



Vershil moet er zijn
Christelijke filosofie en morele orde

Prof. dr. Jan van der Stoep



Theologische Universiteit Kampen | Utrecht

Vershil moet er zijn **Christelijke filosofie en morele orde**

Afbeelding op voorkant: Wassily Kandinsky, Compositie VIII.

Vershil moet er zijn **Christelijke filosofie en morele orde**

Rede uitgesproken bij het publiek aanvaarden van het ambt van
bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie aan de Theologische
Universiteit Kampen|Utrecht op 20 mei 2022.

Prof. dr. Jan van der Stoep

Inhoudsopgave

1. Morele orde	6
2. Modern dualisme	8
3. Levensvormen	11
4. Sociale praktijken	15
5. Slot	17
Dankwoord	18

Mijnheer de rector, dames en heren,

Een rechtvaardige wereld is een wereld waarin op een juiste manier grenzen worden getrokken. 'Good fences make just societies', zegt Michael Walzer.¹ Het Griekse woord voor wet, *nomos*, draagt de betekenis van afbakening al in zich. *Nomos* wijst op de grens die getrokken wordt rond een bepaald gebied.² Door grenzen te trekken maken we onderscheid. Daar hebben we ook behoefte aan. We richten universiteiten, academische ziekenhuizen en onderzoeksinstituten op om af te bakenen wat betrouwbare kennis is en wat niet. Ook hechten we aan een goede scheiding van machten in ons parlementaire systeem: de kamer die de regering moet controleren, een onafhankelijke rechtspraak.

Grenzen staan echter ook altijd ter discussie. In onze moderne samenleving hebben we aan mensen een aparte plek gegeven, los van de rest van de natuur. Maar waarom zouden we mensen wel rechten geven en dieren niet? Heeft het strikte onderscheid tussen mens en natuur er niet voor gezorgd dat mensen vrij hun gang konden gaan, waardoor we vandaag de dag geconfronteerd worden met klimaatverandering en verlies aan biodiversiteit? Ook de manier waarop we tegenwoordig met waarheidsvinding omgaan laat zien dat we moeite hebben met grenzen. Meer dan vroeger wantrouwen

we wetenschap, journalistiek en rechtspraak. Hoe onafhankelijk zijn dergelijke instituten eigenlijk? Vormen ze niet vaak een instrument in de handen van de gevestigde macht, de elite die het voor het zeggen heeft?

Het spreken over grenzen, over wat goede afbakeningen zijn en wat niet, veronderstelt dat er criteria bestaan waaraan we ons handelen kunnen toetsen. De vraag is alleen hoe je die criteria zou moeten vinden. De christelijke filosoof Herman Dooyeweerd legt in navolging van Abraham Kuiper en Herman Bavinck veel nadruk op het bestaan van een gegeven orde. Hij gaat ervanuit dat God de wereld op een gestructureerde manier heeft vormgegeven, en dat als we naar deze structuren op zoek gaan, we iets van Gods bedoeling met de wereld kunnen ontdekken.³ Ons kennen heeft altijd een voorlopig en tijdelijk karakter, maar dat betekent niet dat er geen morele principes zouden bestaan. Het zoeken naar een gegeven orde kan bovendien ook een kritische functie hebben. Door een beroep te doen op waarheid en recht kunnen we het bestaande maatschappelijke bestel ter discussie stellen.

Binnen de theologie kan de benadering van Dooyeweerd en van zijn leerlingen niet direct op veel applaus rekenen. Karl Barth moest niet veel hebben van een denken in termen van scheppingsordeningen. En Jürgen Moltmann richt zich in zijn theologie

¹ Michael Walzer, *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality* (New York: Basic Books, 1983), 319.

² Hannah Arendt, *The human condition* (Chicago: Chicago University Press, second edition, 1998), 63.

³ Bruce Riley Ashford & Craig G. Bartholomew, *The doctrine of creation. A constructive Kuyperian approach* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2020), chapter 5.

van hoop vooral op de eschatologie. Oliver O'Donovan daarentegen ziet wel het belang van het zoeken naar een morele orde. Zonder de veronderstelling van een gegeven orde zouden we, zo stelt hij, geen referentiepunt hebben waarop we bij morele afwegingen een beroep kunnen doen.⁴ Tegelijkertijd relativeert hij dat inzicht ook wanneer hij stelt dat we Gods bedoeling met deze wereld pas goed leren kennen vanuit de opstanding van Christus.⁵ Alle andere vormen van kennen blijven volgens hem iets fragmentarisch houden. Ze missen het zicht op de totaliteit van Gods bedoeling en op de liefde die God voor deze wereld heeft.

De komende jaren wil ik het idee van een gegeven orde opnieuw doordenken. Kan dat idee ons helpen om scherper te articuleren wat grenzen zijn en hoe we verschillen kunnen duiden? Daarmee hoop ik een bijdrage te leveren aan de onderzoeksagenda van The Neo-Calvinism Research Institute dat aan deze universiteit gevestigd is. In de onderzoeksagenda van The Neo-Calvinism Research Institute staat diversiteit als thema centraal.

Ik wil het idee van een gegeven orde dus niet te snel bij het grof vuil zetten. Daar heb ik een aantal redenen voor. Ten eerste is het idee van scheppingsorde door de eeuwen heen een geweldige bron van inspiratie is geweest om wetenschappelijk onderzoek

te doen en iets van de heiligheid van het bestaan te ervaren. Ten tweede kan het verwijzen naar een gegeven orde behulpzaam zijn in het gesprek tussen verschillende levensovertuigingen. Het biedt een gemeenschappelijke communicatiebasis. En ten derde geloof ik dat denken in termen van een gegeven orde kan helpen om verbinding te maken tussen theologie en andere wetenschappen, en ook tussen theologie en praktijk.

1. Morele orde

Waar hebben we het precies over als we over een gegeven orde spreken? Orde heeft te maken met wetmatigheid. We vertrouwen erop dat het iedere morgen weer licht wordt, dat er zoiets als zwaartekracht bestaat, dat een boot op het water blijft drijven. Gelukkig maar! Zonder deze wetmatigheden zou het leven heel onvoorspelbaar worden. We kunnen dit de natuurlijke orde noemen. Deze natuurlijk orde geeft stabiliteit aan het leven.

Vanmiddag wil ik het echter niet over de wetmatigheid van de natuur hebben, maar over de morele kant van ons bestaan. Met morele orde, of morele wetten, bedoel ik regels en principes die een beroep doen op onze menselijke verantwoordelijkheid. Tegen de zwaartekracht kunnen we niet zondigen, tegen wetten die bepalen hoe we met elkaar en met deze wereld omgaan kan dat wel. We kunnen op een onlogische wijze redeneren, op een niet-eerlijke manier handeldrijven of kunnen mensenrechten schenden. Tegelijkertijd gaan we er doorgaans wel vanuit dat de wetten van de logica, van de markt en

van de rechtstaat voor iedereen gelden. Dat ze zeggingskracht hebben voor alle mensen en daarom niet zomaar kunnen worden genegeerd.

Net als de natuurlijke orde geeft de morele orde stabiliteit en samenhang aan het leven. Principes van waarheid en recht zorgen ervoor dat het onderlinge samenleven meer voorspelbaar wordt. We verwachten van normatieve principes als waarheid, liefde en recht dat ze een zekere universaliteit bezitten, dat ze niet alleen hier en nu gelden, maar ook gelden op een andere plaats of in een andere tijd. 'Een rare gerechtigheid die bij een rivier ophoudt! Aan deze zijde van de Pyreneeën een waarheid, aan de andere kant een dwaling' zo stelde Blaise Pascal in zijn *Pensées*.⁶

Recent schreef wetenschapshistoricus Lorraine Daston een interessant boekje over hoe we bij morele kwesties vaak een beroep doen op de natuur. Leven in een toestand van orde, ook al kan die soms van alle kanten knellen, is, zo stelt ze, vaak te prefereren boven een toestand waarin alles onvoorspelbaar is.⁷ We willen graag aan de bestaande maatschappelijke orde zeggingskracht geven. In de natuur vinden we een diversiteit aan voorbeelden waaraan we onszelf kunnen spiegelen.⁸ Dat helpt ons om een concrete voorstelling van de morele orde te maken. We kunnen onderscheid maken tus-

sen natuurlijk en onnatuurlijk gedrag, tussen wetten die van nature gelden en wetten die wij mensen zelf hebben verzonnen.

Dat mensen moraal op een natuurlijke orde willen funderen, is volgens Daston niet zo vreemd. Het past bij de manier waarop ze voorgeprogrammeerd zijn. Dat betekent echter niet dat natuur en moraal samenvallen. Uit hoe de dingen van nature zijn ('is') kunnen we niet afleiden hoe ze in moreel opzicht zouden moeten zijn ('ought').⁹ Als het om moraal gaat, zo stelt Daston, worden we op ons eigen denkvermogen teruggeworpen.¹⁰ We spiegelen ons weliswaar aan de natuur, maar kunnen aan deze natuur geen rechtvaardiging ontleen. Moraal is uiteindelijk altijd een product van menselijke activiteit.

Net als Daston ziet ook Pascal niet zoveel in het funderen van de moraal op een natuurlijke orde. Maar de reden daarvoor is een andere. Hij legt niet zozeer nadruk op de verstandelijke vermogens van mensen, maar op de wil. We hebben als mensen geen directe rationele toegang tot een morele orde. Onze verstandelijke vermogens zijn, als gevolg van de zonde, op een verkeerde manier afgesteld. Wat waarheid is, of recht, kan niet zomaar met het verstand bewezen worden, het moet intuïtief worden aangevoeld.¹¹ Het rechtsbesef kan slechts gebaseerd worden op gewoonten die we actief ontwik-

⁴ Oliver O'Donovan, *Resurrection and moral order. An outline for evangelical ethics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, second edition, 1994), 87-88.

⁵ O'Donovan, *Resurrection and moral order*, 89-90.

⁶ Blaise Pascal, *Gedachten* (Amsterdam: Boom, 1997), 29.

⁷ Lorraine Daston, *Against Nature* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2019), 45.

⁸ Daston, *Against Nature*, 52-53.

⁹ Daston, *Against Nature*, 4-5.

¹⁰ Daston, *Against Nature*, 69-70.

¹¹ Pascal, *Gedachten*, 45-46

kelen. Dat is de mystieke basis van de wet.²² Door onze wil af te stemmen op wat moreel goed is, verdiept zich ons oordeelsvermogen. We leren beter verstaan wat liefde, waarheid en recht inhouden.

De positie van Pascal ligt dicht tegen die van de christelijke filosofie aan. Een centraal uitgangspunt van de filosofie van Dooyeweerd is dat schepselen, en dus ook wij mensen, als subject aan de wet onderworpen zijn. We kunnen niet buiten onze eigen situatie treden en een universeel standpunt innemen. Dat is een positie die alleen aan God voorbehouden is.²³ Dat neemt echter niet weg dat morele principes een appel op ons doen. Zo zijn we als mensen geschapen. We ontkomen er niet aan om onderscheid te maken tussen wat hoger en lager, juist of onjuist, goed of kwaad is. Charles Taylor spreekt in dit verband over 'strong evaluations', oordelen die we vormen over wat een waardig leven is en wat

niet.²⁴ We doen, of we dat nu willen of niet, noodzakelijkerwijs altijd een beroep op maatstaven die onze eigen persoonlijke voorkeuren en verlangens overstijgen.

2. Modern dualisme

Nu ik een eerste indruk heb gegeven van wat een morele orde is en hoe vanuit een christelijk-filosofisch standpunt over morele orde gedacht wordt, wil ik de blik richten op de samenleving van vandaag. We leven in een tijd die getypeerd kan worden als postmodern. Er wordt ook wel gesproken over een laatmoderne of een hypermoderne samenleving.

Typerend voor het moderne denken was dat heel sterk in termen van tegenstellingen werd gedacht. Mens en wereld, vrijheid en macht worden radicaal van elkaar onderscheiden. Tegenwoordig nemen we met het dualistische denken van de moderniteit echter geen genoegen meer. We spreken liever in termen van hybride netwerken en fluïde identiteiten. Daarmee lijken we op een keerpunt te staan in het denken over wat een morele orde zou moeten inhouden. Orde zien we niet langer als universeel gegeven, maar als iets dat mensen zelf construeren, ieder op een eigen manier. We zijn ons meer

²⁴ Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 4. Zie ook: Charles Taylor, 'What is human agency?' in *Human agency and language. Philosophical papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 25-44.

²² Pascal, *Gedachten*, 30.

²³ Henk Geertsema, 'Creation order in the light of redemption (1): Natural science and theology', in *The future of creation order. Vol 1: Philosophical, scientific, and religious perspectives on order and emergence*, Gerrit Glas and Jeroen de Ridder, editors (Cham, Switzerland: Springer, 2018). Henk Geertsema, 'Creation order in the light of redemption (2): Political philosophy', in *The future of creation order. Vol 2: Order amongst humans: Humanities, social science and normative practices*, Govert J. Buijs and Annette K. Mosher, editors (Cham, Switzerland: Springer, 2018).

en meer bewust geworden van de contingentie van het bestaan. De vraag is echter hoeveel we daarmee opschieten.

2.1 Mens en wereld

Een eerste onderscheid dat typerend is voor het moderne denken en dat tegenwoordig vaak wordt betwist is het onderscheid tussen mens en wereld. In dit verband is met name het denken van René Descartes toonaangevend geweest. Descartes maakte een strikt onderscheid tussen de wereld van ons eigen denken (*res cogitans*) en de wereld buiten (*res extensa*). De wereld buiten is de wereld van de natuurkunde, van beweging in ruimte en tijd. Het is een op zichzelf betekenisloze wereld die door ons mensen betekenis moet worden gegeven. Planten en dieren zijn volgens Descartes dan ook niet meer dan complexe mechanismen. In tegenstelling tot andere organismen bezitten mensen echter een eigen bewustzijn, een eigen subjectiviteit. Mensen onderscheiden zich van andere organismen door het kenvermogen dat ze bezitten.²⁵ Ze zijn daarmee ook heer en meester over de natuur.

Het tamelijke rigide onderscheid dat Descartes maakt tussen mens en wereld wordt al snel betwist. Jeremy Bentham wees er al op dat dieren belang hebben omdat ze gevoelens van plezier en pijn bezitten. Het is een gedachte waar Peter Singer de laatste decennia verder op doorgewerkt heeft. Mensen een speciale status geven louter omdat het

²⁵ René Descartes, *Over de methode* (Amsterdam: Boom, 1994, vierde druk), 90-94.

mensen zijn, moet, zo stelt Singer, beschouwd worden als een vorm van speciesism, als een ongeoorloofd voortrekken van de eigen soort.²⁶

Ook Bruno Latour betwist het strenge onderscheid dat Descartes maakt tussen mens en wereld. Hij is een representant van wat wel het post-humanisme wordt genoemd. Wat is nu eigenlijk het verschil tussen een rivier, een ingewikkeld organisch molecuul of soldaten in het leger, zo vraagt hij zich af.²⁷ Hebben ze niet allemaal een eigen werking op hun omgeving? Waarom zeggen we de ene keer dat iets beziel is en de andere keer niet?

De kritiek die Singer en Latour leveren op het strenge dualisme van Descartes is terecht. Als we dieren beschouwen als niet meer dan ingewikkelde mechanismen, is de stap niet zo groot om ze als gebruiksvoorwerpen te zien, zonder een eigen ziel. Een van de grote problemen van de huidige klimaatcrisis lijkt te zijn dat mensen zichzelf een uitzonderingspositie hebben gegeven, dat ze vergeten zijn dat ze met alle vezels van hun bestaan met de dingen, planten en dieren in hun omgeving verbonden zijn.

Tegelijkertijd roept het relativiseren van de verschillen tussen mensen, dieren, planten en dingen ook vragen op. Clive Hamilton, bijvoorbeeld, benadrukt

²⁶ Peter Singer, *Animal liberation* (London: Penguin, 1995, revised edition), 6.

²⁷ Bruno Latour, *Oog in oog met Gaia. Acht lezingen over het nieuwe klimaatregime* (Amsterdam: Octavo, 2017), hoofdstuk 2.

dat we, juist nu de wereld op een catastrofe afstevent, er niet aan voorbij mogen gaan dat we als mensen een unieke verantwoordelijkheid bezitten. De wereld is onvoorspelbaar en reageert op wat wij mensen doen. Dat moet ons mensen uitdagen om positie in te nemen. In tegenstelling tot Singer en Latour zet Hamilton het onderscheid tussen mens en wereld juist scherper aan. Niet met de bedoeling om ons op te roepen om de wereld nog meer naar onze hand te zetten, maar met de bedoeling om goed voor de aarde te zorgen, en ons om de toekomst van onze planeet te bekommeren.¹⁸

2.2 Vrijheid en macht

Een tweede onderscheid dat typerend is voor de moderniteit is het onderscheid tussen vrijheid en macht. Heb de moed om voor uzelf te denken, was het adagio van Immanuel Kant. In zijn kritiek van de praktische rede zet hij autonomie tegenover heteronomie, vrijheid om onze eigen rede te gebruiken tegenover machten waardoor we ons laten sturen. Jürgen Habermas staat in eenzelfde traditie als hij onderscheid maakt tussen communicatieve en instrumentele rationaliteit. Bij communicatieve rationaliteit draait het om de kracht van argumenten, het gesprek tussen vrije burgers. Instrumentele rationaliteit, daarentegen is meer een doel-middelen rationaliteit, een rationaliteit die we vooral aantreffen in bestuurlijke systemen. Het is, zo stelt Habermas, belangrijk om beide vormen van rationa-

¹⁸ Clive Hamilton, *Defiant earth. The fate of humans in the Anthropocene* (Cambridge: Polity Press, 2017), 149-152.

liteit goed uit elkaar te houden. De systeemwereld mag de leefwereld niet koloniseren.

Veel hedendaagse continentale filosofen betwijfelen echter of zo'n onderscheid tussen macht en vrijheid, instrumentele en communicatieve rationaliteit wel houdbaar is. Giorgio Agamben, bijvoorbeeld, betoogt dat de overheid haar ware gezicht juist toont wanneer ze met een beroep op een uitzonderlijke situatie bestaande burgerlijke vrijheden opschort. In zo'n situatie laat de gevestigde macht zien, dat zij zelf boven de wet staat en kan beslissen wat wel of niet binnen de orde van het recht past.¹⁹ Berucht in dit verband is de kritiek van Agamben op de coronacrisis.²⁰ Omwille van de volksgezondheid, zo betoogt hij, maakten overheden in vergaande mate inbreuk op de persoonlijke vrijheden van burgers. Zonder dat er veel protest tegen kwam. Integendeel, het werd als morele plicht gezien om je aan de maatregelen te onderwerpen. Wetenschappers, en in het bijzonder epidemiologen, kregen een haast religieuze status.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign power and bare life* (Stanford, California: Stanford University Press), 15 vv. Agamben baseert zich hier op werk van Carl Schmitt, een denker waar Habermas zich juist tegen afzet. Zie: Jürgen Habermas, 'Het politieke. De rationale betekenis van een twijfelachtige erfenis van de politieke theologie', in: *Over democratie*, Jürgen Habermas (Amsterdam: Boom, 2020), 202-223.

²⁰ Zie voor een overzicht: Giorgio Agamben, *Where are we now? The epidemic as politics* (London: ERIS, 2021, second updated edition).

Een andere hedendaagse continentale filosoof die het onderscheid tussen vrijheid en macht betwist is Byung-Chul Han. Hij richt zijn pijlen niet in de eerste plaats op de overheid, maar op de mondiale markteconomie die geen grenzen kent. Door meten van impact worden werknemers aangespoord om het beste uit zichzelf te halen. Aan verrichtingen worden data gekoppeld. Zo verleiden bedrijven hun werknemers om, geheel uit vrije wil, uitzonderlijke prestaties te leveren. Uitbuiting door anderen maakt plaats voor zelfuitbuiting.²¹ Eenzelfde verstremgeling van vrijheid en macht treffen we aan op de markt. Consumenten wanen zich vrij, maar bij iedere keuze die ze maken, geven ze ook hun persoonlijke dataprofiel af. Op sociale media worden ze door algoritmen en likes een bepaalde richting opgestuurd. De markt dringt op deze manier steeds meer de ziel van mensen binnen.²²

Hoe moeten we over de alomtegenwoordige aanwezigheid van overheid en markt denken? Is de democratische rechtstaat louter een vernuftige manier om macht uit te oefenen? Judith Butler benadrukt dat burgers, hoe dwingend instituties soms ook zijn, altijd het recht hebben om zich publiek te laten zien en de macht tegen te spreken.²³ Overheden mogen niet verhinderen dat jongeren, staatlo-

²¹ Byung-Chul Han, *Psychopolitiek. Neoliberalisme en de nieuwe machtstechnieken* (Amsterdam: Van Gennip, 2015), 12-13.

²² Han, *Psychopolitiek*, 32-33.

²³ Judith Butler, *Notes toward a performative theory of assembly* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015), 48-50.

ze burgers, mensen met een donkere huidskleur, feministen, transgenders of religieus orthodoxen collectieven vormen en samen de straat opgaan. Denk bijvoorbeeld aan de Arabische Lente, de Black Lives Matter beweging, de gele hesjes of het klimaatprotest. Hoe precair de omstandigheden van mensen ook zijn, dat betekent niet dat personen niet een eigen wil of een eigen handelingsvermogen bezitten.²⁴ Het is daarom belangrijk condities te scheppen waardoor mensen zich kunnen laten horen, of deze mensen ons nu aanstaan of niet.

3. Levensvormen

In onze moderne samenleving is lange tijd gedacht in termen van tegenstellingen: mens tegenover wereld, vrijheid tegenover macht. Dit denken in termen van tegenstellingen wordt tegenwoordig door postmoderne en posthumanistische denkers vaak betwist. In het vervolg zal ik betogen dat dat in hoge mate terecht is. Tegelijkertijd wil ik echter ook benadrukken dat onderscheidingen nodig zijn om leven te beschermen en tot ontplooiing te laten komen.

Wat ik inspirerend vind aan de filosofie van Dooyeweerd is dat hij continuïteit en discontinuïteit dicht bij elkaar houdt. Recht doen aan mensen, dieren en dingen en aan de eigenheid van verschillende samenlevingsverbanden kan alleen als je eenheid

²⁴ Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, 79-81.

en verschil steeds samen blijft denken, als je onderscheid maakt, zonder scheiding aan te brengen. Deze gedachte wil ik in het vervolg van mijn rede verder uitwerken; eerst met betrekking tot de relatie tussen mens en wereld en daarna met betrekking tot de relatie tussen vrijheid en macht.

Wat is de plek van mensen in de kosmos? En hoe verhoudt de morele status van mensen zich tot de morele status van dieren, planten en dingen? Een goede ingang om te onderzoeken hoe Dooyeweerd op deze vragen antwoord zou geven, is zijn leer van de mens.²⁵ Dooyeweerd heeft zijn antropologie nooit volledig in detail uitgewerkt. Dat neemt echter niet weg dat deze aanzet een goed startpunt vormt om de relaties tussen mensen, dingen, planten en dieren verder te doordenken.²⁶ In zijn antro-

pologie gaat Dooyeweerd ervanuit dat het menselijk lichaam bestaat uit een geheel van verschillende structuren: een fysisch-chemische structuur, een biotische structuur, een psychische structuur en een actstructuur. Om het wat meer in huis-, tuin- en keukentaal te zeggen: je kunt naar mensen kijken als een ding, als een levend organisme, als een dier en als een persoon.

Wanneer we het menselijk lichaam bestuderen dan valt allereerst op dat het een complex geheel van moleculen is, die op zichzelf weer bestaan uit protonen, neutronen en elektronen. In dat opzicht heeft Latour helemaal gelijk. Er bestaat geen verschil tussen mensen, dieren en dingen. Of je nu te maken hebt met een rotsgebergte, een rivier, een plant of een mens, ze bestaan allemaal uit materie. Als zodanig zijn ze onderhevig aan allerlei krachten en oefenen ze ook zelf een werking uit op hun omgeving. Als mensen zijn we niet meer dan een stipje in het grote heelal, schreef Pascal.²⁷ Terecht! Vanuit een astronomische blik bezien stellen we als mensen weinig voor.

Het menselijk lichaam is echter meer dan een fysische structuur. Het is ook een levend organisme. Net als planten en dieren, maken mensen een ontwikkeling door. Wat leven precies is, kunnen we

nauwelijks bevatten. Dat blijft een geheim, maar we zien wel dat levende wezens kunnen groeien en zich kunnen voortplanten. Zowel van planten, dieren als mensen kunnen we zeggen dat ze aangelegd zijn om te floreren en vrucht te dragen.²⁸ Ook sterfelijkheid hoort bij het leven. Het is op die manier dat organismen onderdeel uitmaken van een web van eten en gegeten worden. Als een plant of een dier doodgaat, of als een mens begraven wordt, dient dat lichaam weer tot voedsel van andere organismen. Dat is hoe het leven werkt: een graankorrel moet eerst sterven om nieuw leven voort te brengen.

In tegenstelling tot planten hebben dieren en mensen ook een psychische structuur. Ze hebben een zenuwstelsel en zintuigen. Ook kunnen ze zich verplaatsen. Singer heeft dan ook gelijk wanneer hij stelt dat aan mensen geen uitzonderings situatie moet worden toegekend als het gaat om gevoelens van plezier of pijn. Dieren kunnen angst hebben, net als mensen. Ze kunnen ook blij zijn of genieten. Het is daarom belangrijk om goed voor het welzijn

van dieren te zorgen en hen ruimte te geven om zich naar hun eigen aard te kunnen ontwikkelen. Niet omdat, zoals Kant veronderstelde, wreedheid tegen dieren ook wreedheid tegen mensen kan uitlokken, maar omdat dieren gevoelens hebben, net als wij. Ze hebben een eigen doelgerichtheid die we moeten respecteren.

Als het om de fysische structuur, de biotische structuur en de psychische structuur van ons menselijk bestaan gaat, kunnen we nauwelijks onderscheid maken tussen onszelf en de rest van de natuur. We zijn intiem met dingen, planten en dieren om ons heen verbonden. Dat wordt echter anders als we naar de act-structuur kijken. In tegenstelling tot dieren, en ook dingen en planten, zijn mensen in staat om redenen te geven voor hun handelen.²⁹ Ze hebben besef van goed en kwaad, en kunnen zichzelf niet anders voorstellen, dan als personen die verantwoording afleggen voor hun daden.³⁰ Ze hebben een moreel bewustzijn. Mensen kunnen op een gegeven moment besluiten om geen vlees te eten,

²⁵ Herman Dooyeweerd, 'De leer van de mensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee', *Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, 7 (1942), 134-144. Zie ook: Gerrit Glas, 'Filosofische antropologie', in: *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, René van Woudenberg, red. (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1996), 86-142.

²⁶ M.D. Stafleu benadrukt dat de wijsgerige antropologie van Dooyeweerd verdere doordenking en actualisering behoeft. Hij geeft daartoe ook een eigen aanzet, die zeker in het licht van de huidige discussie over de relatie tussen mensen, planten, dieren en dingen, het bestuderen waard is. Zie: M.D. Stafleu, 'Being human in the cosmos', *Philosophia Reformata*, 56 (1991), 101-131.

²⁷ Pascal, *Gedachten*, 46.

²⁸ Terecht stelt Angela Kallhoff dat floreren (flourishing) typerend is voor het goede leven van planten. Zie: Angela Kallhoff, 'Plants in ethics: Why flourishing deserves moral respect', *Environmental Values*, 23 (2014), 685-700.

²⁹ Hamilton, *Defiant earth*, 100.

³⁰ Stafleu, *Being human in the cosmos*, 120-121.

om zo dierenleed te voorkomen. Een leeuw, een krokodil of een tijger zal dat niet zo gauw doen.³¹

Waarom is het zo belangrijk om enerzijds nadruk te leggen op de overeenkomsten tussen planten, dieren, mensen en dingen en anderzijds ook onderscheid te maken? Dat is allereerst om recht te kunnen doen aan de eigenheid van de verschillende levensvormen. Waar planten al dan niet kunnen floreren en dieren al dan niet pijn kunnen lijden, blijven stenen, rotsen en waterdruppels dode materie. Dat betekent niet dat we zomaar willekeurig met de fysische natuur kunnen omspringen. Als we grondstoffen uitputten, een mooi gevormde steen beschadigen of een kunstwerk kapot maken, dan

³¹ Ik ben me ervan bewust dat als we preciezer gaan kijken er zich allerlei graduele verschillen voordoen tussen dingen, planten, dieren en mensen. Laat ik me hier beperken tot de relatie tussen mensen en dieren. Net als mensen zijn er dieren die onderkomens bouwen (nesten, burchten). Ook leren we steeds meer over hoe sommige diersoorten met elkaar communiceren en complexe sociale relaties met elkaar onderhouden. Hoe vernuftig dieren echter ook met elkaar kunnen interacteren, dat neemt niet weg dat verschillen tussen mensen en dieren aanzienlijk blijven. Mensen hebben, zo erkent bijvoorbeeld ook Singer (1995, 20), zelfbewustzijn en het vermogen om zich een toekomst voor te stellen die er nog niet is. Ze hopen ergens op en hebben ambities. Dit in tegenstelling tot dieren. Zie over deze kwestie ook: Jacob Klapwijk, *Purpose in the living world? Creation and emergent evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 94-97.

richten we daar serieuze schade mee aan. De verantwoordelijkheid die we ten opzichte van materiele voorwerpen hebben, heeft echter wel een meer afgeleid karakter. Het zijn dingen die voor mensen betekenis hebben, of die belangrijk zijn om leven in stand te houden.³²

Een tweede reden om onderscheid te maken tussen verschillende levensvormen, zonder in termen van een strikte scheiding te denken, is om aandacht te vragen voor de bijzondere plek die aan mensen toekomt. Mensen kunnen we ter verantwoording roepen, dieren niet. Bovendien heeft ieder persoon, hoe geschonden diens leven misschien ook is, recht op een menswaardig bestaan. Mensen met een ernstige hersenbeschadiging, bijvoorbeeld, kunnen soms minder mentale vermogens hebben dan een chimpansee. Dat ontslaat ons echter niet van onze verplichtingen om deze personen, zo goed en zo kwaad als het gaat, deel te laten uitmaken van onze gemeenschap.³³ Er mag van ons verwacht worden dat we ons inzetten om hen te laten floreren, hen de gelegenheid te geven die capaciteiten te ontwikkelen die ze kunnen ontwikkelen.

³² Interessant in dit verband is ook de morele status van technische artefacten, in het bijzonder van robots. Het is een thema dat alleen maar aan belang zal gaan winnen.

³³ Martha Nussbaum, *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006), 362-366.

4. Sociale praktijken

De filosofie van Dooyeweerd helpt niet alleen om onderscheid te maken tussen diverse levensvormen, zij helpt ook om recht te doen aan de eigenheid van verschillende sociale praktijken. In de loop van de geschiedenis zijn samenlevingen steeds meer divers geworden. Waar in traditionele samenlevingen familieverbanden, politieke relaties, handelsbetrekkingen en religieuze verhoudingen vaak nauw met elkaar vervlochten waren, hebben samenlevingen tegenwoordig dikwijls een meer gedifferentieerd karakter. Er bestaan, zo concludeerde Pascal al, verschillende maatschappelijke ordes, verschillende vormen van zijn, die elk hun eigen karakter hebben.³⁴ Als je politieke macht bezit betekent dat bijvoorbeeld niet dat je daarmee ook de media zou mogen controleren, of de wetenschap naar je hand zou mogen zetten.

Michael Walzer bouwt op het werk van Pascal voort.³⁵ Iedere sfeer van het leven, zo stelt hij, kent weer een andere logica. Recht doen aan mensen en situaties betekent daarom in de ene situatie iets anders dan in de andere situatie. Op de markt gaat het bijvoorbeeld om eerlijke handel, in het onderwijs om vorming van mensen en in de politiek om de rechtvaardige verhoudingen tussen burgers. Deze diversiteit aan sferen zorgt ervoor dat mensen heel verschillende soorten relaties kunnen aangaan en

³⁴ Pascal, *Gedachten*, 27-28.

³⁵ Walzer, *Spheres of justice*, met name hoofdstuk 1. Zie ook, voor een verwante analyse: Michael Sandel, *What money can't buy. The moral limits of the market* (London: Penguin, 2012).

dat er niet een specifieke groep is die het overal in de samenleving voor het zeggen heeft. Onderscheid maken is belangrijk, omdat daarmee dominantie van een bepaalde sfeer of een bepaald type mensen kan worden voorkomen.

In de christelijke filosofie wordt, als het gaat om de diversiteit van sferen, ook wel gesproken over 'soevereiniteit in eigen kring'. Samenlevingen kunnen alleen goed functioneren als verschillende verbanden elkaar in balans houden en wederzijds corrigeren. Daarom is het belangrijk om steeds op zoek te gaan naar het eigene van verschillende sociale praktijken. Een ziekenhuis is wat anders dan een winkel of een school. Als zorg gereduceerd wordt tot handelswaar of tot een goede leeromgeving gaat er iets mis. Goede zorg moet voor iedereen, rijk of arm, beschikbaar zijn. En ook de professionaliteit van de zorg moet gewaarborgd blijven. Tegelijkertijd hebben verschillende verbanden elkaar ook nodig. Een ziekenhuis kan niet bestaan als er onvoldoende economische middelen zijn of onvoldoende aanstormend talent. Sociale praktijken bestaan nooit helemaal op zichzelf, ze zijn altijd vervlochten met andere praktijken.

Er wordt Dooyeweerd nogal eens verweten er een inherent conservatisme op na te houden, of sterker nog een ethnocentrisme. De gedifferentieerde samenleving zoals hij die beschrijft, zou een exacte kopie zijn van het Nederland van zijn dagen. Dat op zich is nog niet zo'n probleem, ware het niet dat hij de typisch moderne differentie tot norm lijkt te verheffen van culturele ontwikkeling als zodanig. Daarmee lijkt hij te pretenderen dat de moderne Westerse samenleving ook de hoogst ontwikkelde samenleving is. Typisch een witte mannen filosofie

zouden we vandaag de dag zeggen. Een belangrijke stem in dit debat is C.T. McIntire geweest.³⁶ Ook Wolterstorff is kritisch.³⁷ Differentiatie van verbanden is belangrijk, zo stelt hij, maar dat mag er niet toe leiden dat we over het hoofd zien dat maatschappelijke structuren vaak ook structuren van macht zijn. Het is daarom nodig dat mensen uit deze structuren van macht bevrijd worden. Het neocalvinisme uit Amsterdam kan niet zonder de bevrijdingstheologie uit Lima.

De hedendaagse kritiek op het moderne dualisme versta ik op een vergelijkbare manier. Latour ziet het denken in termen van dualismen als een typisch westerse vorm van bijziendheid. Agamben en Han wijzen erop dat wij moderne mensen minder vrij zijn dan we vaak denken. En Butler laat zien dat ook in democratisch georganiseerde samenlevingen processen van inclusie en exclusie werkzaam zijn waartegen protest moet worden aangetekend. Ook al zijn regeringen en parlementen via een democratisch systeem tot stand gekomen, en representeren ze de stem van het volk, dat betekent niet dat er geen tegenmacht nodig is. Regimes kunnen corrup-

peren en ook kunnen er stemmen zijn die systematisch worden genegeerd.³⁸

Ik denk dat we Dooyeweerd misverstaan wanneer we hem zo zouden interpreteren dat de manier waarop we hier in het Westen onze democratische rechtsstaat hebben ingericht, het moderne kerngezin hebben vormgegeven en onze arbeidsrelaties hebben geregeld maatgevend is. De maatschappelijke instituties zoals we die hier en nu kennen zijn tijdelijke vormen waarin we antwoord geven op een universeel moreel appel dat op ons gedaan wordt.³⁹ Het moderne kerngezin is een manier om de onderlinge zorg tussen generaties vorm te geven, maar of dat altijd de meest geslaagde manier is, daar valt over te twisten. Iets soortgelijks geldt voor onze democratische rechtsstaat of het moderne onderwijssysteem. Tegelijkertijd hebben we deze tijdelijke maatschappelijke vormen ook nodig. Zonder dat zouden we geen aangrijpingspunt hebben om te spreken over wat universele waarden als liefde, waarheid en recht inhouden.⁴⁰

Dit alles neemt niet weg dat Dooyeweerd zal zeggen dat een samenleving die meer gedifferentieerd is ook een samenleving is waarin mensen beter tot

³⁸ Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, 161-167.

³⁹ Sander Griffioen, 'De betekenis van Dooyeweerds ontwikkelingsidee', in: *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*, Sander Griffioen (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2003), 149-179.

⁴⁰ Jacob Klapwijk, 'Pluralism of norms and values: On the claim and reception of the universal', *Philosophia Reformata* 59 (1994), 158-192.

³⁶ C.T. McIntire, 'Dooyeweerd's philosophy of history', in: *The legacy of Herman Dooyeweerd*, C.T. McIntire, ed. (Lanham: University Press of America, 1985), 81-117.

³⁷ Nicholas Wolterstorff, *Until justice and peace embrace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), chapter III.

hun recht kunnen komen. Daar heeft hij volgens mij ook een punt. In een samenleving waarin de markt te sturend wordt, of de staat te dominant, kunnen mensen niet goed floreren. Hetzelfde geldt voor samenlevingen waarin de autonomie van de journalistiek en van de wetenschap onvoldoende worden gerespecteerd. Een gedifferentieerde samenleving is beter dan een samenleving zonder veel differentiatie. Taylor volgt een vergelijkbare lijn wanneer hij stelt dat universiteiten, ziekenhuizen en mensenrechtenorganisaties verworvenheden zijn waar we niet graag meer zonder zouden willen.⁴¹

Wie zegt dat mensenrechten of de moderne wetenschap een westerse uitvinding zijn loopt het risico in relativisme te verzanden. Omgekeerd kun je stellen dat mensen die onvoldoende bereid zijn om van andere culturen te leren zich schuldig maken aan ethnocentrisme. Culturen maken niet allemaal eenzelfde ontwikkeling door en doen dat ook niet allemaal volgens hetzelfde stappenplan. Dat betekent echter niet dat zoeken naar universele geldigheid alleen maar op fictie berust. Zonder een beroep op waarheid of op recht zou maatschappijkritiek onmogelijk zijn. We zouden dan geen standaarden hebben om naar te verwijzen.

⁴¹ Charles Taylor, 'Comparison, history, truth', in: *Myth and philosophy*, Frank E. Reynolds & David Tracy, eds. (New York: State University of New York Press, 1990), 37-55.

5. Slot

Ik begon mijn rede met de stelling dat een rechtvaardige samenleving niet zonder grenzen en afbakeningen kan. Het trekken van grenzen is belangrijk omdat het bestaan zich zo in alle complexiteit kan ontwikkelen. Als we over grenzen spreken benadrukken we vaak het restrictieve karakter daarvan. Grenzen sluiten uit, belemmeren ons in onze vrijheid, maken discontinu wat eigenlijk continu is. Grenzen kunnen echter ook een liefdevolle, beschermende functie hebben. Ze maken een nieuwe constellatie van dingen mogelijk en doen een beroep op onze verantwoordelijkheid.⁴² Door onderscheid te maken krijgt het leven betekenis.

Grenzen moeten echter wel met beleid worden getrokken. Sterk onderscheid maken tussen mens en wereld, of tussen vrijheid en macht, zoals we in de moderniteit gewend waren om te doen, leidt gemakkelijk tot scheefgroei. Als we de niet-menselijke wereld reduceren tot louter materialiteit, is de stap niet groot om die ook te willen gaan beheersen. Planten worden dan gezien als productiemiddelen; koeien, varkens en kippen als biologische fabrieken. Ook is het een illusie op te menen dat vrije meningsvorming per definitie leidt tot een meer

⁴² J. van der Hoeven, 'In memory of Herman Dooyeweerd: Meaning, law and time', *Philosophia Reformata*, 43, 130-144. Zie ook: J van der Hoeven, 'Wetten en feiten. De 'wijsbegeerte der wetsidee' temidden van hedendaagse bezinning op dit thema', in *Wetenschap, wijsheid, filosoferen*, P. Blokhuis, B. Kee, J.H. Santema, E. Schuurman red. (Assen: Van Gorcum, 1981), 99-122.

rechtvaardige samenleving. Algoritmes sturen het zoekgedrag en het koopgedrag van mensen. Ze kunnen er bovendien aan bijdragen dat specifieke groepen systematisch gestigmatiseerd worden, zoals bij de toeslagenaffaire gebeurde.

Alle verschillen relativeren zoals posthumanisten en postmoderne filosofen doen, helpt evenmin. Hoe verweven verschillende vormen van leven ook zijn, het is belangrijk om onderscheid te blijven maken tussen stenen die gewoon bestaan, planten die aangelegd zijn om te floreren, dieren die emotie kunnen hebben en mensen die een besef hebben van goed en kwaad. Bovendien is het belangrijk dat we wetenschap, politiek en markt duidelijk van elkaar blijven onderscheiden. Zeker in een tijd waarin groepen sterk tegenover elkaar staan en waarheid en leugen, recht en onrecht door elkaar lijken te lopen. De Amerikaanse journalist David Brooks spreekt in dit verband over de 'global culture wars', de clash tussen enerzijds mensen zoals Trump, Erdogan en Putin en anderzijds mensen die er een progressief standpunt op nahouden.⁴³

Het mooie van de filosofie van Dooyeweerd is, zo zei ik al eerder, dat hij eenheid en diversiteit, continuïteit en discontinuïteit steeds dicht bij elkaar wil houden. Hij maakt onderscheid tussen verschillende levensvormen en verschillende sociale praktijken, maar wil niet in termen van een strikte scheiding denken. Dat maakt zijn filosofie uiterst relevant voor de discussies die we tegenwoordig

voeren over mens en wereld, vrijheid en macht. De filosofie van Dooyeweerd laat bovendien ook zien dat de onderscheidingen die we aanbrengen het leven moeten dienen. 'De sabbat is er voor de mens, en niet de mens voor de sabbat' zegt Jezus.⁴⁴ Iets soortgelijks kunnen we zeggen over het zoeken naar orde. Het maken van onderscheid mag nooit een doel op zich worden. Het moet erop gericht zijn om het bestaan in alle diversiteit tot z'n recht te laten komen.

Dankwoord

Aan het einde van mijn rede spreek ik graag een aantal woorden van dank uit. Allereerst dank ik het College van Bestuur van de TU Kampen|Utrecht en het Bestuur van Stichting voor Christelijke Filosofie voor het vertrouwen dat ze mij geschonken hebben. Ik mag de eerste bijzonder hoogleraar christelijke filosofie zijn aan deze universiteit. Dat is een groot voorrecht!

Ik dank ook mijn collega's voor de warme ontvangst die ik heb gekregen. In The Neo-Calvinism Research Institute voelde ik me direct thuis. Een mooie plek om theologie, geschiedenis en filosofie met elkaar in gesprek te brengen. Roel Kuiper, George Harinck, Hans Burger, Ieke Haarsma en Hayo Wijma wil ik als collega's bij name noemen. Ik kon steeds op jullie een beroep doen om de wonderlijke wereld van onze universiteit beter te leren kennen.

⁴³ David Brooks, 'Globalisation is over. The global culture wars have begun.' *The New York Times*, 8 april 2022.

⁴⁴ Marcus 2:27.

Met dankbaarheid denk ik terug aan de college reformatorische wijsbegeerte die ik in Wageningen volgde bij Egbert Schuurman. Jij, Egbert, stimuleerde me om van cultuurfilosofie mijn vak te maken. Daarmee heb je een belangrijke rol gespeeld in mijn leven. Ik wil in dit verband ook de colleges van Henk Geertsema aan de Vrije Universiteit Amsterdam noemen, die een bijzondere betekenis hebben gehad in mijn wijsgerige vorming. Dankbaar ben ik bovendien voor wat ik geleerd heb van mijn promotoren Sander Griffioen en Bert Musschenga. Ik denk met veel waardering terug aan jullie stimulerende woorden en jullie secure manier van filosoferen.

Ik heb al lange tijd het voorrecht om deel uit te maken van het hooglerarenberaad christelijke filosofie. Dit vanwege de positie die ik had als lector. Henk, Gerrit, Govert, Jan, Renée, Maarten, Marc, Jeroen, Rik en Bart, dank voor jullie collegialiteit en vriendschap. Het is een vreugde om samen met jullie op te trekken en een passie voor christelijke filosofie te delen. Ook geniet ik van de gesprekken met promovendi die ik begeleid of heb begeleid, soms als

copromotor, soms als promotor: Peter, Christoph, Timon, Johan, Korien, Stijn, Joris en Courtney. En van de mooie gesprekken die ik dit jaar had met studenten van de TU Kampen|Utrecht.

Tot slot wil ik mijn familie bedanken. Allereerst mijn ouders. Ik heb het voorrecht gehad om op te groeien in een stabiele omgeving waarin levensovertuiging en samenlevingsvraagstukken op een natuurlijke manier met elkaar werden verbonden. Mijn interesse voor filosofie begon bij jullie liefde voor de wijsheidsliteratuur in de Bijbel. Daarnaast wil ik ook onze kinderen Mathijs en Daphne, Ilse en Daan bedanken. De discussies die we voeren, over het eten van vlees en andere belangrijke zaken, hebben er toe geleid dat ik mijn overtuiging op verschillende punten drastisch heb herzien. Dat klinkt ook door in deze rede. En tot slot natuurlijk Petra. Dank voor de wandelingen die we veelvuldig samen maken, voor jouw gezelligheid en relativiseringsvermogen.

Ik heb gezegd.

Bezoek- en postadres

Broederweg 15
8261 GS Kampen

Tel. 038 4471710

E-mail secretariaat@tukampen.nl