

Het kwaad

Visies vanuit psychiatrie en filosofie



Met bijdragen van: Sanne van Driel, Wouter Gomperts, Antoine Mooij, Huub Mous, Nelleke J. Nicolai, Heleen Pott, Abram de Swaan en Colet van der Ven

PSYCHIATRIE | FILOSOFIE

Inhoud

Voorwoord <i>Wouter Kusters</i>	3
Massavernietiging is niet banaal. Genocidaal kwaad in de 20ste eeuw Verslag van de rede 'Hoe gewoon zijn gewone massamoordenaars?' van Abram de Swaan <i>Sanne van Driel</i>	5
Het (on)gelijk van Hannah Arendt <i>Colet van der Ven</i>	13
Het geperverteerde onbehagen in de samenleving <i>Wouter Gomperts</i>	21
Het kwaad denken. Een psychoanalytische beschouwing <i>Nelleke J. Nicolai</i>	30
Na de apocalyps <i>Heleen Pott</i>	43
Religie, psychose en terroristisch geweld <i>Huub Mous</i>	50
Toerekeningsvatbaarheid en de vraag naar het kwaad <i>Antoine Mooij</i>	58
Over de auteurs	73

Voorwoord

In deze bundel vindt u een zevental teksten over het kwaad en de psychiatrie, van een zevental deskundigen op het gebied van beide. De teksten gaan over het kwaad in de ruime zin van het woord. Belangrijke focus is het kwaad zoals dat zich voordoet in geweld, al dan niet in georganiseerd groepsverband, in oorlogen en zware misdaden. De beschouwingen zijn deels sociologisch, historisch en antropologisch en filosofisch van aard, maar betrekken alle ook psychologische en met name ook psychoanalytische aspecten erbij. De auteurs schrijven vanuit hun eigen deskundigheid en ook hun eigen ervaringen als therapeut of anderszins betrokkene bij cliënten die slachtoffer, dader, bystander of mengeling van deze waren bij geweldsdaden.

De teksten vertonen een grote interne samenhang rond kwesties van het kwaad en de psychiatrie, en lezers zullen allicht een genuanceerder en veelomvattender beeld kunnen verkrijgen bij kennismaking met al de facetten van het kwaad die in deze bundel ter sprake komen. Deze interne samenhang komt deels door de deskundigheid en de inspanningen van de auteurs om hun teksten onderling consistent en relevant te maken, maar is ook te danken aan de manier waarop deze teksten tot stand zijn gekomen; het zijn namelijk verslagen en uitgewerkte lezingen tijdens een symposium. Het was op donderdag 9 februari 2017 dat wij – de Stichting Psychiatrie en Filosofie – een symposium hadden georganiseerd rondom dit thema van het kwaad in de psychiatrie. Wij hadden voor dit symposium de sprekers een aantal vragen gesteld, en het geheel als volgt ingeleid:

Het kwaad is volop aanwezig: geweld, terreur, oorlog. De ontwikkelingen in de Verenigde Staten beloven daarbij weinig goeds, en bij menigeen doet dit denken aan het ultieme kwaad, zoals dat in Europa rondspookte halverwege vorige eeuw.

Maar wat is het kwaad, en in hoeverre speelt het een rol bij hedendaagse problemen in de psychiatrie? Wat kan de psychiatrie ons leren over het kwaad? Op dit symposium relateren we het Grote Kwaad, dat we kennen van oorlog en geweld, aan het kwaad zoals we dat in de psychiatrie tegenkomen. Vragen hierbij zijn de volgende:

- hoe verhoudt politiek-maatschappelijk geweld zich tot huiselijk geweld?
- wat zijn de gevolgen van oorlog en oorlogstrauma's over generaties heen?
- hoe kunnen de traumatische vicieuze cirkels van wantrouwen, schuld en wraak doorbroken worden?
- hoe uit het kwaad zich in de spreekkamer van de psychiater?
- wat kan de psychiatrie zeggen over de bron van het kwaad: ligt deze in het individu, de groep, de instituties, of daarbuiten?
- wat voor bijdrage heeft de psychiatrie in het debat over, en het bestrijden van terrorisme, genocide en (neo-)fascisme?

De uitwerkingen en antwoorden op deze vragen vonden plaats enkele weken nadat Donald Trump president van de Verenigde Staten was geworden. Voor velen, inclusief de sprekers, was dit een schokkende gebeurtenis, en in de teksten kunt u lezen hoe dit in die dagen doorwerkte in de bespiegelingen over het kwaad. De coherentie van de teksten komt

daardoor ook voort uit de gemeenschappelijk tijd en het gedeelde sociale klimaat van het schrijven en spreken begin 2017. Door deze situering is de actuele aanleiding van sommige fragmenten van de teksten niet langer relevant. Wanneer de teksten nu zouden worden geschreven of uitgesproken zouden de grote wereldhistorische gebeurtenissen van na die tijd allicht een rol van belang hebben gespeeld: de coronacrisis, de oorlog in de Oekraïne, de voortgaande klimaatverandering. Desalniettemin, de teksten zijn ons inziens van een dermate deskundig en relevante aard, dat ze ook nu, vijf jaar nadien, de moeite waard zijn om gekend en gelezen te worden, en betrokken te worden bij verdere gesprekken, beschouwingen en handelingen in een wereld waar ook het kwaad huist.

Wouter Kusters, 9 mei 2022

Massavernietiging is niet banaal. Genocidaal kwaad in de 20ste eeuw

Verslag van de rede 'Hoe gewoon zijn gewone massamoordenaars?' van Abram de Swaan

Sanne van Driel

Het kwaad is iets dat mensen mensen aandoen – dat is de opvatting over het kwaad die sinds de Tweede Wereldoorlog gangbaar is. Genocide geldt dan als het grootste kwaad dat er bestaat. Abram de Swaan is emeritus hoogleraar in de sociologie, gespecialiseerd in het onderwerp genocides in de 20ste eeuw. Hij schreef het boek *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders* (2015).

In zijn rede tijdens het symposium 'Het kwaad' volgde De Swaan in grote lijnen zijn boek. Daarin problematiseert hij de breed gedragen consensus onder sociologen dat massamoordenaars 'gewone mensen' zijn. Het motto 'U en ik zouden onder dezelfde omstandigheden wellicht hetzelfde gedaan hebben', dat in vele historische en sociologische studies naar genocide onderschreven wordt, is een vergoelijking die veel onthult over de manier waarop we het kwaad banaliseren en, om een psychoanalytische term te gebruiken, verdringen. Grote denkers hebben zich volgens De Swaan om de tuin laten leiden door genocidairs die zich voor de rechtbank opstelden als gewoonweg gehoorzaam aan het systeem en de bevelen van hun meerderen. Eichmann is hiervan het bekendste voorbeeld, en het concept 'de banaliteit van het kwaad' dat naar aanleiding van zijn proces door Hannah Arendt is gemunt, is het bekendste voorbeeld van zo'n misleiding. (Of De Swaan hiermee recht doet aan Arendts beroemde essay en concept, wordt in het volgende artikel door Colet van der Ven besproken.)

De Swaan lijkt onderscheid te maken tussen het kwaad én de manier waarop dit kwaad doorgaans niet onder ogen gezien wordt: het wordt opgesloten in een compartiment van de samenleving en van de psyche, waardoor het 'niet-geweten' gemaakt wordt. Deze compartimentalisatie voltrekt zich in de aanloop naar massale vernietiging en zet zich daarin verder door. En hoewel de genocidale daders moeilijk te onderzoeken zijn, moet er volgens De Swaan meer te zeggen zijn over hun persoonlijkheid. Want is het wel zo dat ieder van ons in principe in staat is om grote aantallen mensen te vermoorden?

Voor een beter inzicht in massavernietiging moet het proces van compartimentalisatie op vier niveaus in ogenschouw genomen worden, aldus De Swaan: maatschappelijk, institutioneel, situationeel *en* persoonlijk; ofwel macro-, meso-, micro- en psychosociologisch.

Genocidaal kwaad in de 20ste eeuw

Genocide of massale vernietiging (De Swaan gebruikt de termen door elkaar, maar wijst erop dat genocide een term uit het internationale recht is, zodat we beter kunnen spreken van massavernietiging) wordt gekenmerkt door schaal en asymmetrie. Het betreft een situatie waarin aan de ene kant gewapende, georganiseerde mensen staan – vrijwel altijd mannen – en aan de andere kant ongewapende en ongeorganiseerde mensen, vaak ook vrouwen en

kinderen, die meestal worden omschreven als weerloos en onschuldig. De ongewapende partij wordt uitgeroeid door de gewapende partij. Deze asymmetrische moordpartij op grote schaal vindt bijna altijd plaats vlak voor, in de schaduw van, of in de nasleep van een of andere vorm van oorlog of grootscheepse revolutie. En bijna altijd is de hand van de staat te herkennen in die uitroeiingscampagne. De staat stuurt de uitvoering, of gedooft die op z'n minst. Ook als het in eerste instantie lijkt alsof de moordpartij voortkomt uit een collectieve, spontane opwelling of vloed van paniek, blijken de autoriteiten daarin toch een al dan niet verholen rol te spelen.

De daders binnen zo'n genocidaal regime moeten onderscheiden worden van individuele misdadigers. Ten eerste is er een kwantitatief verschil: genocidairs vermoorden niet een of enkele mensen, maar honderden of duizenden. Ten tweede is er een verschil in verhouding tot de omringende samenleving. Kenmerkend voor genocidairs is dat ze, in tegenstelling tot individuele misdadigers, meegaan met de maatschappelijke hoofdstroom. Ze doen dit in een context waarin hun optreden georganiseerd en gelegitimeerd wordt.

In zijn boek bespreekt De Swaan zo'n twintig episodes van grootscheeps asymmetrisch geweld in de 20ste eeuw. Hij onderscheidt daarin vier vormen (elk met een aantal gevalbeschrijvingen) die hij ook in zijn lezing kort bespreekt.

Razernij van de overwinnaars

De eerste vorm die De Swaan onderscheidt, noemt hij de 'razernij van de overwinnaars'. Het betreft slachtingen van zegevierende legers die ver van het thuisfront in een tijdelijk moreel vacuüm opereren, en zich uitleven op 'vreemde mensen' die zij als barbaarse *Untermenschen* beschouwen. Deze slachtingen vinden in de 20ste eeuw in een imperialistische context plaats en worden ook nu nog niet of nauwelijks door de ex-koloniale overheersers erkend. Ze vormen een morele blinde vlek. De vergeten en bloedige oorlog in Atjeh (1873-1913), waarin vijftig- tot honderdduizend Atjehers door de Nederlanders werden uitgeroeid, is hiervan een voorbeeld; alsook de uitroeiing van miljoenen inheemse Congolezen in de Congo-Vrijstaat van Leopold II door Belgische troepen.

In een essay in *De Groene Amsterdammer* (10 mei 2017) bespreekt De Swaan het fenomeen van 'postkoloniale absences', in het bijzonder 'de hortende bewustwording van het Nederlands-Indisch verleden'. Hij stelt daarin de vraag hoe het kan dat in een vrije samenleving waarin geen censuur bestaat en waarin historici fatsoenlijke, onafhankelijke onderzoekers zijn, er zo weinig professionele en historisch goed gedocumenteerde studies verschijnen over koloniale genocides, zoals over Atjeh (één studie in 1961, daarna tot 2016 niets meer) en over de politieke acties in Indonesië na de Tweede Wereldoorlog. Voor de Belgen en hun optreden in Congo geldt hetzelfde. Zelfs het succesvolle werk van David van Reybrouck, *Congo: een geschiedenis* (2010), is volgens De Swaan vergoelijkend. En deze vergoelijking is een onderdeel van de compartimentalisatie van het kwaad, het is een actief niet-geweten maken.

De Swaan noemt ook de verkrachting van vrouwen als onderdeel van de morele blinde vlek. Zolang zich geen vrouwelijke historici met verkrachtingen bezighielden, was er weinig oog voor. Het werd afgedaan met doodoeners als 'boys will be boys' en 'om een omelet te bakken moet je eieren breken'. Het zijn vooral vrouwelijke historici geweest die hebben geschreven over de betekenis van verkrachting als onderdeel van de razernij van de overwinnaars, maar ook in andere vormen van massale vernietiging.

Terreurbewind

De tweede vorm van massavernietiging die De Swaan onderscheidt, doet 'vertrouwd' aan: het terreur- of schrikbewind. Dit betreft gevestigde regimes die een heerschappij door terreur instellen, uitgevoerd door geweldsspecialisten in het leger, de politie en de partij (De Swaan 2015, p. 153). Het totalitaire systeem in de Sovjet-Unie onder leiding van Stalin, de Chinese republiek onder Mao, Hitlers Derde Rijk en het Noord-Koreaanse regime zijn hier voorbeelden van, net als het Suharto-regime in Indonesië in de jaren zestig, of de militaire dictatuur van Efraín Ríos Montt in Guatemala in de jaren tachtig, waarbij miljoenen Maya's van verschillende stammen zijn uitgeroeid (De Swaan 2015, pp. 163-170).

Een belangrijk kenmerk van een terreurbewind is dat de mensen beseffen dat er iets verschrikkelijks aan het gebeuren is, maar niet precies weten door wie en waar dat gebeurt, en wat ze gedaan moet hebben waardoor het geweld ook hun overkomt. Dat maakt dat ze er niemand op aan kunnen spreken, want ze hebben geen feiten. En het maakt ook dat ze altijd een beetje bang zijn om het verkeerde te doen en dus hun eigen vrijwillige politieagent worden. Interessant of onderscheidend aan het schrikbewind is verder dat de uitvoering van terreur er een beroep is. Het is een vak zoals andere vakken. De beulsknechten in vaste dienst dragen passende werkkleding, zijn ordentelijk ingeschaald met rang en salaris, werken volgens rooster met koffiepauze en gaan bij sluitingstijd naar huis en gezin. Het vak wordt uitgeoefend op bepaalde, afgeschermd plekken binnen een heel geregelde, schijnbaar normale samenleving.

Onder het terreurbewind is het duidelijkst sprake van *compartimentalisatie*, de scheiding tussen de mensen van het staatsregime en de doelgroep van vernietiging (De Swaan 2015, p. 121). Typerend voor een samenleving onder terreurbewind is dat alles goed geordend en geregeld is. Er is geen sprake van totale wildernis of barbarij. Voor de mensen die 'aan de goede kant van de terreur' weten te blijven, gaat alles zijn gangetje. Een rigide versie van het beschaafde leven gaat door, vaak juist stipter, formeler, beleefder dan tevoren.

Maar daar middenin ontstaan leemtes, plekken, compartimenten van barbarij. In die compartimenten – vaak plekken die heel effectief afgesloten zijn van de rest van de samenleving, zoals gevangenis, executieplaatsen of politiebureaus – mag alles. Het zijn plekken waar mensen een nieuwe gedaante aannemen in dienst van de staat. De meest barbaarse wilde dingen gebeuren daar, maar er is een organisatie, een staat, een directeur, een kamphoofd die dat laat gebeuren, die zelfs wil dat dat gebeurt, omdat daarmee een terreur, een intimidatie, een afstraffingssysteem in werking is dat de bevolking terroriseert en verlamt van angst.

Megapogroms

De derde vorm die De Swaan onderscheidt, doet minder 'vertrouwd' aan: de 'megapogroms' of de razernij van menigtes. De rol van de centrale overheid is in dit geval minder evident. Het zijn aaneengeschakelde plaatselijke onlusten, gesynchroniseerd door een alomvattende crisis die zich over een uitgestrekt gebied verbreidt en tot vrijwel iedereen doordringt (De Swaan 2015, p. 188). Mensen begrijpen op dat moment dat de geschiedenis een keer neemt.

In Centraal-Europa vormden de instorting van het nazileger en de opmars van het Rode Leger zo'n gebeurtenis. Kort daarop deed zich een dergelijke crisis voor in voormalig Brits-Indië, toen na de onafhankelijkheid India en Pakistan zich van elkaar losmaakten.

In beide gevallen braken her en der grootschalige en bloedige etnische onlusten uit. In beide gevallen ook werd het geweld op z'n minst gedoogd door het lokale gezag. Het verband tussen deze twee megapogroms wordt volgens De Swaan door historici gemist omdat ze op verschillende continenten plaatsvonden, en specialisten in koloniale geschiedenis geen nazigeschiedenis bestuderen en andersom. Hij pleit met deze opmerking impliciet voor integraal vergelijkend onderzoek.

Triomf van de verliezer

De laatste modus van massale vernietiging die De Swaan noemt, is de 'triomf van de verliezer'. Op het moment dat het regime overwonnen dreigt te worden door een externe vijandige mogendheid, neemt het een volkomen irrationele wending en werpt zich met nog grotere inzet op een minderheid in het eigen machtsgebied. In plaats van zijn gevechtscapaciteit tegen de externe vijand in te zetten, of zich in te spannen voor een goed vredesverdrag, keert het regime met zijn aanhang zich tegen een ongewapende minderheid. Het schoolvoorbeeld van de triomf van de verliezer is de tweede fase van de holocaust. Toen de kansen keerden en duidelijk werd dat de oorlog aan het Oostfront niet gewonnen zou worden, werden de vernietigingskampen opgezet waarin joden en zovele anderen massaal werden vermoord.

Een ander schoolvoorbeeld is Rwanda. Het Hutu-regime verzwakte de militaire weerstand tegen het Rwandees Patriottisch Front, het Tutsileger van ballingen uit Oeganda, om de genocide tegen de Tutsi's te voltooien. In deze gevallen worden schaarse middelen ingezet om een vijand uit te roeien die niet terugvecht. Het regime kiest voor deze vernietiging en draagt daarmee bij aan zijn eigen ondergang (De Swaan 2015, pp. 170-171).

Dit lijkt een irrationele keuze, maar in het perspectief van de eigen historische visie van het regime valt het te plaatsen. Het gaat niet om deze ene veldslag, zelfs niet om de overwinning in de oorlog, maar om een metafysische strijd tegen de eeuwige aartsvijand: een strijd op leven en dood tegen de krachten van het kwaad die, volgens de ideologie, altijd al de eigen mensen hebben onderdrukt en bedreigd. De overtuiging is dat in een wereld zonder joden of zonder Tutsi's het kwaad definitief overwonnen is. Dit is niet rationeel te begrijpen, maar er valt volgens De Swaan uit te leren om absolute termen als 'een keerpunt in de geschiedenis' en 'wij of zij', 'nu of nooit', 'alles of niets' te herkennen als levensgevaarlijk en potentieel genocidaal.

Het proces van compartimentalisatie

Hoe valt nu te begrijpen dat het kwaad in de vorm van massavernietiging kan plaatsvinden? Hoe komen mensen zover om daders te worden van genocide? Zoals eerder besproken, gebruikt De Swaan het begrip compartimentalisatie om te analyseren hoe genocide tot stand komt. In alle vier de modaliteiten van massale vernietiging is het moorden in meerdere of mindere mate gecompartmentaliseerd. Dit wil zeggen: er is een scheiding aangebracht tussen de mensen van het regime en de te vernietigen doelgroep, in alle opzichten en op elk

niveau (De Swaan 2015, p. 121).

Ideologie speelt hierin een rol. In de conclusie van zijn boek schrijft hij:

‘Compartmentalisatie is het proces waarin mensen ideologisch gescheiden worden in tegengestelde categorieën, sociaal en ruimtelijk gesegregeerd, institutioneel gediscrimineerd, en psychisch geïsoleerd. Het is een proces dat de bureaucratie en rechtspraak doordringt, scholen en ziekenhuizen, de sfeer van werk en vrije tijd, de privésfeer, intieme relaties en zelfs persoonlijke gedachten en gevoelens, en dat op al deze niveaus gescheiden compartimenten schept voor mensen die horen tot de ene categorie of de andere.’ (De Swaan 2015, p. 256)

De Swaan heeft zijn compartmentalisatiebegrip geconstrueerd naar analogie van het civilisatiebegrip van Norbert Elias, die de heruitgave in 1969 van zijn in 1939 verschenen *Het civilisatieproces* opdroeg aan zijn overleden vader en zijn in Auschwitz omgekomen moeder. Elias noemt de massale vernietiging door het naziregime een instorting van de beschaving, maar deze beschrijving is volgens De Swaan niet afdoende om inzicht te krijgen in de werking van het regime. Het gaat niet om een algehele instorting, maar om een rigidisering en ritualisering van die beschaving, waarbij tegelijk enclaves van barbarij ontstaan waarin alle beschaving wordt opgeschort. In deze ‘enclaves van wreedheid’ worden geormerkte groepen mishandeld en vermoord, terwijl de rest van de samenleving gewoon doorgaat, sociaal en psychisch afgeschermd van dit kwaad (De Swaan 2015, p. 128).

Compartmentalisatie is een geleidelijk proces dat loopt van sociale desidentificatie, via institutionalisering, naar deportatie en tot slot uitroeiing in oorden van vernietiging. Dit proces speelt op maatschappelijk, institutioneel, situationeel en persoonlijk niveau. Al deze niveaus moeten in hun onderlinge wisselwerking in ogenschouw genomen worden om genocidale situaties en de daders die er deel aan hebben te kunnen begrijpen.

Compartmentalisatie op maatschappelijk niveau

Eerst bespreekt De Swaan compartmentalisatie op maatschappelijk, institutioneel en situationeel niveau (om later op het persoonlijke niveau in te gaan). Om een idee te geven van hoe compartmentalisatie begint, noemt hij het voorbeeld van Donald Trump, een begaafde haatzaaier die weet in te spelen op sluimerende culturele en maatschappelijke spanningen of conflicten in de samenleving met een langlopende historie. Breuklijnen die gegroeid zijn in een lange geschiedenis kunnen geactiveerd worden, door een politieke beweging, door een leider. Donald Trump is heel hard aan het werk om te proberen de breuklijnen tussen blanke Amerikanen en hispanics en moslims tot lijnen van wederzijdse uitsluiting te maken, lijnen die sociale desidentificatie creëren. Aan de ene kant van de lijn ‘America first’, aan de andere kant onder meer de islamitische horde die volgens de suggestie van Trump elk moment tot terreur en moord kan overgaan.

Een volgende stap is de institutionalisering van wat kan worden samengevat met het Zuid-Afrikaanse begrip apartheid. Maatregelen worden genomen: scholen worden verboden voor bepaalde minderheden, een avondklok wordt ingesteld voor een bepaalde groep, er komen wijkverboden en verplichte woongebieden voor de gedoodverfde minderheid. Ook daarbij is Trump een goed voorbeeld van iemand die met veel inzet en energie de institutionalisering van compartmentalisatie probeert door te voeren.

Dan volgt het compartiment waarin het geweld feitelijk plaatsvindt. Dit compartiment staat in de literatuur over massaal geweld bekend als 'de situatie'. De Swaan heeft kritiek op de exclusieve aandacht die sociologen en historici volgens hem hierop leggen om het gedrag van massamoordenaars te begrijpen. Zij immers zien die situatie, ofwel de directe omstandigheden, als in hoge mate bepalend voor het gedrag van de daders. Hier komt de opvatting naar voren waar De Swaan in de titel van zijn rede naar verwijst: 'Gewone mensen in buitengewone omstandigheden begaan buitengewoon kwaad.' De Swaan kan tientallen titels noemen waarin deze zin voorkomt, die uiting geeft aan een bijna onwrikbare consensus onder genocide-onderzoekers. Het daverend moreel cliché dat door deze literatuur dondert, luidt: 'Jij en ik zouden onder dezelfde omstandigheden wellicht hetzelfde doen.'

Hoewel het in eerste instantie lijkt alsof De Swaan het absoluut niet eens is met deze stelling, is dat niet helemaal het geval. De Swaan noemt het een cliché omdat het ten minste grotendeels waar is dat allerlei mensen van wie je het nooit gedacht zou hebben, onder bepaalde omstandigheden dingen bleken te doen die ongehoord en onvoorstelbaar zijn. Maar de argumentatie van de zin 'jij en ik zouden onder dezelfde omstandigheden wellicht hetzelfde gedaan hebben' is problematisch om twee redenen, afgezien van het morele vingertje dat volgens De Swaan boven die tekst zwaait.

Ten eerste gaat de zin niet over mensen die het *werkelijk* gedaan hebben, maar die het *zouden kunnen* doen. Maar 'jij en ik' hebben het niet gedaan, want we waren er niet bij. Het is dus een *counterfactual* argument, een zin die een conclusie trekt uit een onware premisse. Ten tweede is het een contra-intuïtief argument. Want wat zouden jij en ik dan gedaan hebben onder die omstandigheden? Kun je je dat echt voorstellen? Het plegen van een individuele misdaad is nog voorstelbaar. Je kunt je voorstellen dat je een bijl neemt en een vijand de schedel inslaat. Maar kun je je voorstellen dat je dit acht uur per dag doet, wekenlang, maandenlang? Dat is onvoorstelbaar. Dat maakt het argument volgens De Swaan dus niet ongeldig, maar wel in hoge mate problematisch.

De persoonlijke dispositie van de daders

Er ontbreekt volgens De Swaan iets aan de opsomming van factoren die mensen in staat stellen tot massamoord. Wat massaal genegeerd wordt in de literatuur over het kwaad, is de persoonlijke geschiedenis, de persoonlijkheid of de persoonlijke dispositie van daders. Want niet iedereen raakt in een genocidale situatie, en onder degenen die daarin wel terecht komen zijn er grote verschillen in gedrag. Het is belangrijk vast te stellen wat voor soort mensen hierin belanden, in welke mate ze gedwongen worden en in welke mate er sprake is van zelfselectie en vrijwilligheid.

In het geval van pogroms is de zelfselectie bijvoorbeeld heel groot: er zijn mensen die het opwindend vinden en de onlusten opzoeken, maar ook die er maar liever verre van blijven. In andere gevallen is weinig sprake van zelfselectie. De executieteams aan het Oostfront in de Tweede Wereldoorlog zijn hiervan een bekend en afschrikwekkend voorbeeld: het waren veelal wat oudere mannen die nog niet bij een gewapende eenheid dienden en die nu werden gerekruteerd. Slechts enkelen weigerden om mee te doen toen zij daar expliciet de kans voor kregen. Wel moet hierbij meegenomen worden dat deze mannen een generatie van gewone *Duitsers* waren – met een heel eigen Duitse geschiedenis van oorlogsnederlaag, crisis, Weimar-chaos, grote werkloosheid en acht jaar van vileine, onontkoombare

propaganda. Die gewone Duitsers hebben massaal vermoord, en niet een week lang maar jarenlang. Toch waren er grote verschillen in gedrag tijdens de executies: sommigen probeerden zo min mogelijk te doen zonder in de problemen te raken, anderen deden wat ze doen moesten – sommigen gretig, anderen onverschillig – en allemaal dronken ze daarbij de liter jenever die ze per dag kregen. Enkelens voelden er een opwinding bij die hen zelf ook beangstigde en bevreesdde.

Sommige mensen zijn, kortom, geschikter dan anderen voor de compartimenten van vernietiging. Waar de omstandigheden voor allemaal min of meer hetzelfde zijn, is de mate van volgzzaamheid aan het systeem of aan de bevelen van meerderen een kwestie van persoonlijke dispositie. En ook de mensen die geschikt blijken te zijn, zijn – in tegenstelling tot wat de literatuur ons wil doen geloven – geen robots, geen mannen uit één stuk, geen mannen zonder innerlijk leven. Met andere woorden: ook op persoonlijk niveau is sprake van compartimentalisatie. Het vergt een psychische inspanning om de menselijkheid van je slachtoffers te negeren, zelfs als iemand is opgegroeid in een omgeving waarin de menselijkheid van deze slachtoffers structureel werd ontkend.

In De Swaans boek wordt deze psychische inspanning aangeduid met de term *dysmentaliserie* (een term van Wouter Gomperts, als negatieve variant van wat Peter Fonagy mentalisatie heeft genoemd). Dysmentaliserie is het regressieve proces waarbij een loskoppeling plaatsvindt van empathie voor de vreemde ander, terwijl deze empathie wel blijft bestaan voor de mensen binnen de eigen kringen van onderlinge identificatie. Zo kan verklaard worden dat een genocidair tegelijkertijd een aardige vader, echtgenoot of collega kan zijn, loyaal is aan kameraden en gehoorzaam aan meerderen (De Swaan 2015, pp. 235-236 en 263).

Daarmee rest nog altijd het enigma van de schijnbaar gewetenloze genocidair. Vrijwel alle genocidairs lijken tijdens en na de genocidale periode geen enkel probleem te hebben met zichzelf of met wat ze hebben gedaan. Hun slachtoffers lopen hun leven lang rond met trauma's, terwijl deze daders zich vrijwel nooit melden bij psychotherapeuten of geestelijken. Ze tonen geen schaamte, schuldgevoel of berouw.

De Swaan vermoedt dat hier sprake is van wat in de psychoanalyse pseudonormaliteit genoemd wordt. Hij vermeldt erbij dat dit een gevaarlijk begrip is, omdat er geen spoor aan bewijs voor bestaat. Het is moeilijk onderzoek te doen naar de persoonlijkheid van daders. De normale methode, participerende observatie, is onmogelijk toepasbaar. Op het moment dat daders benaderbaar zijn, zijn ze meestal verdachten in een strafproces en voelen ze zich terecht bedreigd. Hierdoor hebben grote denkers zoals Hannah Arendt zich volgens De Swaan laten misleiden: voor een rechter doet een dader er het beste aan zich zo gedepersonaliseerd mogelijk op te stellen. Arendt baseerde haar beroemde analyse op de 'act' van Eichmann: 'Ik heb niets tegen joden, ik volgde bevelen op.' Maar volgens De Swaan is er overvloedig bewijs dat Eichmann wel degelijk meer persoonlijkheid had en een fanatieke antisemiet en jodenjager was.

De Swaan eindigt zijn rede met een mogelijke opening, een manier om door de pseudonormaliteit heen te breken. In het systeem van waarheid en verzoening dat in Zuid-Afrika gehanteerd werd (en nu in Colombia) lieten daders wel emotie zien en toonden spijt, berouw en gekweldheid. Dit komt volgens De Swaan doordat er een maatschappelijke ruimte gemaakt is om te vertellen wat je gedaan hebt, zonder daar meteen voor gestraft te worden en, belangrijker nog: zonder daarmee de liefde van je kinderen te verliezen. In een

post-genocidale samenleving, waarin de genocide niet langer wordt ontkend maar wordt vervolgd, loopt de genocidair niet alleen risico op straf, maar op algehele onttering en het verlies van liefde en waardering van zijn gezin. Als er een constructie met verzoening wordt bedacht waarin dat niet het geval is, dan creëert deze sociale ruimte, vermoedt De Swaan, ook een innerlijke ruimte waarin herinnering en verwerking althans mogelijk zijn. De noodzaak tot individuele compartimentalisatie wordt dan minder groot. Maar zo'n maatschappelijke verzoening is niet altijd mogelijk, of zelfs maar wenselijk.

We kunnen concluderen dat De Swaans stellingname tegen het situationisme van onder anderen Hannah Arendt subtieler is dan het aanvankelijk lijkt. Hij pleit voor erkenning en aandacht voor het innerlijk leven van daders, omdat het kwaad juist mogelijk wordt gemaakt in het proces van steeds verdere afsluiting van empathie voor het andere, inclusief het afsluiten van het eigen innerlijk leven. Vermoedelijk vindt hij het van belang om het niet-geweten gemaakte op alle niveaus te adresseren, aan te spreken, zichtbaar en voelbaar te maken. Als dit inderdaad zijn punt is – het kost moeite dit uit zijn rede te destilleren – dan sluit dit zelfs mooi aan bij Arendt. Zoals Arendt waarschuwt voor het gevaar van de gedachteloosheid en met haar werk voortdurend een lans breekt voor het denken, wat het voeren van een tweegesprek met zichzelf impliceert, wil De Swaan wellicht waarschuwen voor de gevoel- of liever empathieloosheid en een lans breken voor het hebben van een innerlijk leven, dat zich altijd tot meer dan één verhoudt. Zijn boek en zijn rede wijzen in de richting van de noodzaak om de verbinding tussen het gewone en het kwaad, het rationele en het beestachtige in een mens te onderzoeken. Massamoord is nooit gewoon en de massamoordenaar per definitie niet (langer) een gewoon mens. Niet gewoon, maar wel een persoon. Zoals De Swaan zijn boek eindigt: 'Zelfs een massamoordenaar is een persoon, een persoon die in veel opzichten anders is, verschillend zoals iedereen.'

Het (on)gelijk van Hannah Arendt

Colet van der Ven

In het bekroonde boek *De welwillenden* van Jonathan Littell kruipt de schrijver in het hoofd van een wrede SS-officier. De toneelvoorstelling naar aanleiding van dat boek begint met de volgende monoloog, vertolkt door Hans Kesting: 'Als u bent geboren in een land en in een tijd waarin niemand uw vrouw en uw kinderen komt vermoorden en niemand u komt vragen andermans vrouw en kinderen te vermoorden, dan heeft u geluk. Dat geluk heb ik niet gehad, maar dat maakt u nog niet tot een beter mens. Zodra u zo hoogmoedig bent om dat te denken, wordt het gevaarlijk. (...) Zij die doden zijn mensen, zij die gedood worden ook. Dat is het verschrikkelijke. U kunt nooit zeggen: ik zal niet doden. U kunt hooguit zeggen: ik hóóp dat ik niet zal doden. (...) Ik ben die donkere rivier overgestoken en al dat kwaad is mijn eigen leven binnengeslopen, mijn gedrag. Ik ben een mens zoals andere mensen. Ik ben een mens zoals u. Ik zeg het u: u bent net zo.'

Dit statement van de SS-officier in vraagvorm was voor mij vele jaren geleden het begin van mijn zoektocht naar het kwaad, uitmondend in het boek *Het kwaad en ik; een zoektocht naar de wortels van geweld* (2015). Hoe weet ik dat ik – zeker wanneer de omstandigheden drastisch veranderen – niet zal vernederen, doden, moorden? Hoe komt het dat mensen hun menselijkheid verliezen en hoe kunnen we onszelf en elkaar daartegen beschermen? Waar stroomt de donkere rivier van het kwaad en wat zijn de beweegredenen om hem over te steken?

Het kwaad in ons

In zijn boek *Compartimenten van vernietiging; over genocidale regimes en hun daders* (2014) bindt socioloog Abram de Swaan de strijd aan met zijn vakgenoten – en in hun kielzog vele anderen – die geloven dat 'in ieder van ons het kwaad zit'. Die menen dat het een kwestie van omgevingsfactoren is, of deze potentie zich zal manifesteren of een sluimerend bestaan zal leiden. De Swaan hekelt de redenering die gevolgd wordt om dit situationistische denken te staven. Zoals het argument dat uit de psychologische testen die afgenomen werden bij de nazi's die in Neurenberg terechtstonden, geen bijzondere eigenschappen naar voren kwamen. Dat klopt, is de reactie van De Swaan, maar dat zegt misschien meer over de testen dan over de nazi's. Of het argument dat de verdachten zich voor de rechtbank presenteerden als niet bijzonder gemotiveerd voor hun taak. Ook waar, zegt De Swaan, maar dat was een camouflagestrategie om hun persoonlijke betrokkenheid af te zwakken. Dan richt De Swaan zijn pijlen op de joodse filosoof Hannah Arendt, als journalist aanwezig bij het Eichmann-proces in 1961, die zich – zo schrijft hij – 'voor de mal liet houden door de advocaat van de verdachte, een grootmeester in de camouflagestrategie'. Arendt introduceerde het begrip *Schreibtischmörder* voor de bureaucraten die als onderdeel van een machtig systeem plichtsgetrouw hun werk uitvoerden. Adolf Eichmann zag zij als een typische exponent van deze groep. Ze schrijft in *Eichmann in Jerusalem* (1963), het boek waarin ze verslag deed van het proces: 'Behalve een ongewone ijver om alles te doen wat bevorderlijk kon zijn voor zijn carrière, bezat Eichmann in het geheel geen motieven. En ook

deze ijver was op zichzelf nog geenszins misdadig; hij zou beslist nooit een van zijn superieuren hebben vermoord om op diens stoel te komen. Hij heeft er alleen maar nooit bij stilgestaan wat hij eigenlijk deed.' Op de laatste pagina's van haar boek muntte ze de term 'banaliteit van het kwaad'.

Daarna brak het tumult los en in het verlengde daarvan een grimmige controversie. Het bleek een ongelukkig gekozen begrip, dat zich leende voor veel misverstanden. Steeds opnieuw moest Arendt uitleggen dat ze daarmee niet de gruwelijkheden bagatelliseerde. Ze wilde zeggen dat het choquerend was om te zien dat de verpersoonlijking van het kwaad, Eichmann, geen demonische figuur van mythische proporties was, maar een dorre boekhouder die in clichés dacht en in jargon sprak. Een man aan wie elke ideologie vreemd was.

Wie de beelden ziet van een nerveuze, brillenpoetsende man met tics, die denkbeeldige stofjes van de tafel veegt en om de haverklap zinnen debiteert als: 'Het was mij bevolen', 'Het was een opdracht', 'Het was mijn taak', begrijpt hoe Arendt tot deze interpretatie kwam. Maar ze vergiste zich danig in de gedachte dat hij geen ideologie zou aanhangen. Uit interviews uit de jaren vijftig met Willem Sassen – net als Eichmann een naar Argentinië gevluchte nazi – rijst het beeld op van een man die geen spijt had van zijn daden, zich zelfs ervoor op de borst klopte. De studie van de Duitse filosoof Bettina Stangneth (2012) naar Eichmanns Argentijnse jaren bevestigt dat beeld. En David Cesarani, biograaf van Eichmann (2004), stelt dat Arendt niet meer onbevangen kon kijken. Ze was er te zeer op gebrand om in Jeruzalem het type mens te vinden dat volgens haar nodig was voor een totalitair systeem om zijn onmenselijke beleid te verwezenlijken.

Maar zijn die terechte kritische kanttekeningen strijdig met het beeld dat Arendt schetst van Eichmann, of eerder complementair daaraan? Kan een doorgewinterde antisemiet niet ook een bureaucraat pur sang zijn? Ligt het voor een conformist niet in de lijn der verwachtingen, wanneer het antisemitisme de legale en gangbare moraal vormt, om die ideologie te adapteren? Kan een man die zichzelf roemt om de vele doden die hij op zijn geweten heeft, niet tegelijkertijd een tot op het bot gezagsgetrouw wezen zijn, voor wie elk bevel van hogerhand heilig is?

Maar belangrijker: is Arendts visie op het kwaad in het algemeen van nul en generlei waarde, omdat ze in haar inschatting van de persoon Eichmann tekortschoot? Door niet alleen dit ene aspect maar heel Arendts analyse af te doen als 'mal', zet De Swaan twee kernconcepten uit haar filosofie – 'de banaliteit van het kwaad' en 'de gedachteloosheid' – ook bij het vuil. En dat is meer dan jammer. Haar denken heeft voor mij als orthopedagoog, journalist en mens rationeel en emotioneel grote waarde en dat is niet zomaar, zoals De Swaan schrijft, 'het vroom nabauwen van zogenaamd nieuwe en diepzinnige inzichten'.

Denkend geweten

Allereerst de beide concepten. Om te beginnen de banaliteit van het kwaad. De Swaan noemt deze term 'waarschijnlijk de grootste bêtise' in het breed geciteerde repertoire van clichés over de Holocaust. Ten onrechte wordt vaak gedacht dat Arendt daarmee het bestaan van extreem kwaad loochent. Dat doet ze geenszins. Zo schrijft ze in een brief uit 1963 aan haar vriend en criticaster, de joodse geleerde Gershom Scholem, dat het kwaad

het denken tart omdat denken een zekere diepte wil bereiken, tot de wortels wil gaan, maar het kwaad die diepgang van het denken ontbeert. Daarom kan het zich als een schimmel verspreiden over de samenleving en alles ruïneren. Daarom kan (niet zál) het gewone menselijke zielen – zonder fanatisme of sadisme, zonder ideologie, zonder haat – die in gewone omstandigheden ongetwijfeld gewone mensen waren gebleven, grenzeloos corrumpere in uitzonderlijke situaties. Kwaad wortelt niet noodzakelijkerwijs in morele verdorvenheid. Dat is de banaliteit van het kwaad.

Dan de gedachteloosheid. In *Eichmann in Jerusalem* vraagt Arendt zich af: 'Kan de activiteit van denken een van de condities zijn, die maakt dat mensen afzien van kwaad doen en hen zelfs ertegen beschermt?' In haar filosofie heeft het accent op het innerlijke tweegesprek in relatie tot het kwaad mij altijd gefascineerd. Arendt presenteert zich in dit opzicht nadrukkelijk als verwant aan Socrates, die het geweten introduceerde in de wijsbegeerte zonder het als zodanig te benoemen. Hij stelde dat het onverdraaglijk is voor iemand die denkt om met zichzelf in tegenspraak te zijn.

Denken is bij Arendt niet identiek aan de rede, of aan het beschikken over kennis. Ook niet aan het bezit van een geschoold verstand. Denken staat voor autonome, zelfkritische reflectie waarin ook de wereld betrokken wordt. Het is het onafgebroken, schaamteloze gesprek tussen ik en mijzelf, dat gevolgd wordt door een daarmee in de lijn liggend handelen en oordelen. Lange tijd bestond er geen onderscheid in de Engelse taal tussen de woorden *conscience*, geweten, en *consciousness*, bewustzijn. Het zijn ook nauw verbonden begrippen, ze grijpen op elkaar in. Het geweten maakt ons bewust en het bewustzijn op zijn beurt scherpt het geweten. Die uitwisseling, dat gesprek tussen 'ik' en 'zelf', is als een weefsel dat je weeft en ontrafelt en weeft en ontrafelt. Iemand die dat gesprek niet continu voert, zijn geweten niet zonder ophouden bevraagt, is ontvankelijker voor conformisme en destructiviteit.

De meeste mensen beschikken in potentie over de mogelijkheid tot wreedheid, maar ook over de mogelijkheid daar weerstand aan te bieden. Denken is het kwaad in jezelf verkennen en voorvoelen onder welke condities het werkelijkheid zou kunnen worden. Het is het versterken van de innerlijke weerbaarheid tegen die condities.

Denken staat haaks op de banaliteit van het kwaad. Denken betekent, zo schrijft Arendt in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, dat mensen 'de diepte ingaan, wortels ontwikkelen, en zichzelf aldus stabiliteit geven om niet te worden weggevaagd door wat zich mogelijk kan voordoen: *Zeitgeist*, de geschiedenis of simpelweg verleiding.' Denken is ook 'representatief denken': met behulp van verbeeldings- en inlevingsvermogen standpunten van anderen tegenwoordig stellen. Zonder denken geen geweten. En het geweten uitbesteden aan derden – door de filosoof Slavoj Žižek een perverse daad genoemd – is ruim baan maken voor de gedachteloosheid en daarmee de deur wijd openzetten voor kwaadaardigheid. Gedachteloosheid kan 'meer onheil aanrichten dan alle boze driften die het mensenhart eigen zijn tezamen,' schrijft Arendt. Het grootste kwaad wordt bedreven door mensen die, omdat ze niet denken, niemand zijn. Door 'menselijke wezens die weigeren personen te zijn'.

Het kwaad in experimenten

Beide begrippen, 'de banaliteit van het kwaad' en 'de gedachteloosheid', bieden verrassend

verhelderende inzichten in menselijk handelen. Inzichten die in de decennia nadat Arendt de begrippen had gemunt, werden getoetst in de psychologische experimenten van Stanley Milgram en Philip Zimbardo.

Ook hier plaatst De Swaan kritische kanttekeningen. Bijvoorbeeld bij het Milgram-experiment. Waarom werden de motieven van degenen die weigerden niet onderzocht? Inderdaad, een gemiste kans. Een aanzienlijk deel, zo schrijft hij, van de proefpersonen gehoorzaamde niet. Tussen een derde en vier vijfde, afhankelijk van de mise-en-scène van het experiment. De Swaan haalt deze getallen aan om duidelijk te maken dat in bepaalde varianten van het experiment slechts een minderheid gehoorzaamde. Werd er meer druk uitgeoefend door de proefleider en was de fysieke afstand tot het vermeende slachtoffer groter, dan gingen meer deelnemers overstag. Maar is dat niet juist een onderschrijving van de situationistische hypothese?

De Swaan staat niet alleen in zijn kritiek op de experimenten. Onlangs nog schaarde ook Rutger Bregman zich in het gezelschap van criticasters. In *De Correspondent* haalde hij fel uit naar de conclusies die Zimbardo had getrokken uit het Stanford-gevangenisexperiment. Hij schreef: 'Van één hardnekkige mythe die ons wereldbeeld vervuult sinds het Stanford Prison Experiment moeten we af: de illusie dat de beschaving maar een dun laagje is en dat het kwaad zomaar, hopsakee, in ieder van ons kan opduiken.'

Nee, niet zomaar, hopsakee. Alhoewel, wie is nooit geschrokken van eigen oplaaiende drift of tomeloze woede? Desondanks durf ik met vrij grote stelligheid te beweren dat als de volgende veertig jaar van mijn leven zich afspelen binnen een vergelijkbare vreedzame context (in het klein en in het groot) als de decennia hiervoor, ik niemand zal martelen of vermoorden. Maar als de mij omringende omgeving verandert in een grimmige cultuur vol haat en dreiging, insluiting en uitsluiting, gegeneraliseerd geweld en gepolariseerd denken, met een scherp afgebakend superieur 'wij' tegenover een scherp afgebakend inferieur 'zij', dan durf ik er mijn hand niet voor in het vuur te steken dat ik volgens mijn huidige morele standaard zal handelen. Ik kan niet garanderen dat ik mij niet schuldig zal maken aan kwetsen en vernederen. Ik durf niet te beweren dat er in mij geen dader opstaat.

Bregmans kritiek op het Stanford-experiment is dat er allerlei kunstmatige elementen in het experiment werden ingebracht. Van de zonnebrillen die de bewakers moesten opzetten tot de instructies aan hen om zich hard op te stellen tegenover de gevangenen. Er was sprake van *nudging* – gedragsbeïnvloeding – en *demand characteristics*: deelnemers konden raden wat er van hen verwacht werd. Maar net als in dat experiment zit ook het echte leven vol opgelegde rollen, gedragsbeïnvloeding en verwachtingen. Al helemaal in een ontspoorde of ontsporende situatie zoals ik zojuist schetste. Ik vind het inbrengen van die kunstmatige elementen geen oneigenlijke inmenging en deel Bregmans kritiek dan ook niet.

Het feit dat ethische grenzen verregaand werden overschreden, was een andere reden waarom het Stanford Prison Experiment omstreden was. Lang werd gezocht naar ethisch minder aanvechtbare varianten en in 2012 ontwikkelde Zimbardo samen met onder anderen de Nederlandse hoogleraar sociale psychologie Paul van Lange een nieuw – minder controversieel – experiment om de situationistische hypothese te toetsen (Bocchiaro 2012). De proefleider vroeg de proefpersonen (studenten) een brief te schrijven aan een vijftal vrienden om hen te enthousiasmeren voor een experiment over zintuiglijke deprivatie, waarbij de deelnemers enige tijd in volledige isolatie moesten doorbrengen. Hij vertelde erbij dat een eerdere uitvoering van het experiment niet bijster goed had uitgepakt. De

effecten waren onverwacht en heftig. Sommige deelnemers raakten in paniek, hun cognitieve vaardigheden gingen bliksemsnel achteruit, ze kregen last van hallucinaties, hoorden stemmen en zagen waanbeelden, aldus de proefleider. Na deze toelichting verzocht hij de kandidaat een overtuigende mail te schrijven naar vrienden om hen over te halen deel te nemen aan het dubieuze experiment, en daarbij gebruik te maken van de volgende woorden: opwindend, ongelooflijk, geweldig of superieur. Ook maande hij hen zich niet uit te laten over de mogelijk negatieve effecten. Ten slotte wees hij hen erop dat ze bezwaar konden maken tegen het experiment bij de ethische commissie via een formulier dat binnen handbereik lag. Op twee momenten verliet de proefleider even de kamer om de proefpersoon bedenktijd te gunnen.

Van de 149 kandidaten deed 77 procent wat er van hen gevraagd werd. Een minderheid (14 procent) weigerde of lichtte de ethische commissie in (7 procent). Opvallend gegeven: toen aan de studenten van een controlegroep werd gevraagd hoe zij dachten dat hun reactie geweest zou zijn, wist 96 procent zeker dat ze geweigerd zouden hebben hieraan mee te doen. Paul van Lange verklaart dit verschil uit de natuurlijke neiging om jezelf moreel hoger te achten dan anderen. U, ik, we doen het allemaal. Ten onrechte. Ook dat is een vorm van niet-denken, van gedachteloosheid.

Mensen kunnen gewelddadig worden omdat ontzag voor een witte jas, de gevoeligheid voor groepsdynamiek, een hang naar conformisme, meer gewicht in de schaal legt dan het autonome geweten. En uit de experimenten van Milgram, Zimbardo en Van Lange blijkt dat het niet een zonderlinge enkeling is die bezwijkt onder de druk van de omstandigheden, maar een – meer of minder ruime – meerderheid. De ironie wil dat De Swaan in exact diezelfde gebeurtenissen weinig grond vindt voor de situationistische hypothese.

Experimenten zijn een ernstig soort spel, schrijft hij, maar het kan toch dat in alle ernst de deelnemers het spelaspect niet is ontgaan? Geloofden de proefpersonen van Milgram dat de straf die zij uitdeelden (de elektrische schokken) echt waren? De Swaan stelt dat Milgram en Zimbardo hebben laten zien dat mensen binnen een experiment bereid zijn ver te gaan, zelfs zo ver dat ze ‘doen’ alsof ze iemand electrocuteren, maar dat toont niet aan dat mensen in de werkelijkheid daartoe bereid zijn.

Anders dan De Swaan ben ik geneigd om het representatieve gehalte van deze ‘ernstige spelen’ hoog aan te slaan, getuige ook de reflectie van participanten achteraf. Deelnemers aan het Milgram-experiment waren verbijsterd over hun eigen gedrag en worstelden jaren later nog met een aan gruzelementen geslagen zelfbeeld. Dagboekantekeningen van de bewakers in het Stanford-experiment laten zien hoe ze verteerd werden door schaamte. Maar, belangrijker nog, de uitkomsten van deze ‘ernstige spelen’ worden dagelijks gestaafd in krantenberichten over ontsporend geweld in het klein en het groot. Daarom: van het experiment naar het echte leven. Naar een beroemde casus die ook De Swaan in zijn boek behandelt.

Situatie én dispositie

Op een vroege ochtend in 1942 marcheren leden van Reservebataljon 101 van de Duitse ordepolitie het Poolse dorpje Josefow binnen. Het zijn reservisten: veertigers, brave huisvaders uit Hamburg, weinig of geen schietervaring, te oud om dienst te doen aan het front en nu opgeroepen voor een speciale klus: de vitale mannen uit het dorp selecteren

voor de werkkampen in Lublin en alle overige inwoners een nekschot geven. De commandant biedt iedereen die denkt daar niet tegen opgewassen te zijn de gelegenheid zijn wapen in te leveren. Twaalf van de vijfhonderd reservisten maken van dit aanbod gebruik.

Als de nacht valt zijn 1500 oudere mannen, vrouwen, kinderen en baby's door de overige reservisten vermoord. Een kleine anderhalf jaar later hebben de slachtingen van dit bataljon aan 38.000 joden het leven gekost. De brave huisvaders zijn veranderd in routineuze moordmachines.

De Amerikaanse historicus Christopher Browning vroeg zich af hoe dat in hemelsnaam mogelijk was. Hij probeerde op basis van later afgelegde verklaringen van de reservisten een reconstructie te maken. In zijn boek *Ordinary Men* (1992) en in zijn Nooit Meer Auschwitz-lezing *Revisiting the Holocaust Perpetrators: Why Did They Kill?* (2011) legde hij hun beweegredenen bloot. Browning destilleert een aantal psychologische en sociologische mechanismen die mede bepalend zijn voor deze transformatie van eerbare burgers in beulen, zoals conformisme, groepsdruk, gehoorzaamheid, gepolariseerd wij-zijdenken en latent sadisme dat manifest wordt.

De Swaan plaatst het verontrustende feit dat de reservisten bijna zonder uitzondering deden wat hen werd opgedragen – zij het soms met meer moeite (overgeven, huilen) en soms met minder – in de context van de cultuurbreed gedeelde anti-joodse stemming in het (voor)oorlogse Duitsland. Hij schrijft: 'Zulke collectieve opvattingen creëren in afzonderlijke mensen een dispositie die het hun mogelijk kan maken te moorden op bevel. Situatie en dispositie zijn daarom geen tegenpolen.' Maar is deze uitspraak geen tweevoudige onderschrijving van de situationele hypothese? De Swaan stelt hier dat de persoonlijkheid verandert onder enerzijds de druk van de actuele concrete situatie: de opdracht aan de reservisten van het politiebataljon om het dorp uit te moorden. Anderzijds onder invloed van de – culturele – context over een langere periode: het breed gedragen antisemitisme in de jaren dertig en veertig in Duitsland. Overigens ontkenden de betrokken reservisten uit antisemitische overtuiging te hebben gehandeld. De historicus Daniel Goldhagen, die in zijn boek *Hitlers gewillige beulen* ook aandacht besteedt aan Politiebataljon 101, weigert deze ontkenning te geloven. Hij denkt, in tegenstelling tot Browning, dat de hele Duitse cultuur – en dus ook deze reservisten als cultuurdragers – doordrenkt was van antisemitisme. Waar De Swaan in dit opzicht meer aansluiting lijkt te vinden bij Goldhagen, ben ik geneigd te sympathiseren met Browning.

Doen persoonlijkheidsfactoren er dan helemaal niet toe? Jawel. Niet voor niets onderscheidt Browning de reservisten in drie soorten daders (die verrassend genoeg ook in het Stanford-experiment terugkomen): 'de ware gelovigen' die vol overtuiging de orders opvolgen en de achterliggende ideologie omarmen; de 'aanpassers' die gehoorzamen uit plichtsgevoel; en een derde groep die de handelingen alleen op bevel en met tegenzin of zelfs aperte weerzin uitvoert. Maar deze individuele verschillen ten spijt legde de persoonlijkheid het in extreme mate af tegen de situatie en werden 488 van de 500 mannen genocidale moordenaars.

Doorgaans gaan situatie en dispositie hand in hand, dat deel ik met De Swaan. Het is geen kwestie van of-of maar én-én. Alleen is mijn inschatting van de verhouding anders dan de zijne. Want wat de motieven van de reservisten ook geweest mogen zijn, en of je de daders nu gewone mannen noemt zoals Browning, of gewone Duitsers zoals Goldhagen, de weigeraars zijn veruit in de minderheid. In de experimenten en in het echte leven. En dat is verontrustend.

Blijkbaar ligt het meer voor de hand je mee te laten voeren door de stroom van de gebeurtenissen dan ertegenin te zwemmen. En dat bepaalt mij bij de vraag: wat zou ik doen? Ik kan de angstaanjagende feiten zoals aangedragen door Arendt, Milgram, Zimbardo en Browning niet buiten mezelf plaatsen. Niemand kan van zichzelf garanderen dat hij schone handen zal houden in vuile omstandigheden. Vooraf kunnen we erover speculeren, maar pas achteraf zal blijken wat de speculaties waard waren. Pas na de ervaring weten we wat we zouden doen. Wat we hebben gedaan.

De Swaan is van mening dat wat hij noemt 'de vulgarisatie van de Arendt-Milgram-Browning-traditie' heeft geresulteerd in het grote cliché van onze tijd: potentieel zijn alle mensen genocidale daders, ze hebben alleen nooit in een situatie verkeerd waarin dat zou blijken. En hij citeert een geliefde zin van auteurs die zich bezighouden met deze thematiek: 'U en ik hadden in dezelfde situatie misschien hetzelfde gedaan.' De formulering mag misschien wat ongelukkig zijn, want, zoals De Swaan stelt, het is uiterst onwaarschijnlijk dat dezelfde of vergelijkbare omstandigheden zich ooit nog zullen voordoen, maar de strekking van de uitspraak is voor mij ondubbelzinnig helder. Reken je niet rijk. Prijs de dag niet voor het avond is. Denk niet: het kwaad, dat zijn de anderen. De SS-officier in *De welwillenden* heeft gelijk wanneer hij tegen zijn gehoor – tegen ons – zegt dat het pas echt gevaarlijk wordt wanneer we hoogmoedig denken dat we beter zijn. Het feit dat we onze moraliteit steevast te hoog inschatten, is onze grootste valkuil. En dat brengt me terug bij de vraag waar jaren geleden mijn zoektocht mee begon: hoe kan ik me beschermen tegen de dader in mezelf? Want hoeveel invloed ik de situatie ook toedicht, ik geloof wel degelijk dat we in staat zijn om ons ertegen te wapenen.

Arendts analyse van het denken maakt hoopvol. Moraliteit valt te trainen door je in te leven in verschillende situaties en te bepalen waar je grens ligt. Ik kan proberen die potentiële dader in mij de pas af te snijden door hier en nu mijn denken zoals verwoord door Hannah Arendt te scholen. Dit denken dat gewetensvorming impliceert, empathie vergroot, eigenbelang verkleint, oneigenlijke motieven onbarmhartig tegen het licht houdt. Of, zoals Gerrit Komrij dichtte: 'Zolang ik mijn gehate ik maar ken en in de gaten houd ben ik niet bang. Elk uur van lauwheid is een uur te lang.' Garanties zijn niet te geven maar hoe sterker ontwikkeld het denken in deze brede betekenis van het woord is, hoe beter ik toegerust zal zijn om de agressor in mijzelf het hoofd te bieden. Dat geschoolde denken is de belangrijkste beschermende persoonlijkheidsfactor tegen situationele invloeden en hét wapen tegen moreel analfabetisme, daarvan ben ik overtuigd. Met dank aan de diepgravende analyse van Hannah Arendt, die niet alleen de filosofie maar ook de sociologie heeft verrijkt met haar concepten van de banaliteit van het kwaad en de gedachteloosheid. En met dank aan Abram de Swaan wiens indrukwekkende boek mij inspireerde tot dit verhaal.

Literatuur

Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Arendt, H. (2003), *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Rotterdam: Lemniscaat.

Bocchiaro, P., Zimbardo, P.G. & Van Lange, P.A.M. (2012), To Defy or Not to Defy: An Experimental Study of the Dynamics of Disobedience and Whistle-blowing. *Social Influence* 7, 35-50.

Bregman, R. (2016), De echte les van het beruchte Stanford Prison Experiment: vertrouwen

- is sterker dan haat. *De Correspondent*, 9-12-2016.
- Browning, C. (1992), *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: HarperCollins.
- Browning, C. (2011), *Revisiting the Holocaust Perpetrators: Why Did They Kill?*
www.uvm.edu/~uvmchs/documents/HilbergLectureBrowning2011.pdf
- Cesarani, D. (2004), *Eichmann, His Life and Crimes*. Londen: Heinemann.
- Goldhagen, D. (1996), *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf.
- Littell, J. (2008), *De welwillenden*. Amsterdam: Arbeiderspers (oorspronkelijk: *Les bienveillantes*, 2006).
- Stangneth, B. (2012), *Eichmann in Argentinië. Het onbezorgde leven van een oorlogsmisdadiger*. Amsterdam: Atlas Contact (oorspronkelijk: *Eichmann vor Jerusalem*, 2011).
- Swaan, A. de (2014), *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.
- Ven, C. van der (2015), *Het kwaad en ik. Een zoektocht naar de wortels van geweld*. Rotterdam: Lemniscaat.

Het kwaad en het geperverteerde onbehagen in de samenleving

Wouter Gomperts

Als we maatschappelijke processen willen begrijpen kan de psychoanalyse behulpzaam zijn. In de kleine wereld van de behandelkamer tonen zich processen in en tussen mensen die daar in detail kunnen worden bestudeerd; processen die ook in de grote wereld van maatschappelijke spanningsverhoudingen aan de orde kunnen zijn.

Bovendien legt Freud in *Het onbehagen in de cultuur* (1930) een relatie tussen psychische en maatschappelijke processen. Hij stelt dat het beschavingsproces ons dwingt tot het inperken van seksuele en agressieve driftbevrediging. Verdringing en beheersing worden niet onnodig door de samenleving opgelegd. Het gaat om een verinnerlijkte sociale dwang tot zelfbeheersing, die het samenleven mogelijk maakt zonder dat men elkaar exploiteert of de hersens inslaat. Het beschavingsproces legt mensen een druk op die het samenleven mogelijk maakt maar ook tot onbehagen en neurose leidt. 'Voor de barbaar, zo stelt Freud (1940a, p. 483), is het gemakkelijk gezond te zijn, voor de cultuurmens is het een zware opgave'.

Freud benadrukt dat de maatschappelijke verhoudingen druk en dwang uitoefenen op de intrapsychische verhoudingen. Ik zou willen stellen dat het omgekeerde ook geldt.

Maatschappelijke verhoudingen zijn in de binnenwereld gerepresenteerd en worden daar in het web getrokken van deels onbewuste angsten, verlangens, ontkenningen, projecties, enzovoort. Dit kan weer druk uitoefenen op de maatschappelijke verhoudingen: de samenleving krijgt mede vanuit de binnenwereld gestalte.

Perversie als negatief van beschaving en neurose

Binnen een civilisatieproces doen zich onder de condities van bepaalde tijden, bij bepaalde groeperingen of in bepaalde aspecten van het samenleven ook tegenbewegingen voor. Dan is er sprake van decivilisatie. Freud (1905) beschrijft de neurose als het negatief van de perversie; wat in de neurose verdrongen wordt, wordt in de perversie juist verheerlijkt en uitgeleefd. Als de neurose een bijproduct van het beschavingsproces is, dan kan perversie iets verduidelijken van decivilisatieprocessen.

De term perversie verwijst in het gewone taalgebruik naar een ontsporing van het gevoelsleven, die maakt dat men dingen doet, vooral op seksueel gebied, die de meeste mensen als weerzinwekkend beschouwen. Perversie heeft in de psychiatrie betrekking op als afwijkend beoordeelde seksuele voorkeuren (parafilieën). De bewering bijvoorbeeld dat Trump plasseks had met prostituees in de hotelkamer in Moskou, waarin eerder de Obama's sliepen, past in deze beschrijvende classificatie. We weten echter niet of het verhaal over de *golden showers* op waarheid berust. Maar ook als het een fictief verhaal betreft, past dat in de sfeer van opwinding, vernedering en wraakzuchtige triomf die Trump in het leven roept. Het creëren van een opwindende nepwereld sluit aan op de bredere betekenis van de term perversie die in de psychoanalyse gestalte kreeg.¹ In de psychoanalyse heeft perversie niet alleen betrekking op een stoornis in de wijze van seksuele bevrediging. Een perverse dynamiek in en tussen mensen wordt gekenmerkt door een complexe intrapsychische en interpersoonlijke afweer door middel van splitsing en loochening, waardoor onverdraaglijke

aspecten van de psychische werkelijkheid tegelijkertijd wel én niet ervaren worden. Splitsing resulteert in twee parallelle belevingswerelden. In het ene compartiment heerst een angstaanjagende, doodse innerlijke leegte. Deze leegte wordt geloofend in het tweede compartiment. Daarin wordt een pseudowerkelijkheid gecreëerd die een roes van lustvolle opwinding geeft. Trauma en verlies zijn omgekeerd in wraak en triomf, waarheid wordt leugen, en leugen wordt waarheid. Ook andere mensen worden, of ze willen of niet, in perverse mechanismen meegetrokken.

Wat moeten we ons bij een perverse dynamiek concreet voorstellen? Ik bespreek een gefingeerde casus uit de behandelkamer. Daarna verander ik van maatvoering en komt de grote wereld van de maatschappelijke spanningsverhoudingen aan de orde, en de perverterende rol die Trump daarin speelt.

De interimmanager die niet kan klaarkomen

Vanwege de discretie heb ik deze patiënt verzonnen. James is 41 jaar. Hij is interimmanager en reorganiseert grote zorginstellingen. Zijn gezinsachtergrond past bij het psychoanalytische familieportret van de perverseling: een vader met weinig identificatiemogelijkheden, die niet in staat is een scheidende en differentiërende rol in het gezin te vervullen, en een symbiotische relatie met een moeder die haar kind narcistisch gebruikt. Een tekort aan invoelende afstemming op de behoeftes en gevoelens van het kleine kind, doet de vroege zelf- en identiteitsontwikkeling blokkeren. James wordt door zijn moeder afwisselend verleid en vernederd. Tijdens zijn lagere schooltijd neemt zij hem mee op tripjes naar Parijs, Londen en Venetië. Trots dineert ze met hem in luxueuze restaurants. In het hotel delen zij het lits-jumeaux. Op straat houdt zij hem knellend bij de hand, want James zou kunnen weglopen, verdwalen en in het water vallen. James moet van zijn moeder steevast naar de dames-WC zodat zij kan controleren of zijn ontlasting wel in orde is. Kleine James is moeders prinsgemaal én haar vernederde gevangene.

Een symbiotische relatie in de vroege kindertijd met een overweldigende moeder kan in de volwassenheid een diepe angst door anderen psychisch in bezit te worden genomen, teweegbrengen. Het eigen zelf dreigt in het niets te verdwijnen. Als interimmanager heeft James de traumatische wereld van zijn kindertijd op zijn kop gezet. Hij regeert de zorginstellingen, zoals zijn moeder vroeger hem regeerde. De passiviteit en hulpeloosheid waarmee hij dat vroeger moest ondergaan, is nu eigen activiteit. James manipuleert, vernedert, beschuldigt, liegt en vleit. Hij overweldigt de organisaties die onder zijn regime vallen, zoals hij vroeger door zijn moeder overmeesterd werd. Het catastrofale zelfverlies van toen is nu macht en grandeur. Het trauma uit de kindertijd is omgekeerd in lustvolle wraak en triomf.

James noemt het inlewend managen van veranderingsprocessen en het stimuleren van de medewerkers zijn specialiteit. Maar dit soort uitspraken op medewerkersbijeenkomsten en nieuwjaarsrecepties staan geheel los van de werkelijkheid, en hebben er dus geen enkele consequentie voor. Uit angst door anderen overweldigd en gecontroleerd te worden, moet hij anderen dwangmatig op afstand houden én vaste greep op ze houden; hij ontmenselijkt zijn medewerkers. Zij zijn dingen waarmee hij doet wat hij nodig acht om, zoals hij zegt, de organisatie toekomstbestendig te maken. James heeft fundamenteel een diep wantrouwen naar andere mensen en hun bedoelingen, maar nu kruipen angst en wantrouwen onder de huid van zijn medewerkers.

Perversie wordt wel omschreven als geseksualiseerd narcisme, dat wil zeggen seksualiteit wordt ingezet om een zwak, incoherent en instabiel zelf voor implosie en fragmentatie te behoeden. Seks is bij uitstek het instrument waarmee James vrouwen beheerst, zonder dat hij zich afhankelijk gaat voelen. Hij is dwangmatig met seks bezig, behalve als hij seks heeft, want dan gaat het om macht. James komt in psychotherapie omdat hij niet klaar kan komen. Ook dit wordt omgekeerd in triomf. James beschouwt zichzelf als de ideale minnaar. Er zijn weinig mannen, beweert hij, die zoveel vrouwen in katzwijn doet vallen als hij. Waar het James in zijn gemankeerde zelfgevoel om gaat, is dat hij steeds opnieuw met zijn eigen ogen moet zien dat hij een vrouw ultieme opwindung kan bezorgen.

James schokt zijn medewerkers met seksistische uitspraken en gedragingen. Hij choqueert ook door zich racistisch uit te laten. In analogie met geseksualiseerd narcisme kan de term geracialiseerd narcisme worden ingevoerd als typering van het perverse mechanisme waarmee het eigen zelf- en identiteitsgevoel wordt gestut door andere mensen op basis van verschil in etniciteit te denigreren en schrik aan te jagen.

Hoe meer geilheid, angst, weerzin, wanhoop, woede, bewondering of jaloezie James in het doen en laten van de ander ziet, hoe meer de doodse leegte in zijn eigen zelfgevoel volloopt met lustvolle opwindung. Voor James' psychisch zelfbehoud geldt onbewust het adagium: Ik heb impact, dus ik besta. Méér grofheid, seksisme, racisme, leugens en beschuldigingen maken dat hij zich beter voelt.

Zelfs in het geval dat James zich op zijn werk teveel vijanden op de hals haalt en zich onmogelijk maakt, zou dat een overwinning zijn op de angst betekenisloos te zijn. Zover komt het niet, want James verandert van te reorganiseren instellingen, zoals hij ook van vrouwen wisselt. Bij een en dezelfde vrouw zou hij zich afhankelijk kunnen gaan voelen, en wat het werk betreft, vertrekt hij altijd voordat een eventueel falen blijkt. Bij zijn onverwachte afscheid spreekt hij standaard: "Naar de toekomst toe is het veranderingsproces op de rails gezet. Het is tijd voor een nieuwe uitdaging".

Perversie bij volmacht

Hoewel iemand die er uitziet als een eend, waggelt als een eend en kwaakt als een eend, waarschijnlijk een eend is, waag ik me niet aan de veronderstelling dat Donald Trump een perverseling is. Ik heb geen idee hoe de relatie met zijn ouders was en de psychoanalyse is nu eenmaal niet bedoeld om uitspraken te doen over mensen die je niet kent. Waar het mij wel omgaat is de veronderstelling dat Trump een perverse belevingswereld aanjaagt, exploiteert, bespeelt en personifieert. Ik noem dit perversie bij volmacht.

Ik doe ook geen uitspraak over het psychologisch wel en wee van degenen die op Trump stemden, want van al deze uiteenlopende mensen, weet ik nog miljoenen malen minder. Wat wij wel weten is dat mensen verhalen maken over hoop en onbehagen in de samenleving. Die verhalen zijn tijd- en plaatsgebonden en ze worden in de moderne samenleving op steeds grotere schaal en sneller tempo verteld en doorverteld. Wat in die verhalen werkelijkheid is, en wat bijvoorbeeld afweer, verlangen of mythe, is moeilijk uit te maken. Mensen maken verhalen, en mede die verhalen maken wat zij voelen, denken en doen. Ook mensen waarvan de persoonlijke omstandigheden niet in de vigerende verhalen passen, kunnen zich aan die verhalen oriënteren, zich ermee identificeren en zich er door laten leiden, bijvoorbeeld in hun politieke voorkeuren.

Een traditioneel optimistisch verhaal is dat van de Amerikaanse droom, waarin iedereen

alles kan bereiken, als je maar je best doet. Een moderne variant van dit verhaal bezingt de zegeningen van goed onderwijs dat grote aantallen armen, immigranten, vrouwen, zwarten en andere minderheden de mogelijkheid verschaft, en heeft verschaft, voor positieverbetering, zelfontplooiing en een beter gevoel van eigenwaarde. Naast dit verhaal is er onvermijdelijk een ander verhaal dat betrekking heeft op het onbehagen in de huidige samenleving.

Begaafdheid is ongelijk verdeeld en de meeste mensen trouwen met iemand van het eigen opleidingsniveau. Kinderen krijgen dus genetisch iets van de begaafdheid van hun ouders mee, en ook van de mate waarin de omstandigheden waarin zij opgroeien stimulerend zijn. Het verhaal waarin iedereen alles kan bereiken, is onrechtvaardig en vernederend voor de grote aantallen mensen die dat niet kunnen, bijvoorbeeld omdat ze in economisch verarmde en vervuilde industrie- en plattelandsgebieden leven met slecht onderwijs, hoge werkloosheid, een verwaarloosde infrastructuur, verlaten dorpen en buurten, verkrottende huizen, middelengebruik en een relatief lage levensverwachting. Onrechtvaardigheid en vernedering maken boos.

Een perverse dynamiek wordt bij uitstek in gang gezet of versterkt in echte of vermeende verliessituaties van krenking, vernedering en miskennis. Schaamtebeleving houdt in dat je je verachtelijk bekeken voelt door de als almachtig ervaren ander, en meestal ook dat je met zelfverachting met die ander meekijkt. Schaamte wordt gelochend als die te beschamend is om te ervaren. Gilligan (1997) spreekt van Ik-vernietigende schaamte als het schaamtegevoel zo sterk is, en de empathie van de anderen zo klein, dat de reflectieve ruimte in en tussen mensen ten gronde gaat. Schaamte wordt dan niet als gevoel ervaren, maar letterlijk als de vernietiging van het zelf. Dat is de navrante betekenis van je doodschamen. Narcistische krenking en geloचende schaamte kunnen tot ontlasting komen in uitzinnige woede, maar ook lange tijd in wrok voortwoekeren. Rancune kan een blijvende conditie zijn.

In het hedendaagse Amerikaanse verhaal over het onbehagen in de samenleving is de mythische of werkelijke hoofdpersoon de laag opgeleide, boze witte man. Hij werkt in de bouw, op een boerderij of in een fabriek, heeft een streng-christelijke overtuiging en noemt zich 'Amerikaan' als naar zijn afkomst wordt gevraagd. Hij heeft het gevoel dat immigranten, zwarten en vrouwen voordringen en worden voorgetrokken, terwijl hem zijn mannelijke en witte superioriteit worden afgenomen. Hij voelt zich tot outcast gemaakt, terwijl hij zichzelf beschouwt als erfgenaam van het ware, oorspronkelijke Amerika dat in ere moet worden hersteld. Zijn Amerikaanse droom wordt in het andere verhaal naar beneden gehaald als racistisch, seksistisch, homofob en achterlijk. De witte laagopgeleide boze man voelt zich veracht door het geëmancipeerde grootstedelijke Amerika van de oost- en westkust, verpersoonlijkt door Barack Obama en Hillary Clinton. Dit geldt ook voor degenen die zelf niet in dit verhaal passen (bijvoorbeeld omdat ze hoger opgeleid zijn of een andere kleur hebben), maar zich er wel mee identificeren. Ook zij kunnen veel verloren hebben, of bang zijn veel te verliezen, wat betreft positie, inkomen of toekomstbeeld.

Trump exploiteert, bespeelt en personifieert een perverse oplossing voor de gevoelens van krenking en miskennis die het zelf- en identiteitsgevoel van grote aantallen mensen op individueel en groepsniveau ondermijnen. Hij creëert een geëxalteerde pseudowerkelijkheid, waarin de aantasting van het zelf- en identiteitsgevoel gelochend wordt, en andere mensen en categorieën mensen schaamteloos en wraakzuchtig geminacht en ontregeld worden. Met pompeus vertoon van macht en rijkdom, ongegeneerde inheligheid, schaamteloze hoon van gebrekkige of lelijke mensen, minachting voor vrouwen,

zwarten en andere minderheden, nieuwkomers en buitenstaanders, het criminaliseren van tegenstanders, een grotesk ontkennen van feitelijke kennis en verbijsterende leugens en projecties, hoe grover hoe beter, blaast hij het uitgeholde zelf- en identiteitsgevoel van degenen die menen dat zij outcast zijn, of zullen worden, een opwindend gevoel van nieuw leven in. Hun angst en ontredde komen in een proces van projectieve identificatie onder de huid van de mensen die met de gemoedrust leefden aan de comfortabele kant van de samenleving te staan. De angst en ontregeling van de mensen die dachten het goed te hebben bevredigt wraakzuchtige verlangens, versterkt oude gevoelsovertuigingen van witte en mannelijke superioriteit, en maakt de frustraties van een sociaal uitzichtloos bestaan voor even ongedaan. Trauma en verlies zijn omgekeerd in een roes van wraak en triomf. De opgesmukte geblondeerde haren van Trump en Wilders, en de steeds weer andere designbrillen op de neus van James, zijn de kleine signalen van een geëxalteerde, loochenende nepwerkelijkheid. Met politieke macht toegerust kan deze geperverteerde werkelijkheid destructieve irrationele processen in de grote wereld versterken. De concrete verschijningsvorm van die processen is tijd- en plaatsgebonden, maar de structuur ervan is vermoedelijk een constante, die zich al vaker met catastrofale gevolgen heeft gemanifesteerd. Hoe ziet die structuur er vanuit een psychoanalytisch perspectief uit?

Compartimentalisering en splitsing

In zijn studie van genocidale regimes en hun daders, beschouwt Abram de Swaan (2014) processen van psychische en maatschappelijke compartimentalisering als essentiële voorwaarden voor massale mensenvernietiging en de voorstadia daarvan. Hoewel het vooralsnog in het Amerika van Trump niet tot massaal fysiek geweld is gekomen, worden bepaalde categorieën mensen, binnenlands en buitenlands, tot doelwit gemaakt van kwaadaardige uitsluitingscampagnes, die bij de mensen, die Trump als eigen beschouwt, de groepsidentificatie versterken. Muren en inreisverboden zijn concretisering van een compartimentaliseringproces.

Het concept compartimentalisering heeft een belangrijke basis in het psychoanalytisch denken. Freud (1940b) spreekt van Ichspaltung (splitsing of slijting) als het Ik tegelijkertijd twee tegengestelde attitudes heeft ten opzichte van één gebeurtenis of persoon. Een kind bijvoorbeeld dat een ouder heeft verloren, kan daarvan weet hebben, en tegelijkertijd de overtuiging hebben dat de ouder gewoon in leven is. Splitsing resulteert in gecompartmentaliseerde belevingswerelden, waardoor onderling contrasterende belevingswerelden gelijktijdig kunnen bestaan, zonder dat zij als onverenigbaar worden ervaren. Voor de genocidale dader bijvoorbeeld is een hond 's ochtends vroeg en 's avonds laat een geliefkoosd huisdier, en overdag en op het werk een instrument van haat. Na Freud is de psychoanalytische verkenning van het verschijnsel splitsing door Melanie Klein voortgezet. In 1946 introduceert zij het concept paranoïde-schizoïde positie ter verheldering van de psychische toestand in de vroegste kindertijd. Ze spreekt van 'positie' omdat het niet gaat om een voorbijgaande ontwikkelingsfase, maar om een manier van in de wereld staan, die in het gehele leven en vooral onder condities van traumatische stress opnieuw op de voorgrond kan komen te staan. Het 'schizoïde' heeft betrekking op splitsing en zorgt er voor dat 'goede' en 'slechte' ervaringen van elkaar apart worden gehouden, zodat het goede niet aan het kwade kapot gaat. Het 'paranoïde' verwijst naar het kwaad dat in de ander wordt geprojecteerd en de ervaring dat je er vervolgens vanuit de buitenwereld

door wordt belaagd.

In de Freudiaanse notie van projectie wordt wat men van zichzelf niet verdraagt aan een andere persoon of zaak toegeschreven. Het door Klein beschreven mechanisme projectieve identificatie gaat een stap verder. Het verschil met projectie is de omvang van het geprojecteerde en de nauwe relatie die met het geprojecteerde blijft bestaan. Wat in de ander wordt geprojecteerd, wordt bij die ander nauwlettend in de gaten gehouden, gecontroleerd of aangevallen. In die zin identificeert de betrokkene zich met wat hij in de ander heeft geprojecteerd. Vandaar de term projectieve identificatie. Een voorbeeld is de inmiddels overleden bisschop, die zich geroepen voelde homoseksualiteit in kerk en samenleving te bestrijden. Recent is in een officieel rapport geconcludeerd dat hij in zijn priesterjaren minstens twee jongens seksueel heeft misbruikt, hetgeen hij zelf is blijven ontkennen – misschien had hij het verdrongen. In termen van projectieve identificatie: de homoseksualiteit die hij van zichzelf niet wil weten, ziet en bestrijdt hij in de ander.

Projectieve identificatie doet zich in allerlei menselijke verhoudingen voor, zowel in persoonlijke relaties (partnerrelaties, gezinsrelaties, werkrelaties) als op collectieve schaal tussen elkaar onbekende mensen of categorieën mensen. Het begrip projectieve identificatie kan behulpzaam zijn om massaal geweld psychoanalytisch enigszins verklaarbaar te maken. Het kwaad dat van binnen zit, wordt in andere mensen of categorieën mensen gedeponereerd, en is dan in de buitenwereld gesitueerd. De aanval van binnenuit is dan vervangen door een externe dreiging, waartegen men zich actief meent te kunnen verweren. De doelgroep wordt aangevallen, geïsoleerd, verjaagd en in het uiterste geval gedood, vanuit de illusionaire hoop hiermee te worden verlost van het kwaad.

Nationaal-populistische of religieus-fundamentalistische haatcampagnes zijn psychoanalytisch gezien een uitdrukking van dit proces en spelen er op in.

Klein spreekt van de depressieve positie als bij het kind het besef bestaat dat het goede en slechte betrekking kan hebben op één persoon of zaak, met zowel goede als slechte eigenschappen, en dus niet op verschillende objecten. De integratie van twee deelobjecten in één geheel brengt het vermogen met zich mee ambivalenties te beleven en te verdragen. Het gevoel kan ontstaan dat de ander door de destructieve impulsen en fantasieën beschadigd zou kunnen zijn. Er kan dan ook bezorgdheid en schuldgevoel zijn. Daarmee ontwikkelt zich ook de wens om te troosten en te repareren. Paranoïde angst verschuift naar de achtergrond, en spijt en empathie komen op de voorgrond te staan. Ook hier gaat het om een 'positie' en dus niet om een voorbijgaande ontwikkelingsfase. De depressieve positie is een manier van in de wereld staan, die in situaties van grote stress weg kan vallen.

Dyscivilisatie en dysmentaliseratie

Veilige primaire gehechtheidsrelaties zijn cruciaal voor het ontstaan van integratieve psychische processen. Trauma bevordert splijtende tendensen. Een belangrijk mechanisme dat aan integratieve processen, zoals impulsbeheersing en empathie, ten grondslag ligt, is mentaliseren: het vermogen gemoedstoestanden van jezelf en anderen te interpreteren. Het houdt in dat je beseft dat je eigen voelen, doen en laten, en ook het voelen, doen en laten van anderen, gemotiveerd worden door gedachten, gevoelens, verlangens, fantasieën enzovoort. Dit betekent dat je een innerlijke voorstelling hebt van je eigen psychische binnenwereld, en dat je je ook een voorstelling kan maken van die van anderen (bijvoorbeeld Bateman & Fonagy, 1994).

Hannah Arendt (1994, p. 288) sprak naar aanleiding van het Eichmannproces van de *'strange interdependence of thoughtlessness and evil'*. Bij deze gedachteloosheid lijkt het te gaan om wat nu wordt beschreven als een extreem gebrek aan mentaliseren. Er is sprake van een mindless mind. Een citaat kan deze overeenkomst verduidelijken:

"He [Eichmann] merely, to put the matter colloquially, never realized what he was doing [cursief in het origineel]. [...] He was not stupid. It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period. (...) That such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man – that was in fact, the lesson one could learn in Jerusalem. But it was a lesson, neither an explanation of the phenomenon, nor a theory about it" (Arendt, 1994, p. 287-288).

Mentaliseren ontwikkelt zich in de eerste vier tot zes levensjaren indien de primaire verzorger zelf over mentaliserend vermogen beschikt. In de interactie met het kind brengt de verzorger door middel van zijn of haar gezichtsuitdrukking, lichaamstaal en stem de gevoelstoestand van het kind tot uitdrukking. In adequate spiegelende reacties gaat het kind zijn eigen gemoedstoestanden herkennen, zijn affecten leren reguleren en ervaren dat hij van anderen kan verschillen.

De sociale voorwaarden, die de ontwikkeling van mentaliseren mogelijk maken, zijn niet van alle tijden en samenlevingen. Grootschalige armoede, oorlog, politiek geweld, hongersnood, chaos, vernedering kunnen zo diep ingrijpen op de primaire gehechtheidsrelaties dat mentaliseren zich bij de volgende generatie weinig kan ontwikkelen - en dat op grote schaal. Ten tijde van grootschalige maatschappelijke ontreddeering zal immers vaak sprake zijn van verlaten, ziekte, dood of psychische ontreddeering van de ouders. Bij heftige emotionele arousal bij de ouder (angst, spanning, woede, rouw, depressie, dissociatie) valt zijn of haar innerlijke ruimte om te mentaliseren weg. Het kind gaat de ouder dan als angstaanjagend beleven en de ontwikkeling van zijn mentaliserend vermogen zal blokkeren. Bij het kind zal het denken over ondraaglijke gevoelens en gedachten nog meer pijn teweeg brengen dan de ondraaglijke gevoelens en gedachten toch al doen. Als voor het kleine kind de beschikbare gehechtheidrelaties onvoldoende bescherming bieden tegen een destructieve sociale werkelijkheid, rest het weinig innerlijke ruimte om een innerlijke representatie van een psychische binnenwereld te ontwikkelen. Alle aandacht van het kind zal immers gericht zijn op de buitenwereld met zijn grote fysieke en emotionele gevaren; er is geen aandacht meer voor een innerlijke wereld.

Te veronderstellen is dat in perioden van collectieve traumatisering grote aantallen kinderen opgroeien met angst voor en vermijding van een interne voorstellingswereld van gevoelens en gedachten. Daardoor kan er later, ten tijde van hun volwassenheid, op grote schaal sprake zijn van een stoornis in het mentaliseren. Dit heeft gevolgen voor de affect- en impulsbeheersing en dus op het geweldsniveau in een samenleving. Door massatraumatisering groeien grote aantallen, aan zichzelf overgeleverde, doodsbanige kinderen op, die zich later kunnen ontpoppen als levensgevaarlijke volwassenen. Het Duitsland van de eerste helft van de vorige eeuw is hier mogelijk het schoolvoorbeeld van. De Swaan voerde de term *dyscivilisatie* in als zich binnen een civilisatieproces, onder de condities van bepaalde tijden, in bepaalde aspecten van het samenleven, bij bepaalde groeperingen, de-civilisatie voordoet. Bij *dyscivilisatie* doet zich een splitsing voor in geciviliseerde en gedeciviliseerde compartimenten die dan tegelijkertijd naast elkaar

bestaan. Ik introduceerde de term dysmentaliserend vermogen (Gomperts, 2006). De genocidale dader, die tegenover een slachtoffer staat dat staat te trillen op zijn benen en zijn ontlasting laat lopen, ziet niet alleen de beweging van zijn lichaam en de vlek in zijn broek, maar weet ook dat het slachtoffer doodsbang is. Hij heeft echter geen meegevoel, empathie ontbreekt. In het gedeciviliseerde compartiment is slechts sprake van cognitief mentaliseren. Thuis daarentegen is hij meelevend als zijn zoontje met zijn fietsje valt. In het geciviliseerde compartiment kan hij ook affectief mentaliseren. Een splitsing tussen cognitief en affectief mentaliseren maakt hem bruikbaar voor de genocidale werkvloer, terwijl hij thuis in staat is een zorgzame vader te zijn. Sociale compartimentalisering en psychische compartimentalisering maken deel uit van een en hetzelfde destructieve proces en versterken elkaar.

Literatuur

- Arendt, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil (Postscript)*. New York, Penguin Books.
- Bateman, A. & Fonagy, P. (2004). *Psychotherapy for borderline personality disorder. Mentalization-based treatment*. Oxford, Oxford University Press.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1974). Perversion, idealization and sublimation. *International Journal of Psychoanalysis*, 55, 349-357.
- Freud, S. (1905). *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*. (Werken 4, 9-116). Amsterdam: Boom, 2006.
- Freud, S. (1930). *Het onbehagen in de cultuur*. (Werken, 9, 456-532). Amsterdam: Boom, 2006.
- Freud, S. (1940a). *Hoofdpijnen van de psychoanalyse*. (Werken, 10, 447-503). Amsterdam: Boom, 2006.
- Freud, S. (1940b). *De splitsing van het Ik in het afweerproces*. (Werken, 10, 514-517). Amsterdam: Boom.
- Gilligan, J. (1997). *Violence: our deadliest epidemic and its causes*. New York: Grosset/Putnam.
- Glasser, M. (1986). Identification and its vicissitudes as observed in the perversions. *International Journal of Psychoanalysis*, 67, 9-17.
- Gomperts, W.J. (2006). Mindless mind en massamoord. In: Verheugt-Pleiter J.E. (red.) *Psychoanalyse anno nu*. Assen: Van Gorcum.
- Klein, M. (1946). Notes on some schizoïde mechanisme. In: Klein, M. (1975). *Envy and gratitude and Other works, 1946-1963*. New York, Free Press.
- Kulish, N., & D. Holtzman (2014). The widening scope of indications for perversion. *Psychoanalytic Quarterly*, 83, 281-313.
- Nicolai, N. (2005). Elfriede Jelinek en het perverse scenario bij vrouwen. *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 11, 85-97.
- Ogden, Th. H. (1996). The perverse subject of analysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 44, 1121-1146.
- Parsons, M. (2000). Sexuality and perversion a hundred years on. *International Journal of Psychoanalysis*, 81, 37-49.
- Purcell, S. (2006). The analyst's excitement in the analysis of perversion. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 105-123.

- Stufkens, A. (2007). Een weerbarstige werkelijkheid - Commentaar bij «Neurotische en perverse processen» (Ubbels, 2007). *Tijdschrift voor psychoanalyse*, 13, 274-276.
- Swaan, de A. (2014) *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.
- Ubbels, J. (1996). Perversie en pervertering van de overdracht. *Tijdschrift voor psychoanalyse*, 3, 133-145.
- Ubbels, J. (2007). Neurotische en perverse processen. *Tijdschrift voor psychoanalyse*, 13, 259-270.
- Ubbels, J. (2008). Werkelijkheid en intersubjectiviteit in de perversies. *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 14, 97-110.
- Verhaeghe, P. (2002). De perverse subjectstructuur: een kwestie van verhouding. *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 8, 5-22.
- Weldon, E. (1996). Perversions in men and women. *British Journal of Psychotherapy*, 12, 480-486.
- Wood, H. (2014). Working with problems of perversion. *British Journal of Psychotherapy*, 30, 422-437.

Het kwaad denken. Een psychoanalytische beschouwing.

Nelleke J. Nicolai

"Wie het kwaad wil bestrijden moet het in al zijn gestalten kunnen herkennen". Susan Neiman

"Ik ben tegenwoordig inderdaad van mening dat het kwaad altijd extreem is, maar nooit radicaal, het heeft geen diepgang of demonische dimensie. Het kan de hele wereld overwoekeren en vernietigen, omdat het net als een schimmel zich over de oppervlakte verspreidt" Hannah Arendt in een brief aan Gerschom Scholem, 1969

We leven in tijden waarin Het Kwaad is teruggekomen in het publieke discours, in de vorm van terrorisme en, in het populistische debat, in de vorm van de Ander: een Marokkaanse Nederlander, een gevluchte Syriër, een Mexicaanse arbeidsmigrant, de buitenstaander in het algemeen, die slechte bedoelingen met ons heeft. Met de komst van Trump en de rol van Poetin is het kwaad van de leugen en de deceptie weer actief.

Maar alledaagse wreedheid is van alle tijden en ik richt me vooral daarop. Van oudsher wordt het kwaad onderscheiden in het *metafysische kwaad* van God, de duivel en de demonen die verwijzen naar een andere werkelijkheid dan de zichtbare, het *natuurlijke kwaad* van natuurrampen: lawines, vulkaanuitbarstingen en tsunami's en als derde het *morele kwaad*: dat wat mensen elkaar aandoen. Mijn betoog behandelt dus het morele kwaad; waarbij ik wel wil aantekenen dat de *behoefte* aan een metafysische of natuurlijke verklaring in alle gedaanten voortdurend opduikt in elk debat over het kwaad. Daarin schuilt een gevaar waarop ik de aandacht wil vestigen. Door natuurlijke oorzaken aan te wijzen, zoals de menselijke aard, driften en psychologische oorzaken, zou je de indruk kunnen wekken dat het kwaad geen keuze is. Dat is nadrukkelijk niet mijn bedoeling.

Conform hedendaagse sociaalpsychologische verklaringen beschouw ik het kwaad als de schade of het lijden die de ene mens aan de ander toebrengt, al of niet bedoeld. Want intenties, de bedoeling of de opzet, zo zult u zien, datgene wat in het strafrecht een moord onderscheidt van een ongeluk, daar blijken we in de praktijk van het kwaad niets mee te kunnen, zeker niet na de Holocaust. Althans niet als het om bewuste intenties gaat. Ik zal u laten zien dat de nadruk op ratio en bewuste intenties het debat over het kwaad verlamt sinds de Holocaust en ander genocide.

Het kwaad heeft alles te maken met geweld. Dat geweld kan volgens Žižek subjectief zijn, zoals een mens dat zelf ervaart, of objectief. Objectief geweld kan *symbolisch* zijn, vervat in het taalgebruik of *systemisch*, vervat in de instituties van onze economische en politieke systemen. Het symbolisch geweld is het indrukwekkend beschreven in Victor Klemperer's *Lingua Tertii Imperii*: een analyse hoe de Nazi's door het veranderen van de taal de vernietiging van de Joden tot een onontkoombaar proces maakten.

Verhalen van geweld en wreedheid

Misschien moet ik eerst een persoonlijke reden bespreken waarom het kwaad mij zo intrigeert. Meer dan vijftien jaar heb ik in de spreekkamer geluisterd naar verhalen van patiënten die slachtoffer of dader waren van wreedheid. Ik heb veel mensen in behandeling gehad die als kind of als volwassene waren verkracht, mishandeld of misbruikt. Ik heb twee

patiënten behandeld die een moord hadden gepleegd en hun straf hadden uitgezeten. Ik hoorde de verhalen aan van vrouwen die door hun partners of familieleden gestalkt werden. Ik heb mensen in therapie gehad die hun hele familie waren verloren, al hadden hun ouders, of zichzelf als pleegkind, de Holocaust overleefd. Ik heb mannen en vrouwen gesproken die gemarteld waren en elke nacht deze martelingen herleefden. Kortom, ik was getuige van wreedheid en geweld in de verhalen van patiënten. Verhalen die zelden de spreekkamer uitkwamen, omdat de meeste slachtoffers zich schamen of schuldig voelden. Dat geldt zeker voor intiem geweld: seksueel of relationeel geweld wordt gemakkelijk onhoorbaar in de publieke ruimte.

Het behandelen van de psychologische gevolgen van geweld en het kwaad zoals dat in de verhalen gerepresenteerd wordt, roept voor de psychotherapeut allerlei vragen op. Kunnen wij de schade herstellen met evidence-based behandelmethoden voor posttraumatische stress stoornissen, zoals EMDR of exposure? Zij kunnen symptomen doen verminderen, maar wat verandert er op onbewust niveau? Zaken die zich alleen kunnen uiten in herhalingsdwang of transgenerationale overdracht ontsnappen vaak aan de aandacht. Sommige slachtoffers van multi-pele trauma's of ernstig geweld hebben geen posttraumatische klachten als herbelevingen, flashbacks of nachtmerries, maar zijn als het ware lamgeslagen en apathisch. Zij dissociëren: ze herinneren zich weinig en hun bewustzijn is verkokerd. Anderen lijken zich te herstellen: zeker als het om kinderen gaat die veerkrachtig lijken en de nare herinneringen niet toelaten. Bij het volwassen worden zie je ze echter vaak vervallen in herhalingsgedrag: soms als slachtoffer en soms als dader. De link tussen hun vroegere ervaringen en het heden is dan niet op het eerste gezicht duidelijk. Veel slachtoffers ervaren vaak de dader in zichzelf, een merkwaardig proces, dat we ook kennen als *identificatie met de agressor*. Wat betekent zo'n identificatie op de lange termijn? De Amerikaanse schrijfster Judith Rossner beschrijft in *Looking for Mr. Goodbar* hoe een jonge onderwijzeres, behoorlijk getraumatiseerd in haar jeugd, overdag braaf haar werk doet, maar 's nacht de straten afschuimt tot ze uiteindelijk vermoord wordt door de Mr. Goodbar van de titel. Het is alsof ze onontkoombaar trekt naar een dader die haar leven neemt. Ook zijn er veel mensen het gevoel blijven houden dat een deel van hen emotioneel dood is.

Kunnen wij het kwaad dat hen is toegebracht ongedaan maken op individuele basis, of is daar meer voor nodig?

Het is in de hulpverlening onontkoombaar dat het leed geïndividualiseerd wordt, maar het onzichtbare gevolg daarvan is, zeker als het om meer sluipende vormen van geweld gaat, dat degenen die het kwaad hebben aangericht straffeloos door kunnen gaan. Dit geldt voor alle vormen van geweld: symbolisch geweld dat vervat is in het taalgebruik, zoals de minachting voor slachtoffers die tot uiting komt in termen als 'huilie-huilie', 'slachtofferisme' of 'de vluchtelingenplaag'. Systemisch geweld zit in het oogluikend en vanzelfzwijgend toestaan van het geweld. Denk aan de manier waarop Japan de geschiedenis van de Tweede Wereldoorlog verdonkeremaant of hoe Nederland niet onder ogen ziet wat in de politieke acties in voormalig Nederlands-Indië is gebeurd. Politiek zwijgen – systemisch en objectief geweld dus – lijdt tot een omkering van waarden. Zizek (2008) noemt dat de *Dark Matter*. Deze donkere materie is de tegenhanger van het subjectieve geweld dat door individuen wordt ervaren tegen de achtergrond van een niet-gewelddadige nullijn. Het objectieve kwaad wordt dus gezien als de "normale" gang van zaken. Denk aan het vanzelfzwijgende van politieke systemen. Het subjectieve kwaad wordt dus gezien als een afwijking van een

orde in de wereld, die kennelijk als vanzelfsprekend rechtvaardig is. Dit is de eerste illusie waar je als psychotherapeut mee te dealen hebt. Is de wereld wel rechtvaardig? Duidelijk niet als je de verhalen van je patiënten hoort. Je kunt er cynisch van worden, maar om je cliënten te kunnen behandelen dien je de hoop op een beter leven, op minder lijden, in leven te houden. Die hoop moet je combineren met een realistische kijk op de wereld, waarin weinig plek is voor illusie. Deze spanning om het kwaad te begrijpen, zonder er door verzwoegen of besmet te worden en zonder de hoop te verliezen is een morele slangenmens-act, die veel professionals de burn-out indrijft.

Het kwaad in psychiatrie en psychoanalyse

In de huidige psychiatrie speelt het Kwaad nauwelijks een rol. Geseculariseerd en gebiologiseerd als zij is, heeft de psychiatrie het niet meer over morele zaken, maar over hersenen en hersenfuncties, neurotransmitters en disfunctioneel gedrag. Ze gebruikt diagnostische classificaties waarover iedereen ontevreden is, maar waaraan wij allemaal worden onderworpen. Zelfs in de forensische psychiatrie heeft men het eerder over delictscenario's en persoonlijkheidstoornissen dan bijvoorbeeld over de vraag hoe geweld wordt doorgegeven.

Er is echter een tak van wetenschap die zich wel bezig houdt met de vraag hoe het kwaad te analyseren valt en dat is de psychoanalyse. De psychoanalyse is de laatste jaren een beetje uit het zicht geraakt, omdat haar wetenschappelijk model niet past in het vigerende positivistische wetenschapsmodel, waar alles meetbaar en bewijsbaar moet zijn voordat het een waarde krijgt toegekend. Maar Freud heeft zich in de jaren dertig van de vorige eeuw al onomwonden uitgesproken over het kwaad. In zijn late geschriften, zoals het *Onbehagen van de cultuur* (1930) besteedt hij ruim aandacht aan de doodsdrijf die als destructiedrijf een uitweg vindt. De cultuur is een poging die te beteugelen. Cultuur ontstaat als mensen hun individuele behoeftebevrediging ondergeschikt maken aan onderlinge banden waardoor zij een gemeenschap vormen. De daaropvolgende culturele eis is dat er rechtvaardigheid ontstaat: de verzekering dat de eenmaal gegeven rechtsorde niet doorbroken zal worden ten gunste van een enkeling. De destructiedrijf die wij allen, zoals ook Kant stelt, in ons hebben, kan die culturele orde echter doorbreken. We blijken seksualiteit makkelijker te kunnen beteugelen – al is de prijs dan wel een neurose – dan de destructiedrijf. Een klein lontje in het kruitvat is voldoende om haar te doen ontvlammen, zo blijkt keer op keer. We benoemen dit meestal als 'de onderbuik van de samenleving'. Deze onderbuik kiest autoritaire leiders als Trump of Victor Orban, wil vluchtelingen weren, maakt gehakt van mensenrechten. Er is politiek veel over te zeggen. De rol van propaganda en nepnieuws bijvoorbeeld dat via de sociale media in alle haarvaten van de samenleving doordringt. De vraag wat is die onderbuik precies is, blijft echter onbeantwoord. Waarop slaan propaganda en valse meldingen aan? Welke emoties en welke behoeften worden daarmee aangesproken? We weten heel goed hoe moeilijk het is het gedrag van mensen te veranderen: denk maar aan pogingen om mensen aan gezond eten en in beweging te krijgen. Dat werkt alleen met "nudging" en andere vormen van manipulatie die gebruik maken van beloning. Dus waarop slaat de roep om autoritaire leiders nu zo aan? Op welke onbewuste behoeften? Bij wie wel en bij wie niet?

Het is te gemakkelijk om het af te doen als domheid en gebrek aan rationeel vermogen, zoals zo vaak gebeurt. We weten immers allang dat de mens geen rationeel wezen is, maar zijn

gedrag laat bepalen door onbewuste en emotionele behoeften. Het onderzoek van Daniel Kahneman (2011) beschrijft hoe wij onze oordelen laten leiden door misvattingen en vervormingen, die tot 'quick and dirty' denken leiden. De Amerikaanse sociaal psycholoog Jonathan Haidt (2013) beschrijft dat onze ideeën over goed en kwaad berusten op emoties – hij noemt het intuïties – die achteraf gerationaliseerd worden. Deze intuïties zijn deels individueel: zorg voor, of het voorkomen van, schade aan anderen – we zouden hier empathie onder kunnen scharen, rechtvaardigheid en vrijheid. Aan de andere kant bestaan de intuïties uit loyaliteit aan groep, familie of clan, respect voor autoriteiten en tradities en zuiverheid in de brede zin. Onze morele intuïties zijn evolutionair verankerd: ze dienen op termijn de overleving van het individu of de groep. In tijden van stress en dreiging wordt onontkoombaar de emotionele behoefte aan de veiligheid van de groep aangewakkerd. We moeten dit dus op een andere manier onderzoeken. Daarvoor gebruik ik het denken van Wilfred Bion, een Engelse analyticus die een theorie uitbouwde hoe ons denken vorm krijgt vanuit het onderbewuste. Dat is ook waarom ik mijn lezing de titel 'het kwaad denken' gaf met een knipoog naar Susan Neiman (2004), die in haar gelijknamige boek de geschiedenis van het denken over het kwaad in de filosofie aangrijpt.

Bion is een interessante figuur die in de hedendaagse psychoanalyse als de belangrijkste opvolger van Freud wordt beschouwd. Hij ontwikkelde een theorie over hoe ons denken gestalte krijgt. Bij hem gaat het niet om de inhoud van gedachten, maar hoe ons denken zich ontwikkelt vanuit primitieve, lichamelijke, onverdraaglijke sensaties die hij bèta-elementen noemt. Deze ongevormde sensaties krijgen een denkbare vorm in de bemiddeling van de rêverie – het intuïtieve denken – van de moeder. Je zou kunnen zeggen dat de moeder – en de moeder staat voor de gemeenschap die rondom een kind geweven wordt – het kind denkt. Dan ontstaan er alfa-elementen, zeg maar denkbare gedachten. De gedachten zoeken dus een denker, de denker maakt ze niet. Voor er een gedachte is, is er een preconcept dat, als het nooit gedacht kan worden, zijn uitweg vindt in handelingen zonder zin of onbenoembare onbewuste fantasieën.

Het kwaad in de spreekkamer

Als ik mensen vertelde dat ik bezig was met een essay over het kwaad in de spreekkamer, dan dachten zij al snel aan criminele of antisociale cliënten. Die komen voor, en het komt ook voor dat mensen in de spreekkamer vertellen over fraude en diefstal zonder dat er ooit een strafrechtelijk proces was: witteboordencriminaliteit.

Maar meestal komt het kwaad in heel andere vormen in de spreekkamer: in wanen van mensen die psychotisch zijn, waarin aan het kwaad dat zij in de buitenwereld ervaren een metafysische betekenis toegekend wordt in de vorm van goddelijke of duivelse complotten. Je komt het ook tegen in de '*Ordinary vices*' zoals de Amerikaanse filosofe Judith Shklar (1984) dat noemt. Zij beschrijft in navolging van Montaigne de wreedheid als het eerste kwaad. Wreedheid zien we in de spreekkamer niet alleen naar het Zelf gericht, maar ook, in gevoelloze en onempathische reacties, naar anderen. Het komt heel vaak voor dat de nabije ander voorgesteld wordt als een nietswaardig sujet of dat kinderen gezien worden als lastige handenbinders zonder dat er een andere vorm van betrokkenheid aanwezig is. Het is niet aan ons te oordelen; het is juist het vak van de psychoanalyticus om de wortels hiervan te begrijpen. Maar toch zijn we getuige van iets dat in statu nascendi tot kwade zaken kan leiden, want het gaat inherent over devaluatie. U ziet dat ik het niet over de zeven

hoofdzondes heb. Zij hebben volgens mij, afgezien van hoogmoed en afgunst, geen relatie met het kwaad.

Daarnaast kom je het tegen in de transgenerationale betekenis: hoe de trauma's van ouders en grootouders de innerlijke wereld en het onbewuste van hun kinderen en kleinkinderen koloniseren en beïnvloeden.

Het meest komen we het kwaad echter – zoals ik eerder al aangaf – tegen in de verhalen van slachtoffers over geweld, misbruik, mishandeling, verkrachting, marteling, achtervolging. Wrede praktijken die soms het voorstellingsvermogen te buiten gaan zoals het groepsgewijs verkrachten en opsluiten van jonge vrouwen, seksuele slavernij, het prostitueren of in pornofilms laten optreden van kinderen.

Of neem nu de cycli van geweld in gezinnen over generaties heen. Ruim een derde van de volwassenen die als kind zelf mishandeld zijn, mishandelen op hun beurt weer hun kinderen. Geweld broedt geweld uit. Mishandelde jongens blijken vaker zich te ontpoppen tot delinquenten, als ze beschikken over een genetische variant in het dopamine systeem, terwijl mishandelde meisjes de agressie eerder op zichzelf richten. Waarbij hun kinderen dan weer getuige zijn van dat verborgen geweld.

Eerder noemde ik al de identificatie met de dader en het verhaal van Judith Rossner. Vele patiënten die in hun jeugd getuige of slachtoffer waren van geweld vertellen over een onbewuste fascinatie met het kwaad, waarbij de fascinatie in letterlijke zin, als geboeid, moet worden opgevat. Op symbolische manier uit zich dat ook in een fascinatie voor het metafysische kwaad: Satan en de Duivel. Niemand weet hoe het zit, maar door Nederland waren verschillende verhalen - narratieven- waarin Satanische sekten op grote schaal kinderen hersenspoelen, doden en misbruiken. Ik doe geen uitspraken over waar of niet-waar: ik constateer dat deze verhalen zo levendig zijn alsof we nog in de zestiende eeuw leven, compleet met complottheorieën wie daar allemaal in betrokken zijn.

Het kwaad komt dus in verschillende vormen de spreekkamer binnen: in de vorm van daders, van psychotische mensen die het in de buitenwereld ervaren, in de verhalen van slachtoffers, de kinderen van die slachtoffers, in banale ondeugden (hoewel ik me realiseer dat de combinatie banaal en kwaad een gevaarlijke is sinds Hannah Arendt die gemunt heeft). En er is ook nog een directe vorm van het kwaad die gericht is tegen therapeuten en ggz-professionals. Daarbij gaat het niet alleen om geweld of agressieve uitbarstingen, maar ook om stalken, belasteren en achtervolgen.¹ Dat kwaad wordt meestal beschouwd als reactie en slaat terug op de therapeuten zelf. 'Wat hebben die gedaan dat hun patiënte zo werd?' Dat brengt ons meteen in het hart van elke reflectie over het Kwaad: het speelt zich af in het oog van de beschouwer.

Daders en slachtoffers: de *magnitude gap*

Daders hoeven niet delinquent te zijn, psychopathische trekken te hebben of ooit met Justitie in contact geweest te zijn. Zo ken ik moeders die hun kinderen mishandelen, prostituerden of opsloten. Of mensen met een narcistische persoonlijkheidsstructuur die over hun omgeving spreken in grove, denigrerende termen. Wat hen kenmerkt, is dat het kwaad dat zij aanrichtten een *minor incident* was in hun verhaal: iets wat zij in een impuls deden, een gebeurtenis die zij bagatelliseren of vergoelijken met een verwijzing naar de invloed van drank, drugs of een nare kindertijd. Ook hebben zij sterk de neiging de schuld bij

het slachtoffer te leggen. *'Blaming the victim'* noemt men dat.

Zij voelen zich zelf slachtoffer. De Ander heeft hen geprovoceerd of uitgedaagd, deed vijandig of was ongehoorzaam. Dit geldt voor de daders van huiselijk geweld: 'mijn vrouw ging te ver'. Voor seksueel misbruik: 'Ze klom zelf op mijn schoot'. Voor de roofoverval: 'hij deed arrogant'. Het geldt ook voor Hitler, die in *Mein Kampf* de Joden beschreef als parasieten en bloedzuigers die erop uit waren het Germaanse ras in slavernij te brengen. Daders doen nooit kwaad in hun eigen ogen. Zij verdedigen zich tegen het kwaad van de Ander. We zien dit ook terug in de politiek, waar het kwaad verricht wordt in naam van idealen of religie. Denk aan Stalin en zijn politiek van collectivisering in de Oekraïne. 'Om een omelet te maken moet je eieren breken'. In totaal 20 miljoen mensen vonden de hongersdood in naam van een ideaal. IS is het meest actuele voorbeeld hoe religieuze idealen tot terreur kunnen leiden, maar we kennen ook nog de Inquisitie en de Franse revolutie.

Wat ook opvalt, is dat daders weinig of geen empathie voor de ander koesteren. Sommigen hebben überhaupt geen vermogen tot empathie. Baron-Cohen (2011) stelt zelfs dat het gebrek aan empathie de bron van het kwaad is. Baumeister (1996) benadrukt dat daders van geweld – en dat geldt ook voor terroristen - echt niet tot hun daden komen door gebrek aan kansen, armoede of andere economische situaties en evenmin door een laag gevoel van eigenwaarde. Integendeel: daders van groepsterreur hebben een goede opleiding, een sterk groepsgevoel, een sterk gevoel van eigenwaarde. Juist daarom vinden ze ook dat anderen hen respect zijn verschuldigd.

Voor de slachtoffers geldt een heel ander verhaal. Voor hen was die ene gebeurtenis – of een reeks gebeurtenissen – alles bepalend. Hun leven is daarna drastisch en onherstelbaar veranderd. Zij voelen zich vies, beschaamd en schuldig. Ook blijven veel mensen het gevoel houden dat een deel van hen emotioneel dood is.

Hun denken is vastgeklonken in herbelevingen en een schrijnend gevoel van kwetsbaarheid en angst. Zij zijn verstrikt in concreet en concretistisch denken: de mogelijkheid tot symboliseren is ondermijnd (Grubrich-Simitis, 1984). Dat betekent dat metaforen niet als metafoor, maar letterlijk genomen worden. Wat slachtoffers naast de hulpeloosheid en machteloosheid het ergst blijken te vinden is dat zij zich een ding voelden, ontmenselijkt, gedehumaniseerd, niet gezien als denkende, voelende, levende wezens die onderdeel zijn van een gemeenschap, waarin rechtvaardigheid heerst. Dat verschil tussen hoe daders hun daden beleven en rechtvaardigen en hoe hun slachtoffers dat zien noemt men de *magnitude gap*.

Trauma's van eerdere generaties en gemeenschappen

Wat de psychische gevolgen van eerdere collectieve trauma's of trauma's van ouders of grootouders betreft zijn er een aantal valkuilen voor de psy-professional. De gevolgen zijn namelijk heel divers en niet onder één sociaal-psychologische noemer te vangen. Je dient ook uit te kijken voor het pathologiseren van sociale fenomenen. En statistisch is er nauwelijks iets aan te tonen. Elk onderzoek over de gevolgen van de Holocaust op de latere generaties stuit bijvoorbeeld op de onmiskenbare waarheid dat elk geval individueel is. En er worden ook veel onwaarheden verteld. Bijvoorbeeld dat er een *'conspiracy of silence'* was. Het is níet waar dat mensen terugkerend uit de concentratiekampen niet wilden vertellen

over hun ervaringen. Wel waar is dat niemand ernaar wilde luisteren.

Toch weten we dat traumatische ervaringen een onbewuste rol spelen en dat we in onze geest ook de trauma's van onze ouders opslaan. In de psychoanalyse noemen we dat ook wel de "ghosts in the nursery". Zo weet ik van een patiënte die zich zo verschrikkelijk beschaamd en beroerd voelde, zonder te weten waarom. Ja, om haar ouders, die een potje van hun leven hadden gemaakt. Maar waarom hield haar dat steeds zo bezig? Ze was een briljante jong-volwassene tot ze erachter kwam dat haar grootvader een bekende NSB'er was geweest. Haar vader had zijn jeugd in een kamp doorgebracht. Daar was nooit over gesproken. Hij had zijn naam laten veranderen. Dat wist zij ook niet. We hoeven de ouders niet te blameren: zij probeerden een nieuw goed leven te leiden, maar hun bagage verzwaarde hun leven en het zwijgen – zo invoelbaar en begrijpelijk – het hare.

Verder bestaat het merkwaardige verschijnsel van de *transpositie*: het feit dat kinderen van Holocaustoverlevers de ervaringen van hun ouders dromen zonder dat deze ooit verteld zijn (Kestenberg, 1993).

Vamir Volkan, een Cypriotisch-Amerikaanse psychoanalyticus die veel heeft geschreven over de gevolgen van genocide stelt dat trauma's die niet verwerkt worden, dat wil zeggen waarover niet openbaar gesproken wordt, kunnen leiden tot getraumatiseerde gemeenschappen.

Grote groepen, zoals etnische of sociale bevolkingsgroepen, hebben volgens Volkan de neiging bij ernstige stress, bijvoorbeeld bij een economische recessie of een externe bedreiging, terug te vallen op culturele of historische fixatiepunten om een identiteit te verwerven. De groep ontwikkelt in dialoog met andere groepen een representatie van de eigen geschiedenis zodat ze een gevoel van identiteit kan behouden bij dreiging. Wat voor een individu de annihilatieangst is, is voor een gemeenschap de bedreiging van de groepsidentiteit. Vervolgens ontstaat er een splijting in de representaties, waarin men zichzelf als slachtoffers ziet en de ander als daders. Žižek vat dat samen onder de noemer '*Fear thy neighbour*'. Het eigen gedrag wordt gezien als een gerechtvaardigde wijze om de eigen identiteit te verdedigen. Het gedrag van de ander is per definitie een ongegronde aanval.

Dit proces van splijten volgt de lijnen van sociale, tribale of religieuze affiliaties. Er wordt vervolgens een historische gebeurtenis die dit symboliseert, gekozen als '*chosen trauma*'. De stap die daarop volgt is dat de leden van de groep behoefte krijgen aan een leider, bij voorkeur een sterke leider. Zij verzamelen zich rond die leider met veronachtzaming van eerdere banden met familie of buurtgenoten. De leider creëert een nieuwe moraliteit en hiërarchie. Hij belooft herstel van identiteit en terugkeer van de illusie van harmonie door de vijand buiten te sluiten.

Het zal niet veel moeite kosten om in dit proces de gebeurtenissen in de recente Balkanoorlogen, in Turkije en in Rusland te herkennen, maar het doet ook verdacht veel denken aan wat er in Nazi-Duitsland gebeurde toen de krenking door de wapenstilstand van Versailles benadrukt werd.

Dichterbij zien we dit terug in sommige politieke partijen. Het is de leider in zijn heldenrol veroorloofd de taal te manipuleren. Hij mag liegen en bedriegen; de groepsleden vergeven hem dat. In oorlog is alles geoorloofd. Opvallend bij deze processen is dat de uitsluiting van de ander gepaard gaat met taalgebruik dat verwijst naar zuiverheid, bloed, natuur en ascese aan de ene kant en de metaforen van infectie, bacteriën, schimmels en ongedierte aan de andere kant. We zagen al dat zuiverheid een van de, emotioneel betekenisvolle, morele intuïties is. Klemperer (1957) schreef al in zijn *Lingua Tertii Imperii* dat het daardoor steeds

makkelijker werd om de Ander – in dit geval de Joden – te zien als niet-menselijk. Tegenwoordig zien we dat termen als ‘plaag’ of ‘tsunami’ gebruikt worden als het gaat over vluchtelingen. Ik vermoed dat dit terug grijpt op oude primitieve onbewuste fantasieën over het gevaar van besmettelijke ziektes als de pest, de pokken of tuberculose. Bij Nazi-Duitsland greep men daarbij ook nog terug op een geïdealiseerd en vooral ‘natuurlijk’ verleden. Dergelijke idealen van ‘natuurlijkheid’ van een volk, een cultuur of een religie hebben ook heden ten dage een grote aantrekkingskracht. De metafoor is dus die van de staat of een volk als ‘organisch’ geheel. Het volk, de religie of de cultuur is daarbij een ‘lichaam’ geworden dat al of niet ziek kan worden en moet genezen door het bestrijden van ‘ziekmakende’ elementen. Als je de ‘infectieuze agens’ er maar eruit krijgt, is de genezing nabij. Dit is in essentie een romantische metafoor die ambivalenties en culturele conflicten wegpoetst. Denk aan het salafisme dat terug zegt te grijpen op een oerversie van de Islam, maar in feite een recente burgerlijke reactie is op het verdwijnen van het marxisme als legitiem doel van politiek streven.

Geïncorporeerde daders en schuldige slachtoffers

Laten we even terug keren naar de spreekkamer: collectieve trauma's vertalen zich in ons onbewuste in wat Volkan gedeponeerde representaties noemt: *deposited representations*. Dat zijn onbewuste associatieve ketens: de schaduwen van het verleden. Kinderen van slachtoffers van genocide en oorlog leven als het ware in twee werelden: de wereld van het heden en de wereld van het verleden dat gekleurd is door de ervaringen van hun ouders en grootouders, ervaringen die niet bewust zijn, maar gedroomd worden en hun betekenis krijgen in de psychische realiteit, eerst als onbenoembare sensaties en vervolgens als beelden.

Soms worden deze beelden de oorsprong van de fantasie om wraak te willen plegen en vergelding te zoeken. Wraak en vergelding kunnen lang broeien in gevoelens van ressentiment en makkelijk aangestoken worden in groepsprocessen die het individuele geweten doen oplossen en een ‘*Eye for an eye and a tooth for a tooth*’ eisen. Dat gaat andersom als het kwaad naar het Zelf wordt gericht. Wat wij identificatie met daders noemen, is in feite een primitiever proces van introjectie. De dader wordt in zijn geheel geïncorporeerd en richt zijn/haar agressie nu van binnen uit op het individu. Soms uit zich dat in zelfbeschadiging: snijden, branden, gevaarlijke voorwerpen inslikken en ander zelfdestructief gedrag. Het is aangrijpend om getuige te zijn van het enorme geweld dat sommige mensen uitoefenen op hun eigen lichaam en gevoelsleven. Zij maken zichzelf als het ware bijna dood met een kracht en vastberadenheid waartegen weinig kruid is gewassen. We zien het kwaad dan letterlijk in de kamer in de vorm van verinnerlijkte daders die niet alleen de persoon in kwestie, maar ook de behandeling en soms zelfs het leven kapot moeten maken. Je bent dus nillens willens getuige van een barbaars en gewelddadig scenario, een soort strijd van leven op dood, die zich voor jouw ogen afspeelt en waar jij als ggz-professional getuige van bent.

Er is wel de behoefte en het appèl dat je dit stopt, maar je mag alleen het perspectief van het slachtoffer zien. Want het is opvallend dat slachtoffers zelden een idee hebben hoe de dader zijn of haar daden zag. Zo vertelde een patiënte die door haar vader altijd gezien was als duivelskind dat onder de grond gestopt moest worden, dat zij zichzelf nog altijd zag als een Duivelskind dat anderen kwaad zou doen. Dat klopte in het geheel niet met haar

volwassen werkelijkheid. Maar denken aan waaróm haar vader dat zei, dat kon ze niet. Van haar vader was bekend dat hij zelf in Duitsland tijdens een bombardement in een fabriek was vast komen te zitten. Hij had dus als het ware zijn eigen traumatische ervaringen doorgegeven aan zijn dochter, door te doen aan haar wat hem aangedaan was.

Nadenken over hem en zijn gedrag betekende voor haar dat ze hem zou moeten vergeven en dat kon niet. Alsof ze zichzelf dan in hem verloor. Alsof nadenken over het kwaad, de dader en slachtofferschap altijd betekent dat je ermee besmet raakt en in de wereld van het geweld wordt gezogen. Daarom moet, ten koste van veel, de scheiding tussen slachtoffers die 'goed' zijn en daders die 'slecht' zijn in stand gehouden worden. Dit leidt tot een onvermogen om de intenties van de dader te overdenken. En dus kan niet over het kwaad worden gedacht. Dat is er wat Wouter Gomperts (2005) in iets andere woorden beschreef als het ophouden van mentaliseren over de ander.

Er is dus iets merkwaardigs aan de hand met het kwaad: slachtoffers kunnen niet denken over wat de daders bewoog, daders niet wat hun acties voor effecten hadden voor het slachtoffer. De lokalisatie van het kwaad is dus in de ruimte tussen dader en slachtoffer. Voor de dader is het slachtoffer niet meer dan een lichaam. Als het slachtoffer dat overleeft, is dat lichaam in het beleven datgene wat het subject verraden heeft en wordt het de drager van het kwaad. Veel slachtoffers hebben dan ook het gevoel dat zij zelf schuldig zijn en een morele transgressie hebben begaan. Dat is in de ogen van de Amerikaanse psychoanalytica Sue Grand de grootste overwinning van daders: dat hun schuld gedragen wordt door het slachtoffer. "*The perpetrators guilt inhabits the survivors soul.*" (Grand, p.93).

Om samen te vatten: Het kwaad is aanwezig, het is geen fictie maar tegelijkertijd ontsnapt het aan elke individuele lokalisering en intentionaliteit. De daders voelen zich slachtoffers, de slachtoffers begrijpen niets van de dader en slikken die dader in hun geheel naar binnen. Daders rechtvaardigen hun daden met een beroep op de agressie van de Ander tegen wie zij zich verdedigen. Het kwaad bestaat dus in de ogen van het slachtoffer. Niet in dat van de dader, die zijn daden rechtvaardigt met een beroep op God, een leider, noodzaak, zwakte, vergissing, drank of bevel of wat dan ook. Het verschuift van bij slachtoffers naar hun eigen lichaam en innerlijk en richt zich bij de daders naar buiten naar de ander. Het is dus interpersoonlijk, niet toe te schrijven aan de een of de ander.

Terecht wordt door Roy Baumeister gezegd dat elke analyse van het kwaad maar een klein deel vertegenwoordigt.

Wortels van het kwaad

"Great evil comes from small unremarkable innocent beginnings," stelt Baumeister.

Het kwaad begint meestal met een morele transgressie die zijn eigen rationalisatie eist. Dan is er een autoriteit die het toestaat of opdraagt. Er zijn – zo weten we – grote verschillen in hoe gevoelig men voor autoriteit is. Volgens Adorno (1950) leidt de autoritaire persoonlijkheid tot fascisme, ethocentrisme en conformisme. We weten uit Zimbardo's en Milgrams experimenten hoe sterk gehoorzaamheid is. Maar niet bij iedereen en zeker niet *face to face* met het slachtoffer. Sadisme als motief komt maar zelden voor bij daders, men schat zo'n zes procent van alle geweldsdaden.

Het collectieve kwaad is meestal geworteld in een groep. In groepen verdunt het individuele geweten en er ontstaat een oppositie met 'de anderen' die de waarden van de eigen groep

niet dragen. De groep kan de individuele empathie helemaal doen wegsmelten. En ten slotte is er de rol van de omstanders. In de ogen van de omstanders bestaat het kwaad wel. Men kan kiezen wel of niet te protesteren. Hoe groter de groep, hoe minder het protest.

In de menselijke geest zijn dus twee partijen verwickeld in een dodelijk scenario: daders en slachtoffers (Govrin 2016). Volgens de Israëlische psychoanalyticus Govrin is de basiseenheid van de morele situatie in de psyche de onontwarbare relatie tussen dader en slachtoffers: voor eeuwig aan elkaar gekoppeld door de schuldvraag en het lijden dat een zin ontbeert, gezien door de ogen van een derde partij die er buiten staat, maar wel de waarneming doet. Dat zijn de getuigen of omstanders, die wel of niet iets doen of zeggen. Het is bekend dat het niet-reageren van de wereld op genocide, marteling door daders opgevat wordt als een impliciete toestemming. Ook deze daders evacueren hun slechte geweten: het wordt de niet-wetende getuige, de niet ingrijpende massa, de wereldpolitiek die niets doet, die de schuld krijgt.

Het kwaad lijkt dus een mythe. Wat niet wil zeggen dat kwade, gewelddadige handelingen niet bestaan. Maar ze worden niet gedacht in een gezamenlijk gedeeld universum van betekenis en zin. Er is geen consensus over het kwaad en geen verantwoordelijkheid. Daarmee ontsnapt het kwaad aan de rationaliteit en moeten we om het beter te begrijpen een beroep doen op andere verklaringen. Deels kunnen we gebruik maken van wat we weten over de wetten van het menselijk denken, die tamelijk dicht bij de bewuste rede liggen. Onze neiging om te geloven wat we al weten: de *confirmation bias*. De neiging om snel en slordig uit te gaan van stereotypen, inschattingen en eerste oordelen; de neiging om dat wat onze appetijt en lustgevoelens aanraakt te bevoordelen boven lange termijn beloning en frustratietolerantie. Daarin verschillen mensen: sommige mensen zijn egocentrische en impulsiever dan anderen. Er bestaat een verschil in gehechtheidstijl: de neonazi's in Duitsland bij voorbeeld vertoonden voornamelijk een gereserveerd-vermijdende gehechtheidstijl, waarbij het Zelf wordt gezien als krachtig en zelfstandig en de Ander als zwak. Bij mensen met een gewelddadige of psychopathische inslag hoort daarbij ook nog het devalueren van elke Ander bij. Sommige mensen hebben een geweten als een Emmentaler kaas: gevuld met angst voor represailles, maar niet met moreel besef.

De rol van projectie

Maar er is meer. In de beschrijvingen van de rationalisaties van daders zie je een belangrijk mechanisme: de projectie. En we zien de rol van fantasieën over de ander: het kwaad is een reactie op het mij aangedane kwaad. De ander is schuldig. Ik ben niet begonnen. Zij zijn begonnen.

Deze fantasieën hebben te maken met wat Freud het primair proces denken noemt. Het stuurt op onbewust niveau onze perceptie van de wereld en heeft zelfs de neiging om deze wereld te construeren. Ons denken is geworteld in onze phylogenetische en ontogenetische erfenis en is dus deel van een evolutie van het menselijk brein, dat niet zonder omgeving kan en deels geworteld in onze eigen geschiedenis van infans tot volwassene.

Volgens Melanie Klein koestert zelfs een zuigeling onbewuste fantasieën van vernietiging. Melanie Klein maakte onderscheid tussen primitieve manieren van denken die gekenmerkt wordt door een splitsing in jezelf tussen goede en slechte ervaringen en de projectie van alles wat je niet in jezelf kan accepteren naar de ander. Om je vervolgens achtervolgd voelen

door die verdreven elementen.

Het kind kan in zijn fantasie de niet-aanwezige moeder vernietigen met zijn eigen uitwerpselen: denk aan de metaforen die ik eerder noemde van vuil en zuiver. Het gaat dus om *evacuatie* van primitieve kwade impulsen.

Voordat u zich verbaast over zulke vreemde ideeën wil ik u vragen zich even voor te stellen wat een baby is en hoe gevaarlijk het is om een baby te zijn in de wereld. Als je je blik niet kan richten op de ene ander die je in de ogen kijkt, mis je net het contact dat je verzekert van een lifeline naar de veiligheid van de wereld. We hoeven niet eens de cijfers over prenatale sterfte in de herinnering te roepen om te beseffen dat een kind zonder goede omgeving ten dode is opgeschreven. Een baby kan al veel, veel meer dan wij eerst dachten, maar is puur afhankelijk van een moeder die voor hem/haar gaat zorgen. Winnicott (1960) zei daarom al "*There is no such thing as an infant*".

We weten met terugwerkende kracht dat mensen vooral in een psychose achtervolgd kunnen worden door desintegratieangst en achtervolging. Bij de psychotische mens worden die angsten gefragmenteerd geprojecteerd op de buitenwereld: de bomen krijgen ogen, de wolken een stem. Bij de niet-psychotische mens is de projectie van de eigen destructieve woede op de ander tegelijkertijd een evacuatie. Het geeft tijdelijk rust, maar vervolgens is die ander dus gevaarlijk geworden en moet alsnog ontvlucht of bestreden worden. Door te handelen: dat wat Lacan *passage a' l'acte* noemde of door in tegenstellingen en uitsluitingen te denken: die ander is fout en slecht. Dat leidt tot wat Bion een *paranoid-schizoïde* universum noemde.

Later in de ontwikkeling van het kind, als het doorkrijgt dat de ouder een ander is met een eigen geest, ontstaat wat de *depressieve positie* genoemd wordt. Deze depressieve positie is geen depressie, maar omvat wel rouw en schuld. In deze positie erkennen we wat we de ander hebben aangedaan en nemen de verantwoordelijkheid op ons om dat te repareren. Bion gaat ervan uit dat wij in het volwassen leven en voortdurende oscillerende beweging maken tussen deze twee posities: de paranoid-schizoïde en de depressieve positie. Het is geen teken van pathologie, geen ziekte, maar een normaal onderdeel van het menselijk denken. Het wordt alleen pathologie als de paranoid-schizoïde positie blijft overwegen. We kunnen deze beweging dagelijks volgen in de kranten. Plotseling is er een elite die het volk niet begrijpt. Of zijn er Nederlanders die gepiepeld worden door criminele Marokkanen. Ook in de eigen geest kunnen we dit waarnemen: in tijden van stress en onrust zijn we achterdochtiger dan als we rustig en uitgeslapen zijn. Deze oscillatie beweegt zich met emoties als angst en boosheid. Ze zijn dus onverbrekelijke eigenschappen van het menselijk denken. Maar ze zijn wel zeer beïnvloedbaar door groepsprocessen die bijvoorbeeld de verschillen tussen mensen benadrukken.

7. Wat te doen

Het zou niet eerlijk zijn als ik mijn verhaal niet zou beëindigen met iets moois en hoopvol. Er zijn vele waardevolle initiatieven om de plegers en slachtoffers van genocide bij elkaar te brengen (Staub, 2003; Volkan et al, 2002). Er zijn goede ervaringen met Waarheids- en Verzoeningscommissies, in Zuid-Afrika en Rwanda. We hebben na de Tweede Wereld oorlog ook internationale wetgeving gekregen: het woord genocide is gemunt.

Waar het in mijn psychotherapeutische wereld om gaat is dat je voortdurend ziet hoe de paranoid-schizoïde positie waarbij de ander drager is van het kwaad kan worden omgezet in

de depressieve positie door de onderliggende behoeften en emoties te erkennen, door te denken over wat de ander bedoelde en de intenties van het Zelf en de Ander te benadrukken. Gewoon door de vraag "Wat denk je dat hij bedoelde?" te stellen. Het enige dat wij kunnen doen is de paranoid-schizoide positie omzetten in de depressieve positie: de ander erkennen in zijn anders-zijn met respect voor diens rechten en integriteit. Zonder de ogen te sluiten voor die van onszelf.

Zelf denk ik met Freud dat destructie onontkoombaar gekoppeld is aan de menselijke conditie. Het kwaad bestaat. In ons allemaal. We kunnen kiezen of we handelen of niet. We kunnen het niet wegdenken, maar we kunnen er wel blijvend over denken. Ik deel met Bram de Swaan de gedachte dat niet iedereen tot gewelddadige handelingen overgaat of kwaad doet, maar na een aantal keren in klachtcommissies te hebben gezeten, weet ik dat kleine morele overtredingen aan de orde van de dag zijn. Als we maar stoppen bij wreedheid. Maar als we het nu toch breder trekken in deze verwarrende tijden, zou ik willen eindigen met de 24 adviezen van Timothy Snyder, auteur van onder anderen *'Bloedlanden'* een onontbeerlijk werk als je wilt weten hoe het kwaad zich toont. Deze aanbevelingen zijn:

- Gehoorzaam niet bij voorbaat.
- Verdedig een instituut.
- Vergeet niet uw beroepsethiek
- Als u naar politici luistert, onderken dan bepaalde woorden.
- Blijf kalm als het ondenkbare gebeurt
- Koester uw taal
- Verzet u
- Geloof in de waarheid
- Ga op onderzoek
- Wees fysiek politiek actief.
- Maak oogcontact en praat met elkaar.
- Neem uw verantwoordelijkheid voor het aanzien van de wereld
- Verhinder een eenpartijstaat.
- Geef geregeld aan goede doelen
- Zorg voor een privé leven
- Leer van andere landen
- Kijk uit voor paramilitairen
- Denk goed na als u bewapend moet zijn
- Wees zo moedig als u kunt
- Wees een patriot.

Literatuur

Arendt, H. (1958). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, herziene uitgebreide editie.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Arendt, H. (1969). *On violence*. New York: Harcourt Brace.

Baron-Cohen, S. (2011). *Nul empathie. Een theorie van de menselijke wreedheid*.

Amsterdam: Nieuwezijds.

Baumeister, R. (1997). *Evil. Inside Human Violence and Cruelty*. New York: Henry Holt.

Bion, W. (1962). A theory of thinking. In: W. Bion (1984). *Second thoughts*. Londen: Karnac.

Freud, S. (1930). Het onbehagen in de cultuur. In: Werken 9. Amsterdam/Meppel: Boom (2006)

Gomperts, W. (2005). Het psychisch vermogen tot georganiseerd massaal geweld. *Medische Antropologie* 17, 181-191.

Govrin, A. (2016). The psychology of evil. In : Naso ,R.C. & Mills, J. (2016). *Ethics of Evil. Psychoanalytic Investigations*. London: Karnac.

Grand, S. (2000). *The reproduction of evil. A clinical and cultural perspective*. Hillsdale: The Analytic Press.

Grubrich-Simitis, I. (1984). From concretism to metaphor. *Psychoanalytic Study of the child* 39, 301-319.

Haidt, J. (2013). *The righteous mind*. Londen: Penguin books.

Kahneman, D. (2011). *Thinking Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Kestenberg, J.S. (1993). What a psychoanalyst learned from the Holocaust and genocide. *International Journal of Psychoanalysis* 74, 1117-1129.

Klemperer, V. (1957). *Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines philologen*. Halle: Max Niemeyer Verlag.

Naso, R.C. & Mills, J. (2016). *Ethics of Evil. Psychoanalytic Investigations*. London: Karnac.

Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. (Ned. vert). Het kwaad denken, Amsterdam Boom, 2004.

Swaan, de, A. (2014). *Compartimenten van vernietiging*. Amsterdam: Prometheus.

Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Snyder, T. (2011) *Bloedlanden*. Baarn: Ambo/Anthos.

Staub, E. (1989). *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and Other Group Violence*. New York: Cambridge University Press.

Staub, E. (2003). Preventing Violence and Generating Humane Values: Healing and Reconciliation in Rwanda. *IRRC* 85 nr. 852, 791-805.

Volkan, V., Ast, G. & Greer, W. F. (2002). *The Third Reich in the Unconscious*. New York: Brunner-Routledge.

Winnicott, D.W. (1960). The Theory of the Parent-Infant Relationship. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 585-595.

Zizek, S. (2009). *Violence*. Londen: Profile books

Na de apocalyps: op zoek naar de daders

Heleen Pott

Vorig jaar verscheen, na hoog oplopende debatten in de Duitse media, de kritische editie van *Mein Kampf* - Hitlers autobiografisch manifest dat zeventig jaar op de lijst van verboden boeken had gestaan. In herdruk is het boek drie keer zo dik geworden als de oorspronkelijke uitgave vanwege niet minder dan 3700 toegevoegde voetnoten, waarin deskundigen van het Institut für Zeitgeschichte in München de tekst van Hitler 'omsingelen' (zoals ze zelf zeggen) met kritisch commentaar. In de voetnoten wordt uitgelegd dat er van alles niet klopt aan *Mein Kampf*, dat Hitler op diverse plaatsen niet de waarheid spreekt, dat hij dingen verdraait, zijn biografie regelmatig aanpast en vaak gewoon maar onzin kletst.

Na lezing van deze wetenschappelijk verantwoorde uitgave vroeg historicus en schrijver Ewoud Kieft zich in *de Volkskrant* (19 november 2016) af hoe het mogelijk is dat een boek dat zo vol met fouten en flauwekul staat, toch zo'n enorme invloed heeft gehad. Waar kwam eigenlijk de fenomenale aantrekkingskracht van het nazisme vandaan? Kieft merkt op dat de deskundigen precies dat nu weer *niet* uitleggen – sterker, hun wetenschappelijke deconstructie maakt het mysterie alleen maar groter. Hoe kon zo'n flutboek miljoenen Duitsers enthousiast krijgen? Wat zagen ze in Hitlers achterhaalde rassenleer, zijn vergezochte complottheorieën, zijn romantische 'bloed en bodem'-mythologie? Hoe kon het gebeuren, dat er tien miljoen exemplaren in Duitse boekenkasten terechtkwamen? En de kernvraag: hoe is het te begrijpen dat zoveel mensen bereid waren om in dienst van Hitlers naziregime over te gaan tot massale moord op ongewapende, weerloze joodse mannen, vrouwen en kinderen?

Het lijkt erop dat we de afgelopen zeventig jaar niet veel dichterbij een antwoord zijn gekomen. Rond massamoord en genocide hangt nog altijd een sfeer van onvoorstelbaarheid en dat geldt zeker voor de holocaust, die in West-Europa het ijkpunt geworden is voor het kwaad in de geschiedenis. We hebben de gruweldaden inmiddels uitputtend van alle kanten bekeken en bestudeerd, er zijn bibliotheken over volgeschreven, maar precies de centrale vraag 'hoe kon dit allemaal gebeuren?', blijft onbeantwoord. Massamoord is een fenomeen dat zich principieel lijkt te onttrekken aan normale categorieën van verklaring en begrip - het gaat ons gewone bevattingsvermogen te boven, zoals de verzuchting steeds luidt.

Mijn suggestie in wat volgt is dat dit onbegrip te maken heeft met onze gangbare verklaringsmodellen, die eenzijdig zijn en het zicht op de geschiedenis eerder belemmeren dan scherper maken. Anno 2017 – in een jaar waarin politiek en media zich zorgen beginnen te maken over oprukkend populisme en journalisten zich hardop afvragen of we soms weer in de aanloop naar 1933 zijn beland – kan het geen kwaad om er opnieuw naar te kijken, en na te gaan waarom ze niet meer grip geven op het moorddadige verleden. Wat één keer gebeurd is in de geschiedenis, zou vaker kunnen gebeuren – en zonder een serieuze poging de eerste keer te begrijpen, hebben we niets geleerd om er volgende keren tijdig bij te zijn.

De demonische leider

Zeventig jaar na de holocaust zijn er in het publieke debat drie standaardverklaringen in omloop, die alle drie een ander antwoord geven op de vraag waar massamoord en genocide vandaan komen. Ze hebben primair betrekking op de situatie in nazi-Duitsland, maar zijn ook ruimer toepasbaar.

De eerste verklaring schuift alle schuld op de demonische persoonlijkheid van de leider, in dit geval Adolf Hitler. De *Führer* wordt opgevoerd als een antisemitische psychopaat en complotdenker, die met een clubje gelijkgestemden de Weimar-democratie afschafte en een terreurregime vestigde dat hem in staat stelde om twaalf jaar lang zijn sadistische fantasieën in de praktijk te brengen. In 1945 werd het misleide Duitse volk samen met de rest van Europa door de geallieerden bevrijd en werd de rechtsstaat in ere hersteld.

Dit is kort door de bocht een verklaring die in de mode was vlak na de oorlog en die nu en dan nog wel opduikt in de populaire media, bijvoorbeeld in documentaires zoals *Evolution of Evil* op History Channel. Hitler is in dit model de belichaming van het kwaad, een raaskallende idioot die zich met de hulp van SS en Gestapo aan misdaden schuldig maakte waar zijn aanhang geen weet van had. Andere irrationele *evil doers* die beantwoorden aan het profiel zijn Stalin, Mao, Kim Il-sung en Poetin; een potentiële kandidaat is de 45ste president van de Verenigde Staten, Donald Trump. Begin dit jaar hadden niet minder dan 17.000 psychologen en psychiaters een online-petitie getekend (www.change.org/p/diagnosetrump) waarin zij verklaren dat Trump knettergek is, althans kenmerken zou vertonen van een ernstige persoonlijkheidsstoornis. De ondertekenaars achten het raadzaam hem uit zijn ambt te ontheffen voordat hij zoiets als de Rijksdagbrand organiseert en dat als excuus gebruikt om de Amerikaanse democratie af te schaffen.

Is dit een verhelderend perspectief? Allicht zit er bij autocratische politici vaak een steekje los - maar verder voegt dit model toch niet veel toe. Als genocide simpel het werk zou zijn van een krankzinnige dictator en zijn kliek, dan hoeven we zijn aanhangers en zijn ideologische boodschap niet meer serieus te nemen.

Het verklaringsmodel laat daarmee buiten beschouwing wat het juist moet ophelderen, namelijk hoe het kon gebeuren dat een hoogopgeleide bevolking – Duitsland was de natie van de denkers en dichters, van Goethe en Schiller, zoals het cliché luidt – zich zo gemakkelijk liet beet nemen door een clubje veronderstelde gekken. Het verklaart evenmin waarom de verwijdering van joodse burgers uit het maatschappelijk leven in de jaren dertig zo soepel in zijn werk ging en waarom in de zomer van 1941, ver weg achter het oostfront, buiten het zicht van het nazi-hoofdkwartier, een bataljon doodgewone Duitse soldaten zich vrijwillig en zonder morren wijdde aan de handmatige executie van vele tienduizenden joodse mannen en vrouwen, kinderen en bejaarden – van dichtbij, met geweren en pistolen. ‘Ordinary men’ noemt Christopher Browning ze in zijn gelijknamige boek; geen moordcommando’s van de SS maar doorsnee Duitsers, die zich ontpopten als massamoordenaars.

Het misdadige systeem

De tweede verklaring, bedacht tijdens de Koude Oorlog, is van Hannah Arendt en te vinden in haar boek *Eichmann in Jerusalem* (1963). Zij komt met een variant op het eerste model: het kwaad zit niet in de demonische leider, maar in het totalitaire politieke systeem – nationaal-socialisme dan wel stalinisme. Totalitaire bureaucratieën verwoesten volgens Arendt de vrije wil en de zelfreflectie van het individu en reduceren dat individu tot een radertje in een onpersoonlijk staatsapparaat. Uiteindelijk, zoals in nazi-Duitsland, kan dat uitlopen op een zorgvuldig geplande en efficiënt uitgevoerde industriële massamoord op miljoenen joden.

Arendt verbaast zich over het gebrek aan duivelse trekken in Adolf Eichmann, Hitlers chef 'Jodenzaken', die de belangrijkste architect was van de holocaust. Hij was volgens Arendt geen sadistische psychopaat maar een kleurloze ambtenaar, die deed wat er van hem verwacht werd en nooit ergens diep over nadacht. Haar conclusie is bekend: Eichmann onderscheidt zich in niets van de gemiddelde medemens, hij is banaal: een onbenullige schrijftafelmoordenaar die geen moment beseft wat hij aan het doen is.

In dit model zit het kwaad niet in de mens maar in het totalitaire systeem, dat van ons allemaal potentiële massamoordenaars maakt. Daders zijn hier zelf ook slachtoffer geworden, voor zover ze alleen nog maar kunnen gehoorzamen aan de eisen die het systeem stelt. Als massamoordenaar was Eichmann 'gedachteloos', hij was volgens Arendt niet meer in staat om zijn daden te overzien en er verantwoordelijkheid voor te nemen. De suggestie dat die daden uit ideologisch anti-semitisme voortkwamen wijst ze van de hand. Ze ziet in Eichmann eerder een conformist, een meeloper. Zonder al die doodgewone, conformistische handlangers in het staatsapparaat – politieagenten, ambtenaren, burgemeesters - die lang niet allemaal overtuigde nazi's waren maar wel allemaal meededen, had de massavernietiging nooit kunnen plaatsvinden.

Zoals bekend is er de afgelopen decennia terechte kritiek geleverd op het model van Arendt. Haar reconstructie was *beside the point* waar het Eichmann betreft, die bij nader inzien wel degelijk een fanatieke nazi en jodenhater was en met voldoening terugkeek op de resultaten van zijn moordoperatie – jammer dat hij ze niet allemaal uitgeroeid had, zei hij tegen een kennis in Argentinië.

Daarnaast laat dit model onderbelicht dat volkerenmoord geenszins een typisch modern, twintigste-eeuws verschijnsel is, dat pas mogelijk wordt door technologische vooruitgang. Genocides zijn van alle tijden. De antisemitische sentimenten die Hitler mobiliseerde zijn diep verankerd in de Europese cultuur en resulteren al sinds de middeleeuwen in pogroms en grootschalige georganiseerde moordpartijen. Lang voordat het antisemitisme door de nazi's tot staatsideologie wordt verheven en de massavernietiging in de concentratiekampen een aanvang neemt, wordt er al over joden gesproken in termen van ongedierte dat uitgeroeid moet worden. Keurige burgers beleven genoeg aan het pesten van hun joodse burens en schoolklassen zingen vrolijk het liedje mee van de SA: 'Wenn das Judenblut vom Messer spritzt, dann geht's nochmal so gut'.

Het klopt dat lang niet alle Duitsers fanatieke nazi's en antisemieten waren. Maar talloze

dadere die meedraiden in het vernietigingsapparaat van het Derde Rijk gedroegen zich helemaal niet als zombies of gedachteloze ambtenaren. Ze haalden voldoening uit hun werk. Vaak leefden ze zich uit in martelingen en perverse wreedheid. Ze waren met genoeg om aan de holocaust een stevig draagvlak te geven.

Gebrek aan empathie

Het derde model is populair sinds de neoliberale jaren negentig en wordt tegenwoordig ook ingezet bij het holocaust-onderwijs op scholen. Volgens dit model moeten massamoord en genocide in laatste instantie worden herleid tot een individuele dispositie, namelijk een gebrek aan empathie.

In *Compartimenten van vernietiging* (2014) verdedigt Bram de Swaan de stelling dat massamoordenaars juist niet 'banaal' (Arendt) zijn, maar uitzonderlijk. Ze onderscheiden zich door een onvermogen om medelijden te voelen met slachtoffers, een gebrek aan schaamte en wroeging over eigen wandaden en een beperkt moreel geweten, waardoor ze eerder dan gewone mensen in genocidale situaties terecht komen.

Mensen met een empathiedefect kunnen moeilijk weerstand bieden aan racistische ideologieën en laten in extreme omstandigheden gemakkelijk de morele teugels vieren. Het begint relatief kleinschalig, met pesterijen en onverschilligheid voor de pijn van de ander. Maar het pesten escaleert, al gauw wordt de ander niet meer gezien als persoon maar als vertegenwoordiger van een ras of geloof, dan volgen minachting, genieten van andermans ellende, en uiteindelijk de totale desidentificatie en mentale regressie die kenmerkend zijn voor de dadere van massale moord en genocide. Die genocide vindt plaats uit het zicht van de samenleving, in afgesloten compartimenten, in vernietigingskampen ver weg in het oosten. Dagelijks gaan bewakers zich daar te buiten aan gruweldaden; eenmaal thuis zijn het gewone huisvaders, waar niets bijzonders mee is.

Deze verklaring doet denken aan een seculier-humanistische versie van de gedachte dat het kwade als *privatio boni*, afwezigheid van het goede, moet worden begrepen. Volgens deze katholieke leer heeft het kwaad geen reëel, zelfstandig bestaan, het is er alleen omdat het goede ontbreekt; zoals de duivel nooit meer kan zijn dan een gevallen engel, die op termijn het onderspit delft in de strijd met een – goede - God.

Voor nazi-Duitsland zou de afwezigheid van empathie die ten grondslag ligt aan het daderprofiel, verklaard kunnen worden uit een autoritaire, militaristische opvoeding door hardvochtige ouders, in combinatie met aanhoudende blootstelling aan racistische propaganda. Sommige (niet alle) kinderen kunnen zo een aanleg ontwikkeld hebben tot genocidale moordenaar.

Ook in het verleden is wel onderzoek in deze richting gedaan, onder meer door Adorno (1950) in zijn studie naar de autoritaire persoonlijkheid, maar overtuigend bewijs is er voorlopig niet geleverd. De Duitse bevolking waaruit het merendeel van de dadere gerekruteerd werd, was overwegend christelijk-humanistisch van origine, het antisemitisme was in Frankrijk en Sovjet-Rusland minstens zo sterk - voor 1914 was Duitsland zelfs een van

de minst antisemitische landen van Europa. Dus blijft het de vraag hoe in principe beschaafde, weldenkende burgers zo ontregeld konden raken, dat ze meedingen in het isoleren, ontmenselijken en tenslotte uitroeien van een complete bevolkingsgroep.

Humanistische illusies

Hoe kon het gebeuren, juist in Duitsland? Geen van onze modellen levert een overtuigend antwoord op de vraag, maar wel gaat er van alle drie een zekere geruststelling uit. Als het kwaad zijn oorsprong vindt in demonische leiders, totalitaire systemen of empathische defecten, dan hoeven we ons er hier, in het humanistische West-Europa, weinig zorgen meer over te maken. Dankzij een politiek fundament van vrijheid en democratie, mensenrechten en pluralisme, hebben we de omstandigheden die er in het verleden toe hebben geleid dat mensen gruwelijkheden bedreven, achter ons gelaten. Oorlog en bloedvergieten zijn hier met succes uitgebannen – althans, daar begint het aardig op te lijken.

Ook met de rest van de wereld lijkt het de goede kant op te gaan. In 2011 publiceerde Steven Pinker *The Better Angels of our Nature*, een boek vol statistieken die het wetenschappelijke bewijs moeten leveren dat het risico op een gewelddadige dood nog maar een fractie is van wat het vijf eeuwen terug was, en dat de huidige mensheid veel minder gewelddadig is dan een eeuw geleden.¹ Morele leerprocessen slaan aan, de beschaving schrijdt gestaag voort, massamoord is eigenlijk niet meer van deze tijd. Waren biologen nog niet zolang geleden van mening dat de mens een egoïstische, moordzuchtige diersoort is, tegenwoordig zijn ze ervan overtuigd dat empathie, altruïstisch gedrag en vreedzame samenwerking evolutionair verankerd zijn in ons brein.

Maar het probleem met de van nature empathische mens is dat die zijn sympathieën ongelijk verdeelt. Natuurlijke empathie is partijdig: we zijn gehecht aan familie en geboortegrond, we voelen makkelijk mee met geliefden en vrienden, mensen met wie we fundamentele waarden delen. Het is een hele toer om de cirkels van medemenselijkheid en solidariteit verder te laten reiken dan de eigen gemeenschap en ook met vreemden samen te werken. In tijden van vrede en voorspoed lijkt er weinig aan de hand. Maar in situaties van crisis en ontwrichting, als de nood aan de man komt en het bestaan een strijd wordt op leven en dood, is de keuze gauw gemaakt. Dan krimpen de cirkels van loyaliteit en identificatie ineen tot ze alleen nog maar de eigen mensen omvatten.

Ook in extreme omstandigheden zoals oorlog kunnen we dan nog prima solidair zijn – zolang het maar gaat om familie en kameraden, leden van de eigen gemeenschap, die verdedigd en beschermd moeten worden tegen het ultieme kwaad: een vijand die ze naar het leven staat. En tegen die vijand zijn alle middelen geoorloofd.

Filosofischer gezegd: het geloof in morele vooruitgang en in de goedheid van de mens c.q. het empathische individu, miskent dat uitsluiting en haat even normaal en vanzelfsprekend zijn als insluiting en coöperatie. Empathie en een totaal gebrek daaraan liggen bij elkaar om de hoek, racistisch geweld is een constante in de geschiedenis van de mensheid. De oorlog zit in ons allemaal, morele leerprocessen kunnen er weinig aan veranderen. ‘Niets is

verbijsterender dan de mens', lezen we bij de Griekse tragici, klassieke humanisten die over meer psychologisch inzicht beschikten dan hun moderne nazaten. Medea is de verraden echtgenote, die verandert in een engel der wrake en haar onschuldige kinderen gruwelijk vermoordt.

Apocalyptische tijden

'Wij schuiven niet, wij worden geschoven,' zei de Amsterdamse emotiepsycholoog Nico Frijda, in zijn colleges over de 'wetten van het gevoel' (Frijda 2008). Wat hij ongeveer bedoelde was dat de mens geen *homo economicus* is die zijn leven en lot in eigen hand heeft, maar een emotioneel wezen, gemotiveerd door diffuse gevoelens die nauw verweven zijn met de realiteit van het dagelijks leven. Het zijn onbestemde angsten en verlangens - geen object-gerelateerde emoties - die de richting van ons handelen bepalen; de rationele rechtvaardiging zoeken we er later bij.

Dat het de ideeën in *Mein Kampf* geweest zijn, die miljoenen Duitsers in de jaren dertig motiveerden om op Hitler te stemmen, is niet erg waarschijnlijk, analyseert Ewoud Kieft in *Het Verboden Boek* (2017), zijn fascinerende onderzoek naar de aantrekkingskracht van het nazisme. De meesten hadden *Mein Kampf* niet eens gelezen. Hun enthousiasme had niet te maken met een boek maar met de realiteit van de Weimar-periode – een tijd van kosmopolitisme, *roaring twenties*, avant-gardisme en Bauhaus, maar ook van chaos, polarisatie, economische crisis en de vernedering van Versailles. De oorlog was verloren – onterecht, door verraad, volgens velen. Twee miljoen Duitsers waren voor niets gesneuveld, elf miljoen soldaten die de loopgraven hadden overleefd kwamen terug in een vreemd land. Duitsland was geplunderd, er was werkloosheid, hongersnood en prostitutie, politieke moorden en revolutiepogingen. De hyperinflatie, de bezetting van het Ruhrgebied in 1923 en de gevolgen van de beurskrach en de Grote Depressie van 1929 waren ontwrichtende ervaringen, die bij veel Duitsers gevoelens van angst, onmacht en hopeloosheid teweeg brachten, en het wantrouwen jegens de Weimar-democratie versterkten.

Het waren apocalyptische tijden. Niet voor de sociaal-culturele elite – die redt zich altijd wel – maar wel voor heel veel anderen, voor werklozen en oorlogsinvaliden, boeren, arbeiders, en voor de kleine man, de middenstand. Geen betere bron dan de literatuur om een idee te krijgen hoe erg het was: lees er bijvoorbeeld Hans Fallada op na, een van de interessantste ooggetuigen van het interbellum, die de ontbinding en ineenstorting van de sociale leefwereld en de daarop volgende existentiële crisis, van binnenuit beschreven heeft.

Waar bij veel mensen een enorme behoefte aan is, in tijden van sociale en existentiële *meltdown*, dat is een revolutionaire heilsboodschap, een seculiere verlossingsleer, die individuele angst, woede en hopeloosheid transformeert in nieuw sociaal élan, een nieuwe saamhorigheid, nieuwe hoop. De messianistische politiek van het nationaal-socialisme bood precies dat: heling van het trauma, een horizon voorbij de afgrond, plus een fantastisch banenplan.

Hitler gaf in *Mein Kampf* zin aan een oorlog die zoveel pijn en rouw had veroorzaakt, schrijft Kieft (2017, 49). Hij maakte van die oorlog een moment van catharsis, van de nederlaag een

nieuw begin, en bouwde het trauma van de Eerste Wereldoorlog uit tot een volledige wereldbeschouwing. Het was allemaal niet voor niets geweest, de 2 miljoen doden en 4 miljoen verminkten, er zou iets moois en goeds uit voortkomen, een nieuwe lotsbestemming: de grootse wederopstanding van de Duitse natie als volksgemeenschap en het eeuwigdurende Derde Rijk.

En Hitler deed ook nog iets anders. Een cruciaal onderdeel van de nazi-ideologie was het antwoord op de vraag naar de bron van het kwaad, de oorzaak van alle ellende: van de onterechte nederlaag, de crisis en inflatie, de revolutionaire onrust, de politieke vervreemding, de culturele decadentie en degeneratie.

Dat was het internationale jodendom, de ultieme vijand, die achter de schermen overal aan de touwtjes trok. De joodse bankiers in New York, de joodse marxisten in Moskou en Berlijn, de joodse sociaaldemocraten in de Weimar Republiek: samen hadden ze er voor gezorgd dat Duitsland WO I verloren had.

De rest van het verhaal is bekend.

Noot

- 1 Voor een kritiek op Pinker zie John Gray, 'Steven Pinker is wrong about violence and war', *The Guardian*, 13-3-2015.

Literatuur

- Adorno, T.W. (1950), *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.
- Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Browning, Ch. (1992), *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. Londen/New York: Penguin.
- Fallada, H. (1932), *Kleiner Mann – was nun?* Berlin: Rowohlt (Nederlandse vertaling: *Wat nu, kleine man?* Amsterdam: Cossee, 2011).
- Fallada, H. (1937), *Wolf unter Wölfen*. Berlin: Rowohlt (heruitgave Aufbau 2012).
- Fallada, H. (1938), *Der eiserne Gustav*. Berlin: Rowohlt (heruitgave Aufbau 1997).
- Frijda, N.H. (2008), *De Wetten der Emoties*. Amsterdam: Bert Bakker
- Kieft, E. (2017), *Het Verboden Boek. Mein Kampf en de aantrekkingskracht van het nazisme*. Amsterdam: Atlas Contact/ Olympus.
- Pinker, S. (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking Press.
- Swaan, A. de (2014), *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.

Religie, psychose en terroristisch geweld

Huub Mous

Toen West-Europa in de zomer van 2016 werd opgeschrikt door een reeks terreuraanslagen in Frankrijk, België en Duitsland, schreef ik het essay 'Jihad of verstandsverbijstering'.¹ Ik ben geen psychiater, filosoof of theoloog, laat staan een expert op het gebied van terrorisme of geweld. Ik ben van origine kunsthistoricus. Het essay en nu deze lezing komen voort uit mijn persoonlijke fascinatie voor terroristisch geweld in relatie tot het verdwijnen van transcendentie in onze westerse wereld.²

In het verleden schreef ik teksten over de rol van religie en secularisering, onder meer naar aanleiding van een plotselinge psychose waardoor ik vijftig jaar geleden aan de vooravond van mijn adolescentie werd getroffen.³ Die psychose had alles te maken met het plotselinge afscheid van het katholieke wereldbeeld van mijn jeugd. Deze lezing gaat over het grijze gebied dat recentelijk is ontstaan tussen verschillende vormen van psychotisch geweld en terroristisch geweld. Maar vooral ook over het vreemde zwijgen van de psychiatrie over dit soort recente manifestaties van het kwaad.

Andere tijden

Laat ik eerst iets opmerken over het verband tussen geweld en religie. De ervaring van de ultieme verschrikking van geweld kan een religieus karakter krijgen. De theoloog Paul Tillich, die als veldpredikant op de slagvelden van de Eerste Wereldoorlog een traumatische nacht van uiterste verschrikkingen doormaakte, heeft meerdere malen laten weten dat deze ervaring voor hem een keerpunt in zijn denken heeft betekend. In de afgrond van zo'n ultieme verschrikking kan kennelijk iets opduiken dat met de grond van het bestaan te maken heeft.

Kan het zijn dat die ultieme horror van het kwaad iets van doen heeft met het verlangen naar transcendentie? In onze huidige, neoliberale westerse samenlevingen lijkt de ervaring van transcendentie stilaan te verdwijnen zonder dat er sprake is van dwang of een machtsaanspraak. Maar er zijn ook machtssystemen denkbaar waarin de dwang zich van subtielere methoden bedient. Bij extreme vormen van marktwerking en doorgeslagen individualisme lijkt geen sprake te zijn van vrije keuze, maar eerder van een collectieve vorm van verblinding. Geldt dat ook voor de toenemende ontkenning van transcendentie? Of, om mijn vraag toe te spitsen op het onderwerp van deze lezing: heeft de leegte, het ontbreken van een diepere zin of betekenis, die kenmerkend is voor ons huidige wereldbeeld, iets van doen met een epidemische uitbarsting van religieus en terroristisch geweld?

Achteraf heb ik de acute verstandsverbijstering die me op mijn achttiende jaar trof, in verband gebracht met een te snel ontstijgen aan het religieuze wereldbeeld van mijn jeugd. Nooit heb ik vóór of tijdens mijn psychose gewelddadige neigingen vertoond of verlangens in die richting gekoesterd. Maar er was destijds ook niemand die mij daartoe aanzette of mij in de verleiding bracht. Het waren vredige jaren, de jaren zestig, zeker als je ze vergelijkt met

nu. Wat zijn de verschillen tussen toen en nu? Waarom wordt iemand nu psychotisch of gaat plotseling radicaliseren?

Wat zijn de verschillen en de overeenkomsten in de psychische gesteldheid van jonge mensen in de leeftijdscategorie van 15 tot 25 jaar die tegenwoordig terroristische aanslagen plegen? Zijn het adolescenten met psychische problemen of ontwikkelingsstoornissen, of zijn het ideologisch aangestuurde terroristen? Radicaliseren kan tegenwoordig zomaar gebeuren. Binnen een week, een dag, een nacht, misschien zelfs binnen een uur. Wie weet in een oogwenk. Vroeger heette zo iets 'een daad gepleegd in een vlaag van verstandsverbijstering'. Tegenwoordig heet zo iets 'een terroristische daad in dienst van de jihad'. Het zijn twee uitersten die elkaar zijn gaan raken.

Anders gezegd: zijn de grenzen aan het vervagen tussen amokmakers en religieus geïnspireerde terroristen? Of is er sprake van epidemisch *copycat*-gedrag, waarbij de al dan niet pathologische achtergrond van de geweldsdaad niet meer ter zake doet? De grenzen tussen *mass shootings*, *spree killings*, jihadistisch aangestuurde terreur, freelance jihadisme, terreurdaden van *lone wolves* en de traditionele amokmakerij van psychotici zijn nauwelijks meer te trekken. Het wonderlijke is dat tot nog toe alleen journalisten en columnisten hierover schrijven en speculeren. Terrorisme-experts zijn druk bezig de materie te onderzoeken en psychiaters zwijgen voornamelijk in alle talen.

Geestelijke gezondheid in tijden van terrorisme

Aan de semantische verwarring over wat een terroristische daad nu eigenlijk is, gaat een andere vraag vooraf. Wat is geestelijke gezondheid nog in tijden van terrorisme? De gangbare opvattingen van gezondheid gaan terug op de definitie van de Wereldgezondheidsorganisatie uit 1948: 'Gezondheid is een toestand van volledig lichamelijk, geestelijk en maatschappelijk welzijn en niet slechts de afwezigheid van ziekte of andere lichamelijke gebreken.' Recente herformuleringen van het begrip gezondheid benadrukken vooral de eigen verantwoordelijkheid van de persoon en de dynamiek van zijn gezondheid, en niet zozeer de afwezigheid van ziekte.

Wat het begrip 'geestelijk welzijn' precies inhoudt, blijft doorgaans onbesproken. Die vraag lijkt door de hedendaagse suïcidale geweldpleger of jihadisterrorist opnieuw te worden gesteld, niet alleen ten aanzien van zichzelf, maar ook wat betreft de aard en mogelijkheden van geestelijke gezondheid in een postindustriële, vaak seculiere samenleving, die wordt gekenmerkt door extreme autonomie, zelfbepaling en een hoge prestatiedrang, maar waarin ook premoderne religie met absolute en geopenbaarde waarheden aanwezig is. Die clash van twee tegengestelde wetssystemen herken ik. Het is wellicht een vergelijkbare clash die de spiritueel gevoelige adolescent ervaart als hij zijn geloof in een God of een bovennatuur plotseling achter zich moet laten.

De jihad biedt een allesomvattend ideaal, dat voor de betrokkene wellicht alle angst en onzekerheid wegneemt en een gevoel van bevrijding teweegbrengt. Hij kan in zeer korte tijd in een andere persoon veranderen en verliest daarmee een groot deel van zijn problematische identiteit. Hij wordt een ogenschijnlijk automatisch handelende terrorist die zichzelf volledig onder controle heeft. Uiteraard spelen naast deze psychische oorzaken ook sociale en politieke factoren een rol. Wellicht ook brainwashing en internet. Maar de kernvraag is: wat zeggen deze nieuwe en moeilijk te definiëren vormen van geweld over onze seculiere, westerse samenleving? Hebben ze misschien te maken met 'een verlies van

horizon'?

En belangrijker nog: wat heeft dit alles te betekenen voor de psychiatrie? Psychiatrie is een tak van wetenschap waarvan je enig licht zou mogen verwachten in deze actuele problematiek. Maar zij zit opgesloten in een verlamd systeem van steeds verfijndere classificaties, protocollen en toenemend diagnostisch reductionisme. De psychiatrie lijkt bovendien verlamd te worden door neurowetenschap, biologisme en cognitieve theorieën. Sinds de menswetenschap uit de psychiatrie is verdwenen, wagen psychiaters zich niet meer zo makkelijk aan het leggen van bredere verbanden met andere terreinen als levensbeschouwing en cultuuronderzoek.

Misschien is er wel sprake van een nieuw soort geestesziekte, waarbij het niet meer duidelijk is of het gaat om een ziekte van de geest of van iets veel groters. Psychiaters zwijgen tegenwoordig doorgaans in alle talen als het gaat om zo'n problematiek van grotere omvang. Wellicht zouden zij daarvoor moeten uitwijken naar andere takken van wetenschap die ooit grensden aan de psychiatrie: filosofie, beschouwing van kunst en cultuur, maar ook religie en theologie. Kortom, alles wat van oudsher te maken had met de geest in de meest brede zin van het woord.

Psychiaters echter zijn psychische problemen gaan benoemen vanuit een paradigma van functionele rationaliteit. De buffer die de institutionele religie van oudsher vormde tegen het louter instrumentele denken, is weggefallen. Daardoor gaan alle termen van elk discours van inhoud veranderen. Zo is ook het begrippenkader dat binnen de psychiatrie resteert van inhoud veranderd. In de DSM-5 wordt geen gewag gemaakt van zoiets vaags als wat Karl Jaspers 'die geistige Situation der Zeit' noemde. Het blikveld is versmald, het jargon geformaliseerd, terwijl de problematiek, die zich lijkt te verdiepen, zich onttrekt aan elke gangbare wijze van benaderen.

Dualisme en relativisme

Hoe krijg je vat op dit methodologische probleem? Laat ik alvorens een poging te doen een aanloop nemen met een korte historische beschouwing over Het Kwaad. Ik begin met een citaat uit een boek dat al ruim honderd jaar oud is: *The Varieties of Religious Experience* uit 1902 van William James. Hij schrijft daarin het volgende: 'De normale levensloop bevat ogenblikken, even rampzalig als die waar de melancholie van de geestelijk gestoorde vol van is, ogenblikken waarin het radicaal boze zijn punten scoort en grondig zijn slag slaat. De schrikwekkende visioenen van de krankzinnige zijn alle samengesteld uit het materiaal van het dagelijks leven. Onze beschaving is gegrondvest op slachtingen, en ieder individueel bestaan loopt uit op een eenzame kramp van hulpeloze doodsangst. Indien ge wilt protesteren, mijn vriend, wacht dan totdat ge daar zelf bent aangekomen! Te geloven in de verslindende reptielen uit vroegere geologische tijdperken valt onze verbeelding niet gemakkelijk – ze schijnen te zeer museumstukken te zijn. Toch is er geen tand in al die museumschedels, die gedurende de lange jaren van de prehistorie zich niet dagelijks boorde in het wanhopig worstelend lichaam van de een of andere verdoemde levende prooi.'

Wat is het kwaad? Dat is de onderliggende vraag die hier wordt gesteld. Wat is dit radicaal boze, dat zich schuilhoudt in de natuur en dus ook in de mens? In de introductietekst van dit symposium wordt gesteld dat sinds Kant en de Verlichting het kwaad wordt beschouwd als het ontbreken van het goede, en niet als een kracht of eigenschap in zichzelf. Maar is dit wel

zo? En hoe modern is die opvatting eigenlijk?

Al bij Augustinus is de gedachte te vinden dat het kwaad slechts de afwezigheid van het goede is. Augustinus worstelde met het probleem van het kwaad en van de menselijke vrijheid in verhouding tot de goddelijke almacht. Met zijn opvatting van het kwaad als afwezigheid van het goede – ook wel ‘privatio boni’ genoemd – brak Augustinus met het dualisme van de manicheeërs, dat voortkwam uit de oude Perzische kosmologie. Daarin was de strijd tussen goed en kwaad gelijkwaardig en op voorhand onbeslist, hoewel het goede uiteindelijk zou zegevieren.

Dualisme of relativisme, dat is de basale tweedeling in het denken over het kwaad. Het is van tweeën een: óf er is sprake van een metafysische tegenstelling, óf alle oordelen over het kwaad zijn relatief en van menselijke makelij. Dit dilemma is niet klassiek of modern, maar een terugkerend thema in de filosofie. Het duikt op in vrijwel elke religie en zeker ook in het christendom. Zelfs Augustinus bleef twijfelen over dit kernprobleem en nam het manicheïstisch dualisme, dat hij radicaal verwierp, toch deels weer op in zijn dualistische en hoopvolle conceptie van de wereldgeschiedenis in zijn hoofdwerk *De civitate Dei*. Daarna staken de dualistische ideeën over het kwaad door de eeuwen heen telkens weer de kop op. In de verbeelding van de Romantiek bloeiden de bloemen van het kwaad als nooit tevoren. Het kwaad bleek een eigen esthetica te hebben, en zelfs een eigen ethica in de ontkenning van alles, zelfs van het goede. Dat was de rotschop die Markies de Sade voor God en de kosmos in petto had. Maar ondanks deze terugkeer van het dualisme in de Zwarte Romantiek was het juist de moderne maakbaarheidswaan van het relativisme die uiteindelijk de overhand nam. De dualistische opvatting van het kwaad werd door filosofen als Marx en Nietzsche radicaal verworpen. In hun optiek was de mens niet erfelijk belast door welk kwaad of welke oerzonde dan ook. Integendeel, de mens had juist de mogelijkheid de wereld volledig naar zijn hand te zetten, hetzij om zo een heilstaat voor de arbeiders te stichten, hetzij in de individuele rol van *Übermensch* die zich bevrijdt van de slavenmoraal van Socrates en Christus.

Het dilemma tussen dualisme of relativisme in het denken over het kwaad veranderde in de moderne tijd ingrijpend van gedaante. Maar de kern ervan is nog altijd terug te vinden in de basale keuze tussen twee gescheiden en onverzoenbare denkwerelden: de keuze tussen openbaring of ratio, tussen erfzonde of maakbaarheid, tussen zondeval of utopie, tussen het ingeboren kwaad of de te genezen geestesziekte, tussen het religieuze perspectief of het therapeutische perspectief, tussen heteronomie of autonomie.

Kan het zijn, zo vraag ik me af, dat de dualistische opvatting van het kwaad in de geschiedenis nooit is weerlegd, maar uiteindelijk uit het zicht verdween in de blinde vlek van het moderne wereldbeeld? Ik doel hier op het kwaad als intrinsieke eigenschap van de natuur en de mens, een basaal kenmerk dat niet alleen zichtbaar wordt in de literaire ontboezemingen van de Romantiek, maar ook in schrikwekkende visioenen van de krankzinnige die – zoals William James opmerkte – zijn samengesteld uit het materiaal van het dagelijks leven. Zelfs het christendom heeft moeite dit intrinsieke kwaad onder ogen te zien omdat het oudtestamentische vragen oproept over een wrede God. Het zijn de vragen van Job, die ook na de incarnatie en de verlossing van de Messias blijven opklinken uit de mond van de lijdende mens, die telkens weer dood en verschrikking onder ogen moet zien. De ervaring van die afgrond in het bestaan ligt niet alleen aan de basis van het ontstaan van transcendentie, maar ook van het heilige, het numineuze dat tegelijk afschrikt en fascineert.

Verlangen naar transcendentie

Dit alles roept de vraag op: bevordert de transcendentie het geweld of bevrijdt het daarvan? Is – zoals Freud het zag – de sprong naar transcendentie niet een illusie, een drogbeeld dat ons wegvoert van de driftmatige basis, waarmee de mens met de dood in de ogen in het reine moet komen? Sterker nog, is het verlangen naar transcendentie niet intrinsiek verbonden met een verlangen om de menselijkheid te overstijgen en daarmee juist teniet te doen? Ik denk dat die vraag zowel positief als negatief beantwoord kan worden. De geschiedenis van de wereldreligies, vooral de monotheïstische varianten daarvan, toont een reeks van massale en bloedige slachtingen, waarin het geweld in een geheiligde gedaante werd opgeroepen. Maar ook de categorische ontkenning van transcendentie kan ernstige bedreigingen impliceren, omdat het totale gemis ervan eveneens tot geweldsexcessen kan leiden.

Het maakt deel uit van de menselijke natuur om te verlangen naar transcendentie. Dat kan worden verwoord als een verlangen naar een bovenmenselijke eeuwigheid, maar ook als een verlangen naar een breekbare vorm van transcendentie met een meer innerlijk en menselijk karakter. Hoe je dit verlangen ook definieert, in een wereld waarin elk uitzicht op transcendentie verdwijnt, dreigt er iets te verstikken. De fascinatie voor het intrinsieke kwaad kan een gevolg zijn van dit gevoel van verstikking, van een pijnlijk gemis. De terreurdaad wordt dan een noodsprong naar het absolute.

De Amerikaanse terrorisme-expert Jessica Stern wijst zelfs op een intrinsiek verband tussen jihadterrorisme en transcendentie-ervaring. Volgens haar is een gevoel van transcendentie voor jihadterroristen een van de vele aantrekkelijke kanten van religieus geweld. Het zou zelfs belangrijker zijn dan de aantrekkingskracht van het bereiken van het doel als zodanig. Hedendaagse jonge terroristen streven volgens haar niet alleen naar het bereiken van hun doel; het gaat ook om het streven op zich. De terroristische aanslagen van 9/11 waren volgens Stern niet los te zien van een intrinsiek kwaad dat hierin schuilging. Waarom moesten zoveel onschuldige mensen op zo'n gruwelijke wijze de dood vinden? De verhouding tussen doel en middelen was hier volledig zoek. Stern wilde alle aspecten van deze duistere materie onderzoeken en sloot daarbij de theologische en metafysische aspecten van het kwaad niet uit.

Religieus en seculier absolutisme

Voor zover ik kan overzien, is de benadering van Jessica Stern een uitzondering. Metafysische en theologische speculaties over de intrinsieke aard van het kwaad worden in het discours rond terroristisch geweld doorgaans doelbewust achterwege gelaten. De begrippen die men bij het denken over het geweld en het kwaad hanteert, zijn vaak gebaseerd op relaties binnen een probleemveld dat in rationele en wetenschappelijke termen wordt gedefinieerd. Dat wil zeggen: in ethologische, antropologische, sociologische, sociaalpsychologische of psychoanalytische termen. Daarbij worden begrippen en relaties gehanteerd die ver verwijderd zijn van een andere ratio die bij terroristisch geweld aan de orde is. Een ratio die zich keert tegen het systeem van het rationele denken als zodanig, het anomische, antinomische of psychotische geweld, dat zowel in de religie als in de waanzin kan opduiken.

Elke sprong naar het absolute, het heilige, de 'heilige zonde' of welke antinomie dan ook, is in wezen een ontkenning van de grondeloosheid van het bestaan. Voor die afgrond staat de westerse mens met al zijn technologie en beschaving nog altijd, al wil hij dat ook maar al te graag ontkennen. De afgrond boezemt angst in en wordt met het verdwijnen van de religie steeds meer ontkend. Anderzijds zien velen religie als zodanig juist als de belangrijkste oorzaak van de epidemische uitbarstingen van geweld. Zij vergeten daarbij vaak onderscheid te maken tussen het hybride karakter dat een gezonde religie heeft, en de hang naar het absolute dat de ongezonde geloofsbeleving gemeen heeft met absoluut ontkennen van elke vorm van transcendentie.

Het zou de taak van elk weldenkend mens moeten zijn om de absolute aanspraken aan beide zijden van het spectrum te bestrijden. Dat wil zeggen: niet alleen de hang naar fundamentalisme en geweld die eigen is aan de religie, maar ook het demonische dat schuil kan gaan in een extreem seculiere cultuur die te kampen heeft met leegte en een verlies van horizon.

Die leegte van een extreem seculiere cultuur is een heel andere leegte dan die welke Paul Tillich ervoer als veldpredikant in die ene verschrikkelijke nacht op een slagveld van de Eerste Wereldoorlog. De leegte van Tillich was schrikwekkend; de seculiere leegte is verstikkend. In die leegte verdwijnt alles, zelfs elke herinnering aan de fundamenten van het bestaan. In de andere leegte keert de transcendentie terug in een nieuwe en afschuwelijke gedaante: de horror, de terreur en de panische angst.

Het maatschappelijk systeem is gefundeerd op een heilig geweld, maar de ervaring van een bodemloze leegte brengt een nieuw soort 'heilig geweld' voort. De oorsprong van het nieuwe terreurgeweld ligt niet in een bliksemslag uit een goddelijke hemel, maar in iets goddelijks dat verstopt zit in de motor waar het hele systeem op draait. Het is het heilige geheim van het oergeweld dat in de terreurdaad weer opduikt in een nieuwe, sacrale gedaante. Alleen leegte creëert terreur. Alleen uit leegte ontstaat het heilig geweld. De vraag is: waar is die leegte ontstaan? En: hoe kan er sprake zijn van een leegte als die niet als zodanig ervaren wordt?

Het verlangen naar transcendentie mag dan blijven bestaan, toch zijn er tegenwoordig massa's mensen die heel goed zonder religie kunnen leven. Ze hebben geen last van een gemis, laat staan dat ze psychische kwalen ontwikkelen in een wereld zonder transcendentie. Je zou hooguit kunnen stellen dat een te snelle ontstijging aan een religieus wereldbeeld in sommige gevallen psychische kwalen kan veroorzaken, die al dan niet gepaard kunnen gaan met een uitbarsting van geweld. Zelf heb ik in dit verband ooit de metafoor van de caissonziekte gebruikt: een te snelle ontstijging aan een religieus wereldbeeld kan leiden tot geestelijke ontsporingen. Toen ik dat patroon achteraf in mijzelf ontdekte, legde ik ook een verband met het verwarrende fenomeen van de snelle radicalisering van jonge adolescenten in deze tijd van snelle globalisering. De sprong naar het absolute kan dan een plotselinge verlossing bieden.

De logica van fundamentalistisch terrorisme zet de wereld op zijn kop, zoals ook de waan van de psychose een omgekeerde wereld laat zien. Het heilig worden van het ontheiligde, het goed worden van het kwaad, de omkering van de omkering. Telkens weer duikt er in het vertoog over fundamentalisme en terrorisme een antinomie op, dat wil zeggen dat het geldende wetssysteem buiten werking wordt gesteld. Een belangrijk symptoom van het fundamentalisme is volgens religiewetenschapper Karen Armstrong het extreem formaliseren, wat zich uit in het letterlijk lezen van heilige boeken als Bijbel, Koran en Thora.

De extreme formalisering van het fundamentalisme is ook volgens Armstrong in wezen modern, zelfs positivistisch, omdat het duidt op een verlies van ontvankelijkheid voor de waarden van symbool en mythe.

Kortom, fundamentalisme wordt niet gekenmerkt door irrationaliteit, maar door een surplus aan rationaliteit. De reactie op het verdwijnen van de 'mythos' is telkens weer te veel 'logos'. In deze 'omkering van de omkering' is misschien wel het mechanisme te vinden dat niet alleen het diepste geheim van de hedendaagse jihadterrorist, maar ook van elke suïcidale geweldpleger verklaart. Het brengt het Bijbelverhaal van de blinde Samson in herinnering, die nog één keer zijn verwoestende kracht toont en de tempel vernietigt. Het is de absolute doorbraak van het heilige, waar de religie naar uitkijkt, maar dat nu alsnog verschijnt als het zwarte licht bij een totale eclips. De God van het monotheïsme kan immers ook een wrede God zijn. Het kwaad kan zelfs in het goede verscholen zitten. Het dualisme van goed en kwaad kan plotseling tevoorschijn komen achter de relativistische ontkenning van het kwaad als zodanig.

Voorbij de ratio

Tot slot. Als alle denkwegen onbegaanbaar blijken om enig licht te brengen in deze materie, kan wellicht een omkering in de richting van het denken uitkomst bieden. Psychiaters begrijpen het denken van de zelfmoordterrorist alleen in termen van autonomie en vrijheid, en niet in termen van een grenservaring op de rand van het niets, een ervaring waar de autonomie van het individu grenst aan de heteronomie van het goddelijke of demonische, van hoe dan ook iets anders, hogers, dat ingrijpt in de ervaring van vrijheid en de wil overneemt in een daad van geweld.

Zowel in de psychotische toestand als in de grensgebieden van de religie kunnen krachten vrijkomen die de ratio te boven gaan. Het is de terra incognita van de menselijke geest waar de ontsporingen van het geweld en de vernietiging, maar ook genezing en genade hun oorsprong vinden. In die afgrondelijkheid van het bestaan kan ook 'het niets' opduiken. Zowel een psychoticus als een jihadterrorist ondergaat wellicht juist in dat niets een ultieme ervaring van vrijheid en transcendentie.

Maar wat betekent dit grensgebied voor de psychiatrie? Als wetenschappelijke discipline is de psychiatrie hopeloos geïsoleerd geraakt. Die positie van *splendid isolation* verhindert het zicht op nieuwe, uiterst bedreigende fenomenen in het grensgebied tussen geestesziekte en terroristisch geweld. Deze recente manifestaties van het kwaad leiden ertoe dat de vraag wat geestelijke gezondheid betekent in een tijd van secularisatie en terreur, wellicht opnieuw moet worden gesteld.

Ik wil dan ook pleiten voor een herformulering van wat het woord 'geest' in het begrip 'geestelijk welzijn' vandaag de dag inhoudt, vooral ook in relatie tot transcendentie of het plotseling verdwijnen daarvan. Om daar zicht op te krijgen heeft de psychiatrie een injectie nodig van andere manieren van denken, omkeringen in de benadering, bewijzen uit het ongerijmde en denkwijzen die afkomstig zijn uit andere disciplines die voorheen ook wel 'geesteswetenschappen' werden genoemd. Sterker nog, ook na de dood van God zou de psychiatrie nog best een theologische injectie kunnen gebruiken.

Noten

- 1 Zie www.huubmous.nl/2016/08/19/een-geschenk-uit-de-diepte
- 2 Over ditzelfde thema schreef ik inmiddels het boek *Jihad of verstandsverbijstering* dat eind 2017 bij uitgeverij Aspekt verschijnt.
- 3 Egbert Tellegen, Huub Mous en Daan Muntjewerf (2011), *Tegen de tijdgeest. Terugzien op een psychose*. Amsterdam: Candide.

Toerekeningsvatbaarheid en de vraag naar het kwaad

A.W.M. Mooij

De vraag naar het kwaad heeft de mens begeleid sinds hij nadacht over zijn plaats in de wereld. De vraag naar het kwaad staat niet los van die naar het goede. Wat is het kwaad, in onderscheid tot het goede? Zijn het tegengestelde krachten of is het ene (het kwaad) een tekort aan het andere (het goede)? Waar komt het kwaad vandaan, speelt de mens daarin een rol en zo ja welke dan? Het denken hierover heeft vorm gekregen in de oude stichtingsmythes van de verschillende culturen, in religies en in verschillende vormen van filosofie. Men boog zich over de aard van de mens, zijn plaats in de kosmos, het leven dat hij diende na te streven en de samenleving waarin de antwoorden verwerkelijkt moeten worden. Ten slotte vond de vraag naar het kwaad zijn neerslag in de moderne wetenschappen voor zover die zelf waarde vrij zouden zijn, maar toch dienstbaar kunnen zijn aan doelen daarbuiten, zoals de medische wetenschap die het kwaad van de ziekte bestrijdt. De band tussen het strafrecht en het kwaad is nog hechter. Het lijkt erop dat het kwaad – althans een bepaalde vorm ervan – het strafrecht oproept en dat het strafrecht een antwoord op het kwaad is. Dat geldt niet alleen voor het strafrecht maar ook voor met het strafrecht samenhangende, veeleer empirische wetenschappen zoals de criminologie en de forensische psychiatrie. De relatie met het kwaad lijkt binnen de forensische psychiatrie nog eens zo onontkoombaar. De forensische psychiatrie houdt zich immers bezig met een advies aangaande de toerekeningvatbaarheid van een verdachte, waar zich de vraag voordoet in hoeverre een in een delict bewerkstelligd kwaad verkozen of in diepere zin ‘gewild’ is. Bij een positieve beantwoording kan het kwaad vergolden worden en bij een negatief antwoord vervalt deze mogelijkheid. Bij een advies over de oplegging van terbeschikkingstelling ligt er de vraag of het kwaad dat voor een deel niet verkozen is, zich in die vorm zal herhalen. Er bestaat dus een relatie tussen de vraag naar het kwaad en het strafrecht (en de forensische psychiatrie).

Het probleem van het kwaad – ook indien beperkt tot strafrecht en forensische psychiatrie – is natuurlijk zo omvangrijk, dat in deze bijdrage alleen maar een aantal aspecten aangestipt kan worden. Wij zullen eerst enkele onderscheidingen invoeren in het begrip van het kwaad en vervolgens de betekenis hiervan voor het strafrecht en de forensische psychiatrie toelichten. Vervolgens zullen enkele opvattingen over het kwaad uit de geschiedenis van de filosofie de revue passeren en zal een mensbeeld geschetst worden waarin het kwaad als ‘keuze voor het kwaad’ geplaatst kan worden. Van daaruit zullen wij terugkeren naar de vraag van het kwaad in relatie tot de toerekeningsvatbaarheid.

Twee vormen van kwaad

Bij raadpleging van de woordenboeken van de filosofie wordt men in eerste instantie geconfronteerd met één grondbetekenis. Het kwaad is, in een eerste omschrijving, iets dat voorwerp van afkeuring is en waartegen men zich legitiem kan verzetten en dat men mag

proberen te wijzigen.¹ Hierbinnen kan men vervolgens het onderscheid aantreffen tussen het kwaad als feitelijk bestaand en als door de mens aangericht. Men spreekt ook wel van het fysieke kwaad (het leed) en het morele kwaad (de moedwillige aanrichting ervan).² Ook ten aanzien van 'het goede' treft men eenzelfde onderscheid aan: het goede dat er is en het goede dat de mens teweegbrengt.

Dit onderscheid lijkt voor de hand te liggen, maar er zijn argumenten voor een niet zo strikte scheiding. Voor de gangbare ervaring is er een verbinding tussen 'het goede doen' en het 'zich goed voelen'; en tussen 'het kwade doen' en het 'te kwaad hebben'. Een bekend gezegde luidt: 'Wie goed doet, goed ontmoet' en een parallel daarvan zou luiden: 'Wie kwaad doet, ontmoet tegenspoed.' Er is blijkbaar intuïtief een soort samenhang tussen deze twee vormen van goed en van kwaad. Dat geldt niet alleen voor deze zelfervaring maar ook voor de meer traditionele klassieke mensopvatting. Volgens de klassieke aristotelische ethiek is er in de natuur van de mens een soort doel afgetekend, waarnaar de mens zou moeten leven. Als naar dit doel geleefd wordt, is het zo geleefde leven tevens een goed leven en daarmee een gelukkig leven. De twee betekenissen van het goede vloeien zo in elkaar over. Dit wordt kernachtig samengevat in de zin: 'Man fühlt sich wohl im Guten.' Het kwade is in het verlengde hiervan niet een zelfstandige kracht, maar is een tekort in de verwerkelijking van het goede leven. Een gelukt leven is een gelukkig leven.

Die samenhang tussen 'geluk' en 'gelukt', tussen mislukt en ongelukkig – de twee vormen van goed en kwaad – is niet beperkt tot de klassieke mensopvatting, maar kan ook naar voren komen in een moderne context. Wie kwaad overkomt (ziekte, ongeluk of een misdrijf), zoekt soms de oorzaak bij zichzelf: wat heb ik fout gedaan dat mij dit overkomt? Zo voelen slachtoffers zich soms schuldig aan datgene wat hun is aangedaan. Daarop wijst ook het voorkomen van een 'overlevingsschuld' waarbij de overlevende zich schuldig voelt over de dood van anderen. Ook hier lopen het fysieke kwaad (het leed) en het morele kwaad (de verantwoordelijkheid daarvoor) in elkaar over.

Toch kan men staande houden dat in de moderne tijd de koppeling tussen de twee vormen van kwaad – het fysieke en het morele – steeds lossier wordt. Kant is in de achttiende eeuw een sleutelfiguur hierin geweest. Bij hem wordt definitief gebroken met de gedachte van een in de mens gelegen natuur, die een weerspiegeling zou zijn van een vaste ordening van de natuur buiten hem. Zo wordt gebroken met de traditionele ethiek waarbij het goede leven uit de menselijke natuur valt af te leiden en het goede leven ook tot een gelukkig leven leiden zou. Er ontstaat een scherpe scheiding tussen de sferen van het zijn en het behoren. 'Is' komt tegenover 'ought' te staan. Het betreft een ontwikkeling in het denken die niet bij Kant inzet maar bij hem wel een voorlopige voltooiing vindt, als hij breekt met de these: 'Man fühlt sich wohl im Guten.' Er is geen menselijke natuur die als een soort reisgids voor het leven kan fungeren en er is ook geen garantie dat een goed leven tot een gelukkig leven leidt. Het is dan ook niet toevallig dat juist Kant een scherp onderscheid maakt tussen het fysieke en het morele kwaad: 'das Übel' als het fysieke kwaad en 'das Böse' als het morele kwaad.³

¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Parijs: PUF 1972 elfde editie, p. 590, lemma 'Mal': 'Sens général: tout ce qui est objet de désapprobation ou de blâme, tout ce qui est tel que la volonté a le droit de s'y opposer légitimement et de le modifier si possible.'

² Lalande 1972 (*supra* noot 1), p. 590, lemma 'Mal': 'Spécialement: Mal moral. Ce sens est toujours celui du mot dans l'expression "Faire le mal".'

³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Werke* (Ed. Weischedel) Bnd 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, p. 400-688, p. 601.

Het moderne strafrecht

Het moderne strafrecht staat in de sociale en morele traditie die door Kant niet is geïnitieerd maar wel is bevestigd. Kant verwierp, zo bleek, de gedachte van een in de natuur van de mens voorgetekende leefwijze van het goede leven. Juist in zijn tijd raakte men doordrongen van het besef van de betrekkelijkheid van de verschillende invullingen van het goede leven. Omdat de menselijke natuur blijkbaar geen voldoende grondslag bood voor de gemeenschappelijke levensvoering, moest die grondslag ergens anders gevonden worden. Hiertoe bood zich het denken in de termen van een sociaal contract aan, dat ontwikkeld was in de politieke filosofie van de zeventiende en achttiende eeuw. De verbinding met de natuur is daarin losgelaten en er wordt vertrokken vanuit een fictieve overlegsituatie waarin de toekomstige burgers zich onderling binden aan een fundamentele afspraak en een maatschappelijk contract aangaan. Hoewel de diverse sociaal-contractdenkers een verschillende inhoud aan het maatschappelijke verdrag gaven, was de gedachte van een sociaal contract bepalend voor de moderne maatschappij en de rechterlijke systemen daarbinnen. In de lijn van het moderne levensgevoel en de nieuw ontstane maatschappelijke ordening lag het accent op de vrijheid van de burger en het bevorderen van de maatschappelijke condities daarvan (zoals orde en rust). Ook in het strafrecht vond deze oriëntatie haar neerslag. De moderne strafbaarstellingen blijven weliswaar voor een deel uitdrukking van de eeuwenoude moraal, zoals de bepalingen aangaande de bescherming van het leven, de integriteit van het lichaam en de eigendom, maar ze zijn daarnaast gekoppeld aan de moderne zelfopvatting van de mens als een wezen dat zelf de richting van zijn leven bepaalt en hierin niet beperkt mag worden. Het moderne strafrecht zal daarbij de moderne vrijheidsrechten respecteren, en komt pas in actie bij de overschrijding van bepaalde vormen van verwerkelijking hiervan, zoals het verbod van belediging als begrenzing van het recht op vrije meningsuiting.⁴ Als grondslag van de strafbaarstellingen fungeert niet het beschermen of bevorderen van het goede leven, zoals dat geleefd zou moeten worden in het verlengde van een veronderstelde natuur van de mens. Hun grondslag is veel beperkter en betreft het bieden van bescherming aan de autonomie van de burger tegen de medeburger die hem in de uitoefening van zijn autonomie zou kunnen schaden. Doel van het strafrecht is het markeren en doen naleven van een grens aan de uitoefening van de zelfbeschikkingsmacht, voor zover die leidt tot het berokkenen van ernstige schade. De interventie van het strafrecht is van bijzondere aard. Zij is straffend, punitief. Daarin verschilt een strafrechtelijke sanctie van bijvoorbeeld een civielrechtelijke oplossing van een geschil, waarbij de benadeelde partij die niet in het gelijk wordt gesteld daarvan eventueel leed ondervindt.⁵ Dit leed is niet beoogd, terwijl de traditionele definitie van straf het toebrengen van beoogd leed is. Dit maakt tevens dat het strafrecht op een nadrukkelijke manier zijn bestaansrecht moet rechtvaardigen. Het recht van de staat om te straffen is vanzelfsprekend, maar het is ook problematisch. Het is vanzelfsprekend omdat een overheid grenzen stelt aan het gedrag van burgers. Deze grenzen dienen gehandhaafd te worden, wil de overheid zichzelf kunnen handhaven, waarbij op een overschrijding een straffende sanctie gesteld is. Het recht om te straffen is problematisch omdat er een grote variabiliteit

⁴ A.L.J. Jansen, *Strafbare belediging*, Amsterdam: Thela thesis 1998.

⁵ D.H. de Jong & G. Knigge, *Het materiële strafrecht*; bewerking van J.M. van Bemmelen en Th.W. van Veen, *Ons strafrecht. Deel I*, Deventer: Kluwer 2003, veertiende druk p.15.

is van strafbaarstellingen, waaruit een ‘willekeur’ spreekt – Pascal wees hier reeds op.⁶ En het is problematisch omdat de strafrechtelijke sanctie raakt aan levensbeschouwelijke kernvragen: het strafrecht vraagt als het ware om een rechtvaardiging. Wordt een straf opgelegd omdat een kwaad is geschied (*quia peccatur*), of omdat geen nieuw kwaad geschiede (*ne peccatur*)?⁷ Aan deze antwoorden aangaande het strafdoel gaat nog een fundamentele vraag vooraf en die betreft de rechtvaardiging van de straf zelf, als straf. Als straffen leed toebrengen is, kan men zich afvragen waarom het toebrengen van leed – van een kwaad – zelf geen kwaad is maar een goed zou zijn. Wordt aan kwaad nog kwaad toegevoegd, zonder dat daar voldoende ‘goed’ tegenover staat?⁸

Bovendien stoten wij in het strafrecht weer op de verwikkeling tussen de twee vormen van kwaad: het fysieke kwaad (het leed) en het morele kwaad (het moedwillige toebrengen ervan). Het fysieke kwaad is het leed dat een delict bewerkstelligt. Dit kan zijn het verlies van het leven, lichamelijke beschadiging, gezondheidsverlies, of andere verliezen en de hiermee corresponderende gevoelens bij het slachtoffer, de kring om hem heen of de nabestaanden. Dit kwaad, dit leed moet vergolden worden, niet volledig vereffend in de zin van ‘oog om oog, tand om tand’, maar wel in de zin van kwaad naar kwaad, leed naar leed. Het als straf aan de dader moedwillig toegevoegde leed dient in een zekere verhouding, proportionaliteit, tot het door de dader aan het slachtoffer toegebrachte leed te staan. Essentieel is daarbij de verbinding tussen het leed en het moedwillig, verwijtbaar toebrengen ervan. Dit geldt ten aanzien van zowel de straf als het initiële delict. Het leed van de straf is niet een leed dat min of meer bijkomstig ontstaat bij toepassing bij de sanctie, zoals dat bij sancties van niet-punitieve aard toevallig kan ontstaan, maar het is een leed dat beoogd wordt, nagestreefd wordt. Het is beoogd leed. Diezelfde koppeling geldt ten aanzien van leed van het delict. Een delict komt pas in aanmerking voor vergelding als ook dit beoogd, nagestreefd, verkozen is. De straf is een ‘moreel kwaad’ ter vergelding van een ‘moreel kwaad’. Daarbij doet zich een complicatie voor. Wanneer dit kwaad namelijk niet verkozen is, vervalt de grondslag van straftoepassing, omdat er dan alleen een lijden is ontstaan, zonder dat dit verkozen is, zodat vergelding geen basis heeft. Het morele kwaad is blijkbaar gecompliceerd of gelaagd.

Toerekeningsvatbaarheid

Hier betreden wij het terrein van de specifieke strafuitsluitingsgrond van de ontoerekeningsvatbaarheid. Die heeft een aparte plaats te midden van alle strafuitsluitingsgronden, voor zover de keuzevrijheid in het begaan van het delict en dus in het toebrengen van leed aangetast is. Dat is niet het geval bij de strafuitsluitingsgronden die zich richten op uitwendige omstandigheden, zoals noodweer, waarbij onrecht of de ernstige dreiging ervan wordt afgeweerd door ander onrecht. Bij een beroep hierop verandert niet de aard van het toegebrachte leed, maar wordt op grond van overwegingen van redelijkheid een oplegging van straf niet billijk geacht, omdat in de betreffende omstandigheid niet

⁶ B. Pascal, *Pensées* (ed. Brunschvicg), Parijs: Garnier 1964, no. 294: ‘Trois degrés d’élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité; en peu d’années de possession, les lois fondamentales changent! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà.’

⁷ J. Remmelink, *Mr. D. Hazewinkel-Suringa’s Inleiding tot de studie van het Nederlandse strafrecht*, Deventer: Gouda Quint vijftiende druk 1996, p. 893-906.

⁸ De Jong & Knigge 2003 (*supra* noot 5) p. 16: ‘Of wordt aan kwaad nog kwaad toegevoegd zonder dat daar voldoende tegenover staat?’

gevergd kan worden dat de verdachte zich niet zou verdedigen. Een analoge overweging geldt bij een beroep op psychische overmacht. Hierop kan een beroep gedaan worden indien iemand gehandeld heeft onder invloed van een heftige gemoedsbeweging die samenhangt met een zware druk die van een situatie uitging, waaraan redelijkerwijs geen weerstand geboden kan worden. Ook in het geval van toepassing van deze strafuitsluitingsgrond blijft de band tussen dader en daad overeind. De daad is dan weliswaar vanwege de uitzonderlijkheid van de betreffende situatie niet verwijtbaar, maar de keuzevrijheid als bindend element tussen persoon en daad zelf blijft intact. Een aparte figuur vormt het beroep op ontoerekeningsvatbaarheid, omdat daar een wig gedreven wordt tussen de daad en de verdachte. Bij erkenning van een beroep hierop blijven de daad als daad en schuld als daadschuld bestaan, maar blijft de toerekening achterwege. Dat kan indien er een causaal verband bestaat tussen een stoornis en het feit, in die zin dat de stoornis zich thematisch bezien in het feit uitdrukt, terwijl de stoornis van dien aard is dat zij de wilsvrijheid, in de zin van het vermogen reflexief na te denken over de beoogde handeling, opheft. Er is een wil (*voluntas*) die vanuit een stoornis gericht is op het kwade (bij voorbeeld het letsel van het slachtoffer), maar tegelijkertijd heft die stoornis de wilsvrijheid (*liberum arbitrium*) op.⁹ Het concept van de toerekeningsvatbaarheid brengt dus een nuancering aan in het morele kwaad. Het legt een snede binnen het morele kwaad. De modaliteit van vermindering van de toerekeningsvatbaarheid verandert hieraan niet iets wezenlijks, wel wordt de nuancering nog verder doorgevoerd. Door de mogelijkheid van een verminderde keuzevrijheid aan te nemen, is het bewerkstelligde kwaad voor slechts een deel een moreel kwaad (in een strafrechtelijke specificatie) en voor een deel niet. De gangbare praktijk van de toerekeningsvatbaarheid voert dus in het hart van de vraag naar het kwaad: de verhouding tussen het fysieke en morele kwaad en de aard van het morele kwaad zelf.¹⁰ Voordat wij de kwestie van de toerekeningsvatbaarheid in verhouding tot het kwaad verder uitdiepen, is het goed een meer algemeen zicht te krijgen op de verhouding tussen de twee vormen van kwaad alsook op de geleiding binnen het morele kwaad. Hiertoe zullen wij te rade gaan bij de geschiedenis van de filosofie, in het bijzonder bij de filosofie van Kant. Dit lijkt misschien nogal af te voeren van de kernvraag van dit opstel – en dat is voor een deel ook zo – maar een bespreking is ook verantwoord gelet op het onderwerp zelf: de vraag naar het kwaad en de toerekeningsvatbaarheid. De conclusies aangaande de toerekeningsvatbaarheid vloeien uiteindelijk min of meer vanzelf uit deze beschouwing voort.

Kleine filosofie van het kwaad

In de filosofische vraag naar het kwaad leven de religieuze en de levensbeschouwelijke vraag naar het kwaad voort. De vraag naar goed en kwaad is natuurlijk ouder dan de filosofie en is 'zo oud als de mens'. De verschillende oerverhalen van de verschillende religies geven evenzovele antwoorden op de vraag naar goed en kwaad en naar de oorsprong van het kwaad. Zij pogen ieder op hun wijze een antwoord te geven op de vraag: vanwaar het kwaad? Het kwaad is gelegen in de schepping zelf en valt samen met de oorsprong der

⁹ A.W.M. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid. Over handelingsvrijheid*, Amsterdam: Boom 2004, p. 93-94.

¹⁰ De Jong & Knigge 2003 (*supra* noot 5), p. 146: 'Het lag daarbij voor de hand, dat een dergelijk criterium in de eerste plaats werd gezocht in iemands vermogen te kunnen onderscheiden tussen goed en kwaad. Het strafrecht werd immers beschouwd als gebaseerd op de vergelding. Kwaad werd met kwaad vergolden.'

dingen waardoor er in de schepping een voortdurende strijd is tussen orde en chaos, tussen goed en kwaad (Assyro-Babylonische mythes); het kwaad is een gevolg van een val van de mens, waar hij door Satan verleid werd tot het eten van de vruchten van de boom der kennis (de Adamitische mythe); het kwaad is een gevolg van een misleiding door de goden (het Griekse gezichtspunt); of het kwaad is gegeven met de lichamelijkeheid (de Gnosis).¹¹ Inherent aan een dergelijk kosmologisch perspectief is dat het verschil tussen de sferen van het fysische en morele kwaad gaat vervagen, opgenomen als zij zijn in een kosmisch geheel. Het kwaad heeft een eigen zelfstandigheid in de zijnsorde ofwel als een onderdeel daarvan of als een inbreuk daarbinnen.

Binnen de christelijke traditie ligt dat anders, omdat daar aan het kwaad geen zijnsmacht wordt toegekend. Het mist substantie en bestaat als iets negatiefs, als wat aan het goede dat er wel is ontbreekt: 'privatio boni'.¹² Dat heeft tot gevolg dat het kwaad aan de kant van mens wordt geplaatst. De vraag 'Vanwaar het kwaad?' verliest zijn gewicht. In plaats daarvan ontstaat ruimte voor de vraag: 'Waarom doet de mens kwaad?'¹³ Het morele perspectief op het kwaad gaat overheersen zodat, in de lijn van Augustinus, een 'morele visie op de wereld' gaat ontstaan. Elk kwaad is dan zelf een morele misstap (misdad) of, als vergelding ervoor, te zien als straf. De geschiedenis krijgt zo een punitief aspect, omdat rampen opgevat kunnen worden als straf van God. Hierbij past ook het concept van een oerschuld ofwel in religieuze taal 'erfzonde', waar de fout doorgegeven wordt van geslacht op geslacht – waar men ook wel de invloed van de Gnosis in heeft herkend met haar opvatting van het kwaad als een gevolg van de lichamelijkeheid.

In een religieus en met name theïstisch perspectief, ontstaat nog een ander probleem: een probleem 'voor God'. De vraag laat zich stellen waarom God toelaat dat er zo veel kwaad in de wereld is: 'Waarom laat God toe dat.....?' (Karamazow). Deze ervaring leidt naar het probleem van de 'Theodicee', naar de rechtvaardiging van God in relatie tot het kwaad. Leibniz heeft in de tijd van de Verlichting een klassiek antwoord gegeven. Daartoe onderscheidde hij, naast het morele en het fysische kwaad, nog een derde vorm: het metafysische kwaad. Naast het fysische kwaad van het leed en het morele kwaad van de fout, is er het metafysische kwaad van de onvolmaaktheid.¹⁴ Basaal aan Leibniz' gedachtegang is zijn fundamentele optimisme dat tot uitdrukking komt in zijn these van de 'toereikende grond', 'rationis sufficientis'. Alles wat is, heeft een toereikende grond om te zijn, anders was het er niet. Er is dus een goede reden voor al wat is. De wereld zoals hij is, is daarom niet alleen goed maar is zelfs de best mogelijke wereld ('le meilleur des mondes possibles'), want anders zou hij er niet zijn en zou er een andere, nog betere, nog vernuftiger en doeltreffender, wereld zijn – ook al heeft deze wereld, juist omdat het maar een van de mogelijke werelden is, haar beperkingen. Precies daarin ligt het metafysische kwaad. Het fysische kwaad dat gegeven is met eindigheid en dood, de wisseling der generaties, de kringloop van het leven, is een gevolg van een onvermijdelijke beperktheid, een onvolmaaktheid die uitdrukking is van het metafysische kwaad. Het morele kwaad is een

¹¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 2. Finitude et culpabilité. Livre 2. La symbolique du mal* (1960), Parijs: Aubier 1988 tweede druk, p. 309- 441.

¹² J. Hick, 'Evil', in: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 3.* New York/Londen: Macmillan. Plsh. 1972, 136-141, in het bijzonder p. 136-137: 'Evil as privation.'

¹³ P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides (1986), derde druk 2004, p. 35: 'Unde malum faciamus?'

¹⁴ G.W. Leibniz, *Theodicee. Essais sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), Parijs: Aubier 1962, Partie 1, par. 21 (p. 121): 'Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché.'

uitvloeisel van de menselijke vrijheid, de keuzevrijheid die de mens tot mens maakt en als zodanig door God gewild is in de schepping van deze wereld, als een weliswaar niet volmaakte maar wel als de best mogelijke wereld.

Er is nog een derde optie. Zoals er een morele visie op het kwaad is (in de lijn van Augustinus) en een metafysische visie (in de lijn van Leibniz), is er nog een, wat men kan noemen, fysische blik op het kwaad. Spinoza is daar een representant van. Spinoza ontkent dat het goede of het kwade een zelfstandigheid is, die aan het zijn zelf zou toekomen, omdat beide slechts een perspectief op de dingen zouden behelzen. Zij betreffen geen zijswijze, maar een zienswijze. De begrippen van goed en kwaad resulteren uit een vergelijking van 'dat wat is' met het idee of voorstelling daarvan, 'zodat', schrijft hij, 'een ieder naar gelang van zijn eigen aandoeningen oordeelt of schat wat goed, wat kwaad, wat beter, wat slechter, en ten slotte wat het best of het slechtst is.'¹⁵ Er is zo gezien alleen een subjectief gezichtspunt, een lijden of geluk. Bovendien is er ook geen ruimte voor iets als wilsvrijheid. Ook al menen de mensen te kunnen beschikken over wilsvrijheid, toch is dat een illusie. De mens leeft, bij Spinoza, in een gedetermineerd universum en hij is onderworpen aan een allesomvattende causaliteit.¹⁶ In de menselijke realiteit toont deze natuurcausaliteit zich op het vlak van de natuurlijke affecten. Het leven volgens de rede biedt weliswaar de mogelijkheid tot distantie ten opzichte van de affecten, maar ook dan kan men niet van vrijheid in de specifieke zin van wilsvrijheid spreken, omdat men in dat geval leeft volgens de eigen redelijke natuur. Vrijheid is slechts gelegen in het krachtens de eigen natuur bestaan en door zichzelf tot handelen worden gepocht.¹⁷

Kant en het morele kwaad

Kant staat in zekere zin tegenover Spinoza. Enerzijds was hij, als Spinoza, diep doordrongen van de universaliteit van de natuurcausaliteit maar ook wilde hij, anders dan Spinoza, per se de vrijheid van de mens redden. Daarmee werd hij de grote protagonist van de morele visie op het kwaad. Hoewel hij vasthield aan de universele strekking van een causaal-determinisme, wilde hij de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid redden, die door hem omschreven werden als de spontaneïteit van een handeling en haar toerekenbaarheid ('Imputabilität'). Hij loste dit probleem op door een dualisme in te voeren en de mens te zien als burger van twee werelden: de wereld van de natuurcausaliteit en de wereld van de vrijheid. Dit dualisme is een poging om aan de geslotenheid van de natuurcausaliteit te ontkomen en het specifiek menselijke, in de zin van vrije zelfbepaling, te redden. Deze uitkomst kan tegemoetkomen aan de menselijke zelfervaring waarin de vrijheidsbeleving van oudsher een rol speelt, maar staat aan de andere kant op gespannen voet met de moderne opvatting van de werkelijkheid als enkelvoudig. Er zou dan niet één werkelijkheid

¹⁵ B. de Spinoza, *Ethica*, III, 39, Scholion, vertaling van N. van Suchtelen (1915), Antwerpen/Amsterdam: Wereldbibliotheek, vierde herziene druk z.j., p. 164; aan het gegeven citaat direct voorafgaand: 'Hierboven immers (...) hebben wij aangetoond dat wij niets begeren, wijl wij oordelen dat het goed is, maar dat wij integendeel datgene goed noemen wat wij begeren en bijgevolg alles waarvan wij afkerig zijn, kwaad heten.'

¹⁶ H.G. Hubbeling, *Spinoza*, Baarn: Wereldvenster 1966, p. 79-80: 'De mensen menen wel over een "vrije wil" te beschikken, maar dat komt omdat zij niet letten op de hen bepalende oorzaken.'

¹⁷ Spinoza, *Ethica* (*supra* noot 15), I, definitie VII: 'Datgene zal "vrij" heten, wat alleen krachtens de noodwendigheid van zijn eigen aard bestaat en alleenlijk uit zichzelf tot werken wordt gepocht;' Zie ook G.A. van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken als filosofisch probleem*, Den Haag: Kruseman 1968, blz. 72-103, en wel blz. 82-83.

zijn maar twee. Of, minder drastisch: een werkelijkheid met twee kanten, de zijde van de natuur en de zijde van de vrijheid.

Centraal in deze werkelijkheidsvisie staat de mogelijkheid van de menselijke vrijheid tegenover de feitelijkheid van de morele wet. Het feit van de morele wet laat ons zien dat er vrijheid is: 'Du kannst, denn du sollst.' Aan de andere kant is de vrijheid de zijnsgrond van de wet. De inhoud van de wet zelf is algemeen, in de zin dat het beginsel van de algemeenheid de inhoud ervan is. De morele wet, ofwel de zedenwet verlangt immers dat wij ons bij iedere gedragsregel – Kant zegt 'maxime' –afvragen of deze regel universaliseerbaar is.¹⁸ Dat vormt het merkteken van de moraliteit. Liegen is onzedelijk omdat, als iedereen zou liegen, de maatschappij niet zou kunnen bestaan. De zedelijkheid van handelen wordt dus losgekoppeld – en dat is essentieel voor Kant – van gevoelens of 'neigingen' zoals gevoelens van sympathie of altruïsme, maar is bepaald door de vrije verhouding van de wil tot een bovennatuurlijke, redelijke zedenwet.

Hoe is daarbij de verhouding tussen het goede en het kwade? Kant zal zeker niet zeggen dat de mens 'van nature goed' is. Er is, zegt hij, wel een aanleg tot het goede, die een 'dierlijke', een sociale en een persoonlijke component bevat: de aanleg tot zelfhandhaving, tot samenleven en wederzijdse erkenning en ten slotte de aanleg tot redelijk en tegelijk toerekeningsvatbaar wezen. Die aanleg blijkt uit de aanwezigheid van de vrije wil ofwel de wilsvrijheid, die bij Kant 'vrije willekeur' ('freie Willkür') heet. Hoewel de mens naar het inzicht van Kant niet 'van nature goed' is, blijkt er wel een aanleg daartoe.¹⁹

Daarnaast is er volgens Kant – en dat is toch wel verrassend – een 'hang naar het kwade'. Ook die heeft drie gradaties of gronden. Zij komt allereerst voort uit de gebrekkigheid of de broosheid (*fragilitas*) van de menselijke natuur, op basis waarvan men het goede wil, maar men de kracht niet heeft dit door te zetten ('wilszwakte'). Daarnaast is er de onzuiverheid (*impuritas*) waarbij de goede wil ofwel de wil om de wet in acht te nemen, gemengd is met onzuivere motieven, zoals bij voorbeeld ijdelheid of opportunisme.²⁰ De derde en meest fundamentele mogelijkheid is de omkering (*perversitas*) van de wil. Hier is er een omkering van de rangorde in die zin dat de wil om het goede te doen ondergeschikt is aan egocentrisme.²¹ De hang naar het kwaad heeft bij Kant met deze drie vormen dus geen betrekking op kwaadwilligheid ofwel het kiezen van kwaad om het kwaad. Het thema van de 'les fleurs du mal' van de Romantiek, de aantrekkingskracht van het kwaad zelf, speelt bij hem nog niet. Het gaat hem om het gewone kwaad: dat mensen, zelfs vrienden, niet altijd te vertrouwen zijn; dat men de hulpgever soms haat vanwege het verstrekken van hulp; dat men het soms prettig vindt als een vriend een tegenslag ervaart. Deze hang naar het kwaad, zegt Kant, komt voort uit de vrijheid zelf en niet uit de zuigkracht van de natuur. Als deze hang naar het kwaad uit de natuur zou voortkomen, zou het geen moreel kwaad zijn, waarvoor verantwoordelijkheid gedragen kan worden. Deze hang is dan ook geen empirische neiging, maar een uiting van de zuivere, vrije wil. Zij ligt besloten in de aard van de vrijheid zelf: 'Omdat deze hang echter uiteindelijk in een vrije willekeur moet worden

¹⁸ J. Verhaeghe, 'Plicht en vrijheid – een inleiding tot de ethiek van Kant', in: J. Leilich (red.), *Kant. Een inleiding*, Kapellen: Pelckmans 2004, p. 70-100, i.h.b. p. 84-88.

¹⁹ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793/4), *Werke* (Ed. Weischedel) Bnd 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, p. 647- 879, p. 672-675.

²⁰ I. Kant, 1793/4 (*supra* noot 19), p. 675-677.

²¹ Het belang van egocentrisme of eigenliefde wordt breed uitgewerkt door P. Kleingeld, 'Kant: de menselijke hang naar het kwaad', in: A. Kinneging & R. Wiche (red.), *Van kwaad tot erger. Het kwaad in de filosofie*, Utrecht: Spectrum 2007, p. 227-242.

gezocht en derhalve aangerekend kan worden, is hij zelf moreel slecht.²² En elders: 'Alleen het morele vermogen van de (vrije) willekeur kan behept zijn met een hang naar het kwaad.'²³

Deze hang naar het kwaad heet vervolgens 'radicaal' omdat hij zowel aan de wortel, de oorsprong, ligt van de wil (de wilsdaad) alsook aan die van het uiterlijke resultaat (de gewilde daad): 'De hang naar het kwaad is nu een daad in de eerste betekenis – de daad van de wilsvrijheid – (*peccatum originarium*) en is tegelijk de formele grond van elke tegen de wet indruisende daad.'²⁴ Deze hang naar het kwaad ligt niet alleen aan de oorsprong van elk feitelijk kwaad, maar komt tevens bij elk mens voor. Het radicale kwaad sluimert in ieder van ons. Dit begrip doet enigszins denken aan het begrip van de 'erfzonde', volgens welk een zonde van generatie op generatie wordt doorgegeven, maar die associatie is niet juist. Het heeft betrekking op het gegeven van de vrijheid zelf. Wat Kant wil benadrukken is de demonische zijde van de vrijheid.²⁵ Juist omdat de mens vrij is, is hij in staat tot het kwaad. Daarom geldt dat iedereen ertoe in staat is, en er zelfs een hang naar heeft. Het kwaad is niet bij de ander gelegen, het zit in elk van ons.

Uitweiding: de fragiliteit van de mens

Het aanwijzen van het radicale kwaad als formele bron van elk kwaad bij ieder mens, laat de drie deelbronnen van het morele kwaad nog onbesproken. Kant wees er drie aan: de breekbaarheid (*fragilitas*), de onzuiverheid (*impuritas*) en de omkering (*perversitas*). Er ligt echter bij nadere beschouwing een verschil tussen de tweede en de derde bron enerzijds en de eerste anderzijds. In het geval van de onzuiverheid (de tweede bron) is de goede wil vermengd met onzuivere motieven; in het geval van de omkering (de derde bron) is de goede wil ondergeschikt aan andere motieven. De uitkomst kan in beide gevallen een handelen zijn dat feitelijk conform is aan de wet dan wel strijdig met de wet. Het handelen is echter in beide gevallen slecht, omdat het niet 'omwille van de wet' plaatsvond. Conformiteit aan de wet is niet voldoende. Alleen het 'omwille van', de keuze die in vrijheid gemaakt is, telt. De vrijheid zelf is in deze gevallen niet aangetast. Bij de fragiliteit (de eerste bron) ligt dat anders. Hier is de vrije wil aanwezig, maar is zwak, de vrijheid is zelf 'gebroken'. Dat komt omdat de mens zelf breekbaar is. De Franse filosoof Ricoeur heeft deze notie van menselijke fragiliteit van Kant overgenomen, verder uitgewerkt en verbreed.²⁶ De mens als zodanig is fragiel of broos, omdat hij naar de woorden van Pascal '*ni ange, ni bête*' is. De mens is gekenmerkt door een

²² I. Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, vertaling van *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* van G. Van Eekert, W. Van Herck, W. Lemmens, Amsterdam: Boom 2004, p. 81. Zie ook Kant 1793/4 (*supra* noot 19), p. 685/6: 'Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muss, mithin zugerechnet werden kan, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.'

²³ Kant 2004 (*supra* noot 22), p. 73; id. 1793/4 (*supra* noot 19), p. 678/9: 'Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben.'

²⁴ Kant 2004 (*supra* noot 22), p. 74; id. 1793/4 (*supra* noot 19), p. 679: 'Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller Gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche dem Materie nach demselben widerstreitet, und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird.'

²⁵ Zie P. Ricoeur, 1986 (*supra* noot 13), p. 44: '(...) il aperçoit le fond démonique de la liberté humaine.'

²⁶ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 2. Finitude et culpabilité. Livre I. L'homme fallible* (1960), Parijs: Aubier, tweede druk 1988, p.21-162, i.h.b. p. 142-149.

disproportionaliteit, omdat hij aan de ene kant gebonden is aan de beperkingen van de natuur en aan de andere kant die kan overschrijden en alles vanuit een oneindig gezichtspunt (*'a view from nowhere'*) kan overzien. Hij is een wezen van eindigheid én oneindigheid, en hij dient daarom een middenpositie in te nemen en te bewaren. De mens is een *'homo duplex'*. Hij is ten aanzien van de kennis aangewezen op de zintuigen (eindigheid), maar ook maakt hij gebruik van de rede (oneindigheid). Hij moet om tot geldige kennis te komen niet blijven kleven aan de feitelijkheid van de zintuigen, maar mag zich ook niet overgeven aan abstracte, formele redeneringen. Dezelfde polariteit speelt op het vlak van het geluk. Aan de ene kant leveren de zintuigen hem een particulier genot, maar aan de andere kant leeft er in hem een streven naar een oneindig geluk, tussen welke polen een bemiddeling moet plaatsvinden. Die bemiddeling leidt tot het ontstaan van een welomschreven verlangen, dat bevredigd kan worden (de pool van de eindigheid) maar ook altijd verdiept kan worden (de pool van de oneindigheid). Dat verlangen kan zich afspelen in het register van het bezit, van macht en van erkenning. Deze beperkte verlangens (naar bezit, macht en erkenning) kunnen echter in tweede termijn, in Ricœur's opvatting van Kant, ontgrendeld worden en een ver-oneindiging ondergaan. En hier toont zich de breekbaarheid, de fragiliteit. De wil *'breekt'*. Het verlangen (*'Begierde'*) naar bezit wordt hebzucht (*'Habsucht'*), het verlangen naar macht wordt heerszucht (*'Herrschaft'*), het verlangen naar erkenning wordt eerezucht (*'Ehrensucht'*).²⁷

In deze overgang van een redelijk, getemperd verlangen naar een onredelijke zucht, betreden wij het terrein van wat traditioneel de passies heten. De leer van de passies kreeg in de moderne tijd veel aandacht van filosofen als Hobbes, Descartes, Spinoza en Hume omdat passies een onderdeel zouden vormen van het natuurlijke van de mens, dat onder het bewind van de rede gesteld moest worden. Descartes en Spinoza waren daarbij relatief positief over deze mogelijkheid; Hobbes en Hume waren veel sceptischer. Toch ligt hier een verschil. Hoewel Kant dezelfde term gebruikt als deze denkers (*passiones animi*) verstaat hij daar iets anders onder. Terwijl zij de passies als gemoedsbewegingen ofwel affecten zien – zoals begeerte, blijdschap en verdriet (Spinoza) en tevens liefde, haat en bewondering (Descartes), verstaat Kant ze als de ontaarding van verlangens of neigingen tot zuchten (*'Leidenschaften'*) die zonet zijn beschreven. Het verschil is in de vrijheid gelegen. Doet een affect, als een soort roes, gedurende de duur van het affect korte tijd afbreuk aan de vrijheid, de zucht vindt zijn lust in de verslaafdheid en het verlies van de vrijheid zelf: de *'Sklavensinn'*.²⁸

De hiermee gegeven vrijheidsbeperking is duurzaam. Er is bij deze zuchten een duurzame ontsporing van het verlangen, omdat wat een deelverlangen is (bijvoorbeeld naar eer), allesoverheersend wordt zodat alles ervoor moet wijken. Dat leidt tot een verdwazing die in strijd is met de rede zelf: wat middel is, wordt doel, wat deel is wordt geheel. De beperking van de vrijheid is weliswaar duurzaam, maar zij is slechts gedeeltelijk en leidt niet tot een volledige opheffing ervan. Omdat de rede met haar oproep tot vrijheid niet ophoudt, blijft bij de zuchtigheid de vatbaarheid voor het appel van de rede bestaan. Daar ligt ook de grond van het moreel verwerpelijke, de *'slechtheid'* van de zuchten. De zuchten veroorzaken leed en daarmee kwaad in fysische zin, maar zij zijn bovendien *'slecht'* in morele zin (*'böse'*) omdat zij intrinsiek in strijd met de rede zijn en de zuchtige ervoor kiest.²⁹ Zij zijn voor een ander deel niet moreel slecht, omdat de zuchtige er níét in vrijheid voor kiest. In die

²⁷ Kant 1798 (*supra* noot 3), p. 599.

²⁸ Kant 1798 (*supra* noot 3), p. 601.

²⁹ Kant 1798 (*supra* noot 3), p. 601.

beperking van de wilsvrijheid – zonder opheffing te impliceren – toont zich de fragiliteit van de mens, wiens wil er is, maar ook zwak kan zijn en bij wijze van spreken kan bezwijken zonder geheel verdwijnen, omdat het appel van de rede en de vatbaarheid daarvoor blijven bestaan. Daarmee is de verbinding tussen het morele kwaad en de wilsvrijheid, die Kant met nadruk zo naar voren heeft gebracht, niet ontkracht. De ingebrachte nuancering doet haar eerder nog scherper naar voren komen. Het is een herbevestiging van de verbinding tussen het morele kwaad (*'das Böse'*) en de wilsvrijheid, die voor het denken nadien richtinggevend is gebleven: de herbevestiging van een 'morele visie op de wereld'.

Kant en de toerekeningsvatbaarheid

Dat geldt niet alleen voor het denken over het kwaad in de wereld in algemene zin maar ook voor de omgang ermee in het moderne strafrecht. Kant is immers ook een typische vertegenwoordiger van de Klassieke Richting. Het strafrecht als publiek recht komt naar zijn opvatting tot stand als de staat langs de weg van het sociaal contract de taak toegewezen heeft gekregen de vrijheid te beschermen van de burger jegens de andere burger en jegens de staat. De grond van een strafrechtelijke reactie op een misdaad is erin gelegen dat een misdrijf tegen de rechtsorde als zodanig is gericht. De rechtvaardiging van de straf is in het verlengde daarvan gelegen in het herstel van de rechtsorde die gelaedeerd is. Het kwaad is niet alleen het slachtoffer aangedaan, maar diens leed is onderdeel van een breder letsel. Het is uiteindelijk dit letsel, door het delict als 'crimen publicum' jegens het recht zelf (*'das gemeine Wesen'*), dat vergolden moet worden.³⁰ Het klassieke strafrecht is in algemene zin (en zo ook bij Kant) retrospectief gericht en vergeldend van aard. Het vergeldingsprincipe wordt verbreed, kan men zeggen. Het heeft niet alleen betrekking op de relatie tussen dader en slachtoffer maar ook op die tussen dader en rechtsorde. Het biedt een rechtvaardiging van de straf, het richt de straf en biedt een maatstaf voor de hoogte ervan.³¹ Er dient immers een proportionaliteit tussen misdaad en straf te bestaan, zonder dat een materiële gelijkheid nagestreefd hoeft te worden. De vergeldingsgedachte draagt zo het begrip van zijn begrenzing met zich mee.³²

Toch biedt Kant in zijn strafrechtsopvatting geen daadstrafrecht in engere zin. Het belang van de 'wil' is al duidelijk gebleken. Voor het geval de betrokkene niet vanuit wilsvrijheid (*'freie Willkür'*) handelde, kan hem de daad niet worden toegerekend. Dan ontbreekt de grondslag voor de vergelding. Kants filosofie van de vrijheid maakt dat de vraag naar de toerekeningsvatbaarheid (*'die Imputabilität einer Handlung'*) centraal komt te staan in zijn

³⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Werke* (Ed. Weischedel) Bnd 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, p. 307-634, p. 452.

³¹ Van Roermond laat de vergelding niet als de rechtvaardigingsgrond bij Kant gelden, maar alleen als richtsnoer voor de straf. Men kan de vergelding ook aan de schending van de rechtsorde binden. Zie B. van Roermond, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, Bussum: Coutinho 1993, blz. 212-215.

³² Ook wanneer het vergeldingsbeginsel, als principe van de maat van de straf, 'equivalentie van schuld en straf' nastreeft, ligt daarin reeds een matiging besloten: equivalentie is niet: gelijkheid. Zie L. Polak, *De zin der vergelding*, Amsterdam: Emmering 1921, pp. 125-15. Meer uitgesproken nog in L. Polak, 'Over straf en opvoeding', in Y. Buruma (red.), *100 jaar strafrecht. Klassieke teksten van de twintigste eeuw*, Amsterdam: Amsterdam University Press 1999, pp. 127-135, en wel p. 133, waar de individualisering van de straf een 'rechtseis' heet.

mensbeschouwing.³³ Die wilsvrijheid kan geheel ontbreken indien het besluit om een daad te verrichten genomen is in een toestand waarin een mens niet beschikte over het goede gebruik van de kenvermogens. De toestanden waarbij, naar de gedachtegang van Kant de kenvermogens ernstig verstoord zijn, komen vermoedelijk overeen met wat thans psychotische stoornissen genoemd worden.³⁴ Bij de commune delicten leidt dat tot opheffing van de toerekenbaarheid van de handeling. Het leed, het aangedane kwaad, blijft bestaan, maar het is niet verkozen, niet gewild in de *'freie Willkür'*, in het *'liberum arbitrium'*, en is daarom geen moreel kwaad in strikte zin meer, zodat er geen schuld is en aan de vergelding de grondslag is ontvallen.

Kant laat zich niet uit over de mogelijkheid van een verminderde toerekeningsvatbaarheid. Als hij dat wel zou hebben gedaan, kwamen de 'Leidenschaften' daarvoor waarschijnlijk in aanmerking. Zij heffen de wilsvrijheid, het vrije gebruik van de rede, niet in haar geheel op, maar doen er wel afbreuk aan. De specifieke invulling die Kant eraan geeft – heerszucht, bezitszucht, eerezucht – maakt dat wat hij 'zuchten' noemt, heel goed in verband gebracht kan worden met wat thans persoonlijkheidsstoornissen heten. Hij noemt ze ook expliciet 'ziektes' (waartegen alleen palliatiefmiddelen zouden zijn).³⁵ Die parallel is goed te trekken.³⁶ Belangrijker is de overeenkomst op formeel vlak. De zuchten of 'Leidenschaften' veroorzaken niet alleen leed (*'Übel'*), maar zij zijn zelf *'böse'*. Zij zijn niet alleen verderfelijk omdat zij kwaad, leed, veroorzaken, maar ook moreel verwerpelijk omdat zij tegen een goed gebruik van de rede ingaan. Maar die morele verwerpelijkheid wordt weer beperkt omdat het vrije gebruik van de rede zelf voor een deel beperkt is en aan de wilsvrijheid afbreuk is gedaan. Hoewel Kant het begrip van verminderde toerekeningsvatbaarheid niet kent, zou dit hier, ook volgens de eigen gedachtegang, wel van toepassing kunnen zijn.

Toerekeningsvatbaarheid: de verinnerlijking van het morele kwaad

Hoewel Kants denken aanknopingspunten zou hebben kunnen bieden voor de notie van een vermindering van de toerekeningsvatbaarheid, is dat niet gebeurd. Binnen de Klassieke

³³ Kant 1797 (*supra* noot 30), p. 334: *'Zurechnung* (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das *Urteil*, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann *Tat* (factum) heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird;' En ook p. 329: *'Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind.'

³⁴ Dit zijn: 'Unsinnigkeit', 'Wahnsinn', 'Wahnwitz', 'Aberwitz'. Zij worden geclassificeerd naar de wijze waarop zij de verschillende kenvermogens die Kant onderscheidt, aantasten (zoals waarneming, verbeelding, verstand, rede). Zij komen overeen dat het resultaat hetzelfde is, in de zin dat het goede gebruik van de kenvermogens (de *'sensus communis'*) is aangetast. Uitvoerder A.W.M. Mooij, *Psychiatrie, recht en de menselijke maat*, Amsterdam: Boom, tweede druk 2004, p. 185-195: 'Kant over psychiatrie en recht'.

³⁵ Kant 1798 (*supra* noot 3), p. 600: 'Krankheiten wider die es nur Palliativmittel gibt', ofwel t.z.p. 'Leidenschaften sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar, weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes (sc. der freie Willkür) entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte.'

³⁶ Men kan daarbij, om de gedachten te bepalen, een parallel zien tussen machtszucht en perversie (waar onderwerping centraal staat), bezitszucht en de borderline persoonlijkheidsstoornis (waar de ander bezeten wordt) en tussen eerezucht waar alles voor het aanzien moet wijken en de narcistische persoonlijkheidsstoornis (waar een gevoeligheid voor krenking centraal staat). Zie de volgende omschrijving van een persoonlijkheidsstoornis: American Psychiatric Association, *Diagnosical and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fourth Edition. Text Revision, Washington 2004, p. 686: 'The essential feature of a Personality Disorder is an enduring pattern of inner experience and behaviour that deviates markedly from the expectations of the individual's culture and is manifested in at least two of the following areas: cognition, affectivity, interpersonal functioning, or impulse control.'

Richting met haar accent op de retrospectieve vergelding paste een dergelijke nuancering niet echt. Het was de Nieuwe Richting die de invoering hiervan mogelijk maakte in het verlengde van de introductie van het instrument 'maatregel' naast, of in aanvulling op, de straf. Het leidde niet tot een verandering van de gedachtegang over de toerekeningsvatbaarheid zelf. Er ontstond wel een praktijk waar, in het geval van psychotische stoornissen, tot opheffing van de toerekeningsvatbaarheid geconcludeerd kon worden (omdat daar de wilsvrijheid geheel is opgeheven) en, in geval van persoonlijkheidsstoornissen, tot een zekere mate van vermindering daarvan besloten kon worden (omdat daar de wilsvrijheid ten dele is opgeheven) – wanneer daarnaast ook aan het vereiste van een thematische doorwerking van de stoornis in het delict is voldaan.³⁷

Wat zijn de gevolgen voor de notie van het kwaad, het morele kwaad? Bij het naar voren treden van het concept van de toerekeningsvatbaarheid, in de lijn van Kant, is een soort verinnerlijking van het morele kwaad opgetreden. Was de oude conceptie van het morele kwaad 'het kwaad dat wij doen' – in onderscheid met het fysieke kwaad 'dat er is' – zo wordt de moderne, in aanleg kantiaanse conceptie ervan, het 'kwaad dat wij in vrijheid willen'. Iemand verdient straf, niet omdat hij een handeling verricht heeft, maar omdat hij die in vrijheid gewild heeft, zodat bij afwezigheid van die vrije wil de straf vervalt. Dat heeft tot gevolg dat het kwaad dat wij doen zonder het in vrijheid, in de diepere zin ervan, te 'willen', ophoudt een moreel kwaad in strikte zin te zijn. De vraag naar de toerekeningsvatbaarheid heeft precies op dat onderscheid tussen 'daad' en 'wilsvrijheid' betrekking. Men kan dus zeggen dat de vraag naar de toerekeningsvatbaarheid en de wilsvrijheid een snede legt binnen het morele kwaad.

Dat betreft het onderscheid tussen het morele kwaad in de oude en brede zin (de uiterlijkheid van de daad) en het morele kwaad in de nieuwe en strikte zin (de verinnerlijking met de vrije wil hierbij).

De praktijk is dan zo dat bij ontoerekeningsvatbaarheid de morele dimensie van het kwaad in de nieuwe en strikte zin min of meer verdwijnt, zodat er geen grondslag tot vergelding meer is. Maar het morele kwaad, in de oude en brede zin van het 'kwaad dat wij doen' – het *malum faciamus* – verdwijnt niet. Er vindt geen vrijspraak plaats, maar slechts ontslag van rechtsvervolging. Dat is conform de intuïtie dat met het verdwijnen van de wilsvrijheid de daad zelve niet is verdwenen. Het opgeheven zijn van de wilsvrijheid doet de daad niet overgaan in een louter natuurverschijnsel. Het morele kwaad wordt wel als het ware geresorbeerd, wat blijkt uit de toepassing van schulduitsluiting, maar laat een restant, dat blijkt uit het feit dat geen vrijspraak volgt maar alleen wordt afgezien van strafvervolging. De zo geboden nuanceringsmogelijkheid zet zich verder door met het toelaten van gradaties in de toerekeningsvatbaarheid. Het begrip van het innerlijke morele kwaad werd 'gradueel'. Dat gebeurde niet expliciet, maar impliciet en onuitgesproken. Bij een verminderde toerekeningsvatbaarheid is de verwijtbaarheid slechts ten dele opgeheven, zodat het morele kwaad, in zijn verinnerlijkte vorm en strikte zin, niet geheel maar slechts in verminderde mate blijft bestaan. De verdachte kon het immers maar 'voor een deel helpen' dat hij deed zoals hij deed. Het morele kwaad is ook in zijn verinnerlijkte vorm, in zijn koppeling aan de wilsvrijheid, niet iets van 'plus of min', 'ja of nee', maar iets dat in verminderde mate kan bestaan – terwijl het morele kwaad in de brede zin van de daad zelf, onveranderd blijft. En zo leidt een verminderde omvang van 'moreel kwaad in strikte zin' tot een verminderde

³⁷ In de Bondsrepubliek Duitsland is de situatie gelijk. Men kent er het onderscheid tussen 'Schuldunfähigkeit' (StGB par. 20) en 'verminderte Schuldfähigkeit' (StGB par. 21).

omvang van de vergelding, wat tot een lagere strafmaat zou kunnen leiden dan anders het geval zou zijn geweest.

Daarnaast heeft de Nieuwe Richting vanuit haar prospectieve gerichtheid ook oog gehad voor toekomstig kwaad. Dat was zelfs haar inzet: het elimineren van gevaarlijke individuen uit de samenleving. Die prospectieve gerichtheid speelde weliswaar ook een rol bij de straftoemeting vanuit de Klassieke Richting in de zin van generale en speciale preventie. De generaal preventieve werking van de straf beoogde toekomstig moreel kwaad te verhinderen en de verdachte kon voor de duur van de detentie geen strafbare feiten, geen kwaad, meer begaan, wat in een tijdelijke preventie resulteerde. Maar voor de indamming van een toekomstig moreel kwaad in de brede zin van het woord, uitgaande van een slechts gedeeltelijk toerekeningsvatbare dader, bood de straf geen grondslag. De introductie van de maatregel van de terbeschikkingstelling bood die wel. Op grond hiervan kon men personen van wie men aannam dat zij kwaad konden doen, dat ze ‘gemeengevaarlijk waren’ – terwijl dat slechts een moreel kwaad betrof in brede zin, want voor een deel wilsonvrij – een maatregel van vrijheidsbeneming opleggen.³⁸

Keuzevrijheid: verder dan Kant

Zo zijn wij weer teruggekeerd bij het kwaad in zijn samenhang met de wilsvrijheid. De koppeling van het morele kwaad aan de wilsvrijheid, bewerkstelligde de verinnerlijking van het morele kwaad. Wij hebben bij het historische overzicht gezien hoe het denken over het kwaad een soort voltooiing vond in Kants visie: de verinnerlijking van het morele kwaad en het belang van de wilsvrijheid daarbij. Dat wil niet zeggen dat Kants inhoudelijke opvatting van de wilsvrijheid ook nu nog onverkort aanvaardbaar zou zijn. Deze oriëntatie aan Kant kan nog gerelativeerd worden. Met behoud van Kants morele perspectief is het niet nodig de keuzevrijheid geheel naar zijn schema te duiden, waarin de uitoefening van de wilsvrijheid (‘*liberum arbitrium*’, ‘*freie Willkür*’) zou blijken uit de wijze waarop en de mate waarin een persoon zijn neigingen invoegt en ondergeschikt maakt aan de rede. Bij hem is het zich laten leiden door de rede, als beginsel van universaliseerbaarheid, de bron van de vrijheid. Het primaat van de rede met de hiermee gegeven tegenoverstelling van rede en natuur, maakt deze visie wel erg rationalistisch en ook dualistisch.

Er is een ook minder rationalistische en dualistische opvatting mogelijk van de vrijheid, die toch de opvatting van vrijheid als keuzevrijheid intact laat. Men kan namelijk opmerken dat hoe algemeen, hoe formeel Kants gedachte ook is, zij toch nog te inhoudelijk is ingevuld. Het vereiste van universalisering – ‘Wat zou ieder ander doen in dit geval?’ – is weliswaar algemeen gesteld, maar toch nog te inhoudelijk bepaald, en wel precies omdat universalisering als specifieke eis wordt gesteld. De keuzevrijheid kan nog algemener, nog ‘formeler’ gedacht worden dan Kant deed. Zij is dan niet gelegen in het vereiste van de mogelijkheid van universalisering, maar in de mogelijkheid afstand te kunnen nemen. Door afstand in te nemen ten opzichte van de situatie waarin men verkeert, is men in staat de situatie in ogenschouw te nemen, te overdenken en gevoelsmatig te verwerken, en kan men handelingsalternatieven overwegen. De wilsvrijheid, de keuzevrijheid is dan gelegen in dit vermogen tot afstand nemen, tot reflectie, kortom: het vermogen tot overleg. De keuzevrijheid wordt dan bepaald door vraag naar de mogelijkheden de betreffende situatie

³⁸ Zie voor de geschiedenis van de wetgeving en wat daaraan vooraf ging E.J. Hofstee, *TBR en TBS*, Arnhem: Gouda Quint, 1987, p. 53-175.

te overzien, te overdenken, gevoelsmatig te verwerken. Die vrijheid is niet gelegen in het zich onttrekken aan de situatie door het gedachte-experiment van universalisering, maar in de mogelijkheid van reflectie over de situatie. In wezen betreft dit vermogen tot overleg ook de 'rede' maar dit is een ruimer begrip ervan dan het toch ingeperkte (rationalistische) begrip van Kant. Het vermogen tot reflectie is 'altijd al' gezien als datgene wat de mens kenmerkte. Het gaat terug op de opvatting van Aristoteles van de mens als wezen dat over rede beschikt: 'zoon logon echon'. Deze opvatting van de keuzevrijheid is ook praktisch, omdat zij zich goed laat vertalen naar de praktijk van de bepaling van de toerekeningsvatbaarheid. Een onvermogen tot afstandneming is kenmerkend voor psychotische toestanden, terwijl een beperking in dat vermogen gegeven is met stoornissen op het vlak van de persoonlijkheid.³⁹

Ten slotte: deze opvatting van keuzevrijheid als vermogen tot overleg of reflectie staat niet op gespannen voet met een gelijktijdige vergaande bepaaldheid van handelen. Reflectie over de situatie, impliceert een bepaaldheid van die situatie. Het zien van mogelijkheden, die ingebed zijn in een veld van gedetermineerde feitelijkheden, schept wel de mogelijkheid van een keuze om een mogelijkheid die gezien is te verwerkelijken waardoor ze een feit kan worden. Hierbij kan men kiezen voor iets goeds of iets kwaads, voor iets wat door de betrokkene zelf, of door de morele gemeenschap dan wel de rechtsgemeenschap, als iets goeds of iets kwaads wordt beschouwd. De mogelijkheid van de keuze komt dan aan de mens als zodanig toe, in zoverre het hem mogelijk is afstand te nemen van de situatie waarin hij zich bevindt, om die te overdenken en gevoelsmatig te verwerken. Als zodanig is de mogelijkheid van het kwaad, in de zin van de keuze van het kwaad, gegeven met de condition humaine. Dit stond Kant voor ogen in zijn opvatting van het 'radicale kwaad'. Dit is het kwaad waartoe ieder mens in staat is – dat niet alleen bij een ander gelegen is – en dat zijn grond vindt in de menselijke vrijheid. De vraag naar de toerekeningsvatbaarheid heeft uiteindelijk – zij het in een strafrechtelijke verwerking ervan – precies op dit vermogen van de vrijheid betrekking.

³⁹ A.W.M. Mooij 2004 (*supra* noot 9), p. 122-124.

Over de auteurs

Prof. dr. **Abram de Swaan** is emeritus universiteitshoogleraar sociale wetenschap aan de Universiteit van Amsterdam. Hij praktiseerde van 1973 tot 1984 als psychoanalytisch psychotherapeut. In zijn recentste boek staat het kwaad centraal: *Compartmenten van vernietiging; over genocidale regimes en hun daders* (Prometheus/Bert Bakker, 2014).

Drs. **Colet van der Ven** is orthopedagoog, journalist, programmamaker en presentator. Zij publiceerde verschillende boeken waaronder recent *Het kwaad en ik; een zoektocht naar de wortels van geweld* (Lemniscaat, 2015).

Dr. **Wouter Gomperts** is klinisch psycholoog en psychoanalyticus. Hij is opleider en supervisor bij diverse psychoanalytische beroepsverenigingen. Zijn promotieonderzoek handelde over sociale fobie; recenter publiceerde hij met name over psychoanalyse. Hij doceert psychoanalyse aan de Universiteit van Amsterdam en werkt in een eigen therapiepraktijk.

Drs. **Nelleke J. Nicolai** is psychiater, psychoanalyticus en als psychotherapeut werkzaam in eigen praktijk in Rotterdam. Ze is opleider en supervisor bij de Nederlandse Vereniging voor Psychoanalytische Psychotherapie. Recente boeken zijn het samen met anderen geschreven *Empathie; het geheime wapen van psychiaters en psychotherapeuten* (Diagnosis, 2015) en de monografie *Emotieregulatie als basis van het menselijk bestaan* (Diagnosis, 2016).

Prof. dr. **Heleen Pott** is filosoof. Zij doceerde filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en maatschappij- en cultuurwetenschappen aan de Universiteit Maastricht en was van 1999 tot haar emeritaat in 2020 als Socrateshoogleraar verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Ze publiceert over thema's in de hedendaagse wijsbegeerte, filosofie van emoties en interdisciplinaire cultuurtheorie, onder meer (met Maarten Doorman): *Filosofen van deze tijd* (Prometheus/Bert Bakker, vijftiende druk, 2019).

Drs. **Huub Mous** is kunsthistoricus en auteur van diverse teksten over de rol van religie en secularisering bij onder meer zijn eigen psychose, zoals het samen met anderen geschreven boek *Tegen de tijdgeest; terugzien op een psychose* (Candide, 2011). De hier afgedrukte lezing maakt ook deel uit van het eind 2017 bij uitgeverij Aspekt verschijnende boek *Jihad of verstandsverbijstering*.

Prof. dr. **Antoine Mooij** is filosoof, psychiater en psychoanalyticus. Hij is emeritus hoogleraar psychiatrische aspecten van de rechtspraktijk, met name de forensische psychiatrie, aan de Universiteit Utrecht. Zijn hier afgedrukte tekst is eerder gepubliceerd in B.F. Keulen e.a. (red.), *Pet af; liber amicorum prof. mr. D.H. de Jong* (Wolf Legal Publishers, 2007).

Uitgave door Stichting Psychiatrie en Filosofie i.s.m. digitaal tijdschrift Deviant
Reeuwijk, 2022

Deze publicatie is gebaseerd op de lezingen van het symposium 'Het Kwaad – in de context van psychiatrie en filosofie', georganiseerd door Stichting Psychiatrie en Filosofie op 9 februari 2017 in de Eggertzaal van de Nieuwe Kerk in Amsterdam. De lezingen zijn uitgewerkt en geredigeerd in overleg met de sprekers. De bijdrage van Antoine Mooij is als aanvulling op de lezingen toegevoegd.

© 2017, de auteurs van de hoofdstukken

Eindredactie: Michi Almer, Sanne van Driel, Hansje Galesloot en Wouter Kusters

www.psychiatrieenfilosofie.nl

www.tijdschriftdeviant.nl