenaamde ‘silent majority’. Dit is een groep waartoe veel ‘gewone’ hardwerkende, belasting betalende en gezagsgetrouwe burgers gerekend kunnen worden. Zij hebben vaak tamelijk conservatieve ideeën op sociaal en economisch gebied en beschouwen zichzelf als deugdzaam en fatsoenlijk, en hoewel ze overwegend drukker zijn met het gewoonweg in stilte leiden van hun eigen leven dan met maatschappelijk protest of actieve

politieke betrokkenheid, heerst er bij hen vaak wel een sluimerende onvrede over alles wat hun leven van buitenaf bedreigt. Zij menen dat het fatsoenlijke, gewone leven geperverteerd wordt door enerzijds de progressieven met hun ontwrichtende opvattingen en anderzijds de vreemdelingen en criminelen die zich aan de heersende opvattingen en afspraken onttrekken (Mudde, 2004, p. 557). De silent majority wordt gekenmerkt door reactiviteit, en zal dan ook niet snel met eigen politieke initiatieven komen: wanneer echter gemobiliseerd, kan het plots een stem worden om serieus rekening mee te houden. Juist het feit dat deze groep zo lang overwegend zwijzaam is geweest, lijkt het protest dan extra lading te geven (Taggart, 2000, p. 94).

## 2.4 De recente opmars van het populisme in Nederland

*'It requires the most extraordinary individuals to lead the most ordinary of people'* (Taggart, 2000, p. 1)

In 2002 maakte het populisme in de landelijke Nederlandse politiek een vliegende start met de opkomst van Leefbaar Nederland, een partij waarvan de flamboyante, tot dan toe politiek onbetekenende Pim Fortuyn zich al snel losmaakte om met zijn Lijst Pim Fortuyn pas echt aan een serieuze politieke opmars te beginnen. Na de moord op Fortuyn kort voor de verkiezingen behaalde zijn partij een eclatante electorale overwinning, maar door chaos en strijd bij 'Pims erfgenamen' bloedde de partij al spoedig dood. Waar velen verwachtten dat de kortstondige overwinning en ondergang van het 'fenomeen Fortuyn' een eenmalige episode in de verder relatief rustige Nederlandse politiek zou blijven, bleek de geest echter definitief uit de fles. Met Rita Verdonk en al spoedig ook Geert Wilders als serieuze gegadigden op de populistische rechterflank is het sindsdien nauwelijks nog rustig geweest in politiek Nederland, en blijkt er een grote groep kiezers te bestaan die steeds opnieuw gemobiliseerd kan worden door een populistisch leider.

Enkele jaren voor de opkomst van Pim Fortuyn en zijn populistische partij keken veel Nederlanders nog met een zeker ongeloof en leedvermaak naar het succes van het rechts-populisme in bijvoorbeeld buurland België, waar het Vlaams Blok (later Vlaams Belang) de politieke verhoudingen behoorlijk op scherp zette. Niemand leek er serieus vanuit te gaan dat de Nederlandse politiek weldra voor een vergelijkbare uitdaging zou komen te staan. 'Het meest opmerkelijke aan de Fortuynrevolte in het voorjaar van 2002,' zo schrijft Hans Blokland in *Een poel van maatschappelijk onbehagen*, 'was hoezeer Nederlandse politici, journalisten, opiniemakers en wetenschapsbeoefenaren erdoor werden verrast' (2006, p. 1). Volgens Blokland was het niet alleen zo dat vrijwel niemand in de publieke arena zich echt bewust was van de onvrede die blijkbaar heerste onder grote delen van de bevolking, maar leek het ook onwaarschijnlijk dat er op korte termijn iemand op zou staan die die eventuele onvrede met zoveel politiek succes aan zou kunnen boren.



Er leek ook weinig reden om aan te nemen dat zo'n groot deel van de Nederlandse bevolking boos, gefrustreerd en ontevreden was. De twee paarse kabinetten die Nederland de voorgaande jaren geregeerd hadden kregen over het algemeen een goede pers en ervoeren zichzelf ook als buitengewoon succesvol: het ging economisch goed, er waren veel banen bijgekomen en het samengaan van liberale en sociale invloeden zorgde ervoor dat mensen zich volop konden ontplooiën en konden genieten van hun individuele vrijheden. In het *Sociaal en Cultureel Rapport 2000*, een uitgave van het Sociaal en Cultureel Planbureau, werd destijds welhaast in superlatieven over de situatie in Nederland geschreven. Zo concludeerden de schrijvers van het rapport dat het anno 2000 met de Nederlanders 'heel goed gaat'. Ze meenden dat 'het goede leven' was gedemocratiseerd: 'Aan het eind van de twintigste eeuw is voor de meerderheid van de Nederlandse bevolking beschikbaar gekomen en gebleven, wat een eeuw eerder alleen voor de rijken weggelegd was: bestaanszekerheid, een huis met alles erop en eraan, comfort in het dagelijks leven, een goede opleiding, medische zorg, deelname aan sport en kunst, vakantie en uitgaan, interessant werk en veel vrije tijd, reizen en telefoneren, politieke invloed en vrijheid van keuze op alle belangrijke gebieden van het leven' (SCP, 2000, p. 603).

Ook andere bronnen leken te staven hoe tevreden en gelukkig het gros van de Nederlanders was. Zo voert het Centraal Bureau voor de Statistiek al jaren achtereenvolgend het zogenaamde POLS (Permanent Onderzoek Leefsituatie) uit, een onderzoek naar geluk en tevredenheid onder het Nederlandse volk. Keer op keer blijkt hieruit dat Nederlanders tot de gelukkigste mensen ter wereld behoren: zo bleek uit het POLS van 2004 dat negentig procent van de Nederlanders van twaalf jaar en ouder zichzelf 'gelukkig' tot 'zeer gelukkig' noemde (CBS, 2005, p.40). Zoals het aantal gelukkige en tevreden Nederlanders al jaren zeer stabiel is, zo is het aantal ongelukkigen en ontevredenen dat ook: slechts een tot vier procent van de Nederlanders noemde zichzelf in recente onderzoeken als het POLS ontevreden of ongelukkig.

Het is niet verrassend dat veel Nederlandse politici aan de vooravond van de populistische revolutie meenden dat ze op hun lauweren konden rusten: wie verwacht zulke hoogoplopende woede en frustratie bij een volk dat keer op keer aangeeft zo ontzettend gelukkig en tevreden te zijn? Hoe kon het dat van de ene op de andere dag het succes van het Hollandse 'poldermodel' terzijde geschoven werd en achteloos vervangen werd door het *in no time* gemeengoed geworden 'de puinhopen van Paars', alsof het voorheen zo gelukkige Nederlandse volk plots in een aan flarden geschoten oorlogsgebied leefde? Hans Blokland meent dat hiervoor eigenlijk maar één echt logische verklaring kan zijn: vermoedelijk was een groot deel van de Nederlanders toch al langere tijd wat minder gelukkig dan ze met pen en enquêteformulier in de hand deden voorkomen. Wat kan hiervoor de reden zijn?

Blokland meent dat we tegenwoordig in een cultuur leven waarin 'gelukkig zijn' gezien wordt als het hoogste goed, maar dat niet alleen: het wordt ook in hoge mate beschouwd als iemands eigen verantwoordelijkheid. We leven tenslotte in een samenleving die ons alle kansen biedt op succes en

geluk, en het is aan ons om dat dan ook waar te maken. Geluk is daarmee niet alleen iets nastrevenswaardigs geworden, maar in zekere zin ook een prestatie, en een graadmeter voor je persoonlijke succes: ben je gelukkig, dan ben je succesvol in het leven. Wie ongelukkig is, heeft gefaald om er iets van te maken, of heeft gewoon niet hard genoeg zijn best gedaan. In dit licht is het de vraag wat onderzoeken naar persoonlijk geluk en tevredenheid eigenlijk precies meten: meten ze hoe gelukkig mensen echt zijn, of hoe gelukkig ze vinden dat ze zouden móéten zijn? Wellicht meten we vooral het belang dat in een land als het onze wordt gehecht aan persoonlijk geluk, en de mate waarin we dat als onze persoonlijke verantwoordelijkheid beschouwen. Dit lijkt nog onderstreept te worden wanneer de onderzoeksresultaten van Nederlanders en in Nederland woonachtige niet-westerse allochtonen met elkaar vergeleken worden: niet-westerse allochtonen geven veel vaker aan minder gelukkig te zijn dan Nederlanders. Dit zou te maken kunnen hebben met minder gelukkige levensomstandigheden, maar het kan er zeker ook op duiden dat onder niet-westerse allochtonen de culturele ‘geluksdwang’ die Nederlanders wellicht ervaren veel minder sterk aanwezig is, en dat het daarmee veel meer geaccepteerd is om toe te geven dat je helemaal niet zo gelukkig en tevreden bent.

Is het populistische succes in het Nederland van het afgelopen decennium daarmee een resultaat van collectief slechte voelsprietten voor hoe het écht met de gemiddelde Nederlander gaat? S.W. Couwenberg ziet in *Opstand der burgers. De Fortuyn-revolte en het demasqué van de oude politiek* nog meer verklaringen voor de snelle opmars van het populisme in Nederland. Zo meent hij net als Blokland dat er sprake was van een sluimerende onvrede onder de Nederlandse burgers, alleen verklaart hij deze anders: de onder grote delen van het volk heersende onvrede zou vooral een gevolg zijn van jarenlange linkse repressie ten aanzien van enkele belangrijke maatschappelijke thema's (2004, p. 15). Het links-geëngageerde establishment dat in Nederland jarenlang het debat bepaalde, zou bepaalde onderwerpen en opinies stelselmatig uit het debat en van de agenda geweerd hebben. Vooral problematiek rond migratie, integratie en criminaliteitsbestrijding zou doodgezwegen zijn, dit tot verontwaardiging van de burgers die hier in hun dagelijks leven wel degelijk mee te maken kregen. Deze linkse repressie was volgens Couwenberg onderdeel van een bredere problematiek van de politieke regentenklasse: deze zou zich jarenlang arrogant, zelfgenoegzaam en extreem gesloten hebben opgesteld. Couwenberg meent dat het politieke benoemingsbeleid al sinds de jaren zeventig discutabel is: er zou al lange tijd sprake zijn van een vaste ‘nomenclatura’ die onderling allerlei baantjes verdeelt en benoemingen regelt, waarbij eerder partijpolitieke belangen dan de verdiensten en vaardigheden van de betreffende personen een doorslaggevende rol lijken te spelen.

Couwenberg hekelt bovendien de ‘linkse taalmanipulatie’ als een van de praktijken die een rol speelden in het ontstaan van het populistische verzet. Het veelvuldige gebruik van eufemismen enerzijds en het taboe verklaren en stigmatiseren van ongewenste opvattingen anderzijds zou een klimaat geschapen hebben van moreel conformisme, waarin mensen en hun opvattingen weggezet konden worden als goed of fout. In de ogen van Couwenberg zorgde deze links-georiënteerde

taalmanipulatie niet alleen voor een jarenlange inperking van de vrijheid van meningsuiting, maar had deze ‘onderdrukking’ zelfs eerder een extreem-rechts karakter (2004, p. 23).

De door Blokland en Couwenberg geboden verklaringen voor de plotse opkomst van het populisme in Nederland zijn zeker niet de enige heersende opvattingen over de achtergronden van de populistische revolte: in de jaren na de opkomst van Fortuyn, en ook nog lang daarna, toen er weer nieuwe populistische sterren aan het firmament verschenen, buitelden opiniemakers uit diverse richtingen over elkaar heen met mogelijke oorzaken en verklaringen. Sommigen wezen net als Couwenberg met beschuldigende vinger naar ‘links’, dat verantwoordelijk zou zijn voor vrijwel alle misstanden waartegen de populistten ageerden. Anderen zochten verklaringen in bredere maatschappelijke of politieke zin, of verklaarden de successen van Fortuyn en latere populistisch leiders op basis van het bijzondere charisma van de politiek leider.

Populisme in Nederland is zeker nog geen afgesloten hoofdstuk: de recente electorale successen van de populistische PVV van Geert Wilders en zijn nog altijd stijgende aanhang in de peilingen maken dat maar al te duidelijk. Dat betekent dat de zoektocht naar verklaringen, achtergronden en duidingen vermoedelijk ook nog wel even zal blijven duren. Of er ooit een eenduidig antwoord gevonden zal worden is echter maar zeer de vraag: keer op keer blijkt het onderwerp populisme niet alleen stof tot verhitte en emotionele discussie, maar het blijkt ook uiterst lastig om het onderwerp te benaderen zonder te vervallen in op zijn minst ten dele politiek gekleurde ‘linkse kerk versus fascistoïde rechts’-verwijten. Het lijkt er dan ook op dat afzonderlijke Nederlanders met een totaal verschillende bril kijken naar wat zich de afgelopen jaren in de Nederlandse politiek heeft afgespeeld, waarbij de één meent dat er de afgelopen jaren een broodnodige frisse wind door de Nederlandse politiek en samenleving gewaaid heeft, terwijl de ander een ijzige wind waargenomen heeft waarvan de uiterst onaangename gevolgen nog lang niet volledig zichtbaar zijn.

## **Tweede intermezzo**

### ***Het nieuwe praatje over het weer?***

Mijn vriend en ik staan op het punt om samen te gaan wonen. We hebben ons ingeschreven voor een groot appartement in een vrij rustige stadswijk, en hebben de woning toegewezen gekregen. Wanneer we voor het eerst gaan kijken, treffen we in het trappenhuis onze aanstaande onderbuurvrouw, een sympathiek ogende oudere vrouw. Als we ons aan haar voorstellen als de nieuwe bewoners van het appartement boven haar, zijn er nauwelijks verdere plichtplegingen nodig. Al in haar tweede of derde zin laat ze vallen dat ze toch zo blij is dat er gewoon een jong Nederlands stel komt wonen, en niet een of ander groot buitenlands gezin. Er wordt een andere oude buurman bijgehaald, en samen bespreken ze doorgemoeidereerd hoe fijn het toch is dat er een Nederlands stel komt wonen. Al woont er één huis verderop trouwens ook een prima Marokkaans gezin waar ze absoluut geen last van hebben...

Ondertussen staan wij er wat ongemakkelijk bij. Moeten we ons ongenoegen laten blijken over de geuite opvattingen? Of tijdens deze eerste ontmoeting met de nieuwe burens eerst maar eens wat goodwill kweken en niet meteen de verhoudingen op scherp zetten? We proberen het gesprek maar snel op de kwaliteiten van de woning te brengen.

Het wonderlijke is dat we beiden het gevoel hebben met een vriendelijke vrouw te doen te hebben, we zien geen boosaardige racist in haar. Ook zijn we verwonderd over de totale, ongecompliceerde terloopsheid waarmee ze haar opvattingen uit. Alsof het doodnormaal is om tegen elke blanke Nederlander die je tegenkomt doorgemoeidereerd te beginnen over de ellende met 'de buitenlanders'. Dat wij haar opmerkingen als zeer ongepast, en misschien zelfs wel kwetsend, zouden kunnen ervaren, is blijkbaar geen overweging. Is je ongenoegen uiteten over buitenlanders dan tegenwoordig echt de nieuwe chit-chat, zoals je vroeger over het weer begon tegen onbekenden?

Er wordt vaak gezegd dat mensen die zich op dergelijke negatieve wijze over buitenlanders uitlaten 'recht voor zijn raap zijn' of zeggen 'wat iedereen eigenlijk denkt' (maar niet durft uit te spreken). Is dat zo? Sprak mijn toekomstige buurvrouw iets uit wat ik ergens diep van binnen misschien ook wel denk of zou willen zeggen? Op zich denk ik dat we ons allemaal -bewust of onbewust- een beeld vormen van wie we wel of niet graag als burens zouden willen hebben. Persoonlijk hecht ik er erg aan om rustig te kunnen wonen, zonder herrie en overlast van burens, dus als ik zelf nieuwe burens krijg 'scan' ik ze daar onbewust waarschijnlijk ook op: zijn dit mensen waarvan ik verwacht dat ze veel lawaai zullen maken, harde muziek zullen draaien? Hierbij spelen ongetwijfeld ook vooroordelen een rol. Zo kreeg mijn vriend in zijn vorige woning een buurman die zijn woning toegewezen had gekregen op basis van een reïntegratieprogramma voor ex-verslaafden, maar al spoedig had hij in die woning een levendige drugshandel opgezet, waarvan wij enorm veel overlast

ondervonden (waar volstrekt niet adequaat op gereageerd werd vanuit de hulpverlenende instantie die verantwoordelijk was voor de reïntegratie). Ik weet zeker dat wij op basis van die ervaring niet zo blij zouden zijn wanneer aangekondigd zou worden dat we opnieuw burens zouden krijgen op basis van een vergelijkbaar reïntegratieprogramma. Wellicht onterecht, en op basis van slechts één slechte ervaring in het verleden, maar toch: ook ik zou op zo'n moment de voorkeur geven aan een 'gewoon jong stel'.

Dit ter illustratie van mijn overtuiging dat iedereen verwachtingen en (voor-)oordelen heeft wat betreft nieuwe burens of buurtbewoners. In die zin is er weinig tegen in te brengen dat mijn buurvrouw hoopte op een specifiek soort nieuwe burens, het soort waarvan zij blijkbaar meende dat het voor haar prettige burens zouden zijn. En uiteraard kan ik niet beoordelen hoe de buurvrouw feitelijk gereageerd zou hebben wanneer niet wij, maar een groot Marokkaans gezin de nieuwe bewoners geweest zouden zijn: misschien had ze zich vlot over haar bezwaren heen kunnen zetten en hadden zij ook een prima relatie opgebouwd. Ook weet ik niet of de buurvrouw eerder negatieve ervaringen opgedaan had met allochtone burens, of dat haar ideeën slechts gebaseerd waren op angst en vooroordeel.

Ik weet niet of je een vrouw van ver in de zestig haar angst –als dat het is- kunt verwijten. Tegelijkertijd vraag ik me ook af hoe het is om tot een groep te behoren –of door de buitenwereld tot een groep gemaakt te worden- die met zoveel wantrouwen bejegend wordt, waar in zulke negatieve termen over gesproken wordt. Wat doet het met je wanneer je weet dat veel mensen je bij voorkeur liever niet als buurman of buurvrouw hebben, zonder dat ze jou überhaupt kennen? En dat dat ook zonder blikken of blozen 'recht voor zijn raap' uitgesproken wordt?

### **3. Vrijheid en gemeenschap: Ad Verbrugge over onze cultuur op drift**

*'Je hebt geen weerman nodig om te merken dat er een nieuwe wind door Nederland waait – ja, zelfs door geheel Europa-, maar om wat voor wind het hier gaat, hoe hevig hij zal worden en waarheen hij ons voert is minder duidelijk.'* (Verbrugge, 2004, p.42)

Zo, ietwat onheilspellend, begint 'Grenzen van de markt. De botsing van culturen en de vraag naar de verhouding tussen economie, ethiek en politiek', het tweede essay in Ad Verbrugge's essaybundel *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*.

In wat voor maatschappij leven wij, en hoe is de recente opkomst van het populisme daarbinnen ingebed? Filosoof Ad Verbrugge signaleert het ontstaan van een maatschappij waarin onbehagen op talloze gebieden voelbaar is. In zeven essays situeert Verbrugge dit onbehagen in een wereld waarbinnen cultuurverlies, het verdwijnen van gezamenlijkheid en de opkomst van 'belevingsisolatie' centraal staan.

In het voorwoord van zijn bundel pareert Verbrugge alvast de critici die hem een 'eenzijdige en sombere blik' willen aanrekenen: zijn analyse van de negatieve aspecten van onze samenleving betreft zeker niet 'het leven van alles en iedereen, in alle opzichten' (2004, p. 8). Het is echter wel Verbrugges bedoeling de ernst van de culturele situatie waarin we ons momenteel bevinden te benadrukken, en dat doet hij met verve. Verbrugges kritiek op het huidige tijdsgewricht en de bijbehorende cultuur –voor zover daar in zijn ogen nog sprake van is- is dan ook niet mals: hij vreest dat de ontwikkelingen binnen onze huidige cultuur en samenleving leiden tot een 'innerlijke tegenspraak die haar dreigt te ondermijnen' (2004, p. 7). Chaos, desintegratie, zinloosheid en onbehagen zijn volgens Verbrugge de sleutelwoorden van onze huidige samenleving geworden, en een levensstijl waarin we van belevenis naar genotservaring naar kick leven helpt ons –alle amusement ten spijt- niet hieraan te ontkomen.

In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van enkele belangrijke thema's uit *Tijd van onbehagen* nader ingaan op hoe Verbrugge tot zijn visie komt, en hoe de opkomst van populistische tendensen op basis van deze maatschappijvisie te verklaren is. Waar komt het zelfs in Verbrugges boektitel prominent aanwezige onbehagen in onze tijd vandaan, en zijn er behaaglijker opties denkbaar?

#### **3.1 Gemeenschap en geweld**

Misdaad, geweld en straf zijn thema's die sterk leven binnen elke maatschappij, en over het hoe en hoeveel van bestraffing en boetedoening na het plegen van een misdaad heeft vrijwel iedere burger wel een (andere) mening. Om een rechtvaardige behandeling te handhaven en willekeur en eigenrichting te voorkomen zijn de rechtspraak en wetgeving traditiegetrouw geen instrumenten die makkelijk beïnvloed kunnen worden door 'de wil van het volk'. De veelgehoorde roep om zwaardere

straffen wordt door deskundigen vanuit de rechterlijke macht, wetenschap en politiek dan ook vaak beschouwd als een typische emotionele, ongefundeerde populistische oprisping.

Verbrugge ziet de recentelijk veelgehoorde roep om zwaardere straffen voor geweldsdelicten echter niet louter als een emotionele, vanuit wraakgevoelens gestuurde weeklacht. Hij verzet zich tegen het veelgehoorde argument dat een relatief mild strafsysteem getuigt van respect voor de mens. Hiertegen draagt hij enerzijds aan dat een milde straf juist getuigt van weinig respect voor de mens, omdat de hoogte van zo'n straf in de verste verte niet opweegt tegen de schending van de eerbiedwaardigheid van het slachtoffer door de misdadiger. Anderzijds betoogt hij dat lage straffen voor misdaden ook getuigen van weinig achting voor de misdadiger en zijn daad: wie mensen daadwerkelijk als vrije en verantwoordelijke individuen beschouwt, rekent hen ook de volledige verantwoordelijkheid aan voor hun daden. Lage straffen geven volgens Verbrugge het signaal af dat men de misdadiger niet geheel zelf verantwoordelijk acht voor zijn daden, en getuigen daarmee niet van respect voor de misdadiger als verantwoordelijk individu.

Maar de hoogte en manier van straffen zijn zeker niet alleen van belang voor de dader en het slachtoffer: ze spelen volgens Verbrugge ook een centrale rol binnen de gemeenschap en voor het waardepatroon dat deze erop nahoudt. Wat betekenen misdaad en de manier waarop deze bestraft wordt eigenlijk voor een gemeenschap? En welke rol speelt de opkomst van zogenaamd 'zinloos geweld' in onze maatschappij?

Een eerste belangrijke notie is volgens Verbrugge dat een mens alleen daadwerkelijk vrij kan zijn binnen een zedelijke gemeenschap die toeziet op het beschermen van deze vrijheid door middel van wetten en voor ieder individu geldende rechten en plichten. Deze rechten en plichten drukken binnen een democratie de wil van de gemeenschap uit. Door een misdaad te plegen ontkent een misdadiger het recht van een andere vrije persoon, en negeert hij bovendien de wil en wetten van de gemeenschap waarvan hij zelf deel uitmaakt, de gemeenschap die maakt dat hij als vrij individu kan leven. Op deze manier isoleert hij zich van de gemeenschap, en creëert daarmee een gespletenheid tussen zichzelf als individu en zichzelf als lid van de gemeenschap. Het ondergaan van een rechtvaardige straf kan een manier zijn voor de misdadiger om deze gespletenheid op te heffen en zich met het slachtoffer en vooral met de gemeenschap en de regels die daarbinnen gelden te verzoenen.

Het straffende recht heeft van oorsprong dus niet primair het doel om het leed van het slachtoffer te vergelden, maar is veeleer bedoeld om de wil van de gemeenschap, zoals die is uitgedrukt in het recht, te herstellen. Zonder straf bij overtredingen van de wil van de gemeenschap is het recht niet werkelijk en blijven de gedeelde waarden van de gemeenschap iets dat vrijblijvend en abstract is. Verzwaring van de strafmaat kan in de ogen van Verbrugge dus gezien worden als een poging om duidelijk te maken dat de waarden van de gemeenschap ernstig genomen dienen te worden, dat ze werkelijk zijn en niet slechts op een abstract niveau bestaan.

Verbrugge signaleert dat geweld en criminaliteit de afgelopen decennia sterk zijn toegenomen, en op basis daarvan acht hij een verzwarende strafmaat noodzakelijk. Alleen op die manier kan de wil van de gemeenschap, die hecht aan de vrijheid en eerbiedwaardigheid van het menselijk leven, duidelijk gemaakt worden. In zijn ogen zijn milde straffen een vorm van genade van de gemeenschap aan de misdadiger die niet meer gepast is, omdat lage straffen bijdragen aan de inflatie van de gezamenlijke wil tot recht. Relativering van geweldsverschijnselen en het verdedigen van milde straffen als zijnde ‘humaan’ is in de ogen van Verbrugge misplaatst, en het feit dat steeds meer mensen zich niet in de strafmaat voor geweldsdelicten kunnen herkennen geeft aan dat het huidige systeem geen uitdrukking meer geeft aan ‘de wil van het volk’. Dan verwordt de staat tot een instituut dat geen uitdrukking meer geeft aan de wil van de gemeenschap, en ervaren burgers dat in de ogen van de staat hun leven ‘waardeloos’ is.

Hogere straffen voor geweldsmisdrijven zijn volgens Verbrugge dus een manier om te herbevestigen dat het de maatschappij menens is met de eerbiedwaardigheid van het leven, het is echter geenszins de absolute oplossing voor de waargenomen toename van geweldsmisdrijven. Milde straffen zijn evenmin de oorzaak van het toegenomen geweld binnen de maatschappij. Om dit verschijnsel te begrijpen is een dieper inzicht in het maatschappelijke fenomeen (zinloos) geweld nodig.

Verbrugge vraagt zich af in hoeverre een samenleving het geweld krijgt wat bij haar past. Ervan uitgaande dat dit zo is, wat zegt de toename van zogenaamd zinloos geweld dan over onze samenleving? Het lijkt makkelijk om als ‘weldenkend mens’ uitingen van zinloos geweld te veroordelen. We kunnen meelopen in een stille tocht, ons afvragen hoe dit soort dingen toch kunnen gebeuren. En we kunnen de schuld afschuiven op anderen, op kwaadaardige types die de het voor alle goede mensen verpesten. Maar zonder een blik naar binnen te werpen, naar wat het is in onze samenleving dat deze zinloze uitingen van geweld voortbrengt, is al onze verontwaardiging evenzeer zinloos. We zullen haar gewelddadige manifestaties in verband moeten brengen met onze samenleving zelf om ze beter te kunnen begrijpen, zo meent Verbrugge.

We moeten ons afvragen wat de mens voor wezen is, en of de gemeenschap waarin wij leven zich nog wel toelegt op rechtvaardigheid en het goede. Verbrugge is van mening dat met de opkomst sinds de jaren zestig van een sterk op individuele ontplooiing en vrijheid gerichte cultuur een aantal belangrijke dingen verloren zijn gegaan. In de eerste plaats accepteert het op zelfontplooiing en individueel genot gerichte individu weinig sturing, inperking of correctie. Maar de opkomst van deze ‘nieuwe mens’ is bovendien vergezeld gegaan van het optimistische idee dat in individuele ontplooiing ultiem geluk en bevrediging te vinden zijn. Met het overboord gooien van de christelijke traditie lijkt een belangrijke notie op de achtergrond geraakt: dat de mens tot goede dingen, maar evengoed ook tot ‘het kwaad’ in staat is. Verbrugge meent dat hier een belangrijke sleutel tot het begrijpen van het geweld in onze maatschappij te vinden is: we zijn ons onbewust van het kwaad in onszelf, en juist daarom worden we erdoor bezeten. Verbrugge meent dat we lijden aan een te idyllische



mensbeeld en spreekt van een ‘uiterst naïeve en en daarmee gevaarlijke levensopvatting, waarin te weinig wordt onderkend dat ook het kwaad in deze aanleg besloten ligt (2004, p. 24). Getuigt ons idyllische mensbeeld niet van een zekere overmoed, zo vraagt Verbrugge zich af, hebben we in onze focus op individualisme, vrijheid en zelfontplooiing niet iets over het hoofd gezien? Er lijkt ‘iets’ te zijn wat ons desorganiseert, en dat iets uit zich onder meer in zinloos geweld.

Verbrugge constateert de opkomst van een maatschappij waarbinnen een solipsistische gevoelsbeleving, door hem ook wel ‘belevingsolipsisme’ genoemd, steeds meer terrein wint ten opzichte van een levenswijze in een sfeer van gemeenschap. In een cultuur waarbinnen individuele vrijheid het hoogste goed is, is ‘leven en laten leven’ het centrale dogma geworden: zolang je anderen niet nadrukkelijk schaadt, is in principe alles wat bijdraagt aan de eigen beleving, ontplooiing en genotservaring geoorloofd. In een zo sterk op het zelf gefocuste levensstijl, verliest langzaam maar zeker echter de gemeenschap waarin het individu zich bevindt zijn waarde. Gedeelde symbolen, zeden en gewoonten slijten, en ‘de ander’ wordt in toenemende mate beschouwd als iemand die gebruikt kan worden voor de eigen behoeftebevrediging, of gewoonweg als iemand die in de weg staat. En hoe asociale individuen worden, hoe asociale de maatschappij als geheel wordt. Hiermee wordt ook de gezamenlijke wil tot rechtvaardigheid ondermijnd. Er ontstaat een sfeer waarbinnen mensen maximale vrijheden voor zichzelf opeisen, maar steeds minder bereid zijn om bij te dragen aan de maatschappelijke voorwaarden waarbinnen deze vrijheden gewaarborgd worden aan alle individuen. En zoals rechtvaardigheid alleen gewaarborgd wordt door een gemeenschappelijk gedeelde wil tot recht (en de misdadiger door zijn misdaad dus in een staat van gespletenheid komt: enerzijds is hij onderdeel van een gezamenlijk rechtssysteem dat hem zijn individuele rechten garandeert, maar door zijn daad isoleert hij zich tegelijkertijd van die gemeenschap), zo kan ook vrijheid alleen gewaarborgd worden binnen een gemeenschap die daarvoor de voorwaarden creëert.

### **3.2 Cultuur en cultuurverlies**

Verbrugge meent dat de verabsolutering van individuele vrijheden in onze maatschappij bijdraagt aan de opkomst van een steeds grotere groep ‘gepeupel’. Dit door Hegel geïntroduceerde begrip wordt traditioneel gebruikt voor de armlastige lagere sociale klasse, maar Verbrugge benadrukt dat het moderne gepeupel vele gezichten kent: het is te vinden onder zowel arm als rijk, onder autochtoon en allochtoon, onder zowel hoog- als laagopgeleiden. Wat het moderne gepeupel gemeen heeft is dus niet zozeer afkomst of opleidingsniveau, maar de neiging om zich asociaal en zelfs gewelddadig te manifesteren, waarbij het verwezenlijken van de eigen belangen, verlangens en vrijheden prevaleert boven de vrijheid van anderen.

De opkomst van een steeds dominantere groep ‘gepeupel’ binnen de maatschappij is volgens Verbrugge een symptoom van wat hij *het drama van het cultuurverlies* noemt (2004, p. 30). Het eerder door Paul Scheffer waargenomen *drama van de multiculturele samenleving* zou hier slechts een

onderdeel van zijn: een samenleving die voeling met haar eigen waarden en cultuur verliest, kan immers ook niet de voorwaarden scheppen voor de integratie van nieuwe groepen. In een maatschappij waarbinnen gemeenschappelijke symbolen, rituelen, omgangsvormen en gewoontes verdwijnen, is het lastig integreren. Het risico ontworteld te raken, aan niets of niemand meer werkelijk gebonden, is dan groot.

Verbrugge meent dat het een misvatting is dat wij in een totaal vrije maatschappij leven die aan geen enkele ideologie meer gebonden is, en waarbinnen talloze verschillende culturen en religies dus harmonieus kunnen samenleven. Hij beschouwt de moderne eis die aan mensen gesteld wordt om als vrije individuen onze behoeften maximaal te bevredigen en alles uit het leven te halen als een machtige en totalitaire, maar ook bodemloze ideologie. Een ideologie bovendien die door de eisen die ze aan het individu stelt maatschappelijke desintegratie teweeg brengt. Als er leefmilieus ontstaan die geheel los komen te staan van een bredere gemeenschap en waarbinnen alleen nog de eigen behoeftebevrediging centraal staat, dan is bovendien de stap naar asociaal gedrag en misdaad snel gemaakt. Wanneer (misdad-)milieus ontstaan die volledig los staan van de gemeenschap en de daarbinnen geldende normen en waarden, zullen de leden van deze milieus hun eigen (gewelds-)misdaden en asociaal gedrag niet eens als zodanig waarnemen. Er ontstaat dan een strijd die vanuit het moderne rechtssysteem buitengewoon moeilijk te winnen is: wie zijn eigen daad niet (h)erkent als een misdaad tegen de gemeenschap waarvan hij zelf deel uitmaakt, zal zich via de aan hem opgelegde straf ook niet met die gemeenschap kunnen verzoenen. En doemt daarmee niet ook de vraag op of we überhaupt nog wel deel uitmaken van een gedeelde cultuur en gemeenschap?

Er is in de ogen van Verbrugge de afgelopen decennia een cultuur van calculerende consument-burgers ontstaan, die individuele vrijheid opvatten als maximale behoeftebevrediging voor zichzelf. Behoeften staan echter niet op zichzelf, maar worden gecreëerd binnen de maatschappij waarin we leven. En aangezien onze op het marktdenken gestoelde maatschappij buitengewoon goed is in de voortdurende creatie en exploitatie van behoeften, komen er steeds nieuwe te bevredigen behoeften bij. Reclame en media suggereren dat we pas echt onszelf kunnen zijn en vervulling kunnen ervaren wanneer we al onze behoeften bevredigd hebben. Mensen hebben een sterke zelfervaring wanneer ze het genot van behoeftebevrediging ervaren, en dit wekt het gevoel dat men alleen dan echt zichzelf kan zijn. Dit werkt het eerdergenoemde belevingsolipsisme in de hand, waarbij mensen steeds op zoek zijn naar nieuwe genotervaringen en prikkels, en waarbij andere mensen louter dienen als middel om die behoeften te bevredigen. In het samenleven met andere individuen met een dergelijke instelling zorgt dit ontegenzeggelijk voor frictie.

De vrijheid die mensen in hun individuele behoeftebevrediging ervaren is in de ogen van Verbrugge een schijnvrijheid, gedicteerd door de behoeftecreatie van de moderne markt. Hij meent dat wanneer deze schijnvrijheid van de individuele beleving centraal wordt gesteld binnen een maatschappij, zin- en redeloos geweld opkomt. Zoals onbeteugeld belevingsolipsisme redeloos van

aard is, zo is (de roes van) zinloos geweld dat ook. Wie in een sfeer van belevingsisolipsisme zijn leven leidt, gefocust op het najagen van de eigen impulsen en verlangens, zal steeds meer moeite krijgen weerstand te bieden aan dergelijke impulsen. En wie niet in staat is de eigen verlangens en impulsen op redelijke wijze te beteugelen, zal ook moeite hebben met het controleren van negatieve (gewelds-)impulsen.

Het is ook juist die omgang met negatieve impulsen, gebeurtenissen en emoties die in de moderne op 'fun' gerichte maatschappij onderbelicht blijft. We worden voortdurend verleid door een schijnwereld van continu genot en voldoening, en wanneer dit niet overeenkomt met de werkelijkheid liggen frustratie, woede en neurose op de loer. Voor dieperliggende, 'trage' kwesties, emoties en problemen heeft de ons voorgeschotelde schijnwerkelijkheid echter geen oplossing, behalve het bieden van middelen tot verdringing door consumptie en nieuwe genotservaringen. Verdringing brengt mensen echter niet in het reine met zichzelf.

Al met al is er volgens Verbrugge een samenleving van adolescenten ontstaan, die in plaats van het bereiken van eerzame volwassenheid en het met inspanning verwerven van werkelijke deugden, het verwerven van zoveel mogelijk snelle, makkelijke genotservaringen en 'leuke' belevenissen centraal in hun leven plaatsen. 'Jeugdig zijn' is tot maatschappelijk ideaal geworden, zo meent Verbrugge, en dit heeft tot gevolg dat er weinig inspirerende voorbeelden zijn van wat 'eerzaam volwassen zijn' in zou kunnen houden. Het nastreven van een deugdzaam en goed leven, wat niet gelijk staat aan een leven dat louter leuk, spannend en makkelijk is, lijkt niet meer hoog op de maatschappelijke agenda en statusladder te staan.

De vraag naar een goed leven, niet alleen voor het individu maar ook voor de gemeenschap als geheel, is echter een noodzakelijke, stelt Verbrugge. Wanneer we op het huidige pad van stuurloze, ongerichte persoonlijke behoeftebevrediging verder gaan, zullen we te kampen krijgen met een nog veel dramatischere maatschappelijke chaos en desintegratie dan we nu al op een aantal fronten al zien.

Zinloos geweld kan beschouwd worden als een uitingsvorm van de zinloosheid van de moderne maatschappij zelf. Een maatschappij die geen werkelijke deugd nastreeft en die de aanwezigheid van het kwaad in haar midden niet als een wezenlijk aspect van de realiteit erkent, zal zich ook niet kunnen verzoenen met dit geweld, maar valt eraan ten prooi.

### **3.3 Integratie en desintegratie**

Ad Verbrugge signaleert dat er de afgelopen jaren een nieuwe wind door Nederland waait, gevoed door twee belangrijke gebeurtenissen: de terroristische aanslagen op het World Trade Center in 2001 en de opkomst van en moord op Pim Fortuyn in 2002. Deze 'nieuwe wind' wordt regelmatig geduid als een verrechtsing van het politieke en maatschappelijke klimaat, maar volgens Verbrugge is dit niet

noodzakelijkerwijs zo. De nieuw ontstane politieke en maatschappelijke stemming lijkt zich eerder aan de traditionele links-rechts schema's te onttrekken.

Verbrugge kiest het 'verschijnsel Fortuyn' in zijn essay 'Grenzen van de markt. De botsing van culturen en de vraag naar de verhouding tussen economie, ethiek en politiek' als vertekpunt in zijn zoektocht naar het onbehagen in onze samenleving. Een onbehagen dat in zijn ogen direct verband houdt met wat Nietzsche eind negentiende eeuw voorzag als de 'wirtschaftliche Gesamtverwaltung der Erde': de totaaleconomische exploitatie en beheersing van de gehele aarde en alle levensgebieden (2004, p.43).

Verbrugge constateert dat de 'vermarkting van de werkelijkheid' en de op alle gebieden oprukkende opkomst van de neoliberale markteconomie het menselijke samenleven dusdanig ondermijnt, dat de grenzen van deze vermarkting onontkoombaar in zicht komen, willen wij niet ten onder gaan aan zijn chaos. De afgelopen decennia kenden een enorme toename van het domein van 'de markt': overal in Europa en in de meeste andere delen van de wereld was een beweging zichtbaar van het steeds meer overlaten van oorspronkelijk publieke taken aan de markt, privatisering van overheidsdiensten en het in toenemende mate centraal stellen van de economie als leidend motief binnen de samenleving. Dat er echter ook nog zoiets als een publiek domein bestaat waarbinnen de overheid geacht wordt op te treden werd pijnlijk duidelijk door de aanslagen van 11 september: de reactie hierop konden we niet eenvoudigweg aan de markt overlaten, hier werden we gedwongen na te denken over rechtvaardigheid, beschaving en goed of slecht: we ontkwamen er niet aan een moreel standpunt in te nemen.

Als de aanslagen van 11 september één ding duidelijk maakten, dan was dat in de ogen van Verbrugge dat er alleen vrijheid kan bestaan binnen een daadwerkelijke gemeenschap die een gedeelde morele oriëntatie op 'het goede' actief in stand houdt. Hij schrijft: 'Het wordt mijns inziens tijd dat niet zozeer deze naïeve droom van vrije en gelijkwaardige personen, maar veeleer de deugdelijkheid van een feitelijke gemeenschap –waarbinnen deze vrijheid eventueel en alleen tot op zekere hoogte kan bestaan- weer tot het centrale object van politiek wordt gemaakt.' (2004, p.46)

Een dergelijke oriëntatie op het goede kan echter niet aan de markt overgelaten worden, maar zal actief en door vorming tot stand gebracht moeten worden. Het is volgens Verbrugge opvallend dat ook de traditioneel linkse, socialistische partijen zich de afgelopen decennia vrij eenzijdig op de economische kant van het welzijn –het vergroten van de welvaart- gefocust hebben. Culturele en emancipatoire vorming, van oudsher taken waaraan de linkse partijen zich wijdden, zijn naar de achtergrond verdwenen ten gunste van een meer economische gerichtheid van 'welvaart voor iedereen'. Exemplarisch hiervoor is volgens Verbrugge de overstap van Ayaan Hirsi Ali van de PvdA naar de VVD. Met haar radicale emancipatoire standpunten t.a.v. vrouwen en moslims sloot zij op het oog aan bij de socialistische emancipatiegedachte zoals die ook geuit werd door de in het socialisme ingebedde vrouwenbeweging van de jaren zestig en zeventig, maar toch belandde ze uiteindelijk bij de VVD.

In een maatschappij als de onze, waarin een gezamenlijk gedeelde moraal en oriëntatie op deugdzaamheid steeds meer opzij zijn geschoven ten gunste van de markt en de ongebreidelde individuele behoeftebevrediging die deze biedt en voedt, kan een religieus georiënteerd mens zich in de ogen van Verbrugge moeilijk thuisvoelen. De religieuze mens oriënteert zich in tegenstelling tot het solipsistische individu op de gemeenschap en omvattende dimensie om hem heen, maar wordt in onze maatschappij gedwongen zich met zijn alomvattende geloof terug te trekken in het privédoem. Vanuit de christelijke traditie is dit in veel opzichten geen onoverkomelijk probleem: met name de protestants-christelijke stroming is altijd sterk georiënteerd geweest op een zeer individuele geloofservaring die zich afspeelt op een innerlijk niveau, tussen God en de gelovige. Onze huidige gerichtheid op individuele vrijheid heeft zijn wortels dan ook in hoge mate binnen de christelijke traditie.

Voor moslims ligt dit volgens Verbrugge anders. De Islam kent een veel minder duidelijke scheiding tussen kerk en staat, en hecht in veel opzichten meer waarde aan de gemeenschap dan aan het individu. Het is dan ook niet vreemd dat moslims zich niet thuis voelen in onze op uiterst individualistische leest geschoeide maatschappij. Gevolg is dat zij zich vaak terugtrekken in hun eigen leefwereld en een sterke vervreemding ervaren ten aanzien van de Nederlandse maatschappij. Deze vervreemding in combinatie met het ervaren van een marginale maatschappelijke positie kan leiden tot fundamentalisme. Dit fundamentalisme kan enerzijds gezien worden als kritiek op de westerse levenswijze, maar evenzeer als een vorm van eerwraak, waarbij een gekwetste, zich gemarginaliseerd voelende groep zich wil wreken op zijn 'overheersers.' Er is dus een situatie ontstaan waarin door velen een distantie en toegenomen wrijving ervaren wordt tussen de Nederlandse moslims en de Nederlandse maatschappij. Om de ontstane kloof te dichten meent Verbrugge dat het essentieel is dat op dit moment leden van de moslimgemeenschap opstaan en stappen zetten richting de Nederlandse gemeenschap waarin ze leven, en tegen het binnen de eigen gelederen levende fundamentalisme. We staan in zekere zin op een tweesprong: ofwel er worden serieuze stappen richting verdere integratie gezet, ofwel de kloof zal steeds onoverkomelijker worden.

Ook onze eigen maatschappij moet volgens Verbrugge echter bereid zijn de blik naar binnen te werpen. Waar moslims wellicht de aansluiting met onze maatschappij missen door een sterke focus op de gemeenschap en beperkte waardering voor de vrijheid van het individu, daar zijn wij doorgeslagen naar de andere kant. Het onbehagen dat leeft onder autochtone Nederlanders hangt volgens Verbrugge samen met de 'chaotische multiculturele samenleving in een wereld van macht en strijd' waarin we leven, en waarin het steeds meer ontbreekt aan kleinschalige sferen waarbinnen mensen zich thuis kunnen voelen (2004, p. 67). Enerzijds is er het gezin dat door allerlei factoren onder druk komt te staan, maar ook op andere plekken komt het ervaren van veiligheid en gemeenschappelijkheid door toegenomen grootschaligheid, virtualiteit, flexibiliteit en het ontbreken van daadwerkelijk persoonlijk

contact in het geding. De toegenomen nadruk op *efficiency* als grondbegrip van onze maatschappelijke organisatie doet het menselijke samenleven in veel opzichten geweld aan, omdat het losse aspecten abstraheert van het geheel, en daarmee maar al te vaak het kind met het badwater wegspoelt. Maatschappelijke desintegratie is dan ook zeker geen fenomeen dat louter onder beperkt geïntegreerde allochtone groepen te vinden is, maar het wordt actief gevoed door markt-en consumptiegericht doorgeslagen individualisme. Het is ons eigen cultuurverlies dat leidt tot een desintegrerende, chaotische samenleving, aldus Verbrugge, en het is niet verbazingwekkend dat integratie van andere groepen binnen deze sfeer weinig succesvol verloopt.

### **3.4 Het onbehagen van vrije markt en vrijheid**

Naast de diverse beschreven ontwikkelingen op individueel, lokaal, nationaal en cultureel niveau, is er volgens Verbrugge sprake van nog een veel alomvattendere en moeilijker te beteugelen bron van onbehagen binnen de hedendaagse maatschappij: de allesoverheersende globale dominantie van de vrije, kapitalistische markt, door Verbrugge in navolging van Nietzsche ook wel aangeduid als de ‘totaaleconomische exploitatie en beheersing van de gehele aarde en alle levensgebieden’ (2004, p. 43). Het chaotische karakter van deze vermarkting van de werkelijkheid zorgt voor veel onbehagen, niet in de laatste plaats door de implicaties ervan op sociaal en maatschappelijk gebied.

Verbrugge beschrijft hoe zowel linkse als rechtse regeringen de afgelopen decennia een sterke nadruk gelegd hebben op het steeds verder privatiseren van taken die eerder tot het publieke domein gerekend werden. *Efficiency* werd op steeds meer werk- en levensgebieden het centrale credo, en moraal, het nadenken over goed en kwaad, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, leek zolang alles zoveel mogelijk aan de vrije markt overgelaten werd steeds meer een achterhaald fenomeen te worden. Vraag en aanbod regelden immers zichzelf wel, zonder inmenging van buitenaf. Het ideaal van de vrije markt, gecombineerd met het verlichtingsideaal van het vrije, autonome individu, heeft volgens Verbrugge geleid tot een situatie waarin individuele vrijheid en autonomie veelal gelijkgesteld worden aan de vrijheid tot consumptie en ongebreidelde behoeftebevrediging. Verbrugge meent dat de gedachte dat we hierbij toch ‘vrij zijn om te doen wat we willen’ volledig voorbij gaat aan het feit dat het in belangrijke mate de kapitalistische vrije markt en de bijbehorende tot consumptie aanzettende amusementsindustrie zijn die deze ‘individuele behoeften’ creëren (2004, p. 52). En deze creatie van behoeften kan doorgaan tot in het oneindige, wat kan resulteren in de ‘behoefte’ aan steeds extremere kicks, consumptie en belevenissen. Een vernuftige wereld van beeldvorming, marketing en reclame weet bovendien met overtuiging de illusie te creëren dat de beelden die zij ons voorschotelt het ‘ware’, ultiem goede leven representeren.

Maar de vrije markteconomie manifesteert zich op meer manieren in het dagelijks (samen-)leven van mensen. De nadruk op efficiency en flexibiliteit binnen het op de wetten van de vrije markt geschoeide bedrijfsleven zorgen niet alleen voor een veranderende moraal en omgangsvormen binnen

die bedrijven, maar deze op efficiency, concurrentie en macht gerichte manier van denken en handelen heeft zich langzaam maar zeker ook uitgebreid naar andere facetten van de maatschappij. Zo is het volgens Verbrugge steeds normaler geworden om ook in de privésfeer te denken in termen van kosten en baten, om het eigen belang en persoonlijk gewin voorop te stellen en onder het mom van ‘zakelijke neutraliteit’ te handelen zonder enige morele onderbouwing. Het door de vrije markt gestuurde bedrijfsleven met zijn veelal onpersoonlijke bedrijfsvoering en puur op winst en efficiency gerichte reorganisaties en bezuinigingen creëert een type werknemer dat zo goed mogelijk aansluit bij de behoeften van de bedrijven. Deze ‘flexibele mens’ dient waar mogelijk afstand te doen van morele waarden als trouw, loyaliteit en rechtvaardigheid, teneinde vlot en flexibel in te kunnen spelen op de steeds veranderende eisen van het bedrijfsleven. Het management, de bedrijfs slaag waaraan binnen op kapitalistische leest geschoeide bedrijven een enorme macht en belang wordt toegekend, speelt bij het creëren van dit nieuwe menstype veelal een centrale rol, omdat het de macht heeft om te besluiten tot grootscheepse veranderingen, reorganisaties en bezuinigingen wanneer het daartoe om welke reden dan ook de noodzaak ziet.

Verbrugge meent dat de morele dimensie van het leven steeds verder uitgehold wordt door dit hand in hand gaan van enerzijds het ideaal van absolute individuele vrijheid met anderzijds het kapitalistische ideaal van de ‘flexibele mens’, dat steeds verder de maatschappij en privésfeer binnendringt. Vormen van ‘uitwendige welvaart’, waartoe Verbrugge rijkdom, genot, macht en loos amusement rekent, kunnen de gestage toename van vervreemding, vereenzaming en geweld waarmee onze samenleving te kampen heeft uiteindelijk dan ook niet verhullen (2004, p. 66).

### **3.5 Populisme als symptoom van een cultuur op drift**

Hoewel geen van Verbrugges in *Tijd van onbehagen* gebundelde essays specifiek gaat over de opkomst van een nadrukkelijk aanwezige populistische stroming in Nederland, bieden de door Verbrugge uitgewerkte thema’s diverse aanknopingspunten om de recente opkomst van het populisme nader te duiden. Dat het in Verbrugges boektitel terug te vinden ‘onbehagen’ vrijwel het eerste woord is dat doorgaans valt in willekeurig welk opinieartikel over populisme is dan ook treffend.

Wie Verbrugges gedachtegang volgt, kan vanuit verschillende invalshoeken naar de opkomst van het populisme en de achtergrond van onbehagen waartegen zich dit afspeelt kijken. In zijn eerste essay over zinloos geweld schrijft Verbrugge dat iedere samenleving het geweld krijgt dat bij haar past, en dat de massale protesten tegen zinloos geweld daarmee in wezen protesten zijn van de samenleving tegen zichzelf (2004, p.21). Wie deze redenering doortrekt naar het maatschappelijk onbehagen dat de opkomst van het populisme voedt, kan concluderen dat ook de protesten die uit populistische hoek klinken in wezen een vorm van protest van de samenleving tegen zichzelf zijn. Deze protesten komen volgens Verbrugge voort vanuit diverse vormen van maatschappelijk onbehagen.

In de eerste plaats signaleert Verbrugge dat er in toenemende mate sprake is van een handhavingsbeleid door overheid en justitie waar burgers zich niet meer in herkennen. Veel mensen menen dat er onvoldoende streng wordt opgetreden tegen crimineel gedrag en wetsovertredingen, en ervaren een steeds grotere discrepantie tussen hun eigen beeld van waar de overheid en samenleving voor zouden moeten staan en de realiteit van de maatschappij waarin ze leven. Wanneer de afspraken en regels die binnen een maatschappij gelden door een structurele groep mensen niet nageleefd worden en dit door de verantwoordelijke maatschappelijke instituties niet of slechts in beperkte mate afgestraft wordt, ontstaat volgens Verbrugge een situatie waarin burgers het gevoel krijgen dat deze gemeenschappelijk bepaalde regels en afspraken waardeloos zijn, en dat hun gemeenschappelijke wil dus waardeloos is. De binnen populistische bewegingen veelgehoorde roep om meer repressie kan dus uitgelegd worden als wens van burgers om een strengere naleving van de wil van de gemeenschap, zoals die is uitgedrukt in de gezamenlijke wetten en regels van de samenleving.

Zoals de roep om meer repressie en handhaving uitgelegd kan worden als voortkomend uit de behoefte van burgers om de gemeenschappelijke wil van de samenleving nageleefd te zien, zo worden volgens Verbrugge het hedendaagse verlies aan cultuur en gemeenschap en de gevolgen daarvan op meer terreinen manifest. Volgens Verbrugge leven we tegenwoordig in een ‘chaotische multiculturele samenleving in een wereld van macht en strijd’ (2004, p. 67), waarin steeds onduidelijker wordt wat ons nog bindt als gemeenschap en waarom we ons nog op elkaar betrokken zouden moeten voelen. Er is in zijn ogen een veelheid van los van elkaar staande, zelfstandige gemeenschappen, milieus en subculturen ontstaan met eigen regels, omgangsvormen en symbolen, waarvan de leden zich nauwelijks nog verwant voelen met mensen buiten hun strict eigen gemeenschap. Volgens Verbrugge miskennen aanhangers van een pluralistisch maatschappijbeeld als de ‘multiculturele samenleving’ echter de noodzaak van een gedeelde culturele eenheid en gemeenschap. Hij meent dat een pluraliteit van levenswijzen alleen in een deugdelijke samenlevingsvorm kan uitmonden wanneer deze pluraliteit binnen één gemeenschap en dus cultuur vorm krijgt (2004, p. 75).

Het verzet tegen de multiculturele samenleving vanuit populistische hoek zou dus geduid kunnen worden als symptoom van een samenleving die lijdt onder het verlies van een gezamenlijk gedeelde cultuur en gemeenschap. Dit is volgens Verbrugge niet alleen het gevolg van de eerdergenoemde pluraliteit aan culturen binnen de samenleving, maar heeft ook veel te maken met het hedendaagse ideaal van de mens als uniek, vrij individu dat geacht wordt zich los te hebben gemaakt van de knellende banden en conventies van de gemeenschap. Verbrugge verzet zich met klem tegen een te sterke idealisering van het van de gemeenschap losstaande, absoluut vrije individu, dat louter gericht is op het eigen plezier, de eigen beleving en de eigen individuele vrijheid. Dit belevingssolipsisme van het slechts op de eigen behoeftebevrediging gerichte individu leidt volgens Verbrugge tot een samenleving van ontwortelde, van context ontdane individuen die zich met niemand meer echt verbonden voelen.



Verbrugge meent dat een goed functionerende samenleving het nodig heeft om bijeengehouden te worden door een zekere gezamenlijke gerichtheid op gedeelde waarden, gewoonten, omgangsvormen en symbolen. Deze behoefte aan een gezamenlijke, duidelijke gedeelde cultuur draagt er ongetwijfeld aan bij dat mensen zich aangetrokken voelen tot de hedendaagse populistische bewegingen. Deze leggen immers sterk de nadruk op het voorop stellen van één centrale cultuur (de Nederlandse), en beklemtonen dat andere culturen zich aan te passen hebben aan deze centrale nationale cultuur.

Deze duidelijke gerichtheid op één dominante, duidelijk omliggende Nederlandse cultuur is ook nog om een andere reden aantrekkelijk voor veel burgers. De afgelopen decennia werden gekenmerkt een stormachtige groei en toenemende dominantie van een geglobaliseerd, alomtegenwoordig vrije markt-systeem. De bij dit systeem behorende nadruk op winst en efficiency dringt steeds dieper door in het werkende en maatschappelijke leven, en kleinschalige, lokale praktijken moeten in toenemende mate wijken voor de macht van de vrije markt. Ook de overheid is op veel terreinen meegegaan in deze golf van schaalvergroting, efficiencydenken en privatisering, waarbij de voordelen van kleinschaligheid het zelden kunnen winnen van de macht van de efficiency en het geld. Kwalijk is volgens Verbrugge bovendien dat de van iedere moraliteit gespeende mentaliteit van de vrije markt via de bedrijven en organisaties waarvoor mensen werken doorsijpelt naar hun privélevens.

Verbrugge meent dat deze situatie tot veel onbehagen leidt, maar dat dit een diffuus soort onbehagen is, omdat de op voortdurende behoeftebevrediging gerichte vrije markt mensen enerzijds aantrekt en 'in zijn web trekt', terwijl ze er anderzijds ook de nadelen van ondervinden. Wanneer ze consumeren hebben mensen een sterke zelfverving, en dit voedt de opvatting dat de op consumptie gerichte vrije markt hen vrijheid en onafhankelijkheid biedt. Verbrugge meent echter dat dit een door de markt geregisseerde schijnvrijheid is, en dat de maatschappelijke nadelen en het sluimerende ongenoegen niet opwegen tegen de kortstondige ervaringen van behoeftebevrediging en genot die de consumptiemaatschappij biedt. De chaos en onzekerheid van de onbeschermden vrije markt, waaruit vertrouwde, kleinschalige sferen steeds meer verdwijnen, wakkert dan ook de behoefte aan een beschutte, kleinschalige en gemeenschappelijke cultuur met duidelijke grenzen. Deze behoefte sluit aan bij het gedachtegoed dat door populistische bewegingen uitgedragen wordt: die hameren immers op het belang van één duidelijke, dominante cultuur, bescherming van het 'eigen' volk tegen bedreigingen van buitenaf en ze benadrukken oog te hebben voor de noden van de 'gewone man' in zijn strijd tegen de macht van grotere machten als die van de bureaucratie en de grote bedrijven.

De opkomst van het populisme en het onbehagen dat eraan ten grondslag ligt kan vanuit de optiek van Verbrugge echter ook nog op een andere manier bekeken worden. Verbrugge verwijt de hedendaagse mens namelijk ook een gebrek aan reflectie en het onvermogen om kritisch naar zichzelf te kijken. Volgens Verbrugge geven we er de voorkeur aan om de samenleving in te delen in 'goede mensen' (een groep waartoe we uiteraard zelf behoren) en 'schoften' (2004, p. 21). Dit is een vervelende groep

mensen die het voor de rest verpest, en waarmee we niets te maken wensen te hebben. Maar is dit wel echt zo? En hoe komt het dan dat er zoveel schoften rondlopen?

Verbrugge meent dat de neiging om alles wat verkeerd aan de samenleving is af te schuiven op 'de instituties' of 'de anderen' een manier is om te voorkomen dat we kritisch naar onszelf hoeven te kijken. We neigen ernaar om het kwaad buiten onszelf te plaatsen, als een van het geheel geabstraheerd, op geen enkele manier door ons te beïnvloeden gevaar. Of we abstraheren juist onszelf van het geheel: de hele samenleving is verrot, de rechtsstaat is geperverteerd, alleen wij zijn onaangetast door dit kwaad. In dit licht gezien is het de vraag of het door populistische bewegingen breed geventileerde ongenoegen met betrekking tot de maatschappij en de bestaande politiek niet een vergelijkbare afleidingsmanoeuvre is, erop gericht om de kritische blik naar binnen te ontwijken.

Als we kritisch naar onszelf en onze plek in de samenleving zouden kijken, zouden we namelijk wel eens een aantal onaangename dingen kunnen zien, zo meent Verbrugge. We zouden dan onszelf kunnen zien als onderdeel van een nihilistische, op louter consumptie en kicks gerichte cultuur. We zouden kunnen zien dat we deel uitmaken van een in veel opzichten asociale samenleving, die zich niet langer richt op het naleven van belangrijke deugden als rechtvaardigheid, maar slechts op het najagen van persoonlijk gewin en amusement. En we zouden ons kunnen realiseren dat we in een samenleving van adolescenten leven, waarin we geen nastrevenswaardige voorbeelden van rijpheid en volwassenheid vinden, maar slechts het richtingloze ideaal van de eeuwige jeugdigheid en onvolwassenheid.

Verbrugge draagt dus een breed palet aan oorzaken aan die verband kunnen houden met de opkomst van het de laatste jaren steeds luider weerklinkende populistische geluid. Allen, deels bewust en deels onbewust, dragen ze bij aan een groeiend maatschappelijk onbehagen. Dit onbehagen zal alleen maar sterker worden, zo meent Verbrugge, zolang we de zaken die ertoe leiden niet onder ogen willen zien. Want het slechts uiten van ons onbehagen heeft weinig zin wanneer we niet ook onze blik naar binnen richten, en serieus onderzoeken op welke manier het kwaad zich manifesteert in onze samenleving en hoe het ook deel van onszelf uitmaakt.

### **3.6 Het hervinden van gemeenschap**

Ad Verbrugge pleit voor een kritische blik naar binnen, enerzijds op individueel niveau, maar vooral voor de samenleving als geheel. Willen we ons ongenoegen en onbehagen de baas kunnen worden, dan zullen we onze blik niet af moeten wenden van het 'kwaad' wat zich in onszelf en in onze manier van samenleven bevindt, maar dit onder ogen moeten zien en actief moeten zoeken naar wat een goed leven inhoudt en hoe we dit binnen onze samenleving kunnen bereiken. Verbrugge meent dat we sinds het wegvallen van het christendom als belangrijkste morele richtsnoer in een te idyllisch mensbeeld zijn gaan geloven, dat van het vrije, zichzelf ontplooiende individu dat op onschuldige wijze op zoek

is naar geluk, en dat we het 'kwaad' in mensen voor het gemak maar afgeschaft hebben (2004, p. 24). Zolang we echter niet onderkennen dat we als mensen en als samenleving ook gericht kunnen zijn op slechte, verkeerde dingen, zullen we ons ook niet realiseren dat we bewust kunnen en zouden moeten kiezen voor het goede. Maar wat is dan precies het goede?

Volgens Verbrugge heeft iedere samenleving een ethos, een aard zoals die tot uiting komt in de deels bewuste en deels onbewuste manier waarop mensen hun leven leiden en in de houding waarmee ze in het leven staan. Verbrugge meent dat een goed functionerende samenleving zich toe zou moeten leggen op rechtvaardigheid, niet alleen als met de mond beleden ideaal, maar als levenswijze. In onze huidige samenleving is daar volgens Verbrugge echter nauwelijks sprake van: wanneer de individuele vrijheid en behoeftebevrediging beschouwd worden als hoogste goed kan dit volgens Verbrugge niet samengaan met een gerichtheid op rechtvaardigheid voor de hele maatschappij. De extreme gerichtheid op individuele vrijheid ondergraaft zo de gemeenschap die juist de voorwaarden creëert en waarborgt waarbinnen we een grote mate van persoonlijke vrijheid kunnen ervaren. En daarmee dreigt er een situatie te ontstaan waarin niet langer vrijheid, maar asociaal gedrag centraal komt te staan, wat uiteindelijk de uitholling van daadwerkelijke ruimte voor persoonlijke vrijheid tot gevolg heeft.

Op welke manier meent Verbrugge nu dat wij zouden kunnen werken aan het verbeteren van het ethos van onze maatschappij? In de eerste plaats door onder ogen te zien dat een doorgeslagen individualisme leidt tot het verdwijnen van de gemeenschap waarbinnen ons leven vorm krijgt en gewaarborgd wordt. Daarbij zullen we ons opnieuw moeten gaan realiseren wat de waarde van het ervaren van gemeenschap eigenlijk is. We moeten ons ervan bewust worden dat veel van de problemen rondom geweld, normvervaging, asociaal gedrag en desintegratie voortkomen uit een gebrek aan gemeenschapszin, en we zouden ons er rekenschap van moeten geven dat de mens niet gebaat is bij een oneindige hoeveelheid door een anonieme vrije markt gecreëerde mogelijkheden, maar juist bij de menselijke maat van dingen en bij kleinschalige sferen.

Al deze dingen zijn echter slechts een begin, en de complexiteit van de problemen waarmee onze samenleving te kampen heeft is dusdanig -en bovendien in belangrijke mate mondiaal gestuurd- dat een eenvoudige oplossing volgens Verbrugge uitgesloten is (2004, p. 39). Alleen een fundamentele verandering van onze levenswijze kan wellicht nog soelaas bieden. Een van de hoofdpunten van deze verandering zou een heroriëntering van de samenleving op het nastreven van een deugdelijk bestaan moeten zijn. Wie de deugd als levenshouding nastreeft is niet op zoek naar snelle kicks of oppervlakkige, egocentrische vormen van behoeftebevrediging, maar vindt zijn bevrediging in het naleven van de deugd zelf. De nadruk ligt hierbij op vorming en ontplooiing van het individu binnen de gemeenschap. Voor een op de deugd gerichte levenswijze is het essentieel dat de gemeenschap inspirerende voorbeelden en begeleiding biedt. Verbrugge ziet hier een belangrijke rol weggelegd voor opvoeders, leraren en andere begeleiders: zij zouden dit op de deugd gerichte vormingsproces bij

jongeren met veel tijd en aandacht moeten begeleiden, in kleinschalige verbanden waarin ze zich kunnen identificeren met de gemeenschap.

Gerichtheid op de deugd betekent volgens Verbrugge in veel gevallen ook de moeilijke weg kiezen, en niet altijd datgene wat snel, makkelijk of amusant is. Het betekent werken aan een volwassen levenshouding, waarbij niet het plezier of de consumptie leidend is, maar de vraag of iets rechtvaardig en goed is en bijdraagt aan het grotere geheel. Werken aan je eigen vorming is niet per se leuk, en confronteert ons met tegenslag en ons eigen onvermogen, maar leidt uiteindelijk tot een diepere vorm van voldoening en waardering voor onszelf dan een luie, oppervlakkige levensstijl.

Ook voor de politiek en staat ziet Verbrugge een prominentere rol in het hervinden van meer gemeenschapszin weggelegd dan ze tot nu toe vervulden. Verbrugge meent dat de politiek zich de afgelopen decennia veel te eenzijdig op thema's rond welvaart, welvaartsspreiding en individuele vrijheid gericht heeft, en het verzaakt heeft om een duidelijke rol te spelen in kwesties met een morele dimensie op gemeenschapsniveau (2004, p. 132). De staat is er echter alleen maar omdat er burgers zijn die deze staat en de bijbehorende gemeenschap willen. Burgers hebben daarmee echter ook de verplichting om zich verantwoordelijk voor het algemeen belang op te stellen, en als ze dit verzaken is het aan de staat om ze hierop te wijzen.

De staat krijgt volgens Verbrugge ook steeds nadrukkelijker te maken met de spanning tussen abstracte ideeën rond vrijheid enerzijds en het handhaven van de orde binnen de gemeenschap anderzijds, en de omstandigheden nopen er steeds vaker toe kleur te bekennen. Steeds meer prangende maatschappelijke dilemma's betreffen de vraag of de staat de maximale persoonlijke vrijheid van individuen moet garanderen, of dat er in het belang van de gemeenschap als geheel concessies aan die vrijheden moeten worden gedaan. Hierbij valt te denken aan bijvoorbeeld privacywetgeving in relatie tot maatschappelijke problemen of regelgeving rond huwelijken met partners uit het buitenland, aan (strenger) straffen bij crimineel gedrag, maar ook aan bijvoorbeeld ingrijpen van overheidswege bij opvoedingsproblematiek. Verbrugge meent dat de manier van leven binnen onze huidige samenleving dusdanig veel van dit soort dilemma's genereert, dat het voor de staat steeds moeilijker zal worden om de waarde van individuele vrijheid hoog te blijven houden ten gunste van andere waarden. Als we onze gemeenschap overeind willen houden zal het op den duur onvermijdelijk zijn om te gaan 'snijden' in een aantal van de individuele vrijheden die mensen op dit moment nog hebben.

Toch blijft uiteindelijk Verbrugges eigen positie in het spectrum tussen 'hechten aan individuele vrijheid' en 'het belang van de gemeenschap' onduidelijk en naar mijn idee ook problematisch. Hoewel hij voortdurend benadrukt dat de hedendaagse verabsolutering van het belang van individuele vrijheid en de daarbij behorende solipsistische levensstijl hem een doorn in het oog zijn, blijft in het midden hoe Verbrugge de verhouding persoonlijke vrijheid versus gemeenschapsbelang dan wel precies zou willen zien. Hoeveel en welke vrijheid zou het moderne, autonome individu eigenlijk op

moeten geven omwille van het belang van de gemeenschap? Om welke gemeenschap gaat het hier eigenlijk: bestaat er in onze pluralistische samenleving überhaupt nog wel zo iets? Zouden we dan terug moeten grijpen naar de judeo-christelijke traditie, of juist naar het westerse verlichtingsideaal? En welke bij die gemeenschap behorende cultuuraspecten zouden we zoal moeten delen om weer een gemeenschap te kunnen vormen zoals Verbrugge die voor ogen heeft? Gaat het hier om nationale folklore, een lied en een vlag? Om een gedeeld waarden- en normenpatroon dat geen afwijkingen van de standaard toelaat? En zou het belang van de groep dan altijd moeten prevaleren boven dat van het individu?

Hoewel Verbrugge kritisch is op het 'doorgeslagen individualisme' dat hij in onze tijd waarneemt, lijkt het toch ook met enige spijt te zijn dat hij constateert dat het inperken van onze individuele vrijheden onder de huidige omstandigheden onvermijdelijk dreigt te worden. Zo schrijft hij: 'De inperking van de persoonlijke vrijheid is inherent aan een cultuurgemeenschap die in zichzelf niet meer in staat is om deze vrijheid te verenigen met het algemeen welzijn van de burgers.' (2004, p. 136) En: 'Zolang het in ons concrete samenleven moeilijker wordt om elkaars vrijheid en welzijn daadwerkelijk in ere te houden, zal de staat *juist ook op aandrang van de burgers* ertoe overgaan de samenhang van de cultuurgemeenschap af te dwingen ten koste van de persoonlijke vrijheid. We zullen in de toekomst meemaken hoe deze vrijheden verder worden beperkt, uitwendige veiligheidsmechanismen worden opgevoerd, privacy van de persoonlijke levenssfeer verder wordt ondermijnd en het juridische en maatschappelijke groepsdenken sterker wordt' (2004, p. 137).

Het is opvallend dat Verbrugge dus ook niet per definitie voorstander lijkt te zijn van het inperken van de individuele vrijheden: hij schetst het eerder als een onvermijdelijk zwaard van Damocles dat boosaardig boven ons bungelt als we niet bereid zijn onze levensstijl te wijzigen. Het is dan ook een interessante vraag waarom Verbrugge meent dat alleen een terugkeer naar een meer traditionele vorm van gemeenschap en gedeelde cultuur onze maatschappij nog kan redden. Is het daadwerkelijk zo dat we terug zouden moeten naar het 'jaren vijftig-gevoel' om de ontwrichting van de samenleving tegen te gaan? Of zou het niet ook juist een optie kunnen zijn om ons te richten op de situatie zoals die is –een individualistische, pluralistische samenleving waarbinnen veel belang wordt gehecht aan persoonlijke vrijheid- en van daaruit te zoeken naar manieren om beter om te gaan met die vrijheden en de verantwoordelijkheden die daar ook bijhoren?

Verbrugge wekt nu enigszins de indruk dat hij bereid is om het bijtje er maar bij neer te gooien en het kind met het badwater weg te spoelen: 'de mensen kunnen die vrijheid toch niet aan, ze worden er maar asociaal van, dus laten we maar weer grotendeels terugkeren naar hoe de samenleving was voordat die golf van vrijheid, pluraliteit en individualisme alles ontwrichtte'. Deze houding is des te wonderlijker wanneer je Verbrugges paragrafen over onder meer het belang van vorming binnen de samenleving, het aanleren van de deugd en het gebrek aan een nastrevenswaardige realiteit van volwassenheid in onze samenleving erop naslaat. Zo schrijft Verbrugge: 'Niet alle vorming is echter eenduidig leuk, en zeker niet in de consumptieve zin van het woord, maar kent haar eigen

noodzakelijke negativiteit. Bij vorming dient de mens zich immers aan te passen aan de gebruiken, praktijken en normen die gelden op een bepaald gebied. Hij moet de eigen willekeur en zin opgeven, wordt geconfronteerd met het eigen onvermogen, ondervindt de traagheid van het bestaan, moet tegenslagen overwinnen, maar ontvangt ook de objectieve erkenning wanneer hij zich de vorm eenmaal heeft eigen gemaakt. Het genoeg dat gepaard gaat met een zekere beheersing van een vorm, is een vrucht die soms pas laat kan worden geplukt. Maar waar niets meer met moeite wordt verkregen of in stand gehouden, is ook niets meer de moeite waard.' (2004, p. 72)

Wie deze gedachtegang over vorming en het aanleren van de deugd doortrekt naar het thema 'individuele vrijheid', ontkomt er niet aan om zich af te vragen of het omgaan met de geneugten, maar vooral ook de uitdagingen van individuele vrijheid en verantwoordelijkheid niet evenzeer een van die lastige, maar daarom niet minder waardevolle uitdagingen is waar het (samen)leven ons voor stelt. Is Verbrugges bereidheid om die ingewikkelde individuele vrijheden tot op zekere hoogte maar op te offeren ten gunste van een op de groep gericht gezamenlijk gedeeld cultuur- en waardenpatroon niet juist een voorbeeld van de neiging moeilijke vormingsprocessen uit de weg te gaan die hij onze huidige samenleving nu juist verwijt? En zou het dan niet juist een uitdaging zijn om zijn vormingsideaal te richten op het verwerven van de deugd van het omgaan met vrijheid, eigen verantwoordelijkheid en de daarbij behorende pluraliteit en verschil?

Bij Verbrugge lijkt het vertrouwen in het vermogen van mensen om zich in die richting te vormen uiteindelijk te ontbreken, en hij hoopt daarom dat onze samenleving zich de komende jaren weer meer zal gaan richten op eenheid, samenhang en een gedeeld levensgevoel. Deze voornamelijk naar binnen gerichte, op de kleinschaligheid van een overzichtelijke cultuurgemeenschap gerichte visie vormt een interessant contrast met de ideeën van liberaal humanist Paul Cliteur, die juist pleit voor een kosmopolitische, op individuele vrijheid gerichte universalistische levenshouding. In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op de manier waarop Cliteur niet in het terugkeren naar de beschutting van kleinschalige gemeenschappen, maar juist in het omarmen van universele waarden de oplossing ziet voor veel van de vormen van actuele maatschappelijke onvrede.

## **Derde intermezzo**

### ***Is rust een recht?***

In Den Bosch, de stad waar ik woon, is de gemeente al enige tijd bezig met het zoeken naar een manier om de huisvesting van en hulpverlening aan langdurig verslaafden met psychiatrische problematiek op een goede manier te regelen. Enkele jaren geleden maakte de gemeente bekend deze hulpverlening vorm te willen geven binnen zogenaamde 'hostels', woonvoorzieningen die gesitueerd zouden worden in diverse Bossche woonwijken. In elk van deze hostels zouden tussen de twintig en dertig mensen met een zogenaamde 'dubbele diagnose' gehuisvest worden en hulpverlening en zorg krijgen.

Toen de gemeente de eerste locatie waar een hostel zouden komen bekend maakte, leverde dit bij omwonenden een storm van protest op. De aangewezen locatie lag dichtbij een basisschool, en was daarnaast gelegen in een buurt waar ook al veel spanningen heersten tussen autochtone bewoners en allochtone jongeren. 'Laten ze lekker een hostel in de straat van de burgemeester bouwen,' was een veelgehoorde kreet, 'wij willen hier in West niet alle problemen van Den Bosch!' En al snel kreeg het protest een radicalere inslag: enkele weken na de bekendmaking van de komst van het hostel werd er brand gesticht op de aangewezen locatie, en brandde het gebouw waarin het hostel gevestigd zou moeten worden volledig af.

De brand bracht het nodige teweeg binnen de Bossche samenleving en politiek: enerzijds realiseerde men zich de grote gevoeligheid rond het thema en daarmee het belang van heldere communicatie en samenwerking met toekomstige omwonenden, anderzijds heerste breed de overtuiging dat de gemeenschap niet toe mocht geven aan dergelijke vormen van eigenrichting. Met grote eendracht gingen gemeente en politiek dan ook aan het werk om de plannen voor de komst van hostels alsnog te realiseren. Er werd afgesproken dat de hostels niet gerealiseerd zouden worden in wijken waar al veel sociale problematiek heerste, en om wijkbewoners voor te bereiden op de mogelijke komst van een hostel werden er in de hele stad informatie- en inspraakavonden georganiseerd. Alle Bossche politieke partijen stemden unaniem voor het voorstel om –onder zorgvuldig opgestelde voorwaarden– de hostels alsnog te realiseren in enkele nader te bepalen woonwijken. Als fractiemedewerker van GroenLinks in de Bossche gemeenteraad maakte ik dit proces van dichtbij mee.

Alle goede communicatie en inspraak ten spijt, ging er toch weer een schok door een deel van Den Bosch toen de eerste twee nieuwe locaties voor de toekomstige hostels bekendgemaakt werden: er zou er één komen in Hintham, een rustige middenklasse-buurt, en daarnaast een in Zuid, een lommerrijke buurt met veel villa's. Toevallig woonde ik zelf ook in Zuid (al grap ik altijd dat ik in 'Armeluis-Zuid' woon, het deel van de buurt met betaalbare huurwoningen), op slechts twee straten afstand van de beoogde locatie. De aangewezen locatie was een oud kantoorgebouw in een rustige straat, waarin verder voornamelijk ruime villa's stonden.

Binnen een dag stond de buurt op zijn kop. Woedende buurtbewoners organiseerden zich in een actiecomité en verspreidden boze brieven in de buurt. Voor de ramen van mooie rustige villa's verschenen ineens posters met daarop een angstaanjagende grote spuit met een rood kruis erdoorheen: 'Geen junks hier'. Buurtbewoners verschenen in de media om aan te geven dat er hier in Zuid zeker geen hostel mocht komen: er speelden hier immers kinderen op straat en in het mooie Zuiderpark, hoe moest dat als er straks overal junks en psychiatrisch patiënten rond zouden hangen en spuiten op straat zouden liggen? En hoe zat het met de waarde van de mooie grote huizen in de omringende straten wanneer er ineens junks in de buurt kwamen wonen?

Onder de eerder zo eensgezinde politici van de stad bleek ineens ook sprake te zijn van selectief geheugenverlies of veranderde gedachten. Zo liet de fractievoorzitter van de VVD –een partij met veel aanhang in Zuid- weten dat hij zich bij het vaststellen van de plannen toch niet gerealiseerd had dat het bij de hostels om bewoners met zulke ernstige problematiek zou gaan, en dat hij nu hij zich daarvan bewust was toch eigenlijk vond dat deze mensen beter niet in een woonwijk gehuisvest konden worden. Ook andere partijen begonnen wat te morrelen aan hun oorspronkelijke steun voor de plannen, en vonden het toch allemaal wel heel vervelend voor de boze omwonenden. Het bontst maakte Paul Kagie, fractievoorzitter van de populistische partij Leefbaar 's-Hertogenbosch het echter. Hij verspreidde, ondanks eerdere volledige steun aan het voorstel op basis waarvan de huidige keuzes gemaakt waren, een flyer in de wijk waarin hij aangaf tegen de komst van een hostel in Zuid te zijn:

“Het is mooi wonen op Zuid, met het Zuiderpark om de hoek en het Bossche Broek en de binnenstad op loopafstand. Fraaier kan bijna niet. Dat moeten we vooral zo houden.

De mogelijke vestiging van een hostel heeft de 'rust' in de wijk danig verstoord. Midden in de wijk, in de Thomas a Kempisstraat, Geert Grootestraat en Brugmanstraat, moest een hostel komen voor 24-28 verslaafden met een psychiatrische stoornis.

Natuurlijk moeten verslaafden een dak boven hun hoofd hebben. Maar de op het stadhuis bepaalde locaties zijn zeer ongelukkig. Ervaringen uit andere steden wijzen ook uit dat hostels bij voorkeur niet midden in een wijk gevestigd moeten worden.”

Als vrij directe omwonende van het toekomstige hostel, bekeek ik met verbazing wat er om me heen gebeurde. Ik zou liegen als ik zou zeggen dat ik de komst van het hostel bij mij om de hoek met louter gejuich had ontvangen: ook bij mij flitsten er wel een paar doemscenario's door mijn hoofd toen ik het bericht net hoorde. We wonen hier inderdaad zo ontzettend fijn en rustig, vlakbij een mooi stadspark waar het 's zomers heerlijk picknicken is: zou de komst van een hostel dat kunnen verstoren?



Maar veel meer dan de komst van het hostel schokten mij de reacties van mijn buurtbewoners. Ik begreep best dat mensen niet heel blij waren met de komst van het hostel, maar de felheid en complete vooringenomenheid van het protest schokten me wel. Binnen no-time was er in de hele wijk nauwelijks nog een raam te vinden waar de weinig genuanceerde 'Geen junks hier'-posters niet prijkten, en al snel voelde ik me een vreemde in de vijandige sfeer die in mijn normaal zo rustige buurt heerste. Blijkbaar was er hier niemand welkom die die fijne rust eventueel zou kunnen verstoren, en het voordeel van de twijfel kregen de eventuele nieuwe bewoners in elk geval sowieso niet. Het voelde akelig en bekrompen.

Inmiddels kregen de twee beoogde hostellocaties 24-uurs-beveiliging van een professioneel beveiligingsbedrijf om excessen zoals de eerdere brand te voorkomen (een kostenpost van zo'n 100.000 euro per maand, zo hoorde ik van mijn collega's uit de Bossche politiek), en vonden er protestacties plaats, waarbij mijn ontwikkelde en welgestelde mede-buurtbewoners er niet voor terugdeinsden om kinderpoppen met spuiten in hun ledematen gestoken met zich mee te torsen om het dreigende gevaar van de hostels kracht bij te zetten. Ik werd zo boos van deze mensen die voortdurend zeiden te spreken voor 'de hele buurt' dat ik besloot een brief te schrijven en die naar de krant te sturen, om ook een andere stem uit de buurt te laten horen.

### **Een ander geluid uit Zuid**

Met toenemende verbijstering heb ik de afgelopen week de berichtgeving en ontwikkelingen rond de komst van een hostel voor verslaafde dak- en thuislozen in mijn woonwijk, Den Bosch Zuid, gevolgd. Als bewoner van een van de omliggende straten ben ik weliswaar geen onmiddellijke buurvrouw van het te realiseren hostel, maar het hostel komt toch zeker 'bij mij in de buurt', en ik zie dan ook van dichtbij de reacties van bewoners van Zuid op de komst van het hostel. En ik kan niet anders zeggen dan dat ik me schaam voor hoe er 'bij mij in de buurt' gereageerd wordt.

Laat ik beginnen met te stellen dat ik ook echt niet in juichen uitbarstte toen ik hoorde dat er bij ons om de hoek een van die inmiddels veelbesproken hostels zou komen. In je huis en leefomgeving wil je rustig kunnen wonen, en de meesten van ons hebben als ze het voor het kiezen zouden hebben liever een kreukvrij gezin of een rustig oud dametje als buur. Maar: we hebben niet altijd alles voor het kiezen, en naar mijn idee zijn er bepaalde verantwoordelijkheden die we als samenleving gezamenlijk dragen. We genieten hier in Nederland (en zeker ook in Den Bosch Zuid!) van talloze vrijheden, rechten en verworvenheden, die we mede in stand kunnen houden doordat er ook bepaalde gedeelde verantwoordelijkheden tegenover staan. Zorg dragen voor mensen met om welke reden dan ook een zwakkere positie in de maatschappij is er daar een van.

Wanneer ik door de Geert Grootestraat fiets en overal posters zie hangen met een zo akelig mogelijk getekende spuit en de boodschap 'Geen junks hier' of iets van die strekking, dan schrik ik van het totale gebrek aan nuance wat de verder uiteraard keurige bewoners van deze mooie straat

tentoonspreiden. De vooringenomenheid en angstzaaij die deze protesten uitdragen storen mij enorm. Wie er al bij voorbaat vanuit gaat dat de komst van een hostel de wijk in een Sodom en Gomorra vol gebruikte spuiten en andere gevaren zal veranderen, kiest moedwillig voor het meest extreme angstbeeld, waarin verslaafden en psychiatrisch patiënten op geen enkele manier meer mens zijn, maar alleen nog criminele vijanden.

Ik probeer er op een andere manier naar te kijken. Ik geloof dat de toekomstige bewoners van het hostel ondanks hun problematiek ook mensen zijn, die uiteindelijk een zo goed mogelijk leven willen leiden. Ik ben daar zeker niet naïef in: het gaat om mensen met serieuze problematiek die hulp en begeleiding nodig hebben. Ik ga ervan uit dat de betrokken instanties weten waar ze mee bezig zijn en de benodigde hulp, begeleiding maar waar nodig ook beveiliging zullen bieden. In bijvoorbeeld Utrecht, waar de 'hostelformule' al lange tijd in gebruik is, heersen rust en tevredenheid over het concept.

Ik kies er dus niet voor om bij voorbaat van het meest verschrikkelijke horrorscenario uit te gaan, en ik heb er moeite mee wanneer mijn buurtgenoten verslaafde daklozen met psychiatrische problematiek bij voorbaat als een soort vreselijke monsters afschilderen. Dat betekent niet dat ik geen begrip heb voor de reële angsten van mensen of zelf geen enkele angst of reserve voel: ook ik wil prettig kunnen blijven wonen in Zuid, en ook ik voel een zekere angst omdat ik de gevolgen van de komst van een hostel voor de wijk niet goed kan inschatten. Ik begrijp ontzettend goed dat mensen hun kinderen een veilige speelomgeving gunnen, en als betrokkenen moeten we er dan ook voor zorgen dat die gewaarborgd blijft, maar ik hoop ook dat stadsbewoners hun kinderen mee willen geven dat we in een maatschappij leven waarin we zorg dragen voor elkaar, waarin mensen allerlei problemen kunnen hebben maar waarin niemand uitgesloten wordt.

Bij gemeente en instanties rust primair de verantwoordelijkheid om de hostels zo in te richten dat ze de wijk geen overlast bezorgen. Dat is geen taak die lichtzinnig opgevat moet worden, maar ik ga ervan uit dat de verantwoordelijken zich daarvan bewust zijn. Wij als buurtbewoners hebben het recht en de plicht om de komst van het hostel kritisch te volgen, maar wel vanuit een reële, op feiten gebaseerde houding. Kritische vragen, angsten serieus nemen en een eerlijke discussie horen daar wat mij betreft zeker bij, een stigmatiserende, puur op angst en negativisme gebaseerde protestactie met als enige boodschap 'wij willen die junks hier niet' echter absoluut niet.

*Nina van de Goor*

Uiteindelijk stuurde ik de brief niet op, door een samenloop aan omstandigheden. De zomervakantie was net begonnen en we zouden bijna op vakantie vertrekken. Ook verschenen er inmiddels enkele andere meer

genuanceerde berichten in de media. Bovendien vroeg ik me af of ik als fractiemedewerker van GroenLinks (overigens vrijwel de enige politieke partij die onverminderd voorstander bleef van het doorzetten van de plannen, ondanks het felle protest) wel op eigen houtje zo'n brief kon sturen. De brief bleef dus liggen, en los van de eerdergenoemde 'samenloop van omstandigheden' was dat misschien ook wel een beetje uit lafheid. Ineens begon ik me af te vragen: wat nou als er wel degelijk veel overlast komt van de woonvoorziening? Wat nou als er daadwerkelijk een verschrikkelijk incident plaatsvindt met kinderen en spuiten, ben ik daar dan als voorstander met al mijn mooie ideeën over medemenselijkheid en zorg dragen voor elkaar mede verantwoordelijk voor? Heb ik nog steeds zoveel praatjes wanneer de komst van het hostel ook voor mij onprettige gevolgen zou blijken te hebben?

Ik stond misschien dan wel niet vooraan bij de protesten, maar ik realiseerde me dat de angst mij misschien ook wel meer in zijn greep had dan ik altijd dacht. Mijn eigen positie was helemaal niet zo principieel als ik in eerste instantie in mijn boosheid jegens de protesterende buurtbewoners meende: ook ik vreesde wel degelijk het onbekende. Ik realiseerde me dat hoezeer ik het makkelijke populisme van partijen als Leefbaar 's-Hertogenbosch ook verafschuw, er wel degelijk ook iets van in mij woedt. Want als dat hostel nou gewoon in een andere wijk komt, dan hoef ik er in elk geval niet over na te denken...

Hoewel ik de brief dus nooit opstuurde, bleef ik wel 'voorstander' van de komst van het hostel en sprak ik me in ons buurtoverleg ook uit als voorstander. Verrassend genoeg blijkt de gemeente inmiddels echter gehoor te hebben gegeven aan de protesten: onlangs zijn –weliswaar nog steeds in Zuid, maar iets verder bij ons vandaan- twee nieuwe potentiële locaties aangewezen, en is de oorspronkelijke locatie –na maandenlang op kosten van de gemeenschap tot de tanden toe beveiligd te zijn geweest- definitief afgeschoten. De directe omwonenden kunnen opgelucht ademhalen, en ik voel me op een vreemde manier zowel een beetje opgelucht als een beetje teleurgesteld. En iets zegt me dat het nog heel lang gaat duren voordat de eerste Bossche hostels eindelijk gerealiseerd gaan worden.

#### 4. De rechtsstaat als leidraad: het kosmopolitisch multiculturalisme van Paul Cliteur

Toen ik in de zomer van 2009 Paul Cliteurs *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval* voor het eerst leende uit de bibliotheek van de Universiteit voor Humanistiek trof ik voorin het boek, dat in 2004 verscheen, een maagdelijk wit uitleenbriefje aan. Ogenschoonlijk was het boek in de jaren sinds de aankoop ervan door de universiteitsbibliotheek nog nooit uitgeleend. In de daaropvolgende maanden zag ik de enorme stapel boeken die ik voor mijn scriptie geleend had, en waarvan ik de uitleentermijn steeds met een maand verlengde, elke maand iets kleiner worden: veel van de door mij geleende boeken werden door andere studenten gereserveerd en moesten daarom terug naar de bibliotheek. Na heel wat maanden van trage scriptievoortgang was van die enorme beginstapel vrijwel alleen *Tegen de decadentie* nog over: blijkbaar is Cliteur weinig in trek bij de UvH-studenten. Dat is opmerkelijk, want Paul Cliteur staat bekend als een gezaghebbend humanist, die in het verleden onder meer twee jaar voorzitter was van het Humanistisch Verbond.

Wie *Tegen de decadentie* en diens voorloper *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving* erop naslaat, krijgt al snel een idee waarom de gemiddelde student van de Universiteit voor Humanistiek, geschoold in de waarden van pluralisme, relativisme en diversiteit, niet direct aansluiting zal vinden bij de felle retoriek en argumentatie van Cliteur. Weliswaar noemt Cliteur zichzelf 'kosmopolitisch multiculturalist', een warme liefde voor veel aspecten van wat doorgaans beschouwd wordt als de multiculturele samenleving lijkt hij toch niet te koesteren. Tegen iedere vorm van cultuurrelativisme –veelal de basis van het ideaal van de multiculturele samenleving- verzet de universalist Cliteur zich dan ook met klem.

Voor Paul Cliteur vormen de rechten en plichten van de democratische rechtsstaat de kern van onze samenleving, een uiterst waardevolle kern die we zouden moeten koesteren. Cliteur meent echter dat veel burgers en politici die genieten van de rechten en vrijheden van de rechtsstaat decadent zijn geworden, wat zich voornamelijk zou uiten in relativisme ten aanzien van culturen, gebruiken en opvattingen die feitelijk een bedreiging vormen voor het voortbestaan van de rechtsstaat of hem op zijn minst corrumperen. Hiermee deelt hij de veelal als populistisch bestempelde opvatting dat de progressief-linkse politici en intelligentsia met hun tolerantie en koestering van het (etnisch) multiculturalisme in belangrijke mate verantwoordelijk zijn voor de staat van verval waarin onze rechtsstaat zich op dit moment zou bevinden.

Dit roept de vraag op hoe Cliteur tegenover de opkomst van het hedendaagse populisme staat: in hoeverre deelt hij de kritiek op de politieke en maatschappelijke orde zoals die vanuit populistische bewegingen verwoord wordt? Is het wellicht te makkelijk om het populistische geluid als louter dom, ongenueanceerd en onverdraagzaam terzijde te schuiven? In dit verband is ook Cliteurs binding met het humanisme interessant: is het mogelijk om op basis van een humanistische levensopvatting uit te komen bij een aantal opvattingen die misschien wel prima verenigbaar zijn met een aantal prominente onderdelen van wat beschouwd wordt als 'populistisch gedachtegoed'? Is het eigenlijk wel zo dat

humanisme per definitie zou moeten leiden tot een maatschappijvisie waarin tolerantie, pluralisme, relativisme en diversiteit de boventoon voeren, ook wanneer dit ten koste gaat van andere belangrijke humanistische waarden als vrijheid, gelijkheid en zelfbeschikking? Op deze vragen in relatie tot Cliteurs visie op de actuele maatschappelijke situatie zal ik in de hierna volgende paragrafen nader ingaan.

#### **4.1 Relativisme en multiculturalisme**

Een van de belangrijkste maatschappelijke problemen waar onze samenleving in deze tijd mee te kampen heeft, betreft volgens Cliteur de vraag hoe we ons moeten verhouden tot de verschillende religieuze groepen en culturen in de samenleving, en dan in het bijzonder tot de islam. Cliteur signaleert in onze samenleving –en dan met name bij de elite daarvan- een breed gedragen relativisme ten aanzien van verschillende culturen, waarden en levensovertuigingen, een ontwikkeling waartegen hij al direct in de inleiding van *Moderne Papoea's* op niet mis te verstane wijze stelling inneemt: 'Ik ben van mening dat de intellectuele elite van Nederland sinds de jaren zestig grofweg de verkeerde opvattingen aanhangt, in het bijzonder ten aanzien van multiculturalisme en de multiculturele samenleving' (Cliteur, 2002, p. 10). Relativisme ten aanzien van verschillende culturele en religieuze praktijken en opvattingen lijkt in eerste instantie wellicht een sympathieke opstelling, maar dit is het volgens Cliteur niet per definitie. Sterker nog, hij meent dat het zelfs een gevaarlijke positie kan zijn, omdat het de deur opent naar racisme en de ondermijning van vrijheids- en gelijkheidsrechten van individuen. Waarom zijn cultuurrelativisme en het ideaal van de multiculturele samenleving dan toch zo wijdverbreid?

Cliteur onderscheidt diverse argumenten waarmee cultuurrelativisten en voorstanders van een multiculturele samenleving hun stellingname verdedigen. Zo menen zij in de eerste plaats dat culturen enerzijds uit teveel verschillende facetten bestaan om redelijkerwijs in zijn totaal met elkaar vergeleken te kunnen worden, terwijl het anderzijds onmogelijk is om culturen precies af te bakenen: wat is bijvoorbeeld precies de westerse cultuur? Wordt deze niet gevormd door dusdanig veel verschillende individuele elementen, opvattingen en gebruiken dat het onmogelijk is om uit al die losse delen één heldere cultuur af te bakenen? Culturen zijn met andere woorden veel te complex en veelvormig om ze met elkaar te kunnen vergelijken of er een waardeoordeel over te geven. Cultuurrelativisten vrezen bovendien dat het uitspreken van een waardeoordeel over andere culturen leidt tot imperialisme of misplaatst superioriteitsdenken. Zij menen dat we te zeer gekleurd zijn door onze 'geworpenheid' in onze eigen cultuur om een objectief oordeel te kunnen vormen over de culturele waarden van anderen. Een relativistische houding ten aanzien van culturele verschillen zou daarom de beste basis zijn voor een tolerante en respectvolle omgang met wederzijdse cultuur- en waardeverschillen en ervoor zorgen dat iedereen binnen de samenleving in vrijheid en gelijkwaardigheid kan samenleven.

Cliteur meent dat op basis van een dergelijke relativistische argumentatie een incorrecte visie gemeengoed is geworden: de opvatting dat alle culturen principieel gelijkwaardig zijn, en dus niet ter discussie gesteld kunnen worden op basis van morele gronden. Deze visie is in Cliteurs ogen in het publieke debat jarenlang dusdanig als onwrikbare waarheid geponeerd, dat hij nauwelijks nog serieus betwist kon worden zonder dat de tegenstander het verwijt van populisme, racisme of nodeloos kwetsen voor de voeten geworpen kreeg. Op deze manier is er volgens Cliteur een situatie ontstaan waarin er welhaast een denkverbod heerste op het kritisch nadenken over en vergelijken van verschillende culturen, waarbij de vermeende gelijkwaardigheid van culturen als een zedelijk postulaat gold, boven iedere kritiek verheven (2002, p. 43).

Cliteur hekelt deze situatie, en meent dat het het weliswaar ingewikkeld, maar zeker niet onwenselijk of onmogelijk is om verschillende culturele en religieuze uitingsvormen en waarden met elkaar te vergelijken. En op basis van een dergelijke vergelijking is het wel degelijk mogelijk om ons ook een moreel oordeel te vormen. Zo haalt hij het voorbeeld van Nazi-Duitsland aan: welke cultuurrelativist zou heden ten dage willen beweren dat de nazistische cultuur principieel gelijkwaardig was aan bijvoorbeeld de cultuur in de hedendaagse Nederlandse democratie? Is het werkelijk onmogelijk om morele ijkpunten te formuleren op basis waarvan die vergelijking negatief uitvalt voor Nazi-Duitsland?

Cliteur meent dat het wel degelijk mogelijk is om een aantal van dergelijke universele ijkpunten te formuleren op basis waarvan verschillende culturen met elkaar vergeleken kunnen worden. Het ontkennen hiervan leidt volgens Cliteur tot moreel nihilisme, en hij meent dat het vasthouden aan het idee dat alle culturen gelijkwaardig zijn paradoxaal genoeg op gespannen voet staat met een in zijn ogen veel belangrijker uitgangspunt: dat alle *mensen* gelijkwaardig zijn. Culturen die de fundamentele gelijkwaardigheid van mensen ontkennen, kunnen in zijn ogen dan ook nooit principieel gelijkwaardig zijn aan culturen waarbinnen de gelijkwaardigheid van individuen wél het uitgangspunt is.

In de ogen van Cliteur is het cultuurrelativisme dat veel denkers en politici opvoeren in hun argumentatie veelal gebaseerd op oneigenlijke argumenten: ze vrezen arrogant of koloniaal over te komen wanneer ze kritiek leveren op (aspecten van) een cultuur, ze zijn bang om groepen mensen te kwetsen of ze vrezen maatschappelijke onrust of polarisatie. Maar zijn bescheidenheid, beleefdheid en angst wel de juiste argumenten om kritiek mee van tafel te vegen? ‘Bij tegenstanders van het universalisme is het een onophoudelijk geposeer met bescheidenheid, genuanceerdheid, voorzichtigheid en ja, elk korreltje zand aan het strand is natuurlijk uniek’ (2002, p. 34), zo meent Cliteur. In zijn ogen is een echte discussie over waarden en culturele uitingen jarenlang onmogelijk gemaakt op basis van krampachtige argumenten gebaseerd op angst, beleefdheid en misplaatste bescheidenheid. Echter geen enkele grote stap gericht op meer kennis of waarheidsvinding in onze menselijke en culturele ontwikkeling is zonder slag of stoot gegaan, en helaas worden hierbij nu eenmaal soms mensen gekwetst of vallen hen de schellen van de ogen terwijl ze dat wellicht liever niet

hadden. Het was voor veel mensen misschien schokkend toen de ontdekking gedaan werd dat de aarde rond was in plaats van plat, maar betekent dat dat die ontdekking niet gedaan of bekendgemaakt had mogen worden? Hetzelfde kan gezegd worden ten aanzien van de godsdienstkritiek: dat we nu in een vrije, democratische samenleving leven hebben we in belangrijke mate te danken aan de godsdienstkritiek van mensen die verder zochten dan wat hen verteld werd te geloven, en die ondanks de felle weerstand die ze ondervonden toch bereid waren de discussie aan te gaan. Hadden zij achteraf gezien toch ook maar beter moeten zwijgen zodra het voor andere mensen ongemakkelijk of kwetsend werd?

Volgens Cliteur is het een misvatting om te menen dat we respect voor mensen zouden opbrengen door op kritiekloze wijze met ze om te gaan en niet te streven naar het verbreiden van universele menselijke waarden. We zouden individuen die deel uitmaken van een cultuur die hun individuele rechten niet erkent juist tekort doen door hierover te zwijgen. Het is in de ogen van Cliteur dan ook niet de taak van de overheid om zich in te spannen om culturen of religies te beschermen en te conserveren, zoals nu vaak gebeurt: waar het om gaat is dat we individuen en hun rechten beschermen.

#### **4.2 Universele waarden**

Paul Cliteur meent dus dat het weliswaar niet noodzakelijkerwijs gemakkelijk is om culturen en de waarden die zij voorstaan met elkaar te vergelijken, maar dat het ook zeker niet onmogelijk is om op basis van een grondige vergelijking te bepalen welke cultuur mensen de beste voorwaarden voor een rechtvaardig leven biedt, en in welke cultuur hun grondrechten en fundamentele gelijkheid het meest gerespecteerd worden. In de specifieke situatie van Nederland gedurende de afgelopen jaren was het vooral de vergelijking tussen de westerse cultuur en de Islamitische cultuur, aangehangen door een grote groep van moslims in Nederland, die regelmatig punt van discussie was. Een toegenomen groep mensen heeft om uiteenlopende redenen moeite met de culturele en religieuze waarden en uitingvormen van moslims in Nederland. Dit betreft soms vage kritiekpunten als 'het zijn er teveel' of 'ik wil geen moskee in mijn buurt', maar het gaat vaak ook om meer inhoudelijke kritiek op de islamitische cultuur met betrekking tot bijvoorbeeld gelijkheid van man en vrouw, tolerantie en (godsdienst-)vrijheid. Cliteur behoort tot de groep van critici die op inhoudelijke gronden moeite heeft met een aantal aspecten van de islamitische cultuur. Hij beroept zich hierbij op een aantal universele waarden. Welke zijn dit en waarom hebben zij volgens Cliteur zulke sterke papieren?

Allereerst meent Cliteur dat de enorme morele veelvormigheid die er volgens cultuurrelativisten zou bestaan enigszins gerelativeerd zou moeten worden: hoewel we van mening kunnen verschillen over abstracte concepten, blijkt er in de praktijk vaak toch een verbazingwekkende overeenkomst te bestaan in ideeën over goed en kwaad en recht en onrecht (2002, p. 55). Blijkbaar is het zo dat mensen in allerlei culturen in grote lijnen al een basaal corpus aan waarden met elkaar delen. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan zaken als dat je geen onschuldige mensen moet

doden en niet van anderen zult stelen. Dergelijke waarden sluiten volgens Cliteur in feite gewoon aan bij de menselijke natuur, en in navolging van filosofen zoals Hume meent hij dan ook dat er sprake is van een aantal universele waarden die onderdeel vormen van het zogenaamd 'natuurrecht'. Deze waarden zijn onder meer gebaseerd op de grondgedachte dat ieder mens wil overleven en op het gegeven dat de mens van nature kwetsbaar is.

Cliteur vindt in zijn overtuiging van het bestaan van universele waarden ook aansluiting bij de theorie van de Amerikaanse filosoof Louis Pojman, die ervan uitgaat dat er een 'core morality' bestaat, en bij C.S. Lewis, die in de vorm van zijn 'tao' eveneens komt tot een universele kernmoraal. In elk van deze universele visies op moraal komen vrijwel identieke waarden terug, hoewel ze wel ruimte laten voor een pluraliteit aan interpretaties: ze gaan over rechtvaardigheid, vrijheid, gelijkheid, hulpvaardigheid en het vertellen van de waarheid. Daarnaast verbieden ze mensen om anderen onnodig pijn te doen, te doden of van ze te stelen.

Ook op andere manieren is volgens Cliteur de universaliteit van een aantal waarden aan te tonen. In bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens zijn diverse klassieke grondrechten terug te vinden die gebaseerd zijn op een aantal centrale verlichtingswaarden, zoals de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, de vrijheid van meningsuiting en het gelijkheidsbeginsel. Deze universele mensenrechten zijn vanuit dermate verschillende culturen onderschreven, dat het onmogelijk is om ze af te doen als slechts een westers verzinsel. Bovendien meent Cliteur dat het feit dat de bakermat van deze liberale grondrechten de westerse wereld is niet wil zeggen dat ze daarmee ook westers zijn: in zijn ogen zijn mensenrechten dusdanig universeel menselijk dat ze net zo goed ergens anders ontstaan hadden kunnen zijn.

Ook qua staatsvorm die past bij deze universele waarden bestaat er heden ten dage grote consensus: vrijwel overal ter wereld lijkt de democratie al lange tijd de meest bestendige staatsvorm, en in landen waar de democratie nog geen gemeengoed is zijn vaak op zijn minst democratie nastrevende oppositionele groepen aanwezig. Francis Fukuyama riep eind jaren tachtig zelfs het 'einde van de geschiedenis' uit: hij meende dat de democratische rechtsstaat een dusdanig sterk ideologisch model was gebleken, dat het op de meeste plekken al getriomfeerd had over andere staatsvormen en dat uiteindelijk overal zou doen. Kijkend naar de ontwikkeling van de mensheid meende Fukuyama dat er geen ander levensvatbaar alternatief voor de democratische rechtsstaat te bedenken was, en dat deze zich daarmee bewezen had als superieur ten opzichte van andere ideologieën (2002, p. 62).

Cliteur komt zowel in *Moderne Papoea's* als in *Tegen de decadentie* diverse malen terug op de kwalificatie van de ene cultuur of waardenset als 'superieur' ten opzichte van de andere. Hij meent dat de 'weldenkende' progressieve elite veelal al begint te steigeren zodra deze kwalificatie valt, omdat het benoemen van iets als zijnde 'superieur' bij hen onsympathieke associaties opwekt met westerse arrogantie, kolonialisme en racisme. Onterecht, zo schrijft Cliteur in *Moderne Papoea's*: "Superieur' komt uit het Latijn en het betekent niets meer dan 'hoger geplaatst', 'hoger in geestelijk of zedelijk opzicht', 'hoger in rang of kwaliteit', 'hoger dan het gewone peil, voortreffelijk'. Wie



ontkent dat een cultuur superieur aan een andere cultuur kan zijn of de ene culturele uiting superieur aan de andere culturele uiting, kan niet anders dan een morele nihilist zijn – iemand die geen kwaliteitsmaatstaven voor culturen wil hanteren' (2002, p. 63). En in *Tegen de decadentie*: 'Denken dat 'ik' superieur ben omdat in de westerse wereld democratie, rechtsstaat en mensenrechten het meest tot ontwikkeling zijn gekomen, is strikt genomen even absurd als denken dat 'ik' kan voetballen omdat mijn nationaal elftal de wereldcup wint.' Cliteur wijst hiermee de verdenking van de hand dat het denken over universele, superieure waarden een vorm van arrogantie zou zijn: het is geen kwestie van betere of slechtere mensen, maar het hanteren van kwaliteitsmaatstaven zoals we dat ook op andere terreinen zouden doen.

### **4.3 Integratie, kosmopolitisch multiculturalisme en de Civis Mundi**

In de ogen van de universalist Cliteur zou in onze samenleving een oriëntatie op universele waarden centraal moeten staan, meer nog dan een oriëntatie op specifiek Nederlandse waarden en gewoonten. Deze oriëntatie op universele waarden en normen zou in zijn ogen ook het uitgangspunt moeten zijn voor de integratie van minderheden, die tot nu toe vrij moeizaam verloopt (Cliteur, 2004, p. 34). Cliteur is dus geen voorstander van het type 'spruitjes-en-Wilhelmus'-integratie: hij pleit voor een pluriforme samenleving waarin mensen een eigen privédoel kunnen behouden waarin ze kunnen leven naar eigen goedgevoelens, maar waarbij er wel consensus bestaat over een kern van waarden en grondrechten. De democratische rechtsstaat maakt met de persoonlijke vrijheid en ruimte die hij zijn burgers biedt een pluriformiteit aan waarden en culturele uitingen mogelijk, en faciliteert daarmee in belangrijke mate multiculturaliteit.

De rechtsstaat faciliteert echter niet het 'etnisch multiculturalisme', waarbij de groepswaarden van een bepaalde etnische cultuur gecultiveerd en beschermd worden, maar een vorm van multiculturaliteit die Cliteur zelf omschrijft als het 'kosmopolitisch multiculturalisme'. Dit kosmopolitisch multiculturalisme gaat ervan uit dat de mens als individu in vrijheid kan bepalen met welke culturele uitingsvormen hij zich wenst te associëren. Het kosmopolitisch multiculturalisme wenst voor niemand te bepalen wat diegene vindt of gelooft, mits dit niet interfereert met het seculiere, publieke domein, en richt zich er niet op om mensen opgesloten te laten binnen hun eigen etnische cultuur (Cliteur, 2004, p. 36). Het richt zich er daarentegen wel op dat de individuele grondrechten van mensen gegarandeerd worden.

In Cliteurs ogen is het erg belangrijk dat de seculiere staat neutraal blijft en gevrijwaard blijft van religieuze of culturele inmenging, terwijl anderzijds de staat zich zo min mogelijk dient te mengen in de privésfeer. Dit betekent enerzijds bijvoorbeeld dat de vrijheid van meningsuiting garandeert dat mensen er al dan niet religieus geïnspireerde standpunten op na mogen houden die afwijken van wat gangbaar is of die door anderen als kwetsend ervaren kunnen worden. Cliteur geeft hierbij het voorbeeld van de Rotterdamse imam El Moumni, die vervolgd werd omdat hij homosexualiteit een

ziekte genoemd had. Dergelijke uitspraken zijn weliswaar kwetsend voor een groep mensen, maar Cliteur meent dat een vitale democratische samenleving dit soort gekwetste gevoelens dient te negeren (2002, p. 166). Anderzijds dient het seculiere, neutrale publieke domein gevrijwaard te blijven van religieuze of cultuurgebonden uitingen of opvattingen, zoals het dragen van een hoofddoekje door een vertegenwoordiger van de rechterlijke macht.

Cliteur meent dat een verlicht integratiebeleid gestoeld dient te zijn op het ideaal van de zogenaamde 'Civis Mundi', en op de afbraak van het idee van de mens als groepswezen, opgesloten in de eigen etnische cultuur (2004, p. 36). De Civis Mundi is een op universele waarden georiënteerde burger, die het seculiere publieke domein en de grondrechten van andere mensen respecteert. Hij of zij spreekt de taal van de plek waar hij woont, omdat het voor integratie van belang is dat mensen met elkaar kunnen communiceren. De Civis Mundi richt zich bovendien op de democratische rechtsstaat en respecteert de basisbeginselen van de rechtsstaat en de grondrechten die deze aan zijn burgers biedt. Bovendien respecteert hij of zij het seculiere karakter en de neutraliteit van de rechtsstaat en het publieke domein. Dit betekent enerzijds dat religieuze en culturele uitingen primair een zaak van het privé-domein zijn en niet binnen dienen te dringen in neutrale, openbare instituties, en anderzijds dat ook religie en cultuur onderhevig moeten kunnen zijn aan kritiek en debat.

#### **4.4 Het belang van tolerantie**

Het moge inmiddels duidelijk zijn dat Paul Cliteur geen voorstander is van het soort tolerantie dat veel warme pleitbezorgers van de multiculturele samenleving hanteren, en dat in belangrijke mate gebaseerd is op cultuurrelativistische overtuigingen. Dit betekent echter niet dat Cliteur geen waarde hecht aan tolerantie of pleit voor een intolerante samenleving. Het betekent in zijn ogen overigens evenmin dat je respect zou moeten hebben voor alle opvattingen of handelwijzen van anderen waar je het volstrekt niet mee eens bent. Tolerantie is 'knarsetandend toezien' terwijl mensen dingen doen of zeggen waar je het absoluut mee oneens bent, zo meent Cliteur: juist omdat je deze dingen niet respecteert, is er daadwerkelijk sprake van tolereren, want als je alle meningen en opvattingen toch al respecteert is het ook wel heel makkelijk om ze te tolereren, terwijl tolerantie juist een bepaalde inspanning van ons vergt (2002, p. 138).

Tolerant zijn ten opzichte van meningen en uitingen die je niet aanstaan is een centrale waarde van de democratische rechtsstaat. Binnen een vitale democratie zou er ruimte moeten zijn voor een scala aan meningen en opvattingen, en de vrijheid van meningsuiting garandeert dat deze ook voor het voetlicht gebracht mogen worden. Dit betekent dat we in het openbare debat uiteenlopende meningen dienen te tolereren, variërend van fundamentalistisch tot zeer vrijzinnig. Het betekent dat we vrij zijn om kritiek te leveren, maar vooral dat we ook het incasservermogen dienen te hebben om met de kritiek of afwijkende standpunten van anderen om te gaan. Meninge van anderen kunnen in onze ogen abject of kwetsend zijn, maar dat betekent niet dat mensen ze niet mogen hebben of uiten. In een

democratie moet het primaat toekomen aan de vrijheid van meningsuiting, zo meent Cliteur, en niet aan de gekwetstheid van groepen mensen (2002, p. 170).

Tolerantie is in de ogen van Cliteur dus een belangrijke deugd, omdat ze pluraliteit en vrijheid mogelijk maakt. Dat wil niet zeggen dat tolerantie hetzelfde is als onverschilligheid: tolerant ben je vanuit een eigen visie, maar in de wetenschap dat er meerdere visies mogelijk zijn en dat je als mens niet onfeilbaar bent of de waarheid in pacht hebt. Evenmin is tolerantie hetzelfde als relativisme: iets tolereren veronderstelt niet dat je het ook respecteert of principieel gelijkwaardig acht aan iets anders, en tolerantie veronderstelt ook niet dat je je van elk moreel oordeel zou moeten onthouden en dus alles maar zou moeten tolereren, ook de meest verderfelijke dingen.

Hoewel Nederland zich vaak op de borst klopt als zou het een zeer tolerant land zijn, valt dat in de ogen van Cliteur te betwijfelen. Hij meent dat de vrijheid van meningsuiting in Nederland op tal van gebieden zwaar onder druk staat, ten gunste van iets wat door velen gedefinieerd wordt als tolerantie, maar het feitelijk niet is. Cliteur meent dat er in Nederland een geperverteerd tolerantiebegrrip heerst, dat in feite het tegendeel is van het klassieke tolerantiebegrrip zoals hij dat voorstaat: er is een taboe ontstaan op allerlei uitingen die de progressief-intellectuele elite niet bevallen en die men met een beroep op tolerantie uit het publieke debat probeert te weren (2002, p. 142). Een dergelijke perversering van het tolerantiebegrrip kan volgens Cliteur gevonden worden bij Herbert Marcuse, een bekende representant van de Frankfurter Schule. Marcuse meende dat tolerantie met inachtneming van de politieke praktijk ingezet diende te worden: uitingen die bijdroegen aan het omverwerpen van de maatschappelijke status-quo moesten de ruimte krijgen, terwijl kritisch omgegaan diende te worden met uitingen uit meer politiek-rechtse hoek. Dit werd door hem ook wel 'bevrijdende tolerantie' genoemd. Volgens Cliteur kan Marcuse tegenwoordig nog maar op weinig navolging rekenen, maar zijn 'kinderlijke semantische omduidingsritueel' van het tolerantiebegrrip kan gezien worden als een groot succes (2002, p. 144). Het politiek correcte denken heeft de afgelopen decennia nieuwe taboes gecreëerd, die zich concentreren rond thema's als racisme en migratie. Dit conformisme met zijn denkdwang, gemoraliseer en absolutistische pretenties heeft volgens Cliteur tot doel om confronterende meningen te marginaliseren, en maakt eens te meer duidelijk hoe groot de behoefte aan daadwerkelijke tolerantie is. Cliteur verwijt de mensen die met een beroep op de tolerantie anderen van het debat proberen uit te sluiten dat zij de feitelijke intoleranten zijn, en hij vraagt zich af hoe tolerant we moeten staan tegenover dergelijke intolerantie. Hij meent dat de enige manier om dit soort intolerantie tegen te gaan het steeds opnieuw strijden voor de vrijheid van meningsuiting en de daarbij behorende klassieke tolerantie is, en daarnaast te pogen degenen die in zijn ogen valselijk tolerantie prediken te ontmaskeren.

#### 4.5 Populisme, universalisme, humanisme?

‘Maar ik zal ook stelling nemen,’ zo schrijft Cliteur in de inleiding van *Moderne Papoea’s*. ‘De stellingen waarom het moet gaan zijn meestal wat ik zou willen noemen “contra-intuïtief”. Het gaat om een standpunt dat op het eerste gehoor een beetje onsympathiek is, onjuist is, gemakzuchtig, populistisch, demagogisch, karikaturaal, nodeloos polariserend, overbodig of verouderd, maar dat na enige intellectuele inspanning toch als “juist” moet worden aangemerkt’ (2002, p. 10). Met deze ferme woorden is de toon die Cliteur in zijn boeken aanslaat direct gezet: als intellectueel schrikt hij er niet voor terug om standpunten in te nemen die op het oog door velen als populistisch, demagogisch of nodeloos kwetsend beschouwd zullen worden. Tegelijkertijd afficheert Cliteur zich nadrukkelijk als humanist en universalist. In hoeverre raken Cliteurs standpunten eigenlijk de populistische snaar, en hoe verhoudt zich dit tot zijn humanistische en universalistische standpunten?

Qua thematiek en stellingname zijn er beslist overeenkomsten te vinden tussen het de laatste jaren veelgehoorde populistische geluid en de standpunten die Cliteur inneemt. In de eerste plaats deelt Cliteur met de populistische beweging een aantal zorgen en bezwaren ten aanzien van de multiculturele samenleving. Cliteur verzet zich tegen wat hij ziet als cultuurrelativisme verpakt als tolerantie, en spreekt zich kritisch uit over diverse aspecten van met name de islamitische cultuur en religie, die in zijn ogen de grondrechten van individuen aantasten. Dit verzet tegen de islam is de laatste jaren ook een centraal thema van diverse populistische bewegingen geworden, gecombineerd met verzet tegen iedere vorm van tolerantie of relativisme ten aanzien van de islam. Zowel Cliteur als de populisten zijn van mening dat er te lang gezweven is over kwalijke elementen van de multiculturele samenleving, en menen dat er op dit gebied taboes doorbroken dienen te worden.

Cliteur is echter ook duidelijk liberaal en humanist, en waar het populisme zich vaak met hart en ziel tegen alles wat maar met de islam of de multiculturele samenleving te maken heeft lijkt te verzetten, neemt Cliteur uiteindelijk een veel gematigder visie in. Hoewel hij zich in zijn boeken buitengewoon kritisch uitlaat over diverse aspecten van de islam die strijdig zijn met zijn eigen visie op de waarden die in een cultuur centraal zouden moeten staan, lijkt het uiteindelijk niet zijn doel te zijn om specifiek de islam in een hoek te zetten. Cliteur verzet zich bijvoorbeeld tegen het dragen van hoofddoekjes in openbare functies waarvoor neutraliteit van belang is, maar verzet zich in diezelfde lijn tegen iedere andere nadrukkelijke uiting van cultuur of religie in dergelijke functies. Hij meent dat het mensen vrij moet staan om nadrukkelijk kritiek te leveren op de islamitische cultuur en religie, maar meent dat bijvoorbeeld fundamentalistische moslims evenzeer een dergelijke ruimte moeten hebben om zich te uiten op een manier die autochtone Nederlanders niet bevalt. Cliteur draagt de vrijheid van meningsuiting daadwerkelijk een warm hart toe, in al zijn uitingsvormen, en niet slechts de uiting van meningen die hem aanstaan. Dit staat in contrast met populistische visies, die veelal minder verdraagzaam van karakter zijn.

Cliteur verlangt van nieuwkomers een zekere aanpassing, maar geen volledige assimilatie. Hij verwacht dat verschillende culturele groepen zich allen oriënteren op de democratische rechtsstaat, en

dat ze in hun culturele en religieuze uitingen en handelingen de fundamenten van de rechtsstaat en de grondrechten van individuen die gelden binnen de democratische rechtsstaat respecteren. Cliteur is voorstander van een grote vrije privéruimte, maar hanteert strikte ideeën ten aanzien van de seculiere openbare ruimte. Dit is het ‘kosmopolitisch multiculturalisme’ dat hij voorstaat: een oriëntatie op een aantal centrale, universele liberale waarden, maar met binnen dat kader ruimte voor verschil, kritiek en discussie. Het is de vraag of dit liberale, kosmopolitische multiculturalisme op evenveel steun kan rekenen bij aanhangers van populistische bewegingen, die vaak eerder neigen naar een meer nationalistische, monoculturele visie op samenleven. Populistische bewegingen kenmerken zich meestal niet door een nadrukkelijk liberale, kosmopolitische of universalistische kijk op de wereld: ze zijn eerder conservatief en naar binnen gericht, en kenmerken zich veelal door een mengeling van ‘liberalisme’ ten aanzien van wat de beweging bevalt en repressie ten opzichte van wat hen niet bevalt.

Een duidelijk gedeeld standpunt van Cliteur en de hedendaagse populistische beweging betreft hun kritiek op wat Cliteur als de linkse elite of progressief-linkse intelligentsia aanduidt, en wat door de hedendaagse Nederlandse populistten ook wel ‘de linkse kerk’ genoemd wordt. De gedeelde mening betreft de kritiek dat progressief-linkse opvattingen jarenlang ieder vorm van discussie over de multiculturele samenleving, immigratie, cultuur en religie overstemd zouden hebben, door critici monddood te maken met het verwijt van racisme, westerse arrogantie of rechts-extremisme. Cliteur meent dat deze invloedrijke elite het tolerantiebegrrip dusdanig geperverteerd heeft, dat iedere serieuze kritiek of discussie over de multiculturele samenleving en haar problemen onder het mom van ‘tolerantie’ onder de tafel geveegd kon worden. Deze kritiek klinkt ook vaak uit het populistische kamp, en de afgelopen jaren klinkt deze kritiek soms zelfs ook uit (al dan niet voorheen) progressieve hoek. Het is de moeite waard om hier, zeker gezien de vragen die deze kritiek mogelijk ook opwerpt voor het hedendaagse humanisme, wat nader op in te gaan.

Cliteur spreekt in zijn essays diverse malen van het cultuurrelativistische tolerantiebegrrip als zijnde een ‘zedelijk postulaat’, een door de jaren heen stevig gefundeerd dogma dat zich als denkverbod uitstreckte over het publieke debat. Zodra er kritiek werd geuit op aspecten van een niet-Nederlandse cultuur of religie, was het racismeverwijt zelden ver weg. Wie terugkijkt op het publieke en politieke debat van de afgelopen decennia moet dit verwijt op zijn minst een klein beetje herkennen: vrijwel iedereen die zich in het debat mengde met een kritische opvatting over (aspecten van) de multiculturele samenleving werd op zijn minst stevig aangevallen, maar regelmatig ook verguisd, terwijl de tolerante visie op de multiculturele samenleving lange tijd ogenschijnlijk veel minder ter discussie stond.

Cliteur doet zijn kritische uitspraken in zijn hoedanigheid van humanist, maar tegelijkertijd kan zijn kritiek ook gelezen worden als kritiek aan het adres van een wezenlijk deel van de hedendaagse humanistische beweging en de Humanistiek. Cliteur bevindt zich met zijn liberale en universalistische opvattingen dan ook aan één kant van een richtingenstrijd die al geruime tijd woedt

binnen het humanisme, en die vooral lijkt te draaien om de vraag of het humanisme inclusief of exclusief van aard zou moeten zijn. Binnen een aanzienlijk deel van de humanistische beweging –het is bovendien één van de grondslagen van de Humanistiek- geldt een inclusieve visie op wat humanisme in zou moeten houden: humanisme wordt beschouwd als een brede, tolerante beweging waartoe mensen zich rekenen op basis van een aantal gedeelde humanistische waarden, maar waarbinnen ook veel ruimte is voor diversiteit en verschil. De Universiteit voor Humanistiek definieert het inclusieve humanisme dat zij voorstaat in haar strategisch plan bijvoorbeeld als *‘een open levensbeschouwing gekenmerkt door dialoog, en als een kritische en vernieuwende beweging die de autonome en verantwoordelijke rol van de mens in de vormgeving van zijn bestaan erkent. Humanisme staat voor waarden als vrijheid en zelfbeschikking, rechtvaardigheid, gerechtigheid en solidariteit, duurzaamheid, verdraagzaamheid, waardering voor diversiteit en eerbied voor de menselijke waardigheid’* (Universiteit voor Humanistiek, 2008). Er zijn echter ook veel humanisten die pleiten voor een exclusief, eenduidig gedefinieerd humanisme, gebaseerd op een klein aantal kernwaarden, waarvan een atheïstische/seculiere levenshouding de belangrijkste is. Deze humanisten geloven niet dat een humanistische levenshouding samen kan gaan met religie, en zij zijn vaak uiterst kritisch op de manier waarop religies zich manifesteren binnen de (seculiere) samenleving. Paul Cliteur behoort tot deze laatste categorie van ‘exclusief humanisten’.

Deze verschillende bloedgroepen binnen het humanisme delen uiteraard enkele belangrijke waarden, maar staan in sommige kwesties ook lijnrecht tegenover elkaar, en verhouden zich dan ook op verschillende manieren tot de opvattingen die uitgedragen worden door de hedendaagse populistische beweging. Waar inclusief humanisten gericht zijn op het zoeken naar overeenkomsten, dialoog en begrip ten aanzien van andersdenkenden en –gelovenden, en respect voor culturele en religieuze verschillen als een belangrijke waarde beschouwen, kiezen exclusief humanisten voor een hardere lijn wanneer ze in aanraking komen met (levensbeschouwelijke) verschillen en conflicten. Inclusief humanisten zullen ten aanzien van andere culturen en religies niet snel in termen van superioriteit en inferioriteit spreken, en hoewel dit niet noodzakelijkerwijs betekent dat ze ook het cultuurrelativisme aanhangen, wordt hen door zowel exclusief humanisten zoals Cliteur als door populisten een cultuurrelativistische positie van pappen en nathouden verweten.

Exclusief humanisten zoals Cliteur kiezen er daarentegen voor om op basis van hun humanistische visie op meer fundamentele wijze stelling in te nemen in conflicten waarin verschillen tussen culturen of levensbeschouwingen een rol spelen. Hoewel deze meer absolute vorm van humanisme qua basiswaarden niet veel overeenkomsten vertoont met het hedendaagse populistische gedachtegoed, kunnen populisten en exclusief humanisten elkaar soms wel vinden in hun weerstand tegen religieuze en culturele uitingen die beide groepen als een bedreiging van de individuele vrijheden in de moderne, seculiere Nederlandse samenleving beschouwen. Zowel populisten als humanisten die een nauw afgebakende visie op humanisme voorstaan, zoals Cliteur, zijn felle pleitbezorgers van ‘het vrije woord’ en verzetten zich tegen overheidsbeleid dat rekening houdt met de

specifieke wensen, gebruiken en gevoeligheden van religieuze en culturele groepen. Hierbij geldt wel dat de hedendaagse populisten hun pijlen hierbij voornamelijk op de Islam richten, terwijl exclusief humanisten een seculiere samenleving voorstaan waarin alle religieuze en culturele uitingen slechts tot de privésfeer zouden moeten behoren. Exclusief humanisten als Cliteur en populisten delen bovendien een absolute, universalistische visie op moraal en waarden: beide groepen zijn ervan overtuigd dat er een set superieure, universele waarden bestaat die boven andere culturele of religieuze waarden geplaatst zouden moeten worden. Hoewel zowel exclusief humanisten als populisten zich hierbij zeggen te beroepen op de superioriteit van de (westerse) Verlichtingswaarden, leggen zij wel verschillende accenten: waar het Verlichtingshumanisme kosmopolitisch en liberaal van aard is, is het populisme meer conservatief en naar binnen gericht.

Waar het inclusief humanisme dus op de meeste gebieden lijnrecht tegenover het populisme staat –en daarmee op felle kritiek vanuit het populistische kamp kan rekenen- deelt het exclusief humanisme zoals Cliteur dat voorstaat naast belangrijke verschillen ook een aantal kritiek- en agendapunten met het populisme. In hoeverre humanisme en populisme elkaar verdragen is dus in belangrijke mate afhankelijk van het humanistische ‘kamp’ waartoe iemand behoort: inclusief humanisme staat op zeer gespannen voet met populisme, terwijl exclusief humanisten en populistten elkaar kunnen vinden in hun kritiek op cultuurrelativisme en hun verzet tegen de plek die religieuze en culturele uitingen binnen de seculiere staat innemen.

#### **4.6 De onverschilligheid overboord**

Paul Cliteur brengt de decadentie en onvrede die hij in de huidige samenleving waarneemt, in tegenstelling tot veel andere opiniemakers die reppen van een verwend, decadent geworden populistisch electoraat, niet zozeer in verband met de opkomst van het populisme: het populisme kan eerder beschouwd worden als een reactie op de reeds bestaande decadente maatschappelijke situatie dan dat het er een uiting van is. De echte decadentie betreft volgens Cliteur het gegeven dat we lange tijd onzorgvuldig om zijn gegaan met de fundamenteën van de democratische rechtsstaat, de universele grondrechten van de mens die gebaseerd zijn op de idealen van de Verlichting, en dat we op een onverschillige manier omgegaan zijn met de multiculturele samenleving en de problemen die deze met zich meebrengt. Cliteur meent dat we verzuimd hebben om op kritische wijze de ‘kwaliteit’ van verschillende culturen met elkaar te vergelijken, en dat we door het aanhangen van onjuiste cultuurrelativistische dogma’s als ‘alle culturen zijn gelijkwaardig’ onze eigen waarden in de uitverkoop gezet hebben als zijnde volstrekt inwisselbaar. De opkomst van het populisme is daarmee wellicht niet eens zo’n slecht signaal, omdat het ons uitnodigt om ons te herbezinnen op onze cultuur en wat daarin van waarde is.

Dat wil overigens niet zeggen dat de opkomst van het populisme in de ogen van Cliteur in alle opzichten een geschenk uit de hemel is. Hoewel Cliteur een aantal kritiekpunten op de huidige

maatschappelijke situatie deelt met de moderne populistische bewegingen, zijn er ook belangrijke verschillen. In de eerste plaats hebben die betrekking op de democratische grondrechten die Cliteur bepleit: deze zijn in zijn ogen het fundament van de rechtsstaat, en het geschipper met grondrechten voor bepaalde groepen waartoe populistische partijen maar al te bereid lijken te zijn past dan ook niet in zijn visie. Omgekeerd is het de vraag in hoeverre de liberale, universele democratische ideeën die Cliteur aanhangt de aanhangers van het populisme nou echt aanspreken: zoals ik in hoofdstuk twee al schreef, behoren veel aanhangers van populistische bewegingen tot de overwegend conservatieve ‘silent majority’ van de bevolking, die weinig van al te liberale of progressieve ideeën moet hebben. Het is dan ook maar zeer de vraag of de aanhangers van het populisme wel de *Cives Mundi* zijn waar Cliteur zijn hoop op gevestigd heeft.

Cliteur pleit voor een meer open debat, dat minder bepaald wordt door taboes en politiek-correcte dogma’s zoals dat naar zijn mening tot nu toe het geval was. In zo’n debat zou er meer ruimte moeten zijn voor het uiten van ‘extreme’ opvattingen, maar dit zou uiteraard gelden over de gehele breedte van het debat en het politieke spectrum, dus niet alleen voor opinies die aansluiten bij het huidige populistische discours. Cliteur meent dat vrijheid van meningsuiting niet beknot zou moeten worden door zaken als beleefdheid, vriendelijkheid of angst voor polarisatie, en evenmin zouden we onze overtuigdheid van het belang van onze eigen waarden op moeten geven uit angst om arrogant over te komen.

Cliteur lijkt een punt te hebben wanneer hij schrijft dat angst en beleefdheid geen goede redenen zijn om opvattingen waar we veel waarde aan hechten voor ons te houden. De angst om te kwetsen kan ons dan wel in een heel verlamdende greep nemen. Anderzijds biedt zijn stellingname wel erg weinig aanknopingspunten om verdergaande maatschappelijke polarisatie te voorkomen. Biedt het vrijelijk uiten van al onze opvattingen, angsten en frustraties een uitweg uit de maatschappelijke impasse van onbegrip en ongenoegen waarin we ons momenteel bevinden, of gaan we dan voorbij aan de dieperliggende oorzaken van dit onbehagen en maken we de situatie alleen maar erger?

Ook kun je je afvragen of de politiek-correcte, cultuurrelativistische sfeer waartegen Cliteur zich in *Moderne Papoea’s* uit 2002 en *Tegen de decadentie* uit 2004 zo afzet inmiddels niet al 180 graden omgeslagen is: waar het een aantal jaren geleden wellicht nog onmogelijk was om je kritisch over onderwerpen als de multiculturele samenleving uit te laten zonder van racisme beschuldigd te worden, zo lijkt het nu haast onmogelijk om nog iets positiefs over dergelijke onderwerpen te zeggen zonder het verwijt te krijgen tot de ‘linkse kerk’, ‘pappen en nathouden-cultuur’ of ‘wereldvreemde linkse elite’ te behoren. Dit roept de vraag op in hoeverre het linkse ‘denkverbod’ waartegen Cliteur in zijn boeken ageert nog van kracht is: is er inmiddels niet haast sprake van een omgekeerd denkverbod? Dreigt de ‘superioriteit’ van onze cultuur versus de ‘achterlijkheid’ van ander culturen nu niet het nieuwe dogma te worden? Is het niet zo dat elke periode beheerst wordt door een dominante denkrichting in de publieke opinie? Dat er een bepaalde heersende tendens in de publieke opinie en de



politiek bestaat, maakt natuurlijk nog niet dat er een denkverbod bestaat op op dat moment minder populaire opinies, hoewel deze wanneer ze in de minderheid zijn uiteraard meer tegenstand kunnen verwachten. In de ogen van veel populistische stemmers werden Pim Fortuyn en zijn aanhangers een aantal jaar geleden ‘gedemoniseerd’, op dit moment zou je kunnen betogen dat Geert Wilders zijn linkse tegenstanders demoniseert. Is dit echt zo, of is het juist zo dat er in beide situaties slechts sprake was van de vrije uitwisseling van meningen die Cliteur in zijn boeken bepleit?

Naast minder lange tenen op het gebied van vrijheid van meningsuiting bepleit Cliteur nog een aantal richtlijnen die de huidige maatschappelijke situatie ten goede zouden moeten komen. Hoewel we gezien de vele invloeden op onze cultuur en het continu in beweging zijn ervan geen ‘moderne Papoea’s’ met een uit één blok gehouwen cultuur kunnen worden, meent Cliteur dat het wel wenselijk is om ons te richten op een monoculturele kern. Deze kern kan volgens Cliteur gevonden worden in de klassieke liberale grondrechten waarop de moderne democratie gebaseerd is. Twee kernbegrippen zijn hierbij individualisme en secularisatie: individuele rechten gaan voor groepsrechten, en de scheiding tussen kerk en staat en de neutraliteit van de openbare ruimte dienen gewaarborgd te blijven.

Ten aanzien van de multiculturele samenleving betekent dit volgens Cliteur dat religieuze en culturele uitingen in principe thuishoren in de privésfeer en zo min mogelijk in de publieke sfeer. In de publieke sfeer, en dan in het bijzonder op plekken waar de overheid vertegenwoordigd wordt, dient het seculiere karakter van de staat voorop te staan. Pluriformiteit en multiculturaliteit worden tot op zekere hoogte gewaarborgd door de klassieke grondrechten, maar dienen volgens Cliteur ook ingedamd te worden wanneer ze botsen met de liberale vrijheden van anderen. Ook meent Cliteur dat er een verschil is tussen het tolereren en waarborgen van multiculturaliteit en het bevorderen ervan: het is in zijn ogen geen taak van de overheid om multiculturaliteit te bevorderen door bijvoorbeeld het toekennen van groepsrechten, omdat deze veelal de individuele liberale grondrechten ondermijnen.

Cliteur richt zijn pijlen voor het verbeteren van de huidige maatschappelijke situatie dus op enkele centrale punten: het bevorderen van de vrijheid van meningsuiting en het uit de weg ruimen van dogma’s in het publieke debat, een gezamenlijke maatschappelijke oriëntatie op de universele verlichtingswaarden waarop de grondrechten van de democratische rechtsstaat gebaseerd zijn en het bevorderen van een neutrale, seculiere staat en publieke ruimte. Cliteur meent dat er slechts ruimte voor (kosmopolitisch) multiculturalisme kan zijn wanneer we op zijn minst een beperkte kern van gedeelde waarden aanhangen, de waarden die de basis vormen voor onze rechtsstaat. Ook in politieke discussies dient de rechtsstaat en waar deze voor staat steeds het uitgangspunt te zijn.

Cliteur biedt hiermee een helder en overzichtelijk raamwerk, dat een zekere mate van houvast kan bieden in kwesties rondom recht, politiek en het publieke debat. Tevens roept Cliteur voor de Humanistische wezenlijke vragen op over wat onze fundamenteën zijn en het belang dat we hechten aan deze fundamenteën en het beschermen ervan. Tegelijkertijd is zijn visie erg rationeel en argumentatief

van aard, en biedt deze daarmee beperkte aanknopingspunten om om te gaan met de irrationele, emotionele en existentiële aspecten die met de huidige maatschappelijke situatie verweven zijn. Het is de vraag in hoeverre Cliteurs rationeel en intellectueel gedreven aanpak soelaas kan bieden in die situaties waarin de maatschappelijke polarisatie en populistische tendensen het hevigst zijn. Kunnen we dan echt terugvallen op een universeel gedeeld pakket aan waarden en een argumentatief debat op het scherpst van de snede, of blijft dit problematisch?

Waar Cliteur pleit voor een samenleving waarin ruimte is voor pluralisme, maar waarbij deze ruimte wel ingekaderd wordt door de erkenning van de superioriteit van een gezamenlijke oriëntatie op de liberale, humanistische grondrechten die voortkomen uit de waarden van de Verlichting, kiest kritisch humanist Harry Kunneman voor een andere pluralistische invalshoek. In zijn visie biedt de huidige gepolariseerde situatie ons de uitdaging om vanuit een pluraliteit aan waarden en opvattingen naar nieuwe vormen van verbondenheid te zoeken, juist vanuit de (leerzame) wrijving die ontstaat in de confrontatie met datgene waarin we van elkaar verschillen. In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op Kunnemans maatschappijvisie en de manier waarop hij op zoek gaat naar nieuwe vormen van verbondenheid binnen een pluralistische samenleving.

## Vierde intermezzo

### *Burgers en hufters*

Er is gedurende het afgelopen decennium enorm veel veranderd in het publieke discours rond allochtonen, immigratie en integratie. Zo herinner ik me dat ik nog geen tien jaar geleden deel uitmaakte van een werkgroepje 'Interculturalisatie' van de Utrechtse afdeling van GroenLinks, waarin we naar manieren zochten om meer contact tot stand te brengen tussen autochtonen en allochtonen. Over het thema 'integratie' heerste binnen de werkgroep de nodige verdeeldheid: betekende integratie dat nieuwkomers zich maar aan ons aan moesten passen, of betekende het niet net zo goed dat wij ons aan de nieuwkomers aan moesten passen? Zouden wij als Nederlanders niet veel meer ons best moeten doen om ons aan te passen aan de gebruiken en gewoonten van allochtonen? Waarom zouden zij bijvoorbeeld eigenlijk onze taal moeten leren in plaats van wij die van hun?

We voerden dit soort conversaties een jaar of acht, negen geleden, maar het lijkt haast een discussie uit een compleet ander tijdperk. Wie tegenwoordig nog betoogt dat wij ons moeten aanpassen aan de culturele gebruiken van nieuwkomers of ons best zouden moeten doen ze in de taal uit hun land van herkomst te woord te staan, wordt in het beste geval bevreemd aangekeken. Wat tien jaar geleden gold als een pittig, tamelijk rechts standpunt ten aanzien van minderheden, lijkt tegenwoordig bijna het minimum van gezond verstand, en dat minderheden zich op zijn minst op basaal niveau zouden moeten verdiepen in de Nederlandse taal en gebruiken staat nauwelijks nog ter discussie.

Deze *mindshift* is mede het gevolg geweest van het feit dat enkele populistische stromingen het thema integratie –en wat daarbij niet goed ging- op de agenda zetten. Terugkijkend denk ik dat dat tot op zekere hoogte nodig en nuttig was: er waren wel erg veel taboes, fluwelen handschoenen en olifanten in de kamer, en het machtige racisme-verwijt werd soms wel erg makkelijk van stal gehaald.

Maar er is ook een andere kant: is er tegenwoordig nog wel een grens? Betekent het feit dat er vroeger te gemakkelijk geschermd werd met het gevaar van een mogelijke herhaling van de Tweede Wereldoorlog dat die vrees nu al zijn waarde verloren heeft? Moeten groepen die vroeger wellicht te omzichtig aangepakt werden nu van de weeromstuit juist extra hard de wind van voren krijgen? Moeten we elke belediging en stigmatisering vanaf nu dan maar toejuichen als een glorieuze uiting van het vrije woord?

Ik herinner me nog goed hoe ik schrok toen ik voor het eerst de term 'kut-Marokkanen' pontificaal op de cover van een tijdschrift zag staan; inmiddels is die classificatie al bijna gemeengoed geworden, en wordt hij in brede kring, van links tot extreem-rechts, gebruikt: door de ene groep om heel genuanceerd een schifting aan te brengen tussen 'de goeden en de slechten' ('Nee, maar dat zijn de kut-Marokkanen, dat is maar een kleine groep raddraaiers die het verpest voor de rest'), door de andere groep om hun opinie over de hele bevolkingsgroep weer te geven.

Ondertussen vraag ik me af hoe het is om tot een groep te behoren waarover steeds weer in dergelijke beledigende termen wordt gesproken. Zelf heb ik nauwelijks ervaring met het behoren tot een minderheidsgroep die de wind van voren krijgt: de meest specifieke groep waartoe ik behoort is misschien wel die van 'de vrouwen', maar een minderheid kun je dat niet noemen, en evenmin is het zo dat je tegenwoordig als lid van deze groep nog vaak op negatieve wijze aangesproken wordt. Ik kan dus slechts gissen naar hoe het voelt wanneer er over de minderheidsgroep waartoe jij behoort media-uitingen verschijnen zoals onderstaand bericht, dat (inclusief bijbehorende afbeelding) op de website van de Bossche afdeling van de populistische beweging Trots op Nederland gepubliceerd werd.

### **Hufter-aanpak: petjes en straattuig**



Wat is er toch in sommige wijken van 's-Hertogenbosch met die Mediterrane hangjongeren met opgeschoren koppen en te kleine, liefst witte petjes op het hoofd ?

Waarom ervaren we zulke jongens als bedreigend? Is het die felle haatvolle blik? Is het die onmiskenbare houding van "ik heb maling aan jullie westerse samenleving"? Is het die vaak ronduit agressieve manier van doen, ongeacht of ze nou de straat bevolken, in een oude VW Golf of op een

scootertje rijden? Of is het de wetenschap dat hele straten in onze stad voor gewone burgers niet meer veilig zijn?

Wat is er mis met onze Bossche samenleving als een kleine groep raddraaiers en straattuig er voor zorgt dat Bossche burgers nauwelijks op straat durven te komen? Hebben die jongens zoveel invloed op ons leven dat we de terreur van de straat gewoonweg maar toe staan, omdat "het toch niet anders is"?

TrotsOpNederland staat voor de orde en herstel van het gezag. Een politieman of vrouw dient door zijn haar baas voor de volle 100% gesteund te worden als hij of zij probeert orde te handhaven op straat. TrotsOpNederland eist dat elke Bosschenaar veilig over straat kan. TrotsOpNederland eist dat onze politie weer echt kan handhaven!

TrotsOpNederland afdeling 's-Hertogenbosch / Rosmalen wil dat op 4 Maart 2010 werkelijk de bezem door het Bossche Stadhuis en door de Chaos die door het betuttelend beleid is ontstaan halen. De Bossche Bezem staat al klaar!! Eerlijke open politiek wensen we, GEEN gedoog cultuur, HARD optreden tegen tuig. BESCHERMING van de burger tegen terreur van de minderheid.

TrotsOpNederland wil dat in onze Bossche samenleving Echt "Bosch" en Nederlands (Brabants) blijft. Iedereen die langdurig mee wil werken aan zo'n samenleving is van harte welkom mits hij of zij Nederlands spreekt en verstaat en mits hij of zij zich wil aanpassen aan onze Nederlandse gewoonten en leefwijze. TrotsOpNederland zal vechten als een leeuw tegen de door de PVDA en Links ingezette "uitverkoop" van onze waarden, gewoonten en normen!

's-Hertogenbosch blijft van Ons !

In de Bossche politiek werd door diverse andere politieke partijen geschokt gereageerd op (met name) de cartoon die het artikel begeleidde. Fractievoorzitter van Trots op Nederland Hanneke van Doremalen vond dit echter maar onzin: 'Visualisatie maakt vaak meer indruk. De boze blikken uit de strip zien wij vaak ook echt. Als men daarvan schrikt dan vind ik dat een uiting dat je niet helemaal realistisch bent en dat soort dingen aan je voorbij laat gaan.' (2010, NOS, <http://nos.nl/artikel/131963-ophef-om-cartoon-ton-den-bosch.html>)

Zijn bovenstaande tekst en afbeelding daarmee slechts een onschuldige vorm van verzet van 'de burgers' tegen 'de hufters'? Of gaat het hier wel degelijk om iets dat ontoelaatbaar, racistisch en gevaarlijk is en potentieel oncontroleerbare gevolgen heeft? Soms lijkt het wel alsof we zo murw geslagen zijn door de complexiteit van enerzijds de problematiek rond integratie en anderzijds het speelveld tussen 'de boel bij elkaar houden', 'het vrije woord', 'niet kwetsen' en 'zeggen wat je denkt', dat we helemaal geen idee meer hebben van wat wel en niet acceptabel is. Tja, wat is er eigenlijk tegen op een tekening met boos kijkende Marokkanen met petjes op scooters als er toch echt Marokkaanse jongens rondlopen die er zo min of meer

uitzien? We wilden toch af van die vergoeilijkende houding waarmee alle problemen onder het tapijt geveegd werden? Zijn we geen politiek-correcte geitenwollensokken-types wanneer we aanstoot nemen aan zoiets?

Ik voel me soms verward: het is goed dat er soms tegen heilige huisjes aangeschopt wordt, en vrijheid van meningsuiting is ontzettend belangrijk, maar betekent dat dan ook dat er nauwelijks nog grenzen zijn? Soms denk ik met enige weemoed terug aan de ietwat naïeve wereldverbeteraars in mijn interculturalisatiewerkgroep, die vonden dat Nederlanders ook best Turks en Marokkaans konden leren. Ik was het niet met ze eens, maar vergeleken bij de grimmigheid van sommige hedendaagse uitingen in het publieke debat waren hun goede intenties beslist een zegen.

## **5. Vrijheid en begrenzing: Harry Kunneman over autonomie, erkenning en vreedzame begrenzing in een wereld vol dikke-ikken**

Onlangs zag ik op het IDFA documentaire-festival de boeiende Zweeds-Italiaanse documentaire *Videocracy*, waarin de door televisie, (verlangen naar) roem en entertainment gedomineerde Italiaanse samenleving onder Berlusconi centraal staat. De documentaire volgt onder meer een zekere Fabrizio Corona, een glanzend gebruikte, gespierde en goedgekapte paparazzi-fotograaf. Hij fotografeert Italiaanse beroemdheden in compromitterende situaties en maakt daarmee het soort foto's dat het goed doet in de populaire roddelbladen. De fotograaf verkoopt de foto's echter niet primair aan de roddelbladen: hij biedt ze tegen astronomisch hoge prijzen aan aan de gefotografeerde beroemdheid in kwestie, die door de foto's van Corona te kopen kan voorkomen dat de foto's openbaar worden, en daarmee het eigen imago kan beschermen. Dat hij mensen op deze manier chanteert, lijkt Corona niet te deren. De rijke beroemdheden zijn in zijn ogen zo onsympathiek, arrogant en asociaal, dat hij zijn chantage-praktijken volledig gerechtvaardigd acht. 'Eigenlijk ben ik een soort moderne Robin Hood,' zegt hij in een memorabele passage van de documentaire, waarin heel even een vaag moreel besef lijkt op te lichten. 'Ik steel ook van de rijken, maar als moderne Robin Hood geef ik het geld niet aan de armen, maar aan mezelf.'

In de documentaire wordt ook Ricky gevolgd, een jonge Italiaanse arbeider die niets liever wil dan beroemd zijn en op de televisie komen. 'Als ik met een meisje praat en ze me vraagt wat voor werk ik doe, en ik zeg dat ik als arbeider in een fabriek werk, dan zegt ze meteen: "tot ziens!" Maar als je op televisie bent wil iedereen met je omgaan en zijn alle vrouwen in je geïnteresseerd.'

Voorgaande voorbeelden sluiten naadloos aan bij Harry Kunnemans analyse van de postmoderne situatie als een samenleving vol dikke-ik-gedrag, waarin grote ego's, het nastreven van strikt persoonlijk succes en gewin, inheligheid en een uiterst strategische, egocentrische 'moraal' steeds meer zijn gaan domineren. Het dikke-ik houdt erg veel rekening met zijn/haar eigen wensen en gevoelens, maar weigert eenzelfde sensitiviteit aan de dag te leggen wanneer het gaat over de wensen en gevoelens van anderen. Het eist respect, maar vergeet dat dit een wederkerige activiteit is. Het vindt vrijheid het grootste goed, maar dan vooral voor zichzelf.

Kunnemans visie op een samenleving vol dikke-ikken, zoals hij die in zijn boek *Vorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* schetst, zou maar al te gemakkelijk kunnen ontaarden in een van die cultuurpessimistische, defaitistische betogen die je de laatste jaren veelvuldig voorbij ziet komen: de samenleving gaat in hoog tempo naar de filistijnen, en dat is uiteindelijk allemaal de schuld van het doorgeslagen individualisme dat sinds die vermaledijde jaren zestig alles heeft gecorrumpeerd. Dit is echter niet de weg die Kunneman inslaat: ondanks zijn niet malse maatschappijkritiek, onderzoekt hij nadrukkelijk ook de 'kooltjes van hoop en bezieling' die op diverse plekken gloeien en die, mits op de juiste manier voorzichtig aangeblazen, nieuwe

perspectieven zouden kunnen bieden daar waar we dreigen vast te lopen of al vastgelopen zijn. Hij zoekt, zoals de titel van zijn boek al suggereert, kortom naar wegen om *voorbij* het dikke-ik te komen.

In dit hoofdstuk zal ik Kunnemans maatschappijvisie, zoals hij die schetst in *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*, nader uitwerken. Centraal hierin staat de in Kunnemans ogen niet uit te wissen waarde van autonomie en individuele vrijheid enerzijds en het belang van begrenzing, zingeving en narratieve leerprocessen anderzijds. Ik ben benieuwd in hoeverre de opkomst van het populisme samenvalt met de door Kunneman beschreven opkomst van het dikke-ik: zijn er raakvlakken tussen die twee maatschappelijke ontwikkelingen? En kunnen de ‘kooltjes van hoop en bezieling’ die Kunneman zoekt ook een rol spelen in de omgang met de uitdagingen die het populisme biedt?

### **5.1 Dik en onzeker**

‘Dik en onzeker’, het zou de titel kunnen zijn van een lezersbrief die een bezorgde puber naar de lezersvragenrubriek van een tienertijdschrift stuurt. Het zijn echter twee kwalificaties die Harry Kunneman in *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* toekent aan niet alleen de toestand van veel individuen in onze maatschappij, maar aan veel aspecten van de hele maatschappelijke situatie zoals die tot uiting komt in de omgang tussen mensen, binnen organisaties, in de omgang met mondiale kwesties en ook in onze verhouding tot natuur en milieu.

Kunneman beschrijft een samenleving waarin het ‘zich dik maken’ zich manifesteert als een zorgwekkende uitvergroting van waarden als autonomie, vrijheid en respect. Het dikke-ik is eisend en dwingend, en paart een grote behoefte aan aandacht, respect en erkenning voor de eigen gevoelens en handelingen aan een gebrekkige sensitiviteit en tolerantie voor die van anderen. Het verlangt maximale vrijheid voor zichzelf, maar eist repressie ten aanzien van iedere stoorzender die de grote persoonlijke ruimte van het dikke-ik binnen dreigt te dringen. Kunneman betoogt nadrukkelijk dat dikke-ik-gedrag niet slechts het gedrag is van individuen in de persoonlijke sfeer, maar dat ook bijvoorbeeld het louter op het behalen van steeds grotere winsten gerichte expansiebeleid van multinationals, de puur op electoraal succes gerichte makkelijke praatjes van politici of het jegens het lot van derdewereldlanden onverschillige half-kapitalistische, half protectionistische economische beleid van westerse landen manifestaties van dikke-ik-gedrag zijn.

Naast een grote behoefte aan respect en vrije handelruimte heeft het dikke-ik ook een onverzadigbare drang tot consumeren. Consumptie is niet alleen een bron van genot en een (kortstondige) bevrediging van een op het oog onverzadigbaar verlangen naar meer, het is ook een centraal middel in het opbouwen en steeds opnieuw bestendigen van de eigen identiteit. Kunneman betoogt dat het dikke-ik weliswaar voortdurend op zoek is naar erkenning en bevestiging, maar dit op dusdanige wijze tracht af



te dwingen en te controleren dat deze erkenning per definitie onzeker van aard is, en daarmee voortdurend herbevochten moet worden. Het verwerven van de 'juiste' consumptiegoederen, het wonen in het juiste huis, het dragen van de juiste kleding en het rijden in de juiste auto lijken essentieel om erkenning te verdienen, bewondering te oogsten en de moeite waard te zijn.

Deze vorm van erkenning is echter gebrekkig en onzeker, omdat de logica van het presteren en controleren die hoort bij dit zoeken naar erkenning uiteindelijk tekort schiet wanneer het gaat om het ervaren van daadwerkelijke, diepgaande erkenning. Het op consumptie, controle en prestatie gestoelde zoeken naar erkenning blijft verbonden aan het register van onveiligheid en onzekerheid, en blokkeert daarmee het aangaan van diepergaande vormen van erkenning en daadwerkelijke verbinding tussen mensen. Deze diepere vorm van erkenning is niet gebaseerd op wat je bezit of presteert, maar op vrijwillige erkenning van de uniciteit van de ander. Deze erkenning valt niet af te dwingen en hoeft ook niet verdiend te worden, maar kan alleen op vrijwillige basis geschonken en gedeeld worden. Binnen een relatie waarin sprake is van een dergelijke vorm van erkenning is volgens Kunneman niet alleen ruimte voor intimiteit, betrokkenheid en het ervaren van de positieve gevoelens die behoren bij de ervaring daadwerkelijk erkend te worden, er is ook ruimte om de 'plek der moeite' te betreden. Dit is een imaginaire plek die door het dikke-ik het liefst gemeden of overschreeuwd wordt: het gaat hier om het onder ogen zien van de dingen in het leven die niet gemakkelijk en genotvol zijn, daar waar wrijving en conflict ervaren wordt en er dingen in beeld komen waarvoor geen onmiddellijke op prestatie of controle gebaseerde oplossing lijkt te zijn.

Het zou gemakkelijk zijn om de consumptieve, op maakbaarheid en controle gerichte levensstijl van het dikke-ik sterk te veroordelen, of deze neiging te wijten aan een aan individuen opgelegd, door menselijk handelen niet langer te controleren of te veranderen systeem. Kunneman meent echter dat we dan voorbijgaan aan de aantrekkingskracht die deze levensstijl uitoefent op talloze individuen, die dag in dag uit de keuze maken om deze levensstijl te omarmen, in plaats van zich er binnen de individuele keuze- en handelingsvrijheid die ze hebben vanaf te keren. Kunneman noteert dat er weliswaar individuele en op basis van politieke voorkeur bepaalde verschillen bestaan over de manier waarop welvaart, consumptie en economische vooruitgang verworven en verdeeld zouden moeten worden, maar dat feitelijk vrijwel niemand het streven naar economische vooruitgang en groei van consumptieve ruimte an sich ter discussie stelt. Om het cru te stellen: conservatief rechts vindt dat degenen die zich dat op basis van hun inkomen kunnen veroorloven minstens drie keer per jaar op vliegvakantie moeten kunnen, socialistisch links meent dat dat zou moeten gelden voor iedereen, dus ook voor de minder gefortuneerden, maar bijna niemand stelt de vraag of meerdere keren per jaar naar een verre zombestemming vliegen eigenlijk überhaupt wel onze doelstelling zou moeten zijn.

Binnen welke context kan nu de opkomst van deze dikke-ik *lifestyle* verklaard worden? Kunneman plaatst deze ontwikkeling in het perspectief van de postmoderne situatie waarin wij momenteel leven

en de hieraan voorafgaande periode van modernisering. Hij onderscheidt in het proces van modernisering dat zich sinds de zestiende eeuw voltrokken heeft drie centrale kenmerken: rationalisering, democratisering en vermarkting. Deze combinatie van een verschuiving van het dominante religieuze wereldbeeld naar een meer profaan verklaringsmodel voor voorheen sec religieus geduide verschijnselen, de zogenaamde mechanisering van het wereldbeeld, en de opkomst van democratische staatsvormen en burgerrechten, vormde de voedingsbodem voor de verregerende 'vermarkting' die in de negentiende en twintigste eeuw optrad. Economische groei, toenemende wetenschappelijke kennis en de overtuiging dat met de tijd alles op rationele gronden begrepen, verklaard en geduid zou kunnen worden, bepaalden het bij het modernisme behorende levensgevoel. Een levensgevoel dat nog steeds een dominante stempel drukt op de door kapitalisme gedreven hedendaagse wereld, waarin een heilig geloof in economische groei en verdergerende rationalisering nog steeds door velen gepredikt worden.

Gaandeweg het proces van modernisering werden echter ook de gevolgen, tegengeluiden en grenzen van het onstuitbare vooruitgangsgeloof zichtbaar. Met de opkomst van het postmodernisme werd aan een aantal van deze tegengeluiden een stem gegeven. Niet alleen werden er door postmodernisten vraagtekens gezet bij het perspectief van ongebreidelde groei en vooruitgang, ook wezen zij erop dat het modernisme geen antwoorden biedt op vragen van morele aard, iets wat het postmodernisme zelf overigens ook niet doet. Het postmodernisme verkondigde het einde van de grote verhalen, maakte de complexiteit van de situatie waarin we leven inzichtelijk en toonde ons de wereld als een patchwork van kleine beetjes, losse verhaaltjes, stukjes moraal, wat absolutisme hier en wat relativisme daar, met de kapitalistische consumptiemaatschappij als hetgeen dat nog het dichtst bij een overkoepelend, gedeeld waardestelsel leek te komen.

In Kunnemans ogen is deze postmoderne patchwork-consumptiemaatschappij bij uitstek een omgeving die het dikke-ik voedt en hem ertoe aanzet steeds dikker te worden. De voortdurende stimulans om te vermeerderen, te verbeteren en te versnellen zorgt voor een druk die mensen en organisaties ertoe aanzet om steeds strategischer te gaan handelen. Het verbrokkelen van verticale vormen van moraliteit en het ontbreken van diepere vormen van erkenning en autonomie biedt ruimte aan deze strategische 'moraal' om steeds verder te expanderen, waardoor een strategische omgang met mensen als waren ze slechts onbeduidende poppetjes niet alleen in op winst gerichte organisaties steeds meer de norm wordt, maar ook steeds meer doorsijpelt naar de privésfeer. Deze situatie voedt het dikke-ik ook nog op een andere manier: de voortdurende prestatiedruk enerzijds voedt een behoefte aan snelle ontlasting, ontspanning, genot en behoeftebevrediging anderzijds. Wie onder continue prestatiedruk staat heeft geen tijd voor minder 'snelle' en complexere ervaringen.

Tegelijkertijd met deze veelvoudige stimulansen voor het dikke-ik doemen er echter ook aan allerlei kanten grenzen op: ecologische grenzen, grenzen aan de hoeveelheid natuurlijke hulpbronnen, maar vooral ook grenzen op persoonlijk, maatschappelijk en moreel niveau. Ondanks de breedgedeelde behoefte aan geluk en genot en ons geestdriftig zoeken daarnaar, worden we toch ook

steeds geconfronteerd met situaties waarin gevoelens als frustratie, onvermogen, onmacht en onveiligheid zich aan ons opdringen. Maar biedt de logica van meer geld, meer genot, meer prestatie en meer keuzevrijheid wel de handvatten om ons tot dit soort grenzen en ervaringen te verhouden? Of moeten we op zoek naar andere manieren?

## **5.2 Vier zoekrichtingen**

Het feit dat de postmoderne situatie ons confronteert met haar complexiteit en grenzen, en met ervaringen van ontevredenheid, onvermogen en zinloosheid, is niet alleen frustrerend: in de ogen van Kunneman zijn dergelijke ervaringen in zekere zin ook hoopgevend. Ze confronteren ons namelijk met de beperkingen die de logica van voortdurende groei en versnelling met zich meebrengt, en met het feit dat het handelen volgens de daarbij behorende wetten van het modernisme ons niet verder helpt in het omgaan met kwesties die zich juist aan deze logica van de versnelling lijken te onttrekken. Dit roept de vraag op hoe dan wel om te gaan met de vragen en beperkingen die de in postmoderne situatie zichtbaar worden.

Kunneman onderscheidt in het huidige mondiale debat drie fundamenteel verschillende denkrichtingen in de zoektocht naar antwoorden op deze vragen. De eerste antwoordstrategie behoort toe aan degenen die stug blijven geloven in de wetten van het modernisme. Zij menen dat de problemen waarmee we momenteel te kampen hebben toegeschreven moeten worden aan het tot nu toe onvolledig toepassen van de modernistische pijlers democratisering, vermarkting en rationalisering. Deze problemen zouden verholpen kunnen worden door er op de belangrijkste fronten van de modernisering nog enkele schepjes bovenop te doen.

Het postmoderne denken staat hier in zijn diverse verschijningsvormen lijnrecht tegenover, en bekritiseert de resultaten van enkele eeuwen modernisering evenzeer als dat het de toekomst vreest. Hoewel de varianten in somberte van de diverse postmoderne denkrichtingen variëren, lijkt er geen één te zijn die gelooft in een serieus vooruitgangsperspectief. Het postmodernisme blijft daarmee steken in een pessimistische kritiek die weinig hoop voor vruchtbare toekomstig te bewandelen paden biedt.

Een derde zoekrichting richt zich op transformatie van de huidige situatie. Deze ‘derde weg’ manifesteert zich in diverse, onderling sterk uiteenlopende gedaanten. Zo is er een stroming die zich richt op het zoveel mogelijk ongedaan maken van modernistische ontwikkelingen op het gebied van vermarkting en democratisering teneinde terug te keren naar een conservatief religieus wereldbeeld. Een enigszins verwante denkrichting grijpt eveneens terug naar traditionele, religieus gefundeerde waarden, maar combineert deze met het omarmen van modernisering op het vlak van economische en technologische versnelling. De kritisch-modernistische stroming van Jürgen Habermas en verwante denkers richt zich juist op het versterken van de modernistische pijlers democratisering en rationalisering ten faveure van de in onze huidige samenleving dominante eenzijdige processen van

vermarkting. Ook voor een eventuele terugkeer van vormen van religiositeit is binnen dit denkkader geen plek.

Kunneman meent echter dat elk van deze denkkaders tekort schiet, hetzij omdat ze de modernisering deels of volledig terug willen draaien, hetzij omdat ze de drie pijlers van het modernisme weliswaar herschikken, maar niet onderkennen dat dit stelsel met zijn drie kernen van rationalisering, democratisering en vermarkting wellicht incompleet is. Kunneman bepleit daarom een vierde zoekrichting, die erop gericht is om de mogelijkheid van het vinden van verbindende schakels tussen premoderne en moderne wereldbeelden te onderzoeken. Centrale bouwstenen voor deze zoekrichting kunnen worden gevonden in het hermeneutische, postmoderne en feministische denken. In de volgende paragraaf zal ik de belangrijkste noties van deze zoekrichting verder uitwerken.

### **5.3 Leerprocessen**

In zijn zoektocht naar antwoorden op de vraag hoe de opmars van de ver-dikke-ikking van de wereld een halt toe te roepen, zoekt Kunneman aansluiting bij diverse denkrichtingen. Een eerste wegwijzer vindt hij in het hermeneutische denken, en in het bijzonder in het belang dat de hermeneutiek toekent aan narratieve leerprocessen en de subjectieve, contextgebonden vormen van kennis die binnen dergelijke leerprocessen kunnen ontstaan. Met de opkomst en ontwikkeling van de modernisering en haar op rationaliteit en objectiviteit gebaseerde idee van kennisverwerving, werden vormen van kennisverwerving die niet gebaseerd waren op absolute bewijsbaarheid geleidelijk aan steeds verder gemarginaliseerd. Praktische en cultureel of levensbeschouwelijk onderbouwde vormen van kennis en inzicht werden hiermee als subjectief terzijde geschoven en naar het privédoelgebied verbannen. Er ontstond steeds nadrukkelijker een kennishiërarchie, waarbij alles wat niet aan het kennisideaal van rationele, universele geldigheid voldeed werd verworpen tot een volledig subjectieve en niet-verdedigbare restcategorie. Hoewel er als reactie hierop zo nu en dan tegenbewegingen ontstonden, zoals de negentiende-eeuwse Romantiek, blijft deze tweedeling tussen rationeel verdedigbare kennis en het negatief bepaalde 'niet bewijsbare' tot op de dag van vandaag intact, temeer daar tegenbewegingen meestal slechts inzetten op een omkering van deze kennishiërarchie, en niet op het opheffen van deze polarisatie door het benadrukken van de waarde van beide vormen van kennisverwerving. In de ogen van Kunneman zou het beter zijn te erkennen dat er sprake is van én-én: beide vormen van kennisverwerving hebben een eigen waarde en zijn onmisbaar bij het verwerven van kennis en inzicht.

Door de rationaliteitstheorie van Jürgen Habermas te vergelijken met het hermeneutische perspectief van Hans-Georg Gadamer, verduidelijkt Kunneman wat er in zijn ogen ontbreekt aan op louter rationaliteit gestoelde leerprocessen. In de ogen van Habermas vindt kennisverwerving plaats binnen leerprocessen die gebaseerd zijn op het uitwisselen en kritisch onderzoeken van argumenten in een context van open communicatie. In deze communicatieve leerprocessen zouden uiteindelijk op basis van consensus universeel geldige inzichten verworven kunnen worden. Twee centrale ideeën zijn

hierbij van belang. Het eerste is dat leerprocessen altijd verbonden zijn aan de vrije instemming en het zelfstandige inzicht van individuen. Hierbij aansluitend meent Habermas dat er een universeel geldend appèl bestaat dat goede argumentatie op mensen doet, waardoor die argumenten uiteindelijk door iedereen, ongeacht zaken als afkomst, cultuur, religie of intelligentie, aanvaard en erkend kunnen worden.

Kunneman plaatst hierbij enkele kanttekeningen. Zijn voornaamste kritiekpunt is dat op louter ratio gebaseerde leerprocessen de bijzonderheid en eigenheid van de betrokken personen en de narratieve context van waaruit zij leven ontkennen. Binnen een dergelijke rationele benadering hebben talloze wezenlijke elementen van het mens-zijn geen plek: emoties, lichamelijkheid, morele oordelen, culturele tradities, esthetisch gevoel, religie, spiritualiteit... Wanneer ze louter vanuit het perspectief van rationele kennisverwerving benaderd worden, leggen al deze zaken volstrekt geen gewicht in de schaal. Kunneman meent echter dat de mate waarin mensen geneigd zijn door bepaalde argumenten en opvattingen aangesproken te worden en ze te erkennen alles te maken heeft met hun persoonlijke situatie, die bepaald wordt door bijvoorbeeld persoonlijke belangen, verlangens, emoties en ervaringen. Mensen nemen de wereld niet blanco en zonder context in zich op, noch creëren ze hun eigen opvattingen ‘out of the blue’: iedereen maakt deel uit van een narratief weefsel, een context waarbinnen je gevormd wordt en die je zelf weliswaar mede voedt en vormgeeft, maar waar je niet geheel zelf en alleen de schepper van bent. Kunneman heeft het hier ook wel over de ‘culturele humuslaag’ waarvan mensen deel uitmaken en die mede hun opvattingen en gedrag bepaalt.

Kunneman vreest dat het ontkennen van het belang van een dergelijk narratief weefsel of culturele humuslaag niet bijdraagt aan het indammen van dikke-ik-gedrag, omdat rationalisering, democratisering en vermarkting uiteindelijk onvoldoende morele voedingsbodem vormen om tegenwicht te kunnen bieden aan de dominante opmars van het dikke-ik op persoonlijk, ecologisch en organisatorisch niveau. Hij pleit daarom voor ‘rehabilitatie’ van een aantal elementen uit premoderne tradities, niet met de bedoeling om terug te keren naar een premodern wereldbeeld, maar wel met het doel om ze recht te doen en een eigen waarde toe te kennen. Op deze manier kan een verbinding tussen premoderne en moderne visies tot stand komen, in plaats van louter de breuk tussen deze verschillende manieren van denken te benadrukken.

Kunneman pleit dus voor het verbinden van het eigentijdse, op autonomie, individualisme en rationaliteit gestoelde denken met het premoderne denken, waarin het bestaan van een narratief weefsel gekleurd door cultuur, traditie en religie waardevol wordt geacht. In het aangaan van dergelijke verbindingen kunnen narratieve leerprocessen vorm krijgen, die de aanzet kunnen geven tot het ontstaan van nieuwe vormen van morele betrokkenheid. Het is echter geenszins Kunnemans bedoeling terug te keren naar vormen van verticale, van bovenaf opgelegde moraliteit die ten koste gaan van de ruimte om individuele morele afwegingen te maken. In plaats daarvan onderzoekt hij de mogelijkheid om nieuwe, horizontale vormen van transcendentie te ontwikkelen, die het dikke-ik

kunnen inperken zonder het zijn individuele vrijheid af te pakken. Een spannende uitdaging: is dat niet per definitie een morele *contradictio in terminis*?

#### **5.4 Horizontale transcendentie**

In zijn inleiding op het begrip ‘horizontale transcendentie’ benoemt Kunneman enkele tekortkomingen van de moderne verabsolutering van de waarden vrijheid en autonomie. In de eerste plaats meent hij, aansluitend bij de door hem eerder uitgewerkte notie van culturele en narratieve weefsels, dat het een misvatting is om te menen dat mensen zich in een maatschappelijke context die in het teken staat van individuele vrijheid en autonomie zonder enige contextuele beïnvloeding zullen ontwikkelen tot vrije, autonome wezens. De (keuze-)vrijheid van individuen wordt evenzeer contextueel beïnvloed binnen een op vrijheid en consumptie gerichte maatschappij als binnen een samenleving waarin een religieuze of traditioneel gekleurde moraal van invloed is. Maar Kunneman heeft om meer redenen moeite met de manier waarop autonomie en vrijheid in veel moderne discussies als absoluut superieur aan levensbeschouwelijke morele kaders gepresenteerd worden. Enerzijds omdat in deze discussies religies altijd vastgepind worden als zijnde totaal statische, dogmatische en totalitaire stelsels, waarbij alle gelovigen over één – en dan specifiek de meest absolutistische- kam worden geschoren, en waarbij alle varianten varianten van moderne, denkende en (dialogoog) zoekende religie voor het gemak veronachtzaamd worden. Anderzijds omdat een verabsolutering van de notie van individuele vrijheid ertoe leidt dat elke vorm van moraliteit verwordt tot een even betekenisloze, consumptieve keuze als willekeurig welke andere individuele keuze. Wanneer het hele idee van de *mogelijkheid* van het ervaren van een moreel kader dat een hogere waarde heeft dan ‘doen waar je zin in hebt’ verworpen wordt ten faveure van het laatste, dan overstijgt niets nog langer de subjectieve voorkeur.

Kunneman pleit ervoor om met hernieuwde aandacht naar het begrip transcendentie te kijken en de horizontale, niet dogmatische en van bovenaf opgelegde mogelijkheden van het transcendente te onderzoeken. Het idee van een transcendente, ‘hogere’ sfeer is niet alleen terug te vinden binnen religieuze tradities, maar speelt ook in diverse westerse filosofische tradities een rol. In Kunnemans ogen zouden vormen van horizontale transcendentie een van de schakels kunnen vormen tussen premoderne en moderne wereldbeelden, en kan hiermee zicht ontstaan op de mogelijkheid van een ‘postmoderne moraliteit’ die het dikke-ik in zijn expansiedrift kan begrenzen zonder het in zijn autonomie en persoonlijke vrijheid geweld aan te doen.

In zijn zoektocht naar bouwstenen om het idee van horizontale transcendentie verder vorm te geven, gaat Kunneman te rade bij op het oog twee zeer uiteenlopende denkrichtingen: enerzijds het theologische perspectief van diverse hedendaagse levensbeschouwelijk geïnspireerde denkers van verschillende religieuze gezindten, anderzijds het postmoderne feministische perspectief van filosofe Luce Irigaray. In het bij elkaar brengen van deze perspectieven wordt niet alleen de waarde, maar ook

het problematische en de volgens Kunneman ‘onophefbare *dubbelzinnigheid* van alle articulaties van transcendente waarden’ (2009, p. 65) zichtbaar, en daarmee ook de noodzakelijke mogelijkheid tot kritiek en pluraliteit.

In het denken van diverse hedendaagse theologen, zowel uit christelijke als uit islamitisch geïnspireerde hoek, is een zoektocht zichtbaar naar andere manieren van omgaan met het transcendente. Vanuit verschillende denkrichtingen wordt het transcendente niet benaderd als een almachtig, vreeswekkend en van bovenaf opgelegd iets waar mensen zich slechts angstig en zonder keuze naar hebben te schikken, maar als een relationeel gebeuren, dat niet slechts gestalte krijgt in een eenrichtingsrelatie van een bevelende God tot zijn iedere zeggenschap missende onderdaan, maar vooral ook in de manier waarop de verhouding tot het hogere ‘geleefd’ wordt in de wereldlijke relatie tot andere mensen. Een sterk hiërarchische relatie met het transcendente maakt in dergelijke zoektochten plaats voor een ‘liefdesrelatie’, waarin zorg, betrokkenheid en de ruimte om als individu moreel te handelen en zelf morele afwegingen te kunnen maken centraal staan.

Hoewel deze nieuwe benaderingen van het transcendente vanuit het oogpunt van het zoeken naar verbindingen tussen traditionele en (post-)moderne wereldbeelden hoopvolle ontwikkelingen zijn, bieden ze niet de oplossing voor wat Kunneman als een inherent dubbelzinnig en daarmee problematisch aspect van het fenomeen transcendentie beschouwt: iedere definiëring van het hoogste, heiligste of meest absolute draagt de mogelijkheid in zich aangewend te worden als bron van uitsluiting, polarisering en ongelijke machtsverhoudingen. Kunneman haakt hier aan bij de postmodern-feministische filosofe Luce Irigaray, die enerzijds de uitsluitende krachten van (verticale) transcendentie inzichtelijk maakt, terwijl ze anderzijds ook een perspectief biedt dat inhoud geeft aan meer horizontale vormen van transcendentie.

Irigaray betoogt dat aan het begrip transcendentie eeuwenlang een dominant-mannelijke invulling gegeven is, door het op een afstand van mensen te plaatsen als behorend bij een alwetende en onsterfelijke God, ver weg van het lichamelijke, zintuiglijke en vergankelijke, dingen die van oudsher met vrouwelijkheid geassocieerd worden. In deze verticale vorm van transcendentie, zoals we die kennen uit de christelijke traditie (maar die bijvoorbeeld in een iets andere uitingvorm ook terug te vinden is in dogmatische vormen van seculier, atheïstisch humanisme), staan begrippen als waarheid, consistentie, eenheid en onvergankelijkheid centraal. Een op dergelijke noties gebaseerd transcendentiebegrip sluit echter alles wat hier niet aan voldoet uit, en biedt dan ook geen ruimte voor pluriformiteit, anders-zijn en betekenisvolle subjectiviteit.

Irigaray tracht het transcendentiebegrip te herdefiniëren op een manier die ook een plek biedt aan de vrouwelijke stem: ze pleit voor een vorm van transcendentie die niet gebaseerd is op eenheid en consistentie, maar op het omarmen van het verschil, het anders-zijn van het zelf en de ander. Transcendentie zou dan juist ingevuld worden vanuit nieuwsgierigheid voor de onvermijdelijke alteriteit van de ander, waarbij het doel niet is om tot eenheid te komen, maar om het verschil te

erkennen en de tussenruimte tussen het zelf en de ander te onderzoeken, en de spanning die opgeroepen wordt door dit verschil uit te houden. Op deze manier kan in de ogen van Irigaray getracht worden inhoud gegeven worden aan transcendenten waarden zonder te vervallen in hiërarchische patronen van macht en superioriteit. Kunneman heeft het in deze context over een 'horizon van transcendenten waarden'. Dit verwijst enerzijds naar de horizontale relatie tussen mensen die elkaar niet trachten te overheersen maar nieuwsgierig en respectvol zijn naar elkaars anders-zijn, en anderzijds naar het bestaan van een horizon waartegen verschillende transcendenten waarden zich aftekenen, maar waarbij geen van deze waarden de 'almacht' heeft om de horizon volledig te bezetten. Deze horizon is volgens Kunneman oneindig, maar die oneindigheid lijkt in de (maatschappelijke) relaties tussen mensen veelvuldig bewaakt en bevochten te moeten worden. Kunneman spreekt dan ook niet voor niets regelmatig over 'het uithouden van de spanning' wanneer hij het heeft over het omgaan met verschillen tussen mensen en de uiteenlopende transcendenten waarden die voor hen belangrijk zijn. Transcendenten waarden openen enerzijds een oriënterende, waardevolle horizon die méér is dan louter een vrijblijvende keuzeoptie van het autonome individu, maar tegelijkertijd perken ze ook in en dragen ze het risico tot verabsolutering, dwingende normalisering en uitsluiting in zich mee. Deze inherente dubbelzinnigheid die transcendenten waarden in zich meedragen kan dan ook alleen goed gehanteerd worden in een maatschappij die ook ruimte biedt aan kritiek en pluraliteit. Horizontale articulaties van transcendentie onderkennen hun eigen ambivalentie: enerzijds ontlenen ze hun zin aan hun gerichtheid op transcendenten waarden waaraan een overstijgende betekenis toegekend wordt, maar anderzijds blijven ze ruimte bieden voor kritisch tegenspel die verabsolutering van de transcendenten waarden voorkomt. Alleen wanneer verschillende levensbeschouwingen zich op een 'horizontale', gelijkwaardige manier tot elkaar verhouden, en op zoek gaan naar leerzame wrijving in plaats van hiërarchische strijd op basis van absolute transcendenten waarden, kan er ruimte zijn voor daadwerkelijke pluraliteit. Deze leerzame wrijving kan ook tot uiting komen in een meer horizontale dynamiek ten aanzien van 'hoge' en 'lage' menselijke vermogens, gevoelens en verlangens: levensbeschouwelijke tradities (ook het humanisme!) hebben sterk de neiging om een verticale, absolute hiërarchie aan te brengen tussen enerzijds goede, nastrevenswaardige vormen van menselijkheid en anderzijds slechte, verdorven menselijke vermogens en eigenschappen. Op deze manier wordt een essentieel en potentieel verhelderend deel van het mens-zijn afgestraft en verworpen.

Conflicten en spanningen die te maken lijken te hebben met botsende transcendenten waarden en zingevingskaders hebben volgens Kunneman vaak echter ook hun wortels in een diepere existentiële en emotionele 'onderlaag' die werkzaam is in persoonlijke relaties tussen mensen, en die een voortdurende wisselwerking aangaat met de door waarden, ideeën, cultuur en zingevingskaders bepaalde bovenlaag. Daarom meent hij dat een analyse van de huidige postmoderne maatschappelijk situatie onvolledig is zonder ook aandacht te besteden aan deze dieper liggende laag, die zich zowel op innerlijk niveau als in de relaties tussen mensen manifesteert.



## 5.5 Onder de oppervlakte

In tegenstelling tot veel moderne cultuur- en religiecritici, die menen dat de oplossing van postmoderne vraagstukken en de wrijving tussen verschillende wereldbeelden louter gezocht dient te worden in de aanpassing van morele visie, religieuze leer of culturele opvattingen en praktijken, benadrukt Kunneman dat er in wrijving en (machts-)conflicten die lijken te gaan over botsende morele kaders ook altijd een laag aanwezig is die gestuurd wordt door persoonlijke, emotionele en onderbewuste motieven. Het gaat hierbij niet om bewust gearticuleerde meningen of ideeën, maar juist vaak om dingen die ontsnappen aan de controle van het autonome subject. Zowel wanneer het nihilistische dikke-ik over anderen heenwalst om zijn recht te halen als wanneer het religieuze dikke-ik anderen onderdrukt uit naam van zijn religieuze overtuiging, is er niet alleen sprake van gedrag dat voortkomt uit een opvatting of overtuiging, maar evenzeer van gedrag dat ingegeven wordt vanuit die diepere, persoonlijke en emotionele laag. Om de wisselwerking tussen deze lagen in beeld te brengen, gaat Kunneman in de eerste plaats te rade bij Jean-Francois Lyotard en Michel Foucault, om uiteindelijk wederom bij een feministische denker, Jessica Benjamin, uit te komen. Voor mijn onderzoek zijn vooral Lyotard en Benjamin van belang, en op hun visie op de relatie tussen onbewuste, psychische processen en intermenselijke en maatschappelijke relaties ga ik in deze paragraaf verder in.

Lyotard ontwikkelde in de jaren tachtig van de vorige eeuw een perspectief op wat hij de ‘onmenselijkheid’ noemde, een begrip dat hij tweeledig uitlegt. Enerzijds heeft het betrekking op de toegenomen versnelling en complexiteit van de postindustriële kapitalistische, geglobaliseerde wereld, waarin economische en technologische processen zijn gaan domineren die zich onttrekken aan de controle van het autonome individu. De oncontroleerbare verzelfstandiging van deze processen maken de mens langzaam maar zeker ‘onmenselijk’, omdat ze hem de controle en autonomie afnemen die kenmerkend zijn voor wat mens-zijn volgens het modern-humanistische mensbeeld inhoudt.

De tweede vorm van onmenselijkheid die Lyotard onderscheidt heeft betrekking op het socialisatieproces waar ieder mens in zijn opvoeding en maatschappelijke vorming mee te maken krijgt. Volgens Lyotard wordt socialisatie met een zekere dwang aan de bij geboorte nog ‘onafgestemde’ mens opgelegd, zodat deze zich zal ontwikkelen tot een genormaliseerd, binnen de maatschappelijke normen functionerend burger. Doordat deze socialisatie altijd met dwang gepaard gaat –vanuit zijn onafgestemdheid moet het individu zich immers afstemmen op een leven als normale, productieve burger- wordt er niet alleen een gesocialiseerd individu gevormd, er wordt ook een deel van hem verworpen, het niet sociaal geaccepteerde deel. Lyotard meent dat dit deel als een onafgestemde, niet-geïntegreerde rest achterblijft in het gesocialiseerde individu, en regelmatig zal opspelen in de vorm van pijn, onvrede, psychische problematiek en het onvermogen zich helemaal aan te passen aan de eisen van de normaliteit. Juist in dit onafgestemde restant van de kinderlijke openheid toont zich volgens Lyotard bij uitstek datgene wat ons menselijk maakt.

Aan de pijnlijke wrijving die ontstaat tussen het onafgestemde en gesocialiseerde deel van de mens kan volgens Lyotard uiting gegeven worden in de kunst, literatuur en filosofie. Opvallend is dat Lyotard het onafgestemde zeer positief waardeert, en dat hij specifiek de wereld van de kunsten beschouwt als een geschikt podium om uiting te geven aan de innerlijke wrijving die de strijd tussen onafgestemdheid en socialisatie oplevert. Lyotard lijkt hiermee een duidelijk waardeoordeel te geven over socialisatie versus onafgestemdheid: hij beoordeelt socialisatie als dwingend en zelfs als terreur, terwijl hij onafgestemdheid associeert met het ware menselijke, met schoonheid en kunst. Dit roept de vraag op of Lyotard meent dat datgene wat ontsnapt aan het socialisatieproces en ‘ondergronds’ gaat per definitie positief gewaardeerd moet worden: is het onafgestemde in de kern altijd iets waardevols, dat echter ontwrichtend kan werken omdat het de normaliteit bedreigt? Of kan het ook een kracht zijn die louter ontwricht en destructief is, zonder dat dit gepaard gaat met de positieve connotatie van menselijkheid die Lyotard eraan verbindt?

Interessant in de context van deze scriptie over populisme en maatschappelijk onbehagen is of ook de maatschappelijke onvrede zoals die geuit wordt door populistische bewegingen beschouwd zou kunnen worden als een expressievorm van het onafgestemde in mensen. Veel populistische bewegingen in Nederland benadrukken dat zij zich verzetten tegen heersende conventies als de vaak verguisde ‘politieke correctheid’ en de zogenaamde ‘Haagse mores’. Dit zou uitgelegd kunnen worden als een vorm van verzet tegen de onmenselijkheid van een als dwingend ervaren maatschappelijke socialisatie. Populistische bewegingen vallen vaak op doordat zij nadrukkelijk een manier van opereren kiezen die niet conform de gangbare stijl van politiek bedrijven is. Wordt in de manier waarop populistische politici en hun volgelingen politiek bedrijven wellicht ook iets zichtbaar van de door Lyotard positief gewaardeerde ware menselijkheid, de ‘duistere wildheid’ van het onafgestemde? In de volgende paragraaf, waarin ik de raakvlakken tussen Kunnemans maatschappij-analyse en de opkomst van het populisme onderzoek, zal ik hier nog verder op ingaan.

Lyotard –en met hem andere postmoderne denkers als Foucault- beschouwen iedere vorm van opvoeding en socialisatie dus als een dwingend proces dat gepaard gaat met terreur en onderdrukking jegens individuen. Het overbrengen van morele of transcendenten waarden wordt volgens deze visie per definitie een vorm van dwingende machtsuitoefening. Dit is een problematisch uitgangspunt voor wie zoekt naar nieuwe vormen van verbondenheid, gemeenschapszin, moreel besef en transcendentie, zoals Kunneman doet. In zijn ogen ontbreekt in analyses zoals die van Lyotard dan ook een belangrijk element, waarvoor hij te rade gaat bij feministisch denker Jessica Benjamin: de waarde van intersubjectieve leerprocessen.

Net als Lyotard erkent Benjamin dat socialisatieprocessen dwingende en gewelddadige elementen bevatten. Maar dat is niet het enige: in socialisatieprocessen gaan aanpassing en onderdrukking ook een –spanningsvolle- relatie aan met vormen van intersubjectieve erkenning. Deze conflictueuze ontmoetingen met andere mensen bieden daarmee ook de mogelijkheid tot

intersubjectieve leerprocessen, een mogelijkheid waar binnen het denken van Lyotard geen plaats voor is. Benjamin benadrukt dus enerzijds het belang van ‘de ander’ in relaties tussen mensen, terwijl ze anderzijds spanning, wrijving en conflict niet louter als gewelddadige processen van machtsuitoefening ziet, maar ook als mogelijkheid om te leren en daadwerkelijke erkenning te vinden.

Benjamin biedt een interessante analyse van hoe om te gaan met de spanningsvolle ontmoeting met de ‘realiteit van de ander’. Zij meent dat het menselijke zelf gekenmerkt wordt door het onvermogen om om te gaan met het feit dat de ander in zekere mate onafhankelijk is en anders dan hij- of zichzelf, en daarmee oncontroleerbaar en potentieel bedreigend, want in staat tot kritiek en afwijzing. We streven en verlangen naar erkenning van ons zelf door de ander, maar kunnen deze niet afdwingen of controleren, en dat creëert een moeilijk te verdragen kwetsbaarheid. Deze oncontroleerbaarheid proberen we op te heffen door voortdurende pogingen te doen de ander te overheersen of te eisen dat diegene hetzelfde is als wij. Tegelijkertijd heeft daadwerkelijke erkenning door de ander alleen waarde juist op basis van het verschil tussen het zelf en de ander: wanneer we erkenning afdwingen door de ander volledig te controleren, heeft deze erkenning geen echte betekenis. Er bestaat tussen onszelf en de ander dus een tussenruimte, die we enerzijds trachten te beheersen vanuit onze behoefte aan almacht, maar die anderzijds –als we in staat zijn onze neiging tot controle los te laten- ruimte biedt voor diepe erkenning en respect juist op basis van het verschil (Kunneman, 2009, p. 140).

Benjamin zoekt dan ook naar een manier om om te gaan met deze fragiele tussenruimte, waarin de ervaring van intersubjectiviteit kan ontstaan. Het gaat hier om het in contact treden met elkaar waarbij de wederzijdse ‘agressie’ van de almachtsneiging en de behoefte tot onderwerping van de ander aan het zelf wel het vertrekpunt is, maar niet het onvermijdelijke eindpunt. Het streven is hierbij om de tussenruimte tussen het zelf en de ander te betreden, en de pogingen over en weer om de ander te overheersen of tot aanpassing te dwingen vreedzaam te begrenzen, zonder daarbij uit het contact te treden of dan weer te pogen per kerende post de ander te overheersen. De spanning van de overheersing en almachtsneiging die de ander probeert uit te oefenen dient dus uitgehouden te worden, zonder erin mee te gaan maar tegelijkertijd zonder uit het contact te stappen. Het voortzetten van de relatie staat voorop, maar op basis van vreedzame begrenzing van pogingen tot overheersing en niet door onderwerping hieraan of door wederzijdse agressie. Deze interpersoonlijke dynamiek kan in de ogen van Kunneman ook in een breder verband toegepast worden. Dikke-ik gedrag zou volgens deze optiek niet beantwoord moeten worden met vergelijkbaar dikke-ik gedrag: in plaats daarvan zou het mogelijk moeten zijn de ‘bezetting’ van het dikke ik uit te houden, zonder aan de poging tot overheersing van de ander ten onder te gaan (Kunneman, p. 94). Door wel duidelijk grenzen aan te geven, maar niet uit het contact te stappen of toe te geven aan de impuls ‘terug te vechten’, kan er een tussenruimte tussen mensen ontstaan waarin respect en erkenning voor het verschil de plek kunnen innemen van dwang en overheersing.

Zoals de door Kunneman regelmatig gebruikte frase ‘het uithouden van de spanning’ al suggereert is dit niet noodzakelijkerwijs een gemakkelijke manier van met elkaar in contact treden.

Hoewel Benjamin aangeeft dat deze manier van in contact zijn met de ander niet slechts voorbehouden is aan onbaatzuchtige, over-empathische supermensen, is het duidelijk –zeker wanneer je de continue stroom aan machtsstrijd en persoonlijke conflicten in het alledaagse leven in ogenschouw neemt- dat dit voor veel mensen niet hun natuurlijke, vanzelfsprekende manier van in het leven staan is, en dat de neiging tot overheersing en controle van de ander zo groot is dat de leerzame tussenruimte tussen mensen vaak snel afgesloten wordt. Het op een andere manier omgaan met wederzijdse almachtsneigingen en het vreedzaam kunnen begrenzen hiervan vereist dan ook existentiële, persoonlijke en emotionele leerprocessen, die eveneens voor een groot deel hun vorm zouden moeten krijgen binnen relaties tussen mensen. Binnen de onvermijdelijke (grens-)conflicten en tegenstellingen tussen jezelf en de ander kunnen dan ook juist de leerprocessen vorm krijgen waar Kunneman en Benjamin op doelen: het betreden van de ‘plek der moeite’ in plaats van deze te vermijden kan daarmee leiden tot verrijkende ervaringen en morele leerprocessen.

In het denken van Benjamin ziet Kunneman de contouren oprijzen van een mogelijke oplossingsrichting voor de door hem gesignaleerde hedendaagse problematiek rond vrijheid en begrenzing: is het mogelijk om het individu in zijn expansiedrift in te perken zonder zijn individuele vrijheid en autonomie aan te tasten? Volgens Kunneman is dat mogelijk, in een dubbele beweging die enerzijds bestaat uit een vreedzame, op gelijkwaardigheid gebaseerde begrenzing van dikke-ik gedrag, en die anderzijds de bereidheid inhoudt om in geval van conflict niet uit de relatie te stappen, maar deze voort te zetten en verder te verdiepen, op basis van wederzijdse erkenning van de alteriteit van de ander. Er kunnen dan vormen van moraliteit ontstaan die enerzijds gebaseerd zijn op erkenning van het individu, maar die tegelijkertijd ook het individu en zijn keuzevrijheid overstijgen.

## **5.6 Controle en efficiency versus normatieve professionaliteit**

Waar Kunnemans analyse van de huidige maatschappelijke situatie zich enerzijds focust op het dikke-ik als individu, met de bijbehorende persoonlijke en relationele uitdagingen en zingevingvragen, richt hij zijn blik anderzijds ook op de organisatorische, institutionele en wetenschappelijke ontwikkelingen die hand in hand zijn gegaan met de opkomst van het dikke-ik. Kunneman signaleert dat een aantal kenmerken van het dikke-ik als individu, zoals de neiging tot beheersing en controle en het uit de weg gaan van meer gecompliceerde, morele vraagstukken, ook terug te vinden zijn binnen hedendaagse instituties, organisaties en bedrijven. Dikke-ik-gedrag sijpelt op deze manier niet alleen via het persoonlijke handelen van individuen de samenleving binnen, maar het wordt ook vanuit de systeemkant van de maatschappij gevoed.

Volgens Kunneman zorgt het putten uit het register van controle, beheersing en efficiency door overheid, instanties en bedrijven ervoor dat de menselijke maat steeds meer uit beeld verdwijnt, en mensen zich niet langer gezien voelen als individu. In hun contacten met (overheids-)organisaties en instanties voelen zij zich steeds vaker een nummer of ‘geval’, dat met standaardoplossingen en

snelle, op efficiency gerichte interventies behandeld wordt. Dit kan zinvol zijn wanneer het gaat om zakelijke, weinig op het persoonlijk leven ingrijpende contacten met organisaties en instanties, maar wanneer menselijke waarden in het geding komen, zoals dat het geval is binnen bijvoorbeeld woon-, zorg-, welzijns- en onderwijsituaties, wordt het problematischer. Een veelgehoorde klacht in het contact met instanties is dat mensen in het systeem ‘verdwijnen’, opgeslorpt worden of juist tussen wal en schip raken, waarbij de logica van het systeem dusdanig de overhand heeft dat individuen niet meer bij machte zijn en de ruimte krijgen om het nog bij te sturen.

Er is binnen organisaties en instanties een visie op professionaliteit ontstaan die naar Kunnemans idee veelal onvoldoende aansluit bij de aard van het werk dat er verricht wordt. Deze visie kenmerkt zich niet alleen door een sterke gerichtheid op beheersbaarheid, efficiency, regelgeving en standaardprotocollen, maar ook door de fundering en waardering van de kennis die eraan ten grondslag ligt. Hedendaagse organisaties baseren zich steeds nadrukkelijker op zogenaamde modus-twee kennis, een multidisciplinaire, ‘vermaatschappelijke’ versie van de sec wetenschappelijke kennis die ook wel modus-één kennis genoemd wordt. Waar modus-één kennis een vorm van kennisproductie is die louter tot stand komt op basis van de interne normen, probleemstellingen en interessegebieden van de wetenschappelijke gemeenschap, is kennisproductie op basis van modus-twee een manier van kennis verwerven die specifiek toegepast is op de concrete, praktische vragen en problemen vanuit diverse maatschappelijke contexten en partijen. Bij deze vorm van kennisverwerving zijn dan ook meerdere partijen dan alleen de wetenschappelijke gemeenschap betrokken, die allen hun eigen belangen en concrete doelen inbrengen. En waar kennisverwerving op basis van modus-één dus geen enkel ander doel dient dan ‘de wetenschap’, is modus-twee kennis bedoeld om in een concrete praktijk toegepast te worden en resultaat op te leveren. Deze vermaatschappelijking van kennisverwerving vindt in de ogen van Kunneman echter op een eenzijdige manier plaats: er wordt gestreefd naar het vinden van objectieveerbare ‘productieve’ kennis, maar de morele en existentiële vragen die hierbij opgeworpen kunnen worden –en die bij kunnen dragen aan een ‘productiviteit’ die wellicht minder snel, maar op een dieper niveau effectief is- blijven grotendeels buiten beeld.

Voorbeelden van hoe modus-één en modus twee kennisproductie de basis vormen van het professionele handelen binnen talloze maatschappelijke werkvelden zijn legio. Gedacht kan bijvoorbeeld worden aan het werken binnen de zorg: medische kennis over ziektes en aandoeningen komt tot stand op basis van modus-één onderzoek, maar kennis over de meest ‘efficiënte’ manieren van zorg en behandeling van die aandoeningen wordt geproduceerd via modus-twee kennisverwerving. Hieruit komen dan weer protocollen en behandelplannen voort, zoals bijvoorbeeld binnen de thuiszorg de exacte tijdsindicaties per zorghandeling. Maar ook binnen bijvoorbeeld de psychiatrie vaart men zoveel mogelijk op de zekerheid van objectieveerbare behandelprotocollen. De systeemwereld van methodes, technieken en instrumenten heeft hiermee steeds meer de overhand genomen ten opzichte van de leefwereld van de mensen die om uiteenlopende redenen met instituties en organisaties te maken krijgen.

Kunneman bepleit tegenover deze ontwikkeling binnen organisaties naar een steeds meer op beheersing, controle en efficiency gericht systeem het bevorderen van vormen van normatieve professionaliteit en het niet slechts putten uit modus-één en modus-twee kennis, maar ook uit een aanvullende, derde modus van kennisproductie. Normatieve professionaliteit is een beroepshouding waarbinnen ruimte is voor persoonlijke reflectie op de morele en existentiële kwesties die in relatie tot de eigen professionaliteit en professionele relatie met anderen aan bod komen, en die ook ruimte biedt om mede op basis van deze reflectie professionele en effectieve afwegingen te maken. In organisaties waarin normatieve professionaliteit centraal staat is niet de institutionele systeemlogica leidend, maar hebben de professionals die in de organisatie werken de ruimte om op basis van hun professionele en reflectieve (ervarings-)kennis eigen afwegingen te maken. De kennis en inzichten die deze professionals verwerven op basis van hun reflectieve en existentiële leren en werken zijn een vorm van modus-drie kennisproductie. In de ideale situatie zoals Kunneman deze schetst werken professionals in organisaties op basis van alle drie de genoemde kennismodi, waarbij technisch-wetenschappelijke kennis volgens modus-één, contextgebonden en praktische kennis volgens modus-twee en reflectieve, existentiële en morele kennis en inzichten volgens modus-drie op gelijkwaardige basis ingezet worden. Efficiënt werken is hierbij nog steeds een doel en wordt niet terzijde geschoven ten gunste van eindeloze, niet in daden omzetbare reflectie. In de ogen van Kunneman wordt daadwerkelijke efficiëntie binnen organisaties niet bereikt door er eenzijdig op te focussen, maar komt ze tot stand door een gelijkwaardige inzet van de verschillende vormen van kennis, leren en werken.

Op maatschappelijk niveau betekent meer nadruk op werken vanuit normatieve professionaliteit het werken aan organisaties die zowel sensitiever en menselijker als innovatiever en creatiever zijn dan nu het geval is. Sensitiever voor de menselijke kant van de organisatie, zowel ten aanzien van de mensen die er werken als ten aanzien van de mensen voor wie de organisatie werkt. En innovatiever en creatiever omdat er vanuit deze menselijke, integere manier van werken wel degelijk ook gewerkt kan en moet worden aan productiviteit, effectiviteit en resultaat, en we er goed aan doen de technopolis waarin we leven niet de rug toe kunnen keren, maar ons er op een zinvolle en vruchtbare manier toe te verhouden. Dit betekent dat we ons niet moeten laten regeren door de dwingende krachten en vooruitgangsdynamiek van de postindustriële samenleving, maar ons actief en bewust moeten verhouden tot die tot verabsolutering geneigde dynamiek.

### **5.7 Populisme: dikke-ik of innerlijk verzet?**

De door Kunneman beschreven maatschappelijke situatie, waarin dikke-ik-gedrag hoogtij viert en het streven naar maximale individuele vrijheid en autonomie op gespannen voet staat met (al dan niet traditionele) transcendenten waarden en betrokkenheid op de gemeenschap, vormt een interessante achtergrond voor de opkomst van het populisme en de toegenomen maatschappelijke polarisatie. In deze paragraaf wil ik nagaan op welke manier de opkomst van het populisme te plaatsen is binnen Kunnemans analyse, en in hoeverre de door hem aangedragen zoekrichting naar nieuwe, zinvolle

vormen van verbinding en het werken vanuit normatieve professionaliteit binnen organisaties ook een vruchtbare bijdrage kan leveren aan het debat rond populisme en maatschappelijke verharding.

Ik vond het zelf opvallend hoezeer ik tijdens mijn eerste lezing van Kunnemans *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*, nog voor het idee van deze scriptie ontstond, in mijn hoofd al steeds verbanden legde met de opkomst van het populisme, zonder dat Kunneman die term in zijn boek bezigt. Een aantal kenmerken van het dikke-ik en de samenleving waarin het dikke-ik geworteld is sluiten naar mijn idee dan ook nauw aan bij de manier waarop het populisme zich de afgelopen jaren gemanifesteerd heeft.

Een eerste parallel tussen Kunnemans analyse van het dikke-ik en het populisme betreft de grote ruimte voor zichzelf die beiden claimen, indien nodig ten koste van anderen, en de verontwaardiging wanneer die ruimte als onvoldoende wordt ervaren. Net als het dikke-ik claimen aanhangers van het populisme ‘dat er nu maar eens naar ons geluisterd moet worden’. Steeds opnieuw wordt er gewezen op het feit dat de gewone burgers die het populisme zegt te vertegenwoordigen niet gehoord worden in het bestaande politieke discours, dat zij meer aandacht, respect en ruimte verdienen. Gelijktijdig met het claimen van ruimte voor de eigen kiezers worden echter veelal pogingen gedaan de ruimte van groepen die niet tot de eigen achterban horen te beknootten. Dit uit zich onder meer in voorstellen tot repressieve maatregelen ten opzichte van anderen en radicale uitspraken ten aanzien van andersdenkenden- en gelovenden, die vaak niet getuigen van hetzelfde respect dat er er voor de populistische achterban zelf geclaimd wordt.

De door Kunneman benoemde thematiek rond erkenning speelt ook binnen het populisme een centrale rol. De populistische kiezers en hun vertegenwoordigers verwoorden bij voortduring de klacht niet gehoord te worden of achtergesteld te worden ten opzichte van andere groepen. Dit gebrek aan erkenning wordt voornamelijk ervaren ten aanzien van de heersende (politieke) klasse of elite. Deze zou zich vooral bezighouden met onderlinge, interne affaires en onvoldoende luisteren naar de noden van ‘het volk’. Populistische partijen representeren burgers die zeggen zich in de steek gelaten te voelen en die ervaren alleen te staan met hun problemen tegenover een onverschillige heersende klasse. Deze burgers voelen zich wel erkend en gehoord in de manier waarop populistische politici hun grieven en standpunten verwoorden: deze zouden ‘zeggen waar het op staat’ en niet om de hete brij heendraaien. De politieke elite wordt het tegenovergestelde verweten: deze zou problemen niet bij de naam noemen of ze taboe verklaren, beloftes niet nakomen en geen oog hebben voor wat er werkelijk speelt in andere lagen van de maatschappij dan de hoogste regionen. Een centraal thema binnen het populisme lijkt dus een behoefte aan erkenning. In lijn met Kunnemans beschrijving van de manier waarop het dikke-ik erkenning tracht te verwerven lijken populistische politici erkenning eveneens te beschouwen als iets dat met een zekere kracht afgedwongen kan worden, en niet als een vrijwillig, wederkerig proces.

Populistische partijen verwijten de politieke elite echter niet alleen een gebrek aan erkenning: het verzet jegens wat als elite, algemeen geldende publieke opinie of heersende, bevoorrechte klasse

ervaren wordt vormt in brede zin een belangrijk ingrediënt van het populistische gedachtegoed. Er lijkt sprake te zijn van een continue wrijving tussen hoe men zichzelf en de eigen situatie ervaart en hoe men de heersende klasse, de publieke opinie en de normaliserende ‘dwang’ van de maatschappij waarneemt. Een op dergelijke wijze ervaren wrijving komt veelvuldig tot uitdrukking in uitspraken als ‘Je mag het in dit land niet zeggen, maar...’ (gevolgd door een uitspraak die duidelijk niet aan dergelijke vermeende censuur onderhevig is).

Populistische partijen appelleren met hun standpunten en de manier waarop ze die tot uitdrukking brengen dus aan een gevoel van verzet bij mensen tegen een als dwingend en normerend ervaren heersend discours. Zoals ik in de vorige paragraaf al aangaf, toont dit verzet overeenkomsten met het door Lyotard beschreven verzet tegen als dwingend ervaren vormen van socialisatie. De redelijkheid en ‘volle menselijkheid’, die onderdeel uitmaken van het humanistische bildungsideaal dat door velen als een belangrijk fundament van onze samenleving beschouwd wordt, dragen volgens Lyotard zoals iedere vorm van socialisatie ook een dwingend, normerend element in zich mee. De wrijving die ontstaat binnen mensen wanneer zij delen van zichzelf moeten onderdrukken om zich te kunnen conformeren aan de normering en socialisatie die de samenleving van hen vraagt, zoekt volgens Lyotard uiteindelijk altijd een uitweg. Dit onafgestemde, ‘onmenselijke’ deel, dat zich onttrekt aan de redelijkheid, beleefdheid en het aangeleerde sociale gedrag, vraagt om erkenning en uitdrukkingmogelijkheden, en wanneer die niet geboden worden zal het ons steeds opnieuw ‘belagen’ in de vorm van pijn, verzet en het onvermogen om goed te functioneren binnen de bestaande kaders.

Zoals ik al eerder aangaf waardeert Lyotard het onafgestemde positief, als een vorm van ware menselijkheid die zich verzet tegen de dwang om overheerst te worden door dwingende vormen van socialisatie. Kunneman vraagt zich echter terecht af of dan bijvoorbeeld het geweld van voetbalhooligans eveneens positief gewaardeerd dient te worden, als een vorm van verzet van het individu tegen dwingend conformisme. Moeten alle waarden die ten grondslag liggen aan socialisatieprocessen per definitie beschouwd worden als vormen van dwang, waaraan het ware menselijke zich tracht te onttrekken? Draagt elke vorm van verzet tegen de heersende conventies deze positieve connotatie van ‘ware menselijkheid’ met zich mee? En zou dan de opkomst van het populisme ook beschouwd kunnen worden als een eruptie van onafgestemdheid, als een uitingvorm van innerlijk verzet tegen de dwingende normen van de maatschappij?

Wanneer je de expressie van populistische sentimenten niet alleen opvat als een vorm van egocentrisch dikke-ik-gedrag, maar ook de mogelijkheid in overweging neemt dat in de opkomst van populisme gevoelens van onafgestemdheid jegens een als dwingend en oncontroleerbaar ervaren maatschappelijke socialisatie tot uiting komen, dan biedt dit een bredere kijk op populisme en de gevoelens en ervaringen die eraan ten grondslag zouden kunnen liggen. Wie de opkomst van populisme niet alleen beschouwt als een vorm van politieke verplating en opportunisme, maar ook bereid is om de mogelijkheid te onderzoeken dat de populistische stem gevoed wordt door het ervaren van een gebrek aan werkelijke, diepe erkenning en een innerlijk verzet tegen als dwingend ervaren



sociale en maatschappelijke kaders, verkrijgt wellicht ook meer inzicht in zinvolle manieren om zich te verhouden tot de uitdagingen die de opkomst van het populisme biedt. In de volgende paragraaf wil ik trachten om aan de hand van Kunnemans ideeën rond normatieve professionaliteit, het stimuleren van modus-drie-leerprocessen en het betreden van ‘de plek der moeite’ een begin te maken met de uitwerking van hoe deze mogelijke reactie op de uitdagingen van het populisme eruit zou kunnen zien.

### **5.8 Het betreden van de plek der moeite**

De opkomst van dikke-ik-gedrag op individueel niveau is de afgelopen decennia hand in hand gegaan met een vergelijkbare ontwikkeling in het functioneren van overheid, organisaties en rechtsstaat: steeds nadrukkelijker wordt het strategische, op resultaat en controle gerichte kader waaruit het dikke-ik put ook de norm binnen de rechts- en verzorgingsstaat. Kunnemans analyse van de huidige maatschappelijke situatie en zijn zoektocht naar positieve verandering richt zich dan ook niet slechts op de opkomst van het individuele dikke-ik en de hiermee verbonden roep om persoonlijke, relationele en morele leer- en zingevingsprocessen, maar focust zich ook op de organisatorische en institutionele kwesties die hand in hand gaan met de opkomst van het dikke-ik. Deze ontwikkelingen worden binnen overheid, organisaties en instituties onder meer zichtbaar in een steeds sterkere nadruk op repressie, controle en punitieve maatregelen enerzijds en een sterke nadruk op handelen volgens protocollen en een nadrukkelijke gerichtheid op efficiency en meetbaar resultaat anderzijds. Dergelijke ontwikkelingen zijn niet alleen zichtbaar binnen het strafrecht en de omgang met criminaliteit en veiligheid, maar de tekenen ervan worden ook steeds nadrukkelijker zichtbaar in bijvoorbeeld het onderwijs-, zorg- en welzijnsstelsel. Het strategisch benaderen van maatschappelijke en menselijke vraagstukken zorgt er echter voor dat de menselijke maat steeds meer uit beeld verdwijnt: mensen voelen zich niet langer gezien als individu maar als ‘nummer’ behandeld, en hebben de ervaring dat regels, kostenbeheersing en bureaucratie belangrijker zijn dan hun persoonlijke situatie en welzijn. Onvrede met dergelijke vormen van strategisch omgaan met menselijke vraagstukken sijpelt ook door in de populistische kritiek op de bureaucratie in de hedendaagse samenleving, met regels die bepaald zouden worden door een elitaire regentenklasse ‘die niet weet wat er onder gewone mensen leeft’.

De neiging vanuit de overheid om repressief en strategisch te acteren en ook zo te reageren op grensoverschrijdend gedrag in de samenleving werkt volgens Kunneman echter in de hand dat strategisch, calculerend en controlerend dikke-ik-gedrag in steeds meer geledingen van de samenleving de norm wordt. ‘Met gelijke munt terugbetalen’ damt dikke-ik-gedrag volgens Kunneman niet in, maar versterkt het slechts, omdat dit op geen enkele manier het vermogen om moreel te leren stimuleert.

Verticale vormen van repressie en controle creëren een calculerende burger, die afweegt hoe ver hij kan gaan in het nemen van zijn vrijheden zonder daarvoor een al te hoge tol te betalen. Een

kenmerkend voorbeeld hiervan is bijvoorbeeld hoe mensen omgaan met verkeersovertredingen. Boetes voor snelheidsovertredingen zijn vervelend en zonde van het geld, en dus wordt getracht die zoveel mogelijk te voorkomen. Veelal niet door zich aan de maximumsnelheid te houden, maar door af te stemmen op radiostations of GPS-apparatuur met ‘flitswaarschuwingen’. Een boete zo nu en dan is voor veel mensen ook niet het einde van de wereld, dus dit risico wordt ingecalculeerd. Daarentegen zullen de meeste mensen wel trachten te voorkomen dat ze zoveel te hard rijden dat hun rijbewijs wordt ingenomen. Er ontstaat dus een situatie waarin mensen op calculerende wijze hun vrijheid en de inperking daarvan tegen elkaar afwegen, zonder dat de oorspronkelijke gedachte achter het boetesysteem –dat er uit veiligheidsoverwegingen maximumsnelheden zijn die voor iedereen gelden– nog een rol van betekenis lijkt te spelen.

Kunneman meent dat repressie in het geval van grensoverschrijdend gedrag echter zinloos is wanneer het mensen slechts aanzet tot calculerend gedrag, en niet de aanknopingspunten biedt tot morele leerprocessen die mensen inzicht zouden kunnen geven in waarom ze bepaalde grenzen niet zouden moeten overschrijden. Het streven naar humaniteit moet ook in de omgang met maatschappelijke problematiek de leidraad blijven, omdat we anders in de val trappen dat het grensoverschrijdende gedrag van anderen uiteindelijk onze eigen standaarden corrumpeert.

De recente opmars van het populisme en de toegenomen maatschappelijke polarisering die hiermee gepaard gaat confronteren de samenleving op verschillende manieren met vraagstukken rond repressie, controle, grenzen en vrijheid. Enerzijds kenmerken populistische bewegingen zich door hun roep om meer repressie. Dit varieert van de roep om strengere en binnen het huidige rechtsstelsel als inhumaan geldende straffen tot repressie ten aanzien van afwijkende religies en levenswijzen. Tegelijkertijd bestaat er binnen het populisme verzet tegen een samenleving vol regels, waarbij regels en protocollen soms een dusdanig absoluut karakter hebben gekregen dat aan mensen niet altijd meer uitgelegd kan worden waarom deze regels en procedures er op deze manier zijn. Protocollen en procedures lijken veelal statisch en rigide geworden, op een manier die ten koste gaat van de individuele situatie en leefwereld van burgers.

Er dreigt kortom een spagaat te ontstaan tussen de rechtsstaat en samenleving zoals we die kennen en de manier waarop een substantieel gedeelte van de burgers deze ingevuld zou willen zien. Dat dit op termijn een ontwrichtende werking heeft op de samenleving en de werking van de rechtsstaat laat zich raden.

De populistische hang naar repressie –voor ‘de ander’, niet voor zichzelf– valt samen met de al eerder genoemde tamelijk paradoxale, ‘dikke’ vrijheidsbehoefte, die zich onder meer uit in wat soms welhaast de heiligverklaring van de eigen vrijheid van meningsuiting lijkt. Dat de gewenste vrijheid in woord en daad op gespannen voet staat met de op andere gebieden gewenste repressie werkt wederom maatschappelijke spanning in de hand. Is er een weg te vinden uit deze tot polarisatie gedoemde situatie?

Kunneman vestigt zijn hoop in het bijzonder op twee elkaar aanvullende veranderrichtingen: enerzijds het bevorderen en versterken van zogenaamde modus-drie leerprocessen als aanvulling op de dominantie van modus-één en modus-twee leerprocessen, en anderzijds het stimuleren van normatieve professionaliteit binnen (kennisintensieve) organisaties. In tegenstelling tot de binnen de moderne maatschappij veel toegepaste modus-één en modus-twee leerprocessen, die gericht zijn op wetenschappelijke en praktijkgerichte kennisproductie, focussen modus-drie leerprocessen zich op vormen van existentieel en moreel leren. Normatieve professionaliteit is een manier van professioneel handelen binnen organisaties op basis van gelijkwaardige verbindingen tussen elk van de drie eerdergenoemde leer- en kennismodi, die ruimte biedt aan de morele en existentiële vraagstukken die het werken met mensen met zich meebrengt. Kunneman werkt in zijn boek een casus rond strafrecht en herstelrecht uit om te laten zien hoe modus-drie leerprocessen in hun werk gaan, maar hij benadrukt dat morele en existentiële leerprocessen zeker niet alleen hun waarde hebben binnen de context van het strafrecht, maar op talloze maatschappelijke terreinen een belangrijke rol zouden kunnen en moeten spelen. Het thema normatieve professionaliteit diept Kunneman uit door de handelingsvrijheid van professionals binnen de hedendaagse psychiatrie kritisch te bevragen, maar ook hier geldt dat de verhouding tussen professioneel handelen en morele en normatieve kwesties ook in talloze andere beroepsgroepen waarin gewerkt wordt met mensen meer aandacht zou moeten krijgen.

Moreel en existentieel leren kan deel uitmaken van een individueel, persoonlijk leerproces, maar het kan ook onderdeel zijn van gezamenlijke, maatschappelijke leerprocessen. Kunneman meent dat het hedendaagse (samen-)leven van mensen zich afspeelt in het overgangsgedebied tussen de leefwereld van het privéleven en de systeemwereld van het publieke domein, dat gedomineerd wordt door kennisintensieve organisaties met hun eigen systeemlogica. Deze gebieden zijn dusdanig met elkaar verweven, dat leerprocessen zich niet zouden moeten beperken tot de privésfeer, maar zich uit zouden moeten strekken over de hele breedte van systeem- en leefwereld.

Bij morele en existentiële leerprocessen op maatschappelijk niveau zoals Kunneman die voor ogen heeft spelen een aantal elementen een rol. In de eerste plaats gaat het er bij modus-drie leerprocessen niet om om conflicten te vermijden of het in alle opzichten eens te worden, maar juist om het betreden van de 'plek der moeite', om het opzoeken van de plek waar het wringt en waar de weerstand en verschillen het grootst zijn. Het niet uit de weg gaan van trage, ingewikkelde vragen op moreel en existentieel gebied maar deze juist ter tafel brengen vormt een essentieel onderdeel van modus-drie leerprocessen. Alleen wanneer mensen op een open manier de communicatie met elkaar aangaan rond ingewikkelde morele en existentiële conflicten en verschillen, bestaat de mogelijkheid om de verschillende realiteiten van zichzelf en de ander onder ogen te zien en een manier te vinden om zich hiertoe te verhouden. Kunneman meent dat modus-drie leerprocessen potentieel zeer verrijkend kunnen zijn voor alle betrokkenen. Daarmee wil hij echter niet zeggen dat dergelijke morele leerprocessen gemakkelijk tot stand komen of altijd tot een rooskleurig, succesvol resultaat leiden. Om

modus-drie leerprocessen de kans te geven hun vruchten af te werpen, is het dan ook van belang dat er aan een aantal procesvoorwaarden voldaan wordt.

In de eerste plaats is het voor modus-drie leerprocessen van belang dat zij plaatsvinden in een open, communicatieve sfeer die gebaseerd is op een horizontale visie op moraliteit. De gewenste uitkomst van een dergelijk leerproces ligt dus niet al bij voorbaat vast, in de vorm van een uitkomst gebaseerd op gedeelde, bindende normen en waarden, maar komt tot stand in het leerproces van de diverse actoren. Het is dus niet het doel te komen tot een sociaal wenselijk compromis of halfbakken, niet werkelijk gemeende woorden van wederzijds begrip of excuus. Wat telt is het innerlijk leerproces van de diverse actoren, dat tot stand kan komen in de daadwerkelijke confrontatie met de realiteit van de ander. Morele confrontaties dienen in deze leerprocessen niet uit de weg gegaan of uitgesloten te worden, maar zijn juist een voorwaarde om tot existentiële vormen van leren te komen. Het belang van morele confrontatie, waarbij alle actoren geconfronteerd worden met hun eigen verantwoordelijkheid, onderscheidt modus-drie leerprocessen van meer 'softe' vormen van dialoog en gesprek: de actoren die aan het leerproces deelnemen worden nadrukkelijk aangesproken als morele subjecten die zelf verantwoordelijk zijn voor hun eigen handelen. Modus-drie leerprocessen gaan dan ook uit van het vertrouwen dat iedereen in staat is om moreel te leren.

Binnen modus-drie leerprocessen speelt ook co-creatie een belangrijke rol. Dit houdt in dat niet de professionals die het leerproces begeleiden leidend zijn in hoe het leerproces verloopt, maar dat juist ook de deelnemers aan het proces het verloop ervan bepalen. Het betekent daarmee ook dat degenen die het leerproces begeleiden vertrouwd moeten zijn met de morele en existentiële dimensies van het proces, zodat ze hierop op een goede manier in kunnen spelen. Een goede inbedding van vormen van modus-drie leren binnen de organisaties waarbinnen deze plaatsvinden is dan ook van essentieel belang. Er moet met name voor gewaakt worden dat modus-drie leerprocessen uit handen blijven van de strategische logica en de behoefte aan objectiveerbare kennis die in veel organisaties een belangrijke plek innemen. Ook is het belangrijk dat er afstemming en verbinding plaatsvindt tussen enerzijds de leefwereld van de betrokken actoren en anderzijds de maatschappelijke en institutionele invalshoeken die bij het proces betrokken zijn. Het is belangrijk dat niet één professionele of institutionele actor (zoals bijvoorbeeld justitie) het leerproces domineert, maar dat er steeds gezocht wordt naar een zorgvuldige afweging van de verschillende belangen en invalshoeken.

Een centrale rol bij modus-drie leerprocessen speelt ook het activeren van de eigen hulpbronnen van burgers. Ontstane conflicten worden niet ter oplossing afgeschoven op de overheid of instanties van buitenaf, maar het streven is om zelf met elkaar leefbare oplossingen te vinden, daarbij gebruik makend van de eigen sociale en communicatieve hulpbronnen die burgers ter beschikking staan. Het elkaar aanspreken en vertrouwen op de eigen verantwoordelijkheid en moreel (leer-)vermogen staat hierbij steeds voorop.

Moreel leren is echter in het op elkaar inwerkende samenspel van systeem- en leefwereld niet alleen een taak van burgers en individuen: ook professionals die vanuit de overheid of andere

organisaties met mensen werken zouden aandacht moeten besteden aan en ruimte moeten krijgen voor de normatieve en morele aspecten van hun professie. Een verzakelijkte overheid die geen oog heeft voor de normatieve, morele en existentiële kwesties die samenhangen met het beleid dat ze uitvoert, draagt niet bij aan een samenleving waarin burgers moreel kunnen leren en handelen, maar bevordert een klimaat waarbinnen het dikke-ik goed gedijt, maatschappelijke polarisatie toeneemt en waarin mensen niet het vertrouwen hebben dat de overheid er ook voor hen is.

Wat kan nu de rol zijn van dergelijke morele en existentiële leerprocessen binnen de context van een polariserende samenleving waarin sterke populistische tendensen leven? Met haar felle politieke twistpunten en botsingen tussen verschillende groepen in de samenleving is de hedendaagse maatschappij een 'plek der moeite' op zich. Dit wordt nog versterkt doordat mensen in een door productiviteitseisen, efficiency en strategisch denken en handelen gedomineerde (leef-)wereld steeds meer verleerd zijn om op een dieper, mogelijkzwaars zingevend niveau om te gaan met moeilijke, conflictueuze of tot dieper nadenken stemmende kwesties. Zij worden vanuit een controlerende en repressieve overheid en de aan haar gelieerde instanties ook niet gestimuleerd om op een andere manier met normatieve en morele vragen en conflicten om te gaan.

Het is verleidelijk om ook bij politieke en maatschappelijke twisten terug te grijpen naar het register van controle, dwang en repressie. Dit is duidelijk terug te zien in de tweestrijd die het populisme in de maatschappij oproept: je bent vóór of tegen, je politieke tegenstander heeft het helemaal mis en is de veroorzaker van alles wat verkeerd is in de samenleving, en de enige manier om daar verandering in te brengen is door je wil aan de ander op te leggen in de vorm van harde, strenge maatregelen of felle verwerpingen van wat de ander is en doet. De wens om wat mensen onwelgevallig is in te perken lijkt in het bijzonder zichtbaar aan populistische zijde, waar bij voortduring de roep om harde maatregelen en 'keihard aanpakken' klinkt, maar ook tegenstanders van het populisme lijken soms eerder bezig om de populistten –al dan niet via de gerechtelijke weg- de mond te snoeren dan een inhoudelijke discussie of gesprek aan te gaan.

Het type polarisatie, conflict en ogenschijnlijk onoverbrugbaar verschil dat manifest wordt in de opkomst van het hedendaagse populisme roept echter bij uitstek morele en normatieve vragen op, die niet met snelle 'standaard-antwoorden' die de moeilijkheid van de kwestie omzeilen te sussen zijn. De opkomst van het populisme legt een plek der moeite bloot die als een geest uit de fles tevoorschijn gekomen is, en die zich niet op efficiënte, controleerbare wijze terug laat duwen. Willen we niet in steeds verdergaande polarisatie en drang om elkaar te controleren, beknotten en bestrijden geraken, dan zullen we deze plek der moeite moeten betreden en elkaar recht in de ogen moeten kijken. Dit betekent het toelaten van trage vragen in plaats van aan te sturen op snelle en gemakkelijke oplossingen, het erkennen van conflicten en morele dilemma's en het aangaan van de moeizame confrontatie met het dikke-ik dat zich zowel in onszelf als in de ander, en bovendien in de samenleving en overheid die we gezamenlijk geconstrueerd hebben, manifesteert. Het populisme met

zijn boosheid, frustratie en ontevredenheid is niet alleen een uiting van het dikke-ik en zodoende een 'moreel probleem' voor de samenleving: het zet op zijn eigen snelkookpan-manier indirect ook 'trage vragen' op de agenda. Vragen rond overeenkomst en verschil, vrijheid en begrenzing en ook vragen rond erkenning, gehoord en gezien worden en het vermogen om ook de ander te erkennen, horen en zien. Het is belangrijk om het bestaan van deze conflicten en dilemma's te onderkennen en ze 'aan te gaan'.

Kunneman ziet juist in de frustraties, angsten en conflicten waar het dikke-ik in verzeild raakt ook een teken van hoop, omdat ze duidelijk maken dat er iets in de manier waarop we ermee omgaan niet voldoet, en ze ons mogelijk aansporen tot een zoektocht naar dieper bevredigende oplossingen. De morele leerprocessen die hiertoe een aanzet kunnen zijn zijn in de ogen van Kunneman geen wereldvreemde, tijd opslopende en nergens toe leidende hobbies die lijnrecht tegenover de logica van efficiency en resultaatgerichtheid staan: ze zijn er juist een aanvulling op, uitgaande van een bredere visie op resultaat en oplossingen dan alleen die van de versnelling en directe controleerbaarheid. Morele leerprocessen vragen een zeker geduld en de bereidheid om zonder zeker vast te stellen resultaat in het diepe te springen, maar zijn geen gratuit gefilosofeer in de ruimte of een poging om alles wat op efficiëntie of resultaat gericht is om zeep te helpen. Ze hebben juist tot doel om meer verbinding tot stand te brengen tussen zaken in het gehele spectrum van systeem- en leefwereld die allen hun waarde hebben en dus aandacht verdienen, in tegenstelling tot de huidige eenzijdige nadruk op louter de systeemkant. Een evenwichtigere omgang met alles wat in het leven aan ons 'trekt' en onze aandacht vraagt kan zo wellicht bijdragen aan het vinden van dieper bevredigende manieren van omgaan met de trage vragen die zich onder meer in de vorm van gespannen maatschappelijke verhoudingen aan ons opwerpen.

In een door het dikke-ik en zijn op strategisch handelen gerichte organisatorische evenknie gedomineerde maatschappij lijkt het echter niet eenvoudig om mensen te verleiden tot meer aandacht voor moreel en existentieel leren. Kunneman hoopt dat het feit dat het dikke-ik geconfronteerd wordt met de grenzen van zijn eigen gedrag en levenswijze hiertoe een ingang kan bieden. Deze confrontatie met de begrenzing en het gebrek aan bevrediging van een door strategisch en consumptief gedrag gekleurd bestaan kan, bij gebrek aan duidelijk aantrekkelijke alternatieven, echter evenzeer leiden tot nog destructiever en verbeterer dikke-ik-gedrag. Willen existentiële en morele leerprocessen een rol van betekenis kunnen gaan spelen in de omgang met de polarisatie en onvrede binnen de maatschappij, dan lijkt het dus zaak voor de voorstanders van dergelijke modus-drie leerprocessen om actief te werken aan het creëren van ruimte voor dergelijke processen, zowel binnen professionele en organisatorische sferen als binnen de leefwereld van mensen, en manieren te zoeken om mensen uit alle geledingen van de samenleving uit te nodigen en te stimuleren om zich hiermee te engageren. Dit is binnen een versplinterde samenleving die op talloze fronten gedomineerd wordt door systeemeisen geen eenvoudige opgave. Gezocht zal moeten worden naar praktijken –zowel binnen als buiten de gangbare instituties- waarbinnen modus-drie leerprocessen als aanvulling op reeds bestaande modi van

leren de ruimte krijgen en gevoed kunnen worden, en naar manieren om zoveel mogelijk burgers hier actief bij te betrekken. Deze ‘kooltjes van hoop’, zoals Kunneman ze noemt, kunnen op allerlei manieren vorm krijgen: binnen (overheids-)instellingen, vanuit burger- en buurtinitiatieven en vanuit vrijwilligers- en non-profitorganisaties.

Van belang bij elk van deze initiatieven is dat ze uitgaan van een horizontale visie op moraliteit, dat niet de institutionele systeemeisen maar co-creatie tussen de diverse actoren een leidende rol speelt, dat de diverse deelnemers steeds aangesproken worden als morele, verantwoordelijke individuen en dat eerst gekeken wordt naar de hulpbronnen waarover zij zelf beschikken alvorens hulp of verantwoordelijkheid ‘van buiten’ in te roepen. Een ander belangrijk kenmerk van dergelijke initiatieven is het belang van ‘leerzame wrijving’, waarbij de verschillen en conflicten tussen mensen niet uit de weg gegaan worden maar juist worden aangegaan. Doel is hierbij eerder het leren ‘uithouden’ van de verschillen die er zijn dan ze volledig op te kunnen heffen. Dat dit in een verhitte, door onbehagen geteisterde maatschappelijke situatie een problematische opgave is laat zich raden: de populistische roep om snelle verandering en oplossingen voor frustratie en onbehagen laat zich niet makkelijk rijmen met de uitdaging van het ‘uithouden van de spanning’. Ook is het de vraag hoe groot onder de huidige omstandigheden de bereidheid is om de leerzame wrijving die bij morele leerprocessen komt kijken met elkaar aan te gaan.

In het omgaan met de uitdagingen van het populisme zal vanuit deze benadering de doelstelling dan ook niet zijn om te komen tot een manier van samenleven waarbij verschillen en conflicten zoveel mogelijk worden gladgestreken. De realiteit van een pluriforme samenleving waarbinnen grote verschillen tussen mensen, groepen en culturen kunnen bestaan, een samenleving bovendien die zowel uitgedaagd wordt door de systeemeisen van het postindustrialisme als door de trage vragen vanuit het existentiële domein, is in de visie van Kunneman een gegeven, dat potentieel verrijkend maar ook destructief en ontwrichtend kan uitpakken. De kritisch-humanistische benadering zet in op deze mogelijkheid tot verrijking, die kan ontstaan in de daadwerkelijke ontmoeting met de realiteit van de ander en in de verdieping waartoe het verder kijken dan het belang van het dikke-ik kan leiden, maar probeert dit te doen vanuit een realistische, van zoetsappigheid en al te utopische wensgedachten gespeende maatschappijvisie. Verschillen zijn noch alleen maar prachtig noch per definitie onoverkomelijk: ze zijn in een pluriforme, vrije samenleving een realiteit, en het is dan ook de uitdaging om ons zo goed mogelijk tot elkaars verschillen én vrijheden te verhouden.

## Vijfde intermezzo

### *Wanneer ben je fout?*

Onlangs zag ik een uitzending van *Andere Tijden*, waarin teruggeblikt werd op de geschiedenis van Hans Janmaat en zijn Centrum Democraten. Uit de uitzending werd duidelijk hoe zijn politieke collega's - en een groot deel van de samenleving in zijn algemeenheid - zich indertijd opstelden ten opzichte van Janmaat. Het was in de Tweede Kamer volledig geaccepteerd dat niemand hem ook maar groette, wanneer hij ergens ging zitten bleven de stoelen naast hem leeg en toen zijn echtgenote haar benen verloor bij een aanslag op een partijbijeenkomst van de Centrum Democraten, was de algemene teneur dat je daar toch geen medelijden mee hoefde te hebben, 'want ze had het er toch zeker zelf naar gemaakt'? In de ogen van de meeste mensen was Janmaat simpelweg 'fout', en zo iemand hoefde op geen enkele vorm van coulantie te rekenen.

S.W. Couwenberg haalt in zijn boek ook het voorbeeld aan van de oud-LPF-minister Bomhoff, die aan geen enkele Nederlandse universiteit de kans kreeg zijn academische carrière voort te zetten zolang hij geen afstand zou nemen van zijn verleden binnen de LPF. Nu is het natuurlijk de vraag of dit de enige reden was (ongetwijfeld speelden ook andere factoren een rol), maar stel dat het wel zo was: is dat acceptabel? Lopen er op universiteiten niet ook tal van wetenschappers rond die ooit extremistische linkse opvattingen aanhingen, en hebben zij ook allemaal nadrukkelijk afstand moeten nemen van hun verleden? Ik merk dat ik het gevoelsmatig bijna 'logisch' vind wanneer mensen uit bepaalde functies geweerd worden op basis van hun uitgedragen rechts-populistische gedachtegoed, maar is dat eigenlijk wel zo logisch en vanzelfsprekend?

Zelf was ik als vijftienjarige actief binnen Dwars, de jongerenorganisatie van GroenLinks. Indertijd was VVD-leider Frits Bolkestein veel in het nieuws vanwege zijn kritische uitspraken op het gebied van immigratie. Wij hingen in de hele stad posters op, met leuzen als 'Bolkestein premier van Nederland: nee/ tegen/ niet in dit land/ nooit' en 'Je durft de dag na dodenherdenking toch zeker niet op de VVD te stemmen?' Ik ging in die tijd ook graag discussies aan met mensen met andere politieke opvattingen dan ik, en mensen die bijvoorbeeld VVD-aanhangers bleken te zijn kregen per definitie de wind van voren. Zo herinner ik me dat we regelmatig uit gingen met een groepje vrienden van Dwars, en dat ik dan bijvoorbeeld wel eens aan de praat raakte met een jongen die er wat rechtser standpunten op na bleek te houden. Dan werd prompt de hele vriendengroep erbij geroepen en begonnen we driftig te discussiëren: 'Hoe kan zo'n leuke jongen er nou zulke slechte ideeën op nahouden?' Het was allemaal tamelijk onschuldig, en dit soort discussies verliep meestal in een tamelijk jolige sfeer van iets te veel drank en vanuit de lol van de politieke discussie en provocatie, maar de achterliggende gedachte was toch wel dat iemand als Bolkestein 'fout' was, en dat je voor hem en zijn aanhangers maar weinig respect op kon brengen.



Hoewel mijn 'radicale periode' achteraf gezien maar kort duurde, en waarschijnlijk meer te maken had met het uitleven van mijn puberteit, de spanning van het behoren tot een enigszins extreme groep en de romantiek van de gezellige avonden met veel discussie en rode wijn rond het kampvuur, merk ik dat ik het nog steeds erg jammer kan vinden wanneer ik iemand ontmoet die er totaal andere (politieke) ideeën op na blijkt te houden dan ik. Mensen die er standpunten op na houden die ik kortzichtig of egocentrisch vind, stellen me toch teleur. Soms vind ik het nog leuk om de discussie aan te gaan, maar vaker realiseer ik me dat dat meestal niet zoveel zin heeft. Bovendien weet ik alles zelf tegenwoordig ook allemaal een stuk minder goed dan ik het meende te weten toen ik vijftien was: mijn opvattingen zijn tegenwoordig doorspekt met twijfel. En hoewel ik het nog steeds hartgrondig met mensen en hun opvattingen oneens kan zijn, zal ik ze zeker niet meer zo snel als 'fout' bestempelen.

Toch lijkt de indeling van mensen in de kampen 'goed' en 'fout' de laatste jaren weer behoorlijk actueel. Aanhangers van populistisch leiders als Pim Fortuyn, Rita Verdonk en Geert Wilders aarzelden niet om alles wat links was de meest verschrikkelijke dingen voor de voeten te werpen. Met name in de periode na de moord op Pim Fortuyn was de vijandigheid groot: wie links was zou bloed aan zijn handen hebben, en een ieder die kritisch was geweest op 'Pim' zou persoonlijk verantwoordelijk zijn voor de moord op hem. Fortuyn zou door zijn politieke tegenstanders 'gedemoniseerd' zijn: door hem neer te zetten als een fascist en 'fout' iemand zou hij vogelvrij verklaard zijn. Net als indertijd bij Janmaat waren er mensen die Fortuyns ideeën zo verwerpelijk vonden, dat ze de basisregels van de sociale omgang in zijn geval niet meer van toepassing vonden; denk hierbij bijvoorbeeld aan het incident waarbij toenmalig PvdA-leider Ad Melkert weigerde Fortuyn te begroeten met een handdruk en de hem toegestoken hand van Fortuyn ostentatief negeerde.

Waar populistisch rechts alles wat links is tot bron van hoon en minachting heeft gemaakt (denk aan de geringschattende term 'linkse hobby's' voor alles wat met kunst en cultuur te maken heeft), is in linksere kringen het rechts-populisme tot 'fout' bestempeld. De joligheid en de lol van de politieke discussie op het scherpst van de snede, zoals ik die op mijn vijftiende ervaarde, lijkt in de polarisatie tussen deze twee groepen ver te zoeken.

Persoonlijk denk ik inmiddels dat het tot 'fout' bombarderen van je politieke tegenstanders erg onverstandig en bovendien weinig humaan is. Je sluit er de normale communicatiekanalen mee af en nodigt je tegenstander alleen maar uit om verder te radicaliseren. Veel zinvoller lijkt het me om steeds op standpunten de discussie aan te gaan en elkaar los van de sterk afwijkende standpunten die je kunt hebben wel op een normale, menselijke manier te blijven bejegenen. Wanneer iemand stellingen inneemt die in jouw ogen verwerpelijk en inhumain zijn is het verleidelijk om ook zo over die persoon te gaan denken, maar daarmee overschrijd je uiteindelijk ook je eigen grenzen. Het is niet menselijk om mensen met wie je het niet eens bent compleet te negeren of het wel okay te vinden als ze slecht behandeld worden omdat ze het er zelf naar

gemaakt zouden hebben, en ik kan me ook niet voorstellen dat deze houding uiteindelijk effectief is in het bestrijden van de politieke standpunten waarmee je het zo sterk oneens bent.

## 6. Slotbeschouwing

De opkomst en maatschappelijke expansie van het populisme is een complex fenomeen, dat door allerlei verschillende mensen –leek en deskundig- op allerlei verschillende manieren geduid kan worden, zonder dat dé verklaring daar noodzakelijkerwijs bij zit. De maatschappelijke situatie waarin wij ons momenteel bevinden heeft voor iedereen dan ook een andere betekenis: waar de één opgelucht ademhaalt dat nu eindelijk ‘de bezem eens door die politieke poppenkast gehaald wordt’, neemt de tweede persoon een staat van politieke en maatschappelijke chaos waar en voelt de derde zich niet langer welkom in eigen land. Ook de drie levensbeschouwelijk georiënteerde denkers wier visies ik voor deze scriptie in verband heb gebracht met de opkomst van het populisme hebben alle drie een andere kijk op wat er in het huidige tijdsgewricht gaande is in Nederland, al zijn er ook overeenkomsten te ontdekken. In deze slotbeschouwing wil ik een aantal relevante punten uit de betogen van Ad Verbrugge, Paul Cliteur en Harry Kunneman lichten, en nagaan wat voor lering de Humanistiek als maatschappelijk geëngageerde wetenschap uit deze visies zou kunnen trekken in haar omgang met de uitdagingen van het populisme.

Uiteraard is het niet aan de Humanistiek om met oplossingen te komen voor alle maatschappelijke problemen waartegen populistische bewegingen ageren, of om de maatschappelijke polarisatie waar de opkomst van het populisme deel van uitmaakt op te heffen. De Humanistiek is geen politieke stroming, en staat zodoende niet tegenover populistische partijen in de politieke arena. Dit neemt echter niet weg dat de huidige politieke en maatschappelijke situatie de Humanistiek uitdaagt om positie in te nemen in het publieke debat en haar eigen stellingnames en fundamenten kritisch te onderzoeken. De Humanistiek is een wetenschap die zich laat inspireren door de humanistische waarden en tradities, en die zich niet alleen bezig houdt met vragen rond zingeving, maar ook met het bevorderen van humanisering in de samenleving. Deze gerichtheid op het stimuleren van humane en rechtvaardige maatschappelijke verhoudingen en leefomstandigheden maakt dat de Humanistiek naar mijn idee haar blik niet kan afwenden voor wat er momenteel in de politiek en samenleving gaande is, en zich dus zal moeten bezinnen op een goede manier om zich te verhouden tot de politieke en maatschappelijke opkomst van het populisme.

Uit de betogen van Verbrugge, Cliteur en Kunneman komen verschillende visies naar voren op wat er in onze samenleving speelt, welke rol de opkomst van het populisme daarbinnen heeft en in welke richting we zouden moeten zoeken naar oplossingen voor de maatschappelijke problematiek van deze tijd. Elk van deze gezichtspunten biedt naar mijn idee zinvolle vragen en aanknopings- en discussiepunten voor de hedendaagse Humanistiek om zich verder te bezinnen op wat de betekenis van de opkomst van het populisme is en wat een zinvolle manier is om met deze signalen uit de maatschappij om te gaan. In deze slotbeschouwing ga ik in op een aantal kwesties en thema's die bij een of meer van de drie door mij bestudeerde denkers –op verschillende manieren- aan de orde komen, en zal ik aangeven op welke manier ze naar mijn idee relevant zijn voor de verhouding tussen

Humanistiek en populisme. Tot slot wil ik kort ingaan op mijn eigen ‘proces’ gedurende het schrijven van deze scriptie en de manier waarop mijn eigen kijk op de rol van het populisme in de huidige maatschappij zich al denkende ontwikkeld heeft.

### **6.1 Bezinning op gemeenschap, rechtsstaat en onze fundamente**

De opkomst van het populisme nodigt ons op verschillende manieren uit om na te denken over de (rechts-)staat en gemeenschap waarin wij samenleven, en de fundamente waarop deze gebaseerd zijn. Enerzijds gaat er van de hedendaagse populistische bewegingen een bepaald verlangen naar gemeenschap uit: een verlangen naar een gemeenschap waarin men zich kan herkennen en thuis voelen, een gemeenschap waarin men niet te veel van elkaar verschilt, een gemeenschap die crimineel en asociaal gedrag niet tolereert en een gemeenschap die responsief is ten opzichte van de noden van ‘gewone mensen’. Dit is de min of meer mythische gemeenschap die Paul Taggart in *Populism* als het populistische *heartland* typeert. Aan de andere kant hebben populistische bewegingen vaak op zijn zachtst gezegd gemengde gevoelens ten opzichte van de (rechts-)staat zoals die nu is: deze zou de gewone burger niet goed vertegenwoordigen en bureaucratisch en elitair zijn. Dat de rechtsstaat bepaalde rechten en vrijheden aan iedere burger waarborgt kan ook niet altijd op instemming rekenen: populistische bewegingen bepleiten vaak een selectievere toekenning van rechten aan bijvoorbeeld wetsovertreders en immigranten.

De rol van de gemeenschap en rechtsstaat in relatie tot het populisme is ook op diverse plekken in mijn bespreking van de visies van Verbrugge, Cliteur en Kunneman aan de orde geweest. Verbrugges standpunten ten aanzien van gemeenschap en rechtsstaat komen op een aantal gebieden overeen met enkele veelgehoorde opvattingen uit het populistische kamp: hij meent dat de staat op enkele belangrijke terreinen, waaronder de omgang met criminaliteit en veiligheid, voeling kwijt is geraakt met de wil van de gemeenschap, waardoor burgers zich niet langer door de staat vertegenwoordigd voelen en menen dat hun gezamenlijke wil waardeloos geworden is. Ook hekelt Verbrugge het cultuurverlies waar onze samenleving aan ten prooi gevallen zou zijn: het ontbreekt ons aan een gezamenlijke kern van gedeelde waarden en cultuur, die de voorwaarden voor integratie zou kunnen creëren. In plaats daarvan resten volgens Verbrugge slechts chaos en desintegratie.

Cliteur meent eveneens dat de rechtsstaat die onze gezamenlijke wil zou moeten vertegenwoordigen de laatste jaren aan slijtage onderhevig is geweest, en toont daarmee begrip voor burgers die zich niet langer door de politiek en overheid vertegenwoordigd voelen. Hij geeft hiervan specifiek de cultuurrelativistische stemming die de afgelopen decennia in de politiek en in het publieke debat heerste de schuld: deze zou verantwoordelijk zijn voor het jarenlang negeren van de zorgen van burgers met betrekking tot de (multiculturele) samenleving, en voor de devaluatie van de fundamentele waarden en grondrechten van de democratische rechtsstaat. Cliteur meent dat we ons moeten herbezinnen op de fundamentele waarden die aan de democratische rechtsstaat ten grondslag

liggen, wil de samenleving niet ten onder gaan aan de decadentie van het cultuurrelativisme en het ontbreken van een gezamenlijk gedeelde kern van universele menselijke waarden.

Kunneman tot slot meent eveneens dat de rechtsstaat en openbare orde de afgelopen decennia aangetast zijn in hun positie als ruggengraat van de samenleving. Het voornaamste probleem dat hij signaleert ten aanzien van de rechtsstaat is dat het strategisch handelen waar het dikke-ik zich maatschappijbreed van bedient, ook doorgedrongen is in het functioneren van de overheid en rechtsstaat. De staat is in toegenomen mate geneigd om strategisch en repressief te reageren op ontwikkelingen in de samenleving, en faciliteert en stimuleert met haar door verzakelijking gekenmerkte beleid calculerend en egocentrisch burgerschap. Burgers die zich calculerend opstellen ten aanzien van de rechtsstaat, waar ze zich onder de juiste omstandigheden juist deel van zouden moeten voelen uitmaken, en een rechtsstaat die zich op vergelijkbare wijze manifesteert, vormen gezamenlijk niet de voedingsbodem die tot het ervaren van meer gemeenschap, verbondenheid en moreel verantwoordelijkheidsgevoel binnen de rechtsstaat zou kunnen leiden. Het populisme, dat zich rond veel maatschappelijke kwesties eveneens eisend en calculerend opstelt en oproept tot selectieve vormen van repressie, lijkt hier een uitvloeisel van.

Zowel Verbrugge als Cliteur en Kunneman confronteren ons dus met een aantal problematische aspecten van de rechtsstaat en gemeenschap waarbinnen we leven, en met de manier waarop het populisme hierop reageert, hiertegen ageert en hier deel van uitmaakt. Voor de Humanistiek lijkt het me van groot belang om ons te bezinnen op rechtsstaat, gemeenschap en de waarden en idealen die daaraan ten grondslag liggen. Wat betekent de rechtsstaat voor ons en wat zou hij moeten uitdragen en vertegenwoordigen? Wat zijn de fundamentele van de rechtsstaat en waarom vinden we deze zo belangrijk dat we onze samenlevingsvorm erop baseren? Wat zijn de bedreigingen waaraan de rechtsstaat blootgesteld wordt? Is er daadwerkelijk sprake van een kloof tussen de wil van de burgers/gemeenschap aan de ene kant en de rechtsstaat aan de andere kant?

Het lijkt me belangrijk dat onze rechtsstaat en de funderende rol die deze voor de gemeenschap heeft een levend onderdeel van de samenleving blijft, dat kritisch onderzocht, besproken en bevraagd blijft worden. Ten aanzien van de fundamentele waarden waarop onze samenleving gebaseerd is, past naar mijn idee noch relativisme noch absolutisme; waar het om gaat is dat we ons als gemeenschap blijven verbinden met wat waardevol voor ons is, maar ook kritische vragen moeten kunnen opwerpen over de fundamentele van de rechtsstaat en de manier waarop die op dit moment tot uitvoer gebracht worden. Ik denk dat het een uitdaging voor de Humanistiek is om op open, kritische en onderzoekende wijze aan dit debat over de fundamentele van onze samenleving deel te nemen. Vanuit haar humanistische inspiratie is de Humanistiek vertrouwd met de humanistische waarden die aan de democratische rechtsstaat ten grondslag liggen, en zij zou zich naar mijn idee dan ook actief bezig moeten houden met het onderzoeken en onder de aandacht brengen van de waarden van de rechtsstaat, en de manier waarop die op dit moment gestalte krijgen in hun handhaving en uitvoering.

De rechtsstaat heeft immers alleen betekenis voor een gemeenschap wanneer mensen zich erin herkennen en de achterliggende waarden kunnen begrijpen en onderschrijven, en als we willen voorkomen dat de rechtsstaat ondermijnd raakt zullen we dus actief moeten blijven werken aan zijn vitaliteit.

## **6.2 Vrijheid, verbondenheid en verantwoordelijkheid**

Een ander thema dat bij zowel Verbrugge, Cliteur als Kunneman terugkomt betreft de waarde van vrijheid en de vraag hoe hiermee om te gaan. De opkomst van het populisme roept allerlei vragen op in relatie tot vrijheid: hoe zit het met de vrijheid van meningsuiting, kan alles dat kwetsend, hatelijk of discriminerend is zomaar gezegd worden? En geldt dat voor iedereen? Zouden dezelfde vrijheden moeten gelden voor alle burgers die in Nederland wonen, of is het acceptabel om bepaalde vrijheden selectief toe te wijzen of af te nemen? Hoe gaan we om met mensen die –al dan niet uit culturele, politieke of religieuze overwegingen- de vrijheid van anderen willen beknotten? En is individuele vrijheid voor burgers het meest wezenlijke wat we als samenleving zouden moeten nastreven, of hoort er ook iets tegenover te staan, zoals verbondenheid, gemeenschapszin of verantwoordelijkheid?

Verbrugge, Cliteur en Kunneman signaleren alle drie op eigen wijze zowel de waarde als de problematische kant van vrijheid. Verbrugge meent dat het ideaal van het vrije, autonome individu dat losstaat van de gemeenschap sinds de jaren zestig van de vorige eeuw te dominant geworden is. Hierdoor is een samenleving van onwortelde, slechts hun eigen vrijheid en persoonlijke beleving nastrevende individuen ontstaan, die gezamenlijk door hun gedrag niet langer de voorwaarden scheppen voor een samenleving waarin mensen daadwerkelijk vrij kunnen zijn. De ongebreidelde vrijheidsbehoefte van individuen dwingt de samenleving volgens Verbrugge om steeds repressiever te worden en de vrijheden van burgers te beteugelen, omdat zij zelf niet meer in staat zijn om om te gaan met de grenzen van hun eigen vrijheid.

Ook Kunneman signaleert de schaduwzijde van een individualistisch, slechts op persoonlijke vrijheid en behoeftebevrediging gericht mensbeeld: dit heeft mede geleid tot het ontstaan van het dikke-ik, een zorgwekkende uitvergroting van het op persoonlijke vrijheid gerichte individu. Kunneman meent echter ook dat het veel te kort door de bocht is om de individualisering en de grotere ruimte voor persoonlijke vrijheid in de samenleving verantwoordelijk te stellen voor alles wat er tegenwoordig mis is in de maatschappij: ruimte voor persoonlijke vrijheid is ook enorm waardevol en heeft ons veel goeds gebracht. Het andere uiterste, een naar binnen gerichte, controlerende ‘theemutscultuur’, is in de ogen van Kunneman geen serieus alternatief. Het is alleen wel de kunst om ook goed om te gaan met de grenzen en de buitengewoon aantrekkelijke verlokkingen van de vrijheid die onze individualistische samenleving ons biedt. Een grote behoefte aan persoonlijke vrijheid wordt bovendien problematisch wanneer deze gepaard gaat met de wens tot repressie van de vrijheden van anderen. Een dergelijke dubbelzinnige omgang met vrijheid is kenmerkend voor het hedendaagse

Nederlandse populisme, dat zich sterk maakt voor het inperken van de vrijheden van minderheden – denk hierbij bijvoorbeeld aan de wens van de populistische PVV om de Koran te verbieden omdat het boek haatdragend zou zijn- maar zelf wel de ruimte opeist om zich keer op keer op een haatdragende manier over moslims te uiten.

Cliteur tot slot laat zich als overtuigd liberaal niet of nauwelijks kritisch uit over de schaduwzijde van individuele vrijheid, maar maakt zich wel zorgen over de krachten binnen de samenleving die zich richten op het inperken van de vrijheden van anderen. Wel is hij zeer kritisch op het toekennen van vrijheden en groepsrechten aan specifieke (religieuze) groepen binnen de samenleving: Cliteur meent dat dit ten koste gaat van de seculiere staat waarin wij leven, die het fundament is waarop alle individuele rechten en vrijheden die we nu kennen gestoeld zijn. Het toekennen van speciale rechten op basis van religieuze argumenten is in Cliteurs ogen dan ook een vorm van morrelen aan de kern van de seculiere rechtsstaat.

Centrale vragen ten aanzien van het thema individuele vrijheid hebben betrekking op hoe deze zich verhoudt tot het ervaren van gemeenschap en verbondenheid en het dragen van verantwoordelijkheid. Vanuit het humanisme zijn deze verschillende waarden traditiegetrouw met elkaar verbonden: vrijheid bestaat niet zonder verantwoordelijkheid, en betekent weinig wanneer deze niet in verbondenheid met anderen ervaren wordt. Uiteraard is er echter geen exact recept voor hoe het één zich tot het ander zou moeten verhouden, en dit roept het soort vragen op dat bij Verbrugge en Kunneman aan de orde komt: wanneer komen de grenzen van persoonlijke vrijheid in zicht? Wanneer gaat het belang van de gemeenschap voor de vrijheid van het individu? Hoe om te gaan met de verantwoordelijkheid die vrijheid ook met zich meebrengt? En hoe kunnen we vanuit een individualistische levenswijze toch verbondenheid met elkaar ervaren?

Ik heb de indruk dat dergelijke vragen ook een rol spelen bij de opkomst van het populisme. Mensen lijken niet meer goed te weten hoe ze om moeten en willen gaan met hun eigen vrijheid en die van anderen. Ze ervaren de manier waarop anderen hun vrijheid nastreven als een bedreiging van hun eigen vrijheden en levenswijze, en vice versa. Ze hebben behoefte aan het ervaren van gemeenschap en verbondenheid, maar botsen in hun dikke-ik gedrag vaak met elkaar en stoten elkaar af. Verschillen, al dan niet intercultureel, lijken te groot om overbrugd te kunnen worden. De verantwoordelijkheid voor de ervaren maatschappelijke problemen wordt zelden dicht bij huis gezocht: de schuldigen zijn de elite, de buitenlanders, de bureaucratie, de politiek...

Toch is het naar mijn idee te makkelijk om aanhangers van het populisme simpelweg weg te zetten als mensen die weigeren zelf de verantwoordelijkheid te nemen die bij de door hen gewenste vrijheid hoort. Zoals Verbrugge ook al signaleerde: we leven in een uiterst chaotische, geglobaliseerde wereld waarin op veel vlakken de menselijke maat naar de achtergrond is verdwenen, en het is niet raar dat de ontwikkelingen en problemen die we –deels in ons eigen leven, deels via de media- om ons heen zien vaak te groot en ingewikkeld lijken om nog het gevoel te kunnen hebben dat we er zelf iets

aan kunnen doen. Bovendien vindt er, zoals Kunneman helder weergeeft, een voortdurende wisselwerking plaats tussen het dikke-ik gedrag van individuen in de privé-sfeer en dat van grotere systemen als bedrijven, organisaties en instituties. Er is zo een web van situaties ontstaan waarin mensen voortdurend aangemoedigd worden tot dikke-ik gedrag, en niet tot het nemen van de eigen verantwoordelijkheid die met individuele vrijheid gepaard zou moeten gaan.

Vanuit de Humanistiek is er veel kennis en inzicht ten aanzien van de ingewikkelde relatie tussen individuele vrijheid en verantwoordelijkheid, en wordt naast de waarde vrijheid stevast ook het belang van empathie, verbondenheid en medemenselijkheid benadrukt. We kunnen vanuit deze visie met het vingertje wijzen naar het populisme en de manier waarop binnen het populisme deze belangrijke evenknieën van de waarde vrijheid ontbreken, maar het lijkt me zinvoller om naar een andere benadering te zoeken. Harry Kunneman bepleit dat de Humanistiek en het georganiseerde humanisme zich sterk zouden moeten maken voor het bevorderen van morele leerprocessen, zowel binnen de kennisintensieve organisaties die veel invloed hebben op de manier waarop mensen in de hedendaagse samenleving hun leven leiden als binnen de huidige spanningsvolle maatschappelijke situatie. Doel hiervan is niet om mensen op moreel gebied dingen op te leggen of ze bij te brengen 'hoe het moet', maar om ze zelf en met elkaar moreel te laten leren, en te zoeken naar werkbare en bevredigende verbindingen tussen de verlokkingen van systeemwereld en dikke-ik enerzijds en de (levens-)vragen vanuit de leefwereld van het 'zoekende zelf' anderzijds. Juist conflictueuze, wringende situaties waarin waarden nadrukkelijk met elkaar lijken te botsen kunnen een ingang bieden tot leerzame wrijving en moreel leren.

In dergelijke morele leerprocessen staan diegenen die geïnspireerd worden door humanistische bronnen wat mij betreft zelf ook niet aan de zijlijn. De uitdaging van het omgaan met complexe maatschappelijke situaties, zoals de polarisatie die momenteel zichtbaar is tussen verschillende groepen in de samenleving, stelt mensen die zich baseren op het humanistische gedachtegoed ook voor allerlei vragen en dilemma's die niet zomaar beantwoord kunnen worden met een beroep op een pasklaar humanistisch denkraam. Wie anderen uitnodigt om zich reflectief op te stellen en moreel te leren, ontkomt er niet aan om zelf ook een onderzoekende en lerende houding aan te nemen.

Naar mijn idee zou de omgang van de Humanistiek met de huidige 'populist Zeitgeist' dan ook op zijn minst tweeledig moeten zijn. Enerzijds zou de Humanistiek haar kennis op het gebied van moreel en reflectief leren in moeten zetten om maatschappelijke leerprocessen aan te zwengelen en te bevorderen, gestoeld op het idee van leerzame wrijving en de mogelijkheid om vanuit een conflictueuze situatie toch te werken aan nieuwe vormen van verbondenheid. Anderzijds is deze reflexieve houding ook gepast voor de Humanistiek zelf: we moeten ervoor waken om betweters te worden die handelen vanuit een onwrikbaar moreel kompas. Daarmee bedoel ik niet dat we onze morele inspiratiebronnen opzij moeten zetten, maar wel dat we er steeds opnieuw voor moeten zorgen dat we niet verblind raken door onze eigen ideeën en kritisch en met zo min mogelijk



vooringenomenheid blijven kijken naar wat er zich in de maatschappij afspeelt. Dat het populisme zich bedient van een retoriek die niet past bij de onze en een waardenpatroon dat op veel gebieden significant afwijkt van het humanisme, betekent niet dat we ons op geen enkele manier iets hoeven aan te trekken van de signalen die het populisme uitzendt en geen enkel populistisch standpunt serieus hoeven te nemen: op die manier werken we zelf immers mee aan de polarisatie die we het populisme vaak verwijten, en richten we ons niet op het zoeken naar meer constructieve oplossingen.

### **6.3 Een open debat, leerzame wrijving en de waarde van kritiek**

Aan de opkomst van het populisme in Nederland was op het oog weinig ‘fijns’ te bespeuren: Nederland kreeg van de populistten geen complimenten en schouderklopjes maar felle kritiek, boze verwensingen en bittere verwijten naar het hoofd geslingerd. Kiezers waren niet tevreden maar teleurgesteld, niet enthousiast maar gefrustreerd en niet dankbaar voor alle welvaart, rechten en kansen, maar verongelijkt over wat er ontbrak. Hooguit leek er een zekere opluchting onder een deel van de burgers te bespeuren: eindelijk kon er gezegd worden wat velen blijkbaar al zo lang dachten, eindelijk konden de maskers af, eindelijk leek de ‘politieke correctheid’ niet langer te regeren en was er ruimte om de ‘oude politiek’ en de burgerlijke elite eens goed de waarheid te zeggen. Een ietwat verwarrende overgangssituatie ontstond, waarin boze burgers die vonden ‘dat alles nu maar eens gezegd moest kunnen worden’ vaak lijnrecht stonden tegenover degenen die pleitten voor meer respect, begrip en omzichtigheid. Ging er na de eerste felle populistische uitspraken van Pim Fortuyn nog een siddering door de samenleving, gaandeweg begonnen we toch te wennen aan een debat met fellere uitschieters en ongezouten meningen. Was het feit dat iets beledigend was eerder nog een reden om het voor je te houden, nu werd dat soms eerder een aanmoediging om het juist wél te zeggen, want: waarom zou je elkaar eigenlijk niet mogen beledigen? Getuigde alles met de mantel der liefde en begrip bedekken eigenlijk wel van meer respect, of was dat eerder lafheid?

Het veranderen van de sfeer van het publieke debat is iets dat ons allemaal aangaat: we zullen er onze eigen weg in moeten zoeken, en ons af moeten vragen in hoeverre we mee willen gaan in wat je enerzijds zou kunnen zien als een verruwing van het debat, maar anderzijds wellicht ook als het opener, directer en eerlijker worden van de publieke discussie. Zoals duidelijk zal zijn geworden uit het aan Paul Cliteur gewijde hoofdstuk van deze scriptie, kiest Cliteur nadrukkelijk de laatste positie. Aansluitend bij de kritiek van het populisme meent hij dat veel maatschappelijke problemen, in het bijzonder rond de multiculturele samenleving, veel te lang met de mantel der liefde bedekt zijn door de cultuurrelativistische opvattingen van een dwingend, overwegend links-georiënteerd politiek establishment. Cliteur is ervan overtuigd dat zaken als beleefdheid, vriendelijkheid of conflictmijdendheid uiteindelijk nooit redenen mogen zijn om je af te laten houden van het geven van je oprechte mening of het presenteren van goed onderbouwde feiten. Dat anderen zich beledigd of gekwetst zouden kunnen voelen door je opvattingen is geen reden om te zwijgen: er zijn mensen die

zich al beledigd voelen wanneer ze geconfronteerd worden met wetenschappelijk onderbouwde feiten, of door het simpele gegeven dat niet iedereen hetzelfde denkt of gelooft als zij. Moeten we ons door al deze mensen de mond laten snoeren?

Harry Kunneman neemt een wat minder uitgesproken positie in ten aanzien van het kritische, open debat dan Cliteur. Hij toont zich geen warm pleitbezorger van het ongenueerde soort publieke debat waarin ‘alles maar gezegd moet kunnen worden’, en verzet zich tegen wat hij ziet als de huidige tendens om hele groepen op basis van hun cultuur of religie op ongenueerde wijze in een hoek te zetten. Anderzijds benadrukt Kunneman het belang van het leerzame conflict, en meent hij dat juist in de open, communicatieve confrontatie met het verschil in waarden, beleving en opvattingen tussen onszelf en de ander morele leerprocessen mogelijk zijn. Voorwaarden hiervoor zijn wel een open, communicatieve houding en de bereidheid om in een proces te stappen waarvan de uitkomst niet bij voorbaat vaststaat: wanneer mensen slechts hun onwrikbare meningen van de daken willen schreeuwen is er weinig ruimte voor leerzame wrijving.

Kunneman kiest bovendien een positie tegenovergesteld aan die van Cliteur in een verwant debat dat het georganiseerde humanisme en de Humanistiek in Nederland al enige tijd bezighoudt, en dat zich centreert rond de vraag hoe het humanisme zich zou moeten verhouden tot andere religies enerzijds en het atheïsme anderzijds. Waar Kunneman en veel collega-humanistici voorstander zijn van het aangaan van allianties met religies en levensbeschouwingen die met het humanisme verwante of complementaire waarden en ideeën voorstaan –naast een set aan eigen religieuze of levensbeschouwelijke waarden-, bevindt Cliteur zich in het kamp van humanisten die menen dat atheïsme en het losstaan van religieuze bindingen een van de kernwaarden van de humanistische levensovertuiging zou moeten zijn. Voorstanders van een breed, ‘inclusief humanisme’ menen dat atheïsme of agnosticisme niet tot de centrale waarden van het humanisme behoort, en vinden dat we er goed aan zouden doen om ons te verbinden met mensen die vanuit diverse levensbeschouwelijke achtergronden humanistische waarden of waarden die hier goed bij aansluiten nastreven. Critici vrezen echter dat het humanisme door toenadering te zoeken tot andere levensbeschouwingen en religies een belangrijk deel van de eigen identiteit op zal geven, en dat het humanisme bovendien zijn kritische seculiere en liberale blik dreigt te verliezen wanneer het teveel aansluiting zoekt bij andere (religieuze) levensovertuigingen.

Deze spannende maar uiterst relevante discussie, die enkele jaren geleden binnen de Humanistiek onder meer vorm kreeg in een pittige, via de krantenkolommen gevoerde discussie tussen ex-UvH-medewerkers Amanda Kluvelde en Rozemarijn Schalkx enerzijds en UvH-wetenschappers Henk Manschot en Joep Dohmen anderzijds, confronteert ons met vragen die zowel in het omgaan met de eigen humanistische identiteit als in het omgaan met ‘andere identiteiten’ –zoals bijvoorbeeld andere levensbeschouwingen, maar ook maatschappelijke stromingen als het populisme- een rol spelen. Moeten we inzetten op het zoeken naar overeenkomsten in plaats van te focussen op

verschillen, waarmee we wellicht polarisatie in de hand werken? In hoeverre moeten we ons hierbij relativistisch opstellen? Dienen we kritische geluiden jegens culturele of religieuze praktijken die niet stroken met onze humanistische waarden in te slikken omwille van onze goede relatie met andere levensbeschouwingen, of is godsdienstkritiek juist iets waarvoor binnen het humanisme –zoals Paul Cliteur betoogt- altijd ruimte zou moeten zijn? En welke houding past de Humanistiek in reactie op populistische verschijnselen: het benadrukken van het verschil of het zoeken naar overeenstemming?

In een reactie op de discussie over humanisme, religie en atheïsme in *Humus*, het tijdschrift van het Humanistisch Verbond (2009, p. 6), verwoordt Esther Wit van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond naar mijn idee een positie die goede aanknopingspunten biedt voor een ‘humanistisch verantwoorde’ manier van omgaan met het verschil in positie tussen inclusief humanisten en atheïstische, religiekritische humanisten. In het namens het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond geschreven artikel geeft Wit aan dat er binnen het humanisme zowel ruimte is voor een inclusief humanisme als voor een meer atheïstisch geïnspireerd humanisme, en dat beide stromingen belangrijke elementen bevatten voor het humanisme als geheel. Belangrijke elementen uit het inclusief humanisme zijn de nadruk op de breedte aan inspiratiebronnen waaruit een humanistische levensopvatting kan bestaan: deze is niet louter gebaseerd op het niet-godsdienstig zijn, maar kan geïnspireerd worden door bijvoorbeeld kunst en cultuur, levenskunst, spiritualiteit, de omgang met existentiële vragen en de natuur. Bovendien is het humanisme beslist geen *tegenstander* van religie als zodanig: het humanisme respecteert de rol die religie in de levens van mensen inneemt en heeft op geen enkele manier tot doelstelling om mensen van hun geloof te brengen. Wél verzet het humanisme zich tegen dogmatische, onderdrukkende vormen van religie en religieuze intolerantie, en benadrukt het het belang van ruimte voor religiekritiek. Tot slot geeft Wit aan dat ook het op wetenschappelijke wijze toetsen van kennisclaims voor het humanisme een belangrijke waarde is.

Op welke manier kunnen nu deze verschillende humanistische posities een rol spelen in de omgang met het populisme, het kritische debat en de heersende maatschappelijke onrust ten aanzien van culturele en religieuze verschillen? Een aantal verschillende elementen lijken mij hier van belang. In de eerste plaats deel ik Cliteurs opvatting dat er in een open, democratisch en pluralistisch debat ruimte moet zijn voor een breed scala aan opvattingen en opinies, ook als deze kritisch en mogelijk kwetsend van aard zijn. Hoewel respect voor cultuur, religie en hun uitingen een belangrijk uitgangspunt van het humanisme is, lijkt me dat er binnen het humanisme op zijn minst eenzelfde respect moet bestaan voor atheïsme, religiekritiek en de daarbij behorende uitingen en opinies. Het zou vreemd zijn wanneer vanuit het humanisme wel steun en ruimte gegeven zouden worden aan religieus gekleurde uitingen en opvattingen, maar diezelfde ruimte er niet zou zijn voor diegenen die niets met religie of levensbeschouwing op hebben. Er lijkt –ook onder vertegenwoordigers van de Humanistiek- nog wel eens de neiging te bestaan om godsdienstkritiek en atheïsme als opruiend of louter provocatief te beschouwen, terwijl een religieuze levensinstelling en religieuze kritiek op ‘goddeloosheid’ met

meer begrip en sympathie ontvangen worden. Mij lijkt de vanuit het populisme regelmatig geuite kritiek op een dergelijk ‘met twee maten meten’ goed te begrijpen, en ik ben van mening dat Humanistiek en humanisme zich zeer bewust moeten zijn van het risico in deze val te lopen.

Kunnemans ideeën over leerzame wrijving, morele leerprocessen en de potentieel verrijkende waarde van het op communicatieve wijze aangaan van morele conflicten zouden ook een belangrijke rol kunnen spelen in de manier waarop de Humanistiek zich opstelt in het open en kritische maatschappelijke debat. Van hieruit zouden alle deelnemers aan het debat enerzijds uitgenodigd kunnen worden om zich vrij uit te spreken over morele kwesties, maar tegelijkertijd ook aangemoedigd kunnen worden om kritisch en reflectief naar hun eigen rol en positie te kijken en de positie van de ander in overweging te nemen. Deze reflectieve houding zou een beginpunt kunnen zijn van wederzijds moreel leren.

Het aanmoedigen van dergelijke morele leerprocessen vanuit een conflictueuze beginsituatie lijkt me nog om een andere reden van belang: ik heb de indruk dat hedendaagse voorvechters van het vrije debat en de vrijheid van meningsuiting vaak een nogal eenzijdig beeld van dat vrije debat voorstaan. De nadruk lijkt dan vooral te liggen aan de kant van de vrije meningsuiting: mensen zouden zich zonder belemmeringen moeten kunnen uiten over alles wat ze denken en aan het hart gaat. Een open, kritisch debat is naar mijn idee echter meer dan simpelweg het verkondigen van opvattingen en het spuien van opinies, gedachten en frustraties: het zou een uitwisseling van gedachten en argumenten moeten zijn, waarin mensen op elkaar reageren, nadenken over elkaars standpunten en wellicht tot compromissen of gedeelde inzichten kunnen komen. Het lijkt nu soms alsof de vrijheid van meningsuiting en het vrije debat louter staan voor de vrijheid om vanuit je eigen, stevig beveiligde fort verbale kanonskogels de wereld in te schieten, en dat lijkt me een buitengewoon kale en beperkte opvatting van wat het vrije publieke debat zou kunnen zijn.

Een open publiek debat waarin kritiek geuit kan worden en waar mogelijk geleerd kan worden van conflicterende opvattingen is in een democratische samenleving kortom van zeer grote waarde. Tegelijkertijd is het naar mijn idee zo dat een aanzienlijk deel van de populistische maatschappijkritiek – en dan met name de kritiek op de multiculturele samenleving in zijn algemeenheid en de Islam en moslims in het bijzonder- weinig met serieuze godsdienst- of cultuurkritiek te maken heeft, maar eerder veel met xenofobie, vooroordelen en generalisaties. Een moreel verrijkende manier van omgaan met dergelijke sentimenten en opvattingen lijkt hier een stuk minder eenvoudig: de waarde van religie- en cultuurkritiek lijkt me zeer verdedigbaar, die van racisme en xenofobie duidelijk niet. Ik denk dat humanisme en Humanistiek er goed aan doen om in hun houding ten aanzien van populistische kritiek op de multiculturele samenleving steeds duidelijk onderscheid te maken tussen volstrekt acceptabele en redelijke discussieonderwerpen –zoals serieuze discussie over religie, cultuur en verschillende normen en waarden- en onaanvaardbare vormen van racisme en xenofobie. Op die manier bieden we enerzijds alle ruimte aan het open, vrije en kritische debat -met het risico van polarisatie en

hoogoplopende meningsverschillen, maar ook de kans op serieuze uitwisseling van argumenten en moreel leren- maar geven we ook grenzen aan. Deze grenzen zouden niet gebaseerd moeten zijn op zogenaamde ‘politieke correctheid’, beleefdheid of vriendelijkheid, maar op humanistisch geïnspireerde waarden als gelijkheid en het niet accepteren van discriminatie op basis van afkomst, religie of andere persoonlijke kenmerken. Deze grondhouding zou naar mijn idee overigens de basis moeten zijn van onze omgang met alle vormen van discriminatie, ook die vanuit religieuze of culturele hoek: er moet ruimte zijn voor kritische discussie over verschillende waarden en opvattingen, maar de grens zou steeds moeten liggen bij discriminatie en racisme. En hoewel ik me terdege realiseer dat we hier een complex en in diverse grijstinten geschilderd gebied vol dilemma’s en vragen betreden, denk ik toch dat het uitgangspunt zinvol kan zijn om het onderscheid tussen de vrijheid om kritiek te uiten en hierover te discussiëren en de grens die bij discriminatie en racisme ligt zo goed mogelijk te bewaken.

#### **6.4 Populisme: een persoonlijke conclusie**

Aan het slot van deze scriptie past naar mijn idee nog een persoonlijke reflectie: in hoeverre heeft dit scriptieonderzoek invloed gehad op mijn eigen gedachtevorming ten aanzien van het populisme? Ben ik erin geslaagd om met de door mijzelf voorgenomen ‘persoonlijk gekleurde, maar open’ blik naar de opkomst en rol van het populisme in de hedendaagse Nederlandse samenleving te kijken? Ben ik tot nieuwe inzichten gekomen, of heeft de kans om me verder in dit onderwerp te verdiepen mijn reeds ingenomen stellingnamen alleen maar bestendigd?

Eén ding staat vast: mijn politieke voorkeur ging al niet uit naar het populisme, en ook na het schrijven van deze scriptie verwacht ik niet ooit op een van de hedendaagse rechts-populistische partijen te zullen gaan stemmen. In de periode waarin ik deze scriptie schreef maakte de populistische Partij Voor de Vrijheid (PVV) van Geert Wilders een sterke opmars door, maar ondanks mijn geïntensiverde aandacht en belangstelling voor dit fenomeen, groeide mijn sympathie voor de politieke stellingnames van partijen als die van Wilders niet. Hoewel dit type politieke partijen zich er steevast op beroept ‘recht door zee’ te zijn en wars van de ‘oude politieke spelletjes’, kan ik me niet aan de indruk onttrekken dat partijen als de PVV meer dan wie dan ook juist op een uiterst cynische wijze bezig zijn met het spelen van het politieke spel.

Hoewel ik dus gedurende het schrijven van deze scriptie geen grote liefde opgevat heb voor het populisme en zijn politieke vertegenwoordigers, ben ik op sommige punten wel anders aan gaan kijken tegen bepaalde ontwikkelingen in de samenleving die een rol gespeeld hebben in het ontstaan van de maatschappelijke onderstroom van onvrede die mede geleid heeft tot de opkomst van het populisme. Ik ben de stellingen die ik lange tijd op tamelijk vanzelfsprekende wijze innam kritisch gaan bevragen, en ben me er nog meer van bewust geworden dat je sommige dingen vanuit hele

verschillende visies kunt bekijken, waarbij niet alles is wat het voor jou misschien op het eerste gezicht lijkt.

Zo heeft bijvoorbeeld de visie van Paul Cliteur me erg aan het denken gezet en aangezet tot het herzien van enkele van mijn opvattingen. Voorafgaand aan het schrijven van deze scriptie behoorde Cliteur zeker niet tot mijn favoriete en meest inspirerende moderne Nederlandse denkers, en ook tijdens het lezen van zijn boeken *Moderne Papoea's* en *Tegen de decadentie* gingen mijn haren geregeld recht overeind staan. Regelmatig ervoer ik zijn stellingnames over bijvoorbeeld de superioriteit van de democratische westerse wereld en de universele liberale grondrechten die daaraan ten grondslag liggen als buitengewoon arrogant, en merkte ik dat ik geneigd was me sterk te verzetten tegen deze toonzetting. Toch realiseerde ik me al snel dat het eerder de in mijn ogen hautaine toonzetting was die me tegen de haren instreek (in combinatie met het opvoeren van Silvio Berlusconi als voorvechter van die superieure westerse waarden, in mijn ogen een buitengewoon ongelukkige keuze!), en eigenlijk niet zozeer Cliteurs stellingname an sich: ik werd me ervan bewust dat ik over het belang van humanistische waarden –al zou ik wellicht iets andere bewoordingen gebruiken- in grote lijnen eigenlijk hetzelfde denk. Ook voor mij hebben een aantal universele humanistische en democratische waarden en grondrechten een zeer grote waarde, en hoewel ik van mening ben dat je altijd voorzichtig moet zijn met het positioneren van je eigen waarden en opvattingen als zijnde superieur aan die van anderen, heb ik er ook grote moeite mee om deze in mijn ogen fundamentele waarden op relativistische wijze gelijk te stellen aan waarden die een onderdrukkend, intolerant of vernederend karakter hebben. Dat alle waarden (en bijbehorende culturen) eender zijn, is in mijn ogen gewoon niet waar. Dat ‘wij’ de fundamentele waarheid in pacht hebben geloof ik overigens evenmin: ook op liberale, humanistische waarden en hun implementatie in de samenleving is van alles aan te merken. Of er een vruchtbaarder alternatief bestaat betwijfel ik echter hartgrondig.

Het bestuderen van Cliteur heeft bij mij ook vragen opgeworpen ten aanzien van het belang van religie- en cultuurkritiek, het vrije debat, hoe we respectvol met anderen omgaan, wat nu eigenlijk populistisch is en welke rol cultuurrelativisme en de lange tijd gangbare door multiculturalisme gedomineerde sfeer van het publieke debat gespeeld hebben in de opkomst van het populisme. Ik denk dat het waar is dat goede bedoelingen, fluwelen handschoenen en soms misschien ook wel gewoon angst of lafheid geregeld op een verkeerde manier de ruimte van het publieke debat ingeperkt hebben. Naar mijn idee hebben links- en/of humanistisch georiënteerde denkers, politici en opiniemakers soms te snel klaargestaan met verwijten van racisme, kolonialisme, populisme en fascisme. Soms zijn lastige, maar wel verdedigbare opvattingen te snel naar het ‘rijk der populisme’ verwezen. Tegelijkertijd gaat het mij nog altijd veel te ver om alles wat links is de complete schuld in de schoenen te schuiven van alles wat er tegenwoordig aan de samenleving zou mankeren, en lijkt het me veel te makkelijk om steeds opnieuw de vermeende ‘linkse kerk’ als een soort bron van al het kwaad van stal te halen. Met deze gemakzuchtige oplossing lijkt Cliteur (en met hem de hele Nederlandse

populistische beweging) precies datgene te doen wat hij links Nederland nu juist verweet: het creëren van een eenzijdig denkraam waarbinnen goed en fout al bij voorbaat vast lijken te staan.

Wat me ook niet aanspreekt in Cliteurs visie is dat hij de waarde van vrijheid van meningsuiting en debat naar mijn idee op een tamelijk ‘enge’ wijze definieert: alsof deze er vooral uit bestaat dat mensen (bijna) alles moeten kunnen zeggen en daarin geen beperkingen opgelegd mogen krijgen. Dit is inderdaad een essentieel onderdeel van het vrije debat, maar het lijkt me onvolledig om alleen hierop de nadruk te leggen: gaat het vrije debat niet ook over het uitwisselen van opvattingen, het van elkaar kunnen leren en tot compromissen kunnen komen? Wellicht is dit geen dwingende, keiharde voorwaarde, maar het is wel een streven dat ik graag benoemd zou willen zien.

De visie van Harry Kunneman sluit op dit vlak nader aan bij de ideeën die ik zelf heb over hoe om te gaan met tegengestelde visies, conflicterende waarden en een gepolariseerd debat. In Kunnemans visie gaat het erkennen van de ingewikkelde en veelal gecompliceerde realiteit van een pluralistische, postmoderne samenleving samen met het optimisme dat het mogelijk moet zijn om hier samen zo goed mogelijk vorm aan te geven. Toch merk ik dat ik ook aarzel in hoeverre de maatschappijbrede morele leerprocessen –zowel op organisatorisch niveau aan de systeemkant van de samenleving als in de privésfeer van de intermenselijke relaties- die Kunneman bepleit echt haalbaar zijn: op welke manier kunnen we mensen tot dergelijke complexe leerprocessen verleiden? Hoe kunnen we organisaties ertoe aanzetten hun gerichtheid op efficiency, die zeker op de korte termijn het meest winstgevend lijkt te zijn, om te zetten in een minder eenzijdige focus die in de toekomst wellicht – maar niet zeker- tot een dieper bevredigende vorm van efficiency leidt? Willen mensen zich eigenlijk wel vermoeien met het aangaan van potentieel verrijkende conflicten en onzekere processen van kennisverwerving, waarbij ze niet terug kunnen vallen op standaardkennis? In hoeverre zijn bijvoorbeeld de voorstanders van de zogenaamde ‘kopvoddentax’ of degenen die ervoor pleiten dat homoseksuelen maar van de hoogste toren gegooid moeten worden bereid om processen van leerzame wrijving aan te gaan en inzicht te verwerven in de realiteit van de levens van mensen die ze met een dergelijk fanatisme aanvallen? Geeft de huidige stemming in de maatschappij geen uiting aan het feit dat veel mensen de wens om van elkaar te leren en tot meer onderling begrip te komen al lang voorbij zijn?

Vergelijkbare kanttekeningen plaats ik bij de hoop die Kunneman vestigt op het ontwikkelen van horizontale vormen van transcendentie en het naast elkaar bestaan van een pluraliteit aan waarden. Wat kan het toejuichen van horizontale vormen van transcendentie betekenen in het omgaan met diegenen die verticale, fundamentalistische vormen van transcendentie aanhangen en helemaal niet openstaan voor meer zoekende, horizontale varianten hierop? Hoe verdedigen we een pluraliteit aan waarden tegenover mensen die daar op geen enkele manier voor open staan? Is het niet heel menselijk om grenzen te stellen ten aanzien van de pluraliteit aan waarden die we kunnen accepteren?

Ad Verbrugge neemt de stelling in dat een pluralistische samenleving met een veelheid aan verschillende waarden en normen niet nastrevenswaardig is. In zijn ogen gaat het opbouwen van een hechte, stevige gemeenschap gebaseerd op een gedeeld waardepalet vóór de ambitie om een pluralistische samenleving waarin ruimte is voor alle mogelijke waarden en opvattingen te zijn. Deze visie sluit aan bij de populistische opvatting dat Nederland primair ‘de Nederlandse cultuur’ zou moeten aanhangen en bevorderen. Wat deze Nederlandse cultuur in zou moeten houden –en of deze in zichzelf niet al in grote mate pluriform van aard is- blijft grotendeels onduidelijk.

Tijdens het schrijven van deze scriptie merkte ik dat ik me weinig aangetrokken voelde tot dit idee van een uniforme, op één duidelijke cultuur gebaseerde samenleving. Het idee van één gemeenschap gebaseerd op één cultuur lijkt me onrealistisch, bekrompen en achterhaald. Een patriotisme gelardeerd met Nederlandse vlaggetjes, de kleur oranje en liefdesverklaringen aan de ‘gewone Hollandse pot’ is mij totaal vreemd, en het opdringen van een dergelijke cultuur en gemeenschap aan individuen komt mij totaal arbitrair voor. Wellicht doe ik Verbrugge soms tekort door zijn idee van één cultuur op een te nauwe manier te interpreteren: uiteindelijk ben ik het immers wel met hem eens dat er in een maatschappij een zekere gedeelde ‘draagbalkconstructie’ moet zijn waaraan we ons allemaal committeren, zoals die er is in de vorm van een vitale rechtsstaat.

Ik ben me ervan bewust geworden dat retoriek en gevoelsargumenten vaak meer gewicht in de schaal leggen dan op feiten gebaseerde argumenten of rationele ideeën. Zo stuiten mij vaak de retoriek van de hedendaagse populist en de manier waarop zij kwesties ter sprake brengen dusdanig tegen de borst, dat ik het moeilijk vind om nog te beoordelen in hoeverre ik het op inhoudelijke gronden met de geuite opvattingen eens of oneens ben. Ik denk dat dit een universeel fenomeen is: ik heb ook de indruk dat een specifiek soort retoriek een centraal element van de aantrekkingskracht van populistische bewegingen is. Zo lijkt de anti-elite-retoriek dusdanig sterke papieren te hebben, dat kritische vragen hierover (‘Over welke elite hebben we het eigenlijk?’, ‘Behoren populistische politici niet evenzeer tot het politieke establishment als andere politici?’) nauwelijks nog gesteld lijken te worden.

Zelf wil ik er op basis van deze observatie naar streven mijn eigen blik scherp, kritisch en inhoudelijk te houden. Steeds wil ik proberen mijn visie te baseren op zelf nadenken en een oprechte, zo onafhankelijk mogelijke vergelijking en weging van standpunten. Ik wil niet toestaan dat de gepolariseerde stellingnames van anderen mij in een tegenovergesteld, eveneens gepolariseerd kamp dwingen. En misschien is dat voor mij uiteindelijk dan ook wel de allerbelangrijkste uitdaging in de omgang met het populisme: ervoor te zorgen dat je de vrijheid behoudt om je door de polariserende stellingnames van anderen niet te laten verleiden om ongewild hetzelfde te doen.



## Literatuurlijst

Blokland, Hans (2006). Een poel van maatschappelijk onbehagen. *De Witte Raaf*, jg. 20, nr. 120, p.1-4. Brussel: onbekend.

Cliteur, Paul (2002). *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*. Amsterdam: de Arbeiderspers.

Cliteur, Paul (2004). *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval*. Amsterdam: de Arbeiderspers.

Couwenberg, S.W. (2004). *Opstand der burgers. De Fortuyn-revolte en het demasqué van de oude politiek. Civis Mundi jaarboek 2004*. Budel: DAMON.

Dekker, Paul (red.) (2002). *Niet-stemmers. Een onderzoek naar achtergronden en motieven in enquêtes, interviews en focusgroepen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Dohmen, Joep en Henk Manschot (26 mei 2007). Humanisme op klompen? *De Volkskrant*. Gevonden op 3 juni 2010 op <http://old.human.nl/index.php?pg=nws&nwsid=144>

Furedi, Frank (2005). *Politics of fear. Beyond left and right*. New York: Continuum.

Heijmans, Toine (11 juni 2010). Hardwerkend dorp houdt van duidelijkheid Wilders. Dossier Verkiezingen. *De Volkskrant*. Gevonden op 2 oktober 2010 op <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2784/Verkiezingen/archief/article/detail/984702/2010/06/11/Hardwerkend-dorp-houdt-van-duidelijkheid-Wilders.dhtml>

Hilhorst, Pieter (2001). *De wraak van de publieke zaak*. Amsterdam: de Balie.

Hooven, Marcel ten (2001) *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Amsterdam: Boom.

Humanistische Alliantie (2010). *Politieke meetlat Humanistische Alliantie*. Gevonden op 26 september 2010 op <http://www.humanistischverbond.nl/politiekemeetlat>

Kunneman, Harry (2009). *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme. Deel 1*. Amsterdam: SWP.

Kunneman, Harry (2009). Moraliteit en agressie in relaties en opvoeding: een kritisch-humanistisch perspectief. In Nelleke Nicolai en Willem Heuves (red.): *Narcisme. Psychoanalytische beschouwingen*. Amsterdam: Boom.

Kluveld, Amanda en Rozemarijn Schalkx (5 mei 2007). Humanisten moeten niet aanschurken tegen religies. *De Volkskrant*. Gevonden op 3 juni 2010 op <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2664/Nieuws/archief/article/detail/857190/2007/05/05/Humanisten-moeten-niet-aanschurken-tegen-religies.dhtml>

Kluveld, Amanda en Rozemarijn Schalkx (2007). *Het Nederlandse humanisme is een crisis op klompen*. Gevonden op 4 juni 2010 op <http://old.human.nl/index.php?pg=page&pageid=17>

Mudde, Kas (2007). A Fortuynist foreign policy. In Christina Schori Liang (red.): *Europe for the Europeans: the foreign and security policy of the populist radical right*, p. 209-223. Onbekend: Ashgate.

Mudde, Kas (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and opposition*, p. 541-563. Oxford: Blackwell publishing.

Mudde, Kas (2010). The populist radical Right: A pathological normalcy. *The Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*. Malmö: Malmö University.

Savater, Fernando (1998). *Goed samen leven. Politiek voor mensen van morgen*. Utrecht: Bijleveld.

Taggart, Paul (2000). *Populism*. Buckingham (etc.): Open University Press.

Verbrugge, Ad (2004). *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam: SUN.

Verschuren, P.J.M. (2002). *De probleemstelling voor een onderzoek. Handleiding voor het maken van de probleemstelling voor een wetenschappelijk of beleidsgericht onderzoek, voor een scriptie, nota, of artikel*. Utrecht: Het Spectrum.

Wit, Esther (2009). Het humanistisch Verbond, atheïsme en religie. *Humus* 3, p. 6-7.

Zwagerman, Joost (2007). *Hollands Welvaren. Nederland 2004-2008*. Amsterdam: de Arbeiderspers.

## Scriptievoorstel

*‘Op zoek naar een humanistiek antwoord op populisme’*

### 1. Inleiding en motivatie

Ik zou in mijn scriptie graag de politiek-maatschappelijke ontwikkelingen van de afgelopen jaren willen onderzoeken, waarin populistische tendensen steeds meer voet aan de grond hebben gekregen. De ‘populistische snaar’ van mensen, die momenteel duidelijk geraakt wordt door een politicus als Geert Wilders, maar die de afgelopen jaren eerder al door politici als Rita Verdonk en Pim Fortuyn beroerd werd, fascineert me enorm, omdat ik hem zowel heel goed als totaal niet kan begrijpen. Ik bemerk bij mezelf steeds een soort van relativistisch ongeloof wanneer ik hoor hoezeer Geert Wilders’ partij, de PVV, nu weer in de peilingen omhoog geschoten is. Grootste partij van Nederland? Welnee joh, dat gaat echt niet gebeuren! In mijn voorstellingsvermogen kan het niet anders of de vermeende steun voor de PVV is niet meer dan wat tijdelijk baldadig getreiter, dat als puntje bij paaltje komt omgezet zal worden in een fatsoenlijke, weldoordachte keuze voor een degelijke politieke partij.

Deze opvatting zegt natuurlijk heel veel over mij, en over de manier waarop ik tegen partijen als die van Geert Wilders aankijk: als een niet helemaal serieus te nemen fenomeen, een mengeling van ongevaarlijke borrelpraat met woest dronkenmangal en hier en daar een vleugje gezond boerenverstand. Enerzijds kan ik de sentimenten waarop de populistische beweging gebouwd is goed plaatsen en tot op zekere hoogte ook invoelen: ik ken genoeg mensen die geregeld denkbeelden zoals die door de PVV verwoord worden articuleren, en ook wanneer ik een blik naar binnen werp vind ik zeker herkenningspunten. Maar hoewel ik bepaalde sentimenten en articulaties van onvrede bij mezelf kan herkennen, ervaar ik een sterke innerlijke grens die maakt dat ik er niet over peins om over te stappen naar het populistische, xenofobe gedachtegoed, en blijkbaar veronderstel ik dat anderen zo’n grens uiteindelijk eveneens ervaren.

Het belangrijkste onderwerp waar het Nederlandse populisme zich de afgelopen jaren op toegespitst heeft is natuurlijk ‘de buitenlanders’, meer specifiek: de Islam. Als bewoner van enkele van die befaamde volkswijken waar het populisme het sterkst zou leven heb ik de afgelopen jaren van redelijk dichtbij ervaren hoe dergelijke onderwerpen zich kunnen manifesteren en gearticuleerd worden. Hiervan wil ik twee voorbeelden geven. Het eerste voorbeeld speelt in de periode dat ik net in Den Bosch kwam wonen:

*Een paar jaar geleden kreeg ik een huurhuis aangeboden in een Bossche volkswijk. Het gedeelte waar ik zou komen de wonen stond niet zo goed bekend, en vanuit mijn kennissenkring bereikten me spoedig verhalen over steekpartijen, vandalisme, hangjongeren, autodiefstallen en zelfs een schietpartij. Op een zondagmiddag voorafgaand aan het moment dat ik de woning al dan niet zou accepteren ging ik eens poolshoogte nemen in de straat. Op een stoepje voor het huis trof ik, zittend in tuinstoelen, twee vrouwen van een jaar of dertig aan: een Nederlandse en een Turkse met hoofddoek. Geblinddoekt zou ik dat niet opgemerkt hebben, want beiden spraken zo plat Bosch als het maar kan. De twee vrouwen bleken buurvrouwen en vriendinnen, en ze vertelden me vrolijk lachend nog wat meer spookverhalen over de buurt ('die buurman van de overkant heeft zich een paar maanden geleden nog opgehangen in de gang van zijn huis'). Ondanks de wildwest-verhalen gaf het gesprek me op de een of andere manier vertrouwen over hoe het er in de buurt aan toeging: integratieproblemen leken me hier in elk geval niet aan de orde.*

*De twee vrouwen werden mijn buurvrouwen en ik had met beiden geregeld contact. In de zomermaanden zaten het Nederlandse en het Turkse gezin vrijwel dagelijks samen op straat, afwisselend met Turkse en Hollandse koffie en koekjes. Na enige tijd liep de vriendschap tussen mijn Turkse en Nederlandse buurvrouw echter met het nodige vuurwerk op de klippen: er was ruzie ontstaan nadat de man van mijn Nederlandse buurvrouw een van de zoons van de Turkse buurvrouw – wellicht hardhandig- terecht gewezen had toen hij zich op straat in zijn ogen misdroeg, dit tot woede van de Turkse buurman die vond dat de Nederlandse buurman dit niet had mogen doen. Beide vrouwen kozen de kant van hun man, met als gevolg stevige ruzie en daarna een bitter volgehouden stilzwijgen, dat ook de rest van de straat in twee kampen leek te verdelen.*

*Van het ene op het andere moment werd geen koffie meer gedronken op straat, laat staan dat de vakantiefoto's van Turkije van hand tot hand gingen zoals eerder het geval was. Beide burenstellen uitten nadrukkelijk hun ongenoegen over elkaar wanneer ik hen sprak. Mijn Nederlandse burenen, altijd al typische 'platte Bosschenaren', maar in mijn beleving wel open en vriendelijke mensen, hadden ineens de mond vol over 'die Turken' en wat de Turken en andere buitenlanders wel niet allemaal verkeerd deden. Hoewel deels ongetwijfeld te verklaren vanuit de felheid van de ontstane ruzie, verbaasde ik me toch ook over hoe snel er zulke verharde standpunten werden ingenomen: de vriendschap tussen de burenstellen had voor de ruzie altijd erg oprecht en gemakkelijk geleken, zonder dat de verschillen in etnische achtergrond een rol leken te spelen.*

*Na een paar van dit soort gesprekken was het me vrij duidelijk dat mijn burenen op geen enkele manier zouden aarzelen om op Wilders of Verdonk te stemmen. Terwijl niet lang daarvoor hun misschien wel beste vrienden van Turkse afkomst waren.*

De tweede situatie speelt enkele jaren later, eveneens in Den Bosch.

*Mijn vriend en ik staan op het punt om samen te gaan wonen, we hebben ons ingeschreven voor een groot appartement in een vrij rustige stadswijk. Wanneer we voor het eerst gaan kijken, treffen we in het trappenhuis onze aanstaande onderbuurvrouw, een sympathiek ogende oudere vrouw. Als we ons aan haar voorstellen als de nieuwe bewoners van het appartement boven haar, zijn er nauwelijks verdere plichtplegingen nodig. Al in haar tweede of derde zin laat ze vallen dat ze toch zo blij is dat er gewoon een jong Nederlands stel komt wonen, en niet een of ander groot buitenlands gezin. Er wordt een andere oude buurman bijgehaald, en samen bespreken ze doodgemoedereerd hoe fijn het toch is dat er een jong Nederlands stel komt wonen. Al woont er een huis verderop trouwens ook een prima Marokkaans gezin waar ze absoluut geen last van hebben...*

*Mijn vriend en ik staan er wat ongemakkelijk bij. Moeten we ons ongenoegen laten blijken over de geuite opvattingen? Of tijdens deze eerste ontmoeting met de nieuwe burens eerst maar eens wat goodwill kweken en niet meteen de verhoudingen op scherp zetten? We proberen het gesprek maar snel op de kwaliteiten van de woning te brengen.*

*Het wonderlijke is dat we beiden het gevoel hebben met een vriendelijke vrouw te doen te hebben, we zien geen boosaardige racist in haar. Ook zijn we verwonderd over de totale, ongecompliceerde terloopsheid waarmee ze haar opvattingen uit. Alsof het doodnormaal is om tegen elke blanke Nederlander die je tegenkomt doodgemoedereerd te beginnen over de ellende met 'de buitenlanders'. Dat wij haar opmerkingen als zeer ongepast, en misschien zelfs wel kwetsend, zouden kunnen ervaren, is blijkbaar geen overweging. Is je ongenoegen uiten over buitenlanders dan tegenwoordig echt de nieuwe chit-chat, zoals je vroeger over het weer begon tegen onbekenden?*

Mijn beeld van de gemiddelde Nederlander is niet dat van een rabiate racist, maar er lijkt wel sprake te zijn van een makkelijk oproepbaar en breed gedragen ongenoegen jegens immigranten. Een vergelijkbaar ongenoegen lijkt overigens even makkelijk opgeroepen te kunnen worden richting de overheid, de politiek, de belastingdienst, mensen met een uitkering en zo nog wel wat meer dingen. Politicologen, filosofen en andere opiniemakers spreken over het 'maatschappelijk onbehagen' waaraan de Nederlander ten prooi lijkt te zijn gevallen. Politicoloog Hans Blokland schrijft in zijn artikel *Een poel van maatschappelijk onbehagen* het volgende over de onvrede die in 2002 plots leek op te borrelen in Nederland: 'Het meest opmerkelijke aan de Fortuynrevolte in het voorjaar van 2002 was hoezeer Nederlandse politici, journalisten, opiniemakers en wetenschapsbeoefenaren erdoor werden verrast. Bijna niemand had het onbehagen waargenomen dat eraan ten grondslag moest liggen. Nog minder mensen hadden voorzien dat dit onbehagen met zoveel succes kon worden aangeboord.' Blokland beschrijft hoe vrijwel het hele land volgens onderzoeken van het Sociaal Cultureel Planbureau jarenlang 'gelukkig tot zeer gelukkig' leek te zijn, een conclusie die gezien de boze en gefrustreerde revolte die kort daarna uitbrak achteraf op zijn minst twijfelachtig lijkt. Blokland stelt de vraag of dit verzoek om zelfdefiniëring als 'gelukkig mens' of 'ongelukkig mens' niet al iets zegt over de (verhulde) onvrede onder mensen: in een samenleving waarin 'gelukkig zijn' beschouwd wordt als

het grootste goed, voelt ook de ongelukkige of matig gelukkige mens de druk om gelukkig te zijn en zichzelf als zodanig te bestempelen, terwijl onder het oppervlak van dit sociaal wenselijke geluk misschien wel de onvrede borrelt. Een onvrede die blijkbaar gekanaliseerd en naar de oppervlakte gebracht kan worden door de juiste politici.

In mijn scriptie zou ik in de eerste plaats beknopt en globaal de ontwikkeling van het populisme als politieke stroming gedurende het afgelopen decennium willen schetsen. Is er sprake van één uniforme stroming, 'het populisme', of is wat wij beschouwen als populisme een maatschappelijke onderstroom die zich op veel meer terreinen manifesteert? Het populisme wordt vaak beschouwd als een uiting van ideologische crisis: in onze postmoderne situatie zijn de oude schema's van politiek links, rechts en midden vervaagd, de verschillende stromingen zijn niet langer eenduidig in te delen. De oude houvasten zijn weg, en het is onduidelijk wat daarvoor in de plaats is gekomen. Hoewel populisme vaak in de politiek (extreem-)rechtse hoek gesitueerd wordt, lijkt het zich juist te onttrekken aan dergelijke indelingen. Populistische tendensen zijn evenzeer terug te vinden bij linkse partijen (SP, Partij voor de Dieren), en op het oog 'rechtse' populistische partijen nemen op bepaalde thema's 'linkse' standpunten in. Ik wil de opkomst van het populisme in relatie tot deze vervaging van de oude politieke schema's bezien.

Een belangrijke insteek voor mijn scriptie is dat ik meer vat wil proberen te krijgen op de bronnen van de heersende maatschappelijke onvrede. Hoe kan dit onbehagen nu worden geduid? Graag wil ik de visies van een aantal belangrijke moderne denkers op dit gebied naast elkaar leggen: de kritisch-humanistische visie van Harry Kunneman, de conservatief-liberale visie van Paul Cliteur en de communitaristische visie van Ad Verbrugge.

De populistische onvrede lijkt te spelen op zowel maatschappelijk niveau als op een meer persoonlijk, existentieel niveau. Hoe is de verhouding tussen het onbehagen in het persoonlijke, existentiële domein en de onvrede die zichtbaar is op maatschappelijk niveau? Als student Humanistiek interesseert de wisselwerking tussen deze domeinen mij. Hieraan wil ik een verdere invulling geven door in deze scriptie ook reflexieve verbanden leggen tussen de resultaten van mijn literatuuronderzoek en mijn eigen ervaringen rond het thema populisme.

Daarbij aansluitend ben ik geïnteresseerd in de bestaande visies op wie de populistische stemmer is en wat hem of haar drijft. Bestaat er überhaupt zo iemand als 'de populistische kiezer' of 'de gewone man/vrouw op straat', of bestaat het kiezerspotentieel van de populistische partijen uit een bont gezelschap met een grote diversiteit van frustraties, verlangens en opvattingen? Is de populistische kiezer slachtoffer van een verloederde maatschappij of is het juist zijn of haar instelling die actief bijdraagt aan het verdwijnen van gemeenschapszin en de toename van maatschappelijke problemen?

Mijn beeld van het populistische gedachtegoed is dat het vaak aan elkaar hangt van tegenstrijdigheden, waarbij men het goede voor zichzelf wil, maar weigert na te denken over wat dit voor anderen betekent. ‘Die daklozenopvang mag niet bij mij in de wijk!’ (Maar waar dan wel?)

‘Maximumsnelheden moeten opgeheven worden!’ (Maar o wee als iemand uit de eigen omgeving slachtoffer wordt van een te hard rijdende automobilist) ‘Er zijn in dit land veel te veel files!’ (Maar denk maar niet dat ik zelf ooit de fiets pak) ‘Alle buitenlanders teren op onze zak!’ (Maar het is geen probleem als ik zelf een WAO-uitkering krijg en daarnaast zwart in de bouw werk)...

In deze hoedanigheid lijkt de opmars van het populisme arm in arm te gaan met de opmars van het dikke-ik, zoals Harry Kunneman dat in *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* beschrijft. Het dikke-ik is een metafoor voor de moderne burger die het maximale aan vrijheden en verworvenheden voor zichzelf opeist, maar weinig genegen is daarnaast ook die van anderen te respecteren. Het dikke-ik is een uitvergroete, doorgeslagen variant van het humanistische ideaal van het vrije, autonome en individuele individu, dat andere humanistische waarden als vrijheid, tolerantie en respect voor het gemak maar even vergeten is. Ja, respect, dat is ontzettend belangrijk, maar dan wel liefst alleen voor het dikke-ik zelf.

Hoewel Kunneman het dikke-ik bepaald niet als een nastrevenswaardige voorbeeldfiguur in het leven geroepen heeft, is het opvallend dat bepaalde mensen die op het oog opper-dikke-ikken lijken, voor veel mensen klaarblijkelijk juist voorbeelden van succes zijn, die ze met plezier op een voetstuk willen zetten en na willen volgen. Pim Fortuyn en discipelen als Harry Mens en Herman Heinsbroek zagen er geen enkel kwaad in zichzelf schaamteloos te verrijken, ondertussen te roepen dat de belasting omlaag moest en tegelijkertijd te klagen over alle voorzieningen die de overheid niet of onvoldoende leverde. Geert Wilders wil alle denkbare ruimte voor zijn eigen radicaalste uitingen en gedrag, maar weigert ook maar iets van diezelfde ruimte toe te staan aan anderen en hun eventuele radicalisme.

Voetbalvrouwen die hun SUV's op de stoep parkeren en de hele dag alleen maar winkelen zijn de voorbeeldfiguren van menig jonge vrouw, terwijl patserige mannen die bakken met geld verdienen in vage onroerend goed-zaakjes op de bewondering van hun eigen seksegenoten kunnen rekenen.

Blijkbaar wordt hun breed geëtaleerde dikke-ikkigheid niet beschouwd als een teken van morele armoede, maar als een nastrevenswaardige grootte waartoe het eigen dikke-ik wellicht ooit ook nog eens kan aanzwellen.

Naar mijn idee is de populistische wending die de afgelopen jaren duidelijk zichtbaar is geworden een grote uitdaging voor het humanisme, omdat ze ingaat tegen het humanistische mensbeeld waarin de mens gezien wordt als een verantwoordelijk en rationeel wezen, dat in staat is vanuit zichzelf moreel te handelen en vrijheid en ruimte laat aan andersdenkenden. Het populisme lijkt echter juist vaak gekenmerkt te worden door een tamelijk irrationele argumentatie, het niet willen nemen van verantwoordelijkheid en het ontbreken van een morele visie.



De opkomst van een zo sterke populistische stroming roept voor mij als humanist veel vragen op. Welke rol spelen zogenaamde ‘onderbuikgevoelens’ eigenlijk in het maatschappelijke en politieke debat? Is er wel een redelijk, rationeel debat mogelijk wanneer een groot deel van de bevolking lijkt te denken en handelen vanuit dergelijke onderbuikgevoelens? Bestaat er eigenlijk wel zoiets als een rationeel debat over normatieve onderwerpen? Of handelen we uiteindelijk allemaal vanuit onze onderbuik, en geven sommigen daar later een rationeel jasje aan?

Hoe zou je onderbuikgevoelens of wat door door ‘ons rationele intellectuelen’ beschouwd wordt als populisme in kunnen zetten in een open debat/dialogoog? Als tegenargumenten niet werken, en hautain veroordelen ook niet, is er dan een andere manier? Hoe recht te doen aan het irrationele? Is er hier een link met het zgn. ‘onaangepaste’ in de mens waar Lyotard over geschreven heeft? Komt maatschappelijk ongenoegen naar boven als uiting van het onaangepaste, het niet gesocialiseerde, sociaal-wenselijke deel van mensen?

Ik merk dat ik sterk geneigd ben het thema populisme te benaderen vanuit mijn eigen, gekleurde opvatting dat populisme niet okay is en ‘verholpen’ zou moeten worden. Toch wil ik wel degelijk ook oog hebben voor andere visies. Waar schieten links-humanistisch gefundeerde visies tekort?

Confronteert het populisme ons met de zwakke plekken in het humanistisch gedachtegoed, en zoja op welke manier? Wat kan de opkomst van het populisme ons leren? En hebben we niet een veel te nauwe blik op wat populisme is: zijn de groepjes jonge Marokkanen die onder elkaar de westerse maatschappij verwerpen niet evenzeer populistisch als Geert Wilders en zijn aanhangers?

Er is regelmatig geopperd dat het populisme een reactie zou zijn op het jarenlange domineren van politiek, maatschappij en debat door wat ook wel ‘de linkse kerk’ is gaan heten: een groep politici, publicisten en andere opiniemakers die op tamelijk dogmatische wijze de links-humanistische, tolerante en multiculturele idealen vertolkte, waarbij weinig ruimte gelaten werd aan mensen met een andere visie. In zijn bundel *Hollands welvaren. Nederland 2004-2008* geeft essayist Joost Zwagerman hiervan enkele voorbeelden die tot nadenken stemmen. Ik wil deze ‘andere kant’ van een wellicht dwingende tolerantie onder links-humanistische denkers en opiniemakers en daarmee gepaard gaande blindheid voor andere dan de eigen opvattingen zeker ook meenemen in mijn onderzoek. Dit kan onder andere aan de hand van het werk van Paul Cliteur, die bekend staat als een meer ‘rechtse’ humanist met opvattingen die voortkomen uit het conservatief-liberale gedachtegoed. Ook wil ik de cultuurkritiek van communitaristisch filosoof Ad Verbrugge, die ons maatschappelijke onbehagen beschouwt als een uiting van onze ‘op drift geraakte cultuur’, vergelijken met de opvattingen van Kunneman en Cliteur.

## **2. Onderzoeksopzet**

### *2.1 Probleemstelling*

Hoe wordt het maatschappelijk onbehagen dat ten grondslag ligt aan de recente opmars van het populisme in Nederland door verschillende moderne denkers geduid, en welke lering kan hieruit getrokken worden voor de Humanistiek?

### *2.2 Doelstelling & doelgroep*

Sinds het begin van het huidige millennium is er in Nederland sprake van een luid gearticuleerde en invloedrijke populistische tendens, die op steeds meer aanhang kan rekenen. Onder politici, wetenschappers en opiniemakers heerst er onduidelijkheid over de oorsprong van dit populisme en de manier waarop men zich ertoe kan verhouden. Voor wie geïnspireerd wordt door het humanistisch gedachtengoed gelden deze vragen extra nadrukkelijk, omdat het populisme op vele fronten lijnrecht tegenover het humanistische denken staat. Ik wil dan ook graag een beter begrip krijgen van de oorzaken en voedingsbronnen van de maatschappelijke onvrede die aan het populisme ten grondslag ligt, omdat ik denk dat daar voor de humanisticus belangrijke aanknopingspunten te vinden zijn voor het doordenken en aanscherpen van de eigen maatschappijvisie. Naar mijn idee kan vanuit de humanistische nadruk op existentiële thema's een ander licht geworpen worden op de bronnen van het populisme, die tot nu toe voornamelijk vanuit een politicologische optiek benaderd zijn.

Voor humanistici lijkt het me van belang om niet weg te lopen voor de uitdagingen waar het populisme ons voor plaatst, maar te zoeken naar een manier om vanuit de eigen waarden en inzichten een zinvolle eigen plek in te nemen in het maatschappelijke debat. Ik hoop met deze scriptie dan ook bij te dragen aan de gedachtevorming onder humanisten, humanistici en andere geïnteresseerden over de opkomst van het populisme, de existentiële en maatschappelijke thematiek die eraan ten grondslag ligt en de manier waarop vanuit de humanistiek een zinvolle en realistische bijdrage aan het huidige gepolariseerde debat geleverd kan worden.

### *2.3 Theoretisch kader & methode*

Mijn scriptieonderzoek wordt een literatuuronderzoek dat zich op het snijvlak van de existentiële thematiek van de humanistiek en de politiek/maatschappelijke thematiek van de sociale en politieke wetenschappen bevindt. Aan de hand van literatuuronderzoek wil ik de visies van verschillende wetenschappers en opiniemakers met elkaar vergelijken. Tevens wil ik reflexieve verbanden leggen met mijn eigen ervaringen rond het onderzoeksthema. Dit wil ik doen aan de hand van een aantal casussen.

De belangrijkste thema's van het onderzoek zijn: populisme, maatschappelijke onvrede, existentiële problematiek, humanistische maatschappijvisie, pluralisme, diversiteit, multiculturalisme en tolerantie. Mijn onderzoek gaat uit van een aantal vooronderstellingen:

- Humanisme en populisme staan op gespannen voet met elkaar;
- Het humanisme heeft moeite zich te verhouden tot (de opkomst van) het populisme en zich helder te positioneren in het ontstane publieke debat;
- De manier waarop het populisme een stem geeft aan maatschappelijke onvrede kent serieuze beperkingen, en het is daarom zinvol te zoeken naar een andere benaderingswijze van die onvrede;
- Ik ervaar bij mezelf een afkeer van het populisme en stap dus niet onbevooroordeeld dit onderzoek in; tegelijkertijd ben ik oprecht benieuwd naar de aantrekkingskracht van het populisme op mensen en de bronnen daarvan;

## 2.4 Voorlopige indeling en deelvragen

### Hoofdstuk 1: een beknopte schets van het populisme in Nederland

- Op welke manier heeft het populisme zich in het afgelopen decennium gemanifesteerd in het Nederlandse politieke & maatschappelijke landschap?
- Hoe heeft de stroming zich de afgelopen jaren ontwikkeld?
- Hoe verhoudt het populisme zich tot de bestaande politieke stromingen?
- Wat zijn de kernthema's van het recente Nederlandse populisme?

### Hoofdstuk 2: de populistische kiezer

- In hoeverre bestaat er een 'gewone man of vrouw op straat', waaraan het populisme vaak refereert en aan wie het zijn bestaansrecht lijkt te ontleen?
- Welke diversiteit aan verlangens, wensen, frustraties en aspiraties gaat er schuil achter de 'populistische stem'?
- Wat verwacht de populistische kiezer van de maatschappij en de politiek? Kan zijn of haar stem beschouwd worden als een pure proteststem of is er sprake van een duidelijke verander-agenda?

### Hoofdstuk 3: Denkers over populisme in het huidige tijdsgewricht

Een vergelijking van de visies van verschillende Nederlandse denkers over het huidige tijdsgewricht en hun visie op de plek die populistische tendensen hierbinnen innemen.

#### 3.1 De cultuurkritische benadering van Paul Cliteur

- Cliteur wordt beschouwd als een conservatief, rechts-liberaal humanistisch denker. Hij beschrijft onze huidige cultuur als decadent en weggeleden van waar het in een democratische rechtstaat als de onze over zou moeten gaan. Hoe ziet hij dit? Kan populisme begrepen worden als een signaal bedoeld om ons weer op het rechte pad te krijgen, of draagt het juist bij aan/is het symptomatisch voor het morele verval van de rechtstaat?

### 3.2 De kritisch-humanistische benadering van Harry Kunneman

- Kritisch-humanistisch denker Kunneman signaleert de opkomst van het ‘dikke-ik’. In hoeverre sluit de opkomst van het populisme aan bij de opkomst van het door Harry Kunneman beschreven ‘dikke-ik’? Kan het populisme begrepen worden als een uitingsvorm van het dikke-ik? En bieden de ‘bouwstenen voor een kritisch humanisme’ ook handvatten om om te gaan met de uitdagingen van het populisme?

### 3.3 De communitaristische benadering van Ad Verbrugge

- Verbrugge, die zichzelf beschouwt als communitarist, betoogt dat onze huidige cultuur een ‘cultuur op drift’ is, die aan zijn eigen innerlijke tegenstrijdigheden ten onder dreigt te gaan. Hij neemt een maatschappelijke onvrede waar die zich over talloze maatschappelijke terreinen uitstrekt, variërend van de problematiek rond integratie tot de opkomst van ‘zinloos geweld’. Hoe komt hij tot deze constatering? Kan de opkomst van het populisme gezien worden als een uitingsvorm van de onvrede die heerst binnen onze ‘cultuur op drift’?

### Hoofdstuk 4: Humanisme & populisme: botsingen en aanknopingspunten

Een aantal belangrijke humanistische waarden lijkt strijdig met het populisme. Ik denk hierbij aan diversiteit, tolerantie, pluriformiteit, maar ook aan vormen van eigen verantwoordelijkheid en rationele keuzevrijheid.

- Is er een manier waarop deze waarden gearticuleerd en benadrukt kunnen worden en op een zinvolle manier ingezet in het debat?
- Waar schiet de humanistische benadering tekort?
- Waar kan onderlinge verbondenheid gevonden worden?

### Hoofdstuk 5: Conclusie: naar een antwoord op de uitdaging van het populisme

- Verbinden van voorgaande thema's/hoofdstukken
- Aanzet tot een nieuwe humanistische benadering van het onderwerp populisme

### *2.5 Tijdsplanning*

#### Reeds gedaan:

- Contact leggen met scriptiebegeleider *week 20*
- Eerste onderzoeksvoorstel inleveren bij scriptiebegeleider *week 26*
- Bespreking eerste versie met scriptiebegeleider *week 27*
- Tweede versie onderzoeksvoorstel inleveren bij scriptiebegeleider *week 28*

### Verdere planning scriptie 2009/2010:

- Vakantie t/m week 35
- Definitief voorstel inleveren. Contact opnemen met meezer en voorleggen aan scriptiecoördinator week 40
- Inleveren eerste hoofdstuk week 44
- Inleveren tweede hoofdstuk week 49
- Inleveren derde hoofdstuk week 3 (2010)
- Inleveren vierde hoofdstuk week 8 (2010)
- Inleveren conclusie week 12 (2010)
- Inleveren eerste versie week 15 (2010)
- Inleveren definitieve versie week 18 (2010)

### 2.6 Literatuur

Abedi, Amir (2004) *Anti-Political Establishment Parties. A Comparative Analysis*. Londen: Routledge.

Blokland, Hans (2006). Een poel van maatschappelijk onbehagen. *De Witte Raaf*, jg. 20, nr. 120, p.1-4.

Cliteur, Paul (2004). *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval*. Amsterdam: de Arbeiderspers.

Couwenberg, S.W. (2004). *Opstand der burgers. De Fortuyn-revolte en het demasqué van de oude politiek*. *Civis Mundi* jaarboek 2004. Budel: DAMON.

Dekker, Paul (red.) (2002). *Niet-stemmers. Een onderzoek naar achtergronden en motieven in enquêtes, interviews en focusgroepen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Furedi, Frank (2005). *Politics of fear. Beyond left and right*. New York: Continuum.

Hilhorst, Pieter (2001). *De wraak van de publieke zaak*. Amsterdam: de Balie.

Hooven, Marcel ten (2001) *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Amsterdam: Boom.

Human and Social Studies Foundation – Sofia (red.) (2007). *Critique & Humanism Journal, Vol. 23, No 1/2007. The spectre of the people. New forms of populism*

Kunneman, Harry (2009). *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme. Deel 1*. Amsterdam: SWP.

Mudde, Kas (2007). A Fortuynist foreign policy. In Christina Schori Liang (red.): *Europe for the Europeans: the foreign and security policy of the populist radical right*, p. 209-223. Onbekend: Ashgate.

Mudde, Kas (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and opposition*, p. 541-563. Oxford: Blackwell publishing.

Rose, Richard (1989). *Ordinary people in public policy. A behavioural analysis*. Londen enz.: Sage Publications.

Savater, Fernando (1998). *Goed samen leven. Politiek voor mensen van morgen*. Utrecht: Bijleveld.

Verbrugge, Ad (2004). *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam: SUN.

Zwagerman, Joost (2007) *Hollands Welvaren. Nederland 2004-2008*. Amsterdam: de Arbeiderspers.

## 2.7 Websites

Twee websites met een database met zeer veel wetenschappelijke artikelen over populisme in Europa:

<http://www.eurozine.com>

<http://www.eurotopics.net>

