

Inhoud

Inleiding

Stel je voor	3
Taylor's project in 'A Secular Age'	5
Taylor's visie op de relatie tussen religie en groepsgeweld	6
Opzet onderzoek	8
Methode en resultaten	11

I Over de (de)ontologisering van het geweld

Inleiding	13
Tegen een ontologisering van geweld	14
Hooliganisme	18
Definities en categorieën	21
Conclusie	23

II De mens: homo religiosus?

Inleiding	24
'The immanent frame'	25
Redenen voor een open lezing van 'the immanent frame'	29
Redenen voor een gesloten lezing van 'the immanent frame'	32
Conclusie	33

III Religie en geweld: een dubbelzinnige relatie

Inleiding	35
De vraag naar het 'waarom' van religieus geweld	36
Het zondebokmechanisme	38
Stern en Juergensmeyer over religieus geweld	41
De ijzeren kooi	44
Conclusie	47

IV Transcendentie als remedie?

Inleiding	48
Taylor's ideaaltypische Christendom	49

Dogmatisme en ‘the immanent frame’	51
Geestelijke oefening	53
Excarnatie	57
Conclusie	58
Eindconclusies	59
Literatuur	61

Inleiding

Stel je voor...

'Imagine', zo begint Richard Dawkins zijn boek 'The God Delusion'. *'Imagine, with John Lennon, a world without religion. Imagine no suicide bombers, no 9/11, no Crusades, no witchhunts, no Gunpowder Plot, no Indian Partition, no Israeli/Palestinian wars, no Serb/Croat/Muslim massacres, no persecution of Jews as 'Christ-killers', no Northern Ireland 'troubles' (...).'*¹

Dawkins zegt niet dat religie – hij heeft in zijn boek met name het Christendom, Jodendom en de Islam op het oog – de oorzaak is van alle ellende in de wereld. Maar minstens een substantieel deel van al het groepsgeweld zou verdwijnen als religie niet meer zou bestaan. Het is duidelijk dat Dawkins in deze opvatting niet alleen staat. José Casanova weet te melden dat uit een onderzoek in 1998 blijkt dat meer dan tweederde van de Europeanen de opvatting toegedaan is dat religie 'intolerant' is.² Opvallend is ook dat, met uitzondering van Noorwegen en Zweden, de meerderheid van de bevolking van Europa vindt dat 'religie conflicten veroorzaakt'. Dit stemt tot nadenken voor iemand die zich, zoals ik doe, als religieus beschouwt. Zou het leven minder gewelddadig zijn wanneer religie zou zijn verdwenen? Of heeft religie juist niets met geweld te maken zoals gelovigen zich vaak haasten te verklaren? Op deze vragen gaat Charles Taylor in 'A Secular Age' op historisch onderbouwde en bovendien verrassende wijze in.³ Hij werkt in deze studie enkele aanzetten tot een visie op de relatie tussen religie en geweld verder uit die hij al deed in 'A Catholic Modernity?'.⁴

Taylor's ideeën over de relatie tussen groepsgeweld en religie staan nogal verspreid door 'A Secular Age'. Bovendien is geweld een zijlijn van zijn studie, zij het een niet onbelangrijke als we rekening houden met het substantiële aantal pagina's dat Taylor eraan wijdt. Het doel van mijn onderzoek is dan ook om Taylor's visie op hoe groepsgeweld tot stand komt te reconstrueren en hoe het kan worden overstegen en deze visie vervolgens te evalueren. Ik doe dat door alle passages die expliciet handelen over categoriaal groepsgeweld – dus geweld waarin een bepaalde categorie, vaak voor de daders onbekende, mensen het doelwit is en dat door groepen wordt gepleegd – naast elkaar te leggen, samen te vatten en waar nodig te systematiseren.⁵ Om deze reconstructie aan te scherpen en in een bredere context te plaatsten leg ik Taylor's visie naast 'Aspects of Violence' van Willem Schinkel.⁶ Schinkels studie hanteert een theoretisch sociologische benadering. Hij buigt zich

¹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2006, p 23

² José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, p 12

³ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, vanaf nu: SA.

⁴ James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award lecture*, Oxford 1999, p 28

⁵ De passages in SA die wat dit betreft relevant zijn, zijn pp 609-613, 636-639, 642-656, 656-675 en 685-689.

⁶ Willem Schinkel, *Aspects of Violence, A Critical Theory*, London 2010, p 53 e.v., vanaf nu: AV

ondermeer over de vraag hoe het fenomeen ‘geweld’ moet worden gedefinieerd. Hij stelt een brede definitie van geweld voor, wat wil zeggen dat ook niet-fysiek geweld hieronder kan vallen. Ook bespreekt hij eenzijdigheden en blinde vlekken in het gangbare sociaal wetenschappelijk onderzoek naar geweld.

Het werk van Schinkel is behulpzaam gebleken voor mijn reconstructiearbeid, omdat het helpt zaken die bij Taylor impliciet blijven, zoals bijvoorbeeld hoe Taylor geweld nu precies definieert, te expliciteren. Maar ook heeft het werk van Schinkel mij geholpen duidelijker in te zien hoe ongewoon, maar tegelijk hoe relevant Taylors ideeën over geweld zijn. Volgens Schinkel hebben zij die schrijven over geweld last van *biaphobia*. Met *biaphobia* bedoelt hij een zekere angst voor geweld die de blik erop vertroebelt. ‘Geweld’ is echter slechts een van de mogelijke vertalingen van het Griekse woord *bia*. Het woord *bia* kan namelijk ook zoiets als 'levenskracht' betekenen. Bevangen door *biaphobia* wordt volgens Schinkel maar door weinigen ingezien dat geweld naast destructieve ook nog 'levensvoorwaarden scheppende' aspecten heeft. Taylor heeft met zijn aandacht voor processen van zelfdiscipline, opvoeding en daarmee invoeging in de samenleving wel degelijk oog voor de productieve, levensvoorwaarden scheppende aspecten van geweld in de brede zin van het woord.

Biaphobia leidt er volgens Schinkel verder toe dat ander geweld dan dat wat zich afspeelt tussen individuen, onzichtbaar blijft. Geweld waarvoor nauwelijks aandacht is, is bijvoorbeeld het geweld van de markteconomie of van de staat die wetten desnoods met behulp van fysiek geweld oplegt. Ook is er weinig aandacht voor de mogelijke interactie tussen deze verschillende vormen van zichtbaar en ook minder zichtbaar geweld. Tenslotte heeft de angst voor geweld in de ogen van Schinkel tot gevolg dat de meeste onderzoeken niet over geweld zèlf gaan, maar vooral over de oorzaken of de gevolgen ervan. Op deze manier blijft intrinsieke aantrekkingskracht van geweld bijna consequent buiten beeld. Hoewel ik natuurlijk niet in de gelegenheid ben geweest al het relevante werk over geweld door te nemen heeft de lezing van enkele studies rond dit thema mij geleerd dat een groot deel van Schinkels kritiek erop van toepassing is.⁷ Taylor blijkt echter, zoals we zullen zien, niet in deze valkuilen te stappen en heeft bijvoorbeeld veel aandacht voor de intrinsieke aantrekkingskracht die geweld kan hebben. Volgens mij maakt dit alles het de moeite waard zijn uiteenzettingen over groepsgeweld een uitgebreid onder de loop te nemen.

⁷ Hans Achterhuis bijvoorbeeld distantieert zich in zijn *Met alle geweld*, Rotterdam 2008, volgens mij net iets te enthousiast van zijn vroegere marxistische *anliegen* waarbinnen met geweld weinig terughoudend werd omgegaan. Maar terwijl fysiek geweld binnen het marxisme te snel voor legitiem werd gehouden, neemt Achterhuis juist de mogelijke onontkoombaarheid van bepaalde vormen ervan onvoldoende serieus. Natuurlijk verzuimt hij – zoals een filosoof betaamt – niet een definitie te geven van geweld, hoewel de weg naar deze definitie niet in de schaduw kan staan van de systematiek die de aanpak van Schinkel kenmerkt. In de studie over hooliganisme die ik las – Eric Dunning, Patrick Murphy, Ivan Waddington, Atonios E. Astrinakis (ed.), *Fighting Fans. Football Hooliganism as a World Phenomenon*, Dublin 2002 – of in studies over religieus terrorisme wordt echter nergens een definitie gegeven en verdwijnen andere vormen van geweld naar de achtergrond alsook de ingewikkelde relatie en wisselwerking die tussen deze vormen in de ogen van Schinkel bestaat.

Taylor's project in 'A Secular Age'

Het doel dat Taylor zichzelf met 'A Secular Age' heeft gesteld is dus niet in de eerste plaats een reflectie op het fenomeen (religieus)groepsgeweld. Hij geeft een minutieuze reconstructie van het proces dat de 'seculiere tijd', men zou kunnen zeggen de 'verstaanshorizon' waarbinnen wij leven, deed ontstaan. Met verstaanshorizon bedoel ik de deels onbewuste en bovendien affectief geladen manier waarop wij met de werkelijkheid omgaan. Eén van de cruciale kenmerken van dit interpretatiekader is volgens Taylor dat godsgeloof tegenwoordig optioneel is in plaats van een, zoals rond 1500 nog het geval was, bijna onbetwifelbaar gegeven. Maar Taylor laat het niet bij het geven van een visie op wat er precies verantwoordelijk is voor het ontstaan van de huidige verstaanshorizon. Hij probeert ook de *eigen dynamiek* te analyseren van deze 'seculiere conditie'. Daarbij heeft hij vooral belangstelling voor de menselijke zoektocht naar 'fullness'.⁸ Taylor bedoelt met 'fullness' dat *'we all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral shape. Somewhere, in some activity lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, more what it should be. This is perhaps a place of power: we often experience this as deeply moving, as inspiring.'*⁹

Taylor laat in de loop van zijn boek zien dat deze ervaring van 'fullness' kan bestaan uit heel verschillende ervaringen.¹⁰ Het kan een ervaring zijn van het gegrepen worden door het Kantiaans geïnspireerde ideaal van maximale redelijkheid. Maar ook de voor sommigen grote aantrekkingskracht van een koele wetenschappelijke redelijkheid of een ervaring van harmonie met de Natuur kunnen ervaringen van 'fullness' geven. Taylor zelf meent echter dat de meest intense beleving van 'fullness' te vinden is binnen de religie en dat deze ervaring het meest adequaat – zij het nooit vrij van twijfel – moet worden geïnterpreteerd in termen van een monotheïstisch wereldbeeld.¹¹ Dat deze interpretatie nooit onomstreden is, is volgens hem een kenmerk van onze

⁸ Taylor maakt er al langer een punt van dat de hedendaagse moraal filosofie zich te veel beperkt door zich slechts bezig te houden met vragen naar de rechtvaardiging van een minimale moraal. Het centraal stellen van 'fullness' ligt daarom in lijn met zijn project de ethiek te verbreden en opnieuw aandacht te vragen voor het nadenken over het goede leven. Zie zijn Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge Massachusetts 1989, p 3 e.v.

⁹ SA, p 5

¹⁰ Zo begrijpt Stuart Jeffries weinig van wat Taylor met dit begrip 'fullness' wil zeggen. Hij denkt dat het voor humanisten 'menselijke waardigheid of betekenis' zou moeten inhouden. S. Jeffries, *Is that all there is?*, in *The Guardian*, 8-12-2007, <http://www.guardian.co.uk/books/2007/dec/08/society1>, geraadpleegd op 2-2-2010. Uit een gesprek dat Michael Morgan ooit met Taylor voerde werd hem echter duidelijk dat Taylor worstelt met het vinden van termen die voldoende algemeen en tegelijk analytisch waardevol zijn. Morgan wijst erop dat dat ook speelt bij de term 'fullness'. De grote reikwijdte van de term lijkt soms evenveel te verhelderen als te verduisteren. Als we de verschillende contexten waarin het begrip wordt gebruikt echter vergelijken dan blijkt dat in de ervaring van 'fullness' in ieder geval *de aard* van het *ideaal* van een bepaalde periode of groep mensen en de kracht van deze idealen om mensen te inspireren oplicht. Ik deel Morgan visie dat Taylor met dit begrip een terminologie ontwikkelt – en dat ook als een soort stenografie moet doen – die pas toegankelijker wordt in de loop van zijn boek. Vgl. M. L. Morgan, *A Secular Age*, Reviewed by Michael L. Morgan, in: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 10 oktober 2008, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905>, geraadpleegd op 2-2-2010.

¹¹ SA, p 10 e.v.

seculiere tijd. Eén van de dingen die echter velen een a- of zelfs antireligieus perspectief op ‘fullness’ doet omarmen is met religie geassocieerd geweld.

Taylor's visie op de relatie tussen religie en groepsgeweld

Religie zou met haar gewelddadige karakter volgens degenen die denken in de lijn van Richard Dawkins dus een reële bedreiging vormen voor een visie op het goede leven, kortom een notie van ‘fullness’, waarvan men zou kunnen zeggen dat de kern is het *samenleven tot wederzijds voordeel*. Dit ‘voordeel’ (1) komt toe aan individuen, het bestaat (2) vooral uit het gewaarborgd zijn van ‘leven’ en de ‘middelen tot bestaan’ en (3) de ‘vrijheid’ van individuen waarbij (4) dit voordeel gelijkelijk aan iedereen toekomt.¹² Als het waar is dat religie deze vorm van ‘fullness’ is gevaar brengt is dat heel ernstig. Dit ideaal wordt – in ieder geval oppervlakkig beschouwd – in onze cultuur namelijk breed gedragen. Taylor heeft echter een nogal andere, misschien zelfs op het eerste gezicht bevreemdende visie op de relatie tussen religie en groepsgeweld als hij speculeert dat *‘the perennial human susceptibility to be fascinated by death and violence, is at base a manifestation of our nature as homo religiosus’*.¹³ Dit impliceert dat wanneer men religies zou kunnen verzwakken, terugdringen of zelfs afschaffen, de fascinatie voor groepsgeweld niet automatisch zou verdwijnen. Dit komt omdat met het afschaffen van de religie, de religieuze menselijke natuur nog niet verdwenen is.

Mensen staan volgens Taylor dus ten diepste uit naar een andere, transcendente werkelijkheid en het voortdurend optreden van categoriaal groepsgeweld kan daarvan als een teken worden opgevat, omdat *‘from the point of view of someone who acknowledges transcendence, it (violence, SC) is one of the places this aspiration beyond most easily goes when it fails to take us there’*.¹⁴ Deze transcendentale werkelijkheid, dit ‘good beyond life’, moet volgens Taylor eigenlijk op een Christelijk-theïstische manier worden begrepen. Omdat Taylor echter met filosofie en niet, of niet te veel,¹⁵ met theologie bezig wil zijn, meent hij een ruimere, minder precies ingevulde interpretatie van het transcendentale aan te moeten houden.¹⁶ Dus men mag dit ‘goed’ voorbij het leven ook op boeddhistische wijze opvatten als ultieme Leegte, Nirwana, als een toestand van rust en

¹² SA, p 171

¹³ SA, p 639

¹⁴ SA, p 639

¹⁵ Vgl. SA, p 643

¹⁶ Taylor definieert ‘het transcendentale’ dus heel ruim als een ‘voorbij’ of een ‘overstijgende werkelijkheid’, een werkelijkheid die bovendien drie dimensies zou hebben. De eerste dimensie is het besef van een ‘goed’ hoger dan of voorbij het menselijk welzijn of menselijk floreren. De tweede dimensie is die van het geloof in een hogere macht. En ten derde is er die van het geloof in een leven voorbij dit leven. Vooral de eerste dimensie zou volgens Taylor in zijn filosofisch onderzoek de meeste nadruk moeten krijgen, omdat deze waarschijnlijk het meest universeel toepasbaar is. Overigens is Taylor niet consequent in zijn, door zichzelf uit het oogpunt van de filosofische eis van maximale universaliteit en redelijkheid gewenste, nadruk op de eerste dimensie. Vaak moet er ‘Christelijk’ of minstens ‘theïstisch’ worden gelezen als hij religieus zegt. Ik hoop in mijn onderzoek iets preciezer te zijn in het gebruik van mijn terminologie.

onuitsprekelijk geluk.¹⁷ Als het waar is dat de mens ten diepste een religieus wezen is en aangemelijk gemaakt kan worden dat het geloof in zo'n transcendente werkelijkheid niet zomaar als onzin kan worden afgedaan en het regelmatig optreden van geweld hiervan een teken zou kunnen zijn, moet ook worden overwogen of het zinvol zou kunnen zijn te speculeren dat *'the only way to fully escape the draw towards violence lies somewhere in the turn to transcendence, that is, through the full-hearted love of some good beyond life'*.¹⁸ Met 'fully escape' bedoelt Taylor dat in een toewending naar het transcendente een totale transformatie plaats kan vinden van de geweldsfascinatie. De pretentie is dus dat deze fascinatie niet wordt onderdrukt of verwijderd, maar van binnenuit geheel wordt overstegen. Ik ga in dit onderzoek dan ook aan de slag met deze, nogal opvallende en zelfs controversiële, these. De **hoofdvraag** zal daarbij zijn:

'In hoeverre is het mogelijk een toewending naar het transcendente te zien als deel van een strategie om excessief, categoriaal groepsgeweld definitief te overstijgen, in plaats van als één van de belangrijkste oorzaken van dergelijk geweld?'

Ik zal mijn onderzoek daarbij opdelen in de volgende vragen:

1. In hoeverre is Taylors opvatting zinnig dat de mens met een zekere hardnekkigheid gefascineerd wordt door excessief categoriaal groepsgeweld?
2. In hoeverre is Taylors visie plausibel dat bij het komen tot een strategie om dergelijk geweld definitief te overstijgen rekening moet worden gehouden met een religieuze menselijke natuur en een transcendente werkelijkheid?
3. In hoeverre is de relatie die Taylor ziet tussen religie en categoriaal groepsgeweld verdedigbaar?
4. In hoeverre valt van Taylors normatieve versie van het Christendom – als een diepteboring naar de transformatieve potentie van religie – de oplossing te verwachten om te komen tot het definitief overstijgen van categoriaal groepsgeweld.

Doelstelling: In dit onderzoek verwacht ik de volgende zaken te laten zien:

- 1) Dat het zinvol is te stellen dat er sprake is van een zekere hardnekkigheid in de fascinatie voor groepsgeweld, omdat ook in relatief welvarende, democratische samenlevingen een klein deel van de mensen zich aangetrokken voelt tot vormen van categoriaal groepsgeweld als 'hooliganisme'.
- 2) Dat het mogelijk is dit gegeven te proberen te begrijpen vanuit een het transcendente insluitende visie op mens en wereld, hoewel het betrekken van het transcendente in een

¹⁷ SA, p 17 e.v.

¹⁸ SA, p 639

strategie om categoriaal groepsgeweld te overstijgen ongebruikelijk of zelfs controversieel is.

- 3) Dat (religieus) groepsgeweld in veel gevallen primair wordt ‘veroorzaakt’ door slechte sociaaleconomische en/of extreme natuurlijke omstandigheden. Ik zal echter ook laten zien dat het mechanisme soms op gang lijkt te komen wanneer er niet direct sprake is van zo’n bedreigende situatie. In dit geval zijn mogelijk meer verborgen culturele mechanismen belangrijke oorzaken. In dit geval kan religie wellicht een weg bieden om dergelijk geweld te overstijgen.
- 4) Dat Taylor niet echt hard maakt waarom we erop zouden moeten vertrouwen dat zijn versie van het Christelijk geloof kan helpen categoriaal groepsgeweld te overstijgen dat eerder lijkt te ontstaan door culturele dan door extreme sociaaleconomische en/of natuurlijke omstandigheden.

Opzet onderzoek

In het eerste hoofdstuk laat ik aan de hand van een lektuur van John Keane’s ‘Violence and Democracy’¹⁹ zien dat we moeten oppassen voor het benadrukken van een hardnekkige menselijk fascinatie voor categoriaal groepsgeweld. We lopen daarmee namelijk het risico dit type geweld te veel te ‘ontologiseren’ – dat wil zeggen een permanente plaats toekennen in de orde van de zijnden. Binnen (in de vorm van burgeroorlogen) en tussen volwassen democratieën is groepsgeweld immers de afgelopen decennia spectaculair afgenomen. Wat dat betreft blijkt geweld dus tot op grote hoogte vermijdbaar te zijn. Daarna zal ik er echter op wijzen dat Keane toch te weinig aandacht schenkt aan het feit dat binnen deze democratieën nog steeds hooliganisme als variant van categoriaal groepsgeweld bestaat. Blijkbaar kan dit type geweld niet door een democratisch ethos en een behoorlijke mate van sociaaleconomische gelijkheid worden voorkomen. Er zal dus naar een andere strategie moeten worden gezocht om dit geweld te overstijgen. Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik een stap terug zetten en systematisch stilstaan bij de vraag wat geweld eigenlijk is en welke soorten geweld bestaan. Een goed verdedigbare *definitie* van geweld meen ik te kunnen ontlenen aan de reeds genoemde studie ‘Aspects of Violence’ van Willem Schinkel. Deze definitie houdt echter in dat geweld op een dieper niveau van analyse dan dat waarop die van Keane zich bevindt wel degelijk behoort ‘tot de orde van het zijn’. Wat dat betreft kan geweld enerzijds dus niet worden uitgebannen, maar hoeft het anderzijds niet uitgesloten te zijn dat extreme vormen daarvan kunnen worden overstegeen.

In hoofdstuk twee zal ik met Taylor – en tegen een groot deel van het academisch discours in – laten zien dat het rekening houden met een ‘religieuze menselijke natuur’ en de realiteit van ‘het

¹⁹ John Keane, *Violence and democracy*, Cambridge 2004

transcendente' een mogelijke visie is op mens en wereld. Taylor laat in 'A Secular Age' volgens mij overtuigend zien dat wij leven met een cultureel interpretatiekader dat hij 'the immanent frame' noemt. Met behulp van Taylors culturele analyse hoop ik dan ook te kunnen tonen dat de manier waarop binnen dit 'immanent frame' religieuze verlangens en de daarmee samenhangende religieuze opvattingen nogal eens worden genegeerd, gebagatelliseerd, betreurd of bestreden niet op harde feiten, maar vooral op waarden berust. Ik zal bovendien een aantal positieve redenen geven voor een naar het transcendente openstaande filosofie, hoewel ik daarmee niet de pretentie heb een dwingend argument te geven voor een dergelijke visie. We kunnen hieruit echter wel concluderen dat het minder vreemd is dan het wellicht lijkt om bij de zoektocht naar een strategie om de laatste resten van categoriaal groepsgeweld te overstijgen religie uiterst serieus te nemen.

In het derde hoofdstuk zal ik expliciet stilstaan bij het verband dat Taylor ziet tussen religie en categoriaal geweld en evalueren in hoeverre zijn positie houdbaar is. Volgens Taylor hebben religies sinds mensenheugenis een ambivalente relatie tot geweld. De strijd tegen groepsgeweld van de ene kant, maar ook het steeds weer vervallen in varianten van datzelfde groepsgeweld aan de andere kant zijn nauw met elkaar verweven.²⁰ Ik zal met Taylor betogen dat het zondebokmechanisme dat zich binnen religies, maar ook daarbuiten, kan manifesteren een belangrijke bemiddelende factor is voor het ontstaan van categoriaal groepsgeweld. Dit mechanisme draagt namelijk bij aan het tot stand komen van een 'sterk collectief zelf' in omstandigheden die de coherentie van het zelf ernstig bedreigen. Hieruit blijkt echter dat de religie dus niet puur op eigen kracht geweld veroorzaakt. Ook kan het plegen van geweld volgens Taylor een sterk gevoel van kracht, levendigheid en vervoering teweeg brengen die in het dagelijks leven moeilijk te vinden lijkt te zijn. Deze ervaringen kunnen er ook aan bijdragen dat geweld steeds excessiever wordt. Na een uiteenzetting over de werking van het zondebokmechanisme in extreme – in Schinkeliaanse zin 'gewelddadige' – sociaaleconomische en/of natuurlijke omstandigheden, zal ik in gesprek met Taylor en twee terrorismedeskundigen proberen aannemelijk te maken dat het zondebokmechanisme ook in werking kan treden wanneer er niet direct sprake is van dergelijke extreme omstandigheden. In die gevallen, zo zal ik betogen, zou het onder druk staan van verlangens naar betekenis en vervoering – doordat ze worden genegeerd, doordat er geen taal, geen uitweg voor is – wel eens een belangrijke mogelijkheidsvoorwaarde voor geweld kunnen zijn. In dit opzicht lijkt ook onze Westerse cultuur dus op subtiële wijze 'gewelddadig' te zijn. Bepaalde vormen van terrorisme zijn tegen deze achtergrond mogelijk als een extreme vorm van 'hooliganisme' te interpreteren. Middels een bespreking van het denken van Ad Verbrugge²¹ over zinloos geweld hoop ik te kunnen verduidelijken wat er precies 'gewelddadig' is aan de huidige,

²⁰ SA, p 659

²¹ Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam 2004

Westerse cultuur.

In het vierde hoofdstuk onderzoek ik tenslotte in hoeverre Taylors normatieve versie van het Christelijke geloof kan voorkomen dat verlangens naar betekenis, sterk gevoelde levendigheid en vervoering via het zondebokmechanisme en het daar vaak uit voortvloeiende geweld worden bevredigd. Ik zal laten zien dat de visie die Taylor presenteert een aantal tekortkomingen heeft. Om te beginnen doet hij – tegen de achtergrond van het huidige tijdsgewricht – een te groot beroep op ons vermogen een flink aantal geloofswaarheden aan te nemen zonder dat dat op welke manier dan ook rationeel kan worden onderbouwd. Bovendien lijdt zijn Christelijke weg aan een te grote nadruk op opvattingen, terwijl de noodzaak van het inoefenen van nieuwe inzichten onderbelicht blijft. Voor deze kritiek ontleen ik inspiratie aan het werk van Pierre Hadot. Ik zal tonen dat geestelijke oefening van belang is willen goede ideeën meer worden dan goede ideeën. Tenslotte blijkt dat de weg tot transformatie die hij ons presenteert te kampen heeft met aan een veronachtzaming van het lichaam.

Methode en resultaten

Voordat ik begin met mijn onderzoek past het een moment expliciet stil te staan bij de hier gevolgde onderzoeksmethode en bij de status van de te verwachten resultaten. Dit onderzoek is een *filosofisch* onderzoek naar geweld. Dat wil zeggen dat ik kritisch inga op de vooronderstellingen binnen de *common sense* over geweld en verder doordenk op de resultaten van de diverse wetenschapsgebieden die zich bezighouden met dit thema. Daarbij helpt het dat Taylor zelf in 'A Secular Age' het fenomeen geweld vanuit een brede optiek benadert. Bovendien verschenen er recent een aantal werken over geweld waarbij aandacht is voor resultaten uit die wetenschapsgebieden. In ieder geval vond ik de volgende drie studies bijzonder behulpzaam bij het krijgen van een zeker overzicht. Het gaat hier om 'Met alle geweld' van Hans Achterhuis²², 'Violence and Democracy' van John Keane en 'Aspects of Violence' van Willem Schinkel. De eerste studie is een encyclopedisch filosofisch werk, met evenwel opvallend veel aandacht voor het biologische aspect van geweld. Het tweede werk is politiek-theoretisch van aard en staat stil bij de vraag hoe ondermeer categoriaal geweld kan worden voorkomen. De derde studie biedt een filosofisch doordachte sociaalwetenschappelijke reflectie op het onderzoek naar geweld in het algemeen.

Uit de selectie van deze studies – en ook de andere onderzoeken die voor deze scriptie heb geraadpleegd – wordt duidelijk dat ik heb gekozen voor geesteswetenschappelijk georiënteerde benaderingen. Hoewel ik ook studies heb gebruikt die strikgenomen voor sociaalwetenschappelijk

²² Hans Achterhuis, *Met alle geweld*, Rotterdam 2008

doorgaan valt al snel op dat deze studies steeds ruim aandacht schenken aan het perspectief dat de onderzochten – in dit geval de geweldplegers – zelf hebben op hun situatie, voor hun intenties en beleving. Dit mag dan ook kenmerkend heten voor de geesteswetenschappen. Zij nemen, sterker dan de natuurwetenschappen en vaak ook nadrukkelijker dan een groot deel van het sociaalwetenschappelijk onderzoek, naast het gebruikelijke derde persoonsperspectief met name ook dit eerste persoonsperspectief serieus. Uit de grote nadruk die Taylor legt op beleving en menselijke intenties in zijn behandeling van bijvoorbeeld opvattingen van ‘fullness’ blijkt ook zijn benadering sterk geesteswetenschappelijke trekken te hebben. Maar wat is de status van het antwoord dat ik in dit onderzoek zal proberen te geven?

Ik streef als uitkomst van dit onderzoek naar een antwoord op de hoofdvraag dat tegemoet komt aan het ‘best account principle’. Charles Taylor brengt dit principe in zijn ‘Sources of the Self’ naar voren als maatstaf voor zijn eigen totaalvisie op mens, wereld en kosmos. Het luidt: “*The terms we select have to make sense across the whole range of both explanatory and life use. The terms indispensable for the latter are part of the story that makes best sense of us, unless and until we can replace them with more clairvoyant substitutes.*”²³ Het resultaat van de hier ondernomen zoektocht naar helderheid levert hopelijk de ‘best account’ die op dit moment kan worden gegeven aangaande de onderzoeksvraag. Als dit het geval is, zijn er dus geen epistemische of metafysische overwegingen van een meer algemeen aard over wetenschap of de natuur die kunnen rechtvaardigen deze visie opzij te zetten. Zo'n 'account' kan trouwens pas ontstaan op het moment dat een levensvisie wordt bekritiseerd. In dit geval is het Dawkins *cum suis* die aanzet tot het ontwikkelen van zo'n visie. Door kritiek wordt men genoodzaakt de eigen uitgangspunten en redenen te expliciteren en verdedigen. Zo'n totaalvisie komt vervolgens tot stand na een proces van wikken en wegen, zorgvuldig argumenteren en redeneren. En niet slechts op basis van tellen, meten en wegen, zoals de natuurwetenschappelijke methode voorstaat. Echter niet anders dan een natuurwetenschappelijke theorie zou zo'n 'best account' consistent en coherent moeten zijn en moet men bereid zijn haar met openbare argumenten te verdedigen.

Tot zo'n 'best account' behoren, naast ontologische en kentheoretische opvattingen bovendien ook opvattingen over wat van ultieme waarde is. Taylor spreekt in dit verband van een 'hypergood' of een ideaal van 'fullness'. In een religieus wereldbeeld is het 'hypergood' dus ‘het transcendent’. Dit ‘goed’ biedt een oriëntatiepunt voor veel van de keuzes die mensen maken. Een seculier-liberaal georiënteerd wereldbeeld ziet als 'hypergood' het floreren van de individuele mens en ziet dit als ultiem oriëntatiepunt bij het maken betekenisvolle afwegingen. Ondermeer omdat er een 'hypergood' of opvatting van 'fullness' wordt meegenomen, maar ook omdat ontologische claims

²³ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge Massachusetts, 1989, p 58 e.v.

worden gemaakt die niet direct empirisch te staven of te ontkennen zijn, ontstijgt de hier gepresenteerde uiteenzetting de objectieve natuur- en sociaalwetenschappelijke theorie. De hier gevonden resultaten kunnen dus geen aanspraak maken op de status van (voor zover die bestaan) 'harde feiten'. Het is eerder de bedoeling een mogelijke, wellicht vernieuwende interpretatie van de werkelijkheid en van een specifiek fenomeen daarbinnen, namelijk categoriaal groepsgeweld, voor te leggen.

I Over de (de)ontologisering van het geweld

Inleiding

Zoals we zagen in de inleiding meent Taylor dat de mens een wezen is dat tot op de dag van vandaag door geweld en zelfs door het doden van medemensen gefascineerd lijkt te zijn, hoewel hij er tegelijk vanuit gaat dat deze fascinatie kan worden overstegen. Dat er in de wereld nog steeds veel geweld is, leidt geen twijfel. Maar is het uitgaan van een hardnekkige menselijke geweldsfascinatie niet een veel te sterke vooronderstelling? Zeker als we kijken naar de Europese en Noord-Amerikaanse wereld tijdens de decennia na de Tweede Wereldoorlog lijkt dat het geval. Hebben we in dit deel van de wereld niet eerder te maken met een situatie waarin het aantal oorlogen opvallend is afgenomen? Voor zover er al sprake is van een fascinatie voor geweld en dood, lijken we die vooral te moeten zoeken bij (potentiële) islamitische zelfmoordterroristen of bij enkele plegers van aanslagen op abortusklinieken. De religie lijkt ons terug te voeren naar de gewelddadige chaos van vroeger. Maar het enkele gegeven van het voorkomen van ‘religieus terrorisme’ is onvoldoende onderbouwing voor de sterke vooronderstelling van een hardnekkige geweldsfascinatie. John Keane argumenteert in ‘Violence and Democracy’ tegen een ‘ontologisering van geweld’.²⁴ Hij bedoelt met ‘ontologisering’ dat geweld tot een onveranderlijk bestanddeel van het menselijk bestaan, tot de categorie van de ‘zijnden’, wordt gerekend.

Om te beginnen zal ik in dit hoofdstuk laten zien dat Keane volgens mij terecht stelt dat categoriaal groepsgeweld, voor zover het gaat om (burger)oorlog, niet noodzakelijk tot het menselijk bestaan behoort. Collectief categoriaal geweld is tot op grote hoogte vermijdbaar. Dit valt – met de nodige nuances – af te leiden uit de zeer recente geschiedenis van in ieder geval West-Europa. Ik zal aandacht besteden aan Keanes visie dat een geweldloze openheid aangeleerd is en kenmerkend is voor democratieën. Het is primair deze houding die verantwoordelijk lijkt te zijn voor het afnemen van oorlogsgeweld. Deze toestand is daarbij afhankelijk van overgeërfde gewoonten die banaal en routinematig lijken, maar in feite nooit als gegeven mogen worden beschouwd.²⁵ Hij noemt deze zaken ‘het ruwe materiaal’ van ‘*civility*’, een houding die wordt bepaald door het principe dat geweld alleen mag worden gebruikt om de rechtstaat tot stand te brengen en te handhaven en voor het beschermen van de soevereiniteit van een staat.²⁶ Als Keane komt te spreken over geweld dat zich nog steeds afspeelt binnen democratieën, doet hij dat echter op een minder overtuigende manier. Ik zal laten zien dat hij met weinig argumenten de ‘vervelingstheorie’ als een poging om het ontstaan van bepaald groepsgeweld te begrijpen opzij schuift. Ook gaat hij niet in op het bestaan

²⁴ John Keane, *Violence and Democracy*, Cambridge 2004, p 170, vanaf nu VD.

²⁵ VD, p 3

²⁶ VD, p 53

van hooliganisme, een hardnekkige vorm van categoriaal groepsgeweld binnen moderne democratieën. Is dergelijk groepsgeweld op dezelfde manier ‘vermijdbaar’ als oorlogsgeweld? Ik zal in de tweede paragraaf, wanneer ik hooligangeweld ter sprake breng, betogen dat dat niet het geval lijkt te zijn. We stuiten in de bespreking van dergelijk geweld op een probleem dat voor de huidige democratische, geciviliseerde samenlevingen niet zomaar oplosbaar lijkt. Wil dit geweld voor ‘vermijdbaar’ kunnen worden gehouden, dan zullen oplossingen toch in een andere richting moeten worden gezocht dan Keane doet. Met al het gepraat over de ‘vermijdbaarheid’ van geweld, heb ik nog nergens een definitie van geweld gegeven. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik dan ook expliciet stilstaan bij de vraag wat geweld precies is. Is zal dat doen aan de hand van de reflectie van Schinkel hierover. Deze definitie leidt er echter toe dat we op een dieper niveau van analyse dan dat van Keane, zullen moeten toegeven dat ‘geweld’ in zekere zin wel degelijk een ontologische categorie is: het menselijke bestaan wordt onvermijdelijk door geweld getekend en de vraag is eerder hoe we geweld kunnen minimaliseren dan hoe we het totaal kunnen overstijgen. Ik sluit dit hoofdstuk dan ook af met de conclusie dat groepsgeweld voor een deel van de mensen inderdaad aantrekkelijk blijft, ook al zijn de oorzaken die normaal gesproken leiden tot oorlogen weggenomen. Om dergelijk geweld te voorkomen lijkt iets anders nodig te zijn dan de strategie die Keane voorstelt.

Tegen een ontologisering van geweld

Zoals gezegd lijkt het erop dat de afgelopen decennia in Europa en Noord-Amerika opvallend vreedzaam zijn geweest, minstens als we kijken naar de verhouding tussen de verschillende democratische staten. Ik baseer me hiervoor, naast op mijn eigen indruk van de geschiedenis, op het rijke boek *War in Human Civilization* van Azar Gat.²⁷ Gat beweert dat in de lange geschiedenis vanaf de jager-verzamelaars tot aan de Tweede Wereldoorlog ongeveer vijftwintig procent van de mannen slachtoffer werd van een gewelddadige dood.²⁸ Dat gebeurde ongetwijfeld niet in het soort geregelde oorlogen dat we kennen sinds het ontstaan van staten, zo’n vijfduizend jaar geleden. Maar Gat gaat er vanuit dat we niet een te enge definitie van oorlog moeten hanteren. Het lijkt daarom niet onredelijk te stellen dat het grootste deel van de menselijke geschiedenis gekenmerkt wordt door een Hobbesiaanse ongeregelde oorlog van allen tegen allen, oorlog die echter niet tot de oertoestand beperkt blijft. Op basis hiervan zou men kunnen concluderen dat de mens inderdaad hardnekkig gewelddadig is. Toch is er zeker na de Tweede Wereldoorlog in de Westerse wereld sprake van een afname van oorlogsgeweld.

Als we dan mogen constateren dat er sinds de Tweede Wereldoorlog sprake is van een afname van

²⁷ Azar Gat, *War in Human Civilization*, Oxford 2005, vanaf hier: WHC

²⁸ WHC p 664

oorlogsgeweld in Europa en Noord-Amerika, dan lijkt het erop dat Keane terecht waarschuwt voor een ontologisering van geweld. Naast dat het onjuist lijkt categoriaal groepsgeweld als een duurzaam kenmerk van het samenleven te beschouwen, zou het bovendien wel eens gevaarlijk kunnen zijn dit te doen. Dit soort pessimistische ontologieën kunnen namelijk functioneren als een rechtvaardiging voor gruwelijk geweld.²⁹ Een voorbeeld dat Keane hierbij noemt is de ideologie van het ‘primitivisme’ die inhoudt dat bepaalde delen van de wereldbevolking ‘nu eenmaal gewelddadig zijn’. Slachtpartijen als tussen Hutu’s en Tutsi’s zoals die voorkwamen in Rwanda horen nu eenmaal bij deze streken van de wereld, wordt dan gezegd. Deze manier van spreken is problematisch, ondermeer omdat aanhangers hiervan niet geïnteresseerd zijn in de motivaties van de mensen die doden. Op deze manier leveren pessimistische ontologieën volgens Keane een makkelijk alibi voor autoritaire oproepen tot het gebruik van (tegen)geweld. Ze hebben dus het effect, of dat nu de bedoeling is of niet, het geweten te ontwapenen en anderen te overtuigen dat er niets anders gedaan kan worden dan het vertrouwen te stellen in een oorlog tegen vijanden, of hardere wetten en striktere orde. Bovendien kan het berusten in geweld als onvermijdelijk leiden tot een verzwakking van onze pogingen geweld te voorkomen.³⁰

Maar waaraan is de afname van dit geweld te danken? Volgens Gat zijn hier met name twee factoren van belang: de toename van het aantal volwassen liberaal-democratische regimes en het stijgen van de welvaart.³¹ Met ‘volwassen’ wordt hier bedoeld dat er algemeen kiesrecht bestaat en een ontwikkelde politieke cultuur. De welvaart, die ontstaan is door modernisering, toename van het belang van de Europese en wereldwijde markteconomie en verregaande interdependentie, zijn beslissende oorzaken van het naar beneden gaan van het aantal oorlogen. Het maakt namelijk de winst die oorlog voeren oplevert kleiner dan de verliezen die erdoor geleden worden. Liberaal-democratische *ontwikkelde* landen blijken nog een stuk minder snel geneigd oorlogen te beginnen dan niet-democratische, *ontwikkelde* landen. Maar wat is de specifieke bijdrage van de democratie aan het terugdringen van groepsgeweld? Gat houdt het in dit opzicht vrij algemeen. Om meer zicht te krijgen op de rol die liberale democratieën spelen in het doen verminderen van oorlogen, is de discussie interessant die Keane voert met Renee Girard (en aan zijn denkstijl verwante manieren van filosoferen). Girard vergeet volgens Keane dat ‘democratieën geweld democratiseren’.³² De burgermaatschappijen waarop hedendaagse democratieën rusten hebben een sterke affiniteit met de wil om geweld te benoemen, in te perken en uit te roeien.³³

²⁹ VD, p 172

³⁰ VD, p 94

³¹ WHC, p 590

³² In hoofdstuk drie van dit onderzoek zullen we zien dat Taylor ook de discussie aangaat met Renee Girard en aan zijn denken het idee ontleent van het zondebokmechanisme. Ook Taylor neemt zoals we nog zullen zien echter afstand van het onherroepelijk optreden hiervan.

³³ VD, p 4 en 5

Keane stelt expliciet dat de belangrijkste reden waarom volwassen democratieën ongeëvenaard zijn in het afzien van oorlog tegen elkaar de aangeleerde – en zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien sterk met de cultuurgeschiedenis van West-Europa samenhangende – competentie is om geweld als contingent, als politiek verwijderbaar uit het sociale en politieke leven te zien. Toch erkent ook Keane dat dit niet het hele verhaal is. Democratieën worden namelijk gedwongen te reageren op geweld van anderen, zoals dictators, guerrilla's of netwerken van terroristen. Of soms ook worden democratieën in het geheim door economische *deals* of geopolitieke overwegingen overgehaald despoten te steunen. Tegenover het geweld van hun opponenten staan democratieën voor de vraag of, wanneer en hoe ze hun middelen tot geweld zullen ontwikkelen en gebruiken om het geweld van anderen af te weren of uit te roeien. Precies omdat democratieën een sterke neiging tot geweldloosheid hebben, zijn ze meestal gevoelig voor bedreigingen of het zich voordoen van geweld op andere plekken. Hun partijen, politiek en leiders worden onder druk gezet in te grijpen. Democratieën vinden het moeilijk van geweld weg te kijken. Als ze niets doen, worden ze beschuldigd van dubbele standaarden, als ze wel ingrijpen dan treft hen het verwijt van inmenging in de zaken van anderen. Vooral wanneer vijandelijkheden in hun richting worden geuit, hebben ze de neiging met zichzelf in tegenspraak te raken. Hun open machtstructuur stelt vijanden in de gelegenheid makkelijk hun gang te kunnen gaan, terwijl er ook partijen kunnen opkomen die wraak willen.

Gelukkig, zo stelt Keane terecht, hebben democratieën ook de neiging – dankzij demonstraties, media en rechterlijke macht – grenzen op te leggen aan een te groot geloof in de eigen rechtvaardigheid van leiders die liegen, bedreigingen overdrijven, naar surrogaat slachtoffers zoeken en de kant van 'het goede' kiezen tegen 'het kwade'. Hun strategieën om met geweld te reageren op gewelddadigen gaan er kwastieus uitzien op het forum van de publieke opinie. Hun handelingen worden in de media getoond, maar ook niet getoond, en om die reden worden dit soort leiders vaak controversieel. Hun gedrag roept ongemak op en met goede reden, aldus Keane. Zelfs de betekenis van het begrip geweld is binnen democratieën aan te vechten, zodat de betekenis zo breed wordt dat het ook mogelijk wordt het schenden van democratische 'beschaafdheid' als geweld te betitelen.³⁴ Democratieën hebben de neiging in hun instituties vast te leggen dat mensen tegen wie geweld is gebruikt gehoor en vaak ook compensatie krijgen als daar reden toe is. Ook zijn de mensen die beschikken over de middelen tot geweld bekend bij het publiek, kunnen ze verantwoordelijk worden gesteld en kunnen ze vreedzaam uit hun functie worden ontheven. Ik deel Keanes mening dat deze historisch unieke, evenwel nooit perfecte samenballing van geweldloze technieken om de macht te delen het mogelijk heeft gemaakt dat we de laatste decennia in Europa heel weinig categoriaal groepsgeweld hebben hoeven mee te maken.

³⁴ VD, p 9

Tot zover over de vraag hoe (burger)oorlogen tegen te gaan. Maar hoe zit het met het categoriaal groepsgeweld dat zich nog steeds voordoet binnen democratieën? In stevige, geciviliseerde samenlevingen is er, zo stelt Keane, weinig mogelijkheid tot het uitleven van sterke gevoelens van sympathie richting een deel van de mensen en sterke antipathie richting anderen, laat staan dat er ruimte is voor wilde haat.³⁵ Welke door stress of vernedering ingegeven spanningen ook ontstaan, ze worden opgenomen of worden gesublimeerd tot sociale structuren zoals sport, zo volgt Keane naar eigen zeggen de socioloog Norbert Elias. Maar als dat zo is, hoe kan het dan dat we evengoed niet leven in een geweldloze maatschappij? Vaak wordt ‘verveling’ geopperd als een mogelijk antwoord, zo vervolgt Keane. Volgens deze visie op de oorzaken van geweld, die hijzelf overigens in het geheel niet overtuigend vindt, produceert de consumptiemaatschappij twee soorten mensen: degenen die anderen aan het vervelen zijn en de verveelden. Deze laatsten ondergaan nog steeds het proces van civilisering, van opvoeding tot geweldloosheid, maar beginnen zich ingesnoerd te voelen en gaan verlangen naar variatie en het laten gaan van hun gevoelens. Ze zijn steeds op zoek naar het rare, het exotische en het gevaarlijke. Deze analyse stelt dat geweld als plezier wordt ervaren. Volgens Keane zijn deze ‘vervelingstheorieën’ *‘interesting but unconvincing’*.³⁶ Hoe hij echter tot dat oordeel komt, wordt slechts matig onderbouwd. Ze zouden volgens hem de dynamiek van psyches en sociale instituties negeren en daarom vooral provocatief in plaats van overtuigend zijn. Mij wordt echter niet duidelijk wat hij hiermee bedoelt. Ik vermoed dat in deze theorieën meer zit dan Keane wil hebben, hoewel ‘verveling’ zoals ik zal laten zien inderdaad een te oppervlakkige weergave van het probleem is.

Hooliganisme

Volgens Keane zijn theorieën die geweld binnen democratieën uitleggen met een beroep op de openheid en het pluralisme van deze samenlevingen een stuk adequater dan de ‘vervelingstheorieën’. Het argument is hier dat het koesteren van een veelheid aan levensvormen die zelf als contingent worden ervaren, aan de wortel ligt van dergelijk groepsgeweld. Het feit dat deze samenlevingen open zijn, stelt niet alleen psychopaten in de gelegenheid een tijdlang in het verborgene hun gang te gaan. Het is ook niet alleen zo dat in deze samenlevingen wapens steeds makkelijker en goedkoper verkrijgbaar lijken te zijn. Het is volgens Keane vooral zo dat dergelijke samenlevingen complexe, dynamische constellaties van sociale instituties zijn, waarin de ondoorzichtigheid en de chronische onzekerheid over de belangrijkste aspecten van het leven mensen gevoelig maakt voor stress, angst, vernedering en wraak. Dit zorgt ervoor dat de kans toeneemt dat de gebruikelijke morele sancties en terughoudendheid ten aanzien van geweld kunnen

³⁵ VD, p 98

³⁶ VD, p 98

worden afgewezen of vermeden door sommige leden van die samenlevingen. Vooral wanneer deze amorele angst en frustratie wordt gecombineerd met raciale vooroordelen en werkeloosheid ontstaat er een gevoel tot de 'losers' te behoren. De vraag is echter of al het groepsgeweld dat binnen democratieën ontstaat op deze manier kan worden begrepen. Met name een deel van het hooligangeweld stelt deze verklaring mijns inziens voor nogal serieuze problemen.

De onderzoekers Eric Dunning, Patrick Murphy and Ivan Waddington kiezen in hun poging hooligangeweld te begrijpen voor een benadering die zij een '*figurational approach*' noemen.³⁷ Ze presenteren dus niet één '*super theory*' die meent alles te kunnen verklaren, maar stellen een begin aan te leveren voor een theorie. Hierop kan door henzelf en anderen verder worden gebouwd. Ik zie mijn reflecties dan ook als een bijdrage aan het verder bouwen aan deze theorie. Een kenmerk van deze benadering is dat er wordt gestreefd naar een combinatie van inzichten uit psychologie, sociologie en geschiedenis. Zo wordt er een analyse gemaakt van verklaringen die hooligans zelf geven voor hun gedrag, van de plaats van het hooliganisme in het sociale systeem en van de dynamiek van de relaties tussen hen en andere groepen in de maatschappij. In hun bespreking van de oorzaken van hooliganisme drukken de onderzoekers, om te onderstrepen dat ze het eerste persoonsperspectief van de geweldplegers mee willen nemen, dan ook een aantal interviewfragmenten af. Het volgende verbatim is afkomstig van iemand die terugkijkt op zijn periode als hooligan in de jaren '60: 'The excitement of battle, the danger, the heightened activity of body and mind as the adrenaline raced, the fear and the triumph of overcoming it. To this day, when trouble starts at a game I come alive and close to getting involved. I may not forget the dangers of physical injury and criminal proceedings but I do ignore them.'³⁸ En een citaat van rond 1985 uit de mond van één van meest notoire voetbal hooligans uit Engeland luidt: 'We don't – we don't well, we *do* go with the intention of fighting, you know what I mean ... We look forward to it ... It's great. You know, if you've got, say 500 kids coming for you, like, and you know they're going to be waiting for you, it's good to know, like. Like being a tennisplayer, you know. You get all geed up to play, like. We get geed up to fight...I think I fight, like, so I can make a name for meself and that, you know. Hope people, like, respect me for what I did like.'

Elementen uit dergelijke statements maken de stellige afwijzing door Keane van de 'vervelingstheorie' in ieder geval minder plausibel en doen het vermoeden reizen dat Keane meer meent te weten dan de geweldplegers zelf. Ook volgens de onderzoekers onthullen deze uitspraken van jonge mannen die betrokken zijn in hooliganisme dat hun gevechten vooral gaan over manlijkheid, strijd om de controle van het territorium en *opwinding*. Voor deze hooligans is het

³⁷ Eric Dunning, Patrick Murphy, Ivan Waddington, Atonios E. Astrinakis (ed.), *Fighting Fans. Football Hooliganism as a World Phenomenon*, Dublin 2002, vanaf nu: FF.

³⁸ FF, p 16 e.v.

vechten een centrale bron van betekenis, status en prettige emotionele gevoelens. Een lid van de ‘Aberdeen Casuals’ meldt zelfs dan de gevoelens die hij heeft tijdens het vechten prettiger zijn dan seks. Onderzoek naar de sociale achtergrond van hooligans leert dat de meesten afkomstig zijn uit de ‘working class’, dat wil zeggen mensen met weinig of geen opleiding. Daarbij is er geen hoger aantal werklozen onder hen dan onder de rest van bevolking. Wel is er onder de hooligans sinds de jaren ’60 een langzame toename te bespeuren van het aandeel van mensen uit de wat beter opgeleide lagen van de samenleving. In de lager opgeleide regionen is volgens de onderzoekers een zekere toegankelijkheid te bespeuren richting openlijke agressie en geweld, wat als een deel van de verklaring voor het hooliganisme zou kunnen gelden. In een gewelddadige omgeving is de kans groot dat jonge mannen dit overnemen. Mensen in de hogere regionen van de maatschappij zijn in het openbaar – hoewel niet perse in de privésfeer – meer geneigd zich te houden aan de publieke standaarden.³⁹ De gewelddadige neiging wordt verder versterkt door de manier waarop men leeft en werkt. Deze omstandigheden worden gekenmerkt door een grote mate van segregatie op het gebied van leeftijd en *gender*. Hierdoor wordt de matigende werking van vrouwen en oudere mannen gemist. Verder zullen zij die deel uitmaken van de lagere klassen, door de relatieve homogeniteit van hun werkomstandigheden, minder geïndividualiseerd zijn en sneller een intense ‘wij-groep’ vormen. Dit ‘wij-gevoel’ gaat samen met een even sterke vijandelijkheid richting buitenstaanders. Natuurlijk is het in dit geval het voetbal dat de indeling in het ‘wij’ en het ‘zij’ faciliteert en versterkt.

Het meest overtuigende deel van de verklaring die deze onderzoekers geven vind ik dat homogeniserende omstandigheden – een eufemisme voor grijze fabrieken, lange werkdagen, monotoon werk – bijdragen aan het ontstaan van een sterk ‘wij-gevoel’ met daarbij behorend een sterk ‘zij gevoel’ in combinatie met een relatief laag niveau van individualiteit. Minder sterk vind ik echter dat de onderzoekers het ‘nu eenmaal gewelddadig zijn van lager opgeleiden’ als hoofdoorzaak lijken op te voeren en niet doordenken over de vraag waarom lageropgeleiden gewelddadiger zijn. Zou het bijvoorbeeld kunnen zijn dat een factor is dat het werk dat mensen uit de lager opgeleide delen van de samenleving doen – natuurlijk gekoppeld aan de status die het werk heeft – hun minder ‘betekenis’ of eergevoel schenkt dan dat hoger opgeleiden uit hun werk kunnen halen?⁴⁰ Is het denkbaar dat een lager opgeleide hierdoor moeilijker naar zichzelf kan kijken als

³⁹ FF, p 21

⁴⁰ Axel Honneth ziet de strijd om erkenning van iemands anders zijn (of zijn eigenheid), zijn eer en waardigheid als een heel belangrijke strijd in de samenleving die zich afspeelt naast de strijd om erkenning van ieders gelijkheid (een strijd waarvan de uitkomst inmiddels grotendeels is vastgelegd in de diverse grondwetten van Westerse landen). Hij doordenkt echter niet hoe en zelfs of aan het verlangen zich op betekenisvolle wijze te onderscheiden in de sterk seculiere samenleving eigenlijk wel kan worden voldaan. Zie zijn *Kampf um Anerkennung/The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts*, Duits/Engels, vert. door Joell Anderson, Cambridge 1995, p 171 e.v. Zoals duidelijk mag zijn denk ik dat dit onder de condities van de sterk gespecialiseerde, behoorlijk seculiere consumptiemaatschappij in feite nog niet meevalt.

iemand die 'iets gepresteerd' heeft en 'de moeite waard' is en dus de beperkingen van het 'normale culturele leven' het meest sterk ervaart? Zou het kunnen dat de huidige maatschappij voor de invulling van de vrije tijd in feite te weinig te bieden heeft aan overstijgende ervaringen, zeker voor hen die door hun lage opleiding relatief weinig verdienen en daarmee aangewezen zijn op convectorie en 'kwantum vermaak'? Een belangrijk aspect van de verklaring voor hooligangeweld zou, vermoed ik, wel eens kunnen zijn dat hooligans datgene wat het maatschappelijk-cultureel leven hen niet kan bieden – eergevoel, betekenis en vervoering – in geweld proberen te vinden. Het is bovendien niet direct duidelijk wat een samenleving zou moeten doen om aan verlangens naar dergelijke ervaringen tegemoet te komen. Het lijkt heel moeilijk om een samenleving te scheppen waarin iedereen heel interessant werk kan krijgen en waarin iedereen in de vrije tijd steeds weer nieuwe, spectaculaire en unieke ervaringen op zal kunnen doen. In hoofdstuk drie zal ik deze aanzet tot een meer culturele analyse van hooligangeweld nog verder uitdiepen.

Definities en categorieën

Hoewel ik al heel wat woorden heb gewijd aan het onderwerp groeps geweld, heb ik nog geen definitie van geweld gegeven. Dat is niet helemaal per ongeluk. Willem Schinkel wijst er in 'Aspects of Violence' op dat het geven van een dergelijke definitie niet meevalt.⁴¹ Geweld is volgens hem namelijk een begrip dat kan slaan op een enorm scala aan onderling heel verschillende acties. Eén van de vragen die dit volgens hem oproept is of het wel mogelijk is een fenomenologie van het geweld te geven die loskomt van alle toevalligheid. Of is alleen deze poging al gedoemd te mislukken, bijvoorbeeld omdat men nooit kan ontsnappen aan de ideologische maskers en mythen die het fenomeen omgeven? En hoe kan zoiets als 'epistemisch' geweld worden voorkomen, een fenomeen dat naar voren komt in de uitdrukking 'de werkelijkheid geweld aandoen?' Schinkel denkt echter dat het, hoewel lastig, mogelijk en zelfs noodzakelijk is een substantiële definitie van geweld te geven. Hij pleit in dit verband voor een brede definitie die oog heeft voor wat in de sociaalwetenschappelijke literatuur 'structureel geweld' of 'symbolisch geweld' wordt genoemd. Dit type geweld kan het best worden omschreven als het geweld dat voortkomt uit in de cultuur vastgelegde, maar vaak als natuurlijk voorgestelde, verschillen tussen mensen die door mensen zelf niet altijd als terecht worden ervaren. Zo kunnen verschillen tussen man en vrouw, hetero en homo, ziek en gezond, hoogopgeleid en laagopgeleid, werkend en werkloos, maar ook wetenschappelijk en primitief of redelijk en bijgelovig gewelddadig zijn, terwijl deze categorieën tegelijk bestaan in een sociaal systeem waarvoor geen direct verantwoordelijken zijn aan te wijzen. Schinkel maakt zich dus los van een definitie die alleen focust op intentioneel geweld tussen

⁴¹ AV, p 3 e.v.

(groepen) individuen. Ik ben het met hem eens dat zo'n smalle definitie in hoge mate arbitrair is en bovendien zelf ook gewelddadig kan zijn, omdat zij onbedoeld – namelijk door deze te negeren - een legitimatie kan bieden voor andere vormen van geweld. Dat de kwalificatie 'geweld' arbitrair en zelf gewelddadig kan zijn, kan aan de hand van de volgende voorbeelden van Schinkel verder worden toegelicht. Weinigen zullen ontkennen dat wanneer een onbekende ons op straat een klap verkoopt dit een duidelijk voorbeeld van geweld is. Dit is een soort prereflexief begrip van geweld. Toch is het niet zo eenvoudig dit besef in een nette definitie te vangen. Wanneer begint bijvoorbeeld het geweld? Op het moment dat de vuist het gezicht raakt of is er al geweld wanneer de vuist onderweg is naar dat gezicht? En is het geweld beëindigd na de klap of duurt het nog voort? Bovendien blijken er duidelijk normatieve aspecten te kleven aan wat men als geweld aanduidt en wat niet. Dat houdt in dat wat al dan niet wordt erkend als geweld zelf al een kwestie van geweld kan zijn. Zo is de term 'huiselijk geweld' een vrij recent begrip. Betekent dit dat het fenomeen dat wij nu beschrijven met deze term vroeger dan geen geweld was? Is dit niet-erkennen van iets als geweld niet zelf al een vorm van geweld? Andersom kan het classificeren van terrorisme als geweld *par excellence* ook gewelddadig zijn, omdat terrorisme dan wordt gezien als een pure daad van agressie waarop de staat niets anders kan doen dan reageren. Het kan echter ook worden opgevat als een fenomeen dat mede veroorzaakt wordt door voorafgaande gewelddaden gepleegd door bijvoorbeeld een staat.

Schinkel stelt om bovengenoemde problemen zo veel mogelijk te ondervangen een nogal abstracte definitie van geweld voor. Geweld kan volgens hem worden omschreven als 'reduction of being'.⁴² Hij legt uit dat mensen of ook dingen worden teruggebracht tot een aantal aspecten van het totaal aan mogelijkheden van hun 'zijn'. Deze definitie maakt het mogelijk te zien dat geweld bestaat in gradaties. Hoe meer mogelijkheden worden weggenomen, onderdrukt, over het hoofd gezien, genegeerd, hoe meer de situatie moet worden beschreven als gewelddadig. Bovendien wordt duidelijk dat het dagelijkse samenleven altijd wordt gekenmerkt door een mate van geweld en in die zin hebben we dus te maken met een terechte ontologisering van geweld. Maar geweld is in deze visie dan ook niet puur destructief, maar speelt soms ook een constructieve rol. Wil samenleven mogelijk zijn, dan moeten minstens bepaalde menselijke mogelijkheden, bijvoorbeeld de mogelijkheid om andermans bezittingen af te nemen of iemand 'voor de lol' neer te slaan, worden gereduceerd. De staat is in onze Westerse samenlevingen de instantie die hierin een grote rol speelt. Zij heeft in dit opzicht, door het actief implementeren en handhaven van wetten, dus per definitie een gewelddadig karakter. Hoewel ook Taylor zelf geen definitie van geweld geeft sluit zijn impliciete definitie van geweld, zoals we ook verderop zullen zien, goed aan bij de definitie van

⁴²AV, p 45 e.v.

Schinkel.⁴³ Taylor heeft namelijk veel aandacht voor vormen van discipline en zelfdiscipline – die natuurlijk een vorm van reductie behelzen – die zich in samenlevingen en culturen afspelen. Op minstens veertien plaatsen in ‘A Secular Age’ gaat hij in op het onderwerp discipline, soms in combinatie met een behandeling van de deugd ‘*civility*’ ofwel beschaving. Als Taylor expliciet komt te spreken over geweld gaat zijn aandacht, in de lijn van de meer gangbare definitie van geweld waarin ‘geweld’ primair geassocieerd wordt met het intentioneel fysiek schade toebrengen, vooral uit naar de fysieke vormen van wat Schinkel 'privé geweld' en 'staatsgeweld' noemt. 'Privé geweld' definieert Schinkel als geweld waarbij de verantwoordelijkheid in de eerste plaats moet worden gezocht op het niveau van een individu of een groep van individuen. Terrorisme is een vorm van geweld die Taylor bespreekt die onder deze categorie valt is. Staatsgeweld is geweld waarbij de staat de eigenlijke actor is en dus verantwoordelijk kan worden gesteld.⁴⁴ De – al dan niet met godsdienst samenhangende – oorlogen die Taylor bespreekt vallen onder deze hoofdgroep. Samen met 'structureel geweld' dat ondermeer aan de orde komt als Taylor kritisch spreekt over onze cultuur waarin gelovig zijn minstens als achterhaald, maar vaak ook als gevaarlijk wordt beschouwd kunnen deze drie vormen van geweld als de belangrijkste 'ideaaltypen' van geweld worden afgegrensd. Met de term 'ideaaltypen' wordt bedoeld dat ze in werkelijkheid nooit zuiver voorkomen, maar dat deze onderscheidingen wel behulpzaam zijn om een beter begrip te krijgen van een fenomeen.

Conclusie

Het lijkt me gerechtvaardigd te concluderen dat er bij een deel van de mensen – o.a. bij hooligans dus – sprake is van een hardnekkige geweldsfascinatie. Natuurlijk heeft Keane gelijk dat we moeten oppassen voor een ‘ontologisering’ van geweld. We leven in West-Europa in een relatief vreedzame periode en dat lijkt geen toeval. Er kan namelijk relatief veel gedaan worden om de kans op oorlogen – de meest bekende en destructieve voorbeelden van categoriaal groepsgeweld – te verminderen. Het toewerken naar of het in stand houden van stevige liberale democratieën alsmede het op pijl houden van welvaart en het stimuleren van internationale handel waardoor onderlinge interdependentie verder toeneemt zijn waarschijnlijk de belangrijkste oorzaken daarvan. Toch zijn er nog steeds vormen van categoriaal groepsgeweld, zoals hooliganisme. Het feit dat hooligans leven in welvarende, volwassen democratieën – en daar vaak ook al werkend aan participeren - blijkt dus niet voldoende te zijn om de geweldsfascinatie bij hen te doen verdwijnen. Bij hoolingangeweld wordt de ander in hoge mate gereduceerd: hij is slechts lid van een rivaliserende club en wordt vervolgens teruggebracht tot nauwelijks meer dan een object dat in de weg staat. De

⁴³ AV, p 6 e.v.

⁴⁴ AV, p 165 e.v. over de 'Trias Violentia'.

oorzaken lijken te moeten worden gezocht in de richting van een verlangen naar vervoering, maar ook naar 'eer', een hoog zelfbeeld en betekenis.

II De mens: homo religiosus?

Inleiding

Het lijkt er, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, dus op dat een deel van de mensen een hardnekkige fascinatie voor categoriaal groepsgeweld kent. Volgens Taylor is deze *'perennial human susceptibility to be fascinated by death and violence, (...) at base a manifestation of our nature as homo religiosus.'*⁴⁵ Bovendien meent hij zoals we in de inleiding zagen dat categoriaal groepsgeweld alleen kan worden overstege als dit wordt erkend. Maar is het teruglopen van de kerkgang in West-Europa niet eerder een teken dat de mens helemaal niet zo 'van nature' religieus is? En geldt niet dezelfde conclusie in aanmerking nemend de afname van de mate van identificatie met een traditioneel, persoonlijk godsbeeld?⁴⁶ Dwingt het huidige, sterk door de natuurwetenschappen bepaalde tijdsgewricht ons bovendien niet tot een agnostische of zelfs atheïstische houding ten aanzien van de kwestie van het bestaan van een transcendente werkelijkheid? Moet om die reden het zoeken van een oplossing voor bijvoorbeeld hooligangeweld in religieuze richting niet als een vreemd, zelfs bizarre aanpak worden beschouwd? Wat Taylor bedoelt met de 'religieuze natuur van de mens' alsook wat hij onder het transcendente verstaat zal ik in dit hoofdstuk reconstrueren en daarbij zal ik ook evalueren in hoeverre zijn opvatting een zinvolle visie op de mens vertegenwoordigt. Daarvoor zal ik de volgende stappen zetten.

Om te beginnen wil ik laten zien hoe volgens Taylor de verstaanshorizon – door Taylor aangeduid als 'the immanent frame' eruit ziet waarbinnen de mens in West-Europa en Noord-Amerika zich ophoudt. Volgens Taylor is deze achtergrond geen natuurlijk gegeven of 'ontdekking' zoals vaak wordt gesteld, maar tot op grote hoogte een constructie die dus ook anders had kunnen uitpakken. Het is van belang om de inhoud en interne dynamiek van dit raamwerk helder te krijgen alsmede het geconstrueerde karakter ervan, willen de argumenten die pleiten voor een religieuze menselijke natuur pleiten enige zeggingskracht kunnen hebben. Er is namelijk binnen de seculiere conditie onder intelligentsia, voorzichtig gesteld, een zekere weerstand te bespeuren tegen een religieus wereldbeeld.⁴⁷ Hopelijk leidt de bespreking van 'the immanent frame' ertoe dat de daarna in paragraaf twee besproken aanwijzingen die bestaan voor de interpretatie van de mens als een religieus wezen, minder onwaarschijnlijk overkomen dan wanneer deze bespreking achterwege was

⁴⁵ SA, p. 639.

⁴⁶ Ulrich Beck, *Der Eigene Gott, Von der Friedenfähigkeit und dem gewaltpotential der Religionen*, Leipzig 2008, p. 37 e.v..

⁴⁷ Kluun schreef in 2009 voor de Maand van de Spiritualiteit het essay 'God is gek. De dictatuur van het atheïsme.', Kampen 2009. Kluun: "Slechts 14% van alle Nederlanders gelooft absoluut niet in een God of hogere macht en zegt overtuigd atheïst te zijn. Ik kreeg de afgelopen jaren de indruk dat die 14% allemaal bij de opiniërende media terechtgekomen is." Misschien is dat wat overdreven, maar ik kan evenmin om de conclusie heen dat het exclusief humanisme – in Nederland vertegenwoordigd door bijvoorbeeld Herman Phillipse en Paul Cliteur – nog steeds één van de twee belangrijkste posities is.

gebleven. Tenslotte zal ik in paragraaf drie, hierbij verdisconterend de inzichten die we dankzij Taylor hebben verworven over het huidige tijdsgewricht, kort stilstaan bij twee belangrijke argumenten die veelal worden ingebracht tegen een interpretatie van de mens als religieus wezen. We zullen zien dat deze argumenten niet zo stevig zijn en dat er dus redenen zijn een religieuze visie op mens en wereld voor mogelijk te houden.

The immanent frame

In deel één tot en met vier van ‘A Secular Age’ probeert Taylor te duiden welke factoren hebben bijgedragen aan de ontwikkeling die aanvangt bij een West-Europese cultuur van rond 1500 waarin het vrijwel onmogelijk was *niet in God* als de enig juiste invulling van ‘fullness’ te *geloven* en uitmondt in de huidige, seculiere tijd – ‘the immanent frame’ – waarin *geloven een omstreden optie* is.⁴⁸ Deze weg is echter niet rechtlijnig verlopen. Er loopt geen rechtstreeks traject van de wereld aan het begin van de 16^e eeuw waarin alle gebeurtenissen die zich in de menselijke en niet-menselijke natuur voordeden werden verklaard met beroep op God of goden naar het huidige wetenschappelijke tijdsgewricht waarin religie zeker voor veel intellectuelen geen rol meer lijkt te spelen.⁴⁹ Taylor meent dat er eerder sprake is van een zigzag traject, een parcours waarin de religie – eerst dus het Christendom en later ook andere, meer geïndividualiseerde vormen – in iedere volgende periode gedeconstrueerd en weer opnieuw geconstrueerd wordt.⁵⁰ Zo ontstaat gaandeweg inderdaad ook de mogelijkheid om ongelovig of meer algemeen – en met een lelijk neologisme – ‘a-transcendent’ te zijn. Er ontstaat dus de mogelijkheid om te leven zonder een besef van een ‘goed’ voorbij dit leven.

Hoewel Taylor de Europese cultuur wellicht wat te sterk als een eiland behandelt en zijn eigen relaas over de ontwikkeling naar een moderne, seculiere cultuur hier en daar ook aandoet als een gedetermineerde ontwikkelingsgang, denk ik dat zijn uiteenzetting overtuigend laat zien dat het hier om een proces gaat waarin religie en seculier denken veel nauwer met elkaar verweven zijn dan men op grond van rechtlijnig verhaal zou denken en dat daarbij ook een puur seculiere wereldbeeld

⁴⁸ Men zou zich met James Miller kunnen afvragen of de titel van Taylors studie wel zo gelukkig is gekozen. In de V.S. is het ondenkbaar dat er een ongelovige tot president zou worden gekozen, negen van de tien ondervraagden in onderzoeken geeft aan nooit te twijfelen aan het bestaan van God en 70% gelooft in de hemel. Dus: hoe seculier is die tijd nu precies? Zie: J. Miller, *What Secular Age?*, in: *International Journal for Politics, Culture and Society*, (2008), 21: 5-10. Taylor laat echter in zijn boek voldoende zien dat deze *Secular Age* vooral gekenmerkt wordt door de vrijwel totale afwezigheid van naïef, onaangevochten geloof. Het is wel mogelijk dat de twijfel in Europa sterker is dan in de V.S., maar bijna iedereen die zich gelovig noemt zal zich wel eens hebben afgevraagd of God eigenlijk wel bestaat. En dat is waar Taylor aandacht op wil vestigen. Ik denk bovendien dat de kwestie van het twijfelen aan het bestaan van God zelf al zo (religieus) beladen is, dat het onwaarschijnlijk is dat daar in kwantitatieve onderzoeken een eenduidig te interpreteren antwoord op te geven valt.

⁴⁹ Auteurs waarmee Taylor in gesprek gaat, zijn mensen als Max Weber, David Martin, Peter Berger, José Casanova, Marcel Gauchet, Steve Bruce en enkele anderen.

⁵⁰ SA, p 436

niet onvermijdelijk is.⁵¹ Om deze bewering te kunnen staven èn omdat ik een aantal aspecten uit Taylors historisch relaas nodig heb voor de rest van mijn uiteenzetting over de relatie tussen religie en geweld, zal ik hier nu een reconstructie op hoofdlijnen geven van Taylors visie op het proces van secularisatie. In het vijfde en zesde (laatste) deel van ‘A Secular Age’ vat Taylor de uitkomst van het proces van constructie en reconstructie samen dat onze Westerse geschiedenis kenmerkt. Ik baseer me dan ook vooral op deze hoofdstukken. Na deze twee hoofdstukken analyseert en evalueert hij de eigen dynamiek van de huidige seculiere conditie. Uit dit tweede deel van het boek is de vraagstelling afkomstig die in dit onderzoek centraal staat.

Taylor knoopt voor de beschrijving van onze tijd aan bij een ervaring die sinds 1500 steeds sterker is geworden, namelijk het besef van ‘onttovering’.⁵² Het begrip is afkomstig van Max Weber, met wiens denken Taylor ook verder grote verwantschap vertoont. Dit blijkt ondermeer uit de grote rol die Taylor toekent aan de reformatie in het tot stand komen van huidige tijd. Het begrip ‘onttovering’ heeft volgens Taylor vele facetten.⁵³ Maar het wijst in ieder geval op de vervanging van het besef dat wij ‘poreus’ of ‘doorlaatbaar’ zijn door het besef een ‘buffered self’. Dit laatste begrip staat voor een visie op het ‘zelf’ waarbij het zich beschouwt als ondoordringbaar voor de intentionele werking van entiteiten of dingen buiten zichzelf. Het *afgeschermd* ‘zelf’ meent dat alleen mensen intenties, gedachten en gevoelens kunnen bezitten. Het poreuze zelf houdt daarentegen rekening met intenties en doelgerichtheid van niet-menselijke wezens, zoals geesten of demonen. Deze verhouding tot de werkelijkheid kan tot uiting komen in de angst voor bezetenheid.⁵⁴ Bij de intentionele kracht van dingen valt te denken aan de Middeleeuwse verering van relieken en de daarvan verwachte genezing.⁵⁵ Verder kan dit ‘poreuze’ zelfbesef leiden tot de opvatting dat wij schade lijden als gevolg van het feit dat andere mensen zich bezighouden met het oproepen van geesten.

Taylor wijst erop dat het ontstaan van dit ondoordringbare ‘zelf’ samenging met een steeds grotere *nadruk op het innerlijk*. Er ontstond een rijk vocabulaire rond ‘innerlijkheid’ en het gebied van denken en voelen kon hiermee worden verkend.⁵⁶ Hij legt uit hoe het ontstaan van een houding van innerlijke zelfexploratie is begonnen met verschillende vormen van spirituele oefening en

⁵¹ Een punt van aanvulling op deze analyse zou kunnen zijn zich af te vragen in hoeverre de Islam eigenlijk bij heeft gedragen aan de huidige, seculiere tijd. Elizabeth Shakman Hurd heeft mij in haar recensie van ‘A Secular Age’ op dit punt geattendeerd. Ook wijst ze erop dat Taylor wel erg weinig oog heeft voor mogelijk breuken in de geschiedenis. E. S. Hurd, ‘Books in Review: A Secular Age by Charles Taylor’, in: *Political Theory*, (2008), 486-491.

⁵² Zie voor het begrip ‘Entzauberung’, alsmede natuurlijk de algemene these van het Calvinistische spirituele erfgoed als belangrijkste verklarende factor in het tot stand komen van de huidige, sterk door instrumentele rationaliteit gestempelde cultuur o.a.: Max Weber, *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Duit/Engels, vert. door T. Parons, New York 2007 (p. 178, noot 14 specifiek over ‘Entzauberung’ met verdere verwijzingen naar literatuur waarin het begrip door Weber nader wordt uitgewerkt).

⁵³ SA, p. 539

⁵⁴ S.A. p. 35

⁵⁵ SA, p. 32

⁵⁶ SA, p. 539

zelfonderzoek om via Michael Montaigne met zijn bespiegelingen over zichzelf in zijn essays, de ontwikkeling van de novelle, de opkomst van de Romantiek en de ethiek van de authenticiteit⁵⁷ te eindigen in de huidige conditie waarin wij onszelf opvatten als wezens met innerlijke diepte. Het ontstaan van het ondoordringbare ‘zelf’ met innerlijke diepten werd volgens Taylor zoals ik in de inleiding al kort aangaf begeleid door de ontwikkeling van (*zelf*)discipline, in het bijzonder ten aanzien van seks en agressie.⁵⁸ Het calvinisme en het neo-Stoïcijnse denken leveren hiervoor duidelijk inspiratie, omdat deze denksystemen motieven bieden om begeerten te beteugelen.⁵⁹ Dit ondoordringbare, gedisciplineerde zelf, met innerlijke diepten, ziet zichzelf bovendien steeds meer als een *individu*. Dit zelfbeeld wordt weerspiegeld in wat Taylor de ‘Modern Moral Order’ noemt. Dit idee verving het Antieke en Middeleeuwse besef dat de samenleving gegrond is in een hogere kosmische orde die iedere mens zijn vaste plaats en rol geeft voor de visie dat we individuen zijn.⁶⁰ De orde van de moderne samenleving dient dan ook afgestemd te zijn op de motivatie die vanaf nu aan de basis ligt van onze wil tot samenleven. Deze komt volgens Taylor neer op het nastreven van welzijn als hoogste goed dat ons als individuen gelijkkelijk toekomt. De *moderne morele orde* moet dus het *samenwerken tot wederzijds voordeel* zo veel mogelijk ondersteunen. Hier zien we het ontstaan van een opvatting op ‘fullness’ waarvan de realisering volgens mensen als Dawkins op het spel wordt gezet door de religie die juist geneigd lijkt het menselijk welzijn als hoogste goed te relativiseren ten gunste van een goed dat hier nog aan voorbij gaat.

Taylor benadrukt dat het ‘afgeschermd zelf’ en ‘individualiteit’ – eerst en vooral op te vatten als een *besef van persoonlijke verantwoordelijkheid* – met elkaar samenhangen en op elkaar inwerken.⁶¹ Maar het ontstaan van dit zelfbesef is volgens hem grotendeels veroorzaakt door een *voortdurende drang tot ‘hervorming’* die de hele Westerse geschiedenis sinds de Hoge Middeleeuwen kenmerkt. Hij beschrijft uitgebreid de neiging richting nieuwe vormen van religieus leven. Waar de vroegere vormen eerder de nadruk op het collectieve ritueel legden, waren de nieuwe vormen persoonlijker, meer toegewijd en meer christocentrisch. Bovendien moest de grotere toewijding niet alleen voor een religieuze elite, maar voor iedereen gaan gelden. Deze vernieuwing van het spirituele leven zorgde niet alleen voor onttovering – bijvoorbeeld van magie en geestengeloof naar een concentratie op Christus – en nieuwe vormen van discipline en zelfbeheersing. Het maakte ook de hiërarchische opvattingen van de samenleving minder plausibel. De indeling van de samenleving in geestelijken die zich met ‘het hogere’ bezig hielden en de andere

⁵⁷ Uitgewerkt in SA, hoofdstuk 13: The Age of Authenticity, p 473 e.v.

⁵⁸ SA, p. 540

⁵⁹ Uitgewerkt in SA, hoofdstuk 2: The Rise of the Disciplinary Society, p 90 e.v.

⁶⁰ Volgens Colin May is Taylor te generalistisch in zijn typering van de visie van klassieke filosofen op de grondslag van de ordening van de maatschappij. Dit is echter niet erg van belang voor de hoofdlijn van mijn betoog. Zie C. May, ‘Book Review: Charles Taylor, A Secular Age’, in: *Society* (2009) 46, 199-203

⁶¹ SA, p 541

vastomlijnde groepen met elk hun eigen rol kwam op deze manier onder kritiek te staan.

Taylor legt uit dat het idee van een kosmische orde nauw verbonden was met het idee van ‘hogere tijden’. Hij doelt hiermee op het besef dat de tijd in de wereld in een andere samenhang wordt geplaatst vanuit een hogere werkelijkheid. Zo liggen het offer van Isaac en de kruisdood van Jezus historisch ver uit elkaar, maar in de ‘hogere tijd’ heel dicht bij elkaar.⁶² Het idee van de ‘nieuwe morele orde’ dringt ook dit besef van ‘hogere tijden’ naar de achtergrond. De focus op constructief menselijk handelen tot wederzijds voordeel bevordert namelijk een instrumentele houding ten aanzien van de wereld, een houding die door de nieuw verworven discipline en zelfbeheersing overigens al in gang was gezet. Deze instrumentele houding komt tot uiting in de nadrukkelijke presentie van de klok in ons leven. Deze helpt ons de seculiere tijd – hier gebruikt als tegenhanger van de ‘hogere tijd’ – minutieus af te meten, zodat zij zo efficiënt mogelijk kan worden benut ten bate van het menselijk welzijn. We zouden zonder klokken niet meer kunnen functioneren. In hoofdstuk drie zal ik laten zien dat een tijdsbesef waarbij de tijd zich eindeloos en monotoon voor ons uit lijkt te strekken samen met de gewoonte uit oogpunt van efficiëntie de tijd zo precies mogelijk af te meten mede aan de basis ligt van een ervaring van eentonigheid en ‘geleefd worden’. Deze ervaring ligt mogelijk weer mede aan de basis van bepaalde vormen van gewelddadigheid waarmee onze Westerse samenlevingen te maken hebben en waarvan het verband in de volgende hoofdstukken door mij verder zal worden onderzocht.

Wat Taylor ‘the immanent frame’ noemt wordt dus gevormd door een ‘zelf’ dat zichzelf beschouwd als afgeschermd van de wereld en waarvoor een houding van discipline, individualiteit en instrumentele rationaliteit kenmerkend zijn.⁶³ Verder zien deze individuen de maatschappelijke orde als resultaat van het eigen, constructieve handelen en ervaren ze hun leven als zich vooral afspelend in een omgeving van afgemeten, gerationaliseerde tijd. Aan de set aan kenmerken van het zelf- en wereldbeeld van mensen levend binnen dit raamwerk moet volgens Taylor in ieder geval nog één belangrijk element worden toegevoegd. Dat is hetgeen in feite al doorklinkt in het filosofisch begrip ‘immanent’. Er wordt namelijk in de huidige tijd door velen niet langer serieus rekening gehouden met een transcendente werkelijkheid, laat staan dat deze van belang zou kunnen zijn voor het eigen leven. Taylor laat zien dat een scherp onderscheid tussen een bovennatuurlijke wereld en een natuurlijke wereld – dat het uiteindelijke afserveren van het transcendente mede mogelijk maakte – niet uit de lucht kwam vallen. In feite vindt het zijn oorsprong al in het laatmiddeleeuwse Latijnse Christendom.⁶⁴ De kijk op de wereld als een door natuurwetten beheerst domein raakte volgens

⁶² SA, p 55 e.v.

⁶³ SA, p 542

⁶⁴ De stroming van de nominalisten meende dat aan de vaste orde der natuur niets over God of zijn wil af te lezen was. Zij verzetten zich tegen bijvoorbeeld Thomas van Aquino die meende dat dit tot op zekere hoogte wèl kon. Het zou volgens hen ingaan tegen Gods soevereiniteit als Hij niet vrij zou zijn datgene het predicaat of de naam (*nomina*) ‘goed’

Taylor diep in ons wereldbeeld verankerd. Hieraan droegen de net beschreven ontwikkelingen ten aanzien van ons zelfbeeld en onze opvattingen over de maatschappij weer bij. Dit wereldbeeld werd verder versterkt door de natuurwetenschappen, zoals die zich na Galilei ontwikkelden. Dit resulteerde uiteindelijk in de visie dat het universum geleid wordt door wetten die geen uitzonderingen kennen. Deze wetten zouden kunnen worden gezien alsof ze de welwillendheid van een Schepper weerspiegelen, maar hebben zo'n uitleg niet nodig om begrepen te kunnen worden.

Redenen voor een open lezing van 'the immanent frame'

Binnen de hierboven geschetste moderne, seculiere verstaanshorizon hebben de meeste mensen kortom een zelfbeeld dat gekenmerkt wordt door de opvatting dat men tot op grote hoogte afgeschermd is van de omgeving (dus niet onder invloed is van demonen en betoverde plekken of voorwerpen), men innerlijke diepten heeft, men een individu is met een grote eigen verantwoordelijkheid en men deel uitmaakt van een gecreëerde maatschappelijke orde die – in ieder geval in beginsel – in dienst staat van het wederzijds voordeel. Bovendien leven de meeste mensen in 'the immanent frame' dus met een sterk gerationaliseerd, eendimensionaal tijdsbesef en zien maar weinigen ondubbelzinnige tekenen in de kosmos van een goddelijke macht. Geen van deze kenmerken blijkt echter, in ieder geval als we kijken naar wat religieuze mensen daar zelf over zeggen, het optreden van religieuze ervaringen uit te sluiten. Bovendien doet de huidige culturele conditie bij nog al wat mensen onontkoombaar de vraag opkomen of dit nu echt alles is wat er is.⁶⁵ De relatief grote oplagen die tijdschriften als 'Happiness' in Nederland haalt, duiden op een behoorlijke mate van intellectuele belangstelling voor vormen van spiritualiteit onder hogeropgeleiden.⁶⁶ Voor Taylor is dit een eerste aanwijzing voor het opperen van de visie dat de mens wel degelijk kan worden beschouwd als ten diepste een religieus wezen. Ik ben dat met hem eens. Als er kennelijk nog steeds veel religieus zoeken is, zou dat niet moeten betekenen dat er iets bestaat waarin dit religieuze zoeken uiteindelijk tot rust kan komen?⁶⁷

Taylor ziet ten tweede de ervaringen die gelovigen hebben binnen praktijken van devotie en gebed – ervaringen die ze ook actief zoeken – als een aanwijzing dat mensen nog steeds kunnen worden

mee te geven, wat Hij op een zeker moment als goed zag. Zij pleiten dus voor een strikt onderscheid tussen natuur en bovennatuur.

⁶⁵ SA, p 507; Taylor haalt hier een liedje van de Amerikaanse zanger Peggy Lee aan met als titel 'Is that all there is?'.
⁶⁶ *Mindfulness* is een uitdrukking die afkomstig is uit het Angelsaksisch taalgebruik en betekent aandacht. De oorsprong ligt in het Boeddhisme. Het wordt al duizenden jaren toegepast door aanhangers van allerlei vormen van Boeddhisme. In het Westen is het bekend geworden door het werk van onder andere Thich Nhat Hanh, een Vietnamese monnik die verbannen is en nu in Frankrijk woont en daar onder andere les geeft. *Mindfulness* wordt vanwege de praktische mogelijkheden ook in het Westen medisch erkend en wordt onder andere toegepast in MBSR (mindfulness based stress reduction). Bron: Wikipedia.

⁶⁷ Dit is een variant op een redentie van een kerkvader waarvan ik de naam niet meer weet, maar die ongeveer is: als de dorst de aanwezigheid van water niet onwaarschijnlijk maakt, waarom zou dat niet gelden voor de religieuze dorst?

gezien als religieuze wezens.⁶⁸ Ook dit lijkt mij te verdedigen. Taylor wijst er terecht op dat bijvoorbeeld een kloostergemeenschap als Taizé, waar ieder jaar duizenden jongeren naartoe komen, in een duidelijke behoefte aan religieuze zingeving voorziet. Ook zijn er de nog immer populaire pelgrimages naar Santiago de Compostella of bijvoorbeeld de Wereld Jongeren Dagen. En tijdens het doen van liefdadigheid doen mensen blijkbaar ervaringen op die zij niet anders lijken te kunnen duiden dan in termen van het ontvangen van kracht in een relatie. Ze blijken te voelen dat ze daarin worden geopend, getransformeerd, tot zichzelf gebracht.⁶⁹ Vaclav Havel bijvoorbeeld geeft aan natuurmystieke ervaring te hebben gekend, waarbij hem een diep gevoel van liefde overviel.⁷⁰ Ook hierin zal hij ongetwijfeld niet de enige zijn. Bovendien blijken mensen niet alleen in de traditionele, inheemse godsdiensten religieuze ervaringen op te doen. Zo is het boeddhisme in Europa en Amerika nog steeds in opkomst. Dat er ook mensen zijn die deze ervaringen niet kennen is een gegeven. Maar wellicht zijn deze ervaringen – op de natuurmystieke ervaring na – niet zomaar beschikbaar hen die niet kunnen of willen deelnemen aan praktijken van devotie en gebed.⁷¹ Een derde reden om met Taylor vast te houden aan de mogelijkheid dat de mens wel eens ongeneselijk religieus zou kunnen zijn is dat ook binnen een tijd die wordt gekenmerkt door een sterk gerationaliseerd, eendimensionaal en afgemeten tijdsbesef er een diepgevoelde behoefte aan een ander, meer betekenisvol tijdsbesef lijkt te bestaan. Taylor wijst in dit verband op de enorme populariteit van de biografie in de moderne tijd. Hierin wordt een leven ‘in perspectief’ geplaatst.⁷² Deze behoefte aan verhalen geldt ook op sociaal niveau. Herdenkingsbijeenkomsten waarmee de oprichting of instelling van bepaalde instituties worden gevierd blijven onderdeel uitmaken van het dagelijks leven, waarschijnlijk dus omdat ze in een behoefte aan vieren en een alternatief tijdsbesef voorzien. Tenslotte wijst Taylor op verschijnsel waarin het normale, afgemeten tijdsbesef wordt doorbroken binnen meer ‘spontane’ groepsgebeurtenissen, zoals wat zich afpeelde rond de dood van prinses Diana of wat zich soms aan wilde gebeurtenissen rond rockconcerten of voetbalwedstrijden voordoet. Tegen deze achtergrond moet met Taylor worden opgemerkt dat de vanzelfsprekendheid van herdenkingsbijeenkomsten door de (post-)moderne kritiek op de ‘Grote Verhalen’, voortdurend onder druk staan. Mensen voelen zich volgens Taylor om verklaarbare (historische) redenen vaak ongemakkelijk bij bijeenkomsten die te maken hebben met de glorieuze natie, het socialisme of zelfs de Rechten van de Mens. En ook massabijeenkomsten, zoals voetbalwedstrijden of grote dansfeesten, worden met de nodige argwaan bekeken vanwege het feit dat ze nogal eens op vernielingen of groepsgeweld uitlopen. Toch lijkt de behoefte de eindeloos

⁶⁸ SA, p 517

⁶⁹ SA, p 8

⁷⁰ SA, p 728

⁷¹ Zie voor de wisselwerking tussen ervaring en interpretatie ervan: H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, m.n. p 50 e.v.

⁷² SA, p 714 e.v.

door tikkende tijd – zoals verwoord door Weber met zijn idee van de ‘IJzeren kooi’ als beeld van het compleet door routine beheerste dagelijks leven – ⁷³ te doorbreken en opgenomen te worden in een groter geheel te blijven en kan ook dit wellicht worden opgevat als een aanwijzing voor de religieuze menselijke natuur.

Een laatste reden om de mens een religieuze natuur toe te dichten leidt Taylor, mijns inziens, opnieuw terecht af uit de houding van de Amerikanen ten aanzien van godsdienst. Een moeilijk probleem voor één van de verschijningsvormen van de klassieke secularisatiethese, namelijk dat godsdienstigheid onder invloed van wetenschap en techniek gradueel afneemt om straks helemaal te verdwijnen, is dat Amerika de afgelopen eeuwen gewoon godsdienstig is gebleven. Het geloof in God speelt in de USA een grote rol in de collectieve identiteit, een rol die maar weinig Amerikanen anders zouden willen zien.⁷⁴ Dit ondanks het feit dat de conclusies die ze uit dit geloof trekken tegengesteld kunnen zijn, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de discussie over abortus. Hieruit volgt dat er dus ook binnen ‘the immanent frame’ veel mensen zijn die voelen dat de uiteindelijke basis waarop ze samenleven in religieuze termen moet worden verwoord. De achterliggende kwestie is hier dat de ervaring van het samenleven Amerikanen kennelijk dringt tot het kiezen van een gelovig vocabulaire voor de verwoording van wat ze zien als het uiteindelijke morele fundament van dat samenleven.

Natuurlijk is er discussie mogelijk over de vraag of bovengenoemde zaken voldoende reden zijn om de mens te zien als een wezen met een religieuze natuur. Zo zou men kunnen vragen naar het precieze aantal mensen dat zich nu werkelijk regelmatig afvraagt of dit ‘alles is wat er is’, religieuze ervaringen heeft of ontevreden is met de gerationaliseerde tijd. Hoewel men inderdaad kan discussiëren over de omvang van de groep mensen die dergelijke ervaringen heeft is het niet zinvol het bestaan van dergelijke verlangens en ervaringen te bestrijden. Aangezien ze zich voordoen, kan men dus volhouden dat dat betekenis heeft voor hoe men mensen begrijpt. Ook kan men speculeren dat de mensen die dergelijke ervaringen niet hebben te sterk onder invloed staan van een bepaalde, het transcendente uitsluitende interpretatie van ‘the immanent frame’ om ze te kunnen onderkennen of zich ervoor open te kunnen of willen stellen. Maar hoewel het lastig te ontkennen valt dat er ook tegenwoordig, binnen de condities van ‘the immanent frame’, mensen met religieuze verlangens en ervaringen zijn, is het nog steeds mogelijk dit als projectie of zelf pathologie af te doen. Zijn we niet gewoon gedwongen te kiezen voor een gesloten lezing van ‘the immanent frame’ als we ook maar iets van onze intellectuele geloofwaardigheid willen behouden? Dat is de vraag waarbij ik hier tenslotte nog kort wil stilstaan.

⁷³ SA, p 719

⁷⁴ SA, p 528

Redenen voor een gesloten lezing van ‘the immanent frame’

Volgens Taylor zijn er binnen ‘the immanent frame’ geen kentheoretische of metafysische gegevens die het onredelijk maken in God te geloven of – meer in het algemeen – open te staan voor een transcendente werkelijkheid en in samenhang daarmee de mens een religieuze natuur toe te dichten. Ik ben het, hoewel ik me realiseer dat dit geen vanzelfsprekende positie is in het huidige academische filosofisch discours, in dat opzicht met hem eens. Omdat dit geen godsdienstfilosofisch maar eerder sociaalfilosofisch onderzoek is, kan ik niet anders doen dan kort deze argumenten alsook een mogelijke weerlegging geven waarbij ik me realiseer dat hierover nog veel meer te zeggen valt. Omdat ik meen dat de morele argumenten die tegen concrete, historische religies en hun geschiedenis kunnen worden ingebracht weinig zeggen over de kentheoretische plausibiliteit van een religieus mens- en wereldbeeld, zal ik deze argumenten hier laten rusten. Ik zal me beperken tot de bespreking van twee argumenten. Een eerste argument voor een gesloten lezing van ‘the immanent frame’ is de opvatting dat ‘de wetenschap’ zou hebben ontdekt dat een open lezing niet meer kan worden aangehangen zonder het offer te brengen van de rationaliteit. Dit uitgangspunt is gebaseerd op een neutrale, objectiverende epistemische houding, die kenmerkend is voor de wetenschap.⁷⁵ Deze houding vraagt van ons dat we afstand nemen van onze oorspronkelijke, onherleidbaar waarderende omgang met de wereld. Er is echter geen enkele dwingende reden de ene epistemische houding consequent en totaal boven de andere te verkiezen. We kunnen echter de ene houding volgens Taylor wel veel aantrekkelijker vinden dan de andere. De objectiverende epistemische houding geeft ons namelijk een gevoel van controle en onafhankelijkheid. Als wij zelf het zijn die waarde en betekenis toekennen aan de dingen, geeft ons dat een gevoel van onafhankelijkheid. Het zijn dus ook hier *waarden* waarvan de ‘ontdekking’ dat het rekening houden met het transcendente niet langer rationeel te verdedigen valt geheel en al doordrongen is. Vaak wordt hier nog aan toegevoegd dat, als we volwassen zouden zijn, zouden inzien dat de dingen niet een intrinsieke waarde of betekenis hebben en dat het vooral angst en kinderachtigheid is die ons hiervan afhoudt.

Een tweede argument voor een gesloten lezing van ‘the immanent frame’ dat Taylor aan de orde stelt is dat goden als schenkers van normen en wetten eigenlijk ficties zijn, projecties door de mens gecreëerd om zo de autoriteit van deze normen buiten zichzelf te leggen.⁷⁶ Dit is in de kern een radicalisering van het op de resultaten van de wetenschap geïnspireerde idee dat we, als we volwassen zouden zijn, zouden moeten inzien dat ook morele richtlijnen onze eigen creaties zijn. Het gaat er dus niet alleen om dat mensen de feiten over de wereld onder ogen leren zien, maar ook dat ze bevrijd worden van de ultieme waarden waaruit ze leven. Deze twee opvattingen kunnen heel

⁷⁵ SA, p 558

⁷⁶ SA, p. 580 e.v.

dicht bij elkaar liggen voor mensen die menen dat de wetenschap ook de moraal zou moeten vaststellen. Er worden echter door niet-gelovige moraalfilosofen nog steeds utilistisch of Kantiaans geïnspireerde visies ontwikkeld op hoe de moraal moet worden bepaald. Deze posities rusten op de vooronderstelling dat wat moreel juist is een autoriteit bevat die iemand niet puur ‘uit zichzelf’ haalt. Het punt is dat deze posities ook kunnen worden uitgelegd als een gevolg van de angst af te wijken van het geloof dat de standaarden waaraan ons leven moet voldoen afkomstig zijn van een hogere autoriteit. Maar als we dit idee zouden loslaten, zo gaat dit argument verder, kan het ons ook het gevoel geven dat we eindelijk onze verantwoordelijkheid opnemen en dat we daarmee dus erg moedig zijn.⁷⁷ Toch ben ik met Taylor van mening dat men zich kan afvragen of het uitgangspunt dat mensen de moraal puur uit zichzelf moeten halen wel een moraal op kan leveren die de mate van bindingskracht bevat die velen van moraal verwachten. Dit punt kan hier natuurlijk niet voldoende worden uitgewerkt. Ik moet volstaan met de opmerking dat opnieuw waarden die samenhangen met de constructie van ‘the immanent frame’ sterk sturend lijken te zijn in onze visie op hoe mensen aan hun moraal zouden moeten komen en dat er geen sprake is van doorslaggevende bewijzen tegen een alternatieve, voor het transcendente open staande opvatting over hoe moraal tot stand komt.⁷⁸

Conclusie

Met dit laatste punt zijn we aangekomen bij de conclusie van dit hoofdstuk. Ik meen aan de hand van Taylors uiteenzettingen over ‘the immanent frame’ te hebben laten zien dat de huidige verstaanshorizon tot stand kwam na een lang proces van constructie, deconstructie en reconstructie. Er is dus geen sprake van dat het huidige wereldbeeld een ‘ontdekking’ zou zijn in natuurwetenschappelijke zin, waarbij men vooral de religieuze erfenis van zich af heeft moeten schudden. Het Christendom lijkt juist een actieve bijdrage aan deze verstaanshorizon te hebben geleverd. Voor zover mensen de mening toegedaan zijn dat binnen dit immanente raamwerk geen ruimte zou zijn voor een religieuze zoektocht of religieuze ervaringen – kortom dat het zou dwingen tot een agnostische of zelfs atheïstische houding –, moet gesteld worden dat deze visie eerder gebaseerd is op bepaalde binnen ‘the immanent frame’ gekoesterde waarden (zoals autonomie) dan dat de feiten die deel uitmaken van dit raamwerk tot zo’n positie zouden dwingen. Evenmin mag echter worden geconcludeerd dat er argumenten zijn die domweg dwingen tot een religieuze, laat staan godsdienstige interpretatie van ‘fullness’. Dit mag ook geen verbazing wekken. Een

⁷⁷ Taylor gaat in op de positie van Isaiah Berlin, Albert Camus en Friedrich Nietzsche, die volgens hem respectievelijk een steeds radicalere versie van dit standpunt vertegenwoordigen. Vooral Berlin zal in hoofdstuk 3 uitgebreid aan de orde komen wanneer ik hem zal opvoeren als een variant van meer zelfkritisch liberalisme.

⁷⁸ Te denken valt hier bijvoorbeeld aan het werk van de Franse fenomenoloog E. Levinas. Zie daartoe bijvoorbeeld zijn *Totalité et Infini/De totaliteit en het Oneindige*. Frans/Nederlands, vert. door Theo de Boer en Chris Bremmers, onuitgegeven manuscript, Baarn.

omvattende wereldbeschouwing waarin een antwoord wordt gezocht en, naar men meent, kan worden gevonden op de vraag naar de oorsprong of het ultieme doel van de werkelijkheid kan nu eenmaal niet worden onderbouwd of ontkracht op basis van de normaal in de natuurwetenschappen geldende procedures.⁷⁹ Het gaat immers om vragen naar de oorsprong of ‘grond’ van de werkelijkheid, een ‘grond’ die daarom niet op dezelfde manier kan worden onderworpen aan wetenschappelijk onderzoek als de verschijnselen die zich voordoen binnen die werkelijkheid. Al met al is het proberen te begrijpen van bepaald categoriaal groepsgeweld tegen de achtergrond van de visie dat de mens een religieuze natuur heeft en dat er een met deze religieuze natuur correlerende transcendente werkelijkheid bestaat een mogelijke en wellicht zinvolle benadering van het probleem.

⁷⁹ Alister McGrath verdedigt in *‘Dawkins’ God’*, Oxford 2006 en *‘The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine’*, London 2007 iets soortgelijks.

III Religie en geweld: een dubbelzinnige relatie

Inleiding

In de vorige twee hoofdstukken heb ik onderzocht of de mens inderdaad hardnekkig gefascineerd is door groepsgeweld en of het zinnig is bij een poging dit te begrijpen rekening te houden met een religieuze menselijke natuur en een transcendente werkelijkheid. Beide vragen werden bevestigend beantwoord. In dit hoofdstuk zal de vraag aan de orde komen of Taylor goede gronden heeft om te beweren dat een toewending naar het transcendente uiteindelijk wel eens een effectieve methode om categoriaal groepsgeweld definitief te overstijgen in zich zou kunnen dragen. Dit is dus het tegendeel van de bewering van Dawkins dat religie een van de belangrijkste oorzaken van categoriaal groepsgeweld zou zijn.⁸⁰ In de eerste paragraaf zal ik echter beginnen met een uiteenzetting waarin ik enige conceptuele helderheid zal trachten aan te brengen rond de kwestie wat we eigenlijk bedoelen als we vragen naar het 'waarom' van religieus geweld. Ook zal ik in deze paragraaf stilstaan bij de vraag waarom een sociobiologische benadering van categoriaal geweld tekort schiet en waarom er dus moet worden gezocht naar typisch menselijke betekenissen die te vinden zijn in het plegen van geweld.

In de tweede paragraaf zal ik dan laten zien dat Taylor mijns inziens terecht stelt dat het verlangen naar een zuiver en krachtig (collectief) 'zelf' in extreem moeilijke omstandigheden vaak leidt tot het optreden van het zondebokmechanisme. Ook zal ik stilstaan bij de vraag of een algemeen menselijk verlangen naar vervoering en intens ervaren levendigheid de reden is voor het excessieve karakter van het geweld dat vaak weer voortvloeit uit dit mechanisme.

Ik zal dit gezichtspunt in paragraaf drie verder onderzoeken met behulp van Jessica Sterns 'Terror in the name of God' en Mark Juergensmeyers 'Terror in the mind of God'⁸¹ Beiden gaan in op de achtergronden van het religieus terrorisme, op dit moment het meest in het oog springende religieuze geweld. Hun beider onderzoek bevestigde mijn vermoeden dat het inderdaad vaak moeilijke omstandigheden zijn die de oorzaak vormen voor categoriaal groepsgeweld. Bovendien blijkt het begrippenpaar zuiver-onzuiver in het tot stand komen van dergelijk geweld een hoofdrol te spelen. Toch zal op basis van zorgvuldige lezing van hun onderzoek blijken dat het erop lijkt dat het niet in alle gevallen altijd of hoofdzakelijk uitzichtloze sociaaleconomische omstandigheden zijn die religieus terrorisme veroorzaken. In het verlengde hiervan zal ik echter opperen dat het *ook* niet de religie als systeem van ideeën en motivaties met haar absolute begrippenkader van strijd, goed/kwaad, zuiver/onzuiver is die uit eigen beweging religieus terrorisme veroorzaakt. Beter dan

⁸⁰ Taylor steunt in dit verband sterk op het werk van René Girard, bijvoorbeeld op zijn *Le bouc émissaire/De zondebok*. Frans/Nederlands, vert. door Ben Hoffschulte, Kampen 2001

⁸¹ Jessica Stern, *Terror in the name of God. Why religious militants kill.*, New York 2003 en Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God. The global rise of religious terrorism*. Berkeley and Los Angeles 2003

vol te houden dat religie mensen een absoluut begrippenkader aanleert dat verantwoordelijk is voor terrorisme, kan – als we ons tenminste niet te veel door ‘the immanent frame’ laten intimideren – gesteld worden dat dit begrippenkader een *gevolg* is van een diepmenselijk verlangen naar ultieme betekenis, een hoog, coherent ‘zelf’ en vervoering. Het is dit verlangen dat in de reël bestaande religies haar – in het geval van religieusterrorisme – soms geperverteerde, uitdrukking vindt. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik deze interpretatie van wat er bij bepaald religieus geweld in feite aan de hand is verder onderbouwen door terug te komen op het onderwerp ‘hooliganisme’ dat ik in hoofdstuk een ter sprake bracht. Aan de hand van een behandeling van twee hoofdstukken uit een essaybundel van Ad Verbruggen over geweld zal ik de aanzet tot een analyse van de culturele context waarin hooliganisme tot stand kan komen die ik in het eerste hoofdstuk gaf, verder uitdiepen.⁸²

De vraag naar het 'waarom' van religieus geweld

Voordat ik zo precies mogelijk de vraag ga proberen te beantwoorden waarom religieus geweld in de vorm van kruistochten of Islamitisch terrorisme kunnen ontstaan, is het van belang stil te staan bij de manieren waarop de vraag naar het 'waarom' van geweld kan worden geïnterpreteerd.

Volgens Schinkel kan deze waaromvraag namelijk op minstens vijf manieren worden opgevat. Zo kan de vraag ten eerste worden geïnterpreteerd als de vraag naar de onmiddellijke oorzaak die ervoor zorgt dat geweld begint. Ten tweede als de vraag naar waarom gewelddadige handelingen elkaar blijven opvolgen voor zolang het geweld voortduurt. Ten derde als de vraag naar waarom er geweld plaatsvindt in plaats van iets anders. Ten vierde als de vraag naar de algemene oorzaken van het ontstaan van geweld. En ten vijfde kan de vraag worden opgevat als een vraag naar de redenen voor het gebruik van geweld.⁸³ In dit verband moet erop worden gewezen dat het onderscheid tussen de eerste en de tweede manier waarop de vraag naar het 'waarom' van geweld kan worden opgevat, wijst op het procesmatige karakter van geweld. Geweld wordt vaak voorafgegaan door ander geweld en roept ook weer geweld op.

Het moge duidelijk zijn dat de vierde manier om de vraag naar het waarom van geweld op te vatten de focus is van natuurwetenschappelijk georiënteerde benaderingen van het fenomeen geweld. Een gangbare manier om de oorzaken van geweld te vinden in deze vierde betekenis, is studie te maken van het sociobiologische niveau in de mens. Zo kan op dit niveau worden gezocht naar de evolutionaire oorzaken van het ontstaan van een neiging tot het bevechten of zelfs het doden van mensen van buiten de eigen groep. Ik denk, en heb me daarbij sterk laten inspireren door de uiteenzettingen van Taylor, dat het op dit niveau willen interpreteren van geweld inderdaad

⁸² Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam 2004

⁸³ AV, p 111

bijdraagt aan het begrijpen van geweld. Het is wetenschappelijk onomstreden dat mensen het product zijn van een miljoenen jaren lange evolutie. Daarvan moeten de sporen dus nog diep in onze constitutie verankerd liggen. Mogelijk dat hierin bijvoorbeeld een deel van de verklaring ligt van de bereidheid tot oorlog voor de natie. We zijn in de eerste plaats groepsdieren die hun groep willen beschermen.

Toch is het de vraag *hoeveel* dit niveau nu precies verklaart. Mensen hebben complexe metabiologische matrices gecreëerd waarbinnen een oorlog een *rechtvaardige* oorlog kan zijn of juist het tegendeel daarvan. Wat een groep definieert is daarbij een culturele vraag geworden in plaats van een strikt biologische kwestie. Dit illustreert dan ook dat het puur op sociobiologisch niveau willen begrijpen van geweld uiteindelijk ontoereikend is.⁸⁴ Zelfs vormen van geweld - zoals knokpartijen tijdens het uitgaan - die ogenschijnlijk vooral met de hormonen van jonge mannen te maken hebben, blijken bij nadere beschouwing duidelijk culturele aspecten te hebben. De vraag waarom uitgaansgeweld door sommige mannen wordt gepleegd, maar door de meeste andere mannen niet, vereist een preciezere verklaring dan een interpretatie alleen in termen van testosteron. Wanneer men daarnaar op zoek gaat blijken vaak cultureel bepaalde noties als 'vernedering' een rol te spelen.⁸⁵ Zonder de waarde van het sociobiologische niveau dus te willen ontkennen wordt door mij als uitgangspunt genomen dat het culturele of betekenisniveau en het biologische niveau verstrengeld zijn. De manier waarop de 'waaromvraag' van geweld door mij wordt opgevat is dan ook vooral een mengeling van de vierde en vijfde manier om de waaromvraag te interpreteren. Ik zoek vooral naar de algemene oorzaken van en de redenen voor het plegen van religieus en niet-religieus categoriaal, groepsgerelateerd geweld. Maar ook aan het procesmatige karakter van geweld – het verschijnsel dus dat geweld niet een geïsoleerde handeling is, maar dat er vaak een keten van gewelddadige gebeurtenissen is waarbij geweld van de ene soort over kan gaan in geweld van een andere soort – schenk ik, wanneer ik de relatie tussen een in Schinkelinaanse zin gewelddadige cultuur en bepaald categoriaal en groepsgerelateerd geweld onderzoek, expliciet aandacht.

Nog een aantal andere opmerkingen, ontleend aan het werk van Schinkel, over de zoektocht naar oorzaken van geweld is hier van belang. Zo wijst hij erop dat de meerderheid van de sociaalwetenschappelijke theorieën gericht is op de oorzaken van - in tegenstelling tot redenen voor - geweld. Eén van de belangrijkste voorwaarden die in de filosofie van de oorzaken steeds weer terugkomt om iets überhaupt een 'oorzaak' te mogen noemen, is dat wanneer A een oorzaak van B is, B moet gebeuren als A gebeurt. En als A *niet* gebeurt, dan zal – als andere zaken hetzelfde blijven – ook B niet plaatsvinden. Deze contrafactuele situatie kan de sociale wetenschap echter

⁸⁴ SA, p 658

⁸⁵ SA, p 659, Vgl. NSV p 16

nooit in haar onderzoek betrekken. In het sociale leven zijn namelijk dingen in een situatie nooit precies hetzelfde ten opzichte van hoe ze in een eerdere situatie waren.⁸⁶ Het causale pad kan dus in de sociale wetenschappen onmogelijk precies in kaart worden gebracht en we zullen dit moeten accepteren. Verder houdt onderzoek naar geweld zich volgens Schinkel zelden bezig met individuele gevallen van geweld. De oorzaken waarover men spreekt zijn dus vrijwel nooit 'actieve' oorzaken in een afzonderlijke situatie, maar het zijn eerder predisposities of condities voor het ontstaan van geweld. Een laatste punt waarop Schinkel wijst is dat er iets eigenaardigs aan de hand is bij het geven van een verklaring in termen van oorzaken. De sociale theorie pretendeert namelijk vaak meer te weten dan haar 'actoren', omdat ze door hen heen kijkt naar sociale structuren of naar een geheel waarvan de actoren in feite vooral slachtoffers zijn. Deze binnen veel sociaalwetenschappelijk onderzoek ingenomen houding hoop ik in dit onderzoek echter te voorkomen door wel degelijk aandacht te schenken aan datgene wat mensen zelf zeggen te beleven in het plegen van geweld.

Het zondebokmechanisme

Terug nu naar de vraag waarom religieus geweld kon ontstaan in een Christelijke cultuur die in feite uit was op het terugdringen van geweld, zoals in hoofdstuk twee al werd aangestipt. We zullen in deze paragraaf dus vooral kijken naar predisposities - in termen van oorzaken en redenen - voor het ontstaan van religieus geweld en daarbij het proceskarakter van geweld niet vergeten. Omdat een aantal van deze predisposities tot categoriaal groepsgeweld zich deels op onderbewust niveau afspelen, is het niet altijd eenvoudig *oorzaken* en *redenen* uit elkaar te halen. Volgens Taylor ontstaat religieus geweld, omdat het een vorm van 'zuivering' biedt.⁸⁷ Hoe sterker we voelen dat we overweldigd worden door chaos en kwaad, hoe sterker de verleiding is over te gaan naar een vorm van projectie waarbij het kwaad wordt geconcentreerd buiten ons. In Schinkeliaanse zin is deze projectie, nog los van het fysieke geweld dat er uit kan voortvloeien, zelf al behoorlijk gewelddadig. De ander wordt hierin namelijk gereduceerd tot een personificatie van het kwaad. Door het projecteren van chaos en kwaad buiten ons, behoren wij automatisch tot de 'zuiveren' en wordt ons (sociale) zelfbeeld versterkt. Een vorm van 'zelfaffirmatie' dus. Deze projectie wordt nog aangewakkerd wanneer we ook daadwerkelijk vechten tegen de dragers van 'onreinheid' en 'wanorde'. In het gevecht zijn wij immers letterlijk omringd door chaos, een bedreigende omgeving waar we desalniettemin boven blijken te staan. Het vechten wordt – vooropgesteld natuurlijk dat we niet sneuvelen – de sterkst denkbare confirmatie van het feit dat we fysiek in leven zijn, een

⁸⁶ AV, p 116

⁸⁷ SA, p 686 e.v.

bevestiging van de naakte existentie.⁸⁸ En omdat God de bron is van alle zuiverheid, identificeren we ons volgens Taylor al vechtend ook nog eens met hem, de ultieme zin van het bestaan. Wat Taylor met René Girard het 'zondebokmechanisme' noemt is volgens hem het samenkomen van twee, of zelfs drie verschijnselen die samenhangen met de (aanloop naar) geweld. Van de ene kant is er het voor zichzelf bevestigen dat men 'goed', 'zuiver' of 'geordend' is door een contrast categorie te creëren waartegen men zich kan afzetten. Van de andere kant ervaart men bij het daadwerkelijk plegen van geweld spirituele kracht en ultieme betekenis tijdens de daadwerkelijke identificatie met voor goddelijk versleten geweld. Men voelt zich immers sterk en machtig. Bovendien, en dat moet niet uitgevlakt worden, kan het plegen van geweld zelf mensen een ervaring geven die ver uitgaat boven wat ze normaal in hun dagelijks leven meemaken. Dit is mogelijk verantwoordelijk voor het excessieve karakter van het geweld, voor het overschrijden van grenzen die in het alledaagse leven gelden, en overschrijding die *'can give the perpetrators a "high", which both allows and tempts us beyond all permissible limits.'*⁸⁹ Uit Taylors fenomenologie van het uit het zondebokmechanisme voortvloeiende fysieke geweld blijkt dat hij oog heeft voor de autotelische kant van geweld waarvan Schinkel zoals we zagen naar voren brengt dat er meestal veel te weinig aandacht voor is. Taylors fenomenologie van geweld sluit in dit opzicht bovendien nauw aan bij wat hooligans aangeven te beleven wanneer ze geweld plegen, zoals ik liet zien aan de hand van de in het eerste hoofdstuk weergegeven interviewfragmenten van hooligans.

Dit categoriaal geweld komt verder volgens Taylor grofweg in twee vormen voor. Ten eerste is er de vijand binnen de eigen gelederen die de orde en daarmee ons sociale zelfbeeld ondermijnt. Ten tweede is er de vijand buiten onze gemeenschap die uit is op de ondergang van de gemeenschap. Deze laatste vorm herkennen we bijvoorbeeld in de kruistochten en de Jodenvervolgingen. Bij de kruistochten speelde volgens Taylor ook sterk mee dat de 'oorlogszucht' van de middeleeuwse ridders - een uitlaatklep nodig had. In deze 'oorlogszucht' werkt ook de oude 'eercultuur' nog sterk door, waarbij men waardigheid en status kon ontlenen aan het op het spel zetten van het eigen leven.⁹⁰

Op basis hiervan kan men ook begrijpen dat dergelijk categoriaal groepsgeweld gewoon weer kan terugkeren in religieuze culturen die juist de afwijzing van vroegere vormen van heilig geweld als belangrijke drijfveer hebben. Dit geweld keert volgens Taylor namelijk terug, omdat mensen in weerwil van nieuwe definities van 'zuiverheid' en 'goedheid' – nu niet meer de ongelovigen, maar

⁸⁸ NSV, p 18

⁸⁹ SA, p 659

⁹⁰ Ook dat element vinden we trouwens terug in de door mij al aangehaalde studie over *hooliganisme*. Veel hooligans ontlenen binnen in hun groep duidelijk status aan hun gewelddadige gedrag, vgl. Eric Dunning, Patrick Murphy, Ivan Waddington, Antonios E. Astrinakis (ed.), *Fighting Fans. Football Hooliganism as a World Phenomenon*, Dublin 2002, p 21 e.v.

bijvoorbeeld de kapitalisten – met behulp van deze nieuwe opvattingen over goed/kwaad, zuiver/onzuiver hun eigen gevoel van zuiverheid en morele integriteit tot stand brengen of te versterken. Met het aangeven dat ook binnen de axiale religies⁹¹ geweld nog steeds voorkomt is echter niet gezegd dat deze axiale religies bij tijd en wijle dus terugvallen in pre-axiale patronen. Het religieuze geweld wordt juist, in tegenstelling tot wat in de meer primitieve, pre-axiale religies het geval is, gemoraliseerd. Het staat in dienst van de ene, zonder ambivalentie ‘goed’ te noemen God. Precies om die reden kan het ook zulke extreme proporties aannemen. In pre-axiale tijden was geweld volgens Taylor, die zich daarvoor weer baseert op John Keegans ‘History of Warfare’⁹², vaak nog sterk geritualiseerd en daarmee tot op zekere hoogte ingeperkt. Deze ‘voortgang’ zet door, omdat ‘heilig geweld’ zichzelf niet alleen heruitvindt in religieuze tradities, maar ook in de ideologieën die de religie – cynisch genoeg mede vanwege haar vermeende gewelddadigheid – wilden terugdringen. Hierbij kan gedacht worden aan het geweld tijdens de Franse Revolutie⁹³ of het Stalinisme.⁹⁴

In ‘A Secular Age’ wordt niet helemaal het optreden van het zondebokmechanisme nu wordt veroorzaakt door een subjectief gevoel van omgeven zijn door kwaad of dat er een daadwerkelijke,

⁹¹ Belangrijk in Taylors denken over religie en geweld, is het verschil dat hij maakt tussen 'pre-axiale' en 'axiale' religies. Dit door Taylor naar eigen zeggen aan Karl Jaspers ontleende onderscheid slaat op het laatste millennium – de axiale periode – voor Christus, waarin verschillende 'hogere' vormen van religie ontstaan. Het gaat hier om het Confucianisme, het Boeddhisme, het Jodendom en de Griekse filosofie. Misschien wel het meest revolutionair aan de axiale-periode is volgens Taylor dat een onproblematische nadruk op het menselijk floreren door deze beschavingen in twijfel wordt getrokken. En ook de structuur van de samenleving en de kenmerken van de kosmos waarbinnen dat menselijk floreren tot stand komt veranderen in samenhang hiermee. De hemel is vanaf nu het 'menselijk goed' ondubbelzinnig gunstig gezind, terwijl in de pre-axiale religies deze regio eerder ambivalent te noemen is. Verder verandert in de axiale tijd de opvatting van de aard van het transcendente – men ziet deze werkelijkheid als losstaand van de kosmos - alsmede wat men precies moet verstaan onder het 'menselijk goed' als het niet meer simpelweg samenvalt met het menselijk floreren. In een aantal gevallen verbreedt zich het idee van menselijk floreren tot iets hogers of ruimers dan het floreren als individu, familie of stam. Soms wordt het hele idee van ‘menselijk floreren’ losgelaten, zoals bijvoorbeeld in het boeddhisme het geval is. Ook de houding tegenover het kwaad verandert. Daar waar men het kwaad eerst ziet als de destructieve, schade toebrengende kant van de werkelijkheid waaraan niet te ontkomen valt, ziet men het slechte nu als iets waar wat aan gedaan kan en moet worden. Maar wat is hiervan volgens Taylor nu het belang voor het nadenken over de verhouding tussen religie, in het bijzonder het Christendom, en geweld? De axiale religies bieden een bepaalde uitweg uit een maalstroom aan tegengestelde krachten als vrede en geweld, beiden als onderdeel van het leven. Ze pretenderen een pad te zijn naar een hoger goed. Daarmee wordt er ook een spanning in het religieus leven geïntroduceerd. De axiale religies grijpen diep in op het niveau van de begeerten naar seks of geweld. Dat gebeurt ten eerste doordat deze begeertes streng gecontroleerd en beperkt worden. Zo wordt er aan volgelingen van de axiale religies vaak een strenge seksuele ethiek opgelegd. Ook worden samenlevingen waarin oorlog 'erbij hoort' gepacificeerd. Agressie wordt sterk gecontroleerd en trots als ondeugd voorgesteld. Ten tweede gebeurt dat doordat deze verlangens worden ontdaan van een (pseudo)metafysische betekenis. In de pre-axiale samenlevingen kon seks nog worden gezien als verbonden met de hogere wereld, iets wat werd uitgedrukt in rituelen en bijvoorbeeld tempelprostitutie. Ook waren er oorlogsrituelen waardoor geweld een soort numineuze diepte kreeg. Met de komst van de axiale religies wordt dit type betekenisverlening aan geweld teruggedrongen.

⁹² John Keegan, *History of Warfare*, London 1993.

⁹³ NSV, p 23-27

⁹⁴ Ruud Welten stelt in *Zinvol geweld. Sartre, Camus en Merleau-Ponty over tereur en terrorisme*, Kampen 2006, p 59, dat volgens Camus in zekere zin elk terrorisme ‘religieus’ is. Over terroristen zegt Camus volgens Welten: ‘Zij leven in dezelfde paradox, waarin ze de eerbied voor het menselijk leven in het algemeen eerbiedigen en hun eigen leven minachten. Deze minachting gaat zo ver dat zij hunkeren naar het allerhoogste offer.’ En Welten licht daarbij toe dat deze vervoering niet irrationeel is. Want, aldus Welten, evenals in de religie het geval is, wordt deze vervoering gedreven oor een radicale omkering van waarden, die voor elke religie maar ook voor elke revolutie fundamenteel is.

het primaire overleven bedreigende chaos moet heersen wil dit mechanisme in werking treden.⁹⁵ Taylor benadrukt enerzijds dat men bij iedere poging om categoriaal groepsgeweld te voorkomen twee zaken zal moeten trachten te realiseren. Hij sluit nauw aan bij de visie van de in het eerste hoofdstuk gepresenteerde visie van Gat en Keane. Ten eerste benadrukt Taylor namelijk dat het van belang is ordelijke democratieën op te bouwen en ten tweede stelt hij dat we moeten proberen de voordelen die zulke samenlevingen opleveren zo breed mogelijk te verdelen waardoor wordt voorkomen dat er wanhopige, uitgesloten groepen van met name jonge mannen ontstaan.⁹⁶ Dergelijke sociaaleconomische omstandigheden kunnen kennelijk ook volgens Taylor een belangrijke bijdrage leveren aan het op gang brengen van het zondebokmechanisme.⁹⁷ Anderzijds blijkt uit dat hij duidelijk stelt dat dit programma onvoldoende is om categoriaal geweld uit te bannen en daarbij aangeeft dat het zondebokmechanisme in een nieuwe gedaante weer kan opdoemen, dat dit mechanisme kennelijk niet altijd op gang komt door extreem ongunstige materiële en sociaal-politieke omstandigheden.

Stern en Juergensmeyer over religieus geweld

Laten we eens kijken wat experts op het gebied van terrorismeonderzoek te melden hebben over de oorzaken van dergelijk religieus geweld en deze inzichten kritisch evalueren. Hoewel dit religieus terrorisme vaak gepleegd wordt door individuen, opereren religieuze terroristen zelden alleen. Ze zijn lid van een groep met een vergelijkbaar wereldbeeld en vergelijkbare ervaringen. Bovendien hebben ze een categorie mensen op het oog die ze helemaal niet kennen. Daarom behandel ik religieus terroristisch geweld ook als een voorbeeld van categoriaal groepsgeweld.⁹⁸ Jessica Stern noemt in haar studie over religieus terrorisme een vijftal 'grievances' die aanleiding kunnen geven tot 'Holy War'.⁹⁹ Een daarvan is voortdurende collectieve vernedering.¹⁰⁰ Ook noemt Stern demografische verschuivingen waardoor lokale samenlevingen ernstig uit evenwicht kunnen

⁹⁵ René Girard, aan wie Taylor veel van zijn ideeën rond deze thematiek ontleent, is hierover veel explicieter. Hij stelt dat het niet altijd dezelfde omstandigheden zijn die maken dat deze groepsprojectie in werking treedt. Het zijn vaak externe oorzaken zoals epidemieën of extreme droogte, of watersnood, die tot een hongersnood leiden. Soms zijn het ook interne oorzaken zoals politieke moeilijkheden of religieuze twisten. Maar wat de precieze oorzaken ook zijn, ze worden ervaren als het ernstige bedreigingen voor de eenheid, samenhang en zuiverheid van het 'sociale zelf' ofwel de culturele ordening waarbinnen men leeft. René Girard, *Le bouc émissaire/De zondebok*. Frans/Nederlands, vert. door Ben Hoffschulte, Kampen 2001, p 20

⁹⁶ SA, p 708, vgl. Charles Taylor, *Notes on the sources of violence*, in: James L. Heft (ed.) *Beyond Violence, Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam.*, New York 2004, p. 37

⁹⁷ Uit een zeer recent onderzoek (2010) van de FRA (Fundamental Right Agency) blijkt ook dat sociale marginalisatie en discriminatie een belangrijke predispositie vormt voor het gebruik van geweld, volgens de FRA is dit zelfs veel meer bepalend dan de religie. Zie: http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/news_and_events/infocus10_2710_en.htm

⁹⁸ Vgl. Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God. The global rise of religious terrorism*. Berkeley and Los Angeles 2003, p 10

⁹⁹ Jessica Stern, *Terror in the name of God. Why religious militants kill.*, New York 2003, p. 9 e.v, vanaf hier: TNG.

¹⁰⁰ TNG, p 32 e.v.

worden gebracht.¹⁰¹ Opvallend is dat het begrippenpaar zuiver-onzuiver ook in Sterns werk regelmatig opdoemt als het onderscheid waarmee terroristen hun acties verantwoorden of als Sterns typering van de intellectuele positie van deze religieuze terroristen.¹⁰² Deze twee oorzaken sluiten het dichtsbij het idee dat er een reëel chaotische situatie moet zijn, wil het zondebokmechanisme in werking treden. Twee andere disposities tot religieus geweld die Stern onderscheidt zijn ‘geschiedenis’¹⁰³ en het idee van ‘territorium’.¹⁰⁴ Als voorbeeld van ‘geschiedenis’ als oorzaak van geweld, noemt zij de door Joodse extremisten gevoerde strijd voor een om de tempelberg in Jeruzalem. Zij leiden uit hun religieuze geschiedenis af dat het Gods wil is dat deze berg wordt gezuiverd van Islamitische heiligdommen, zodat de tempel opnieuw kan worden opgebouwd als het hart van een zuiver Joods rijk. Ook de strijd om het herstel van de eenheid van het territorium van de Islamitische *ummah*, een motief dat vaak onder de strijd tegen de staat Israël ligt, lijkt door een verlangen naar een hoge mate van collectieve zuiverheid gedreven te worden. Deze twee oorzaken lijken er op het eerste gezicht op te duiden dat een situatie niet altijd direct levensbedreigend hoeft te zijn om het zondebokmechanisme in werking te doen treden, maar dat een religieus betekenis kader een sterke en gevaarlijke rol speelt in hoe een situatie wordt geïnterpreteerd. Van de andere kant kan in deze gevallen nog worden aangevoerd dat het verlangen naar een zuiver joods land of een zuivere *ummah* de uiting zijn van getraumatiseerde bevolkingen en dat een dergelijk verlangen naar zuiverheid en eenheid verdwijnen, wanneer de sociale en politieke omstandigheden waarin men het leven moet slijten maar zouden verbeteren. Maar ook ‘vervreemding’ wordt door Stern als predispositie voor terrorisme genoemd. Een voorbeeld van iemand die volgens Stern vooral door vervreemding tot terrorisme is gekomen is Kerry Nobel. Deze Nobel is jaren lid geweest van een subgroep van wat de ‘Christian Identity Movement’ wordt genoemd. In een interview dat Stern met Nobel had zegt hij dat hij heel graag zijn *highschool* had willen afronden, maar doordat zijn familie steeds verhuisde dat steeds niet lukte. Ook werd hij afgewezen voor militaire dienst, vanwege een ziekte die hij eerder had gehad. Hij had wel een baan, maar nadat hij was ‘geroepen tot zijn bediening als pastor’, werd hij daar niet erg serieus meer genomen. Hij had een poging om te gaan studeren al weer snel afgebroken, omdat er tijdens zijn eerste college over religie in zijn ogen te vrijzinnige dingen werden beweerd.¹⁰⁵ Wanneer dit soort mensen dan in een groep belandt die hun frustraties erkent, hen een zekere status verleent en een hoge levensbestemming binnen een sterk dualistisch wereldbeeld verschaft, kan er

¹⁰¹ TNG, p 63 e.v.

¹⁰² TNG, p 18

¹⁰³ TNG, p 85 e.v.

¹⁰⁴ TNG, p 107 e.v.

¹⁰⁵ TNG, p 22

een tot geweld bereide attitude groeien.¹⁰⁶ Kerry Nobel: ‘The major cities to us were like Sodom and Gomorrah (...). Who would be judged? The homosexual; the liberal, idolatrous preachers; those officials in high places; (...). They were the enemy. And so they would have to die (...). We wanted peace, but if *purging* (cursivering van mij, CS) had to precede peace, then let the purge begin.’¹⁰⁷

Het lijkt mij echter onvoldoende precies om met Stern Nobels moeizame maatschappelijke carrière, mede veroorzaakt door een fundamentalistische geloofsopvoeding, en als gevolg daarvan een algehele vervreemding van de samenleving, als voldoende verklaring te beschouwen voor de keus van een persoon voor het gewelddadige pad. Natuurlijk is een vastlopende carrière frustrerend is voor iemands zelfbeeld. Er lijkt bij hem echter nauwelijks sprake van uitzichtloze omstandigheden. Is het dus de religie die het gevoel aanpraat dat de wereld zoals hij is onvolmaakt of onzuiver is en daardoor op eigen kracht het zondebokmechanisme op gang laat komen? Ook dat lijkt met niet het geval. Mijns inziens is het de moeite waard te overwegen of Nobels neiging om een begrip als ‘zuivering’ te gebruiken niet wijst op verlangens die het best kunnen worden opgevat als een uiting van een diepmenselijk verlangen naar een zuiver, hoog ‘zelf’, diep ervaren levendigheid en vervoering. Deze verlangens hebben weinig te maken met extreme economische achterstand of directe onderdrukking, maar komen wellicht op uit de natuur van de mens en worden versterkt door culturele omstandigheden waarin voor deze verlangens weinig ruimte lijkt te zijn. Hoe gevaarlijk ‘wat als..’-redenaties ook zijn, het is verleidelijk te speculeren dat Nobel misschien wel een soort hooligan was geworden wanneer hij areligieus zou zijn opgevoed.

Een andere deskundige, Mark Juergensmeyer, besteedt in een van zijn studies over religieus geweld verre weg de meeste aandacht aan de ideeënwereld van de religieuze terrorist,¹⁰⁸ een *mindset* die behoort tot wat hij ‘*cultures of violence*’ noemt.¹⁰⁹ Juergensmeyer benadrukt hier en daar dat religies normaal gesproken niet tot geweld leiden en dat alleen bepaalde politieke, sociale of ideologische omstandigheden religie de kant van het geweld opdrijven.¹¹⁰ Ware dit anders geweest dan zou vrede tussen religies immers onmogelijk moeten zijn, terwijl de geschiedenis aantoont dat dergelijke periodes van vrede wel degelijk zijn voorgekomen. Maar op andere plaatsen suggereert hij dat religieuze terroristen op basis van hun religieuze traditie denken in termen van een kosmische oorlog tussen goeden en slechten, zuiveren en onzuiveren, een strijd bovendien waarin de hemelse regionen betrokken zijn en dat dit wel eens verantwoordelijk zou kunnen zijn voor geweld. Deze oorlog hoeft niet tijdens het leven van de strijders te worden beslecht en kan daarom

¹⁰⁶ TNG, p 11 e.v.

¹⁰⁷ TNG, p XV

¹⁰⁸ Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God. The global rise of religious terrorism*. Berkeley and Los Angeles 2003, vanaf hier: TMG; in dit verband wil ik de hele discussie over wat een terrorist eigenlijk definieert buiten beschouwing laten, al is daarover heel veel te zeggen.

¹⁰⁹ TMG, p 7

¹¹⁰ TMG, p 10

heel lang worden volgehouden. Een strijd waarvoor men, indien men sneuvelt, bovendien een hemelse beloning ontvangt. Volgens Juergensmeyer is de belangrijkste reden voor het labelen van een strijd in ‘kosmische’ termen dat deze ‘is *seen* as hopeless in human terms (cursivering van mij, CS)’.¹¹¹ Hoe uitzichtlozer de situatie in de beleving van mensen is, hoe waarschijnlijker het volgens hem is dat een strijd wordt geduid in kosmisch-religieuze termen.¹¹² Door de strijd op deze manier te labelen kan men in uiterst moeilijke omstandigheden toch hoop houden en kan een op het oog niet erg effectieve aanslag door de plegers worden opgevat als een belangrijke fase in een aardse condities overstijgende strijd. Hierbij valt op, zoals we eerder al zagen bij Taylor, dat er een subjectief element sluipt in de beschrijving van wat volgens Juergensmeyer de belangrijkste conditie is voor het op gang komen van een ‘kosmische’ manier om een conflict te duiden. Want wat bepaalt nu precies of een situatie als uitzichtloos wordt gezien? Zijn dat alleen de voor het directe overleven bedreigende omstandigheden of stuurt de religie hoe de situatie op een bepaald moment wordt waargenomen en geïnterpreteerd? Of nog anders: gaat het eerder om het (bewust of onbewust) aanvoelen van de levensomstandigheden als ontoereikend binnen op zich tamelijk gunstige maatschappelijk-culturele omstandigheden, een aanvoelen dat evenwel geen woorden kan vinden binnen de dominante cultuur en daardoor misschien zelfs nog wordt versterkt?

De ijzeren kooi

De filosoof Ad Verbrugge onderzoekt in een essaybundel wat de mogelijke samenhang zou kunnen zijn tussen omstandigheden en geweld¹¹³. Volgens Verbrugge in “‘Zinloos’ geweld. Misdaad en straf in een tijd van cultuurverlies” is het van belang dat fenomenen in een samenleving worden bekeken in hun culturele samenhang. Terwijl dit een abstracte benadering kan lijken, is volgens hem juist het onderzoek naar zinloos geweld – waarvan men hooliganisme als voorbeeld zou kunnen zien – zonder dit in een breder verband te plaatsen abstract. Verbrugge meent dat daartoe het ‘ethos’ van een samenleving moet worden onderzocht.¹¹⁴ Als we dit doen, zo luidt de diagnose van Verbrugge, dan kunnen we er niet omheen dat in het feitelijke leven van alle dag weinigen hun best doen om een levenswijze van rechtvaardigheid gestalte te geven.¹¹⁵ Hoewel dit mij wel een erg zwartgallige interpretatie van het dagelijks leven lijkt, valt ook mij op dat er op de televisie een stroom van gewelddadige films te zien is, dat de *gangsta-rap* floreert en dat er inderdaad regelmatig grof geweld plaatsvindt voor, tijdens en na massale evenementen zoals voetbalwedstrijden of dansfeesten. Verbrugge vraagt zich af wat de moderne mens in dit soort fenomenen eigenlijk zoekt.

¹¹¹ TMG, p 165

¹¹² TMG, p 166

¹¹³ Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam 2004 Vanaf nu: TVO.

¹¹⁴ TVO, p 25 e.v.

¹¹⁵ TVO, p 26

Hij wil onderzoeken of wat hij ziet als een zucht naar prikkelingen iets te maken heeft met een toename van misdaad en geweld. Om hier een antwoord op te vinden gaat hij op zoek naar de innerlijke logica van dergelijke fenomenen die er in zijn ogen als volgt uit ziet.

Verbrugge stelt dat de legitieme *behoeftebevrediging van de vrije persoon* een centraal principe is waarmee dergelijk gedrag wordt gerechtvaardigd en geeft daarmee een reconstructie van de normatieve theorie die een gewelddadig ethos moet rechtvaardigen. Het gaat evenwel niet om de theorie van deze of gene filosoof, maar om een soort grootste gemene deler van dergelijke ethische theorieën. Verbrugge meent dat met het centraal stellen van het recht van de vrije persoon deze persoon gelegitimeerd is al zijn behoeften te bevredigen, met daarbij als enige voorwaarde dat hij de vrijheid van anderen respecteert. Een smalle moraal van leven en laten leven dus. Deze moraal staat tegenover de brede en op de gemeenschap gerichte moraal van het Christendom met haar transcendente idealen en de daarbij behorende deugden. Maar, zo vraagt Verbrugge zich af, wat gebeurt er eigenlijk met een mens wanneer we deze formele vrijheid van het individu met zijn onuitputtelijke behoeften en verlangens absoluut stellen? De inhoud van de vrije wil komt dan vanzelf in de onmiddellijke beleving van zijn eigen genot te liggen. Verbrugge meent dat mensen, wanneer een dergelijke moraal heerst, primair doen waar ze zelf zin in hebben. Hierdoor gaat de mens leven alsof de wereld er voor hem is. Zodra deze solipsistische *gevoelsbeleving* van het individu centraal staat, is het recht van de medemens niet meer wezenlijk. Geweld ligt dan voor de hand en moet volgens Verbrugge vooral worden gezien als asociaal gedrag.¹¹⁶

Deze analyse sluit niet zomaar aan bij wat Charles Taylor zegt over de omgang met geweld in onze cultuur. Zoals we zagen in hoofdstuk twee stelt Taylor dat het ontstaan van een ondoordringbare ‘zelf’ in onze cultuur werd begeleid door de ontwikkeling van een hoge mate van zelfdiscipline en maatschappelijke discipline, in het bijzonder ten aanzien van seks en geweld. Het calvinisme en het neo-Stoïcijnse denken leverden hiervoor zoals gezegd de morele inspiratie. Taylor sluit in dit opzicht natuurlijk overduidelijk aan bij de beroemde theorie over het tot stand komen van het kapitalisme van Max Weber. Deze benadrukt echter ook dat de discipline steeds meer los geraakt is van de spirituele motivatie waaruit zij oorspronkelijk voortkwam en als het ware verzelfstandigd of geobjectiveerd is in maatschappelijke structuren¹¹⁷. Weber meent dat de Westerse cultuur zo langzamerhand is verworpen tot een ‘ijzeren kooi’, een dwingend geheel waaraan mensen moeten beantwoorden, zonder dat er echter nog een ‘ziel’ in zit. En ook deze gedachte neemt Taylor tot op zekere hoogte over, zonder echter in Webers determinisme te vervallen.¹¹⁸ De moderne samenleving

¹¹⁶ TVO, p 29

¹¹⁷ Vgl. Max Weber, *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Duits/Engels, vert. door T. Parsons, New York 2007

¹¹⁸ Eén van de hoofdstukken van Charles Taylors *The Malaise of Modernity/De malaise van de moderniteit*, Engels/Nederlands, vert. door Maarten van der Marel, Kampen 2007 heeft, weliswaar met een vraagteken, de titel

heeft volgens Taylor inderdaad een neiging ons in de richting van atomisme en instrumentalisme te duwen, zowel doordat ze niet al te veel ruimte laat om de invloed van dit atomisme en instrumentalisme te beperken, als ook door een visie te creëren waarbij deze houdingen als standaard worden aanvaard.¹¹⁹ Deze culturele situatie is echter volgens Taylor niet onontkoombaar. Vanuit dit gezichtspunt lijkt de analyse van Verbrugge dus een belangrijk punt te missen. Verbrugge ziet scherp dat de van binnenuit door het Christendom geïnspireerde gemeenschappelijke hoge moraal voor een deel is geweken en ook merkt hij terecht op dat deze cultuur geen definitief antwoord lijkt te hebben op bijvoorbeeld hooligangeweld. Het is echter de vraag of dit komt, zoals Verbrugge meent, doordat de Westerse cultuur is doordrenkt van een ‘vrijheidsethos’ dat het individu doet ‘losslaan’. Is het niet eerder zo dat er in diverse vormen van geweld, zoals hooligangeweld, juist een tegenreactie plaatsvindt tegen een als dwingend, disciplinerend en totaliserend, maar tegelijk als leeg en inspiratieloos ervaren 'moraal' die op de individu inwerkt? Een moraal waarin het individu dus iets wezenlijks lijkt te missen? In hoofdstuk twee kwamen we een aspect van die moraal tegen dat niets met een bijna absolute vrijheid te maken lijkt te hebben. We zagen dat in 'the immanent frame' de klok een allesbepalende plaats inneemt. Dit centraal stellen van de afgemeten tijd heeft een mate van efficiëntie in onze cultuur mede mogelijk gemaakt die ongeëvenaard is. Tegelijk lijkt de alomtegenwoordigheid van de klok en de daarmee samenhangende tijdsbeleving mede verantwoordelijk voor het gevoel dat velen hebben 'geleefd te worden'.¹²⁰

Toch heeft Verbrugge wel oog voor de dwingende en helemaal niet zo vrije kant van onze cultuur, zij het dat hij aandacht vraagt voor een andere dimensie dan het aspect van de sterke mate waarin de klok ons leven bepaalt en beheerst. Dat blijkt uit het essay “Grenzen van de markt, De botsing tussen culturen en de vraag naar de verhouding tussen economie, ethiek” dat ook in 'Tijd van onbehagen' te vinden is.¹²¹ Hij betoogt daar dat het centraal stellen van de vrijheid van het individu aanlokkelijk mag lijken, maar dat in de praktijk de verlangens en behoeften van meet af aan verregaand worden bepaald door gewenning aan de wereld waarin men opgroeit. Waar wij niet langer gemeenschappelijk religieus geïnspireerd zijn of op een andere manier een objectief moreel richtsnoer hebben van wat wel of niet tot een goed leven (ofwel in Taylors jargon aan ‘fullness’) bijdraagt, heeft de markt aldus Verbrugge vrij spel heeft ons te exploiteren vanuit de economische idee van een oneindige behoeften bevrediging. De gedachte dat we vrij zijn om te doen wat we

‘ijzeren kooi’ meegekregen.

¹¹⁹ Vergelijkbare kritiek op de Westerse cultuur, maar dan wel degelijk inclusief de opvatting van totale onontkoombaarheid, wordt geleverd door Max Horkheimer en Theodor Adorno. Vgl. Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Mein 1988

¹²⁰ Het enorme succes van de door de filosofe Joke Hermsen geschreven bestseller *Stil de tijd* is hiervoor slechts een aanwijzing. Joke Hermsen, *Stil de tijd. Een pleidooi voor een langzame toekomst*. Amsterdam 2010.

¹²¹ TVO, p 42 e.v.

willen gaat dus voorbij aan het feit dat onze behoeften zelf voor een groot deel door de markt worden gevormd en aangewakkerd. Het Westers consumentisme dreigt volgens Verbrugge bij nogal wat mensen uit te lopen op een in feite uiterst oppervlakkig belevingsisolipsisme. Ik vermoed kortom met Taylor en in de lijn van Verbrugges culturele analyse dat het mogelijk is de fascinatie voor bepaald categoriaal groepsgeweld – i.c. hooliganisme – eveneens en zelfs beter kan worden geïnterpreteerd als een alternatieve reactie op een tot op grote hoogte inspiratie- en ideaalarme en in die zin ten aanzien van diepmenselijke verlangens subtiel gewelddadige culturele situatie.

Conclusie

Uit het voorgaande kunnen we mijns inziens concluderen dat er verschillende predispositionerende factoren zijn voor religieus geweld. Het lijkt onomstreden dat moeilijke sociaaleconomische omstandigheden – die in Schinkeliaanse zin gewelddadig zijn omdat ze mensen verregaand reduceren tot willoze objecten – daartoe behoren. Dit betekent echter dat het in zo'n geval niet de religie is die de belangrijkste oorzaak van religieus geweld vormt, maar eerder dus de extreme levensomstandigheden. Dergelijke omstandigheden kunnen het zondebokmechanisme in gang zetten, dat op haar beurt weer kan leiden tot geweld. Er is echter mogelijk ook religieus groepsgeweld dat niet zomaar te verklaren valt uit extreme omstandigheden, zoals we zagen aan bij het voorbeeld van Kerry Nobel. Bij dergelijke vormen van geweld lijken eerder het verlangen om de relatieve betekenisloosheid van een oppervlakkig, monotoon en als dwingend ervaren dagelijks bestaan te transcenderen een rol te spelen.

Een cultuur die aan dergelijke verlangens naar transcendentie niet tegemoet kan komen kan, tegen de achtergrond van Schinkels definitie van geweld, als op subtiel wijze gewelddadig worden bestempeld. Ook hier vindt namelijk een vorm van reductie plaats. En zo zijn dergelijke culturele omstandigheden mogelijk te interpreteren als een predispositie voor andere vormen van geweld, zoals bijvoorbeeld excessief categoriaal groepsgeweld. Op deze manier wordt de – in zekere zin miraculeuze – sprong van een vermeend geweldloze situatie (de huidige Westerse, sterk gesecculariseerde consumptie maatschappij) naar extreme gewelddadigheid voorkomen. Er lijkt in de lijn van deze interpretatie eerder sprake te zijn van een overgang van de ene vorm van geweld naar de andere. In hoofdstuk twee heb ik laten zien dat er geen dwingende redenen zijn om verlangens naar ultieme zuiverheid, een sterke ervaring van levendigheid of vervoering voor onredelijk te verslijten. We moeten in plaats daarvan zoeken naar een manier waarop deze verlangens op een andere manier dan via het levensgevaarlijke, gewelddadige zondebokmechanisme een uitweg kunnen vinden. Daarover gaat het laatste hoofdstuk.

IV Transcendentie als remedie?

Inleiding

In het vorige hoofdstuk zagen we dat categoriaal groepsgeweld vermoedelijk niet door religie wordt veroorzaakt. Het is veel waarschijnlijker dat sociaaleconomische omstandigheden de belangrijkste factoren zijn die dergelijke geweld doen ontstaan. Toch is het ook mogelijk dat er religieus geweld ontstaat in situaties waar niet sociaaleconomische, maar eerder antropologische constanten en bepaalde culturele factoren de oorzaak zijn van categoriaal geweld zijn. Dergelijk geweld kan religieus worden genoemd, omdat het begrippenkader van de religie wordt aangewend waarin met name zuiverheid en ultieme goedheid een centrale rol spelen. Het zou echter beter ‘pseudoreligieus’ kunnen worden genoemd. Mijn vermoeden is namelijk dat de religie in deze gevallen eerder een *gevolg* is van een verlangen naar ultieme betekenis, dan een oorzaak van dit verlangen. Het bestaan van hooligangeweld lijkt me een bevestiging te zijn van dit vermoeden. Ook in dit geweld gaat het in minstens een deel van de gevallen om het ervaren van betekenis. De tegenstanders zijn ‘fout’, de eigen club is ultiem ‘goed’ en door het plegen van geweld kan men eer en aanzien verwerven. Daarnaast kan men een sterke levendigheid en vervoering ervaren die in het dagelijks leven niet eenvoudig bereikbaar lijkt.

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik dan ook uiteenzetten op welke manier Taylors normatieve versie van het Christelijk geloof tegemoet probeert te komen aan dergelijke verlangens naar zuiverheid, sterk ervaren levendigheid en vervoering. In de paragrafen twee, drie en vier volgt een evaluatie van het pad dat Taylor ons voorlegt om te komen tot een omvorming van de laatste, maar hardnekkige resten van categoriaal groepsgeweld die ook in democratische, relatief welvarende samenlevingen voorkomen. Hoewel Taylors analyse van de oorzaken van een groot deel van het categoriaal groepsgeweld die ik in het vorige hoofdstuk besprak me adequaat lijkt, overtuigt de strategie om te voorkomen dat dergelijk geweld definitief wordt overstegen naar mijn mening uiteindelijk niet. Mijn eerste punt van kritiek, geformuleerd in paragraaf twee is van een algemeen, cultuurfilosofische aard. Ik zal betogen dat Taylors Christendom tegen de achtergrond van ‘the immanent frame’ waarschijnlijk te zeer dogmatisch opgetuigd is om mensen die niet binnen die traditie zijn opgegroeid te kunnen verleiden. De kritiek die ik in paragraaf drie zal ontwikkelen is meer specifiek gericht op zijn nogal mager uitgewerkte ‘religieuze transformatie strategie’. Zo is er in het pad dat hij voorlegt mijns inziens te weinig oog voor het belang van geestelijke oefening. Ik zal me hierbij laten inspireren door het werk van Pierre Hadot. Tenslotte zal ik in de laatste paragraaf laten zien dat Taylor, hoewel hij zich bewust is van een proces in de Westerse geschiedenis van toenemende afstand tot en veronachtzaming van het lichaam, ook de ‘transformatie strategie’ die hij aan ons voorlegt weer in diezelfde valkuil stapt.

Taylor's ideaaltypische Christendom

Volgens Taylor is het Christelijk geloof – in ieder geval in de ideaaltypische variant die hij ervan verdedigt – goed toegerust om ook het groepsgeweld dat op het eerste gezicht weinig met religie te maken heeft en waardoor onze samenlevingen geplaagd worden te doen verdwijnen. Het Christelijk geloof kan namelijk een visie op 'fullness' ontwikkelen waarin ook ruimte is voor hoge aspiraties als zuiverheid, een hoog zelfbeeld en vervoering, aspiraties waaraan de samenleving zonder religie niet zou kunnen tegemoet komen. Het Christendom gaat daarbij uit van een zeer omvattende transformatie van het menselijk leven die het mogelijk maakt zelfs de gewelddadige aspecten van de menselijke natuur op te nemen in een dergelijke transformatie.¹²² Maar het gaat dan wel om een omvorming die niet kan worden voltooid binnen de menselijke geschiedenis. Het Christendom biedt volgens Taylor dan ook geen algemene oplossing in het hier en nu voor de geweldsfascinatie waaruit bijvoorbeeld hooligangeweld kan ontstaan. De Christelijk geloof kan echter wel tonen, zonder te kunnen bewijzen, hoe het pad kan worden open gehouden naar de 'fullness' van het Rijk Gods.

Wat bedoelt Taylor nu met die transformatie? In ieder geval is het volgens hem geen verandering waarbij hele categorieën van menselijk verlangen moeten worden uitgeroeid.

Het offer van Jezus speelt volgens Taylor in deze verandering bovendien een grote rol. Dit betekent in zijn ogen niet dat Jezus zijn lichaam onbelangrijk vond en dat gelovigen hem hierin zouden moeten volgen. Er hoeft in het Christelijk geloof geen sprake te zijn van lichaamsvijandelijkheid, hoewel de geschiedenis van het Christendom volgens hem een dergelijke houding inderdaad maar al te vaak laat zien. Jezus offer wil juist zeggen dat hij dit aardse, lichamelijke bestaan zo belangrijk vond dat hij er extreem lijden voor over had om het te redden. Taylor legt er verder de nadruk op dat het van belang is neigingen als bijvoorbeeld 'sympathie' niet meteen als intrinsiek goed te zien en bijvoorbeeld trots of ook geweldsfascinatie als slecht. Het feit dat de menselijke realiteit fundamenteel ambivalent is moet volgens hem altijd in het achterhoofd gehouden worden bij de transformatie hij op het oog heeft. Tenslotte is het volgens Taylor kenmerkend voor de Christelijke visie op deze transformatie is dat het ook om 'redding' gaat. Dit laatste aspect zal ik nu uitgebreider bespreken.

Volgens Taylor zijn er twee mysteries die centraal staan in het Christelijk geloof. Om te beginnen is er de vraag waarom we in de greep van 'het kwaad' zijn. Kwaad definieert hij in dit verband als een vorm van afgesloten zijn en op zichzelf gericht zijn. Het Christendom, tenminste in Taylors versie daarvan, gaat uit van de vooronderstelling dat wij mensen onder invloed van de zonde zijn. Deze visie staat daarbij tegenover een therapeutische benadering waarin 'slechte' gedachten of daden

¹²² SA, p 643

eigenlijk eerder 'ziekte' zijn. Het tweede mysterie dat in Taylors Christendom een centrale plaats inneemt is de vraag hoe het levensoffer van Jezus precies de menselijke afgeslotenheid heeft doorbroken en een weg uit deze situatie heeft geboden. Zijn visie op deze redding is dat lijden en vernietiging – dit tegen invloedrijke interpretaties uit de geschiedenis van het Christelijke geloof in – geen 'hogere' betekenis hebben, maar dat de zelfgave van Jezus te midden van dit lijden een nieuw initiatief van God is. Op deze manier herstelt het offer van Jezus volgens Taylor de relatie tussen God en mensen.¹²³ Het aanvangspunt van de transformatie is het gegeven van de menselijke weerstand en geslotenheid ten opzichte van de God die juist de gevolgen van deze afgeslotenheid zou kunnen herstellen. Het is Gods initiatief dat hij deze toestand binnen wilde gaan en ons participatie in zijn goddelijk leven aan wilde bieden. De genoemde weerstand zorgt ervoor dat het goddelijke aanbod aanvankelijk een nog sterker en zelfs gewelddadig verzet oproept. De reactie van Jezus op hierop is volgens Taylor juist om geen 'tegen-weerstand' te bieden, maar door te gaan met het geven van zichzelf. Deze volhardende liefde kan in Taylors ogen een weg openen – zelfs voor de mensen die aanvankelijk veel weerstand bieden – en zo kan het categoriaal groepsgeweld, waaronder dus ook hooligangeweld, uiteindelijk daadwerkelijk worden getransformeerd. Nog verder toegespitst op de geweldsfascinatie betoogt Taylor dat de evolutiebiologie het bij het juiste eind heeft als zij stelt dat mensen afkomstig zijn uit het dierenrijk. De menselijke bestemming is volgens Taylor echter door God geleid te worden.¹²⁴ De mannen hebben echter aan deze dierlijke oorsprong ondermeer veel agressie overgehouden. Tegelijk betekent het feit dat mensen volgens hem geleid worden door God, dat dergelijke driften moeten worden getransformeerd. En dan dus niet door het verwijderen ervan middels therapie of opvoeding, maar door middel van een echte bekering van binnen uit. Agressie moet worden omgevormd tot een energie om het kwaad te bestrijden en tot een kracht om alles naar God terug te brengen.¹²⁵ Kwaad is volgens Taylor, zoals we zagen, dus een bepaalde reactie – namelijk zich afkeren en afsluiten – op de aantrekkingskracht die uitgaat van God. Er is bij de uittrede uit het dierenrijk iets *hogers* in het leven van mensen, waarbij 'kwaad' de sterke verleiding is iets anders dan God zelf aan te zien voor dit hogere. Hierdoor blijft de mens aan zichzelf gebonden. Van belang is in dit verband, zo meent Taylor, dat God de mensheid langzaam opvoedt en mensen hiertegen een zekere weerstand blijken te voelen. Taylor meent dat hieruit volgt dat er aan geweld vanuit Christelijk perspectief nog een laatste belangrijke dimensie zit. Door onszelf, in onze afgeslotenheid van God, voor te spiegelen dat oorlogs- of, *for that matter*, hooligangeweld iets 'hogers' is, ervaren we het enerzijds als een middel tot zelfaffirmatie en schenkt het (quasi)goddelijke kracht aan ons leven, maar ervaren we het

¹²³ SA, p 654

¹²⁴ SA, p 668

¹²⁵ Taylor is trouwens in voorkomende gevallen zeker niet tegen het gebruik van proportioneel fysiek geweld als we te maken hebben met een Nazi-achtig regime. Vgl. SA, p 673

tegelijk als bron van angst. We voelen namelijk vanuit de kant in ons die nog steeds verbonden is met God dat het geweld ons helemaal kan absorberen. Het mag dus zo zijn dat we vanuit onze evolutie een neiging tot agressie hebben, maar de betekenis die we hieraan geven kunnen we alleen voelen omdat we al binnen het bereik van Gods sterke aantrekkingskracht zijn. Taylor gelooft dat God ook dit gegeven heeft willen transformeren door Jezus zelfgave.¹²⁶ Daarin werd duidelijk hoe het er eigenlijk met ons voorstaat, omdat enerzijds onze eigen gewelddadige weerstand tegen God duidelijk wordt en anderzijds de onschuld van het slachtoffer – Jezus – wordt geopenbaard. De energie die normaal gaat zitten in het zondebokmechanisme wordt getransformeerd. Dit is echter ten diepste volgens Taylor alleen mogelijk op basis van zelfinzicht – we zijn niet perfect zuiver en de ander is niet totaal slecht –, kortom op basis van de erkenning van ons gemeenschappelijk gedeelde, maar gebroken mens-zijn.¹²⁷

Dogmatisme en ‘the immanent frame’

Nu ik Taylors visie op de Christelijke visie op en omgang met de menselijk fascinatie voor geweld heb gereconstrueerd is het moment aangebroken te kijken in hoeverre deze visie nu de opvatting rechtvaardigt dat religie wel eens eerder de ultieme oplossing voor de laatste resten categoriaal groepsgeweld zou kunnen zijn, dan de oorzaak van bijna al dat geweld. Daar waar denkers als John Keane niet goed raad weten wat ze moeten aanvangen met een hardnekkige fascinatie voor geweld binnen welvarende democratieën, schenkt Taylor hieraan in beginsel serieus aandacht. Hij kiest er niet voor deze fascinatie simpelweg te affirmeren, zoals hooligans doen. Tegelijk meent hij dat het verlangen naar geweld niet simpelweg kan worden afgedaan als 'pathologisch' of als 'onderontwikkeld'. Er ligt volgens Taylor, zoals ik al een aantal keer heb uiteengezet, een authentiek verlangen naar een intense, hoge vorm van 'fullness' achter een geweldsfascinatie, een verlangen dat volgens hem wordt gewekt door God. Hij veronderstelt verder zoals we zagen dat door participatie in het goddelijke leven, aangeboden door Christus, een omvorming wordt voltrokken¹²⁸ en dat een onontkoombaar verlangen naar maximale 'fullness' alleen in het contact met God rust kan vinden. Daarbij benadrukt hij tegelijk dat deze optie uiteindelijk een vorm van 'anticipatory confidence' nodig heeft omdat de waarheid van deze weg niet kan worden aangetoond.¹²⁹

Maar waarom zouden we dat ‘anticipatory confidence’ schenken? Taylors Christelijke visie blijft namelijk in hoge mate schemerig over hoe *in concreto* omgegaan moet worden met de verlangens die liggen onder een fascinatie voor geweld en met de verlangens die in de participatie in groepsgeweld een uitweg vinden. Taylor geeft dit overigens zelf ook toe. Hij noemt zijn eigen visie

¹²⁶ SA, p 708 e.v.

¹²⁷ SA, p709

¹²⁸ SA, p 656

¹²⁹ SA, p 674

tot op zekere hoogte 'opaque'.¹³⁰ Maar dit is volgens hem het geval omdat het hier gaat om een mysterieuze omvorming die verder gaat dan het simpelweg anders trainen van onze verlangens. De verlangens naar een sterk 'zelf', zuiverheid en ultieme goedheid, moeten in plaats van te worden afgeleerd, een andere, spirituele richting krijgen. Nu is dit ongetwijfeld waar, maar er moet volgens mij nog veel meer over deze weg tot transformatie gezegd worden dan Taylor doet, wil deze kunnen overtuigen. Zijn analyse van de problemen heeft volgens mij dan ook meer diepgang dan de geboden oplossing. Misschien is dit omdat het toch al dikke 'A Secular Age' niet nog dikker moest worden. Ik denk echter dat er nog andere redenen te geven zijn die ik hier uiteen zal zetten.

Om te beginnen vermoed ik dat in ieder geval weinig (*would be*) hooligans onmiddellijk enthousiast zullen worden van Taylors uiteenzetting over het Christendom en dat dit niet kan worden afgedaan als een probleem dat dan maar door communicatiedeskundigen of beleidsmakers moet worden opgelost. Ik denk echter dat hier een dieper probleem aan ten grondslag ligt dan alleen een kwestie van communicatieve of praktische aard. Het probleem lijkt mij dat Taylor een erg zware wissel trekt op het 'anticipatory confidence' dat wij geacht worden te schenken aan het Christelijk geloof in zijn algemeenheid of minstens aan de versie die hij zelf daarvan presenteert. Taylor heeft zoals ik heb laten zien terecht problemen met het feit dat 'the immanent frame' waarbinnen wij leven vrij algemeen en resoluut een voor het transcendent afgesloten draai meekrijgt. Echter voor een open lezing van 'the immanent frame' opteren is nog iets anders dan ons vertrouwen geven aan Taylors in feite behoorlijk orthodoxe, leerstellig complexe versie van het Christendom. Voor een dergelijke keus geeft Taylor in 'A Secular Age' geen enkel argument. Raar is dat natuurlijk niet, omdat vrij moeilijk in te zien valt wat voor algemeen inzichtelijke redenen te geven zijn voor het geloof dat God de geschiedenis van de mensen ingegaan is door zich te incarneren in de historische mens Jezus van Nazareth. En Taylor geeft dat ook toe. De weg die hij presenteert is er een die moet worden geloofd. Toch wisselt hij voortdurend tussen een algemeen transcendent, een theïstisch en een Christelijk perspectief. Hoopt hij misschien dat op deze wijze toch iets van de geloofwaardigheid van een algemeen transcendent perspectief overvloeit naar het Christelijke? Hoewel Taylor dus toegeeft dat er voor de 'Christelijke weg' geen bewijzen gegeven kunnen worden, vermindert Taylor mijns inziens in ieder geval bij voorbaat en onnodig de kansen om mensen te winnen voor het door hem voorgestelde experiment om via een serieuze toewending naar het transcendent op het eerste oog weinig met religie uitstaande hebbende vormen van groepsgeweld in de toekomst te laten verdwijnen. En dat ligt niet alleen aan de algemeen aangehangen en, zoals Taylor overtuigend heeft laten zien, niet al te best onderbouwde gesloten lezing van dit hedendaagse interpretatiekader. Taylors versie van het Christelijk geloof is zoals

¹³⁰ SA, p 673

gezegd dogmatisch behoorlijk uitgebouwd en in dat opzicht vrij traditioneel. Er moet relatief veel aangenomen worden en er kan weinig worden aangetoond. Voor veel mensen is het – tegen de achtergrond van de centrale plaats van de experimentele wetenschap binnen 'the immanent frame', maar ook door een grote afkeer van exclusieve posities – om die reden heel lastig zo'n stevig pakket aan zeer specifieke leerstellingen aan te nemen. Het lijkt mij in verband met Taylors verzoek aan zijn lezers om vertrouwen te schenken aan een strategie om groepsgeweld tegen te gaan waarin het transcendent wordt betrokken dan ook essentieel te benadrukken dat er vormen van 'openheid naar het transcendent' denkbaar zijn die een minder zware wissel trekken op een 'anticipatory confidence' dan het Christendom van Taylor doet. Te denken valt aan een radicaler monotheïstische invulling van de 'hogere werkelijkheid' dan die van de incarnerende godheid van het Christendom of aan een opvatting van het transcendent waarbij deze werkelijkheid nog meer oningevuld wordt gelaten dan in theïstische tradities. Te denken valt bijvoorbeeld aan de Onbewogen Beweging van Aristoteles of de Natuur van de Stoïcijnen of aan ook de voorstellingen van het hedendaagse 'ietsisme'.¹³¹

Geestelijke oefening

Er is een tweede manier waarop Taylor wat mij betreft een te zware wissel trekt op het gevraagde 'anticipatory confidence' ten aanzien van zijn strategie om groepsgeweld te voorkomen. Dit punt houdt verband met een zekere onvrede die bij mij bleef hangen toen ik de korte opmerking van Achterhuis aan het eind van 'Met alle geweld' op me had laten inwerken. Hij schrijft daar dat het morele zelfbedrog dat met veel 'rechtvaardige' oorlogen gepaard gaat – oorlogen die volgens hem een ambivalente erfenis van een christelijk-humanistische cultuur vormen – 'met een vleugje ontspannen taoïsme' zou kunnen worden voorkomen, omdat dit 'de geest tot rust zou kunnen brengen en ons afstand zou kunnen leren nemen van onze eigen morele preoccupaties'.¹³² Opvallend is dat ook Achterhuis vermoedt dat spiritualiteit van waarde zou kunnen zijn in het voorkomen van geweld en daarmee dus Taylors intuïtie lijkt te onderschrijven dat religie een sleutel tot de oplossing van geweld in haar bezit heeft. Hij lijkt echter vooral te veronderstellen dat een beetje goed nadenken – dat wil zeggen taoïstisch relativerend nadenken – wonderen zou kunnen doen. Hoewel Achterhuis' opmerking maar heel kort is, komt het me voor dat in zijn aanzet tot een oplossing te eenzijdig de nadruk ligt op denkwijzen, op 'de theorie' dus. Zijn visie lijdt hier aan een euvel dat mijns inziens ook Taylors voorstel voor een Christelijke strategie om te komen tot een transformatie

¹³¹ De term kreeg in Nederland bekendheid nadat hij in 1997 genoemd werd door Ronald Plasterk in een column voor het televisieprogramma Buitenhof. Mogelijk is echter eerder het Sociaal en Cultureel Rapport (1996), dat als eerste het fenomeen met cijfers documenteerde, de verantwoordelijk voor het ingang vinden van de term *ietsisme*. Plasterk noemde ietsisme aanvankelijk trouwens een "religieus armzalig en irritant tijdsverschijnsel", maar kwam hier later op terug.

¹³² Hans Achterhuis, *Met alle geweld*, Rotterdam 2008, p 706

van de impuls tot groeps geweld tekent.

Volgens mij hangt deze eenzijdigheid nauw samen met wat volgens Pierre Hadot een heel gangbare opvatting is over de activiteit van filosofen, namelijk dat zij op een originele manier een nieuwe systematische en abstracte constructie proberen te bedenken, die bedoeld is om het universum te verklaren.¹³³ Uit die theorieën komen moraalkritieken voort die voor mens en maatschappij consequenties trekken uit de beginselen van het systeem en op die manier uitnodigen tot het kiezen van een manier van leven. Taylors summierere belangstelling voor de praktijk van het proces van omvorming past dus binnen een bepaald filosofieconcept. Hadot laat zien dat zo'n filosofieopvatting voor de oudheid echter niet opgaat en blijkt bovendien een voorstander van het antieke filosofieconcept. Ik denk dat wil plausibel kunnen worden gemaakt dat religie wel eens zou kunnen de ultieme oplossing voor categoriaal geweld in zich zou kunnen dragen, we ons oor te luisteren moeten leggen bij deze alternatieve opvatting van filosofie. Hoe zag deze klassieke opvatting er in grote lijnen uit?

In de klassieke oudheid ligt, zeker sinds Socrates, volgens Hadot de keus voor een manier van leven niet aan het einde van een proces van filosofische activiteit, als een soort bijkomstig aanhangsel, maar juist aan de oorsprong. Deze manier van leven vormt een complexe interactie tussen de kritische reactie op andere levenshoudingen, de globale visie van een bepaalde manier van leven en een bepaald wereldbeeld, en de vrijwillige beslissing zelf. Hadot meent dat die keuze tot op zekere hoogte het denksysteem zelf bepaalt alsook de manier waarop het onderwezen moet worden. Het filosofisch betoog vindt, aldus Hadot, zijn oorsprong in een existentiële keuze en niet andersom. Ook wordt deze keuze niet eenzaam genomen: er bestaan geen filosofieën buiten een filosofische 'school'. Het is vervolgens de taak van het filosofisch betoog om zowel het wereldbeeld als de keuze rationeel te onthullen en te rechtvaardigen. Overigens hoeft niet iedereen tot een dergelijk betoog in staat te zijn om wel degelijk 'filosoof' te kunnen zijn. De stoïcijnse en epicuristische leerstellige systemen maken het bijvoorbeeld mogelijk de leerstellige verfijning aan de specialisten over te laten, terwijl het wezenlijke van de leerstellingen voor een veel groter publiek toegankelijk is.¹³⁴ Hadot benadrukt in zijn uiteenzetting over het klassieke filosofieconcept het belang dat gehecht werd aan 'geestelijke oefeningen'. Hij definieert deze als 'praktijken (...) die allemaal bedoeld waren om een wijziging of transformatie te bewerkstelligen in de persoon die ze toepaste.'¹³⁵ Hiervan was er in de oudheid een heel breed scala beschikbaar. Zo waren er vormen van ascese gangbaar die aansturen op het hardhandig negeren of uitroeien van verlangens.¹³⁶ Lichamelijke oefeningen zijn in

¹³³ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?/Filosofie als manier van leven*, Frans/Nederlands, vert. Zsuzsó Pennings, Amsterdam 2009 p. 16, vanaf nu: FML

¹³⁴ FML, p 179

¹³⁵ FML, p 19

¹³⁶ FML, p 191

dit verband steevast oefeningen in het harden van het lichaam om het ongevoelig te maken.¹³⁷ Maar er zijn ook oefeningen die het 'ik' kunnen leren zich op zichzelf te concentreren en zich niet langer te identificeren met de dingen waaraan het zich heeft gehecht, zoals bijvoorbeeld de status die anderen toekennen aan jouw werk of aan materiële goederen.¹³⁸ In feite hebben we het hier dus over een oefening in individualisering. Het is van belang dat hiervoor oefeningen beschikbaar zijn, omdat ik bij de bespreking van hooliganisme bijvoorbeeld liet zien dat het hooligans mogelijk mede aan een zekere mate van individualiteit ontbreekt.

Dan zijn er oefeningen die ons kunnen leren ons te concentreren op het heden waardoor ondermeer een bewustzijn kan ontstaan van waar men op dat moment mee bezig is en wat men doet.¹³⁹ Ook zijn er oefeningen in het concentreren op de dood, waardoor het heden paradoxaal genoeg een bijzondere kwaliteit, waarde en zelfs grootsheid krijgt die ons anders makkelijk zou kunnen ontgaan. Hierdoor zijn vormen van verveling met een oppervlakkig consumenten bestaan wellicht te overstijgen en kan ook deze vermoedelijke oorzaak voor geweld worden aangepakt. Of wat te denken van gewetensonderzoek waardoor het zondebokmechanisme mogelijk al in een vroeg stadium kan worden ontmaskerd, doordat men waarneemt dat men zelf ook lang niet zuiver is. Hadot wijst erop dat in het vroege Christendom veel van deze praktijken uit de klassieke oudheid werden geïntegreerd in het monnikendom.¹⁴⁰ Maar hij stelt ook vast dat in het latere Christendom door bepaalde, hier nu niet te zake doende, factoren het element van oefening wat naar de achtergrond is verdwenen, net zoals dat in de Westerse filosofie overigens het geval was en is. Een uitzondering hierop is zoals we in hoofdstuk twee zagen bijvoorbeeld de filosoof Montaigne die vormen van zelfonderzoek toepaste in zijn essays en zo bijdroeg aan het niet geheel verdwijnen van een cultuur van innerlijkheid.

Verder wijst Hadot op de oefeningen die ons in relatie tot de kosmos kunnen brengen en een expansie van het ik willen bewerken en op het belang van de transcendente norm van 'de wijze'. In alle scholen die de oefening van de expansie van het ik toepassen, bestaat deze oefening er volgens Hadot uit dat het ik zich in het denken en de verbeelding bewust wordt van het bestaan *in* het Al of de Natuur, als een minuscuul puntje en van een korte duur, maar in staat zich te ontplooien in de onmetelijke, oneindige ruimte en in een enkel ogenblik de gehele realiteit te vatten. Het ik ervaart op die manier een dubbel gevoel van zijn nietigheid en het gevoel van grootheid als het ziet dat het in staat is het geheel der dingen te vatten.¹⁴¹ Als een dergelijke – wanneer dat in deze context niet misplaatst is – spectaculaire ervaring mogelijk is, hebben we hier wellicht een grond om te denken

¹³⁷ FML, p 191

¹³⁸ FML, p 192

¹³⁹ FML, p 193

¹⁴⁰ FML, p 235

¹⁴¹ FML, p 206

dat er een serieus alternatief voorhanden is voor de roes die het plegen van geweld kennelijk in zich kan dragen. En ook een eenheid en harmonie beleving met de Natuur kan wellicht zelfs een serieus alternatief bieden voor een verlangen naar eenheid en harmonie dat zich anders richt op de werkelijkheid van de politieke gemeenschap. Met alle gevaarlijke gevolgen van dien. Ook wijst Hadot zoals gezegd op het belang van het voorbeeld van 'de wijze', de transcendente norm van zuiverheid waarnaar de mens zich kan richten. Hebben we hier iets gevonden waar het menselijk streven naar zuiverheid en excellentie zich kan optrekken en spiegelen?

Het zou waarschijnlijk ongewenst zijn – zo het al mogelijk zou zijn – de klassieke filosofische scholen te willen laten herrijzen, omdat de meeste daarvan te afwijzend stonden tegenover een rijk emotioneel leven dat tegenwoordig zo wordt gewaard.¹⁴² Toch denk ik dat Hadot terecht aandacht vraagt voor de mogelijkheden die de Griekse filosofen zagen voor vorming en omvorming en die veel subtieler zijn dan de vormen van gedragstherapie die Taylor zo tegenstaan. Misschien dat Taylor uit angst dergelijk simplistisch therapeutisch de geestelijke oefening maar helemaal niet noemt. Ik vermoed echter dat de hoofdreden zijn gebrek aan aandacht voor de praktijk eerder zal zijn dat de praktijk van geestelijke oefening binnen het Christendom in het algemeen zo'n beetje uitgestorven is. Zonder dit hier met harde cijfers te kunnen onderbouwen, lijken juist eerder de dogmatische, fundamentalistische stromingen steeds meer gezichtsbepalend worden voor het Christendom. Dergelijke stromingen staan niet bekend om hun praktijk van geestelijke oefening. Ze lijken dan ook in de verste verte niet op de filosofische scholen uit de oudheid, terwijl daarin volgens mij nu juist veel inspiratie te vinden is voor het ontwikkelen van een strategie om het categoriaal groepsgeweld steeds meer te overstijgen. Deze Christelijke stromingen zijn daarnaast maar al te vaak in de greep van één of andere verschijningsvorm van het gevaarlijke zondebokmechanisme, zoals de evangelicale president Bush met zijn retoriek over de 'as van het kwaad' aan de wereld demonstreerde. Het boeddhisme heeft echter wel degelijk een actieve praktijk van geestelijke oefening bewaard. Wellicht dat in deze richting voorlopig meer resultaten te verwachten zijn?¹⁴³

¹⁴² Vgl. b.v. Robert C. Solomon, *True to our feelings, What our emotions are really telling us*, Oxford 2007. Solomon meent dat geluk een evaluatieve of meta-emotie is over alle emoties die zich in ons bestaan afwisselen. Geluk is dan de evaluatie dat we tevreden zijn met die rijke variatie aan innerlijke ervaringen. Ik denk dat dit een concept is dat dicht aan ligt tegen het idee van geluk dat velen tegenwoordig huldigen.

¹⁴³ De recidive onder boeddhistische ex-gedetineerden ligt volgens Bill Karelis onder de vijf procent. Karelis is directeur van de Amerikaanse Shambhala Prison Community, een organisatie die in 1996 is opgericht om aan gedetineerden geestelijke zorg te verlenen op boeddhistische grondslag. Die vijf procent terugval is veel lager dan onder 'gewone' ex-gevangenen het geval is. In een uitzending van de Boeddhistische Omroep zei Karelis dat de resultaten van de Shambhala-aanpak weliswaar nooit onderzocht zijn, maar dat hij dagelijks ziet dat meditatie mensen (al dan niet religieus of boeddhist) helpt bij het beheersen van hun woede en het verhogen van hun discipline. Shambhala Prison Community werkt in 75 Amerikaanse gevangenissen.

Excarnatie

Een derde punt van kritiek is tenslotte Taylors veronachtzaming van het feit dat het plegen van geweld met zeer sterke fysieke sensaties gepaard gaat. Taylor draagt overigens deze kritiek op zijn visie in 'A Secular Age' op een presenteerblaadje aan, wanneer hij spreekt over een fenomeen dat hij 'excarnatie' noemt. Daarmee bedoelt hij dat het officiële Christendom door een proces is gegaan, waarbij langzaam maar zeker een verandering van 'belichaamde' vormen van religieus leven in vormen van religieus leven die meer 'in het hoofd' plaatsvond. In dit opzicht loopt het Christendom volgens Taylor trouwens parallel aan de 'Verlichting' en de moderne ongelovige cultuur in het algemeen.¹⁴⁴ Het gaat dan niet om het aantal keren dat er tegenwoordig iets positiefs over het lichaam wordt gezegd. Zowel in de ongelovige cultuur als in meer liberale vormen van Christendom put men zich uit in het benadrukken van het belang van het lichamelijke. Aan de orde is hier volgens Taylor eerder de vraag of onze relatie tot 'het hogere' – grofweg God voor gelovigen of moraal voor ongelovigen – nog wel gedacht kan worden in een door het lichaam bemiddelde vorm. De moderne cultuur, zo stelt Taylor, is enorm theorie georiënteerd. We leven in ons hoofd en vertrouwen daarbij op onlichamelijke en onthechte vormen van redelijkheid.

Taylor is dus de mening toegedaan dat in de verschillende post-axiale vormen van religie steeds meer de nadruk is komen te liggen op 'het hoofd' ten koste van lichamelijke vormen van ritueel, eredienst en praktijken. De opkomst van Yoga is een voorbeeld van nieuwe, echte aandacht voor het lichaam. Taylor meent dat de opgetreden 'excarnatie' ook binnen het Christelijk geloof zal moeten worden overwonnen. Dit zal moeten gebeuren door het vinden van nieuwe collectieve rituelen, overgangsrutuelen, individuele en groepsvormen van gebed, vasten en devotie.¹⁴⁵ Ook moet er, zo meent hij, worden gezocht naar vormen om lichamenlijk en soms publiekelijk uitdrukking te geven aan de verering van God. Toch blijven deze aanbevelingen erg algemeen. Als Taylor echter zijn specifiek Christelijke visie geeft over de vraag hoe de fascinatie voor groepsgeweld overstegen kan worden vervalt hij zelfs geheel in een oriëntatie op de theorie. Hij geeft een algemeen dogmatische uiteenzetting over hoe God de geweldsfascinatie opgenomen zou hebben in een goddelijke pedagogie. Hoe de sterk lichamelijke ervaringen die gepaard gaan met het plegen van groepsgeweld binnen zo'n pedagogie echter zouden kunnen worden getransformeerd maakt Taylor niet duidelijk. Ik meen dan ook dat 'transformatie' in dit geval gewoon een eufemisme is en dat Taylor zou moeten erkennen dat er binnen de religie, of minstens binnen zijn versie van het Christendom, vermoedelijk geen echt equivalent is voor dergelijke heftige lichamelijke ervaringen (tenzij men bijvoorbeeld vormen van zelfkastijding opnieuw zou willen promoten). Tegelijk is het natuurlijk nog steeds mogelijk te veronderstellen, zoals we in hoofdstuk twee zagen, dat er binnen

¹⁴⁴ SA, p 554

¹⁴⁵ SA, p 614

de religie ervaringen te vinden zijn die misschien niet vergelijkbaar zijn met de ervaringen die men kan opdoen bij het plegen van geweld, maar die wel degelijk zeer betekenisvol zijn en waarin het lichaam betrokken is. Opnieuw lijkt binnen Oosterse vormen van religie de aandacht voor het lichaam wel bewaard te zijn gebleven, zoals blijkt uit yoga of gestileerde vormen van gevecht, zoals Tai Chi. Op die manier zouden er binnen bepaalde vormen van religie ze mogelijkwerwijs toch een substituuat aanwezig kunnen zijn voor de ervaring die wordt opgedaan bij het plegen van extreem categoriaal groepsgeweld.

Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht of het Christendom van Taylor een veelbelovende filosofie is die kan bijdragen aan het overstijgen van de laatste restanten van categoriaal groepsgeweld. Ik heb laten zien dat dat niet direct gezegd kan worden. Natuurlijk is het niet niks te beseffen dat God, in het bijzonder in de persoon van Jezus en in zijn sterven, laat weten dat de mens heel veel waard is, zoveel dat hij zijn eigen leven voor die mens wilde geven. Tegelijk is de hele incarnatiegedachte tegen de achtergrond van ‘immanent frame’ intellectueel voor veel mensen heel moeilijk mee te maken. Maar ook als dit voor mensen geen onoverkomelijk bezwaar zou blijken te zijn (ze kunnen bijvoorbeeld vooral via de ritus of via inspirerende Christenen voor een ‘Tayloriaanse’ versie van het Christendom zijn gewonnen), zijn er mankementen aan zijn visie aan te wijzen. Het lijkt erop dat Taylors Christelijke weg te intellectualistisch is. Zo veronachtzaamd hij het belang van geestelijke oefening en legt hij te weinig rekenschap af van de wijze waarop het lichaam een rol speelt in het pallet aan mogelijke en waardevolle ervaringen. Wil er menselijkerwijs gesproken – en dat is toch wat we doen binnen een filosofisch onderzoek – een sterke mate van transformatie van de geweldfascinatie bij Westerlingen levend in relatief welvarende en democratische omstandigheden plaats kunnen vinden, dan is een dergelijke oriëntatie op geestelijke oefening en het lichaam wat minimaal nodig lijkt zijn.

Eindconclusies

In dit filosofisch onderzoek heb ik me afgevraagd in hoeverre het mogelijk is in de lijn van de suggestie van Taylor een toewending naar het transcendente te zien als deel van de oplossing om excessief en categoriaal groepsgeweld definitief te overstijgen, in plaats van als één van de belangrijkste oorzaken van dergelijk geweld. Daartoe heb ik mezelf vier vragen gesteld. Om te beginnen heb ik onderzocht in hoeverre Taylors opvatting zinvol is dat de mens met een zekere hardnekkigheid gefascineerd wordt door excessief categoriaal groepsgeweld. Vervolgens stelde ik me de vraag in hoeverre Taylors visie een mogelijke is dat bij het komen tot een strategie om dergelijk geweld definitief te overstijgen rekening moet worden gehouden met een religieuze menselijke natuur en een transcendente werkelijkheid. Ten derde stelde ik me de vraag in hoeverre de relatie die Taylor ziet tussen religie en categoriaal groepsgeweld verdedigbaar is. Tenslotte stond de vraag centraal of van Taylors normatieve versie van het Christendom – als een diepteboring naar de geweldstransformerende potentie van religie – de oplossing te verwachten valt om te komen tot het definitief overstijgen van excessief categoriaal groepsgeweld.

Ik verwachtte ten eerste te kunnen laten zien dat het zinvol is te stellen mensen een zekere hardnekkige fascinatie voor groepsgeweld hebben, omdat ook in relatief welvarende, democratische samenlevingen een klein deel van hen zich aangetrokken voelt tot ‘hooliganisme’. Ten tweede dacht ik te kunnen tonen dat het mogelijk is dit gegeven te proberen te begrijpen vanuit een religieuze (het transcendente insluitende) visie op mens en wereld, hoewel het betrekken van het transcendente in een strategie om categoriaal groepsgeweld te overstijgen ongebruikelijk is. Ten derde vermoedde ik dat ik kon laten zien dat (religieus) groepsgeweld in veel gevallen primair wordt veroorzaakt door bedreigende sociaaleconomische (of klimatologische) omstandigheden. Ik had echter ook het idee dat dit mechanisme soms op gang komt wanneer er niet direct sprake is van zo’n bedreigende situatie. In dit geval zouden het wellicht diepmenselijke verlangens in wisselwerking met bepaalde culturele omstandigheden kunnen zijn die verlangens naar persoonlijke zuiverheid, een sterk gevoelde levendigheid en vervoering op een zeer krachtige, zelfs gevaarlijke manier doen opkomen. Ik had het idee dat religie hier wellicht een weg zou kunnen bieden om dergelijk geweld te overstijgen. En tenslotte verwachtte ik te kunnen laten zien dat Taylor weinig redenen geeft op basis waarvan het redelijk is erop te vertrouwen dat Taylors normatieve versie van het Christelijk geloof de beste papieren heeft categoriaal groepsgeweld dat primair lijkt te ontstaan door een algemeen menselijk verlangen naar betekenis en vervoering te helpen overstijgen.

Tegen de achtergrond van deze vraag- en doelstelling ben ik in het eerste hoofdstuk begonnen met het geven van een ‘best account’ aangaande de kwestie van de relatie tussen religie en categoriaal

geweld. Ik heb mijns inziens plausibel gemaakt dat Taylors opvatting juist lijkt dat mensen, althans een deel van de mannen onder hen, met een zekere hardnekkigheid gefascineerd lijken te blijven door excessief categoriaal groepsgeweld. Ik heb laten zien dat, hoewel categoriaal groepsgeweld inderdaad sterk teruggedrongen is door welvaart en democratie, er nog steeds hooliganisme voorkomt. Het lijkt niet plausibel om te proberen het geweld van deze hooligans evengoed te verklaren vanuit slechte economische of sociale omstandigheden. Mogelijk zijn het bij deze groep geweldplegers – als we ze niet allemaal als pathologische geweldplegers willen bestempelen – inderdaad verlangens naar ultieme betekenis, een hoog zelfbeeld, vervoering en sterk gevoelde levendigheid die de belangrijkste oorzaak vormen voor hun excessieve gewelddadigheid. De verklaringen die zij zelf geven van hun gewelddadigheid ondersteunen deze interpretatie in ieder geval tot op grote hoogte en het lijkt me goed dit zeer serieus te nemen.

In hoofdstuk twee heb ik laten zien dat Taylor gelijk heeft dat het mogelijk en zinvol is rekening te houden met een religieuze menselijke natuur en een transcendente werkelijkheid. We zagen dat, hoewel er binnen ‘the immanent frame’ een zekere neiging bestaat dit raamwerk een voor het transcendente afgesloten draai mee te geven, dit geenszins noodzakelijk is. Er zijn nog steeds significante hoeveelheden mensen die religieuze ervaringen hebben of daarnaar op zoek zijn. Bovendien hebben we, weliswaar na een wat vluchtige oriëntatie, gezien dat er geen doorslaggevende redenen zijn waarom deze ervaringen gewantwoord zouden moeten worden. Het ziet er naar uit dat veel voor ontologisch versleten argumentaties ten gunste van een agnostische of atheïstische positie eerder door waarden worden gestuurd. De mensen en de wereld vanuit een religieus perspectief benaderen blijft dus nog steeds een mogelijke benadering. Tegen deze achtergrond is het dus niet bij voorbaat onzinnig het probleem van categoriaal groepsgeweld te proberen te begrijpen en misschien zelfs op te willen lossen vanuit een religieuze levensfilosofie. Vervolgens heb ik in hoofdstuk drie getoond dat de relatie die Taylor ziet tussen religie en categoriaal groepsgeweld goed verdedigbaar is. Ik liet zien dat hij goede redenen heeft om ervan uit te gaan dat veel geweld dat voor religieus gehouden wordt, in feite veroorzaakt wordt door slechte sociaaleconomische omstandigheden waarbij het gevaarlijke zondebokmechanisme de katalysator vormt voor de verlangens naar een zuiver, (collectief) ‘zelf’ dat door dergelijke omstandigheden wordt opgeroepen. Ook zagen we dat, wanneer er eenmaal overgegaan is tot geweld, dit mechanisme ook nog eens een (quasi)goddelijk randje meegeeft aan het geweld. Dat dergelijk geweld waarbij het zuiver-onzuiver onderscheid een hoofdrol speelt geen intrinsiek religieus geweld is, blijkt uit het feit dat dit mechanisme ook binnen een atheïstische ideologie kan optreden. Het mechanisme kan zich echter, zo heb ik laten zien, ook voordoen wanneer er geen sprake is van voor het primaire overleven bedreigende omstandigheden. In deze gevallen – hooliganisme lijkt hiervan een voorbeeld – zijn het, zo vermoed ik, eerder diepmenselijke verlangens naar een

levendig ervaren, hoog, zuiver ‘zelf’ en het verlangen naar vervoering die het aandrijven. Als een cultuur geen ruimte kan geven aan deze verlangens of ze zelfs verdacht maakt, bestaat het risico dat deze verlangens op een gewelddadige manier een uitweg zoeken. Het lijkt erop dat grote delen van onze cultuur zo in elkaar zitten dat voor hogere morele aspiraties en vervoering, maar nauwelijks ruimte is.

In het vierde en laatste hoofdstuk heb ik laten zien dat, hoewel Taylor het bestaan van een verlangen naar absolute zuiverheid, een sterk ‘zelf’, intens gevoelde levendigheid, grenservaringen die de dagelijkse sleur doorbreken en vervoering erkend, ik mijn twijfels heb of de door Taylor geschetste Christelijke weg tegemoet kan komen aan deze verlangens. Deze weg zou de geweldsfascinatie langzaam moeten onthullen als een verlangen naar transcendentie en een reëel alternatief moeten bieden voor de ervaringen die men bij de aanloop naar en het daadwerkelijk plegen van geweld kan hebben. Ik gaf aan dat ik moeite heb met het feit dat Taylor naar mijn smaak veel te snel, aangeeft dat deze weg ‘opaque’ is. Dat we er maar gewoon vertrouwen aan moeten schenken. Zo is mijn inschatting dat de weg door hem voorgesteld tegen de achtergrond van ‘the immanent’ frame voor de meesten vermoedelijk te leerstellig zal overkomen. Ook heb ik betoogd dat wanneer hij serieus aandacht zou hebben geschonken aan vormen van geestelijke oefening, de door hem voorgestelde strategie aan geloofwaardigheid zou hebben gewonnen. Ook wanneer hij serieus stil zou hebben gestaan bij de manier waarop het lichaam in zijn Christelijke weg aan zijn trekken komt, was mijn oordeel over deze weg wellicht minder negatief uitgevallen. De vraag hoe een toewending naar het transcendente nu precies kan bijdragen aan het oplossen van de geweldsfascinatie is nog lang niet voldoende beantwoord. Maar dat het zinvol zou kunnen zijn actief te zoeken naar zo’n weg is naar mijn mening wel degelijk plausibel gemaakt.

Literatuur

Achterhuis, H., *Met alle geweld*, Rotterdam 2008

José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009

Beck, U., *Der Eigene Gott, Von der Friedenfähigkeit und dem gewaltpotential der Religionen*, Leipzig 2008
Dawkins, R., *The God Delusion*, London 2006

Dunning, E., Murphy, P., Waddington, I., Astrinakis, A.E. (ed.), *Fighting Fans. Football Hooliganism as a World Phenomenon*, Dublin 2002

Gat, A., *War in Human Civilization*, Oxford 2005

Girard, R., *Le bouc émissaire/De zondebok*. Frans/Nederlands, vert. door Ben Hoffschulte, Kampen 2001

McGrath, A., 'Dawkins' God', Oxford 2006

McGrath, A., 'The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine', London 2007

Heft, J.H. (ed.), A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award lecture, Oxford 1999

Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?/Filosofie als manier van leven*, Frans/Nederlands, vert. Zsuzsó Pennings, Amsterdam 2009

Hermsen, J., *Stil de tijd. Een pleidooi voor een langzame toekomst*, Amsterdam 2010

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung/The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts*, Duits/Engels, vert. door Joell Anderson, Cambridge 1995

Horkheimer, M. en Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Mein 1988

Hurd, E.S., 'Books in Review: A Secular Age by Charles Taylor', in: *Political Theory*, (2008), 486-491.

Jeffries, S., *Is that all there is?*, in: The Guardian, 8-12-2007
<http://www.guardian.co.uk/books/2007/dec/08/society1>, voor het laatst geraadpleegd op 2-2-2010

Joas, H., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004

Juergensmeyer, M., *Terror in the mind of God. The global rise of religious terrorism*. Berkeley and Los Angeles 2003

Keane, J., *Violence and democracy*, Cambridge 2004

Kluun (Van de Klundert, R.A.), *God is gek. De dictatuur van het atheïsme*, Kampen 2009

- Levinas, E., *Totalité et Infini/De totaliteit en het Oneindige*. Frans/Nederlands, vert. door Theo de Boer en Chris Bremmers, onuitgegeven manuscript, Baarn
- May, C., 'Book Review: Charles Taylor, *A Secular Age*', in: *Society* (2009) 46, 199-203
- Miller, J., What Secular Age?, in: *International Journal for Politics, Culture and Society* (2008) 21, 5-10
- Morgan, ML, *A Secular Age*, Reviewed by Michael L. Morgan, in: *Notre Dame Philosophical Reviews* (2008), <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905>, voor het laatst geraadpleegd op 15-01-2011
- Schinkel, W., *Aspects of Violence, A Critical Theory*, London 2010
- Solomon, R., *True to our feelings, What our emotions are really telling us*, Oxford 2007
- Stern, J., *Terror in the name of God. Why religious militants kill*, New York 2003
- Taylor, Ch., *A Secular Age*, Cambridge 2007
- Taylor, Ch., *The Malaise of Modernity/De malaise van de moderniteit*, Engels/Nederlands, vert. door Maarten van der Marel, Kampen 2007
- Taylor, Ch., *Notes on the sources of violence*, in: James L. Heft (ed.) *Beyond Violence, Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam.*, New York 2004 , p. 37
- Taylor, Ch., *Sources of the Self*, Cambridge Massachusetts 1989
- Verbrugge, A., *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam 2004
- Weber, M., *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Duit/Engels, vert. door T. Parons , New York 2007
- Welten, R., *Zinvol geweld. Sartre, Camus en Merleau-Ponty over tereur en terrorisme*, Kampen 2006