

Van de redactie

Alarmerende signalen dat invloedrijke personen en organisaties in de Verenigde Staten op een oorlog tegen Iran aansturen, waren voor het Blaise Pascal Instituut (BPI) aanleiding voor een lunchdebat over de (on)waarschijnlijkheid van een aanval op Iran, de binnenlandse motieven daarachter en de eventuele gevolgen voor de bevolking van Iran. We openen dit nummer van *In de Marge* met de inleiding die Mient Jan Faber, bijzonder hoogleraar aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen, toen hield. Hij laat zien dat de oorlogsdreiging bepaald niet alleen door Amerika geïnstigeerd wordt. Wanneer die dreiging – onverhoopt – in werkelijkheid wordt omgezet, zal ook die ongetwijfeld een vertaling krijgen in de virtuele werkelijkheid van de video oorlogsgames, zoals dat eerder met de eerste en tweede Golfoorlog gebeurde. Alex de Jong, verbonden aan het *Office for Metropolitan Architecture*, en Marc Schuilenburg, die werkt bij de vakgroep criminologie van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, tonen in hun artikel over virtuele oorlogsvoering dat niet alleen de werkelijkheid invloed heeft op de videogames, maar dat ook het omgekeerde beoogd wordt, en soms inderdaad het geval is. Serener is het thema van redactielid Jan van Dijk van het Geert Groote Instituut van de Hogeschool Windesheim. Hij beschrijft een retraite-model, dat medewerkers kan helpen zich te bezinnen en hun bronnen van inspiratie op het spoor te komen en werkzaam te laten zijn. Het is duidelijk dat religie een van die bronnen kan zijn. Wim Haan, eveneens lid van de redactie, bekijkt hoe religie inspirerend of juist negatief voor de (zelf)acceptatie van mensen van ‘het derde gender’ kan werken, mensen die niet (geheel) passen in de man-vrouw dichotomie. Behalve de joods-christelijke traditie, passeren ook het hindoeïsme, het boeddhisme, de islam en de indiaanse religie de revue. Het BPI heeft een speciale info-portal over transgender op internet: www.genderlinks.nl. Anders dan bij veel anderen van de grote Russische romanschrijvers van de negentiende eeuw, speelt in het werk van Toergenjev religie geen grote rol. Hij laat zich niet gemakkelijk een levensbeschouwelijk etiket opplakken. Bart Voorsluis, ook lid van de redactie, vraagt zich af of hij zich in *Vaders en Zonen* de nihilist toont waarvoor zijn tijdgenoten hem hebben aangezien. Over religie neemt de hedendaagse Amerikaanse filosoof Daniel Dennett een ongewoon standpunt in: anders dan de meeste van zijn vakgenoten wijkt hij af van de waterscheiding die Kant aanbracht tussen geloof en filosofie. Dennett vindt dat de filosofie wel degelijk uitspraken kan doen over God en de ziel, en wel in atheïstische zin. Maar dat standpunt is niet het enige, en zeker ook niet het belangrijkste waarmee Dennett zich onderscheidt. Loes Derksen van de Faculteit der Wijsbegeerte schetst zijn portret. Ten slotte maken we u graag attent op het symposium dat georganiseerd wordt bij het afscheid van André Droogers als hoogleraar Culturele Antropologie. Dat symposium zal gaan over de vraag naar de beïnvloeding van religie-onderzoekers door hun object van onderzoek, en vice versa.

Iran op ramkoers? Containment!

Mient Jan Faber

Op 15 december 1998 rapporteert Richard Butler, hoofd van UNSCOM (*United Nations Special Commission*), de Veiligheidsraad hoe Saddam Hussein het werk van zijn commissie frustreerde. Een dag later besluit President Clinton tot luchtaanvallen op militaire (nucleaire) installaties in Irak. De kerstoperatie *Desert Fox* (VS, VK) werd een militair succes, ongeveer 100 doelen werden aangevallen en drie kwart werd vernietigd. Toch was *Desert Fox* een strategische blunder. Want de brede coalitie van 1991, opgebouwd door President Bush sr. aan de vooravond van de (2^e) Golfoorlog, viel definitief uiteen. Overigens had een recent besluit van de regering Clinton, neergelegd in de *Iraqi Liberation Act* van 31 oktober 1998, om Saddam beentje te lichten (*regime change*), al stevig meegewerkt aan het uiteenvallen van de coalitie. De meeste Europese landen bleven Saddam als een wettig en bijgevolg bevriend staatshoofd zien.

Vrijdag, 28 april 2006, rapporteert Mohammed El Baradei, de directeur van de IAEA (*International Atomic Energy Agency*), aan de Veiligheidsraad dat Mahmoud Ahmadinejad, de president van Iran, geen ruimte geeft aan zijn wapeninspecteurs om onaangekondigde inspecties uit te voeren, dat Iran niet van plan is zijn uranium verrijkingprogramma stop te zetten en dat nog een aantal cruciale vragen onbeantwoord blijft. Een dag later, op 29 april, geeft president Bush *geen* opdracht om ± 400 nucleaire en strategische faciliteiten te vernietigen in Iran. Want dat zou met recht een strategische blunder zijn geweest, daar niemand – ook de Britten niet – deze operatie zou hebben gesteund.

‘Alleingang’ van de regering Bush?

Een eerste (voorlopige) conclusie moet luiden dat de regering Bush (nog) niet koers zet op een ‘*Alleingang*’. De tot op heden hechte coalitie EU-US staat nog steeds als een huis en de VS hebben bondgenoten om het streven van Iran naar kernwapens te verhinderen. Het is al vaker opgemerkt de laatste tijd: de neoconservatieve stroming in de VS verdwijnt wat naar de achtergrond. Irak heeft ook velen onder hen geleerd dat met militair geweld wel een regime kan worden verwijderd, maar niet een democratisch alternatief kan worden geïnstalleerd. De opmars van de neoconservatieven die onder Clinton begon lijkt tot staan gebracht. Bush jr. kiest net als zijn vader nu meer voor de realistische benadering. De geest van Kissinger waart weer rond in Washington. Bovendien is de Amerikaanse publieke opinie – en die niet alleen – wars van een nieuw avontuur in het Midden-Oosten.

Iran?

President Ahmadinejad is overigens geenszins van plan, om net als Saddam, tamelijk passief een eventuele aanval af te wachten. Integendeel, de Perzische president lijkt er eerder naar uit te zien. In zijn visie is een oorlog tegen Israël en de VS welhaast onontkoombaar, omdat daarmee een hoger, religieus doel wordt gediend. Het is een oorlog tegen het absolute kwaad die gevoerd moet en gewonnen zal worden. Een strijd tegen de duivel die het Islamitische Midden-Oosten is binnengedrongen. Daarom moet, zo citeer ik Ahmadinejad, 'Israël van de kaart worden geveegd', en de joden verdreven uit het Midden-Oosten. En sinds de legitimiteit van de Joodse staat Israël sterk verbonden is met de holocaust moet, wederom in de woorden van de Iraanse president, 'de holocaust naar het rijk van de mythen worden verbannen'. Ook de VS zullen in een lange oorlog worden verslagen, dat wil zeggen hun pleisterplaatsen (Irak, Israël, Saoedi-Arabië) in het Midden-Oosten moeten opgeven. Met het oog op deze heilige missie daagt hij zijn tegenstanders uit en bereidt hij zich zelf voor. Ahmadinejad komt zelf uit de gelederen van de *Islamic Revolutionary Guard* (IRG), die is opgezet in 1979 door de ayatollah Khomeini. Deze garde is een zelfstandige militaire structuur vergelijkbaar met de SS (*Schutzstaffel*) tijdens het Derde Rijk. De paramilitaire jeugdeenheid *Basiji* (opwekking) is een vleugel van de IRG en als ik de officiële website mag geloven al goed voor '11 miljoen' vrijwillige aanhangers van 12 jaar en ouder. De *Basiji* zijn beroemd (berucht) vanwege hun martelaarschap tijdens de Iran-Irak oorlog van 1980-88. Tienduizenden kinderen werden toen de dood (mijnenvelden) ingestuurd, lopend of op scootertjes en voorzien van een sleuteltje dat hen toegang tot het paradijs gaf. Zodra ze ontploften, hoefden ze alleen nog het sleuteltje vast te houden en de deur naar de eeuwige roem werd wijd voor hen geopend. De *Basiji* beweging controleert de Perzische jeugd, op de scholen en universiteiten, maar ook op straat, om te zien of men zich gedraagt overeenkomstig de islamitische zeden, en probeert jongelui met zachte en zo nodig harde hand bij de beweging in te lijven. Bij zijn aantreden heeft Ahmadinejad gezworen te zullen werken aan een tweede islamitische revolutie, voortbouwend op de eerste revolutie van de ayatollah Khomeini. Hij is er dag en nacht mee bezig. En de *Basiji* hangen aan zijn lippen. Er zijn, zo beweert men, inmiddels 40.000 jongelui geregistreerd in een speciale eenheid voor martelaren. Zij worden opgeleid voor zelfmoordaanslagen.

Alarm

Mijn studentencontacten in Iran luiden de alarmbel. Zomaar een citaat uit een brief:

'Beste professor, ik heb u veel te schrijven maar er is moed voor nodig nu ik achter mijn toetsenbord zit. Wij hebben veiligheid nodig en niet de veiligheid die Ahmed werd aangeboden. Ze zeiden tegen Ahmed dat hij slechts moest toegeven en dat hij dan weer vrij zou zijn. De arme jongen zette zijn handtekening onder alles wat ze hem voorhielden. Daarna zeiden ze: 'Klootzak, toen wij zeiden dat je vrij zou zijn, bedoelden we dat je niet gemarteld en vernederd zult worden, maar wel gedood'.

Asymmetrische oorlog

Mocht er een oorlog uitbreken tussen Iran en de VS (en bondgenoten), dan zal deze oorlog asymmetrisch zijn. Het zal een oorlog zijn van wapens tegenover martelaren. In het Westen zullen miljoenen demonstranten de straat op gaan om te protesteren tegen de Amerikanen en hun bondgenoten. In de islamitische wereld zal het terroristische aanslagen regenen, op Amerikaanse en Westerse vestigingen (ambassades, bedrijven) en personen. Duizenden martelaren zullen Irak binnendringen en zichzelf opblazen op de markten en pleinen van de grote steden. Vanuit Libanon zal *Hezbollah* raketten op Israël afvuren en net als tijdens de (2^e) Golfoorlog zullen Palestijnen bij het zien daarvan op hun daken staan te juichen. Ondanks hun geweldsmonopolie zullen de VS en Israël de oorlog niet kunnen winnen. Want juist doordat de martelaren – het wapen van Iran – in eindeloze getale het paradijs zullen bestormen, zullen ze voortleven. Het bloed der martelaren is immers het zaad der kerk.

Containment!

Mijn tweede conclusie is dat het kernwapenprobleem onderdeel van een veel groter probleem is, voorzover het Iran betreft. En het antwoord daarop is geen oorlog, maar *containment* om maar eens een oude realistische term uit de kast te halen. Het Iraanse gevaar moet worden ingedamd. Om te beginnen in de regio. Een stabiel(er) Irak is van het allergrootste belang om het gevaar Iran buiten de deur te houden. Daarnaast zal er een religieuze/ideologische woordenstrijd gevoerd moeten worden. Moslims, met name uit die landen die Israël erkend hebben, zullen van zich moeten laten horen en meer dan tot nu toe joden de hand moeten reiken, vanuit een gelovige overtuiging. En bij ons zullen velen zich moeten realiseren dat alle kwaad niet per definitie uit de VS komt. Kritiek hoort en is goed; harde kritiek ook. Maar als dat tot gevolg heeft dat wij blind zijn voor de gevaren van elders, roepen we die juist over ons af. (Deze tekst is afgerond op 5 mei 2006.)

Virtuele oorlogvoering

Oorlog en verzet in videogames

Alex de Jong en Marc Schuilenburg

EMPOWER YOURSELF, DEFEND FREEDOM

(Slogan van het spel *America's Army* tijdens de gameconferentie E3, Los Angeles 2004)

Bijna overal op de wereld zijn krijgsmachten te vinden. Niet alleen beschikken vrijwel alle landen over een militair apparaat op het eigen grondgebied, op dit ogenblik bevinden zich ook vele tienduizenden militairen buiten de eigen landsgrenzen. Zij nemen deel aan de talrijke operaties die op vreemd grondgebied spelen. Troepen uit allerlei landen bewegen zich daarbij op het land, in de lucht, op of onder water, ook de ruimte wordt gebruikt. Zij maken gebruik van de ons omringende fysieke werkelijkheid. Recente ontwikkelingen maken echter duidelijk dat de strijdkrachten van nationale staten zich tegelijkertijd gaan bewegen in een andere dimensie: de virtuele wereld van simulatie en computerspellen.¹ Het gevolg is dat zowel militairen als burgers een oorlog in een virtuele omgeving uitvechten.

Een van de meest bekende videogames van dit moment is *America's Army: Operations*. Hoewel computergames door velen als triviaal of plat vermaak worden beschouwd, zijn de activiteiten in *America's Army* allerminst onschuldig. Het spel komt namelijk niet uit de koker van gamesfabrikanten als Sony, Microsoft en Nintendo, maar is ontwikkeld door het Amerikaanse leger. Met het spel wil het Amerikaanse leger soldaten recruteren voor zijn organisatie en jongeren inzicht en een virtuele rol geven in 'de beste landmacht ter wereld'. Door middel van een speciaal daarvoor opgerichte internetsite (www.americasarmy.com) kan iedereen overal de gewapende strijd van het Amerikaanse leger naspelen. Het spel leidt tot sterk uiteenlopende reacties. Terwijl een aanmelding van 400 nieuwe gamers volgens een woordvoerder van de Amerikaanse Defensie voldoende zou zijn om de kosten van het project te dekken, steeg het aantal geregistreerde gamers – binnen het spel 'recruten' genoemd – binnen twee maanden tot over de 2 miljoen spelers. Inmiddels hebben ruim 4 miljoen geregistreerde gebruikers meer dan 185 miljoen missies uitgevoerd van ieder 10 minuten. Daarmee behoort *America's Army* tot de vijf meest gespeelde online-actiegames in de wereld.

Naast de enthousiaste reacties uit de gamegemeenschap zijn er ook afkeurende reacties te horen. De sterkste veroordelingen van het spel komen uit de Arabische wereld. Nu iedereen wereldwijd mee kan maken dat het Amerikaanse leger zich op verschillende fronten inzet voor de strijd tegen terroristische krachten die het gemunt hebben op Amerika en de vrijheid van haar inwoners, komen er uit Arabische landen games op de markt waarin een ander perspectief dan dat van *America's Army* wordt

getoond. In die videogames leren spelers stenen te gooien naar buitenlandse soldaten, schieten ze op de Israëlische premier Ariel Sharon en blazen ze zichzelf op temidden van een groep Israëlische militairen. Helden zijn daarin niet langer Amerikanen, en nog opvallender, vijanden geen Arabieren meer.

De relatie tussen Westerse oorlogspellen en de reacties uit de Arabische gemeenschap brengt het probleem in beeld dat in dit artikel centraal staat. Enerzijds zijn de spellen een omgeving voor de strijd van zwaar bewapende Amerikaanse militairen tegen terroristen en vreemde legers, anderzijds zijn ze het toneel voor het verzet van Arabische vrijheidstrijders tegen soldaten van vreemde mogendheden. Deze dubbele beweging roept vanuit een maatschappelijk perspectief een aantal principiële vragen op. We concentreren ons daarbij op de notie van verzet zoals die tot uiting komt in Arabische games als *The Stone Throwers* en *Under Ash*.² In de eerste plaats ondergaat het concept van verzet een gedaantewisseling omdat het zich niet meer uitsluitend concentreert in een fysieke omgeving die bestaat uit concrete pleinen, gebouwen, straten, bruggen en parken. Welke uitdrukking krijgt verzet hierdoor en welke vormen van verzet kunnen we vervolgens onderscheiden? In de tweede plaats verandert de notie van oorlogvoering omdat het verzet in de virtuele werkelijkheid van games effecten blijkt te hebben in de ‘objectieve’ werkelijkheid. De vraag die dan moet worden beantwoord is hoe het concept van ‘oorlog’ opnieuw kan worden gedefinieerd.

Een antwoord op de bovenstaande vragen vergt inzicht in de processen die samenhangen met de relatie tussen games en het leger en de reacties die daar het gevolg van zijn. Om die processen te verduidelijken introduceren we eerst het militaire entertainmentcomplex. Hiermee wordt de relatie tussen het kapitaalkrachtige militaire apparaat en de mondiale gamesindustrie bedoeld. Met de komst van een virtuele cultuur van militaire oorlogspellen blijkt echter ook de notie van verzet zich te hebben ontwikkeld. Zoals daarna wordt verduidelijkt, vindt verzet niet alleen meer plaats in een fysieke omgeving, maar voltrekt het zich ook in een virtuele omgeving. We beschrijven deze vorm van verzet als vrijheids- en bevrijdingspraktijken. Het artikel sluit af met enkele constatering over het belang van videogames voor de analyse van het concept van ‘oorlog’ en wat dit voor onze dagelijkse realiteit betekent.

Oorlog en entertainment

Het militaire entertainmentcomplex is het resultaat van een ontwikkeling die aan het begin van de negentiende eeuw opkomt en die is uitgegroeid tot één van de belangrijkste thema’s van het militaire apparaat.³ De traditie waarin spellen als ‘levensechte’ simulaties door het leger worden ingezet om de oorlog in al haar details te bestuderen en te oefenen, vinden we terug bij Baron von Reisswitz’s *Kriegsspiel* (1811). In dit spel kreeg niet alleen het landschap van heuvels, rivieren en bossen waar de oorlog zich afspeelde een plaats, de schaal van de maquette van het spel stond ook toe dat de generaals aan de hand van de afstand en de snelheid van hun divisies de tijd konden berekenen wanneer

hun manschappen onder het bereik van vijandig geweervuur zouden komen.

Voor het moment echter waarop computergames een werkelijk prominente rol gaan spelen in de training van militairen, moeten we terug tot de jaren '80 van de vorige eeuw. *Battlezone* (1980) is het eerste commerciële spel dat door het Amerikaanse leger wordt gebruikt om zijn soldaten te trainen. In het spel van ontwerper Ed Rotberg bevindt de speler zich in een 3D-omgeving die als meest opvallende kenmerk een vulkaan heeft die op het punt staat uit te barsten. Rijdend in een tank door verschillende landschappen rond de vulkaan krijgt de speler het idee dat het strijdtoneel steeds van decor verandert. Volgens Rotberg was een wisselende omgeving een absolute voorwaarde om de speler in het spel te betrekken:

Given the technology that we had, the real challenge was how to make the game appear as if we had more technology than we did. And the question was always: How do we involve the player? Meeting those needs was where the artistry was involved in designing a game in those days.*

In *Battlezone* bestuurt de speler de tank door gebruik te maken van twee joysticks. In het rotsachtige landschap kan het voertuig zich achter kleine objecten tegen de schoten van andere tanks verschuilen. Slechts één wapen heeft de speler tot zijn beschikking, een groot kanon waarmee een vijandelijke tank met één schot kan worden vernietigd. De leiding van het Amerikaanse leger was zo onder de indruk van de mogelijkheden en de actie van dit spel dat ze producent Atari verzocht een tweede versie te maken, *Army Battlezone*. De oog-en-hand-coördinatie van de soldaten die de tanks in het leger bestuurden, moest door middel van deze gevechtssimulator worden vergroot.

Interactieve training

Na het succes van *Army Battlezone* worden in de loop der jaren steeds meer games omgebouwd tot simulatie- en trainingsapparatuur voor het Amerikaanse leger. *Operation Flashpoint*, *Counter-Strike*, *Medal of Honour*, *Delta Force* en *Doom* zijn slechts enkele voorbeelden van bekende spellen die zijn gemodificeerd tot trainingsmodules voor officieren en soldaten. Games blijken hiervoor een uiterst geschikt medium. Niet alleen kan hun software relatief eenvoudig aan de behoeften van het leger worden aangepast, het spelen van een oorlogssituatie in een game leidt ook tot een gevoel van herkenning bij de soldaten.

In het gebruik van games door het leger valt op dat er steeds minder nadruk wordt gelegd op de schotvaardigheid van de spelers. Ging het in oude spellen om het schieten met geweren en het rijden in tanks, in de nieuwste simulaties wordt soldaten geleerd als een team te functioneren. Achter deze nieuwe dynamiek gaat technologie schuil die het mogelijk maakt dat spelers onmiddellijk met elkaar communiceren. Niet alleen wordt de positie en het handelen van de spelers bepaald door informatie. De uitgebreide mogelijkheden tot communicatie leiden ook tot een directe reactie van het team. Met de toevoeging van dit interactieve moment gaat de oorlogvoering een fase in waarin de

onderlinge verstandhouding en coördinatie van de leden van het team centraal komen te staan. Niet meer is de informatie ondergeschikt aan de operatie, zoals in *Kriegsspiel* waarin door de leidinggevendenden van het leger werd afgewacht tot er voldoende gegevens beschikbaar waren om succesvol te opereren. Nu is er sprake van een aaneenschakeling van handelingen die steeds grotere gevolgen heeft voor de wederzijdse relaties in het team. In dit circuit van onderlinge verhoudingen beïnvloeden operatie en informatie elkaar continu. In de operatie komt informatie vrij die meteen richting en sturing geeft aan de soldaten van de militaire eenheid.

De wil tot spelen

Het militaire entertainmentcomplex gaat echter verder dan het gegeven dat het leger zich tot de commerciële gamesindustrie wendt om simulaties te laten maken die soldaten het gevoel geven deel uit te maken van een team dat in een ‘echte’ oorlog opereert. De verhouding tussen de strijdmacht en de spelletjesindustrie krijgt bovendien inhoud doordat in onze cultuur beelden van oorlogen en *special effects* uit videogames met elkaar versmelten. Terwijl in videospellen beelden uit de oorlogen in Afghanistan, Irak en Somalië worden opgenomen, zijn in advertenties voor de rekrutering van soldaten voor het Amerikaanse leger digitale beelden uit videospellen te zien. In het spel *Delta Force: Black Hawk Down* zijn tijdens verschillende missies film en televisiebeelden verwerkt van de strijd in Mogadishu, de hoofdstad van Somalië. Het spel *Close Combat: First to Fight* van het Amerikaanse *Destineer Studios* gaat nog een stap verder. De personages waaruit een speler kan kiezen om een missie tot een geslaagde operatie te brengen, zijn mariniers die in Irak actief zijn of net uit dat land zijn teruggekeerd: de sergeanten Rudy Lacroix, Michael Vaz, Hector Arellano, korporaal Eddie Garcia en eerste luitenant Trustun Connor. Opvallend genoeg blijft de gelijkenis niet tot hun namen beperkt. In het spel hebben de militairen ook de gezichten van deze bestaande soldaten gekregen.

Hoewel de technisch uitzierende beelden uit videogames geen direct contact met de werkelijkheid maken, spreekt er wel een aura van objectiviteit uit. Dat aspect leidde in de eerste Golfoorlog tot veel verwarring onder het publiek dat de oorlog via de televisie zag. Generaal Norman Schwarzkopf probeerde een einde aan die onduidelijkheid te maken door tijdens een persconferentie op te merken dat deze oorlog een andere werkelijkheid betrof: *This is not a video game*. Volgens deze belangrijke generaal ging het hier om ‘een echte oorlog’. Onder druk van de regering lieten daarna ook andere leidinggevendenden de kijkers weten dat de beelden die op de televisie werden getoond niet afkomstig waren uit een bekend videospel. Dat weerhield fabrikant Sony er niet van om tijdens de tweede Golfoorlog de door het Amerikaanse leger gebruikte aanvalstactiek van *shock and awe*, die het Irakese leger moest verlammen door een storm van zware luchtaanvallen, als merk te deponeren voor haar nieuwe oorlogsspellen.

Een nieuwe militaire zelfervaring

De doorwerking van de virtuele wereld van videospellen in de dagelijkse werkelijkheid wordt het treffendst geïllustreerd door de wijze waarop de met videogames opgegroeide soldaten de 'objectieve' werkelijkheid beleven. De actie van videogames roept voor een nieuwe generatie militairen een eigen vanzelfsprekendheid op. Het effect is dat niet alleen de actie van het spel normaal wordt gevonden, maar alles dat door middel van een game kan worden begrepen. Zo komt uit uitspraken van verschillende militairen naar voren dat de lichamelijke en mentale sensaties die ze in een oorlog meemaken, niet meer worden onderscheiden van de ervaringen die ze beleven tijdens het spelen van een videogame. Het doden van de vijand leidt steeds minder tot vragen. Het wordt als vanzelfsprekend ervaren. Daarin verschilt volgens Nathaniel Fick, een 25-jarige luitenant en peletonscommandant, de oorlog in Irak van de Tweede Wereldoorlog:

In World War Two, when Marines hit the beaches, a surprisingly high percentage of them didn't fire their weapons. (...) Not these guys. (...) These guys have no problem with killing.
(C. Clover, 'Natural-born killers will not win hearts and minds')

De doorwerking van videogames op de beleving van soldaten blijkt vooral uit de woorden van de 19-jarige Amerikaanse korporaal Harold Tromble. Als zijn eenheid in een Irakese hinderlaag belandt, denkt hij alleen nog aan zijn favoriete computerspel *Grand Theft Auto*. Hij pleegt als he ware insubordinatie door in zijn commentaar de uitspraak van generaal Schwarzkopf dat de oorlog geen game is, tegen te spreken:

I was thinking just one thing when we drove into that ambush ... 'Grand Theft Auto: Vice City'. I felt like I was living it when I seen the flames coming out of the windows, the blown-up car in the street, guys crawling around shooting at us. It was fucking cool.
(Ibidem)

Verzet in een virtuele ruimte

Dat de macht van de Verenigde Staten en die van andere grootmachten daadwerkelijk aanwezig is in het virtuele domein wordt niet alleen duidelijk doordat hun legers games gebruiken als simulatieapparatuur en er een ervaring onder hun militairen ontstaat waarin de virtuele en reële realiteit in elkaar overlopen. Juist de tegenkrachten die hun aanwezigheid in het virtuele domein oproept, vormen een bewijs van de macht die zij in diezelfde omgeving uitoefenen. In dit verband heeft de Franse filosoof Michel Foucault al veel eerder geconstateerd dat macht niet zonder verzet kan worden begrepen. Macht roept volgens Foucault verzet op. Als er geen machtsverhoudingen zijn, zijn er ook geen relaties van verzet. Pas als verzet niet meer kan worden gedacht, bestaat er niets meer buiten de macht. Op dat moment is de macht geneutraliseerd en houdt zij op te bestaan.

Om de mogelijkheden van verzet in de huidige mondiale informatie-economie die gevormd wordt door communicatie en moderne media te duiden, kunnen Arabische videogames een verhelderend perspectief bieden. Waar zijn de barsten en lege ruimten

in een virtuele omgeving waar het verzet zich nestelt?⁴ Dat games meer zijn dan de uitdrukking ‘het is maar een spelletje’, blijkt uit het zich al jaren voortslepende conflict tussen de Palestijnen en Israël. In dat conflict gebruiken de Palestijnen games als een middel van propaganda tegen de onderdrukking en uitbuiting door Israël en de Verenigde Staten. De bekendste wapens in die strijd zijn de spellen *The Stone Throwers* (2000), *Under Ash* (2001) en *Special Force* (2003).

Stenen als wapens

The Stone Throwers is het eerste spel dat wordt gebruikt om de loop van de strijd tegen Israël te beïnvloeden. Het spel is gemaakt door de Syriër Mohamed Hamzeh en kan worden gedownload van een website met de naam Damascus-Online (www.damascus-online.com/stonethrowers). Ter nagedachtenis aan de Palestijnen die zijn gestorven in de gevechten met het Israëlische leger wordt op de internetsite de volgende boodschap vermeld:

To those who lost their lives for the freedom of the homeland and all those who are fighting for freedom – from Syria with love.

Tegen de achtergrond van de Al-Aqsa Moskee in Jeruzalem neemt de speler het op tegen gewapende Israëlische soldaten. In tegenstelling tot Westerse spellen als *Counter-Strike*, *Full Spectrum Warrior* en *America's Army* beschikt hij niet over een uitgebreid wapenarsenaal. Een speler heeft alleen stenen tot zijn beschikking. Als het spel eindigt, verschijnt de boodschap in beeld dat het spelen van dit spel niet beperkt blijft tot een virtuele omgeving. Het spel vertelt de speler dat hij slechts in een virtuele omgeving Israëlische soldaten heeft gedood. Daarop wordt een Palestijnse begrafenis getoond met de tekst

This is the real world. Stop the killing of the innocents of Palestine before the game is really over.

Wordt nu net als het politieke karakter van onze fysieke openbare ruimte, ook de virtuele ruimte politiek?

Het verzet van de Palestijnen dat is voortgekomen uit de bezetting van Palestina, richt zich in de eerste plaats tegen de machtsoefening van de Israëlische staat. In dat opzicht belichten games de dagelijkse realiteit van een andere kant. Door de ontwrichting van de bestaande situatie in de bezette gebieden heeft de strijd van de Palestijnen de omverwerping van die macht tot doel. We kunnen daarmee stellen dat het verzet tegen de soevereine macht van het instituut van de staat nog steeds actueel is. Sterker nog, deze vorm van verzet is nooit verdwenen. Met de komst van videogames waarin de straat als een onontkoombare entiteit is opgenomen, is deze vorm van verzet alleen maar actueler geworden. Deze ontwikkeling moet dus serieus worden genomen en voor de analyse ervan moet een tegengestelde invalshoek worden gekozen. In plaats van

ervan uit te gaan dat de strijd uitsluitend in de straten van Jeruzalem, Tel Aviv of Hebron wordt gevoerd, moeten we vaststellen dat de oorlog zich ook uitbreidt naar een virtuele omgeving. Het is vanuit deze voortzetting van die gewelddadige en gewapende strijd in de virtuele ruimte dat we de betekenis van oorlogvoering opnieuw moeten onderzoeken.

Overall zelfmoordaanslagen

Het succes van *The Stone Throwers* kan moeilijk worden onderschat. Hoewel het spel in zijn vormgeving en mogelijkheden tot actie ver achterblijft bij Westerse spellen, kan het op veel bijval in de Arabische wereld rekenen. Het gevolg is dat ook andere spellen worden ontworpen om te worden ingezet als middel van verzet tegen de Israëlische bezetting. Een jaar na *The Stone Throwers* komt *Under Ash* van de Syrische uitgever Dar Al-Fikr uit. Eenentwintig jaar na *Battlezone* is *Under Ash* het eerste Arabische 3D-computerspel. In dit spel kruipt de speler in de huid van een Palestijnse jongen met de naam Ahmad en voert een gewelddadige strijd tegen de Israëli's. In iedere fase van de game wordt de speler een aantal belangrijke ideeën over de geschiedenis van de Palestijnse zaak verteld. In het eerste deel probeert Ahmad de Al-Aqsa Moskee in Jeruzalem te bereiken. Als hij daar levend is aangekomen, moet hij gewonde Palestijnse broeders evacueren, geweren afnemen van Israëlische soldaten en militairen verjagen van de heilige plek. In een ander deel van het spel dringt Ahmad een Joodse kolonie binnen met als doel de Palestijnse vlag in top te hijsen. De laatste taak in het spel vindt plaats in het zuiden van Libanon. Daar neemt hij deel aan een Libanese guerrilla-aanval op een Israëlische radarpost. *Under Ash* wordt meer dan 500.000 keer gedownload van het internet en over de 15.000 exemplaren worden voor \$10 per stuk in het Midden-Oosten verkocht.

Door het succes in de Arabische wereld besluit het Syrische bedrijf een nieuw spel met de titel *Under Siege* uit te brengen. In dat spel wordt voor het eerst de mogelijkheid geboden een Palestijnse vrouw te spelen die zich opgeeft om als menselijke bom een aanslag in Israël te plegen. Nadat ze in de game aan haar familieleden haar kindje heeft afgegeven, laat ze temidden van een divisie Israëlische soldaten een handgranaat ontploffen. Net als in *America's Army* is in deze game een regime van strikte regels van toepassing waarbij onder meer het neerschieten van onschuldige burgers tot een aftrek van punten bij de speler leidt.⁵ Een bijzonder detail van het spel is dat het daarbij geen verschil maakt of deze burgers Israëlische of Palestijnse ingezetenen zijn. Daarnaast vertonen de beelden in *Under Siege* veel gelijkenis met een ander door het Amerikaanse leger ontwikkeld spel, *Full Spectrum Warrior*. Maar waar in *Full Spectrum Warrior* de gevechten worden gevoerd in de hoofdstad van het fictieve land Zekistan, speelt *Under Siege* zich af tussen en op de daken van de gebouwen in de bezette gebieden. *We can't harvest peace unless we seed justice*, licht Radwan Kasmiya, de manager van het spel, toe.

Bevrijdings- en vrijheidspraktijken

In *De wil tot weten* stelt Michel Foucault dat er in de verhouding tot de macht niet één plaats van, zoals hij dat uitdrukt, de ‘Grote Weigering’ is: ‘De ziel van het verzet, het brandpunt van alle opstanden en de zuivere wet van de revolutionair’.⁶ Er bestaan uiteenlopende vormen van verzet, waarvan elk een geval op zich is. Dat blijkt ook uit de woorden van Mahmoud Rayya, een medewerker van het Hezbollah-bureau die verantwoordelijk is voor de ontwikkeling van het spel *Special Force*:

Most games being offered on the market are games in which, unfortunately, the hero is an American, and he is coming to kill the terrorist, who is an Arab. We wanted to provide our youths with an alternative. Resistance is not confined to weapons. You also have to catch up with the ever-growing industries like the Internet and computer games.
(News Tribune, ‘Hezbollah computer game takes propaganda war on Israel to virtual battlefield’ (2004))

Uit de woorden van Rayya kan worden afgeleid dat verzet zich steeds op nieuwe plaatsen en in andere gedaanten toont. Meer dan oude media als de radio en de kranten sluiten games als *The Stone Throwers* en *Under Ash* aan bij de belevingswereld van jonge Palestijnen. Temidden van het dagelijkse geweld zijn ze een andere uiting van een weigering zich nog te schikken in een bestaande situatie die moet worden geduid in termen van onderdrukking en uitbuiting. Het feit dat de strijd zich nu afspeelt in een virtuele omgeving maakt de gevechten dan ook niet minder lokaal. Ze oriënteren zich nog steeds op een exclusief machtsobject: de staten Israël en de Verenigde Staten. In die strijd tegen de soevereine macht van deze landen heeft het verzet een concreet doel. In de bevrijding van de bezette gebieden en de oprichting van een zelfstandige staat Palestina worden de spelers gedreven door een definitieve oplossing voor het conflict. Deze samenhang waarin het verzet zich zowel op een eindpunt als tegen een soevereine macht richt, noemen we met een verwijzing naar Foucault een bevrijdingspraktijk.

Bevrijdingspraktijken onderscheiden zich van vrijheidspraktijken. Tussen beide praktijken bestaat een kwalitatief verschil. In een bevrijdingspraktijk wordt gevochten tegen de overheersing door een ander land. In klassieke termen richt dit verzet zich tegen de wet of het gebod van een staat. In een vrijheidspraktijk gebeurt nog iets anders. In die praktijk tekent zich een nieuwe identiteit af, er ontstaat een positieve zelfervaring. Wat zijn de positieve uitdrukkingen van deze praktijk? Welke nieuwe vormen van zelfervaring drukken zich daarin uit? Wat de spellen *The Stone Throwers*, *Under Ash* en *Under Siege* naast het verzet tegen de onderdrukking en uitbuiting door Israël en de Verenigde Staten gemeen hebben, is de productie van een samenhangende Arabische identiteit. In de virtuele omgeving van deze games articuleert zich een specifieke zelfervaring bij de deelnemende spelers. Volgens de makers moet het spel *Under Siege* daarom niet worden gezien als een antwoord op het Amerikaanse oorlogspel *America’s Army*. Radwan Kasmiya stelt dat *Under Siege* een nieuwe vorm van digitale identiteit biedt.

This is not a game about killing (...) We are telling a story. It's not about desperation, it's about sacrificing your life to let others live.

De wijze waarop spelers in Westerse oorlogspellen worden gedisciplineerd en genormaliseerd wordt als het ware ter discussie gesteld. Er vormt zich een ervaring onder Arabische spelers die afwijkt van het dominante beeld waarin iedere soldaat die voor de goede zaak vecht, altijd afkomstig is uit het Amerikaanse leger. In een interview verklaart Hassan Salem, de projectdirecteur van het spel *Under Ash*, dat de motieven voor het maken van het spel dan ook moeten worden gezocht in het creëren van een ander vertoog:

We're trying to counterbalance the poisonous ideas conveyed by American video games to our children. Our primary aim is educational: We want the new generation, which doesn't listen to the news, to learn about the Palestinian cause.'
(‘Underash, Arabs’ first video game’ (2002))

Spelen met waarheid

In het vertoog van een vrijheidspraktijk staat een andere vraag centraal dan in dat van de bevrijdingspraktijk. Het gaat niet meer alleen om de vraag ‘Waar vechten wij tegen?’, maar ook om: ‘Wie zijn wij?’⁸ Naast een gevecht tegen de staat vormt de virtuele ruimte van games een gevecht voor een eigen identiteit. Niet alleen wordt er over zichzelf gesproken, er ontstaat ook een eigen karakter dat een eigen vocabulaire heeft. In de relatie tot zichzelf, de andere spelers en de inzet van het spel definieert zich zo een specifiek subject.⁹ Games zijn dan ‘waarheidsspelen’ door middel waarvan de Palestijnen zich constitueren en zich een identiteit geven. Vanuit dit perspectief kunnen we deze vrijheidspraktijk een positieve waarde toekennen in de zin dat een nieuwe subjectiviteit in de vorm van een samenhangende identiteit wordt geproduceerd.

Het succes van deze oorlogsspellen, die door zeer uiteenlopende groepen worden gebruikt om een eigen geluid te verkondigen, verloopt niet zonder spanningen of problemen. Videogames zijn geen waarde vrije of neutrale media. Dat is ook de Israëliëse regering niet ontgaan. Op de vraag hoe Israël aankijkt tegen het spel *Special Force* antwoordde Ron Prozor, de woordvoerder van het Ministerie van Buitenlandse Zaken:

We don't see them as games but as part of an educational process which is preventing any chance of real peace.
(News Tribune, ‘Hezbollah computer game takes propaganda war on Israel to virtual battlefield’ (2004))

Zo verschilt het door het centrale Internet bureau van de Hezbollah uitgebrachte spel *Special Force* qua realisme weinig van de Amerikaanse voorbeelden waarin de strijd tegen het terrorisme wordt aangeboden. Het laat alleen anti-Israël-iconografie zien.

Fight, resist, destroy your enemy in the game of force and victory, is de slogan van het spel. Met behulp van landkaarten, videobeelden en ander archiefmateriaal heeft de computerafdeling van Hezbollah virtuele versies gemaakt van gevechtssituaties die zich ook in werkelijkheid hebben voorgedaan. In het spel is bovendien een apart trainingsprogramma opgenomen waarin spelers leren schieten op Israëlische politieke en militaire figuren. Net als in de andere Arabische games neemt een speler in *Special Force* het perspectief van een jonge Palestijn in die deelneemt aan de jihad. Hij komt in dezelfde omstandigheden als de leden van de Hezbollah terecht, namelijk locaties op vijandig terrein waar Israëlische troepen de tegenstander zijn. Volgens Bilal Zain, één van de makers van het spel, dient het spel daarmee als tegenwicht tegen de normaliserende werking van Westerse spellen.

We want others to know our land is occupied, our people are imprisoned in Israeli jails, our houses are being demolished
(D.J. Wakin, 'Video Game Mounts Simulated Attacks Against Israeli Targets' (2003)).

vertelt Zain. Kortom, in de relatie tot het spel van machtsmechanismen tonen Arabieren zich in een virtuele werkelijkheid niet langer als terroristen. Ze laten zichzelf zien als vrijheidsstrijders.

Epiloog

Videogames behoren tot een van de belangrijkste uitingen van onze door informatie en communicatie gedreven cultuur. Niet voor niets is de gamesindustrie de snelst groeiende entertainmentsector. Als onderdeel van een globale economie wedijvert haar budget met dat van de filmindustrie van Hollywood.⁹ Uit schattingen komt naar voren dat de komende vijf jaar de wereldwijde omzet 100 miljard zal bedragen. Van het succesvolle computerspel *Grand Theft Auto: San Andreas* werd in het eerste weekend een miljoen exemplaren verkocht. Ook zijn games in de afgelopen jaren steeds complexer geworden in het bieden van informatie. Niet alleen hebben ze actuele gebeurtenissen als de oorlog in Irak en de internationale dreiging van het terrorisme tot onderwerp, de verhaallijnen in bekende games als *The Sims* zitten vol met romantiek, humor en drama. Omdat videogames de werkelijkheid steeds transparanter afbeelden staan ze niet op zichzelf. Ze worden ook op andere terreinen ingezet, zoals de training van militairen in het leger. Tenslotte maken videogames deel uit van een virtuele omgeving die van grote invloed is op de wijze waarop een nieuwe generatie jongeren hun identiteit vorm geeft.

De realiteit die ontstaat en bewerkt wordt door de virtualiteit van deze cultuur, noemt de Spaanse socioloog Manuel Castells 'real virtuality'. Aan de hand van dit begrip keert Castells zich tegen het idee dat de virtuele werkelijkheid los van onze fysieke werkelijkheid bestaat. De fysieke werkelijkheid wordt niet alleen verbeeld in een virtuele wereld, de belevenissen die we in die virtuele wereld meemaken vormen ook daarbuiten een ervaring. Virtualiteit oefent een onwisbare en niet te onderschatten

uitwerking uit op ons dagelijkse doen en laten. Vanuit dat perspectief kan aan de invloed van de virtuele wereld van games een andere inzet worden toegevoegd. We zijn namelijk getuige van het tot stand komen van een nieuwe omgeving in ons leven die haar invloed laat gelden en een eigen vanzelfsprekendheid of normaliteit oproept. Want waar het virtuele aan belang wint en de politieke structuur van de straat in zijn omgeving is opgenomen, verlegt ook de oorlog zijn podium. Dat betekent dat het concept van oorlogvoering nu opnieuw kan worden gedeut. In 'Vom Kriege' (1831) stelde de Pruisische generaal en theoreticus Carl von Clausewitz nog dat 'oorlog de voortzetting van politiek is met andere middelen'. In het licht van het bovenstaande kan een nieuwe definitie worden geïntroduceerd. Games zijn de voortzetting van de oorlog, maar dan met andere middelen. Zowel op de voor- als achtergrond is de oorlog dan altijd aanwezig.

Noot

*Zie voor internetverwijzingen citaten de website-versie van het artikel op www.blaise-pascal.nl/indemarge.

Videogames

America's Army: www.americasarmy.com
Counterstrike: www.counter-strike.net
Full Spectrum Warrior: www.fullspectrumwarrior.com
Special Force: www.specialforce.net/english/indexeng.htm
The Stone Throwers: www.damascus-online.com/stonethrowers
Under Ash: www.underash.net

Literatuur

Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. The Rise of the Network Society*, Volume I, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1996.
Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. End of Millennium*, Volume III, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1998.
Foucault, M., *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit*, Nijmegen, SUN, 1984.
Foucault, M., *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit*, Nijmegen, SUN, 1984.
Foucault, M., *De zorg voor zichzelf. Geschiedenis van de seksualiteit*, Nijmegen, SUN, 1985.
Foucault, M., *Breekbare Vrijheid. Teksten & Interviews*, Amsterdam, Boom/Parrèsia, 2004.
Johnson, S., *Everything Bad is Good for You*, London, Penguin Group, 2005.
Kumar, A., 'America's Army game and the production of war', YCISS Working Paper number 27, 2004.
Lenoir, T. en Lowood, H., 'Theaters of War: The Military-Entertainment Complex', 2002.
Lesage, D., *Verhoog over verzet. Politiek in tijden van globalisering*, Antwerpen/Amsterdam, Meulenhoff / Manteau, 2004.
Li, Z., 'The potential of America's Army the video game as civilian-military public sphere', 2003.
Nieborg, D.B., 'Militaire Game(r)s: Vechten in de Virtuele Werkelijkheid', in: *Tijdschrift voor Mediageschiedenis*, Amsterdam, Boom, 2004.
Oosterling, H.A.F., *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*, Amsterdam, SUA, 1989.

Rabinow, P., *The Foucault Reader*, Londen, Penguin, 1984.

Schuilenburg, M. en De Jong, A., 'De militarisering van de openbare ruimte. Over de invloed van videogames op onze werkelijkheid', in: *Justitiële verkenningen*, nr. 4, Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2005.

Wright, E., *Generation Kill: Devil Dogs, Iceman, Captain America, and the New Face of American War*, New York, Penguin Putnam Inc., 2004.

Aantekeningen

1. In dit artikel worden de termen videogame en computergame door elkaar gebruikt. Terwijl een videogame wordt gespeeld in speel- of automatenhallen, op spelconsoles als PlayStation of X-box of op de Gameboy van Nintendo speel je een computergame op de pc, online of 'stand alone'.

2. Zie www.damascus-online.com/stonethrowers (The Stone Throwers) en www.underash.net (Under Ash).

3. Voor een uitwerking van het begrip 'militair entertainmentcomplex': M. Schuilenburg en A. de Jong, 'De militarisering van de openbare ruimte: Over de invloed van videogames op onze werkelijkheid' (2005); D. Nieborg, 'Militaire Game(r)s: Vechten in de Virtuele Werkelijkheid' (2004), en T. Lenoir en H. Lowood, 'Theaters of War: The Military-Entertainment Complex' (2002).

4. In *Vertoog over verzet* onderzoekt Dieter Lesage de mogelijkheden tot verzet in een kapitalistische liberale democratie. Hij gebruikt het boek *Empire* van Antoni Negri en Michael Hardt om de werkingen van die kapitalistische democratie te duiden. In zijn boek maakt hij melding van de opkomst van een nieuwe klasse: het digitariaat. Dat is de klasse die niets anders heeft dan een computer en een internetaansluiting: vertalers, programmeurs, webdesigners, tekstschrijvers en redacteurs.

5. Zie voor een uitgebreide beschrijving van het regime van regels en straffen in games: M. Schuilenburg en A. de Jong, 'De militarisering van de openbare ruimte. Over de invloed van videogames op onze werkelijkheid' (voetnoot 3).

6. Foucault, *De wil tot weten*, 96.

7. 'Underash, Arabs' first video game' (2002).

8. Deze vraag moet in het licht worden begrepen van Foucaults opmerkingen over het artikel van Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784). De vraag die in de tekst van Kant opkomt, is de vraag naar het heden. Wat gebeurt er vandaag? Foucault vertaalt Kants vraag als 'wat zijn wij in onze actualiteit?'. Hij wil daarmee de universele en objectieve inzet van 'wie zijn we?' doorbreken. Foucault, M., 'What is Enlightenment?', in: Rabinow, pp. 32 – 50.

9. Er moet niet de verwarring ontstaan dat hier over een Arabisch subject wordt gesproken in de zin van een levensstijl of bestaansethica, zoals Foucault die uiteen zet in de laatste twee delen van *De geschiedenis van de seksualiteit*. De gestalte van de levensstijl is het vermogen om van een leven een kunstwerk te maken dat zijn kortstondig bestaan overleeft. Daarin wordt het leven in een ritueel en een stijl bedwongen. Het negentiende-eeuwse dandydom, gepersonifieerd door Oscar Wilde, is daar een voorbeeld van.

10. Zie www.theesa.com voor een overzicht van de verkoop en opbrengsten van videogames.

11. Castells, *The Information Age Volume I*, p. 403 e.v.; Id., *The Information Age Volume III*, p. 253.

Op Verhaal Komen

Inspiratie en motivatie in een tweedaagse bezinningscursus

Jan van Dijk

Tien collegae, stoelen in een kring, met elkaar in gesprek over bronnen van inspiratie. Geen alledaagse bezigheid voor academici.

Zo'n zeven jaar geleden (voorjaar 1999) organiseerde het Geert Groote Instituut voor de eerste keer een retraite voor werknemers van Hogeschool Windesheim. Sindsdien is "Op verhaal komen", zoals de retraite heet, een begrip geworden. Ten minste tweemaal per jaar wordt deze tweedaagse aangeboden aan medewerkers; er zijn terugkomdagen en er is een vervoltraining. Voor leidinggevenden is de training "Bezieling en leiderschap" ontwikkeld. Ook voor werknemers van de VU is onlangs een variant van de retraite gestart. In 2003 is de Hogeschool Windesheim onderscheiden met de Willis Harman Award van de *Association for Spirit at Work* voor de bijzondere wijze waarop de bezinning en verdieping van de medewerkers bevorderd wordt, met name door het aanbod van de retraites.¹

Vrije ruimte

Wie doen mee aan een "Op verhaal komen"? Deelname aan een retraite is op persoonlijk initiatief. Iedere werknemer van de hogeschool kan zich een keer inschrijven voor een retraite. Een retreategroep bestaat uit een klein aantal (maximaal 16) werknemers uit alle geledingen. De enige restrictie bij deelname is dat er tussen groepsleden geen hiërarchische verhoudingen mogen bestaan omdat dit het vrijuit spreken kan belemmeren. Onder leiding van twee trainers zijn er twee dagen van bezinning. Deelnemers gaan op zoek naar bronnen van inspiratie, op een plaats ver verwijderd van de dagelijkse werkplek. In een voormalig retraitehuis of een oud klooster – plaatsen waar van oudsher geoefend werd in aandacht en zorg voor rust en meditatie en waar men weet hoe men bezinning vorm en inhoud kan geven.

Bezinning vraagt ten eerste om vrije ruimte. "Vrije ruimte", schrijft Jos Kessels "is tijd om na te denken, om te kunnen nagaan waar het ook weer om ging, om te bepalen wat de kern van een zaak is, of wat de beginselen zijn waar het uiteindelijk om begonnen is". Daarvoor moet je je tijdelijk los kunnen maken van de druk van belangen en behoeften, van agenda's en deadlines, afspraken en beloftes, kortom, al die verantwoordelijkheden van werk en gezin die je voortdurend in beslag nemen. Zonder vrije ruimte heb je weinig afstand om de dingen goed op een rijtje te kunnen zetten en de maatstaf te bepalen waarmee je jezelf en het leven de maat neemt. Een tweede vereiste is dat je, eenmaal betrokken in een vrije-ruimtegesprek, ook bereid bent daadwerkelijk jezelf te onderzoeken. Dat wil zeggen na te gaan wat je echt denkt, rekenschap te geven van wat je feitelijk doet, jezelf op scherp te stellen."²

Twee dagen lang verkeert de groep in deze vrije ruimte, in de (vrije) tijd van de baas gekregen, om te reflecteren, om zaken in balans te krijgen, gesprekken te voeren, creativiteit aan te boren met al de zintuigen. Terug naar de bronnen van inspiratie.

Rapiarium

Inspiratie opdoen door middel van kringgesprekken, muziek, lichaamswerk en creatieve werkvormen, verhalen en gedichten. Het is een moderne manier, maar wel één met oude papieren. Aan het begin van de tweedaagse krijgen de deelnemers een aantekenboekje uitgereikt, waarin ze dat kunnen noteren wat waard is om vast te houden. Daarmee wordt een oude traditie voortgezet.

Deze docenten en medewerkers van Hogeschool Windesheim zijn de eersten niet die geïnspireerd hun gedachten vastleggen, mediteren en in retraite zijn. Eind veertiende eeuw begon met Geert Groote (1340-1384) een religieuze beweging die zocht naar verdieping en eenvoud. Het behoorde tot de spiritualiteit van de leden van de Moderne Devotie om te mediteren over bijbelteksten of andere geestelijke teksten en hun inzichten daarbij op te schrijven in een rapiarium, (een vorm van) een boekje om het vluchtige te vangen en de bijeengeraapte associaties te bewaren. Een rapiarium was voor persoonlijk gebruik en werd meestal na de dood van de eigenaar vernietigd. Een enkele maal werd een rapiarium uitgegeven. Thomas à Kempis (1380-1472) heeft zijn rapiaria omgewerkt tot de bestseller 'Imitatio Dei'.

Gedurende twee eeuwen is de beweging van de Moderne Devotie van grote invloed geweest op het godsdienstig leven. Kernpunt van de Moderne Devotie was om door meditatie, bidden en het bestuderen van boeken juist in de eenvoud van het gewone leven een geïnspireerd bestaan en een persoonlijke vroomheid te ontwikkelen. Om in hun onderhoud te voorzien kopieerden de broeders (en zusters) van het gemene leven bijbels en andere boeken of gaven zij les, zoals bijvoorbeeld op de stadsscholen in Zwolle. Wat als een kritische beweging tegen het al te weelderige kerkelijk leven begon, werd al snel een eigen monastieke traditie. In 1387 werd in het gehucht Windesheim, vlak bij Zwolle, een klooster gesticht.

Spiritualiteit

En de huidige deelnemers? Medewerkers van de Hogeschool Windesheim kunnen nu deelnemen aan de retraite 'Op verhaal komen'. Het doel van deze retraites is te reflecteren over het persoonlijk leven, de betekenis die werk daarin heeft, te reflecteren over de richting van de carrière, de kwaliteit van het bestaan en over de diepere betekenis van dat wat zich aandient op het moment dat er afstand genomen wordt van het werk. De retraites zijn erop gericht mogelijke bronnen van inspiratie te onderzoeken die helpen om een betekenisvol leven te leiden. Een tweede belangrijke reden om aan een retraite deel te nemen is om elkaar als mens en niet primair als functionaris te ontmoeten en te delen wat raakt en inspireert. De retraites zijn ontwikkeld als praktische invulling van een van de taken van het Geert Groote Instituut om hogeschoolbreed

bezinning op het gebied van persoonlijkheids- en identiteitsontwikkeling te verzorgen. Ze zijn niet bedoeld als een vorm van therapie en ook niet om arbeidsconflicten op te lossen. Evenmin om het ziekteverzuim terug te dringen, hoewel deelname een heilzame werking kan hebben en indirect kan bijdragen aan de oplossing van een conflict.

Hoe ver zijn we hier verwijderd van de spiritualiteit van de broeders en zusters van de Moderne Devotie? Het begrip spiritualiteit wordt binnen ‘Op verhaal komen’ gebruikt in de zin van “aandacht voor dat wat ons aanspoort en aansteekt.” Voor deze brede opvatting van spiritualiteit is niet voor niets gekozen: de deelnemers aan ‘Op verhaal komen’ hebben een pluriforme achtergrond. Spiritualiteit betekent niet voor iedereen hetzelfde. In het beleidsstuk over de identiteit van de hogeschool (Een Reis, 1995) wordt deze interne pluriformiteit “een bron van rijkdom en creativiteit” genoemd. ‘Niemand heeft immers de waarheid in pacht. Christelijke identiteit betekent eerder een respectvol met elkaar onderweg zijn’.

Spiritualiteit werkt als een stille kracht, volgens Kees Waaijman. “In het dagelijks leven is spiritualiteit doorgaans sluimerend aanwezig als een stille kracht op de achtergrond, een bezieling, een oriëntatie. Soms dringt ze echter ons bewustzijn binnen als een onontkoombare Presentie, die om vormgeving en doordenking vraagt. Spiritualiteit raakt de kern van het menselijk bestaan: de verhouding tot het Absolute.”³

In ‘Op verhaal komen’ wordt aan de hand van verschillende methoden gereflecteerd over dat wat je bezielt in relatie tot het werk. Een mens is geen machine. Om met hart en ziel te kunnen werken moet je wel weten waardoor je gedreven wordt en je bezieling gaande houden.

De vraag kan gesteld worden of dat niet iets is wat je maar in de privé-tijd moet doen. De ervaringen uit de retraites bevestigen dat het voor de meeste deelnemers niet gewoon is om systematisch te reflecteren in relatie tot werk. Zonder reflectie raakt een mens snel van zichzelf en van zijn medemensen vervreemd. De retraites – als het om reflectie gaat hoe beperkt in tijd en gecondenseerd ook – zijn voor veel deelnemers een herontdekking van belangrijke waarden in hun bestaan. Telkens zijn de groepen en de individuen daarin bereid om zich in een probleem te verdiepen en daaraan bij te dragen, en dat leidt tot het naar boven halen van waarden, waardoor betere keuzes gemaakt kunnen worden. Deze reflectie, soms individueel en soms gedeeld, draagt bij in het hervinden van een gevoel van balans. Niet alleen in de zin van de hoeveelheid tijd die aan elke levensrol gespendeerd wordt, maar ook in het vinden van een balans in wat van belang is in het leven. Dit is meer dan alleen maar het gebruikelijke heen-en-weer rennen tussen de verschillende taken en rollen. Het vinden van dat inzicht verbindt en verplicht om prioriteiten te stellen; kies ik voor het omgaan met anderen, of voor tijd alleen; wat is voor mij van (levens-)belang en wat niet?⁴

Geraakt worden

Reflecteren mag dan een zeker nut hebben, het is niet hetzelfde als alles even op een rijtje zetten.

“Zelfkennis is een schone deugd maar een schaars goed” schrijft Jos Kessels. “Mensen doen zich graag mooier voor dan ze zijn. Ze willen de indruk wekken dat ze verstandig zijn, redelijk nadenken en weloverwogen beslissingen nemen. Ze doen alsof ze hun gedrag afstemmen op geloofwaardige maximes en aannemelijke principes. Allemaal maatstaven van het hoofd. Maar in werkelijkheid wordt ons handelen sterk bepaald door maatstaven van het hart. Pas als je geraakt wordt, als rationele redenen worden aangevuld met gevoelsmatige, niet puur rationele drijfveren, kom je in beweging en doe je wat je vindt. Inderdaad, er zit een kloof tussen denken en doen. Maar alleen zolang we niet onder ogen zien hoe we echt in elkaar zitten, wat ons werkelijk drijft en bezielt.”

“Wij scheppen voortdurend beelden van onszelf en de wereld om ons heen waarin we graag willen geloven. Zelfs tegen beter weten in. Wensbeelden, droombeelden, fantasiebeelden, allerlei geruststellende gedachteconstructies. Pas als je getroffen wordt, geraakt door iets of iemand, aangesproken in een andere laag dan die van je denkrouines, kun je uit je bekende, vertrouwde beelden stappen. Het is die geraaktheid die je de ogen opent – de weg naar het inzicht leidt door het hart.”

Wat goed te leven is, weten wij volgens Socrates in ons diepste. Maar deze kennis moet onderzocht en geëxpliciteerd worden. Wijsheid is niet alleen de rationaliteit maar ook de poëzie.

“Wil je in overeenstemming met jezelf kunnen denken, dan moet je het poëtisch argument in beeld zien te krijgen; je zult moeten nagaan en verhelderen wat je raakt. Waar word je door getroffen, waar loop je warm voor, waar zit de hitte, de verontwaardiging of de bezieling. Alleen door je aandacht te richten op wat je in een kwestie aan het hart gaat kun je werkelijk je inzicht erin verdiepen”.

Je moet dus wel lef hebben voor zelfonderzoek.

Wat het hart raakt, is vaak eerder via het lijf en de zintuigen te ontdekken. Daarom wordt er tijdens de retraite ook veel gebruik gemaakt van andere werkvormen dan verbale. Naast tweegesprekken, groepsgesprekken en meditatie worden er lichaamsgerichte oefeningen gedaan, wordt er gebruik gemaakt van muziek en beeldende technieken.

Waarin ‘Op verhaal komen’ overeenkomt met de techniek van het socratisch gesprek zijn de verschillende stadia die doorlopen worden. Het aanvankelijk retorisch gesprek – het op overtuiging gerichte spreken van de deelnemers – transformeert via een dialectisch spreken – een onderzoekend spreken waarin concentratie, leegte en het opschorten van oordelen centraal staan – naar een poëtisch spreken, waarin een waarheid gearticuleerd wordt van hoe het werkelijk is en wat je daarin raakt. Hoogtepunt van de retraite is het avondgesprek waarin de deelnemers in de gelegenheid gesteld worden ‘het verhaal van hun leven te vertellen’ en de meer algemene ontwikkelde thema’s op hun eigen bestaan te betrekken. Wibe Veenbaas stelt dat ieder mens ontvankelijk is voor verhalen, zowel voor verhalen die uit hemzelf voortkomen als voor de verhalen die hem worden verteld.

“In elk verhaal dat iemand vertelt, ligt het patroon van hemzelf verborgen en voor wie wil groeien is contact (verbinding) met zijn eigen verhaal nodig. Verhalen (en metaforen) kunnen helend werken, inzicht geven.” “Net zoals iemand zich sterk aangesproken kan voelen door een bepaald gedicht zonder dat hij precies kan formuleren wat dat gedicht bij hem losmaakt, zo kan iemand ook bij een

verhaal het gevoel krijgen dat er iets op z'n plaats valt, dat iets duidelijk wordt zonder dat hij dat kan benoemen." "Via verhalen ontstaat (vaak) contact, zowel tussen mensen onderling als tussen de deelnemer met zichzelf." ⁵

Te veel van het goede?

Is zoiets niet te veel van het goede? Waarom zo met een groep collegae in gesprek? Dat wat iemand ten diepste drijft, is dat niet slechts een persoonlijke voorkeur, een kwestie van smaak, die door de groepsleden hooguit welwillend wordt aangehoord? In de retraite wordt uitgegaan van wat Kant de 'sensus communis' in de oordeelsvorming noemt, de gemeenschapszin waardoor we in staat zijn ons in een ander te verplaatsen en die het mogelijk maakt een zeker verruimd standpunt in te nemen, een bezonnen oordeel te ontwikkelen. Onze voorkeuren kunnen we toetsen aan de gemeenschapszin die zoekt naar instemming en ondersteuning van anderen. Net als in een socratisch gesprek wordt in deze retraites hard gewerkt om in gezamenlijkheid een dergelijk inzicht te ontwikkelen. De deelnemers zijn vaak onder de indruk van de rijkdom aan perspectieven en van wat ze tijdens de retraite van elkaar leren. Er ontstaat betrokkenheid en eenheid. Een retraite is gemeenschapstichtend. Regelmatig komen zij ook op zo'n kruispunt waarbij zij een andere richting in willen slaan of een bevestiging vinden van de weg die zij hebben gekozen. De ontdekking van dergelijke inzichten is niet neutraal maar ze verplicht ook. Het volgen ervan wordt een opgave (Kant). Reflecteren over je eigen verhaal en tot een bepaald inzicht komen, gaat vaak gepaard met een catharsis. Geraakt zijn is niet een kwestie van alleen woorden. Deelgenoot worden aan dat wat iemand raakt gaat verder dan een abstracte begripsanalyse. Tijdens de retraite kan ervaren worden wat niet in woorden te vangen of conceptueel te duiden is. Het dialectisch spreken gaat dan over in een poëtisch spreken. Kessels citeert Koplant die zegt:

"Wie bezield wordt, trekt anderen mee." "Je hebt het gevoel dat er een gordijn wordt opengeschoven waarvan je niet wist dat het open kon, en dat er een uitzicht verschijnt op een wereld die je herkent zonder hem ooit te hebben gezien. Alsof je ineens ervaart hoe de wereld is."

Kennis van gene zijde of het nu herinnering van het ware Zijn, het Goede genoemd wordt of geloof in een transcendente God, het laat zich het meest helder ontdekken via de beeldtaal, de taal van de kunst, in de taal van de overgave in plaats van in kloppende syllogismen en definities. Het is die spiritualiteit, die bezieling die mensen in beweging en balans brengt.

Bron van inspiratie

De vraag is: wat zijn de bronnen van inspiratie? Zijn er nog wel bronnen of moeten we alles zelf bedenken nu de grote verhalen van religie en ideologie zijn weggevallen? Zijn er alleen nog maar de kleine verhalen? Europa verliest zijn eigen grondslag en bezieling, volgens Ad Verbrugge, nu het proces van secularisering in Europa gelijk opgaat met de razende expansie van ons technisch-economisch bestel. ⁶ De bezieling lijkt

verdwenen en het enige grote verhaal dat lijkt te overheersen is de economische realiteit. Een terugkerend gespreksthema binnen ‘Op verhaal komen’ is hoe ook het onderwijs beheerst wordt door het instrumentele en economische denken en vooral hoe docenten daar tegenaan lopen. Hoe ze zich in een dergelijk klimaat kunnen handhaven en hun eigen vuur en waardigheid kunnen vormgeven en bewaren. Inspiratie, bezieling lijkt steeds meer teruggedrongen te worden tot de privé-zaak van de docent. Zeker voor een onderwijsinstelling geldt dat men met elkaar in gesprek moet zijn over wat mensen beweegt, stelt Henk Vroom. Het probleem van de kleine verhalen is zijns inziens dat de horizon wordt uitgewist met een spons en de realiteit verschrompelt tot de pragmatiek van elke dag, en dat de droom voor allen vervangen wordt door het nabije ideaal voor jezelf, je kinderen en je vrienden.⁷

Zoals hierboven ten aanzien van het poëtisch argument gezegd is, geldt ook voor geloof dat het wel persoonlijk is maar niet een privé-zaak. Geloof is een deel van onze plurale cultuur. Een geloof dat de westerse cultuur doorslaggevend bepaald heeft, was het geloof dat de mens is geschapen naar Gods beeld en als zijn gelijkenis. Als zodanig heeft elk mens een eigen waarde. Dat inzicht is geen vanzelfsprekendheid; het moet aan anderen verteld en doorgegeven worden. Precies dat is wat de religieuze tradities doen: mensen een plek aanwijzen binnen een horizon. Vanuit deze gedachte van de menselijke waardigheid benadrukten Geert Groote en de beweging van de Moderne Devotie de subjectiviteit waarin het eigen weten, willen en voelen centraal staan. Tegenover de weelde en wereldse macht van de katholieke Kerk stelden zij de innerlijkheid en de zuiverheid van eigen handelen. In de Verlichting wordt die autonomie verder uitgebouwd, maar de inbedding in het geloof losgelaten. “Nu het beginsel van gelijkwaardigheid en vrijheid en onze hele cultuur niet meer door een ‘heilige overtuiging’ wordt geschraagd, wat is dan nog de bezieling?” vraagt Verbrugge. Het had even goed anders kunnen zijn en onze cultuur is daarmee tot een experiment geworden. “De moderne mens leeft nog in de warmte van de reeds ondergegane zon; wellicht begint nu iets van de kou voelbaar te worden – en daarmee iets van de noodzaak van een hernieuwde bezinning op religie”. Wat is er nog groter dan onze subjectiviteit? Wat spreekt ons aan en roept ons op tot iets? “Het heilige bezielt toch ons en niet omgekeerd!”

Presentie

Hoewel? Bescheiden in omvang wordt met de retraites ‘Op verhaal komen’ aan de medewerkers de ruimte geboden om hun bronnen van spiritualiteit aan te wenden en die dialoog te voeren. Door het ontwikkelen van een reflectieve professionaliteit wordt een zeker tegenwicht geboden tegen de te ver doorgeschoten cultuur van het marktdenken waarin een mens (student, cliënt of docent) ééndimensionaal benaderd wordt. In tegenstelling tot het grote aanbod van (verplichte) trainingen en cursussen waarmee een werknemer zijn competenties kan ontwikkelen, kenmerkt ‘Op verhaal komen’ zich door openheid van de te bereiken doelen of eindtermen. Je mag zomaar meedoen en hoeft geen resultaat te laten zien aan je leidinggevende. Wat feitelijk wordt aangeboden is een

vorm van gemeenschap, van verbinding maken met collegae, ook al is het maar een tijdelijke ontmoeting (verbindingen overigens die ook na de tweedaagse in allerlei vormen onderhouden blijken te worden). Martin Buber:

“ ‘Alle ware leven is ontmoeten’. Contact is een geschenk, maar er is geen contact zonder kwetsbaarheid. Een ontmoeting is niet vrijblijvend, je bent zelf in het geding en het gaat niet vanzelf. Soms is er veel moed voor nodig om het geschenk van het contact te kunnen geven en krijgen. Je moet de weg naar binnen durven gaan, het thema van de reis van de held.”⁸

De retraite is gericht op heel het leven van de werker en niet op problematische aspecten die veranderd dienen te worden. In de retraite kan je op verhaal komen en krijgt het persoonlijke verhaal alle aandacht en daarin dienen de thema's zich aan. Deze open vorm van de retraite is gebaseerd op de gedachte van de presentiemethode zoals Andries Baart die ontwikkeld heeft op grond van zijn onderzoek naar het oude-wijkenpastoraat en de betekenis ervan als het daar-aanwezig-zijn.⁹ Presentie betekent in de leefwereld van de ander treden en daar geaccepteerd een verbinding aangaan. Anders dan bij allerlei hulp- of verbeter technieken gaat het om een open en receptieve manier van omgaan. Het centrale concept daarin is het paradigma van de menselijke waardigheid. Die waardigheid omvat het geheel van het leven, ook dat wat onaf is, dat wat raadselachtig is of tragisch of niet begrijpbaar, de dilemma's waar een mens voor kan komen te staan, het gepassioneerde of het angstwekkende, kortom dat wat slecht beheerst en gemaakt kan worden. Dat is waar het in 'Op verhaal komen' om gaat: de vrije ruimte te creëren om in een gemeenschappelijke receptiviteit en openheid het eigen subjectieve verhaal met alles erop en eraan tegen het licht te houden. Bezield, geraakt worden en daarmee op een nieuwe manier voortbouwen op de inspiratie van Geert Groote.

Noten en literatuur

1. De onderscheiding is genoemd naar Willis Harman (1919-1997). Hij was hoogleraar aan de Stanford University, futurist en sociaal wetenschapper, directeur van het *Institute of Noetic Sciences* (1973-1996) en hij stond tevens aan de wieg van organisaties als *Spirit in Business*, *Spirit at Work* en de *World Business Academy*.
2. Jos Kessels, *Het poëtisch argument, sokratische gesprekken over het goede leven*, Boom, Amsterdam 2006.
3. Kees Waaijman, *Spiritualiteit, vormen, grondslagen, methoden*, Kok, Kampen, 2000.
4. Lips-Wiersma M.S, *The Role of Spiritual Retreats in Higher Education: A case study in the context of New Public Management*, New Zealand (in druk).
5. Wibe Veenbaas, 'Op verhaal komen. Werken met verhalen en metaforen in opleiding, training en therapie', in: *Nieuwe wegen met Neuro-Linguïstisch Programmeren*, Scheffers, Utrecht, 2000.
6. Ad Verbrugge, De dood van God?, in: *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*, Sun, Amsterdam, 2004.
7. Henk Vroom, *De horizon uitwissen of door verhalen geschiedenis maken, Over de identiteit van christelijke instellingen*, lezing Windesheim Congres november 1995.
8. Martin Buber, *Ik en Gij*, Utrecht, 1969³.
9. Andries Baart, *Een theorie van de presentie*, Lemma, Utrecht, 3^e druk 2004.

Transgender en religie

Een problematische relatie

Wim Haan

Alle godsdiensten hebben wel iets te zeggen over man en vrouw, hun rollen, hun identiteit en hun verhouding tot elkaar. In veel samenlevingen zijn de voorschriften rond deze kwestie ook ontleend aan religieuze geschriften. De Bijbel en Koran zijn natuurlijk goede voorbeelden hiervan, maar ook de religieuze geschriften en wetboeken uit de hindoeïstische en boeddhistische traditie geven duidelijke richtsnoeren.

Vanzelfsprekend hebben die voorschriften met name te maken met wat we de mainstream genderidentiteit kunnen noemen: mannen en vrouwen en hun standaard rollenpatronen.

Maar niet alles is 'mainstream'. Van alle tijden en plaatsen zijn ook alternatieve invullingen van genderidentiteit. Mensen die zich tussen man en vrouw bevinden op de genderschaal. En dat kan uiteenlopen van travestie, transgender, tot transseksualiteit. Of mensen die zich ook lichamelijk tussen die mannelijke en vrouwelijke 'polen' bevinden, zoals interseksuele mensen.

De relaties tussen godsdienst en gender liggen ingewikkeld. Waar je een directe relatie vermoedt, blijken bij nader inzien andere invloeden en oorzaken een beslissende rol te spelen, zeker als het over 'transgender' of 'derde sekse' gaat. Want dat is waar ik me in deze bijdrage speciaal op wil richten: een heel specifieke vorm van genderdiversiteit, waarvoor allerlei woorden en aanduidingen zijn bedacht. Dat laatste geeft overigens ook meteen al een van de grote obstakels aan die we ontmoeten als we ons met dit thema bezighouden. De belangrijke vraag namelijk of er in andere tijden en culturen wel echte 'pendanten' zijn van wat we in onze tijd met de koepelterm 'transgender' aanduiden.

Soms ligt er een directe relatie tussen religie en transgender, in de zin dat religieuze leiders of kerkelijke overheden uitspraken doen over mensen die gendergrenzen overschrijden.

Maar zo'n overduidelijke relatie tussen gender en religie is toch meer de uitzondering dan de regel.

In deze bijdrage wil ik aan de hand van casussen wat dieper ingaan op de complexe relatie die soms te traceren valt bij mensen met een alternatieve genderrol en de religieuze legitimering of afkeuring van die rol.

Casus 1: Kees

Kees, 25 jaar, geboren in Groningen, heeft vanaf zijn jonge jaren het gevoel 'anders' te zijn. Met name de puberteit is voor hem een periode waarin zich een sterke afkeer van

het mannelijk lichaam aftekent. Zijn pogingen om tot zelfinzicht te komen wat die gevoelens betekenen, zijn slechts ten dele succesvol. Hij leest veel over travestie en transseksualiteit, en heeft een aantal goede vrienden en vriendinnen met wie hij over zijn gevoelens kan praten. Kees is ook nogal spiritueel aangelegd. Hij doet aan meditatie, gaat regelmatig naar lezingen van hindoe- en boeddhistische leraren. Als hij in Amsterdam is woont hij ook vaak de bijeenkomsten van de Hare Krishna beweging bij. Wanneer hij 20 wordt raakt hij in een diepe depressie, een identiteitscrisis. Het conflict tussen zijn lichaam en zijn gevoel valt niet langer rationeel te beteugelen. Hij voelt zich steeds meer thuis in een filosofie waarin het tijdelijke en relatieve van het menselijk lichaam centraal staat. Op zijn 21^e besluit hij zich aan te sluiten bij de Hare Krishna beweging. Hij is in staat om zijn alternatieve gender als het ware te overstijgen, te transcenderen. Hij slaagt erin op een eigen wijze zijn gendervariante gevoelens invulling te geven en te uiten in de tempelcommune waar hij leeft. Genderneutrale monnikenkleding, werkzaamheden in de tempel die eigenlijk aan vrouwen zijn voorbehouden, hij draagt een paar sieraden en ringen, ongewoon voor een mannelijke genderrol. Op deze wijze uiting geven aan zijn alternatieve gender volstaat op dit moment. Hij voelt zich transgenderist, een geslachtsveranderende operatie valt vooralsnog buiten zijn ambities.

Hoewel de Hare Krishna beweging voortgekomen is uit de hindoeïstische traditie is deze stroming toch met name 'ingekaderd' in onze westerse samenleving. Toch is het van belang om enig licht te werpen op hoe in de hindoeïstische traditie wordt aangekeken tegen 'gendervariantie' of 'derde sekse'. In de volgende paragraaf zal ik daar dieper op ingaan.

Tritya Prakriti en Hindoeïsme ¹

Oude hindoeïstische geschriften gebruiken de term 'tritya prakriti' om alles wat zich buiten het traditionele man- of vrouwperspectief bevindt aan te duiden. Waar velen het huidige India met Victoriaans puritanisme associëren, zijn de roots van het Hindoeïsme gender-inclusief: de notie van een 'derde sekse', of mensen die van nature zowel vrouwelijke als mannelijke eigenschappen hebben, was bekend. Er werden zelfs allerlei bijzondere gaven en capaciteiten aan toegeschreven. Zo werden bijv. travestieten uitgenodigd om bij geboorte, huwelijk, en religieuze ceremonieën aanwezig te zijn, omdat men ervan uitging dat die aanwezigheid geluk zou brengen. In het hindoeïsme vinden we ook een veelheid van mythen en sagen waarin goden en godinnen genderoverschrijdend bezig zijn. Krishna in vrouwenkleren, Arjuna die een tijd van zijn leven doorbrengt als danslerares aan het hof van een koning. En natuurlijk Bahuchara Mata, de godin die door de Hijra's in India wordt vereerd. Door allerlei invloeden heeft India zich in de loop der tijden tot een bijzonder gender-restrictieve cultuur ontwikkeld. Op homoseksualiteit berust een groot taboe. En voorzover alternatieve genderrollen al worden getolereerd, kan dat toch niet verhinderen dat veel mensen van de 'derde sekse' worden gemarginaliseerd.

Deze ‘inkadering’ van de derde sekse binnen het Hindoeïsme biedt overigens weinig aanknopingspunten voor inzicht in de wijze waarop binnen de Hare Krishna beweging invulling wordt gegeven aan genderdiversiteit. Ik denk dat daar andere factoren doorslaggevend zijn. Hoewel we te maken hebben met een traditionele hindoeïstische beweging heeft zich het ‘genderbeleid’ van de Hare Krishna beweging toch met name ontwikkeld in een inmiddels bijna 40 jaar durende interactie van de beweging met de sociale omgeving. De beweging heeft zich als het ware meegeëmancipieerd, parallel aan vergelijkbare ontwikkelingen in de maatschappij. We zien dan ook een evolutie van een traditionele visie op de rol van de vrouw en aanvankelijke homofobie met name ingegeven door de conservatieve standpunten van de stichtergeroene, naar een meer liberale benadering van man/vrouw verhoudingen en genderdiversiteit. De vraag is of sociale/maatschappelijke factoren hebben geleid tot aanpassingen en/of verschillen in interpretatie van de religieuze legitimering.

Casus 2: Lok

Lok, 19 jaar, geboren in een klein dorpje in Noord-Thailand. De leefomstandigheden zijn armoedig, en het toekomstperspectief is somber. Twee neefjes van Lok zijn Kathoey, in het buitenland ook wel met de term ‘ladyboy’ aangeduid. Ze zijn erin geslaagd om zich te onttrekken aan hun armoedige levensomstandigheden en hebben een baan gevonden als danseres in één van de zuidelijke kuststeden. In gesprekken met één van hen groeit langzaam maar zeker het bewustzijn dat Lok misschien ook een Kathoey is. Op 11-jarige leeftijd maakt hij dat gevoel kenbaar aan zijn ouders. Inmiddels heeft hij al het geld dat hij verdient via klussen bij een oom die in de houthandel werkt, gestoken in de aankoop van hormoonpillen die in Thailand in de apotheken vrij verkrijgbaar zijn. Het vrouwelijke uiterlijk van Lok had zijn ouders al het ergste doen vrezende, en ze wisten natuurlijk dat hij veel optrok met zijn neefjes. Lok heeft zelf ook aanleg om te dansen, tijdens zijn schooltijd is hij lid van een dansgezelschap. Na school verhuist hij naar Bangkok en krijgt een baantje bij een ladyboy cabaret. Inmiddels is hij door een borstvergroting erin geslaagd om de vrouwelijke vormen te vervolmaken. Lok’s inkomen is een veelvoud van wat hij met ander werk zou verdienen. Daar komen nog extra verdiensten bij omdat Lok bijverdient door met westerse mannen uit te gaan en de nacht met hen door te brengen. Ongeveer 90 procent van de Kathoeyen is werkzaam in de seksindustrie.

Thailand is overwegend boeddhistisch, 95 procent van de bevolking is boeddhist. In de boeddhistische geschriften wordt het bestaan van een ‘derde sekse’ verklaard met de filosofie van karma en wedergeboorte. Mensen kiezen niet voor het lichaam en geest waarin ze geboren worden, die zijn het resultaat van handelingen – doen en denken – in een vorig leven. Maar er valt natuurlijk veel meer te zeggen over de relatie tussen boeddhistische traditie en gender. Dat zullen we in de volgende paragraaf wat nader beschouwen.

Boeddhisme en het derde gender ²

In het Theravada boeddhisme zoals dat zijn neerslag heeft gevonden in de zogenaamde Pali Canon vinden we verschillende verwijzingen naar wat we hedentendage met travestie, transseksualiteit, interseksualiteit etc. zouden aanduiden. Probleem is dat geen van die beschrijvingen exact overeenkomt met de verschillende aspecten van genderdiversiteit.

Die teksten moeten bezien worden vanuit het perspectief dat het boeddhisme begonnen is als een orde van celibataire mannelijke monniken. Omdat de voorschriften ook met name op monniken betrekking hebben (Vinaya=gedragscode voor monniken) zou de relevantie van die teksten voor de huidige tijd beperkt moeten zijn. Toch is het opvallend dat ze in het huidige Thailand nog steeds van betekenis zijn. Het Thaise woord Kathoey is dan ook de aanduiding van wat in de oude geschriften 'ubhatobyanjanaka' en 'pandaka' wordt genoemd, dat zijn de twee 'alternatieve' gendraanduidingen die naast man en vrouw worden gebezigd. In zijn algemeenheid wordt de boeddhistische leer gekenmerkt door humaniteit en tolerantie. Helaas kan daar niet uit worden afgeleid dat alternatieve genders worden verwelkomd. Eerder is het zo dat het vanuit boeddhistisch perspectief met medelijden wordt bejegend. Ik heb het boven reeds opgemerkt: wat je nu bent is een resultante van het Kama dat je in een vorig leven hebt opgedaan. Het is geen kwestie van (vrije) keuze.

Casus 3: Cathy

Cathy is als Charles geboren in Greenville, North-Carolina. Een deel van de VS dat gerekend wordt tot de 'bible belt'. De ouders weten dat hun zoontje zich vaak stiekem verkleedt in de kleren van zijn zusje. De predikant van hun kerkgenootschap, die ze daarover hebben gesproken, adviseert hen om een therapeut in te schakelen die op de fundamentalistische Bob Jones University heeft gestudeerd. Charles krijgt gedrags-therapie waarbij eveneens de onverenigbaarheid van zijn gedrag met bijbelse uitgangspunten naar voren komt. Het hardhandig onderdrukken van zijn travestie-gevoelens lijkt tot resultaat te hebben dat hij zich ontwikkelt tot een echte macho-bink. Maar als Charles 25 wordt dondert de façade als een kaartenhuis in elkaar. Via internet achterhaalt hij de Emergence en Transgender Christians yahoo group. Het onderwerp van deze groepen is hoe het christelijk geloof zich verhoudt tot het transgender zijn. Het zijn supportgroepen, en veel van de mensen die via internet met elkaar communiceren ontmoeten elkaar ook in real life. Charles, nu Cathy komt via Emergence bij een gendertherapeut in Lynchburg terecht. Via een tiental sessies komt Cathy tot het besef transseksueel te zijn. Een andere Emergence-kennis brengt haar in contact met de metropolitan community church, een kerkgenootschap dat als uitermate LGBT (=Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender)-vriendelijk te boek staat.

Met de Bijbel in de hand worden transseksuelen en transgenders verdoemd, maar tegelijkertijd zie je dat veel transgenders uit hun geloof inspiratie putten en kracht

vinden om om te gaan met hun anderszijn. In een volgende paragraaf wat meer over dat ambigue karakter van de joods-christelijke traditie.

Transgendertheologie in de Verenigde Staten³

Deuteronomium 22:5, “Het kleeft eens mans zal niet zijn aan een vrouw, en een man zal geen vrouwenkleed aantrekken; want al wie zulks doet, is den HEERE, uw God, een gruwel.” In de Statenvertaling klinkt het nog dreigender en indrukwekkender dan in modernere bijbelvertalingen. Voor orthodoxe christenen is met name deze tekst het fundament voor een sterke afkeuring van alles wat naar genderdiversiteit riekt. Natuurlijk zijn er ook nog Genesis en een aantal Paulus-brieven waar ogenschijnlijk gerefereerd wordt aan mensen die we hedentendage tot het ‘derde gender’ zouden rekenen. Waar veel bijbelse tekstgedeeltes in hun eigen tijd en context worden geplaatst wordt er bewust voor gekozen deze teksten letterlijk te nemen, om de afkeuring van genderdiversiteit te staven. De Rooms-katholieke kerk kiest ervoor om homoseksualiteit en transseksualiteit op één hoop te gooien en er waarschuwend en verbiedend geluiden over te laten horen. Zo bestaat bijvoorbeeld een brief van de Rooms-katholieke Congregatie van de Geloofsleer uit 2003 aan oversten van religieuze ordes. Transseksuele monniken mogen geen lid worden van een religieuze orde, en als ze dat al zijn, dan moeten ze uit het klooster worden gezet. Het Vaticaan stelt dat transseksualiteit een geestesziekte is, en dat daarom transseksuelen moeten worden geweerd uit religieuze ambten en kloosterordes. In het ‘sub secretum’ document wordt verder uitgesproken dat mensen die een geslachtsveranderende operatie ondergaan in de ogen van de kerk níet van geslacht veranderen, en dus ook geen kerkelijk huwelijk kunnen sluiten.

In schril contrast met deze negatieve houding staan pogingen om genderdiversiteit en religieuze traditie in balans met elkaar te brengen. Die pogingen voltrekken zich overigens met name in het Angelsaksische taalgebied. In West-Europa, in verregaande mate geseclariseerd, lijkt ‘religie en transgender’ geen issue meer te zijn. Zo zullen er weinig katholieken in Nederland zijn die van voornoemde banvloek van het Vaticaan onder de indruk zijn. Hier en daar zien we andere ontwikkelingen. Kwalitatief, niet kwantitatief. Een behoudend kerkgenootschap dat een belijdend lid dat in een transitietraject terecht komt niet laat vallen, maar vasthoudt. Een transitie van een predikant die nauwelijks opvalt, omdat de persoon dezelfde blijft, met dezelfde kwaliteiten.

Casus 4: Saida

Saida, 42 jaar, is in de Iraanse stad Isfahan geboren. Saida heette ooit Said, en kwam als tiener tot het schrikwekkende besef dat hij niet op meisjes maar op jongens viel. Het door zijn ouders gearrangeerde huwelijk loopt dan ook spaak omdat Said geen enkele aantrekkingskracht tot zijn vrouw voelt. Wel heeft hij gedurende twee jaar in het verborgene een relatie met een oudere man, een docent aan de universiteit waar hij dan studeert. Ze houden van elkaar maar zijn tegelijkertijd wanhopig. Homoseksualiteit wordt in het islamitische Iran absoluut niet getolereerd. In de relatie met zijn oudere

vriend voelt Said zich de vrouw. En hij draagt ook regelmatig vrouwenkleden wanneer ze samen zijn. Ook travestie is in Iran strikt verboden, mensen lopen het risico voor jaren de gevangenis in te moeten of nog erger.

Ayatollah Khomeini heeft in 1983 een fatwa uitgesproken die geslachtsverandering onder strikte voorwaarden goedkeurt. Said besluit om zich te melden bij zijn Imam en die te vragen hem naar een gespecialiseerde kliniek in Teheran te sturen. Op 38-jarige leeftijd wordt Said geopereerd en gaat verder als Saida door het leven. Zij is alleenstaand, de relatie met de oudere man is een jaar na de geslachtsveranderende operatie verbroken.

Met de juridische legalisering van geslachtsverandering is sociale acceptatie natuurlijk niet automatisch gegeven. Islam en genderdiversiteit staan op gespannen voet met elkaar, daarover meer in de volgende paragraaf.

Islam en genderdiversiteit⁴

In Iran is homoseksualiteit strafbaar en travestie ook. Mannen die zich in vrouwenkleden hullen en zich in het publieke domein vertonen riskeren lange straffen. In sommige regio's staat zelfs de doodstraf op gendervariant gedrag. In contrast daarmee staat de fatwa van Khomeini. In een recent artikel in *The Independent on Sunday* werd Teheran zelfs als 'the sex-change capital of the world' aangeduid.

De situatie in islamitische landen laat een divers beeld zien. Enerzijds is daarvoor bepalend of het betreffende land de soennitische of shiitische traditie volgt. Voor de Soennieten zijn de fatwa's van de al-Azhar universiteit van Caïro van belang. Een fatwa van een belangrijk vertegenwoordiger van de shiitische traditie als Khomeini wordt veelal gevolgd in landen met een shiitisch bewind. Er zijn natuurlijk ook veel landen waar de bevolking voor een groot deel de Islam aanhangt, terwijl de staatsvorm zich spiegelt aan de westerse democratieën. Turkije is daar een voorbeeld van. Maar zelfs met een religieus geïllustreerd genderbeleid is het leven voor transgender moslims niet gemakkelijk. Dat wordt ook geïllustreerd door de tweede generatie moslims in ons eigen land die een transitietraject ingaan: felle reacties, en soms zelfs gewelddadige confrontaties met familie en vrienden zijn vaak hun deel.

Casus 5: We'wha

We'wha is in 1849 geboren in een Zuni-stam in New-Mexico, het is een slim en snel jochie, maar in plaats van met leeftijdsgenootjes te spelen helpt hij liever zijn moeder en andere vrouwen bij allerlei huishoudelijke klusjes, en vindt het leuker om gezellig met de vrouwen te babbelen in plaats van met andere jongen te ravotten. De ouders stellen vast dat We'wha een 'lhamana' is, en dat hij een man zal worden die vrouwenarbeid zal verrichten, en ook vrouwenkleden dragen. Hij/zij is wat in de literatuur met het woord 'berdache' wordt aangeduid. We'wha's vaardigheden en karakter maken haar tot het sociale middelpunt van haar volk en ze geniet veel aanzien. Haar persoonlijkheid trekt ook de aandacht van mensen buiten haar volk. De befaamde antropologe Mathilda

Stevenson nodigt haar uit om een tijd in haar huis in Washington te verblijven. Daar komt ze in aanraking met de toenmalige avant-garde die zeer onder de indruk komt van de 'Prinses der Zuni's'. Ze wordt ook door president Grover Cleveland ontvangen, die zo onder de indruk komt van de prinses dat ze wordt uitgenodigd een week lang als gast van de president te komen logeren. Gedurende die dagen stelt ze in de tuin van de residentie van Cleveland een weefgetouw op en weeft een vloerkleed. Door een hartkwaal wordt We'wha niet oud, op 49-jarige leeftijd overlijdt zij in aanwezigheid van haar familie en veel Zuni hoogwaardigheidsbekleders.

Over 'two spirit people', zoals de berdaches ook wel worden genoemd, is veel geschreven. Recent onderzoek en publicaties plaatsen vraagtekens bij de mogelijke voorbeeldfunctie van berdaches. In een volgende paragraaf enige kanttekeningen daarbij.

'Two spirit' mensen in traditionele Indianenculturen ⁵

Het berdache-fenomeen is onderwerp geweest van veel etnologisch onderzoek. Schertsenderwijs wordt wel eens opgemerkt dat een traditionele indianenfamilie bestaat uit man, vrouw, twee kinderen en een antropoloog. In het onderzoek zijn berdaches vaak geïdealiseerd. De positieve berichtgeving heeft er ook toe geleid dat de berdaches te pas en te onpas werden genoemd om aan te tonen dat transgender in al zijn verschijningsvormen in traditionele culturen de normaalste zaak van het leven was. Berdaches werden juist geëerd vanwege hun bijzondere vaardigheden en karakters.

In recent onderzoek zijn vraagtekens geplaatst bij dit soort conclusies: kun je berdaches wel vergelijken met wat wij in onze tijd met de overkoepelende term transgender aanduiden? Er is wel eens een overzicht gemaakt van de vier belangrijkste kenmerken van een berdache, in volgorde van belangrijkheid:

- een berdache verricht in de arbeidsverdeling taken die in de betreffende samenleving tot het vrouwenwerk gerekend worden;
- een berdache is 'sacraal gelegitimeerd', dat wil zeggen dat men overtuigd is van het feit dat iemand berdache is doordat dat gesanctioneerd wordt vanuit het geestenrijk;
- de seksuele oriëntatie van berdaches is altijd gericht op mensen van hetzelfde geslacht;
- tenslotte kleedt de berdache zich in de regel in de kleding van het andere geslacht.

Wanneer deze vier kenmerken worden afgezet tegen de definitie van transgender in onze eigen tijd, dan blijken de overeenkomst niet zo groot als vaak wordt voorgesteld.

Transgender en religie

Vijf casussen, uit het leven gegrepen, waarbij sprake is van verwevenheid met een religieuze traditie. Maar dat is dan eigenlijk ook alles wat te zeggen valt over 'transgender en religie', omdat bij elk van de vijf voorbeelden ook allerlei andere factoren een rol spelen: economische, psychologische, internet, om er maar een paar te noemen.

Dat illustreert meteen ook een van de grote problemen waar we tegen aan lopen als

we het over de thematiek ‘transgender en religie’ hebben: godsdienst wordt er nogal eens bijgesleept als een soort legitimatie.

Eveneens laten de voorbeelden duidelijk zien dat je voorzichtig moet zijn met al te snel te verwijzen naar andere culturen vanuit het idee ‘dat het daar beter is’. Dat is de afgelopen decennia te vaak gebeurd. Om te staven dat ‘een derde sekse’ in traditionele culturen gebruikelijk was en een vaste plek had binnen die culturen, wordt verwezen naar verre en exotische plekken, of – in het geval van de Verenigde Staten – naar de zogenaamde berdaches bij indianenvolken. Voor het gemak wordt dan over het hoofd gezien dat gender en religie onderdeel uitmaken van een ‘symbolisch universum’ waar ook allerlei andere zaken een rol spelen.

Tot slot

In de joods-christelijke traditie lijkt geen ruimte buiten de dichotomie man – vrouw voor een derde gender of sekse. In de West-Europese, maar ook de Angelsaksische wereld is die dichotomie tot dogma verheven, en heeft ook de cultuur blijvend beïnvloed. Eén van de gevolgen daarvan is dat transgender en transseksualiteit bijna het exclusieve domein van de medische wetenschap zijn geworden. Er wordt wel eens gezegd dat die wetenschap de rol van God heeft overgenomen: “God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep Hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de mensen”(Gen. 1:26). Die taak lijken de genderteams in de westerse landen te hebben overgenomen: “wij scheppen u als man en vrouw”.

Ook in samenlevingen waar traditioneel ruimte was voor een derde gender staat de acceptatie en tolerantie onder druk. Veel Aziatische en Afrikaanse landen spiegelen zich immers aan het Westen in de hoop ook ooit de Westerse economische voorspoed te mogen genieten. De plaats en acceptatie van mensen die zichzelf als Kathoey, Hijra of Mahu identificeren wordt gezien als een overblijfsel, een rudiment, van een primitieve cultuur, die haaks staat op het vooruitgangsidee. Een van de gevolgen is dat mensen van het derde gender worden gemarginaliseerd, en uiteindelijk is er voor hen slechts één plek om te overleven, namelijk in de seksindustrie. Is het cynisme om ook hier een verband met het joods-christelijke dogma van de man-vrouw dichotomie te vermoeden?

Literatuur

1. Hindoeïsme en ‘derde sekse’:

Amara Das Wilhelm, *Tritya-Prakriti: People of the Third Sex*, Xlibris 2003.

Devdutt Pattanaik, *The Man Who Was a Woman*, New York, Harrington Park Press, 2002.

Serena Nanda, *Gender diversity. Crosscultural Variations*, Long Grove, Waveland Press, 2002.

Gayatri Reddi, *With Respect to Sex. Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005

Eva Fels, *Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht*, Wien, Promedia, 2005.

2. Boeddhisme en het derde gender:

Peter A. Jackson, Gerard Sullivan (eds.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*, Haworth Press, 1999.

Richard Totman, *The Third Sex: Kathoey, Thailand's Ladyboys*, Souvenir Press, 2004.

Peter A. Jackson, *Non-normative Sex/Gender Categories in the Theravada Buddhist Scriptures*

(internetlink)

3. Transgendertheologie:

Justin Tanis, *Transgendered. Theology, Ministry and Communities of Faith*, The Pilgrim Press, 2003.

Virginia Ramey Mollenkott & Vanessa Sheridan, *Transgender Journeys*, The Pilgrim Press, 2003.

Vanessa Sheridan, *Crossing Over, Liberating the Transgendered Christian*, The Pilgrim Press, 2001.

Perry Desmond, *Perry. A Transformed Transsexual*, Impact Christian Books, 2004 (1978).

4. Islam en genderdiversiteit:

Mak Nyahs (Male Transsexuals) in Malaysia: The Influence of Culture and Religion on their Identity

(internetlink)

An overview of TG in Asia, Sam Winter (internetlink)

Diverse artikelen in de International Encyclopedia of Sexuality bij het Magnus Hirschfeld archief van de

Humboldt Universiteit (internetlink)

5. Berdaches:

Will Roscoe, *Changing Ones. Third and fourth Genders in Native North America*, St Martin's Griffin, 1998.

Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas & Sabine Lang (eds.), *Two-spirit people*, University of Illinois Press, 1997

Sabine Lang, *Men as Women, Women as Men. Changing Gender in Native American Cultures*, University of Texas Press, 1998.

Strangers in the Sanctuary!

Op vrijdag 23 juni neemt André Droogers, hoogleraar Culturele Antropologie, afscheid van de Vrije Universiteit. Voorafgaand aan de afscheidsrede (15.45 u in de aula van de Vrije Universiteit) wordt ter ere van André Droogers een symposium georganiseerd: *Strangers in the Sanctuary: Religie en haar onderzoekers*. Op het symposium wordt gesproken over een thema dat vrijwel ieder die zich met religie bezig houdt zal boeien, maar waarover zelden gedacht en geschreven wordt: wat doen onderzoekers, 'vreemden' op het gebied van de religie met religie, en wat doet religie met hen?; leidt onderzoek naar religie tot twijfel of het opgeven van de eigen levensbeschouwelijke opvattingen of juist niet; hoe staat het met de belangen die onderzoekers naar religie zelf hebben en de belangen van de gelovigen die onderzocht worden? De discussies op dit symposium zullen ingeleid worden door drie cultureel-antropologen: prof.dr. Birgit Meyer, dr. Marjo de Theije en dr. Jojada Verrips. AANVANG VAN HET SYMPOSIUM: 11.00 uur precies; ontvangst met koffie vanaf 10.30 uur. LOCATIE: de Kerkzaal, op de 16e verdieping van het Hoofdgebouw van de VU.

Bij dit (gratis) symposium wordt een lunch aangeboden. Met het oog op het reserveren van de lunches stellen wij het zeer op prijs als u zich aanmeldt.

Schriftelijk aan: Nienke Eikelboom, BPI VU, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam;

telefonisch: 020 - 598 5670 (ma t/m donderdag) of per e-mail: n.eikelboom@dienst.vu.nl.

Engagement of distantie

Toergenjev en het nihilisme.

Bart Voorsluis

De Russische auteur Toergenjev staat voor velen in de schaduw van de twee giganten Tolstoj en Dostojevski. Zijn grote bijdrage aan de Russische literatuur is onomstreden, maar in de beeldvorming wordt zijn werk beheerst door een min of meer vrijblijvend, wat ouderwets estheticisme. Dat was al tijdens zijn leven zo en dat beeld is nog versterkt door een zekere weifelmoedigheid om partij te kiezen, zijn koele observatie van personages en een afstandelijkheid die niet paste in de Russische samenleving. Dat heeft hem het verwijt van gebrek aan engagement opgeleverd. Dit beeld is echter eenzijdig en aan revisie toe. Toergenjev toonde zich zeer gevoelig voor de tijdsomstandigheden, juist in zijn objectiviteit. Het beeld komt zeker niet overeen met de problematiek van zijn bekendste roman waarin het nihilisme de hoofdrol speelt. Vooral aan het einde daarvan spreekt Toergenjev zich onomwonden uit over het geestelijk en sociaal klimaat van zijn land in de tweede helft van de negentiende eeuw.

Een tragische positie

De begrafenis van Ivan Sergejevitsj Toergenjev (1818-1883) vond plaats in een sfeer van onrust en dreiging. De grootste Russische schrijver sinds Poesjkin was al enige tijd omstreden. Dat was niet steeds het geval geweest. Toergenjev, tijdens zijn leven al beschouwd als een van de grootste Russische schrijvers, gold lange tijd als een l'art pour l'art estheet, als groot bewonderaar van Poesjkin wat verzonken in zichzelf. De bundel *Jagersverhalen* waarmee hij in 1847 zijn roem vestigde, werd algemeen beschouwd als een nostalgische schildering van het oude platteland van een Rusland in verandering. Zelf dacht hij daarover volkomen anders. Hij zag ze als een grote aanval op de lijfeigenschap, bedoeld om de schande daarvan de heersende klasse in het geweten te branden. En toen Tolstoj zich eens uitsprak voor het ideaal van zuivere kunst, wees hij hem terecht met de opmerking dat 'het niet de tijd was voor vogels die zingen in de twijgen'. Toch achtervolgde hem het beeld van de zachtmoedige en zuivere estheet. Toergenjev als rebel of zelfs maar criticus van het autocratische tsarenbewind? Ondenikbaar!

Als auteur beschikte Toergenjev over een zeldzaam vermogen. Hij kon doordringen in opvattingen en idealen die de zijne niet waren en hem zelfs tegenstonden. Conflicten waarvan de Russische maatschappij vergeven was, zoals die tussen slavofiele nationalisten en bewonderaars van het Westen, liberalen en radicalen, jongeren en ouderen, trachtte hij zonder partij te kiezen te beschrijven. In het reusachtige, achterlijke land, waar het getal van personen met enige opleiding geheel in het niet viel bij de rest van

de bevolking, die in onuitsprekelijke armoede en onwetendheid leefde, moest een gigantische crisis in het politieke bewustzijn wel uitbreken. Toergenjev was een scherp en aandachtig waarnemer en zonder expliciet te kiezen blijkt hij alle sociale kwesties die sinds zijn dagen in Rusland zijn ontstaan, scherpzinnig te hebben gepeild. Hij stelde zich evenzeer teweer tegen de verschrikkingen van het autocratische tsarisme als Dostojevski en Tolstoj. Met critici en radicalen als Alexander Herzen en Bakoenin, die hij al van zijn studententijd af kende, deelde hij de haat tegen elke vorm van slavernij en wreedheid. Maar hij zag weinig in Herzens overtuiging dat de toestand van vernedering van Rusland te wijten was aan de decadente westerse beschaving, waartegenover de zuiverheid van de Russische boer nog de enige weg naar redding betekende. Integendeel, Toergenjev zag die beschaving als de grootste verworvenheid van de mensheid en woonde – al had dat zeker ook andere redenen – een aanzienlijk deel van zijn leven in het buitenland, met name in Frankrijk. Door zijn verblijf in den vreemde werd hij een Russische emigrant. Het gegeven dat hij geen speler in het drama van Rusland wilde zijn, maar toeschouwer van een afstand, maakte hem tegen wil en dank een trait d'union tussen twee culturen. Dat is hem door het thuisfront als escapisme en zelfs desertie aangerekend. Hij was en bleef Rus, maar het onmetelijke Rusland bleek te klein voor zijn literaire opvattingen en aspiraties. Hij rekende eigentijdse beroemdheden als Flaubert, de gebroeders De Goncourt, Henry James en Zola tot zijn vrienden, Guy de Maupassant bewonderde hem zeer. Toch was de afstandelijkheid tegelijkertijd ook Toergenjeps tragiek. Verrassenderwijs besloot hij talloze malen om het schrijven eraan te geven, zelfs nog toen hij een befaamd schrijver was, getuige de titel van een opstel dat hij publiceerde: 'Genoeg!' Hij was het door hem zelf uitgevonden personage geworden, de 'overtollige mens', die veel praat maar weinig doet of kan veranderen in de situatie die hij aantreft, omstandigheden zonder uitzicht op verbetering. Dat type vind je opvallend veel in de Russische literatuur. Zijn vlucht uit de literatuur is dan ook in zekere zin een vlucht uit zichzelf, vanuit een op gezette tijden heftig dégout jegens wat hij zelf presteerde, maar evenzeer wat hij waarnam in zijn omgeving.

Toergenjev zag zijn besluit als een definitieve streep onder elk menselijk streven, maar dat niet zonder grandeur, 'vanuit de waardigheid van het besef van eigen nietswaardigheid'. Ook daarin werd hij bepaald anders gezien dan hij zichzelf beschouwde. Zijn mislukte pogingen om het auteurschap op te geven waren spreekwoordelijk geworden en droegen niet bij aan het beeld van een gedreven en enthousiaste romanschrijver, maar werden opgevat als een vorm van koketterie. Zijn politieke betrokkenheid was niet groot, maar hij besepte scherp waar hij stond, als 'een man die iemand ziet verdrinken zonder een hand uit te kunnen steken om hem te redden, en die alleen verhalen kan schrijven waarin hij het zinloze laat zien van het verdrinken van zo'n voortreffelijk mens.' Aan zijn twijfel droegen nog andere factoren bij, zoals de trots op zijn adellijke afkomst en zijn onafhankelijke financiële positie, waardoor hij zich zo'n houding kon veroorloven. Hij was verre van radicaal en zijn

religieuze belangstelling was in tegenstelling tot velen in zijn omgeving, gering, zoals zijn leermeester Belinski eens misnoegd moest constateren (' We hebben het niet eens over God gehad!'). Toergenjev was inderdaad geen godzoeker zoals veel tijdgenoten, met Dostojevski als bekendste voorbeeld. Zijn houding werd ingegeven door zijn afkeer van politiek en door de overtuiging dat literatuur een geheel eigen waarde heeft en niet een instrument mag zijn voor een uitwendig, politiek of geestelijk doel. Schrijven diende voor iets anders.

Betrokken maar op afstand; geëngageerd maar geen partijganger; lijdend aan Rusland maar zonder de doorgaans heftige strijd om de Russische ziel. Slapheid, geen partij kiezen, geen richting bepalen – dat zijn de negatieve kwalificaties. Een zekere sympathieke gelatenheid – dat is meer positief. Waar stond Toergenjev voor?

1862

Om die vraag te beantwoorden willen we ingaan op de roman waarmee Toergenjev, toen al befaamd, zich met één slag de meest omstreden romancier van zijn tijd maakte, en wel geheel tegen wil en dank. Het boek maakt deel uit een reeks van zes romans, waaronder *Aan de Vooravond* en *Het Adelsnest*. Daarin wordt de Russische negentiende-eeuwse samenleving neergezet en gepeild, qua bedoeling te vergelijken met de *Comédie Humaine* van Balzac. De door Toergenjev ontketende storm stond niet los van zijn keuze om niet meer in het linkse tijdschrift *De Tijdgenoot* te publiceren, waarin zijn *Jagersverhalen* waren verschenen, maar in het conservatieve *De Russische Bode*. Hij bracht daarin kort na elkaar *Aan de Vooravond* uit en de novelle *Eerste Liefde*. Toergenjevs stap werd hem door links niet in dank afgenomen; als hij al niet als overloper werd beschouwd, was het gunstigste oordeel dat hij in de ban verkeerde van zijn eigen weifelmoedigheid. Het jaar waarover we spreken is 1862 en het boek is *Vaders en Kinderen* (vertaald als en bekend geworden onder *Vaders en Zonen*). Het boek en de uitgebreide nasleep in de gebeurtenissen van dat jaar hebben onuitwisbare sporen op zijn leven als persoon en schrijver nagelaten. Toergenjevs afstandelijke houding en afkeer van de politiek betekenden niet dat het tsaristisch regime hem in de jaren ervoor ongemoeid had gelaten. Aangezien hij een belangrijke figuur in Rusland was, vormde hij een mogelijke verdachte, ondanks het feit dat de toenmalige tsaar hem graag las. Zijn vriendschap met de anarchist Bakoenin maakte hem al verdacht en dat werd er niet beter op door zijn aanwezigheid tijdens het grote revolutiejaar 1848 in Parijs, samen met Herzen en Bakoenin. In 1850 verbiedt de censor de opvoering van zijn toneelstuk *Een Maand op het Land*, een verbod dat later weer wordt opgeheven. Veel dreigender wordt het in 1852. Toergenjev schrijft naar aanleiding van de dood van Gogol een necrologie en publiceert die ondanks de censuur. Dat kwam hem te staan op arrestatie en hechtenis, eindigend in een gedwongen verblijf van drie jaar op zijn landgoed Spasskoje.

De kiem van de revolutie

En dan *Vaders en Zonen*. Er is geen auteur geweest die het, zowel van links als van rechts, zo aanhoudend en heftig te verduren heeft gekregen als Toergenjev na de publicatie van dit boek. Hij presenteerde in deze roman een nieuw menstype. Veel van zijn werk wordt bevolkt door personages ‘zonder bloed en karakter’, futiele praters, de ‘overtollige mens’, zonder nut voor de maatschappij. Het was Toergenjev echter niet ontgaan dat er in de echte werkelijkheid een heel ander mensenslag op komst was. In 1861, het jaar van de afschaffing van de lijfeigenschap, voer er een golf van opstand door Rusland. Een formidabele tegenstander van het regime was opgestaan, geleid door radicalen en gesteund door gewelddadige manifesten. Deze nieuwe Jacobijnen, fanatiek, nietsontziend, vol zelfvertrouwen en vooral jong, droegen de kiem van de revolutie in zich. Bezielde van een meedogenloos rationalisme, boezemden ze Toergenjev afkeer in, maar tegelijk een wonderlijke fascinatie. Minachtende barbaren, zeker, niettemin ook in het bezit van een scherpe blik, die zich niet lieten misleiden door romantische mythen. Grove, ongevoelige lieden, maar ook strijders en martelaren in het gevecht tegen het despotisme. Ze hielden hem bezig, wellicht als een sprankje hoop op een betere toekomst. In de woorden van het oorspronkelijke motto van het boek: kracht maar geen inhoud.

Toergenjevs roman, die bijna in een roes tot stand kwam, alsof hij werd meegesleept door iets buiten hem, geeft overtuigend gestalte aan deze nieuwe mens, in de persoon van Jevgeni Vasiljevitsj Bazarov, gemodelleerd naar een arts die de schrijver op een reis had ontmoet. Bazarov wordt in de roman bijna steeds uitsluitend met de achternaam aangeduid, zelden met zijn voornaam, bijnaam of (zoals gebruikelijk in Russische literatuur) met het patronymicum, als om de zakelijke aard van zijn personage te onderstrepen. Het hoofdthema van de roman is confrontatie in brede zin, van ‘jong’ met ‘oud’, maar daardoorheen van liberalen met radicalen en van wetenschappelijk positivisme met traditionele en gekoesterde opvattingen.

‘Wij zijn nihilisten!’

Bazarov is een jonge medische student en onderzoeker, die wordt uitgenodigd door zijn studievriend Arkadi Kirsanov op het landgoed van diens vader, Nikolaj Petrovitsj. Arkadi koestert een aan idolatrie grenzende bewondering voor het intellect en de radicaliteit van zijn metgezel. Arkadi’s vader, een zachtmoedig en oprecht man die zijn enige zoon innig liefheeft, bejegt Bazarov mede daarom met roerende hoffelijkheid. Die houding ontbreekt geheel bij de andere hoofdbewoner van het huis, Nikolajs broer Pavel, een voormalige saletjonker en ouderwetse dandy die aan zijn verblijf als militair in het buitenland een voorkeur voor Britse gewoonten heeft overgehouden en zijn dagen misnoegd en verveeld op het landgoed van zijn broer slijt, in zekere zin een ‘overtollig mens’. Pavel vat al bij de eerste ontmoeting met Bazarov een intuïtieve en geweldige hekel aan hem op. De ander ruikt de vijand en laat niets na om hem, uiteraard binnen de

grenzen van de genoten gastvrijheid, dwars te zitten. En zelfs daarbuiten, want als Pavel hem betrapt op intimiteit met het meisje waarmee Nikolaj in concubinaat leeft, loopt dat uit op een grove belediging die leidt tot een heus duel in de ochtendschemering, geheel volgens de oude regels maar volstrekt bespottelijk.

Bazarov is een man met onwrikbare opvattingen, of wil dat in elk geval zijn. Hij spreekt zich tegenover iedereen die het maar horen wil, uit, maar zijn opinies lijken vooral bestemd voor Pavel. De jongere generatie verwoordt hier overluide en overtuigende haar inzichten en slingert ze de ouderen in het gezicht. De oude wereld heeft geen toekomst. Het sleutelwoord is 'nihilisme'. Nihilisten verwerpen alles wat niet kan worden vastgesteld met de rationele methoden van de natuurwetenschappen. Alleen die soort waarheid doet ertoe en wat niet kan worden bewezen via observatie en experiment is nutteloos en daarom schadelijk. Bazarov is pijnlijk duidelijk de heraut van de nieuwe generatie. Wat niet kan worden bewezen is schadelijke ballast en prooi voor elk intelligent mens. Wat niet kwantitatief kan worden uitgedrukt is irrationele onzin – de extreme verwoording. 'Een nihilist is iemand die zich voor geen enkele autoriteit buigt, die geen enkel beginsel op geloof of vertrouwen aanneemt, ook al kan dat beginsel op nog zoveel achting en eerbied rekenen' – dat is de meer doordachte versie. Het nihilisme neemt zowat alles op de korrel, ook de godsdienst en de daarmee verbonden tsaristische autocratie. Nihilisme is een soort vulgair materialisme. Niet voor niets krijgt Nikolaj Kirsanov, die het landleven en de schoonheid van de natuur hogelijk waardeert en troost zoekt in de dichtkunst, door zijn zoon in plaats van Poesjkin de verhandeling *Kraft und Stoff* van Georg Büchner zachtjes in handen gedrukt. Bazarov brengt dan ook een goed deel van de tijd door in zijn favoriete onderzoeksobject, de natuur en zijn favoriete bezigheid is – naast redetwisten met Pavel – het opensnijden van en experimenteren met kikkers. Hij beziet de heer des huizes, in tegenstelling tot diens broer, met sympathie, maar uit zich met neerbuigendheid over de toegepaste landbouw- en organisatie methoden op het landgoed. 'De natuur is geen tempel maar een werkplaats en wij zijn de werklieden.'

Toergenjev hanteert met dat nihilisme een begrip dat in de lucht hing, maar daarom is het nog niet helder wat het precies is. Bazarov presenteert het als een soort credo, dat iedereen met een greintje intellect wel moet onderschrijven. Het lijkt zoiets als een wereldbeschouwing te zijn, maar de status is onduidelijk. Vertegenwoordigt het nihilisme een houding die wars is van moraal of bezit dit rationalisme een eigen rigide moraliteit? Is het een gebrek aan verbeeldingskracht, een dor landschap of is het juist idealistisch, zelfs utopisch getint? Destructief of opbouwend? Alexander Herzen ziet nihilisme als ontmaskering. Het is geen vernietiging van het bestaande, maar het '... ontmaskert dat het niets voor iets wordt gehouden als optisch bedrog.' Toergenjev zelf lijkt niet al te zeer uit op een nauwkeurige omschrijving. Integendeel, Bazarov wordt vooral bezielde door een elan, een heftige overtuiging. Toergenjevs belangstelling gaat in de eerste plaats uit naar het levende verschijnsel zelf en de ambivalentie ervan en minder

naar de precieze inhoud van het begrip. Personages mogen niet lijden in levensechtheid onder de pogingen die inhoud scherp te krijgen. De vraag hoe doordacht Bazarovs nihilisme is, doet dan ook nauwelijks terzake. Wel straalt het een zekere destructieve vitaliteit uit, eerder dan een wereldwijd scepticisme.

In elk geval moet bijna alles het ontgelden. Bazarov gooit alle schoonheid en troost van kunst en natuur, maar ook traditie en autoriteit, religie en intuïtie op dezelfde irrationele hoop. Daarop komt ook het gedachtegoed van conservatieven en liberalen, populisten en socialisten, Westers gezinden en slavofielen, landeigenaren en horigen terecht. Kenmerkend zijn de gesprekken tussen Bazarov en Pavel Kirsanov, schermutselingen van een forse wederzijdse getergdheid. 'Het is nu het meest nuttig om alles te ontkennen'. 'Dus u vernietigt alles.... maar men moet ongetwijfeld toch ook opbouwen?' 'Dat is onze zaak niet.... eerst moet men de grond vrijmaken'. Bazarov identificeert het nihilisme met kracht. 'Woeste Kalmukken en Mongolen beschikken ook over kracht.... beschaving is ons dierbaar', aldus Pavel. In de twistgesprekken met Pavel bespeelt Bazarov het hele gamma van het nihilisme. Een gekoesterde opvatting uit Toergenjevs dagen, het grondvertrouwen in de Russische gemeenschap, gerepresenteerd in de Russische boer – dat vertrouwen las men eerder ook in zijn *Jagersverhalen* – wordt door hem eveneens vakkundig onderuit gehaald. 'Boeren? Die zijn bereid om diefstal op zichzelf te plegen, om zich in de kroeg lam te zuipen.' Naast de aristocratie moeten boeren er dus ook aan geloven.

Een compromisloze dialoog, lijkt het. Maar toch is het de vraag of hier Bazarovs minachting voor de boerenstand wordt verwoord. Immers, dit staat in merkwaardig contrast met het gemak waarmee hij onder hen verkeert en hun vertrouwen wint. Want hij zegt ongezouten de waarheid en schoffeert zelfs krachtig, maar maakt zich anderzijds vooral onder het dienstpersoneel en de boerenjongens in de omtrek geliefd door zijn ijver en aandacht, de hulpvaardigheid die hij toont en zijn praktische adviezen. Bazarov is bovendien gevoelig voor kinderen en opvoeding, zoals blijkt uit de adviezen aan Fenitsjka, de vriendin van Nikolaj, over haar babyzoontje. Hoewel zijn optreden bepaald niet innemend is, straalt hij wel een vanzelfsprekende betrouwbaarheid en eerlijkheid uit. Uit het accepteren van het duel met Pavel blijkt bovendien dat het hem niet ontbreekt aan ouderwets eergevoel, hoe lacherig hij de situatie ook beoordeelt. Bazarovs eigen presentatie als nihilist mag ons niet misleiden. Hij is geen voertuig van opvattingen, maar iemand van vlees en bloed en een karakter van een typisch menselijke, verwarrende tegenstrijdigheid. Zo kan gemakkelijk de vraag opdoemen die de critici ook hebben gesteld: leeft hij wel naar zijn opvattingen?

Van de vele kwaliteiten waarom Toergenjevs werk is geroemd vallen de sublieme gesprekken de lezer onmiddellijk op. Dat is ook het geval in *Vaders en Zonen*, waarbij we niet mogen vergeten dat hij ook toneelschrijver was en de dramatische kracht van het dialogische volop benutte, met name in het voeren van de regie. Daarom is het zinvol om nauwkeurig de gesprekken tussen Pavel en Bazarov na te gaan. Bazarov roept

reacties op en wil dat ook, hij zegt iets wat nog nooit is gezegd. Maar de gesprekspartners lijken elkaar voortdurend op te juttten in overdrijvingen. Het gaat hier om opinies. Je kunt je moeilijk aan de indruk onttrekken dat de twee elkaar in de dramatisering van het gesprek tot extremen drijven. Later in de roman raakt Bazarov, tegen zijn principes in, verliefd op een schone sfinx uit de hogere kringen, die even koud en berekenend is als hij, en hem dumpt na een hilarische bijna-aanrandingsscene. Hij wordt afgewezen en lijdt hevig, zeker ook uit ergernis over zijn eigen romantische gevoelens. Niet lang daarna sterft hij aan een infectie opgelopen bij een sectie in het dorp van zijn ouders, bitter betreurd door zijn bedroefde ouders. Dat sterven is erg dubbelzinnig. Hij bezwijkt in het harnas, maar het was zeker te voorkomen geweest, omdat een simpele onvoorzichtigheid hem fataal werd.

Een storm van protest

De roman bracht bij het uitkomen in 1862 de heftigste reactie teweeg onder zijn Russische lezers, ooit op een boek gegeven. De hoofdfiguur trok alle aandacht tot zich en over hem ging ook de discussie. Daarbij verdeelde Toergenjev's overgang van het linkse *De Tijdgenoot* naar het behoudende *De Russische bode* de critici in twee kampen, waarvan hij weinig steun kreeg. Uit eigen kring werd hem aangewreven een voetval te hebben gemaakt voor het radicalisme en de roman werd uitgekreten als verheerlijking van het nihilisme. Meer invoelende reacties waren er ook, ze varieerden van waardering voor Toergenjev's oprechte streven om de werkelijkheid te beschrijven en niet te beoordelen tot de psychologische observatie dat de auteur met zijn hoofdfiguur verlegen was en zelfs bang voor hem was. Er was ook een ander verwijt aan de schrijver. De redacteur van *De Russische Bode* vond dat Toergenjev te fair was tegenover de hoofdfiguur. Deze zegt de hele waarheid, hoe onthutsend ook voor de arme gebroeders Kirsanov. Maar in naam waarvan, wetenschap en kennis? Bazarov's doel is echter helemaal niet de ontdekking van wetenschappelijke waarheid. Büchner is geen wetenschapper maar een popularisator, Bazarov's bemoeienis met de natuur is geen wetenschap, hij flirt alleen maar met bepaalde opvattingen en propageert slechts een bepaalde levenshouding. De aanval van links was nog veel heftiger. Toergenjev zou met Bazarov een afschuwelijke karikatuur van de jonge generatie hebben gegeven, een brute en cynische sensualist. Hij was, wat zijn vroegere opvattingen ook geweest mochten zijn, vervallen in de zwartste reactie, wat bewezen werd door de lof die hij vanuit die hoek ontving. De aanval van links deed het meeste pijn. Door de vooruitstrevende jongeren werd hij als gek, ezel of slang neergezet, als Judas en agent van het regime. Hij werd ervan beticht aan Bazarov's voeten te kruipen en hem alleen in naam te veroordelen. Vijandige karikaturen verschenen in de linkse pers, met Bazarov als loerende Mephisto en de auteur als hulpeloze figuur tussen rechts en links. Maar ook aan deze zijde was enige sympathie. Toergenjev had goed begrepen dat de ware vooruitgang niet ligt bij hen die door traditie zijn bevangen, maar bij actieve, jonge, onafhankelijke mannen. In Bazarov

zou de weg naar de toekomst liggen.

De hoofdfiguur wordt of als spreekbuis van de opvattingen van de auteur, of als het tegengestelde daarvan opgevat. In beide gevallen is sprake van een vorm van identificatie, zij het dat in het tweede die aanzienlijk problematischer verloopt. De vraag of (de opvattingen van) de schrijver met diens personages mogen worden vereenzelvd is een steeds terugkerende kwestie in de romankunst. Maar in het Rusland van de negentiende eeuw had die kwestie bijzonder politieke relevantie. In een autocratisch geregeerde maatschappij was kunst de enige uitingsvorm waarop de censuur maar moeilijk vat kon krijgen en zo bloeiden allerlei metaforische vormen, vaak satirisch van aard. Dat betekende echter ook dat van literatuur verwacht kon worden dat ze kritiek bevatte op de sociale omstandigheden. Een roman was een politiek statement, hoe verhuld ook. Het tonen van de sociale werkelijkheid werd in elk geval als zodanig gelezen. Literatuur was, veel meer dan in onze dagen, onderwerp van publiek debat en stellingname.

In dit licht moeten we de reacties op *Vaders en Zonen* interpreteren. De houding van de critici kan begrepen worden vanuit hun verwarring: waar staat Toergenjev? En de felheid is te verklaren uit het gedeelde besef hier met voor Rusland hoogst wezenlijke zaken te maken te hebben. Maar veel reacties hebben als uitgangspunt de vraag in hoeverre de schrijver zich identificeert met de hier verkondigde standpunten. Dat is een begrijpelijke vraag, immers zelf worstelde hij met de vraag van sympathie of antipathie voor Bazarov en diens opvattingen. Maar die vraag heeft een beperkt belang. Relevant is niet alleen wat Bazarov zegt, maar wat hij vertegenwoordigt, de toekomst.

Tenslotte: waar staat Toergenjev?

Om dat in te zien moeten we het einde van de roman beschouwen. Het pessimisme dat daaruit spreekt mag ons niet ontgaan. De lichte en ironische toon die de roman steeds heeft gehad, slaat hier om in een zwart pessimisme en het verhaal voert naar een onverbiddelijk en droef einde. Daarvoor vraagt Bazarov zich af of zijn leven nut heeft gehad ('zin' zouden wij zeggen). En hij wijt zijn onvermijdelijke dood niet aan wilswakte maar aan het lot. Tegen de achtergrond van het gegeven dat Bazarov, ondanks alles, als de jongste generatie de toekomst representeert, krijgt zijn vroege dood een bijzondere betekenis. Wij weten en hij ook, dat met enige voorzichtigheid, zijn dood niet nodig was geweest. Het is alsof er sprake is van een heimelijke doodswens. Maar deze passages, samen met de sombere toon van de roman, versterken alleen maar de overtuiging dat de toekomst van Rusland geen hoop kent. Het fatalisme dat daaruit spreekt is het fatalisme van Toergenjev. Bazarov heeft de melancholie van de overvloedige mens van zich geworpen en veranderd in het tegendeel ervan, een actieve betrokkenheid. Maar met hem sterft het nieuwe Rusland dat mogelijk was. In de dood van Bazarov, vroegtijdig en tragisch, toont Toergenjev ons zijn engagement. Die dood is een politiek statement van de eerste orde.

Daniel Dennett over de aard van de filosofie

Loes Derksen

Daniel Dennett is een hedendaags Amerikaans filosoof, werkzaam bij het Center for Cognitive Studies aan Tufts University in de buurt van Boston. Hij stelt vragen aan de orde op het gebied van de wijsgerige antropologie. Bijvoorbeeld, vragen rond de verhouding tussen lichaam en geest, en de aard van het geestelijke zoals het tot uiting komt in denken, intentionaliteit, subjectiviteit, bewustzijn en het ik. Hij zoekt naar metaforen en modellen die gebruikt kunnen worden om de mens te begrijpen. Hij stelt vragen betreffende het bestaan van de ziel, de vrijheid van de mens, de menselijke verantwoordelijkheid, rationaliteit en moraliteit. Ook bespreekt hij vragen over de oorsprong van de mens en de plaats van de mens in de cultuur en in de werkelijkheid. Daarnaast beschikt Dennett over een schrijfstijl die behoort tot de mooiste in de hedendaagse filosofie. Het is een genot om zijn boeken te lezen.

Dennett heeft gestudeerd aan de Universiteit van Harvard waar hij beïnvloed werd door de naturalistische filosofie van Quine. Naturalisme is een stroming in de filosofie waarin natuurlijke oorzaken worden gezocht voor verschijnselen. Bijvoorbeeld, de vraag naar de aard van de geest wordt in een naturalistische filosofie beantwoord door aansluiting te zoeken bij onderzoek naar de hersenen. De geest wordt gezien als een product van hersenactiviteit. Ook heeft Dennett gestudeerd aan de Universiteit van Oxford bij de anti-essentialistische filosoof Gilbert Ryle. Met anti-essentialisme wordt bedoeld het zoeken naar verklaringen voor fenomenen door ze niet als entiteiten maar als activiteiten en processen te zien. Bij Ryle neemt dit de vorm aan van behaviourisme. In het behaviourisme wordt gesteld dat, om de menselijke geest te begrijpen, men niet de vraag moet stellen wat voor soort entiteit de geest is maar men moet kijken naar menselijk gedrag. Bijvoorbeeld, om iets te weten te komen over de geest van een clown moet men volgens een behaviourist zijn uiterlijk, zijn make-up, grappen en grollen observeren. In een artikel voor een handboek over 'philosophy of mind' waarin Dennett wat hij noemt een 'zelfportret' schrijft, vraagt hij: 'Wat krijg je als je Ryle en Quine combineert? Antwoord: Daniel Dennett'. (Dennett 1994, p. 242). Met andere woorden, het beantwoorden van vragen rond de mens moet volgens Dennett gebeuren in aansluiting bij onderzoek naar fysiologische en biologische gegevens over de mens, samen met het observeren van menselijk gedrag.

Dennett vertelt dat Quine en Ryle ook invloed hebben gehad op zijn manier van schrijven: 'Geen zin van Quine of Ryle is ooit saai, en hun werk laat altijd het belang zien van het toespreken van een gehoor van niet-filosofen, zelfs al weten ze dat filosofen misschien 95% van hun werkelijke en verlangde gehoor zullen zijn.' (Dennett 1994, p.

243). Filosofie mag wat Dennett betreft niet verzanden in obscuriteit, moet toegankelijk zijn en relevant, zelfs al wordt het werk van een filosoof voornamelijk door andere filosofen gelezen.

Een filosoof moet het denken van zijn publiek stimuleren en uitdagen. Dat doet Dennett op twee manieren: door aansluiting te zoeken bij de resultaten van de vakwetenschappen en gebruik te maken van de intellectuele verbeelding.

Aansluiting bij de vakwetenschappen

Dennetts naturalisme houdt in het zoeken naar antwoorden rond de aard van de mens, in aansluiting bij de resultaten van de vakwetenschappen, zoals biologie en psychologie. In het zojuist genoemde 'zelfportret' schrijft Dennett: '...als promovendus in Oxford, ontwikkelde ik een diepe argwaan ten opzichte van de methoden die ik andere filosofen zag gebruiken'. (Dennett 1994, p. 236) De analytische filosofen in het Oxford van de jaren zestig negeerden datgene wat in de vakwetenschappen werd ontdekt en wilden door louter argumenteren en analyseren abstracte filosofische conclusies trekken inzake kwesties zoals de aard van de menselijke geest. Daartegenover vergelijkt Dennett een filosoof met een ingenieur. De filosoof moet dezelfde soort vragen stellen als een ingenieur. De ingenieur vraagt: hoe maak ik iets? hoe werkt iets? hoe zit iets in elkaar?

Dennett beschrijft zijn methode als 'reverse engineering'. In 'reverse engineering' bestudeert men een fenomeen door zich af te vragen hoe iets het resultaat is van een proces. Bijvoorbeeld, als een bedrijf een MP3 speler wil gaan produceren, zou men de speler vanaf het nulpunt kunnen gaan ontwerpen. Maar een snellere methode is om een bestaande MP3 speler aan te schaffen en die uit elkaar te halen om te zien hoe die werkt. Bij het uit elkaar halen van het apparaat komen vragen op: waarom zit dit zo in elkaar? waar is dit onderdeel voor? welk probleem wou de ontwerper oplossen of vermijden door er deze onderdelen op deze manier in te zetten?

Als filosoof moet men volgens Dennett de vraag naar de aard van de geest op een ingenieur-achtige manier beantwoorden, door te vragen: '...hoe de hersenen mogelijk het werk van de geest tot stand kunnen laten komen' (Dennett 1994, p. 236). De geest is geen inert ding dat uit de lucht komt vallen en waar filosofen abstracte uitspraken over kunnen doen, maar iets actiefs dat verbonden is met de werking van de hersenen. Dennett heeft zich in dit kader bezig gehouden met experimenten betreffende gewaarwording, zoals de vraag hoe we complexe patronen zien, wat we wel of niet waarnemen in ons gezichtsveld, hoe optische illusies ontstaan en hoe illusies van tijdsbesef terug te voeren zijn op de werking van de hersenen in de tijd. Deze fascinatie met hoe iets werkt brengt Dennett in verband met zijn belangstelling voor toveren. Bij toveren zien wij een verbluffend resultaat en worden wij uitgedaagd om de vraag te stellen hoe dit tot stand is gekomen. De geest is volgens Dennett een wonderbaarlijke tovertruc van de hersenen.

Dennett heeft zich ook bezig gehouden met filosofie van de biologie. Om als filosoof

over biologische organismen te spreken, moet je je afvragen hoe ze zijn gevormd uit ‘...duizenden heerlijk gecompliceerde technische snuffjes, opportunistisch maar op een elegante manier samengevoegd tot robuuste, zelfverdedigende systemen’ (Dennett 1994, p. 239). Dennett stelt dat de beste verklaring hiervoor de theorie van Darwin is, vandaar dat hij een boek over de evolutietheorie heeft geschreven. Hij onderzoekt in *Darwin’s Dangerous Idea* hoe de evolutietheorie een verklaring kan geven voor de oorsprong van de mens, de menselijke cultuur, moraliteit, rationaliteit, vrijheid en zingeving. Hij stelt dat de evolutietheorie hier veel licht op kan werpen omdat ze het ontstaan van deze fenomenen kan verklaren. Maar tegelijkertijd zet hij zich af tegen stromingen zoals de sociobiologie, waarin de genoemde verschijnselen alleen verklaard worden door de evolutie en geen rekenschap wordt afgelegd van de onafhankelijkheid van de menselijke rationaliteit ten opzichte van het biologische. Het gaat hem niet om ‘gretig reductio-nisme’, dat wil zeggen alle genoemde verschijnselen als biologische verschijnselen te zien, maar om rekenschap te geven van een theorie in de biologie die van fundamenteel belang is voor een filosofische beschouwing over de mens.

Nog een voorbeeld van Dennetts belangstelling voor de vakwetenschappen is de manier waarop hij de vraag aan de orde stelt of de mens wel of niet vrij is. Hierbij sluit hij aan bij neurologisch onderzoek, zoals bijvoorbeeld de experimenten van Libet. Door hersenactiviteit te meten, toont Libet aan dat de hersenen al bezig zijn een beslissing te nemen, voordat wij ons bewust zijn van deze hersenactiviteit. Dit onderzoek roept allerlei filosofische vragen op: nemen de hersenen onze beslissingen en denken wij alleen maar dat onze vrije geest deze beslissingen heeft genomen? Wat betekent het om te spreken van beslissingen die al voorbereid of genomen zijn voordat wij er ons van bewust zijn? De experimenten van Libet geven aanleiding tot filosofische bezinning. Wat Dennett betreft, moet de filosoof rekenschap kunnen geven van dergelijke experimenten als hij de kwestie wil bespreken of de wil wel of niet vrij is.

Een student van Dennett, Bo Dahlbom schrijft: ‘Maak niet de fout om te denken dat Dennetts belangstelling voor wetenschap een geloof is in wetenschap. Ondanks het feit dat hij daadwerkelijk geïnteresseerd is in wetenschap, zich misschien het meest thuis voelt bij wetenschappers en niet bang is om theorieën en hypothesen aan te dragen voor experimentele toetsing, in zowel biologie als psychologie, is Dennett een filosoof en niets anders’. (Dahlbom 1993, p.10)

Dennett stelt filosofische vragen die hij met behulp van vakwetenschappelijk onderzoek wil beantwoorden. Daarbij is het niet de bedoeling wetenschappelijke gegevens zomaar over te nemen. Dennett wil ze inzetten bij het scheppen van filosofische theorieën en modellen die zelf ook weer ter discussie staan. Daarnaast stelt Dennett kritische vragen ten opzichte van de wetenschap. Volgens Dennett is wetenschap niet louter empirisch maar maakt ze gebruik van methodologische en filosofische vooronderstellingen, metaforen en beelden. Dennett beschrijft de complexiteit van de verhouding tussen filosofisch en wetenschappelijk denken op een mooie manier in het eerste

hoofdstuk van zijn boek *Darwin's Dangerous Idea*. Daar schrijft hij: 'De Revolutie van Darwin is een wetenschappelijke én een filosofische revolutie, en geen van beide revoluties kon hebben plaatsgevonden zonder de andere. Zoals we zullen zien, waren het eerder hun filosofische vooroordelen dan het gebrek aan wetenschappelijke bewijzen, die wetenschappers beletten in te zien dat de theorie juist kon zijn. Maar deze filosofische vooroordelen waren te diep ingesleten om door louter filosofische brillen losgeweekt te kunnen worden. Het vereiste een reeks van zwaarbevochten, onweerlegbare, wetenschappelijke feiten om de wetenschappers ertoe te dwingen het vreemde nieuwe beeld dat Darwin voorstelde, serieus te nemen'. (Dennett 1995, p.7-8) Wetenschap en filosofie zijn in het Darwinisme verstrengeld met elkaar. Ze gaan beide over feiten en het theoretiseren over feiten. Interessant is wel aan dit citaat dat Dennett stelt dat theorieën uiteindelijk aangepast worden als de feiten onontkoombaar waar blijken te zijn.

Terwijl weinig mensen zullen bestrijden dat het zinnig is om in de filosofie reken-schap te geven van wetenschappelijk onderzoek, is het wel de vraag of Dennett niet te veel zijn heil zoekt in de wetenschap. Kan de wetenschap alle vragen beantwoorden over de aard van het denken, het bewustzijn, het ik? Is denken niet iets subjectiefs en hersen-onderzoek objectief? Kan de geest ooit door de wetenschap worden geobserveerd? Is de vraag naar de oorsprong van de mens te vinden in een biologische theorie zoals Dennett denkt, of moeten wij zoeken naar verklaringen vanuit andere perspectieven zoals de godsdienst? In zijn nieuwste boek *Breaking the Spell* poogt Dennett zelfs voor de godsdienst naturalistische verklaringen te geven vanuit de biologie, culturele antropologie en sociologie. Gaat dat niet te ver?

Ik denk dat er terecht vragen gesteld kunnen worden naar de grenzen van Dennetts naturalisme. Zoals we zojuist zagen, stelt Dennett zelf ook vragen naar die grenzen, bijvoorbeeld in zijn kritiek op de sociobiologie. Maar wat betreft de meeste van de genoemde onderwerpen gelooft Dennett dat de vakwetenschappen uiteindelijk met de antwoorden zullen komen. Zelfs de lastige vraag naar het verband tussen de subjectiviteit van ervaring en de objectiviteit van neurologisch onderzoek acht Dennett in de toekomst oplosbaar.

De intellectuele verbeelding

Naast zijn belangstelling voor de wetenschap is een kenmerk van Dennetts filosofie zijn gebruik van wat ik zal noemen de 'intellectuele verbeelding'. Dit heeft te maken met een tweede betekenis van het eerder genoemde begrip 'ingenieur'. Dennett stelt: 'Ik beschouw schrijven over filosofie in de geest van een ingenieur: ik ontwerp en bouw apparaten – argumenten, intuïtiepompen, metafoormachines – die bedoeld zijn om bepaalde effecten te hebben. Als ze werken ben ik uitzinnig van vreugde en als ze niet werken ben ik verbaasd en geërgerd...ik ben bereid, als elke goede ingenieur, om de vraag onder ogen te zien: waarom deed dit ding het niet? Welke over-optimistische

vooronderstellingen leidden er toe dat het apparaat onder-ontworpen is? Is het de moeite waard om het te repareren, of moet ik het weg gooien en iets anders proberen?' (Dennett 1993, p. 203) De filosoof knutselt argumenten in elkaar. Soms werken ze, soms niet. Soms zijn ze uitvoerig genoeg om het doel te bereiken, soms zijn ze slecht ontworpen of te weinig complex.

Argumenteren in de filosofie moet volgens Dennett op een gedisciplineerde en rationele manier verlopen. Maar de rationaliteit heeft volgens Dennett ook veel te maken met de verbeelding. Veel filosofen, stelt hij, verwarren een gebrek aan verbeelding met noodzakelijkheid. Met andere woorden, filosofen worden beperkt in wat ze denken door wat ze zich kunnen inbeelden. Het is best mogelijk dat de werkelijkheid gecompliceerder of anders in elkaar zit dan de filosoof aanvankelijk denkt. Dennett zelf kan dagen lang verzonken zijn in het nadenken over beelden en het bedenken van argumenten. Dit heeft als gevolg dat hij soms vergeetachtig is. De verbeelding in de filosofie van Dennett krijgt gestalte door middel van intuïtiepompen, metafoormachines, verhalen en modellen.

Dennett stelt dat de geschiedenis van de filosofie de geschiedenis is van het ontwikkelen van intuïtiepompen. Een intuïtiepomp is een beeld dat een bepaald idee of perspectief op een zaak aannemelijk maakt. Een voorbeeld van een intuïtiepomp in de filosofie van Dennett is het beeld van de zombie. Iedereen heeft wel eens gehoord van het bestaan van een wezen dat in alle opzichten op een normaal mens lijkt maar dat geen innerlijk, subjectief bewustzijn heeft. Onze intuïtie bij het horen van zo'n verhaal is dan: ik heb het nog nooit meegemaakt, het lijkt mij iets dat voorkomt in een exotische cultuur als gevolg van zwarte magie, maar wie weet, misschien is het best mogelijk. De reden waarom wij denken dat een zombie best mogelijk is, ligt in het filosofisch dualisme. In het dualisme wordt het bewustzijn gezien als iets dat van buiten af toegevoegd kan worden aan de fysieke opbouw van een mens. Maar is dat wel zo? Als men uitgaat van de gedachte dat het bewustzijn ontstaat als gevolg van het hebben van een bepaalde fysieke structuur in de hersenen, moeten alle mensen met een soortgelijke fysieke structuur bewustzijn hebben. De conclusie is dat het fenomeen zombie, dat is, iemand met een fysieke structuur die niet te onderscheiden is van iemand met bewustzijn, maar die zelf geen bewustzijn heeft, niet mogelijk is. De zombie is een voorbeeld van hoe een intuïtiepomp werkt: het idee zombie blijkt aannemelijk te zijn vanwege het dualisme dat wordt voorondersteld. Bij het nadenken over het begrip zombie in samenhang met een materialistische visie op de geest komt men tot andere inzichten.

Een metafoormachine is een beeld waarmee men kan argumenteren. Een voorbeeld van een metafoor die Dennett gebruikt is dat van de hemelhaak. Deze term is afkomstig van een piloot in de Eerste Wereldoorlog die er in zijn contact met de verkeersleiding tegen protesteerde dat hij geen hemelhaak had om zijn vliegtuig in de lucht te houden. Dennett gebruikt het beeld van de hemelhaak om te zeggen dat filosofen geen verklaringen moeten zoeken die uit de lucht komen vallen of geen basis hebben in de natuur.

Dennett maakt een onderscheid tussen een hijskraan en een hemelhaak. Hijskranen, in tegenstelling tot hemelhaken, bestaan wel. Het zijn middelen, ontwikkeld door de natuur om sprongen te maken. Bijvoorbeeld, het gebruik van taal is een hijskraan omdat mensen die taal gebruiken sprongsgewijs tot allerlei dingen in staat zijn die zonder taal niet mogelijk zijn, bijvoorbeeld het doorgeven van abstracte ideeën.

Verder gebruikt Dennett verhalen om zijn ideeën te illustreren. In zijn verhalen maken de personages allerlei bizarre gebeurtenissen mee, waardoor filosofische vragen naar boven komen en kunnen worden bekeken vanuit verschillende perspectieven. Een voorbeeld is Dennetts verhaal van een man die zijn hersenen uit zijn schedel laat halen. Er wordt een ontvanger op zijn inmiddels lege schedel geplaatst waarmee hij in verbinding staat met de signalen die zijn hersenen produceren. Ook is hij in staat om signalen te versturen naar zijn hersenen. De vraag is dan: waar is deze persoon? Is hij waar zijn hersenen zijn of bevindt hij zich in de informatie die hij met zijn hersenen uitwisselt?

Een laatste voorbeeld van Dennetts filosofische gereedschapskist is zijn gebruik van 'Conway's game of life'. Dat is een op wiskunde gebaseerd computerspel met oneindige variaties. Het is een illustratie hoe een simpele fysica kan leiden tot complexe en niet voorspelbare levensvormen. Het spel is op internet te vinden en is erg leuk om te spelen. (je kunt het vinden op: <http://psoup.math.wisc.edu/Life32.html>; De Nederlandse site van dit programma is te vinden op: <http://www.xs4all.nl/~jbontes>). Dennett zegt dat iedere filosofiestudent 'Conway's game of life' moet spelen om te leren hoe complexe processen tot stand kunnen komen uit relatief simpele processen en in te zien hoe deze processen vervolgens functioneren. Dit heeft opnieuw te maken met het naturalistische uitgangspunt van Dennett waarin een complex fenomeen, zoals een levend wezen of het menselijk bewustzijn, gezien wordt als het product van de werking van kleine, fysieke onderdelen.

Het is mogelijk om vragen te stellen betreffende het gebruik van intuïtiepompen, metaforen, verhalen en spelletjes. Moet een filosoof niet abstracter, systematischer te werk gaan? Is het niet de taak van de filosoof om standpunten in te nemen en algemene conclusies te trekken? Dennetts antwoord op dit verwijt is dat hij geen bepaald filosofisch standpunt inneemt. Hij zegt: ik laat het aan andere mensen over om te zeggen in welke filosofische categorieën ik geplaatst kan worden. Die categorieën zijn er terdege, zoals het eerder genoemde naturalisme en anti-essentialisme. Maar voor Dennett heeft het geen zin om zich vast te pinnen op een bepaalde positie: de filosoof moet steeds recht doen aan de fenomenen die zich aan hem voordoen.

De inzet van Dennetts filosofie

Op het eerste gezicht lijkt het dat Dennett een vrij bescheiden doel voor ogen heeft: filosofische theorieën ontwikkelen die recht doen aan datgene wat de wetenschap ons vertelt over de mens. Maar zoals ik al aan het begin heb aangegeven, bespreekt hij de grote vragen die in de geschiedenis van de filosofie over de mens zijn gesteld. Het zijn

vragen op een hoog abstractieniveau. Bovendien hebben de antwoorden die er op gegeven worden grote gevolgen voor een mensvisie en voor een wereldbeschouwing. Bestaat de ziel? Is er leven na de dood? Is de mens verantwoordelijk voor zijn handelen? Is de mens een wezen geschapen door God of is hij een slim dier? Gezien de aard van deze vragen is het niet verwonderlijk dat Dennett uiteindelijk ook op het niveau van levens- en wereldbeschouwing filosofeert.

Hij legt een verband tussen zijn naturalisme en zijn belangstelling voor vragen rond wereldbeschouwing door te stellen dat juist door feiten boven water te halen en theorieën te ontwikkelen die recht doen aan die feiten, veranderingen in onze wereldbeschouwing tot stand komen. Hij noemt als voorbeelden hiervan de ontdekkingen van Copernicus, Newton en Darwin. Filosofie die aansluit bij de wetenschap kan op een soortgelijke manier ingrijpende gevolgen hebben. Filosofie kan ons aan de hand van nieuwe ontdekkingen leren nieuwe vragen te stellen, andere perspectieven in te nemen.

Dit leidt er toe dat Dennett soms wat dramatisch praat over de gevolgen van de filosofie. Hij stelt dat het doen van filosofie durf vraagt, de moed om andere mogelijkheden onder ogen te zien en om oude ideeën achter ons te laten. Het heeft, zo stelt Dennett, geen enkele zin om vast te houden aan vertrouwde en achterhaalde ideeën, want dat houdt alleen maar in dat we onszelf voor de gek houden. De motivatie die hier achter schuilt is wat Dennett noemt de liefde voor de waarheid. De filosoof en de wetenschapper zoeken beide naar waarheid en het is hun taak om alle vormen van onwaarheid te bestrijden. Dennett heeft radicale conclusies getrokken uit zijn eigen filosofie. Hij heeft een aantal jaren geleden een artikel geschreven in *The New York Times* waarin hij er voor uit komt dat hij een 'bright' is, een recent bedachte term in de V.S. voor een atheïst. God en de ziel bestaan niet volgens hem omdat wetenschappelijk niet aangetoond kan worden dat zij bestaan. Ook is de wetenschap in staat om zaken te verklaren zonder gebruik te maken van dergelijke begrippen. Dit standpunt is binnen de hedendaagse filosofie vrij uitzonderlijk. De meeste filosofen na Kant hebben geaccepteerd dat er grenzen zijn aan het filosofisch denken. Deze grenzen worden bepaald door wat wij wel of niet kunnen bewijzen. Volgens Kant kan de filosofie niets zeggen over God en de ziel omdat er in de zintuigelijk ervaren werkelijkheid geen bewijs voor of tegen is. Deze begrippen horen thuis in de godsdienst en zijn een kwestie van geloof. Dennett accepteert dit Kantiaanse onderscheid niet. Hij denkt dat de filosofie wel uitspraken kan doen over deze kwesties.

Voor iemand die vast wil houden aan het onderscheid tussen filosofie en godsdienst is de filosofie van Dennett een uitdaging. Hoe kan men zorg dragen voor een diversiteit van levensbeschouwingen en toch recht doen aan de gevolgen van ontdekkingen gedaan in de wetenschap? Hoe evolutie en schepping te combineren? Hoe recht te doen aan het inzicht dat ons denken afkomstig is uit de hersenen en geloven in de onsterfelijkheid van de ziel? Hoe kan men in deze discussies op een integere manier omgaan met het begrip waarheid? Bij mijn colleges over de filosofie van Dennett merk ik vaak dat studenten bij

het lezen ervan de beperkingen van zijn standpunt inzien, vooral als het om levensbeschouwelijke kwesties gaat. Tegelijkertijd is Dennetts confrontatie van filosofie, levensbeschouwing en wetenschap een fascinerende zoektocht.

Literatuur

- Brook, A. en Ross, D. (2002) 'Dennett's Position in the Intellectual World' in: Brook, A. en Ross, D., red. *Daniel Dennett*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 3-37.
- Dahlbom, B. (1993) 'Editor's Introduction' in: Dahlbom, B., red. *Dennett and His Critics. Demystifying Mind*. Oxford, Blackwell, p. 1-12.
- Dennett, D.C. (1991) *Consciousness Explained*. London, Penguin.
- (1993) 'Back from the Drawing Board' in: Dahlbom, B. red. *Dennett and His Critics. Demystifying Mind*. Oxford, Blackwell, p. 203-235.
 - (1994) 'Self Portrait', in: Samuel Guttenplan, red. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Blackwell, p. 236-244. Herdruk in Dennett (1998), p. 355-366.
 - (1995) *Darwins Gevaarlijke Idee*. Amsterdam/Antwerpen, Contact. Vert. G. Abeb en H. van den Bijtel. Nederlandse vertaling van Dennett, D.C., *Darwin's Dangerous Idea*. London, Penguin, 1995.
 - (1998a) 'Cognitive Science as Reverse Engineering: Several Meanings of "Top-Down" and "Bottom-Up"', in: Dennett, D.C., *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. Cambridge, Mass., Bradford Books, p. 249-259.
 - (1998b) 'The Unimagined Preposterousness of Zombies: Commentary on Moody, Flanagan and Polger' in: Dennett, D.C. *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. Cambridge, Mass., Bradford Books, p. 171-177.
 - (2000) 'With a Little Help from My Friends', in: Ross, Brook en Thompson red., *Dennett's Philosophy. A Comprehensive Assessment*. Cambridge, Bradford, p. 327-385.
 - (2003a) 'The Bright Stuff', in: *The New York Times*, 12 juli.
 - (2003b) *Freedom Evolves*. London, Penguin.
 - (2005) *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Mass./London, Bradford Books.
 - (2006) *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York, Penguin.
- Ross, D., (2000) 'Introduction: The Dennettian Stance', in: Ross, Brook en Thompson red., *Dennett's Philosophy. A Comprehensive Assessment*. Cambridge, Bradford, p. 1-26.