

ETHIEK EN MAATSCHAPPIJ



ETHIEK EN MAATSCHAPPIJ
2014 nrs. 2-3-4
16^{de} jaargang

Over Ethiek en Maatschappij

Ethische discussies zijn van levensbelang voor elke samenleving. *Ethiek & Maatschappij* biedt een academisch platform om ethische thema's en hun maatschappelijke dimensie kritisch uit te diepen en door te denken. Ethiek en waardenonderzoek kunnen op een steeds grotere belangstelling rekenen van wetenschappers uit verschillende disciplines en van geïnteresseerden in diverse vakgebieden. *Ethiek en Maatschappij* wenst deze multidisciplinaire en pluralistische benadering te ondersteunen en promoten. E&M publiceert originele artikelen over de ethische dimensie van maatschappelijke thema's. Daarnaast worden er ook themanummers en discussiefora gepubliceerd.

Aan E&M aangeboden artikels worden ter blinde beoordeling voorgelegd aan minstens twee deskundigen. *Ethiek en Maatschappij* verschijnt vier maal per jaar.

Hoofdredacteur: Tom Claes (UGent)

Kernredactie: Kjell Bleys (UGent), Johan Braeckman (UGent), Tom Claes (UGent), Gily Coene (VUB), Ignaas Devisch (UGent en Arteveldehogeschool), Patrick Loobuyck (UA), Jeroen Van Bouwel (UGent), Sofie Vercoutere (UGent), Jan Verplaetse (UGent)

Redactiesecretariaat: Sofie Vercoutere (UGent), Kjell Bleys (UGent)

ethiekenmaatschappij@academiapress.be
www.ethiekenmaatschappij.ugent.be

© Academia Press Wetenschappelijke Uitgeverij
P. Van Duyseplein 8
9000 Gent
Tel. (0032) (0)9 233 80 88
www.academiapress.be
info@academiapress.be

Uitgeverij Academia Press maakt deel uit van Lannoo Uitgeverij, de boeken- en multimediodivisie van Uitgeverij Lannoo nv.

Abonnementen:

	België	Benelux	Buiten Benelux
Particulieren	28.50 EUR	40.50 EUR	44.50 EUR
Instellingen	45.00 EUR	57.50 EUR	61.00 EUR
Studenten	17.50 EUR	29.50 EUR	33.50 EUR

Losse nummers : 10.00 EUR per exemplaar

Opmaak: punctilio.be

ISSN: 1373-0975

Inhoudstafel

-
- 1 Morele evaluaties en juridische normering van babydoding:
een evolutionair perspectief
HENDRIK GOMMER en MINKE GOMMER
-
- 23 Communicatief lijden en de ethiek van het beeld – een essay
MARKO STAMENKOVIC
-
- 47 Psychologisering en moderniteit
JAN DE VOS

Morele evaluaties en juridische normering van babydoding: een evolutionair perspectief

Hendrik Gommer¹ en Minke Gommer²

Abstract – Moral Evaluations and Legal regulation of babykilling: An Evolutionary perspective. In this article we look at morality and legal norms as adaptive and adapting biological phenomena. Behaviours that are evolutionary beneficial under certain circumstances can be dysfunctional under other conditions. From this perspective we'll compare Inuit (legal) norms regarding the killing of babies with our Western norms. Killing female babies was a practice that was not so uncommon with the Inuits at the start of the previous century while this practice stands in stand contrast with Western norms and evaluations.



Infanticide arises from hardness of life rather than hardness of heart
Milner 1998

Inleiding

Recht staat in dienst van de verspreiding van menselijke genen over de aarde en is in essentie een biologisch fenomeen. Een dergelijk uitgangspunt wijkt zozeer af van de gevestigde leer dat deze door velen honend terzijde zal worden geschoven. Toch heeft de geschiedenis geleerd dat afwijkende inzichten een nieuw tijdperk in de wetenschap kunnen inluiden. Zoals Robbert Dijkgraaf tijdens zijn tweede University College zei: 'De wetenschap komt dan bij een kloof, waarbij oude ideeën achter gelaten moeten worden.' Een dergelijke omslag kost veel strijd en tijd. Op het gebied van moraal en recht bevinden we ons naar de overtuiging van de auteurs op een dergelijk scharnierpunt. De kennis van het menselijk brein, het menselijk DNA, evolutionaire psychologie en speltheorie leveren ons revolutio-

-
1. (Mr. Dr.) Hendrik Gommer deed de afgelopen jaren onderzoek naar evolutionair psychologische grondslagen van het recht. Hij schreef o.a. *A Biological Theory of Law*, waarin hij een moderne natuurrechttheorie schetst.
 2. Minke G.J. Gommer deed een honours bachelor Psychologie in Groningen en haalde haar bachelor Rechten aan de Universiteit van Amsterdam. Dit artikel is gebaseerd op haar bachelorscriptie rechtsantropologie aan de UvA.

nair nieuwe inzichten die van belang zijn voor de bestudering van ethiek en recht. Deze nieuwe kennis moet vroeg of laat verwerkt worden in een rechtsleer die zich niet langer slechts kan baseren op filosofen die honderden jaren geleden hun gedachten formuleerden aan de hand van de kennis van toen. Wij zijn ons ervan bewust dat deze visie afwijkend is van gangbare opvattingen, maar dit is precies het probleem van paradigmaveranderingen. De verandering is veelal dusdanig ingrijpend dat niet alle vragen in één artikel beantwoord kunnen worden.

In dit artikel zullen we het moraal en rechtsnormen als biologisch fenomeen nader onderzoeken. Als het recht inderdaad in dienst staat van onze verspreiding over de aarde, dan zou het recht zich moeten aanpassen aan veranderende omstandigheden. Gedrag dat onder de ene omstandigheid goed is voor de verspreiding van onze genen, is immers onder de andere omstandigheid juist slecht. In dat kader zullen we de (rechts)normen van de Inuit (Eskimo's) ten aanzien van het doden van baby's vergelijken met onze westerse normen. Het doden van meisjes-baby's kwam aan het begin van de vorige eeuw onder de Inuit veelvuldig voor, terwijl het in het westen grote morele verontwaardiging oproept en zonder meer verboden is.

We bespreken eerst de (schijn)tegenstelling tussen deontologie en consequentialisme, vervolgens het verschijnsel babydoding bij de Inuit en de ontwikkeling van de moraal en recht ten aanzien van dit verschijnsel in Nederland. Ten slotte bespreken we de consequenties van deze informatie voor de zaak in Nij Beets waar een vrouw haar pasgeborenen doodde. De concrete onderzoeksvraag is: Onder welke omstandigheden wordt het doden van pasgeborenen gerechtvaardigd en betreft het dan – in ultieme zin – een rechtvaardiging op grond van biologische wetmatigheden?

Deontologie versus consequentialisme

Er lijkt hier sprake van een paradox. *Beschouwen* we acties 'goed' omdat onze biologische drives ons dat doen geloven of *zijn* acties 'goed' omdat dit zal leiden tot overleving en reproductie (of beter: de verspreiding van onze genen)? Deze paradox kan worden vertaald als de tweespalt tussen deontologie en consequentialisme. Hoewel een keuze tussen deze twee denklijnen noodzakelijk of zelfs onvermijdelijk lijkt, kunnen zo ook gezien worden als twee kanten van een medaille. Deontologen stellen dat er (hogere) principes zijn die als zo essentieel zijn dat zij niet langer ter discussie staan zodat we in overeenstemming daarmee moeten handelen (Blackburn 1998, 25). Deontologen zullen handelingen die in strijd zijn met hun principes weigeren (Blackburn 1998, 38). Vertaald naar een biologisch perspectief zal de deontoloog de drijvende kracht van biologische wetmatigheden benadrukken. De consequentialist, aan de andere kant, zal stellen

dat de gevolgen van een actie bepalen wat ethisch goed is. Morele attitudes hebben een sociale functie (Blackburn 1998, 38-39, 41). Vertaald naar een biologisch perspectief zal de consequentialist menen dat we zodanig moeten handelen dat samenwerking wordt verbeterd opdat onze kansen op overleving en reproductie toenemen.

Beide denkrichtingen kunnen elkaar ontmoeten als we beseffen dat ons gedrag en onze opvattingen worden ingegeven door biologische wetmatigheden, waardoor we het *gevoel* krijgen dat we zodanig *moeten* handelen dat onze overleving en reproductie wordt bevorderd. Zoals Hume al schreef: “It will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided he will act in the same manner with regard to me” (Hume 1739, II.ii 2). Simon Blackburn erkent ook dat natuurlijke groei mogelijk is dankzij de verwachting van wederkerigheid (Blackburn 1998, 176). Alexander (1987) spreekt van indirecte wederkerigheid: een groep kan alleen functioneren als individuen genoeg terugkrijgen voor hun investering. Mensen zullen als gevolg van deze wetmatigheid zich bedrogen voelen en boos worden als anderen zich niet wederkerig gedragen: Moraal, waarden, rechten en wetten zullen deze biologische wetmatigheid van wederkerigheid volgen (deontologisch) en daarmee de samenwerking bevorderen (consequentialistisch).

Hanteert men het biologisch perspectief dan zijn deontologie en consequentialisme niet langer tegenstellingen. Waar de deontologie biologische predisposities van ons gedrag benadrukt – iets is pas goed als het aansluit bij (fundamentele) biologische principes –, anticipeert het consequentialisme op het effect op de groep die voor een ultrasociaal dier als de mens van levensbelang is. Beide manieren van denken rechtvaardigen onze acties echter – in ultieme zin – aan de hand van de verspreiding van onze genen. Blackburn voert het voorbeeld van een zekere John aan die zijn kameraad water brengt (Blackburn 1998, 75-76). Het resultaat is dat John zich ‘goed’ *voelt*. Dit illustreert het deontologische aspect, want men ‘behoort’ wederkerig te handelen. Bovendien zal een belangrijk lid van de groep overleven. Dit laatste is het consequentialistische aspect, want dit zal uiteindelijk ook in het voordeel van – de overleving en reproductie van – John zijn. Door een biologisch uitgangspunt voor de ethiek te kiezen, kunnen de rechten en plichten van een hogere orde dus gevonden worden in biologische – empirisch vast te stellen – wetmatigheden. De mens *beschouwt* deze als van hogere orde (deontologie), juist omdat zijn overleving en reproductie anders in gevaar zou komen (consequentialisme). Dat houdt tegelijkertijd in dat er geen hoogste goed in absolute zin is, maar dat alles uiteindelijk gewaardeerd wordt in het licht van de overlevingskansen van menselijke individuen. Zelfs, of eigenlijk juist, als het gaat om het leven van pasgeborenen.

Moraal en recht

Voordat we verder gaan naar het verschijnsel babydoding, is enige aandacht voor de relatie tussen moraal en recht gewenst. Ook hier kan een biologische perspectief helderheid verschaffen. De primatoloog Frans de Waal heeft veel geschreven over de biologische oorsprong van moraal. In zijn publicaties laat hij telkens weer zien dat ook andere primaten moraal kennen. Apen verlangen onbewust wederkerigheid van elkaar. Het behoort tot de apenmoraal dat een dienst met een wederdienst wordt beloond. Die moraal kennen mensen even goed. De Waal beschouwt moraal als de evolutionaire uitkomst van groepsgedrag en stelt: “De bonobo lacht om het probleem van het zijn en behoren” (De Waal 2013, 239). Voor een aap is er geen barrière tussen biologische feiten en moraal. Maar De Waal voegt daar aan toe dat het niet mogelijk is om normatieve *voorschriften* af te leiden van feitelijke beschrijvingen. Vanuit biologische perspectief kunnen rechtsregels echter beschouwd worden als bewust opgestelde beslissingsregels. Zij vormen een extra terugkoppelingssysteem dat mensen, anders dan apen, kunnen opstellen dankzij hun communicatieve vaardigheden. De onbewuste apenmoraal van wederkerigheid wordt tot een voorschrift, bijvoorbeeld: “Schuldeiser en schuldenaar zijn verplicht zich jegens elkaar te gedragen overeenkomstig de eisen van redelijkheid en billijkheid” (Art. 6:2 Nederlands Burgerlijk Wetboek). Rechtsregels zijn zogezien de neerslag van een zoektocht naar beslissingsregels die noodzakelijk zijn voor het functioneren van complexe groepen (zie ook Kenrick, Li & Butner 2003). Zij bouwen daarbij veelal voort op een onbewuste moraal die zich al veel vroeger in de evolutie ontwikkelde. Ze hebben ook dezelfde functie: het mogelijk maken van samenwerking binnen groepen. Maar terwijl moraal aanleunt tegen emoties als walging, vormen rechtsregels de rationalisering van deze emoties. Als extra terugkoppelingssysteem maken zij het mogelijk om de groepsmoraal te vertalen naar complexe samenlevingen waar vreemden elke dag met elkaar samenwerken. In het geval van babydoding is deze ontwikkeling van biologische drijfveren, via emoties en moraal naar rechtsnormen goed te volgen.

Babydoding als fenomeen

Babydoding is een fenomeen dat in bijna elke menselijke samenleving is waargenomen, zowel vroeger als nu (Daly & Wilson 1981, 405-416). “Rather than an exception it has been a rule”, zo stelt Laila Williamson (1978, 317). Alexandra Brewis (1992, 104) wijst op het feit dat de lijn tussen abortus en babydoding zeer dun is. Zo wordt in sommige stammen de baring al na zes of zeven maanden op gang gebracht (Neel 1968, 356-361). Wanneer het kind bij bevalling levensvatbaar blijkt te zijn, wordt het gedood. In het verleden kwam het bovendien vaak

voor dat een kind pas als volwaardig mens in de gemeenschap werd opgenomen wanneer er een naamgevingritueel had plaatsgevonden (Minton & Stashak 1982, 70-84; Balikic 1967, 619). Dit artikel beperkt zich tot het doden van pasgeborenen nog voor het naamgevingritueel.

Er kan verder onderscheid gemaakt worden tussen non-selectieve en selectieve babydoding (Barrett 2002, 188; Dunbar & Lycett Brewis 1992, 104). Bij selectieve babydoding is een specifieke sekse, de ongewenste sekse, vaker het slachtoffer. Dit fenomeen is wordt gezien als een manier om de seksesamenstelling binnen een familie te wijzigen, met als gevolg dat ook de sekseratio binnen een samenleving verandert. Het verschijnsel is onder andere gedocumenteerd in Azië, Noord-India, Brazilië, de Australische Aboriginals en de Inuit (Divalle 1972, 65-68; Williamson 1978, 61-75). Opvallend is dat in de meeste culturen vooral meisjes het slachtoffer zijn. Zo ook in China. Met de komst van de *één kind per koppel* politiek in 1978 is het aantal sekseselectieve abortussen toegenomen en vermoedelijk ook het aantal gevallen van babydoding, hoewel illegaal. Schattingen gebaseerd op onevenwichtige sekse ratio's suggereren dat meer dan 30 miljoen vrouwen 'missen' in China (Mosher 1985, 7-34).

De data rond onmiddellijke babydoding zijn niet altijd duidelijk (Brewis 1992, 105). Er is een aantal studies dat zich op het fenomeen heeft gefocust, maar er zijn problemen met het verzamelen van betrouwbare, systematische data als het om bewuste babydoding gaat. Het gaat om niet-publiek gedrag, wat meestal niet geopenbaard wordt door de ouders. Daardoor is observatie van het gedrag vrijwel onmogelijk. Het is dus moeilijk om systematische en objectieve data te vinden. Het belangrijkste bewijs van babydoding zijn de verschillende sterftcijfers, gepresenteerd door de sekse ratio's en kind-volwassene ratio's. Ook getuigenverklaringen zijn een belangrijke bron van informatie.

Babydoding bij de Inuit

Een samenleving waar sekse-selectieve babydoding is waargenomen, is die van de Inuit. Dit facet van de Inuitcultuur is sinds het begin van de 20^e eeuw onderwerp van antropologisch onderzoek. In 1923 onderzocht 'Father of Eskimology' Knud Rasmussen tijdens zijn expeditie op King William Island 18 huwelijken en ontdekte 28 gevallen van babydoding onder 96 geboortes (Rasmussen 1931, 140). Rasmussen beschrijft het geval van Orpingalik. Orpingalik had twintig kinderen gekregen, waarvan tien meisjes waren gedood, vier jongens waren gestorven door ziekte, één zoon was verdronken en vier zonen en één dochter nog in leven waren.

Ook latere onderzoekers zijn naar het Noordamerikaanse poolgebied vertrokken om veldwerk te verrichten. Maar voordat we de verklaringen van deze onder-

zoekers bespreken, is het van belang onderscheid te maken tussen *proximate* en *ultieme* verklaringen (Barett, Dunbar & Lycett 2002, 5; Gommer en Broers 2012). Een proximate verklaring kan omschreven worden als een verklaring op grond van verschijnselen die direct observeerbaar zijn (in het alledaagse leven). Dit in tegenstelling tot een ultieme verklaring, waarbij gezocht wordt naar dieperliggende oorzaken, het uiterste principe. Het is belangrijk om een dergelijk onderscheid hier te maken, aangezien we later zullen zien dat verschillende auteurs babydoding aan de hand verschillende niveaus verklaren. Dat vertroebelt de discussie en werpt schijnbare tegenstellingen op.

Rasmussen beschrijft babydoding als een “glaring consequence of the struggle for existence” (Remie 1981, 136). De oorzaak legt hij bij de extreme omstandigheden waarin de Inuit leefden. De samenleving was genoodzaakt om de populatie-grootte te reguleren en dit vond plaats door middel van babydoding: “The struggle for existence is so hard, because the experience of generations is that the individual provider is unable to feed more than the most necessary members of the family” (Rasmussen 1931, 139). Weliswaar waren de Inuit zich niet altijd bewust van deze achterliggende oorzaak, maar het was onderdeel gaan uitmaken van hun opvattingen en cultuur – volkswijsheid zo men wil – dat het doden van een baby onder bepaalde omstandigheden wenselijk is. In de traditionele cultuur van de Inuit werden alleen jongens opgevoed tot jagers. Jongens waren daarom gewenst. Een vrouw die een pasgeboren meisje de eerste twee of drie jaar van haar leven moet verzorgen, heeft in die tijd geen kans om een zoon te krijgen. Rasmussen stelt: “For this reason they try to regulate births in order to get as many boys as possible” (Rasmussen 1931, p. 139-140). Het meisje wordt meteen gedood, om op die manier de geboorte van een zoon te bespoedigen. Cornelius Remie laat zien dat de cijfers van Rasmussen niet altijd even betrouwbaar waren. Desondanks houdt hij vast aan babydodingpercentages onder pasgeboren meisjes van 8% onder minder zware condities en 26% onder zware omstandigheden (Remie 1981, 153). Een onderzoek van David Riches legt nog meer het verband bloot tussen leefomstandigheden, ultieme drijfveren en de cultuur die daaruit voortkomt (Riches 197, 351-361). Hij vergeleek vier verschillende Inuit-stammen: De Netjilik, de Taqramiut, de Copper en Iglulik. Zijn conclusie was dat de Netjilik Inuit de grootste ecologische druk ervoeren, de Iglulik het minst. Dit betekende dat de Netjilik de meeste moeite hadden met het vinden van voedsel. Dit correleerde met de cijfers van babydoding.

Latere verklaringen zijn te beschouwen als (voornamelijk proximate) aanvullingen op de min of meer ultieme verklaring van Rasmussen. Het uitgangspunt is dat de zware leefomstandigheden resulteren in een – veelal onbewuste – houding die babydoding onder bepaalde omstandigheden billijkt. Zonder deze aanpassing zou de samenleving als geheel en dus ook de individuen die daarvan deel uitma-

ken op termijn bedreigd worden met uitsterven. *Let wel, het in stand houden van de groep is bij mensen van direct evolutionair belang voor het individu.* Voor het ultrasociale dier dat de mens is, geldt en gold zeker in het verleden: Zonder groep geen overleving, geen reproductie en dus geen verspreiding van genen (Richerson and Boyd 1998).

Frans de Waal wijst in dit verband op gebeurtenissen in de geschiedenis van de mensheid, waarbij leiders pasgeborenen van potentiële concurrenten lieten doden (De Waal 2005, 108). Zo geeft Mozes de opdracht iedere Midjannitische vrouw te doden die niet meer maagd is (Numeri 31: 15-18). Weliswaar geeft hij daarvoor een religieuze (deontologische) rechtvaardiging, maar het evolutionaire effect is dat de mannen van Israël hun genen zullen verspreiden ten koste van hun concurrenten. Een effect dat ook is aangetoond bij allerlei diersoorten (Hrdy 1979; Sugiyama 1967). Alle jongens worden gedood en alle vrouwen die nog mannelijke nakomelingen van de concurrent (i.e. een ander volk) kunnen krijgen. “Maar alle jeugdigen onder de vrouwen die geen gemeenschap met een man hebben gehad, zult gij *voor u* laten leven.” Zij kunnen zo het nageslacht van de mannen van Israël dragen. De onderliggende apenmoraal wordt vertaald in een Bijbelse gedragsregel.

De Waal betoogt dat babydoding altijd schadelijk is voor de vrouw. De vrouw investeert maanden in haar kind en moet dan opnieuw investeren in een kind. In het geval van de Inuit en sekse-selectieve babydoding lijkt er echter ook sprake van een evolutionair voordeel voor de vrouw. Een familiegroep kan slechts een beperkt aantal vrouwen onderhouden, zodat iedere clan een groter aantal mannen nodig heeft. Zonder jagende mannen zullen alle zwangere vrouwen sterven. Edward Weyer zag babydoding dan ook als een essentiële maatregel in het creëren van een optimale balans tussen de schaarste van voorzieningen en het voortbestaan van de samenleving (Weyer 1932, 131-141). Er moest kunstmatig worden ingegrepen om ervoor te zorgen dat de bevolkingsomvang en beschikbare hulpbronnen met elkaar in evenwicht werden gebracht. Met deze verklaring schuiven we langzaam op in de richting van meer proximate verklaringen.

Eric en Abigail Smith laten aan de hand van de bevolkingscijfers zien dat er onder de jeugd van de Inuit aanzienlijk meer jongens dan meisjes waren, maar dat dit verschil praktisch verdween bij de ouderen. Babydoding zorgt bij de Inuit dus ook voor een evenwichtige bevolkingsopbouw (Smith & Smith 1994). Asen Balikci stelde dat dankzij babydoding van meisjes een later te verwachten onevenwichtige verhouding tussen het aantal huwbare vrouwen en mannen voorkomen worden. Sterfte onder mannen, als gevolg van ongelukken tijdens de jacht (en stammengevechten), was veel groter dan sterfte onder vrouwen. Zonder sekse-selectieve babydoding zou dit automatisch leiden tot een overschot aan vrouwen (Balikci 1967, 615-625). Merk op dat deze proximate verklaring voor andere

culturen, zoals bijvoorbeeld de Chinese, niet opgaat. De ultieme verklaring blijft echter ongewijzigd: het gebrek aan voorzieningen bewoog de Inuit – bewust of onbewust – tot het doden van pasgeboren meisjes. Het ligt voor de hand dat deze ultieme verklaring wel in andere culturen opgeld zal doen, terwijl de proximate verklaring mede afhangt van de verschillende omstandigheden.

Een nog meer proximate verklaring is afkomstig van Freeman (Freeman 1971, 1011-1018). Hij zag sekse-selective babydoding als een gevolg van de behoefte van Inuit-mannen aan expliciete demonstratie van hun dominantie. Het doden van pasgeboren meisjes zou een uiting van die behoefte aan dominantie zijn. De proximate verklaring is opnieuw een uitvloeisel van de ultieme verklaring. De barre leefomstandigheden bij de Inuit *hebben tot gevolg* dat Inuit mannen zich dominant opstellen en zullen mede daarom ‘niet blij’ zijn met een meisje dat hen niet zal kunnen helpen bij de jacht: *De onbewust gevoelde emotie en stemming wordt ingegeven door de ultieme drijfveren en beweegt de Inuit tot een houding die het doden van pasgeboren meisjes bevordert. Deze houding geeft op zijn beurt aanleiding tot een moraal die het doden van meisjes onder bepaalde omstandigheden acceptabel of zelfs wenselijk acht.*

Om het voortbestaan van de groep en het overleven van het eigen nageslacht te garanderen, werd babydoding als een geaccepteerd verschijnsel in de cultuur opgenomen. Dit vertaalde zich in een houding, een moraal waarbij het doden van meisjes onder omstandigheden als gewenst werd ervaren en vervolgens in regels, in normen die het doden van baby's mogelijk maakten. Zogezien kunnen de cultuur en de daarvan deel uitmakende rechtsregels beschouwd worden als een uiting, een afgeleide van de ultieme drijfveren. De drijfveer tot overleven en reproductie gecombineerd met barre leefomstandigheden zal leiden tot een cultuur waarbij overleving en reproductie onder die omstandigheden geoptimaliseerd worden (Gommer en Broers 2012). Onbewuste drives uiteten zich via moraal in rechtsregels die van de weeromstuit bijdragen aan die optimalisatie (Steenhoven 1959, 51). *Het recht wordt hiermee objectiveerbaar en voorspelbaar.* Onder barre leefomstandigheden is de kans groot dat er geen verbod op babydoding zal bestaan.

Rechtsnormen bij de Inuit

Rechtsantropoloog Adamson Hoebel beschreef de samenleving van de Inuit als “a society, without government, courts, constables, or written law, that maintains its social equilibrium, channeling human behavior according to its own accepted standards, buttressing the control dikes along the channels with primitive legal mechanisms, or their equivalents” (Hoebel 1941, 670-671). Hij besprak onder andere het fenomeen rond babydoding, wat hij beschreef als ‘legally accepted

homicide' binnen de cultuur van de Inuit. Hij beschouwde het doden van baby's als een reactie op een belangrijk principe binnen de samenleving van de Inuit, namelijk dat alleen diegenen mogen overleven, die in staat zijn om actief bij te dragen aan het voortbestaan van de samenleving. De fysieke noodzaak werd vertaald in een – onbewuste dan wel bewuste, in elk geval ongeschreven – norm: Alleen zij die actief bijdragen aan het voortbestaan van de samenleving *mogen* blijven leven.

De traditionele Inuit-samenleving kende geen recht op de manier zoals wij die in het Westen kennen. Er was geen gelegitimeerde, laat staan gelegaliseerde autoriteit die sancties kon opleggen (Hippler & Conn, 171-188). Er waren echter wel normen die door groepsdruk werden afgedwongen. Zo was een belangrijke regel tijdens de jacht dat de eerste jager die het dier verwondde, het recht op eigendom verkreeg (en ook het recht op de verdeling ervan). Daarbij was het irrelevant of er nog andere verwondingen nodig waren om het beest te doden. Een tweede belangrijke regel was dat degene die het eerst een groot dier zag, het eerste mocht schieten. Merk op dat deze regels pasten in een systeem waar voorzieningen schaars waren (Riches 1974, p. 351-361).

De rechtsnormen van de Inuit waren bovendien sterk gericht op de familie (Balicki 1967, 620; Riches 197, 357). Het besluit om een meisje te doden, werd genomen binnen het huishouden van de Inuit. Naast babydoding, kwamen ook *senilicide* en *invalidicide* voor. Ouderen en gehandicapte mensen waren niet meer in staat om bij te dragen aan de samenleving en werden weggestuurd of werd gevraagd zelfmoord te plegen. Balicki sprak hier over 'family population policy' (Balicki 1967, 622). De normen werden mede bepaald door de omstandigheden waarin zij leefden, zoals ook *onze* normen mede worden bepaald door de omstandigheden waarin *wij* leven.

Rechtsnormen onder de Germanen

De Inuit leefden nog in clans, waarin verwanten sterk op elkaar en de omgeving waren aangewezen. Voedsel was schaars en de kansen op nageslacht waren sterk afhankelijk van de man-vrouw verhoudingen binnen de groep. De normen die de Inuit elkaar oplegden waren zogezien goed te verklaren als een culturele aanpassing aan de omstandigheden om het ultieme proces van de verspreiding van genen in stand te houden. Adoptie was geen optie, omdat iedereen in dezelfde omstandigheden leefde als de ouders van het kind. Verder was het ook geen optie om het kind ergens achter te laten (in de hoop dat iemand anders het kind zal opvoeden), omdat de kans niet groot was dat een kind in die omstandigheden zou overleven. Sarah Hrdy noemt babydoding dan ook een *strategy of last resort* en het is in deze omstandigheden het meest praktisch en humaan (Hrdy 1992, 409-442).

Zodra de verwantengroep zich uitbreidt tot stamverband en de leefomstandigheden veranderen, mag verwacht worden dat de normen ook veranderen. Naarmate de groep zich uitbreidt zullen opvangmogelijkheden toenemen. Een mooie illustratie vinden we in de *Lex Frisiorum* die rond 800 n. Chr. is gecodificeerd, vermoedelijk in opdracht van Karel de Grote die de verschillende Germaanse volksrechten liet optekenen (Henstra 1999, 54 en 70; Nieuwenhuizen 2010). In de vroege Middeleeuwen omvatte Frisia de kuststrook van Vlaanderen, via Holland, tot Noord Duitsland. De *Lex Frisionum* had betrekking op dat gebied (Nieuwenhuizen 2010). In de *Lex Frisionum* worden verzoeningsgelden – ook wel weergeld genoemd – opgelegd om te voorkomen dat er een vete en de daarmee gepaard gaande doodslag voorkomen wordt. De dood van een gewaardeerd groepslid werd aldus financieel gecompenseerd. Zo leverde doodslag van een vrije man een weergeld van 1664 kg puur zilver op (Nijdam 2010). De *Lex Frisionum* V:1 stelt dat het kind dat net geboren was, gedood mocht worden door de moeder zonder dat daar een weergeld voor zou worden opgelegd. In lid 2 is toegevoegd dat een vrouw die een pasgeboren kind doodt wel een boete aan de koning moet betalen. Dit kan betekenen dat er wel een boete was verschuldigd als een andere vrouw dan de moeder dit deed.

Over de achtergrond van dit artikel wordt elders in de *Lex* meer duidelijk. Moordenaars moesten een schadevergoeding betalen aan de nabestaanden van het slachtoffer. Het weergeld voor het doden van een vrouw was even hoog als voor het doden van een man van dezelfde stand (Add. V: 1) (Nieuwenhuizen 2010). Op verlies van de penis stond in de registers van Kent maar liefst een weergeld dat driemaal het weergeld voor het doden van een man bedroeg (Nijdam 2010). Vanuit evolutionair oogpunt begrijpelijk omdat het de man niet alleen zijn kansen op voortplanting ontnam, maar ook zijn status in de groep en dus zijn kansen op inkomen. Ontmanning was zodoende erger dan een eervolle dood en het weergeld moest dit ‘waardeverlies’ compenseren. Hier blijkt dat de boetes dus min of meer overeenkomstig de ‘evolutionaire’ waarde werden vastgesteld. Als een vrouw haar kind om enige reden niet wilde, was het kind feitelijk ten dode opgeschreven en werd de (overlevings)waarde van het kind blijkbaar op nul geschat. Omdat het hier om een codificatie van veel oudere Germaanse wetten gaat, ligt het voor de hand dat hier sprake was van een rudiment uit de tijd dat de leefomstandigheden zodanig waren dat het onderhouden van een extra kind grote gevolgen voor de moeder en haar nageslacht kon hebben.

Ontwikkeling rechtsregels ten opzichte van babydoding

Met de komst van het christendom werd het doden van pasgeborenen onacceptabel. Volgens het nieuwe testament was Jezus al met de Heilige Geest vervuld in de

moederschoot (Lucas 1:15). Hieruit werd het dogma afgeleid dat een ongedoopt kind niet naar de hemel zou gaan. Het doden van een kind vóór de doop was daardoor een daad waardoor het kind voor eeuwig veroordeeld zou zijn. Als het kind eenmaal gedoopt was, maakte het deel uit van de gemeenschap en verdiende het ook bescherming van die gemeenschap (Mosely 1986, 355). Wettelijke sancties ten aanzien van het doden van pasgeborenen werden daarop in de 4^e eeuw na Christus geïntroduceerd. Niet geheel toevallig was het de tot het christendom bekeerde Romeinse keizer Constantijn, die in 374 v. Chr. voorschreef dat het doden van een zoon of dochter als serieuze misdaad moest worden gezien (Mosely 1986, 352). Het gegeven dat rituelen een remmende werking kunnen hebben op het verschijnsel van babydoding, zien we overigens ook terug in de cultuur van de Inuit. Pasgeborenen werden pas als mens beschouwd nadat zij een geboorteritueel hadden ondergaan. In de cultuur van de Inuit hing dit ritueel – net als in het christendom – samen met het geven van een naam. Uit onderzoek komt inderdaad naar voren dat kinderen die nog geen naam hadden gekregen, eerder slachtoffer werden van babydoding. Door het kind voor die tijd als nog niet volledig mens te kwalificeren, wordt het gevoel van schuld gereduceerd wanneer het kind gedood wordt (Balicki 1967, 619; Minturn & Shashak 1982, 75-84).

De bescherming van het pasgeboren kind in het christendom kan in lijn gezien worden met de rest van de christelijke cultuur die opslag van voedsel voor moeilijke tijden, opvang van weduwen en wezen, samenwerking buiten stamverband e.d. bevorderde. De christelijke groepssolidariteit stimuleerde het helpen van hulpbehoevende moeders met hun kinderen. Babydoding was dan geen optie. Onder invloed van de kerk was babydoding in de latere middeleeuwen in Europa niet meer toegestaan. Toch bleef babydoding een veelvoorkomend gebruik tot zeker de 18^e eeuw, mede als gevolg van de armoede en politieke onrust waardoor goede opvang van adoptiekinderen niet altijd mogelijk was (Mosely 1986, 346). Vooral kinderen met fysieke defecten of gedragsafwijkingen waren slachtoffer. Het doden van deze kinderen werd acceptabel gemaakt door hen als ‘het kwaad’ te beschouwen of het product van bovennatuurlijke krachten (Mosely 1986, 351-355). Merk op dat de waardering als *slecht of kwaad* in lijn lag met overlevingskansen van het kind en de rest van het gezin. Veel gezinnen konden het zich niet veroorloven in gehandicapte kinderen te investeren. Het feit dat het kind als slecht en gevaarlijk werd gezien, rationaliseerde het verlangen om het kind te doden en compenseerde schuldgevoelens met behulp van religieuze denkpatronen.

In de 18^{de} eeuw waren de minnen sterk in opkomst. In geheel Europa werden steeds meer kinderen ondergebracht bij dergelijke pleegouders (Hrdy 1992, 409-442). Hierdoor werd het mogelijk om kinderen te vondeling leggen of af te staan voor adoptie. De minnen konden de pasgeborenen in leven houden. Deze

ontwikkeling lijkt zich te vertalen in een strengere aanpak van babydoding sinds de Renaissance (Mosely 1986, 358-360). Wetgeving in Frankrijk eiste de doodstraf voor moeders die hun kind hadden gedood. Zo ook in het 18^{de} eeuwse Pruisen (Michalik 1997, 53). Maar Regina Schulte laat zien dat wetgeving en praktijk zelfs in de 19^{de} eeuw nog ver uit elkaar liepen (Schulte 1994, 83-118).

Kinderdoding in Boven-Bavaria, Duitsland

Schulte bestudeerde 60 gevallen in de periode van 1878 tot 1910 in Munchen waarbij vrouwen voor de rechter gebracht op verdenking van kindermoord. In het overgrote deel van de gevallen ging het om dienstmeiden. Het leven van dienstmeiden was gericht op het huwelijk. Ze werkten om voor hun bruidschat te sparen. Buitenechtelijke zwangerschap werd in de boerencultuur niet als schandelijk beschouwd. Kinderen konden vaak worden opgevangen door de grootouders. Voor de werkgever was het echter van belang dat de dienstmeid door bleef werken, zeker in de oogsttijd. Het kind kon hoe dan ook niet door de dienstmeid opgevoed worden, als ze haar werk wilde behouden. Een kind dat niet opgevangen kon worden, was daarom veelal ongewenst. Schulte beschrijft hoe veel dienstmeiden tussen alle werkzaamheden 'even' bevielen, het kind begroeven en verder verder werkten. De meiden ontkenden de zwangerschap en zagen de baring als een vervelend ongemak. 'Ik dacht dat ik alleen veel bloed afscheidde,' verklaarde een vrouw. Door deze psychologische instelling raakten zij niet verbonden met het kind en konden ze gemakkelijker afstand doen.

Als reden werd vaak aangegeven dat opvang onmogelijk werd geacht. Soms had de partner, in praktisch alle gevallen een dienstknecht, aangegeven niet voor het kind te willen zorgen. Soms was er al een kind, soms voelde de meid zich onvoldoende gesteund door haar omgeving. In praktisch alle gevallen ging het om meiden die geen kind wilden omdat de zwangerschap hun vooruitzicht op een stabiel huwelijk sterk zou verminderen. Zij werden hierin moreel gesteund door vrouwen in hun omgeving: de vrouw van de boer, de vroedvrouw en andere dienstmeiden. Zolang de dienstmeid door haar sociale omgeving werd beschermd, kwam ze dan ook niet voor het gerecht. De rechtbank kreeg, aldus Schulte, alleen te maken met 'randgevallen' die om een of andere reden buiten de gemeenschap terecht kwamen.

Uit dit onderzoek blijkt dat zelfs in het westerse Boven-Bavaria kinderdoding veel voorkwam wanneer de omstandigheden door de moeder *als zwaar werden ervaren*. En dat bleek, zij het op een enigszins andere manier, ook van belang voor wetgeving in het Angelsaksische recht.

Schemergebied in het Angelsaksische recht

In 1623 werd in het Engelse parlement een statuut aangenomen onder de naam Act to Prevent the Destroying and Murthering of Bastard Children, waarin de doodstraf werd opgelegd aan ongetrouwde vrouwen die de dood van hun bastaardkind geheim hielden. Het geheim houden op zichzelf was al voldoende om moord aan te nemen. De vraag of het kind levend geboren was of niet, hoefde dan niet meer gesteld te worden, tenzij de moeder een getuige kon opvoeren (Rapaport 2006). Maar omdat de oorzaken niet werden weggenomen, ging het doden van pasgeborenen op grote schaal door. Het belangrijkste effect van de wet uit 1623 was dat ongetrouwde vrouwen sneller ter dood gebracht werden. Maar in de loop van de 17^{de} en 18^{de} eeuw gingen jury's en rechters zich steeds meer verzetten tegen deze wrede aanpak. Steeds vaker konden vrouwen zich beroepen een tijdelijke geestesstoornis (Rapaport 2006). Sinds 1922 is infanticide een aparte wettelijke misdaad in het Engelse recht. Als er een verstoring in de geest van de moeder was opgetreden ging zij vrijuit (Lambie 2010, 73). De *Infanticide Act 1938* beschrijft infanticide als een misdrijf dat “would otherwise amount to murder (by his/her mother) if the victim was older than 12 months and the mother was not suffering from an imbalance of mind due to the effects of child-birth or lactation”.³ Het doden van een pasgeborene wordt dus niet als moord opgevat, zeker niet als de moeder uit haar evenwicht is. Artikel 233 van de *Criminal Code of Canada* stelt verder dat “a female person commits infanticide when by a wilful act or omission she causes the death of her newly-born child, if at the time of the act or omission she is not fully recovered from the effects of giving birth to the child and by reason thereof or of the effect of lactation consequent on the birth of the child her mind is then disturbed”.⁴

Van belang is hier te constateren dat in het Angelsaksische recht de geestelijke gesteldheid van de moeder doorslaggevend is bij de strafoplegging. Rechters nemen sinds het begin van de vorige eeuw al gauw aan dat de kinderdoding is ingegeven door een tijdelijke stoornis die het gevolg is van sterke hormoonwisselingen. Tot op zekere hoogte kan dat biologisch juist zijn. Sarah Hardy laat in haar boek *Mothers and others* zien dat moeders andere leden van de groep inzetten voor het opvoeden van hun kinderen: echtgenoten, oudere kinderen, zusters en grootouders. Op die manier kunnen ze de behoeftige kinderen opvangen, waardoor de overlevingskans verdubbelt (Hrady 2009, 69). Maar doordat de kinderen zo behoeftig zijn, is de toewijding van mensen meer voorwaardelijk (Hrady 2009, 71). Anders dan de mensapen controleert een mensenmoeder, of de vroedvrouw, onmiddellijk na de geboorte of alles in orde is. Dat moment is cruciaal voor het

3. Infanticide Act 1938. Chapter 36. <<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo6/1-2/36/enacted>>.

4. Criminal Code of Canada. S 233. <<http://yourlaws.ca/criminal-code-canada/233-infanticide>>.

leven van het kind. Hoewel moeders hun kind altijd met grote spijt achterlaten en er later moeilijk over kunnen praten, werd 41% van de pasgeboren meisjes bij de Eipo in Nieuw-Guinea verlaten om sneller kans te maken op een jongen. Pas als de moeder het kind de borst gegeven heeft, wordt de band tussen moeder en kind, waarschijnlijk mede door het vrijkomen van het hormoon oxytocine, sterker en worden andere, al dan niet bewuste, overwegingen overvleugeld door de drang om het kind te willen verzorgen (Hrdy 2009, 72).

Waardenrelativisme versus natuurrecht

In het voorgaande hebben we laten zien dat morele en normatieve opvattingen beschouwd kunnen worden als het gevolg zijn van de ultieme drijfveren tot overleving en reproductie onder wisselende omstandigheden. De biologische drive is het verspreiden van de eigen genen (die overigens gedeeld worden door verwanten), terwijl de moraal aangeeft wat onder bepaalde (natuurlijke en culturele) omstandigheden de juiste evolutionaire strategie is. Deze moraal wordt door gemeenschappen vervolgens vertaald in rechtsnormen, die pas echt gehandhaafd kunnen worden als de leefomstandigheden voor alle groepsleden het mogelijk maken dat zij zich aan de veranderde normen kunnen houden.

Het cultureel relativisme stelt nu dat babydoding op zichzelf niet als objectief goed of slecht kan worden beschouwd. De waardering verschilt van cultuur tot cultuur. Meer in het algemeen kan worden gezegd: verschillende culturen hebben verschillende morele codes. Er is geen objectieve waarheid te vinden in moraliteit. Goed en slecht zijn afhankelijk van de plaats waar men leeft. Het waardenrelativisme waarschuwt ons voor het gevaar onze voorkeuren en meningen tot absolute rationele standaard te verheffen. Hoewel wij sommige gebruiken als raar of verwonderlijk beschouwen, hoeft dat voor een andere cultuur niet het geval te zijn. Onze morele denkbepelden zijn een representatie van onze samenleving. Daarbij leert het relativisme ons een open mind te houden. Staatsrechtgeleerde Tijn Kortmann gebruikt dit waarderelativisme zelfs om het rechtspositivisme te verdedigen: “Een van de sterke zijden van het positivisme is juist dat het aanvaardt dat het een ieder vrijstaat de inhoud van een geldende rechtsorde of rechtsregel onjuist of onrechtvaardig te vinden...” (Kortman 1997). Het positivisme bestudeert met andere woorden de bestaande rechtsorde die op zijn beurt voortdurend gewijzigd kan worden. De mens en de samenleving moeten naar zijn mening los van elkaar gezien worden (Kortman 1997). De mens weet volgens Kortmann “veelal niet wat goed recht in een bepaalde periode of context is” (Kortmann 2012, 74). Wij delen die mening niet. Als de omstandigheden bekend zijn, kan op termijn redelijk objectief worden vastgesteld wat ‘goed’ recht is. Wat goed recht is, kan weliswaar variëren naar gelang de omstandigheden maar het belang

van een goede strategie om te overleven en te reproduceren blijkt een constante factor. Weliswaar zijn er veel verschillende culturen en rechtssystemen denkbaar, maar al deze systemen worden gelimiteerd door de ultieme drijfveren van de mens.

Toegepast op babydoding kan men vaststellen dat de biologische standaard is dat moeders hun pasgeborenen zullen beschermen en verzorgen. Dit is immers het belang van de verspreiding van hun genetisch materiaal. De groeps Moraal en cultuur sluiten daarbij aan. Kinderen krijgen een naam, worden in de groep opgenomen en kunnen op verzorging door de groep rekenen. Echter onder extreme omstandigheden kan een cultuur ontstaan waarin babydoding niet langer een taboe is. Onder zulke omstandigheden kan het doden van een pasgeborene als 'goed' ervaren worden. In ultieme zin blijft het onderliggende waardensysteem echter intact. Moeders en groepen streven naar een zo optimaal mogelijke verspreiding van hun genetisch materiaal, waarbij zij zich voegen naar de omstandigheden. Het biologisch perspectief heeft dus met het cultureel relativisme gemeen dat babydoding op zichzelf niet als goed of slecht gewaardeerd wordt. De mate waarin mensen het als goed of slecht ervaren hangt af van de omstandigheden. Maar er is wel degelijk morele objectiviteit te bereiken zodra men beseft dat morele evaluatie en juridische normering het gevolg zijn van de constante biologische drijfveren die werken in een variabele omgeving. Waarden hebben dus altijd een constante en een variabele component. Een vergaande vorm van waardenrelativisme is daarom in strijd met het biologisch evolutionaire perspectief.

We kunnen nu naar de zaak van babydoding in Nij Beets.

Babymoord in Nij Beets

In het Nederlandse strafrecht wordt er een onderscheid gemaakt tussen kinderdoodslag en kindermoord, dat respectievelijk in artikel 291 en artikel 290 Wetboek van Strafrecht wordt behandeld. Het moet gaan om een delict dat alleen door de moeder is gepleegd bij of kort na de geboorte, onder de vrees voor ontdekking van haar (aanstaande) bevalling. Hierop staat een straf van maximaal 9 jaar gevangenisstraf bij kindermoord en maximaal 6 jaar gevangenisstraf bij kinderdoodslag. De verdachte uit Nij Beets had tot vier maal toe haar pasgeborene baby's gedood. Ze stelde dat ze bang was voor de reactie van haar moeder. In de uitspraak van de rechter in eerste aanleg valt te lezen dat ook de rechter de omstandigheden meeweegt in zijn strafmotivering:⁵

Raadselachtig is het, waarom verdachte na het doden van haar eerste kind het nog drie keer tot een zwangerschap liet komen, alle drie weer

5. Rechtbank Leeuwarden, 3 mei 2011, L/JN BQ3315

gevolgd door kinderdoding. Wie er *in de huidige tijd* voor kiest om seksuele gemeenschap met iemand te hebben, kan nagenoeg *vrijelijk beschikken over voorbehoedsmiddelen*. Mocht dan nog een ongewenste zwangerschap ontstaan, *kan altijd nog aan abortus of adoptie worden gedacht*. Opvallend is dat verdachte met de vader van de kinderen steeds *onbeschermde seks* had.

De cursieve tekst in deze overwegingen van de rechtbank Leeuwarden is door ons aangebracht. In de huidige tijd is het onbegrijpelijk waarom iemand ook na de eerste keer onbeschermde seks blijft hebben om telkens weer te moeten overgaan tot babydoding. Onder dergelijke omstandigheden wordt het doden ‘bizar, uitzonderlijk en koelbloedig’. De verdachte wordt tot twaalf jaar gevangenisstraf veroordeeld. Het is opmerkelijk hoezeer de rechter benadrukt dat de omstandigheden een rol spelen in zijn straftoemeting. Was de straf lager uitgevallen als verdachte niet vrijelijk had kunnen beschikken over anticonceptiemiddelen zoals de dienstmeiden in Bavaria?

De combinatie van omstandigheden en biologische aanleg wordt impliciet ook door het gerechtshof benadrukt.⁶ In het vonnis lezen wij dat de verdachte niet naar behoren functioneert vanwege een afwijking in de hersenen. De diagnose komt erop neer dat de verdachte moeite heeft de betekenis van haar gedrag voor anderen te beoordelen. Ze heeft zichzelf niet meer (helemaal) onder controle en volgt in hoge mate haar eigen impulsen. Het gevolg is dat ze bang wordt voor het oordeel van anderen omdat die telkens weer onvoorspelbaar lijken. Hoewel de omstandigheden anno 2012 uitermate gunstig zijn voor zwangere vrouwen, wordt de afkeuring van de moeder door deze vrouw al als een zo zware omstandigheid gevoeld dat zij net als veel van haar voorouders overgaat tot babydoding. Toch blijft er ook in hoger beroep een straf over. Ook al kan en wil de moeder het zelf niet verzorgen, er zijn nu voldoende mogelijkheden om het kind op te vangen. Dat maakt het doden van de pasgeborenen in onze samenleving ontoelaatbaar.

Onderliggende, ultieme drijfveren

Het hof stelt vervolgens: ‘Verdachte heeft zelf nauwelijks zicht (kunnen) (ge)geven in het “waarom” van haar handelen.’ Dit is een interessante opmerking, die ook door de rechtbank werd gemaakt: ‘Het is de rechtbank overigens niet duidelijk geworden wat verdachte *er werkelijk toe heeft gebracht* om deze gruwelijke feiten te plegen.’

6. Gerechtshof Leeuwarden, 11 oktober 2012, L/JN BX9891

Mensen willen graag een (proximate) verklaring van de dader, terwijl de daad vaak onbewust is ingegeven. Het menselijk gedrag wordt gestuurd door ultieme en proximate drijfveren. Met name de ultieme drijfveren zijn voor de meeste mensen een black box (zie ook Gommer 2011b). De vrouw had kunnen verklaren: 'Ik wist niet hoe ik voor het kind moest zorgen! Ik raakte in paniek en voelde een dwanggedachte dat ik het moest doden.' Dat is in elk geval wat miljoenen vrouwen in het verleden zullen hebben ervaren. In deze zin wordt een emotie die het gevolg is van biologische selectie onder woorden gebracht (Gommer 2011a, p. 126-127). De 'dwanggedachte' zou kunnen zijn ontstaan doordat de angst voor afwijzing door haar moeder, door de vrouw werd gevoeld als een zware omstandigheid, zoals de mogelijkheid van een tekort aan voedsel in de toekomst voor de Inuitvrouwen tot een dergelijke 'dwanggedachte' leidde. Mag men van iedere vrouw verwachten dat zij dit principe doorziet, waar het zelfs voor wetenschappers nog erg lastig is om de evolutionaire principes achter dit fenomeen goed te begrijpen? Mocht de rechter van deze vrouw verwachten dat zij een doorwrochte verklaring van haar gedrag kon geven? Hoeveel van ons doorzien de ultieme drijfveren achter ons gedrag?

Zogezien was de straf van 12 jaar die werd opgelegd door de rechtbank in eerste aanleg buitenproportioneel. Hoewel de omstandigheden van de huidige tijd werden meegewogen, werd onvoldoende rekening gehouden met ultieme drijfveren. Een moeder die haar pasgeboren baby doodt, handelt bijna per definitie in een opwelling van paniek ingegeven door de door haar *gevoelde* omstandigheden. Onder de huidige gunstige omstandigheden gaat dergelijk gedrag zozeer tegen biologische drijfveren in, dat er wel sprake moet zijn van een psychische stoornis (hetgeen in het juridisch jargon nog met de ons inziens ongelukkige term 'verminderd toerekeningsvatbaar' wordt aangegeven). Het oordeel van het gerechtshof, drie jaar gevangenisstraf met psychiatrische behandeling, is hierdoor evenwichtiger en is beter te rechtvaardigen in het licht van onze kennis over ultieme biologische drijfveren van de mens. Wij vragen ons in dit licht echter wel af of gevangenisstraf in het licht van het voorgaande in dit geval nog wel te rechtvaardigen is.

Conclusie

Onze onderzoeksvraag was: Onder welke omstandigheden wordt het doden van pasgeborenen gerechtvaardigd en betreft het dan – in ultieme zin – een rechtvaardiging op grond van biologische wetmatigheden? Vrouwen die onder barre levensomstandigheden en zonder hulp van buitenaf een kind baren of de omstandigheden als zwaar ervaren, kunnen – zo blijkt – het doden van hun eigen pasgeborene verkiezen. Zij zullen babydoding moreel kunnen verantwoorden en de

daad niet als ‘slecht’ of ‘verwerpelijk’ duiden, omdat (in ultieme zin) hun kansen op een groot nageslacht verbeterd worden. Indien de omstandigheden structureel zijn, zullen cultuur en normen zich aan die situatie aanpassen. Daarbij is de ondersteuning die de groep kan en wil verschaffen van groot belang. Er lijkt geen principieel verschil in de morele beoordeling van westerlingen en Inuit of Germanen. Zij allen beoordelen – in ultieme zin – de omstandigheden in het licht van de potentiële verspreiding van hun genetisch materiaal. Normen functioneren naast emoties en moraal als beslissingsregels binnen complexe groepen. Zij zijn de rationalisatie van biologische principes die onze verre voorouders vooral als ongeschreven moraal ervoeren.

In het rechtsbiologische perspectief vormen deontologie en consequentialisme niet langer tegenstellingen. Waar de deontologie biologische predisposities van ons gedrag benadrukt – iets is pas goed als het aansluit bij (fundamentele) biologische principes –, anticipeert het consequentialisme op het effect voor de groep die voor een ultrasociaal dier als de mens van levensbelang is. De mens beschouwt fundamentele principes als van hogere orde (deontologie), juist omdat zijn overleving en reproductie anders in gevaar zou komen (consequentialisme). Dat houdt tegelijkertijd in dat er geen hoogste goed in absolute zin is, maar dat alles uiteindelijk gewaardeerd wordt in het licht van de reproductiekansen van menselijke individuen. Maar het waardenrelativisme dat ervan uit gaat dat waarden niet te objectiveren zijn, is weer een stap te ver. Morele evaluatie en juridische normering ontwikkelen zich als product van de constante biologische drijfveren en een variabele omgeving. Waarden en normen hebben dus altijd een constante en een variabele component.

Zoals ook in de evolutionaire psychologie kunnen we daarmee het pad van reductionisme en determinisme verlaten. Doordat waarden en normen werken als terugkoppelingssysteem, ontstaat een dynamisch geheel waarbij normen de mens helpen zich aan te passen aan nieuwe groepsomstandigheden. Dit perspectief, waarbij de scheiding tussen behoren en zijn niet langer voor juist gehouden wordt, maakt het op termijn mogelijk biologische modellen toe te passen in het recht. Uiteindelijk kan dit leiden tot verdere objectivering van ethiek en recht. Maar die omslag in denken zal niet van vandaag op morgen plaatsvinden.

Meer concreet leidt dit betoog niet tot een pleidooi voor het afschaffen van de strafbaarheid van babydoding. In een samenleving waar er voldoende mogelijkheden zijn om ongewenste kinderen te voorkomen of op te vangen, kan het doden van pasgeborenen niet meer geaccepteerd worden. Onder deze omstandigheden zou dat een golf van verontwaardiging oproepen waardoor de samenleving zou kunnen destabiliseren. De uiteindelijk door het *hof* opgelegde straf (3 jaar gevangenisstraf en psychiatrische behandeling) in de Nij Beets zaak hield afdoende rekening met de ultieme drijfveren en de (culturele) omstandigheden. Wij

vermoeden echter wel dat het hof zelf nauwelijks zicht had kunnen geven op het ultieme “waarom” van zijn oordeel, wat geen wonder is nu het onderzoek naar dit waarom nog maar in de kinderschoenen staat...

Bibliografie

- Alexander, Richard A. 1987. *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine de Gruyter.
- Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books: New York.
- Balikci, A. 1967. “Female Infanticide on the Arctic Coast.” *Man*, 2,4: 615-625.
- Balikci, A. 1984. “Netslik.” In: *Handbook of North American Indians (Arctic)*, red. D. Damas, 427.
- Barett, L., R. Dunbar en J. Lycett, red. 2002. *Human Evolutionary Psychology*. Princeton: Princeton University Press.
- Bechtold, B.H. 2001. “Infanticide in 19th Century France: A Quantitative Interpretation.” *Review of Radical Political Economics*, 33, 2: 165-187.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewis, A.A. 1992. “Anthropological Perspectives on Infanticide.” *Arizona Anthropologist*, 8: 103-119.
- Byrne, Richard W. en Andrew Whiten. 1988. *Machiavellian Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Daly, M. en M.I. Wilson. 1981. “Abuse and Neglect of Children in Evolutionary Perspective.” In *Natural Selection and Social Behaviour*, R.D. Alexander en D.W. Tinkle, red. New York: Chiron, 405-416.
- Elsackers, M. 2011. “De ‘status’ van het ongebooren kind in de Oudgermaanse wetten.” *Madoc*, 232-242.
- Freeman, M.M.R. 1971. “A Social and Ecological Analysis of Systematic Female Infanticide among the Netsilik Inuit.” *American anthropologist*, 73, 5: 1011-1018.
- Galton, F. 1883. *Inquiries into the Human Faculty and its Development*. London: Macmillan.
- Gommer, H. 2010. “From the ‘Is’ to the ‘Ought’: A Biological Theory.” *ARSP* 2010, 96, 3: 449-468.
- Gommer, H. 2011. *A Biological Theory of Law*. Seattle: Createspace.
- Gommer, H. 2011. “Het biologische alternatief voor de black box drogrede.” *NJB* 2011, 2022-2028.
- Gommer, H. 2014. “The Biological Foundations of Global Ethics and Law.” *ARSP* 2014, 100, 2: 151-175.
- Gommer, H. en E.J. Broers. 2012. “Evolutionaire achtergronden van het zedendelict.” *Ethiek en Maatschappij*, 14, 3: 1-15.

- Griffiths, C. T. en A.L. Patenaude. 1988. "Application of the Criminal Law to Native Indians and Inuit in the Northwest Territories, Canada." *Comparative Law Review*, 22, 2: 190-225.
- Halbertsma, H. 1984. "Het heidendom waar Liudger onder de Friezen mee te maken kreeg." In: *Liudger 742-809*, red. K. Sierksma, Muiderberg: De Bataafsche Leeuw, 21-43.
- Henstra, D.J. 1999. *The Evolution of the Money Standard in Medieval Frisia*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Hippler, A.E. en S. Conn. 1974. "The Changing Legal Culture of the North Alaska Eskimo." *Ethos*, 2, 2: 171-188.
- Hoebel, E.A. 1941. "Law-Ways of the Primitive Eskimos." *Journal of Criminal Law and Criminology*, 31, 6: 663-683.
- Hrdy, S.B. 1979. "Infanticide Among Animals: A Review, Classification, and Examination of the Implications for the Reproductive Strategies of Females." *Ethology & Sociobiology*, 1, 1: 13-40.
- Hrdy, S.B. 1992. "Fitness Tradeoffs in the History and Evolution of Delegated Mothering with Special References to Wet-nursing, Abandonment, and Infanticide." *Ethology and Sociobiology*, 13, 5-6: 409-442.
- Hrdy, S.B. 2009. *Mothers and Others*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hume, David. 1739. *A Treatise of Human Nature*.
- Kenrick, D.T., N.P. Li en J. Butner, J. 2003. "Dynamical Evolutionary Psychology: Individual Decision Rules and Emergent Social Norms." *Psychological Review*, 110, 1: 3-28.
- Key, Catherine A. 2000. "The Evolution of Human Life History." *World Archaeology*, 31, 3: 329-350.
- Kortmann, C.A.J.M. 1997. "Positivisme, soevereiniteit en recht." *NJB*, 482-483.
- Kortmann, C.A.J.M. 2012. *Constitutioneel Recht*. Deventer: Kluwer.
- Michalik, K. 1997. *Kindsmord: Sozial-und Rechtsgeschichte der Kindstötung im 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts am Beispiel Preussen*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Minturn, L. en J. Stashak. 1982. "Infanticide as a Terminal Abortion Procedure." *Cross-Cultural Research*, 17, 1-2: 70-83.
- Mosely, K.L. 1986. "The History of Infanticide in Western Society." *Issues in Law and Medicine*, 1, 5: 345-361.
- Lambie, I. 2001. "Mothers Who Kill. The Crime of Infanticide." *International Journal of Law and Psychiatry*, 24: 71-80.
- Neel, J.V. 1968. "Some Aspects of Differential Fertility in Two American Indian Tribes." *Proceedings: Eight International Congress of Anthropological and Ethnological Societies*, 356-361.
- Nieuwenhuizen, K.C. 2010. Tekst, vertaling en toelichting van de *Lex Frisionum* gepubliceerd op internet http://www.keesn.nl/lex/lex_nl_text.htm#Hominibus, 2010.
- Nijdam, H. 2010. "Wat was een mensenleven waard?" *Madoc*, 195-205.

- Patenaude, A.L. 1989. *Whose Law? Whose Justice? Two Conflicting Systems of Law in Canada's Northwest Territories*. Burnaby: Northern Justice Society.
- Rachels, J. 1999. *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill.
- Rapaport, E. 2006. "Mad Women and Desperate Girls: Infanticide and Child Murder in Law and Myth." *Fordham Urban Law Journal*, 33, 3: 527-569.
- Rasmussen, K. 1931. *The Netsilik Eskimo*. Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Remie, C.H.W. 1981. "Netsilik Eskimo Infanticide." In: *Afscheidsalbum Geert van den Steenhoven*, C. Remie en F. Strijbosch, red. Nijmegen: KU Nijmegen, 135-159.
- Richerson, P.J. en R. Boyd. 1998. "The Evolution of Human Ultra-sociality." In: *Indoctrinability, Ideology and Warfare: Evolutionary Perspectives*, red. I. Eibl-Eibesfeldt en F. Salter, New York: Berghahn, 71-95.
- Riches, D. 1974. "The Netsilik Eskimo: A Special Case of Selective Female Infanticide." *Ethnology*, 13, 4: 351-361.
- Schulte, R. 1994. *The Village in Court*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scrimshaw, S. "Infanticide as Deliberate Fertility Regulation." In: *Determinants of Fertility in Developing Countries: A Summary of Knowledge*, red. R. Bulatao & R.D. Lee, New York: Academic Press, 245-266.
- Siems, H. 1980. *Studien zur Lex Frisionum*. Ebelsbacht: Gremer Verlag.
- van den Steenhoven, G. 1959. "Legal Concepts among the Netsilik Eskimos of Pelly Bay, N.W.T." Ottawa: Dept. Of Northern Affairs & National Resources.
- Sugiyama, Y. 1967. "Social Organization of Hanuman Langurs." In: *Social Communication Among Primates*, red. S.A. Altmann, Chicago: The University of Chicago Press, 221-236.
- Smith, E.A. en S.A. Smith. 1994. "Inuit Sex-Ratio Variation: Population Control, Ethnographic Error, or Parental Manipulation?" *Current Anthropology*, 35, 5, 595-624.
- Waal, F.B.M. de. 2005. *Our Inner Ape*. New York: Riverhead Books.
- Waal, F.B.M. de. 2013. *The Bonobo and the Atheist*. New York: Norton & Company.
- Weyer, E.M. 1932. *The Eskimo's*. New Haven: Yale University Press.
- Wemple, S.F. 1991. "Vrouwen van eind-vijfde tot eind-tiende eeuw." In: *Geschiedenis van de vrouw, 2: Middeleeuwen*, red. G. Duby en M. Perrot, Amsterdam: Agon, 173-207.

Communicatief lijden en de ethiek van het beeld – een essay

Marko Stamenkovic¹

Abstract – From a sociological viewpoint, suffering can be a source of power in at least two significant ways: by conveying information and by evoking emotions. Theories of protest as ‘communicative suffering’ distinguish dying with a cause from the one without a cause thus confronting normative (medical) viewpoints on suicide as the pathological form of suffering. In that regard, although images of self-immolation as communicative suffering are known for exerting strong visual and emotional impact on viewers, normative discourses on self-inflicted death have rarely devoted due attention to exploring its image-based properties. This paper focuses exactly on that gap. In trying to understand emotional and political power of visual records of self-inflicted death in contemporary society, I have selected some iconic examples, including Malcolm Browne’s photograph of a monk who burned himself to death in 1963 in Saigon in protest against the local authoritarian regime supported by the U.S.A. While having in mind more recent cases as points for critical comparison (such as Mohamed Bouazizi’s 2010 case in Tunisia), I focus on the visibility of mortality in strategically staged public dramas where human suffering through self-sacrifice by fire becomes an important conveyor of social, political and ethical messages via emotional impulses. The main point of such an approach lies in the potentiality of ‘suicidal protest’ to challenge a political status quo via mobilization of the people who, once the ‘suicidal message’ is transmitted and received, engage in a common struggle against oppression, humiliation and injustice. The paper contributes to existent body of writing dealing with the subject at hand (in media and communication sciences) – nonetheless, further research in social philosophy, ethics and visual culture at large needs to be fostered in order to highlight this relatively novel, though not always instrumentally effective, politico-emotional paradigm of our times.



1. Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Universiteit Gent

Introductie

Heb je ooit al eens een mens zien branden, recht voor je ogen? Mijn eigen antwoord in dit geval is negatief. Maar laat me de vraag herformuleren: “Heb je ooit een *beeld* gezien van iemand die brandde?” In dit geval is mijn antwoord positief en dat is ook niet verwonderlijk, gegeven de grote beschikbaarheid van dit soort van beelden in de diverse media waar we toegang tot hebben. Maar ik wil mijn beginvraag nog meer toespitsen en meer concreet maken: “heb je ooit een *afbeelding* gezien van een man of een vrouw *die lijden terwijl ze zichzelf in brand steken*?”

Lijden kan, wanneer we het vanuit een sociologisch gezichtspunt bekijken, op ten minste twee manieren een bron van macht zijn: ten eerste door informatie over te brengen en ten tweede door emoties op te roepen. Sociale theorieën omtrent protest als ‘communicatief lijden’ (Biggs 2003) maken een onderscheid tussen sterven *vóór* een zaak en sterven *zonder* zaak, waarbij deze laatste categorie dan verschilt van sterven als gevolg van een bepaalde ‘pathologie’ (waarbij Biggs in dit geval verwijst naar ‘personal grievances’) (Biggs 2012, 143; Biggs 2013). Binnen zo een perspectief stelt ‘zelfmoordprotest’, als verschillend van ‘zelfvernietiging als gevolg van pathologisch lijden’ ons voor een reeks vragen die courante normatieve (medische en juridische) gezichtspunten omtrent zelfdoding uitdagen. Het beeld, het kijken en het visuele spelen hierbij een belangrijke rol. Zelfverbranding als een vorm van ‘communicatief lijden’ heeft een grote visuele en ook emotionele impact. Het is daarom verwonderlijk dat in het recent onderzoek naar deze vormen van een zelf-veroorzaakte dood het beeldelijke aspect ervan onderbelicht is gebleven. In dit artikel wil ik daarom ingaan op de rol die het *beeld* (film, foto, etc.) in ons denken over en de receptie van dit ‘communicatief lijden’ speelt.

Om tot een beter begrip te komen van de emotionele en politieke kracht van visuele representaties van zelfopofferend sterven in onze hedendaagse samenleving, zoom ik in op één iconisch voorbeeld hiervan: Malcolm Browns foto van een monnik die zich in 1963 in Saigon (in het vroegere Zuid-Vietnam) in brand stak uit protest tegen het sterk autoritaire lokale regime dat toendertijd door de VSA werd gesteund. Mijn focus zal liggen op de *zichtbaarheid* van stiefelijkheid binnen het kader van strategisch geplande publieke drama’s waarbij menselijk lijden – hier in de vorm van zelfopoffering door zelfverbranding – door de sterke emotionele reacties die dit uitlokt een belangrijke communicatiemiddel wordt voor sociale, politieke en ethische boodschappen. Een belangrijk aandachtspunt hierbij is het thanato-politieke potentieel van de zelf-opoffering (of ‘zelfmoordprotest’) om een bestaande politiek status-quo in een gegeven context uit te dagen. Dit gebeurt door het mobiliseren van mensen die, eenmaal de thanato-

politieke boodschap is verspreid, verondersteld worden zich aan te sluiten bij een gemeenschappelijke strijd tegen onderdrukking, vernedering en onrecht. Door mijn analyse wil ik een bijdrage leveren tot een onderzoek inde sociale filosofie, ethiek en studies inzake visuele cultuur omtrent de politieke kracht van zelfopoffering en de rol en ethische lading van het beeld en van het zichtbaar *stagen* ervan.

Ik volg in mijn analyse Biggs (2005) die een van de weinigen is die expliciet de politieke functie van beelden van menselijk lijden heeft onderzocht. En een van de meest bekende vormen hiervan, zeker sinds de zestiger jaren, is uiteraard de publieke en sterk gemediatiseerde zelfverbranding waar ik me dan ook op zal richten. Ik beroep me op twee soorten bronnen. Er zijn uiteraard een aantal theoretisch-academische analyses waar ik kan op terugvallen (zoals Andriolo 2006; Benn 2007, 2012; Biggs 2003, 2005, 2012a, 2013; Bradatan 2011; Canetto 2009; Crosby et al. 1977; Kelly 2011; Yang 2011; Benslama 2011; Rivera 2012). Daarnaast maak ik ook gebruik van mijn persoonlijke collectie beeldmateriaal dat ik in de loop van mijn doctoraatsonderzoek heb verzameld. De meest bekende recente voorbeelden van zelfverbranding als politieke interventie zijn bijvoorbeeld Mohammed Bouazizi en het anti-regeringsprotest in Tunesië dat door zijn dood eind 2010 getriggerd werd; de plotse toename van publieke zelfverbrandingen in het Midden-Oosten en de Noord-Afrikaanse Arabische wereld in de periode 2011-2012; een aantal gevallen die zich voornamelijk in Zuid-Europa voordeden wanneer de crisis in de Eurozone vanaf 2008 uitbrak en een strikt austeriteitsbeleid met zich meebracht, en, ten slotte, de nog steeds groeiende golf van zelfverbrandingen door Tibetaanse monniken uit protest tegen de Chinese bezetting en de mensonterende omstandigheden in Tibet die hier het gevolg van zijn.

Deze kleine selectie is uiteraard te beperkt om *alle* vormen van publieke zelfverbrandingen exhaustief in kaart te brengen zoals die zich de laatste vijftig jaar hebben voorgedaan. Ik focus me op één specifieke vorm van zelfverbranding (cf. Biggs 2005, 173). Ik zal het hebben over die publieke zelfverbrandingen die kunnen gekarakteriseerd worden als “an act of public protest, where an individual intentionally kills him or herself – without harming anyone else – on behalf of a collective cause” (Biggs 2003, 2). In deze definitie worden aantal aspecten centraal gesteld. Ten eerste is er het politiek-*performatieve karakter* van de daad. De daad heeft een dubbele politieke lading. Het is een politieke daad omdat het een duidelijke vorm van protest is tegen iets of iemand, meestal een lokale overheid, en de situatie die in het land wordt afgedwongen en in stand wordt gehouden. Ook het expliciet en openbare karakter van de daad is van belang. Het brengt deze daad zo expliciet en zichtbaar als mogelijk in de openbaarheid en zo naar de anderen toe. Deze zichtbaarheid wordt meestal gerealiseerd door de keuze van de plaats waar de zelfverbranding wordt uitgevoerd. Die is meestal een openbare ruimte zoals een plein en vaak ook in de nabijheid van een gebouw of locatie die een grote

politieke relevantie heeft. Ook de *hoge mate van zelfreflexiviteit* – soms zijn er geschreven teksten die door de zelfverbrander worden verspreid – en het duidelijke besef dat de daad publieke sporen zal nalaten in de vorm van beeldmateriaal vallen hierbij op. Ten tweede is het cruciaal dat het een daad betreft waarbij de zelfverbrander *geen schade wil toebrengen aan anderen*, aan de omstaanders. Hierdoor verschilt deze daad van andere vormen politieke zelfdoding zoals zelfmoordaanvallen. Ten derde is het zo dat de zelfverbrander *geen persoonlijk voordeel* wil verwerven door zijn of haar daad. Biggs noemt hen ‘altruïstisch’, in die zin dat ze ervan uitgaan dat hun daad de groep of gemeenschap waarvan ze deel uitmaken ten goede zal komen.

Het is binnen deze krijtlijnen dat Biggs zijn notie van ‘communicatief lijden’ ontwikkelt – een vorm van lijden die een bron van macht kan zijn of kan worden.

Communicatief Lijden

Lijden kan volgens Biggs een bron van macht zijn, en dit op twee manieren: door het overbrengen van informatie en door het oproepen van emoties. Het is volgens Biggs voornamelijk sinds de vroege jaren zestig dat de macht van het lijden zo centraal is komen te staan. Volgens hem speelt de publieke zelfverbranding hierin een centrale rol omdat deze vorm van communicatief lijden sterk gemediatiseerd is geworden en in ons collectieve bewustzijn is blijven hangen. Foto’s spelen hierin een belangrijke rol. Ik baseer er mijn argument op inzake de visuele retoriek van protest in de thanato-politieke praktijk van zelfverbranding. Het publiek karakter van de daad en de verbeelding en verspreiding ervan via foto’s etc. is hierbij cruciaal. Dat blijkt uit de volgende drie elementen die centraal staan in mijn analyse. Ten eerste is er de publieke vertoning (*exposure*) van een *stervend* lichaam – waarbij ‘stervend’ aangeeft dat het slachtoffer nog niet dood is, maar als ‘levende dode’ dichter bij de dood staat dan bij het leven. Ten tweede is er het gegeven dat dit sterven in beelden gematerialiseerd wordt die zo de visuele getuigen worden van een lijden (voor de dood zelf intreedt). Ten derde is er de intense uitwisseling met de toeschouwer/kijker. Het lijden van de zelfverbrander wordt gespiegeld in de empathische ‘receptieve blik’ (Bradatan 2011) van ‘de ander’. Met die ‘anderen’ bedoel ik die toeschouwers, de gemeenschap van kijkers, die precies door dit kijken naar het lijden geconfronteerd worden met hun eigen (schuldig) geweten. Dit laatste is noodzakelijk wil de zelfverbranding als thanato-politieke daad lukken. Wat al deze zelfopfferingsdaden gemeenschappelijk hebben binnen de logica van deze doodspolitiek is behalve een emotionele en politieke kracht, ook een *ethische* dimensie en impact. Stuart J. Murray stelde hierover dat bij dit soort van daden de dood gebruikt wordt “for mobilizing political life” (Murray 2006).

Biggs introduceerde midden de jaren 2000 de notie van ‘communicatief lijden’ in de academische literatuur omtrent zelf-veroorzaakt lijden als protestmiddel (Biggs 2003, 2005). Hij past deze notie toe op wat hij het ‘globaal repertoire van protest’ noemt en waarbij hij voornamelijk die vormen van protest op het oog heeft waarbij mensen “march long distances, go willingly to jail, welcome or provoke the blows of police, refuse to eat, and even kill themselves” (Biggs 2003, 2). Hij benadrukt de werkzaamheid van zo een ‘dramaturgie van het lijden’, vergeleken met andere vaak louter symbolische acties van burgerprotest en voegt er aan toe dat “self-immolation – where someone kills him or herself for a cause, without harming others – reveals the various ways in which *suffering can become a source of power*” (mijn klemtoon).² Dat heeft er natuurlijk mee te maken dat lijden behoort tot het reële, de geleefde realiteit van ons allen. Reëel lijden overstijgt het symbolische omdat het reële kosten met zich meebrengt – ‘kosten’ die verder gaan dan en soms dieper snijden dan dramatische symbolisering. Of anders gesteld, volgens Biggs is er “a terminological distinction between *the drama of burning a flag* and *that of burning oneself*” (...) [S]elf-immolation by fire is so awful (in the archaic as well as modern sense of the word) because the suffering is real and not (merely) symbolic. Burning oneself in effigy would not have the same effect” (Biggs 2003, 6). Wat is precies dat ‘effect’ waar Biggs het over heeft en hoe houdt dat verband met macht? Om deze vraag te beantwoorden zal ik een visueel voorbeeld gebruiken – zonder het ook echt te tonen. We zullen het beeld ‘observeren’ doorheen een narratieve beschrijving ervan vanuit wat ik een ‘onwetende blik’ zal noemen.

Een ‘onwetende blik’

Stel je een beeld voor, een foto. In de rechterbenedenhoek wordt het ochtendlijke uur aangegeven (09:30 AM) – het tijdstip waarop de foto vermoedelijk werd genomen. Op de voorgrond van het beeld zien we het volgende: één enkele mens in het centrum, rond hem of haar iets wat vuur lijkt te zijn, en een klein object links van hem of haar. Dit alles lijkt zich af te spelen ergens in een straat. Op de achtergrond van het beeld zien we een auto (links in beeld), enkele gezichten van mensen die zich achter de auto bevinden, rookpluimen en enkele andere mensen rechts in beeld. Van hen zien we enkel de onderkant, want hun bovenlichaam en hoofd worden door rookpluimen aan ons zicht onttrokken. Dit is de rudimentaire basisbeschrijving van het beeld.

2. Zie bijvoorbeeld Michael Biggs, “Hunger Strikes by Suffragettes and Irish Republicans, 1909-1923”, University of Oxford online database, accessed on 25 April 2013, <http://users.ox.ac.uk/~sfos0060/hungerstrikes.shtml>.

Laten we nu focussen op de menselijke aanwezigheid in het beeld. Diegenen die in het beeld voorkomen, delen enkele kenmerken: ze lijken van Aziatische origine te zijn; ook hun kleding is gelijkaardig en homogeen. Het lijkt wel alsof ze een soort uniform dragen. De kledij van de centrale figuur is moeilijker te identificeren. Hetzelfde geldt voor de ‘gezichtsloze’ figuren achter hem of haar. We zien enkel hun onderkant en we menen lange gewaden en sandalen te kunnen zien. De kledij van diegenen die achter de auto weggedoken zijn kunnen we helemaal niet zien. Naast deze menselijke aanwezigheid in het beeld spelen ook de niet-menselijke elementen een rol. Het object op de voorgrond lijkt een soort van plasticen kan te zijn, maar we zien er maar een gedeelte van door de kadering van de foto. Het lijkt zo te zijn dat de foto die we bekijken een *gécropte* versie is van een origineel (of het moest net de bedoeling van de fotograaf geweest zijn om de plasticen kan maar gedeeltelijk in beeld te brengen). Het merk van de auto – een gewoon passagiersvoertuig – is niet uit te maken, maar de auto lijkt wel een sedan te zijn (Yang 2011, 14). De motorkap is geopend, en er lijkt niemand in de auto te zitten. Wat op de achtergrond op de foto staat, is moeilijk te zien. Geïnteresseerden zouden misschien via het internet of op een andere manier een grotere versie van de foto kunnen opsporen en bekijken. Op die grotere foto is dan de ruimere omgeving beter te zien is: kleine huisjes langs een straat. Rechts is op die grotere versie van de foto ook een verkeerslicht te zien en achter de mensen die achter de auto staan zien we nog een aantal mensen. Hun stadskledij verschilt duidelijk van de geüniformeerde groep die dicht bij de fotograaf staat.

Deze rudimentaire vorm van analyse en beschrijving ontdekt het beeld van zijn initiële visuele ‘geheimzinnigheid’ en levert ons een eerste laag van iconografische analyse. Het detecteert de centrale en perifere elementen, hun onderlinge positionering binnen de totale compositie van wat op de foto te zien is, en het identificeert bepaalde attributen en details als min of meer herkenbaar in relatie tot de menselijke figuren en objecten die we kunnen zien. Wat dit niveau van analyse ons *niet* toelaat te zien is de verregaande complexiteit en de uitdaging die van dit beeld uitgaat. De beschrijving hierboven laat niet meteen vermoeden dat dit een spectaculair of schokkend beeld zou zijn. De beschrijving laat niet vermoeden dat het hier om een van de meest iconische fotobeelden van de twintigste eeuw zou kunnen gaan. Daarom dat ik deze manier van kijken/beschrijven dan ook de ‘onwetende blik’ zou willen noemen. De ‘onwetendheid’ verwijst naar het feit dat we via deze blik geen toegang krijgen tot een dieper begrip van waar we naar aan het kijken zijn. Hiervoor hebben we een ander gezichtspunt nodig, een andere meer geïnformeerde manier van kijken die verder gaat dan deze. De eerste set van vragen die in deze optiek rijzen zijn dan: Wat is het precies waarnaar we kijken? Wat is de context van dat beeld? Wie heeft dit fotobeeld gemaakt, en

waarom? Of ook: Voor wie is dit beeld gemaakt? Hoe ‘raakt’ het de kijker? En ten slotte: Waarom is dit beeld zo belangrijk (voor ons)?

In lijn met het ietwat ongewoon begin van dit essay – mijn vragen of we al ooit iemand hebben zien branden voor onze ogen – heb ik tot nu in deze tekst bepaalde academische geplogenheden ontweken waarin de aandacht misschien meer zou gaan naar diegene die brandt, ten koste van de aandacht die we kunnen geven aan de effecten (en hoe die gerealiseerd worden) van de verbeelding, het beeld, de foto, van deze brandende mens, hier voor onze ogen. Door mijn narratieve beschrijving van het beeld zonet komt de aandacht te liggen op het beeld (van het lijden) zelf, en niet op het feit dat het een mens is die daar brandt, en ook niet op het brandende lichaam van die mens. De aandacht gaat naar een beeld van een publiek zichtbaar mens die aan het lijden is, wiens lichaam brandt en tussen leven en dood staat (een levende-dode). In het vervolg van de tekst zal ik een minder ‘dramatische’ werkwijze volgen en me richten op de meer academische studies omtrent het fenomeen van zelfverbranding en hiermee verbonden thema’s. Zo zullen we komen tot het uitwerken van een visueel meer geïnformeerde blik die we dan opnieuw op het zonet beschreven beeld zullen richten.

Een ‘receptieve blik’

Wat wordt er *precies* getoond door het beeld van een brandend menselijk lichaam? Ik hoop dat mijn antwoord op deze vraag kan bijdragen tot het ontwikkelen van een meer geïnformeerde manier van kijken naar het ‘drama’ zoals door dit soort van beelden vertoond. Mijn bedoeling is om aan te tonen dat het niet de ‘dood zelf’ is (van een mens die daar voor onze ogen in brand staat) die we in dit beeld zien, maar iets anders, iets wat tussen leven en dood moet worden gesitueerd: een speciaal aspect van fotografie dat de visuele retoriek van zelfverbranding niet enkel duidelijk thanato-politiek maakt, maar ook *ethisch* in die zin dat de notie van ‘lijden’ gekoppeld wordt aan wat ik een ‘beeldethiek’ zal noemen.

Deze ethiek van het beeld heeft te maken met het feit dat wat we zien een mens is – een mens zoals ook wij dat zijn. Het is een mens die in brand staat – in zekere zin zelfs niet meer levend, maar ook nog niet dood. Een mens bovendien die lijdt. We kijken naar een ‘levende dode’ die voor onze ogen lijdt en wiens stilheid en stilzwijgen niet het gevolg zijn van zijn dood (die voor een levende dode in zekere zin reeds tijdens het leven het geval is), maar wel door de liminale staat waarin die mens zich bevindt en waardoor hij invloed kan uitoefenen op anderen: de macht die hem in staat stelt de dood zelf te confronteren, niet door deze te ontvluchten of uit de weg te gaan, maar door iets ‘ondenkbaar’ en ‘onvoorstelbaar’ op te eisen, namelijk de eigen dood. Door dit lijden – een lijden dat eigenlijk meer te maken heeft met het acute gevoel van onrechtvaardigheid dat hem of haar tot de zelfver-

branding heeft gebracht – ‘neemt’ hij of zij niet ‘haar eigen leven’ (dit zou het geval zijn in de klinische betekenis van zelfdoding), maar ‘claimt men zijn eigen dood’. En de zelfverbrander doet dit in weerwil van de soevereine (necro-)politieke macht die in deze context beslag legt op het leven zowel als op de dood van zijn onderdanen en zo een ‘doodswereld’ of “new and unique forms of social existence” creëert “in which vast populations are subjected to conditions of life conferring upon them the status of living dead” (Mbembe 2003, 40). Het zich opnieuw toe-eigenen van de eigen dood, van het recht op de eigen dood, is in deze context een belangrijke daad van verzet tegen de soevereine macht die het leven zowel als de dood onder controle wil houden.

Voor de brandende mens, die zijn lijden naar de anderen communiceert vanuit zijn bestaan en positie als ‘levende dode’, is het ‘leven’ een domein dat reeds geïnvadeerd, besmet en gekoloniseerd is door de soevereine macht. Voor zo een ‘levende dode’ is het leven gereduceerd en geassimileerd tot de dood. Dit terug toe-eigen van deze dood is dan ook een van de weinige opties die zo iemand nog over heeft wanneer men het eigen bestaan terug in eigen hand wil nemen tegen de soevereine macht in. En dit is in zekere zin ook een daad van epistemische rebellie. De soevereine macht beheerst niet enkel het leven en de dood, maar ook het *denken* over dit leven en dood. Die dood wordt weggesneden uit het bestaan van de mens en wordt zo de onderdanen ontnomen. Enkel de soevereine macht heeft zeggenschap over de dood. En de dood wordt uit het leven geweerd. Leven draait om leven, niet om de dood. Het autonoom opnemen van de eigen dood is zo een vorm van verzet tegen het hegemonische levensdiscours (en de praktische doodswereguleerders door de machthebbers). Wie de dood terugclaimt, ontnemt die van de soevereine macht en dit brengt hem dichterbij “discovering what prevents a human being from knowing himself as he is in reality” (Schumacher 2010, 213).

Zelfverbranding is een praktische en epistemische rebellie. Maar ook het visuele karakter ervan is belangrijk. De zelfverbrander *toont* zich aan de anderen al brandend, voor het moment van de ‘vurige dood’. De ‘levende dode’ verbeeldt zijn lijden in en door het branden en communiceert dit zo naar de ander. Dat is een enorm krachtig emotioneel beeld en signaal. En het is hier dat ‘lijden’, ‘beeld’ en ethiek samenkomen. In en doorheen het aanschouwen van dit lijden (en de daad van verzet) wordt de kijker tot een ‘receptieve blik’ gebracht die verder gaat dan de ‘onschuldige blik’ waar ik het eerder over had. De kijker wordt gedwongen om zichzelf in de kijker (en in het beeld) te plaatsen, om in een spiegel te kijken en zich empathisch in de plaats van de ander te stellen. Dit is het moment waarop, zo stelt Gayatri Spivak (2004, 83), het ethische het epistemologische onderbreekt. Om de epistemologische grens opgelegd door de dood te kunnen overschrijden moet een ethische interventie plaatsvinden waarbij ik mezelf herken in en door het beeld van de brandende ander. Misschien is het wel hier dat de fenomenale

kracht en impact van zelfverbranding als een thanato-politieke daad van zelfopoffering vandaan komt. Zonder deze impact zou zelfverbranding als een daad waarin de eigen dood wordt gemobiliseerd voor de overlevenden, en de verbeelding, ervan wellicht nooit hetzelfde effect kunnen hebben.

De foto van de brandende man waar ik in dit essay zo vaak naar verwijst, is alles behalve een gewone foto. Integendeel. De foto heeft een speciale status in zowel de geschiedenis van de fotografie als in de geschiedenis van zelfverbranding. Wanneer ik over ‘de’ foto van de brandende man spreek dan bedoel ik daar een specifieke foto mee, deze waarnaar in een recente studie over “the rhetorical nature of the picture itself and the act of self-immolation” door Yang (2011, 4) wordt verwezen. Michelle Murray Yang publiceerde de foto in haar bekende artikel getiteld “Still Burning. Self-Immolation as a Photographic Protest” (2011). De foto werd door Malcolm Browne gemaakt en werd op 12 juni 1963 gepubliceerd in de *Philadelphia Inquirer*. Misschien besteed ik te veel aandacht aan de exacte locus van het beeld. Maar dat is niet zonder reden. De foto is wijd verspreid en is eenvoudig via het Internet bijvoorbeeld op te sporen. Maar ik gebruik de foto vanuit de context die door het artikel van Yang wordt aangeleverd. Het is precies haar artikel die me de visuele context levert voor mijn studie van ‘de brandende man’ en me zo de dramaturgie aanreikt van het scenario dat ik in dit essay uitwerk.

Het beeld dat Yang publiceert en bespreekt is om meer dan één reden belangrijk. Yang gebruikt een reproductie van de originele foto –, de originele versie werd in 1963 gepubliceerd, een dag nadat de foto gemaakt was. We kunnen er dus zeker van zijn dat het precies deze foto is – en niet een latere versie ervan – die zo enorm op het collectieve geheugen heeft ingewerkt sinds de publicatie ervan meer dan vijftig jaar geleden. De versie die Yang gebruikt, komt overeen met de zwart-wit-*still* die oorspronkelijk gepubliceerd werd. Voor dit artikel heb ik de foto hernoemd als “een man, brandend”. Ik doe dit om een aantal redenen. Niet in het minst omdat het algemeen beschouwd wordt als dé foto bij uitstek, de iconische foto die het beeld van ‘de brandende man’ in de context van protest heeft gedefinieerd (Biggs 2005). Alhoewel de afgebeelde man een monnik is –, iemand die een religieuze plaats bekleedt in een samenleving, in dit geval Zuid-Vietnam – wordt de man ook als een symbool van meer dan louter deze religieuze functie gezien. De man in kwestie, en ook de foto ervan, worden ook beschouwd als een mijlpaal in de globale geschiedenis van sociaal protest. De man is niet louter een monnik. Hij is ook een burger van zijn samenleving en ageert, protesteert, als burger. Door hem als burger en als mens te situeren wil ik één centrale vraag stellen, namelijk deze naar wat het betekent in termen van mens te zijn om zichzelf als protest in brand te steken, en wat dit met de menselijkheid van de toeschouwer doet. Ik ga ervan uit dat de vraag naar onze menselijkheid, naar wat

het betekent mens te zijn, vruchtbaar kan gesteld en besproken worden vanuit deze context. Hoe reageren we als mens, als toeschouwer, binnen de brede ethische context die opgeroepen wordt door dit beeld van ‘een man, brandend’?

Het voorgaande laat me toe uit te leggen waarom ik precies deze foto heb genomen en geen andere – van dezelfde man, van hetzelfde voorval, of van andere gelijkaardige gebeurtenissen na die die dag in juni 1963. Ik meen dat het verschil tussen precies deze foto en andere beelden cruciaal is. Met ‘andere beelden’ heb ik drie verschillende categorieën van beelden op het oog. Het originele beeld is talloze malen gereproduceerd in andere media nadat het in de *Philadelphia Inquirer* werd afgedrukt (“the first American newspaper to print the image”, Yang 2011, 4). Daarnaast circuleren er nog andere foto’s van het voorval. Ze zijn genomen vanuit andere hoeken en op andere tijdstippen tijdens de tien lange minuten van de zelfverbranding. Er zijn, ten derde, ook nog andere foto’s en beelden beschikbaar van andere mensen die zich uit protest hebben in brand gestoken en waarbij soms expliciet naar het voorbeeld van de brandende monnik wordt en werd verwezen. Maar deze ene originele foto is speciaal. Het is de eerste foto ooit die zo publiek beschikbaar werd gemaakt. Er zijn ook andere versies van deze foto gemaakt, bijvoorbeeld door aanvankelijk technische en later de digitale bewerking ervan. Maar deze foto is de eerste foto van zelf-verbranding die ooit werd gemaakt, tzt, wanneer we met zelf-verbranding die handeling bedoelen waarbij iemand een protestdaad stelt door zelfverbranding, zonder dat andere hierbij worden gekwetst.³ Als zodanig is de impact van dit beeld op het internationale publiek te vergelijken met deze van andere ‘onvoorstelbare’ beelden van ongelukken en gebeurtenissen, zoals bijvoorbeeld de explosie in 1986 van de *NASA Challenger Shuttle* ‘live’ voor de ogen van miljoenen televisiekijkers (Virilio 2006, 83), of meer recent de live-beelden van het tweede toestel dat zich cinematografisch in een van de torens torens van het *World Trade Center* in New York boorde en wat later het instorten van beide torens. Hoewel dit allemaal verschrikkelijke beelden zijn, ontbreekt er iets wat wel aanwezig is in dat ene beeld van de brandende man. Hier zien we een lichaam gefixeerd in pijn. En het is precies dit lijden waarmee we iedere keer dat we de foto zien – als ‘observators’ – in relatie mee treden. De rust en stilte van de brandende man maakt een oorverdovende indruk op ons en lijkt welhaast onnatuurlijk en zelfs surreëel te zijn. Zelf-verbranding is voor ons moeilijk voor te stellen. Het is dan ook wellicht “the most awful example of self-inflicted suffering” (Biggs 2003, 14). Toen de foto van Malcolm Brown werd gepubliceerd veranderde dit. Vanaf de publicatie ervan was deze onvoorstelbare act wél voorstelbaar – sterker nog: voorgesteld. Het is precies hierom dat Brownes iconi-

3. Dit is niet altijd het geval. Biggs introduceert in zijn typologie een belangrijk onderscheid tussen deze en andere vormen van zelfopoffering zoals zelfmoordaanslagen, hongerstakingen enzomeer. (Biggs 2012a, 2012b).

sche foto speciaal is – specialer dan al de volgende representaties van zelfverbranding. Maar vanwaar de blijvende kracht ervan, gegeven de overvloed aan gruwelijke beelden die later gepubliceerd zijn geworden?

De foto van Browne had als bijschrift “An elderly Buddhist monk, the Rev. Quang Duc, is engulfed in flames as he burns himself to death in Saigon, Vietnam, in protest against persecution” (Yang 2011, 14). Deze informatie is voldoende om het eerdere ‘ignorante’ gedecontextualiseerde gezichtspunt dat ik in deze tekst heb ingenomen te destabiliseren. Het bijschrift levert het raamkader waarbinnen de neutrale beschrijving die eerder in de tekst werd gegeven dient gesitueerd te worden. Het reikt de plot aan waarbinnen de scene zich afspeelt. Yang neemt het raamkader in haar artikel als startpunt voor haar analyse van de gebeurtenis op die dag in Saigon. De naam van de monnik in kwestie was, in een gelatiniseerde versie van de meer complexe originele naam, Thich Quang Duc. Dit simpele stukje van tekstuele informatie levert al nieuwe informatie omtrent de gebeurtenis die verder gaat dan de loutere visuele presentatie ervan. De brandende man heeft nu ook een naam en is niet langer meer anoniem. Hij komt daardoor dichterbij het publiek. We kennen zijn naam: het is ‘Quang Duc’ die brandt. We weten meteen ook dat hij geen gewoon burger was. Door hem te introduceren als een ‘oudere Boeddhistische monnik’ weten we iets over zijn dagelijks leven (hij was een monnik) en kunnen we hem situeren in de maatschappelijke hiërarchie. Als monnik was hij ook iemand met een hoge sociale status (een ‘reverend’). Dat verankert zijn bestaan binnen een netwerk van sociale verantwoordelijkheden en plaatst hem voorbij de positie van louter leek of burger. Hij is bovendien ook een ‘senior’ maatschappelijk en religieus figuur. Toch moest Quang Duc nog toestemming vragen aan de hogere leden van zijn orde om zijn daad te kunnen uitvoeren: “In 1963 Buddhist leaders explicitly sanctioned two deaths: those of Quang Duc and Thich Tieu Dieu. Both were elderly, while there is evidence that younger novices were refused permission. This is understandable: the elderly had less life to sacrifice and had presumably attained sufficient wisdom to make a responsible choice” (Biggs 2005, 192). De brandende man heeft nu een naam en een context. Het was een 67 jarige oudere, volwassen en rijpe man, een vertegenwoordiger van een lokale religieuze orde die toestemming had verkregen om zichzelf ‘als vorm van protest tegen vervolging’ in brand te steken. Al deze gegevens weven een complex web van betekenissen rond de foto en wat deze afbeeldt. Het is ook de eerste keer dat de link wordt gemaakt tussen zelfverbranding en politieke actie en protest. In de volgende paragrafen wil ik ingaan op de vervolging in kwestie en de vorm van het protest. Als aanloop sta ik stil bij de rol van diegene die de foto heeft genomen, de fotograaf zelf.

Het beeld wordt als iconisch beschouwd voor de context van de Vietnam Oorlog (1956-1975), het conflict tussen Noord- en Zuid-Vietnam waarin beiden

gesteund werden door respectievelijk hun communistische en niet-communistische bondgenoten (vooral China en de VS). De zo genoemde ‘brandende monnik’ vormt onderdeel van een serie foto’s die in Zuid-Vietnam gemaakt werd door de onlangs overleden Malcolm Browne (1931-2012). Browne was VSA-burger en hij was tijdens de oorlog hoofd van het *Associated Press* (AP) kantoor in Saigon.

De biografische noot in een rouwadvertentie die in een Britse krant verscheen geeft ons een idee van Brownes vroege jaren. We lezen hier over zijn afspraak met AP “which sent him to Saigon in 1961” (Hodgson 2012). Als nieuwe correspondent en fotojournalist liet hij zich opmerken. Door Thich Quang Duc te fotograferen in 1963 won hij, samen met David Halberstam van de *New York Times*, de Pulitzer Prize voor “their individual reporting of the Vietnam war and the overthrow of the Diem regime” (Hodgson 2012). Maar wat hem nog vóór deze gebeurtenis populair had gemaakt, was zijn ethische positie ten overstaan van de oorlog. Hij stond bekend om zijn sceptische en kritische houding ten op zichte van de Vietnamoorlog, een houding die hij deelde met zijn naaste collega’s. Aangezien hij bekend stond als “extremely critical of how the war was being fought” had hij “*an immense influence on opinion back home*” (Hodgson 2012; mijn cursivering). De ‘ontmoeting’ tussen Browne en Quang Duc vond plaat in deze context vol lokale en internationale spanningen. Dit is ook de context waarin twee ethische houdingen positief samenvloeiden: Brownes afwijzing van de *militaire* interventie in Zuid-Vietnam van *zijn eigen land* en Quang Duc’s afwijzing van de *militaire* interventie van *zijn eigen land* tegen de Boeddhisten in Zuid-Vietnam (het deel van Vietnam dat gesteund wordt door Brownes land). Dit regime werd vertegenwoordigd door de president Ngo Dinh Diem die in die tijd door de VS werd gesteund en bekend stond voor het voortrekken van de katholieke minderheid en voor zijn extreem anti-Boeddhistische positie.⁴

Gegeven het feit dat de Boeddhist Quang Duc zichzelf in brand stak als protest tegen het lokale religieus onderdrukkende politieke regime, moet men met het oog op de motivaties om “te sterven voor een zaak” de connectie behandelen tussen de politieke en religieuze dimensies in deze zaak. Biggs dringt aan op de combinatie van beide en ontwikkelt een fundamenteel nieuw concept ‘cultural invention’ om de impact ervan te duiden. Hij stelt dat “we can certainly find examples of self-immolation before 1963, but these were isolated incidents or episodes; they did not inspire people elsewhere to sacrifice themselves” (Biggs 2005, 178). Wat Quang Duc’s zelfverbranding een centrale gebeurtenis maakt in de geschiedenis van deze handeling heeft volgens Biggs te maken met de wereldwijde en historische impact van de zelfverbranding: “Quang Duc was the *proge-*

4. Het conflict tussen de Boeddhisten en de Diem Regime is in detail beschreven in Biggs (2005: 179).

nitor of the great majority of these acts including almost every case in which fire was used; they were modelled either directly on his action or indirectly on another's action that can in turn be traced back to him" (Biggs 2005, 174; mijn cursivering). Dit betekent dat Quang Duc (en Marcolm Browne) aan de oorsprong stonden van "the modern lineage of self-immolation (...) and subsequently diffused to dozens of countries" (Biggs 2005, 175).⁵ Dit bewijst ook dat, onder bepaalde omstandigheden, "the clustering of self-immolation in waves reveals how one individual's action tends to inspire others to imitate it" (Biggs 2005, 175), in het bijzonder wanneer men gedreven wordt door expliciet politieke redenen. Vergeleken met de strikte religieuze/spirituele motivaties die bij de eerste gevallen van zelfverbranding een rol speelden en waarover binnen de Boeddhistische traditie verhaald wordt, maken deze politieke redenen een groot verschil (Crosby et. al. 1977; Benn 2007; Biggs 2012a). Zoals Bradatan (2011) het stelt:

self-immolation in the Buddhist tradition is not the same thing as political self-immolation: the mindsets and motivations involved are different, and so is the societal impact. Yet even though the importance of religious-cultural background is undeniable in the case of the Vietnamese monks, *political self-immolations* in the twentieth and twenty-first centuries have become a major symbolic gesture in their own right" (mijn cursivering).

De actie in 1963 heeft inderdaad vele anderen geïnspireerd om dit elders te herhalen. Dit zou wellicht onmogelijk, 'onbegrijpelijk' en 'ondenkbaar' zijn geweest zonder datgene wat Biggs de 'culturele vernieuwing' van Quang Duc noemt. In zijn eigen woorden, "like any cultural innovation, this was a creative mutation of pre-existing elements [or] creative redeployment of religious tradition in political struggle" (Biggs 2005, 321). In zijn analyse speelt de aanwezigheid van de foto-graaf, het fotografische medium zelf en de rol dat het speelde bij Quang Duc een belangrijke rol. De *religieuze* en *politieke* dimensie van het event vormden een configuratie die toeliet dat de act van zelfverbranding zichzelf transformeerde vooraleer een transformerend (thanato-politiek) effect bereikt werd bij de

5. Volgens Biggs inschatting, "there have been between 800 and 3,000 individual acts of self-immolation, including non-fatal attempts, in the four decades since 1963" (Biggs 2005: 174). Later stelt hij deze inschatting bij en stelt dat sinds de periode van 1963-1970, "suicide protest was now indelibly associated with burning. Suicide protests before 1963 had not used fire, but other means of death. Since 1963, 85% of individuals have chosen burning. The imprint of Quang Duc's action endures" (Biggs 2012a: 146). Bovendien heeft de toename in het aantal zelfverbrandingen de stijging van de jaarlijkse rate van zelfmoordprotesten bijgebeend: "Compared to the period 1919-1962, [it] was seventeen times higher in the period 1963-1970. Even excluding South Vietnam, the annual rate was eight times higher" (Biggs 2012a: 146).

toeschouwers. In het geval van Quang Duc verschijnt de zelfverbranding op een ongeziene manier in een burgerlijke context door de communicatie van protest (door het lijden) met behulp van een enkele foto. Biggs stelt hierover:

Quang Duc's death by fire in 1963 was different because it inspired many others. As a result of his act, within a few years self-immolation entered the global 'repertoire' of protest (Tilly 1986). His act was an unexpected combination of modern technology and religious tradition. The availability of flammable liquids like petrol and kerosene made it feasible to burn oneself in a public space; without instant ignition, police could thwart any attempt. *The advent of photography – and technologies for the rapid transmission and cheap reproduction of images – made it possible for a single sacrifice to have a dramatic impact on a huge audience.* These potentialities, however, were discovered only in 1963. (Biggs 2005, 178; mijn cursivering).

Biggs wijst hier op de betekenis van fotografie en de ontwikkeling van de “technologies for the rapid transmission and cheap reproduction of images” die cruciaal waren voor de verspreiding van Quang Ducs boodschap aan de wereld *in de nasleep* van de gebeurtenis. Maar dit heeft ook te maken met een andere belangrijke beslissing die de gebeurtenis vooraf ging, want “when Quang Duc offered his life for the cause, the movement leaders initially spurned the idea” (Biggs 2005, 192). Als leeftijd een belangrijke rol speelde voor Quang Ducs Boeddhistische gemeenschap om zijn beslissing om voor ‘een doel te sterven’ te bekrachtigen, was het fotografisch element zelfs nog belangrijker. Het was precies het besef van de Boeddhistische leiders van de rol dat beelden kunnen spelen, vooral in een verspreidende vorm van media-aandacht, waardoor hun oorspronkelijke negatieve houding veranderde. De formele goedkeuring zou waarschijnlijk niet zo eenvoudig verkregen zijn zonder de steun van één specifieke monnik. Zijn naam was Thich Duc Nghiep. Hij was “fluent in English [and] in charge of relations with foreign journalists. Did he grasp the potential impact on the American audience? After several days of prayer and fast, Quang Duc eventually won approval” (Biggs 2005, 179). In dit scenario van kleine stappen die potentieel tot een grote gebeurtenis leiden, was het ook Thich Duc Nghiep van wie “on the evening of June 10, 1963, American news correspondent Malcolm Browne received a cryptic phone call [informing him of] a large protest planned for the following day by South Vietnamese Buddhists. Nghiep mysteriously added, ‘I would advise you to come. Something very important may happen’” (Yang 2011, 2). Er gebeurde inderdaad iets heel belangrijk. Toch zou het belang van deze lokale gebeurtenis (met een ongeziene globale impact) nooit bereikt zijn of correct begrepen kunnen worden zonder de *complexe (en tot op zeker punt onvoorziebare)*

configuratie van betekenissen die het hele proces rond de gebeurtenis schiep – voordat het plaats vond, terwijl het plaats vond en, uiteindelijk, nadien.

Yang werkt Biggs analyse van het belang van de fotografische opnames van de zelfverbranding verder uit. Zij legt de nadruk op het menselijke lijden dat ‘bevrozen wordt in de tijd’ door middel van de fotografische opname. Volgens haar zou de retorische kracht van het beeld zelf ondenkbaar zijn zonder het centrale element pictoriale gegeven. De ‘komst van de fotografie en technologieën voor de snelle transmissie en de goedkope reproductie van beelden’ (zoals Biggs het zegt) is belangrijk geweest, maar niet beslissend. Opdat het ‘bepalende’ beeld van de brandende man zijn communicatieve kracht op de kijker kan uitoefenen en zijn publieke/politieke effect kan bereiken is de relatie tussen het lijden en het beeld cruciaal. Er is een soort van spanning *in het fotografische beeld zelf*. Het ‘stopzetten in de tijd’ zoals Yang het beschrijft, vormt het belangrijkste onderdeel van de confrontatie van de toeschouwers met het beeld van een man die niet enkel voor hun ogen ‘aan het branden is’, maar het bovendien ook *onafgebroken* doet. Wat het beeld van een ‘brandende man’ ons vandaag toont, is het onafgebroken protest van een ‘nog niet dode’ man. De man die zichzelf in brand stak is door het bestaan van de foto ervan “nog steeds aan het branden”.

Yang stelt hierover wanneer ze de voordien gedecontextualiseerde inhoud contextualiseert vanuit een ‘onwetend’ perspectief:

In the center of the image, Duc sits on the street *as flames lap at half of his body and his face*. To the monk’s left sits the gasoline container used to transport the fuel, which ignited his body. Behind Duc is the sedan that he and three other monks rode in during the processional through the streets of Saigon. In the background is a line of Buddhist monks and nuns witnessing the event unfold. While one can faintly make out some of their features, it is impossible to accurately view their facial expressions. To the right of the sedan, one sees what appears to be the lower half of a monk’s body who appears to be walking away or walking towards the burning man. It is difficult to discern the direction of his movement as the upper half of the monk’s body is hidden by the cloud of smoke and flames radiating from Duc. (...) From the angle that the picture was taken, *it appears that only half of Quang Duc’s body is engulfed in flames* (Yang 2011, 14-16; mijn cursivering).

In haar beschrijving wordt de brandende man niet voorgesteld als terminaal en onherroepelijk dood (‘flames lap at half of his body and his face’). Zelfs als we veronderstellen dat hij dood zou zijn dan nog zien we ‘de dood zelf’ niet in dit beeld. Het is interessant om deze foto te vergelijken met een andere foto van

dezelfde gebeurtenis (een geïnteresseerde lezer zal misschien willen weten hoe het beeld eruit ziet: Yang 2011, 23). Yang duidt een belangrijk verschil aan tussen de twee foto's van dezelfde gebeurtenis. "It is important to note that while this image was shot by [the same photographer] Browne, it [the second image] is not the same one that appeared in the *Philadelphia Inquirer*. In this photograph the monk is *completely* engulfed in flames, i.e., he is represented as irrevocably dead – a corpse. Beneath the picture in bold capital letters reads [a] declaration, 'We, too, protest'" (Yang 2011, 22; mijn cursivering). Dit foto werd kort na het eerste in een andere krant (de *New York Times*, de krant die oorspronkelijk geweigerd had het 'bepalende' beeld te publiceren vlak na de gebeurtenis) gepubliceerd, op 27 juni 1963 en 15 september 1963. Yang (2011, 21-24) wijst erop dat het beeld "[was] appropriated by other Vietnam War protestors" en dat het verscheen in "two advertisements created by the Ministers' Vietnam Committee, which used the picture to gain support for the anti-war movement".

Yang (2011, 22) zegt verder:

The use of Browne's photograph in the ad *enables supporters of the campaign to rhetorically join Quang Duc's visual protest through textual discourse*. By declaring 'we, too, protest,' and including an image of the monk's immolation, the organization is rhetorically entering into Quang Duc's act of protest. Although The Ministers' Vietnam Committee takes a very different approach in expressing its protest than Quang Duc, the organization identifies its cause and its concerns with those of the burning monk and, therefore, conveys a sense of solidarity with the South Vietnamese Buddhists. (mijn cursivering)

Het bestaan van het *ander* beeld/foto is hier betekenisvol. Het laat ons toe het verschil te begrijpen tussen de visuele macht van een brandende man die lijdt enerzijds en een brandende man die reeds gestorven is anderzijds. Er is een belangrijk verschil tussen de impact van het beeld van een lijdende man die nog leeft, enerzijds, en het beeld van zijn dode lichaam anderzijds. Dit brengt volgens mij iets cruciaal onder de aandacht, namelijk het gegeven van de (on)zichtbaarheid van de 'dood zelf' en de zichtbaarheid van het lijden 'dat stil staat in de tijd'. Het doet me denken aan Mbembes suggestie over de 'dode werelden van het sociale bestaan'. Dode werelden die mensen tot handelingen brengen zo onvoorstelbaar pijnlijk zijn (zoals zelfverbranding is) als antwoord op de condities die zulke 'dode werelden' creëren (d.i., necro-politieke condities). Dit is slechts één mogelijke kader om de complexiteit van de 'ambiguiteit' van de dood (het zogezegde tussen-leven-en-dood-zijn van de brandende man) in dit kader te analyseren en het te plaatsen als een duidelijk *thanato-politiek antwoord* aan de necro-politieke soevereiniteit van de dood. Het geval van Quang Duc (en het 'bepa-

lende' beeld van zijn verbranding) is paradigmatisch voor zulke thanato-politieke praktijken, en het is verwant aan andere exemplarische case studies die niet verwant zijn aan Biggs' definitie van de daad zoals bijvoorbeeld de Palestijnse 'suicide bombers', de zogenoemde economische zelfmoorden in het door crisis gedreven Zuid-Europa, of zelfs de kandidaten voor begeleide zelfmoord als hedendaags fenomeen in Zwitserland. Wellicht het meest betekenisvolle deel van Yangs interpretatie van het beeld van de brandende man is dat

[t]he viewer can clearly see one of his tightly shut eyes and half of his gaunt mouth. *In this instant, the monk's death is indefinitely suspended in time.* The flames have not yet overcome his entire body; *his demise is not yet complete.* For a brief moment, captured by film, it appears that the outcome of this event can be altered. Quang Duc is *not yet dead*; there is a chance that the events which caused him to take such drastic measures can somehow be ameliorated. (Yang 2011, 14-16)

Yang spreekt helemaal niet over thanato-politiek, maar haar punt komt dicht in de buurt van dit soort van doden-politiek. Dit betekent dat zelfverbranding, als een extreme vorm van protest, er op gericht is de aandacht te trekken naar de grotere zaak waarvoor de persoon zichzelf in brand steekt. De aandacht voor de handeling – maar ook voor de zaak zelf – wordt vergroot door de handeling zelf, het zich van de wereld terug te trekken. En dit gebeurt op een radicale manier: niet enkel door zichzelf in brand te steken in lichamelijke zin maar ook door de zaak aan het licht te brengen, een zaak die anders tot zwijgen gebracht wordt of verduisterd wordt. Yang argumenteert dat opdat deze handeling een impact zou kunnen hebben deze voor 'onbepaalde tijd stil gezet' moet kunnen worden. Dit wordt bereikt door de foto en het beeld. De zelfverbranding wordt door foto omgezet worden in een beeld dat de handeling zelf 'overleeft'. Hiervoor is niet enkel het materiële bestaan van de visuele opname van belang. Ook het publieke tonen ervan en de hyper-zichtbaarheid is belangrijk. Je eigen lichaam tentoonstellen voor anderen tijdens een act van zelfverbranding betekent jezelf oplichten (letterlijk, terwijl men verbrand in vlammen), de gemeenschappelijke zaak in het publieke licht zetten en al dit doen in het zicht van de anderen (de hooggeplaatste ambtenaren, de eigen gemeenschap, en/of de anonieme massa van wereldwijde media toeschouwers). Opnieuw is het beeld van het eigen *lijden* als publiek vertoon (in plaats van het eigen lichaam) hier cruciaal.

Het beeldkarakter van het ethische

Als de publieke zichtbaarheid van het lijden dat 'stilgezet is in de tijd', eerder dan de dood zelf, de meest prominente rol krijgt in de effectiviteit van de zelfverbran-

ding in de context van protest, dan moeten we de intrinsieke relatie tussen beeld en lijden opnieuw overdenken. Hoe nemen zij deel aan wat Biggs het “communicatieve lijden” noemt en hoe kunnen de kijkers op hun beurt zichzelf herkennen in deze beelden door hun antwoord op deze communicatie? Met de noties ‘communicatie’ en ‘antwoord’, verwijs ik niet naar de mogelijke moraliserende reactie van een toeschouwer die gericht is op het ‘redden’ van diegene die zichzelf in brand heeft gestoken. Integendeel, ik verwijs naar onze mogelijkheid om als toeschouwers tijdens het proces te empathiseren met de brandende en lijdende persoon en het “image character of the ethical” te herkennen (Bernstein 2012, xii). Dit beeldkarakter van het ethische is een noodzakelijk conditie voor de thanatopolitieke kracht van zelfverbranding. Wat karakteriseert het beeldend karakter van het ethische? De emotionele en politieke kracht van visuele opnames die bestaat uit de empathiserende elementen van de thanatopolitiek wordt door Yang gedefinieerd als een ‘*instant (of the monk’s death) indefinitely suspended in time*’. De ‘menseelijke conditie zelf’, hier gedefinieerd als ‘suffering by self-inflicted burning’ is hier in het spel, gevat in een tijdloos aspect van vertraging. Dit onthult de manier volgens dewelke “images of people in pain seem to prolong a subject’s victimization by fixing situations of suffering and immobilizing a human subject as a victim” (Möller 2012, 24; mijn cursivering). Deze beelden “may also undermine reductionist victimization. They show that this subject is *much more than a victim: he or she is a human being with whom we, the viewers, have something in common*. Images underline the ‘commonalities of being human’” (Möller 2012, 24; mijn cursivering).

Als je de kwetsbaarheid van anderen ervaart als die van jezelf eerder dan hun status van slachtoffer of de klemtoon ligt op het geweld dat op hen wordt uitgeoefend, zoals Möller het omschrijft, dan kan je eigen *aanschouwende relatie* met de lijdende personen benadrukt worden door wat ons bindt als mensen. De analyse van de filosoof J.M. Bernstein gaat in dezelfde richting. Hij focust op de synthese tussen twee types van ontologiën die verantwoordelijk zijn voor onze receptie van het idee en de betekenis van kwetsbaarheid. Hij stelt dat: “the ontology of the photographic image is, at least in part, an ethical ontology of the human, a framing of the meaning of the human through its singular, always vulnerable bodily appearing” (Bernstein 2012, xii). Bernstein meent dat het precies onze kwetsbaarheid ten opzichte van geweld is waardoor het mogelijk wordt om in beelden niet enkel als een beeld maar als werkelijke menselijke wezens waargenomen te kunnen worden. Hierdoor kunnen mensen die door de foto vastgelegd zijn als ‘helplessness and vulnerability before the eyes of all others’ begrepen worden:

What makes humans vulnerable to violence is, however, equally what allows them to be seen, imaged, painted, photographed, filmed, or videoed. Photography – with its inevitable indexical moment, with

that moment's attendant realist excess – has become a site of anxiety not because images of the body in pain raise intransigent ethical questions about the production, distribution, and consumption of such images, although they do, but rather *because each photographic image pins the human to its helplessness and vulnerability before the eyes of all others*. In its capture of human vulnerability, *the domain of the photographic image of the human is coextensive with the ethical claim of the human body*. (Bernstein 2012, xii; mijn cursivering)

Het gaat hier over wat Grønstad en Gustafsson “displays of suffering as formative phenomena of our experience of the visual world” noemen (2012, xv). Dit is ook de reden waarom het beeld van een *stervend* lichaam – en niet dat van een reeds dood lichaam – sterker is in het uitoefen van de ‘communicatieve kracht van het lijden’ op zijn kijkers. Dit komt overeen met Bernsteins idee dat ethiek begint “with the image of another, who already matters to me, in such pain as to require my intervention, my doing something: protecting, healing, or providing solace” (Bernstein 2012, xii). Als de zelfverbrander dood is, kan ik nauwelijks iets voor hem doen dat hem zou bevrijden van het lijden. Diegenen die zichzelf in brand steken verkiesen te sterven en ze verkiesen om dat te doen in de vorm van protest, voor een doel dat zij willen bereiken door de act van het sterven zelf. Op welke manier kan mijn bereidheid om ‘iets te willen doen’ iets betekenen voor de autonome keuze van de zelfverbrander, wanneer er van mij verwacht wordt te handelen door het ‘beschermen, genezen of het soelaas brengen’ aan de persoon die zichzelf al onderworpen heeft aan de act ‘te sterven door een vurige dood’? In het geval van Quang Duc was een interventie van die aard nooit de bedoeling en werd het zelfs niet verwacht van de toeschouwers. Dit heeft niet te maken met het feit niemand van de toeschouwers van Quang Ducs zelfverbranding (inclusief de fotograaf zelf) in staat was om voldoende te empathiseren met de brandende man. Maar als de act verstoord zou zijn geworden, dan zou dat de ‘redding van het leven van één persoon’ betekend hebben, terwijl men hierdoor dood van vele anderen in de naam van het necro-politieke regime aan de macht zou toelaten. Met andere woorden, het zou de stilzwijgende aanvaarding betekenen van het necro-politieke regime. Wat in dit geval noodzakelijk was opdat de ‘interventie’ lukte, was het visueel documenteren van de gebeurtenis. Naast een publieke getuigenis uit eerste hand (de zelfverbranding vond plaats voor de ogen van anderen die op het juiste moment rond Quand Duc stonden toen hij brandde), is er door de foto ook een publieke getuigenis uit tweede hand. Men verwachtte dat de visuele impact ervan een brede publieke respons zou veroorzaken zowel binnen Zuid-Vietnam als daarbuiten en dat het een golf van politieke transformaties op gang zou brengen. En dit is ook wat er daadwerkelijk gebeurde. Het verstoren van Quang Ducs actie om

zijn leven te redden zou waarschijnlijk een andere keten van publieke reacties veroorzaakt hebben. Het zou bijna zeker het initiële verworven (constructief, positief, transformatief) thanato-politiek potentiële van het engagement in het proces vernietigd zou hebben en bijgevolg ook de zaak zelf voor dewelke hij besliste te strijden door middel van zelfverbranding.

De problemen die hier opduiken zijn de volgende: wat is de meest geschikte vraag dat ik mezelf moet stellen om een ethische houding aan te nemen ten opzichte van een brandende man? Moet ik hem redden? Als ik dat doe, dan help ik het doel dat hij met de handeling wil bereiken niet vooruit. Zoals hierboven aangegeven, kiezen diegenen die zichzelf opofferen ervoor te sterven als vorm van een protest. Wanneer ik zo iemand 'help' dan steun ik tegelijkertijd zijn tegenstander. Maar als ik *niet* voorkom dat iemand sterft in een protestactie (of zelfverbranding in het bijzonder), steun ik dan noodzakelijkerwijs de zaak waar hij/zij voor vecht? Zou ik de 'brandende man' enkel moeten aanschouwen en hem moeten laten doodbranden? Als ik toch besluit om tussen te komen, moet ik dat dan meteen doen of moet ik pas tussenkomen na de act, zodat hij de kans krijgt zich uit de drukken zoals hij wilde? En waaruit zou mijn interventie dan moeten bestaan? Iemands leven redden wat ook de kosten mogen zijn of me engageren (persoonlijk en collectief) in een andere vorm van leven dat zijn branden uiteindelijk voor mij en mijn gemeenschap opent, het andere soort leven (voordien verduisterd) dat zijn dood opnieuw in het licht zet? Zou ik enkel kijken? Of een foto nemen van de gebeurtenis om deze aan anderen te tonen en de act zo publiek te maken – een handeling die eigenlijk in overeenstemming is met de zaak van de brandende man? Is het een 'veilige' ethische positie wanneer ik niet tussenkom en ik *nets meer doe dan te kijken* naar de genomen foto? Ik ben hoe dan ook geïmpliceerd in het hele verhaal.

Er is een andere gerelateerde vraag die hier van belang is. Wat kan de foto van het lijden me vertellen over mijzelf eerder dan enkel over de brandende man die hierin wordt voorgesteld? Bernstein stelt dat de reden dat we een ethisch leven hebben, is “not because we can reason but because we can suffer” (Bernstein 2012, xi). Als ons ethisch leven begint met de ‘empathische identificatie met anderen’, dan is de ethiek die te maken heeft met beelden van reële pijn een belangrijk aspect van het beeldend karakter van het ethische. Of hij of zij het nu doet voor mij (in het geval dat ik een lid zou zijn van de gemeenschap die onderdrukt wordt door de politieke dictator en zijn regime, bijvoorbeeld), of tegen mij (in het geval dat ik een politieke dictator of één van zijn vertegenwoordigers ben), ik kan niet onverschillig blijven ten opzichte van “the recognition that the causing of pain by me in some fundamental manner would deny her, deny or suppress her intrinsic worth. Without emphatic identification with others ethical life could never begin” (Bernstein 2012, xii). Dus opnieuw: zou ik dan moeten tussenkomen of

niet en (als ik verondersteld wordt tussen te komen op basis van een enkele foto) onder welke omstandigheden zou ik er naar moeten kijken of het moeten negeren?

In hun antwoord op dit dilemma argumenteren Grønstad and Gustafsson (2012, xv) dat “in a time when some institutionalized discourses of power and the rhetoric of the mass media sanitize the reality of suffering, perhaps we need a new critical conceptology that is able to resist the euphemisms so endemic to the vocabulary of political hegemonies”. Maar waar bestaat dit nieuwe kritische concept juist uit? Omdat ik “the vocabulary of political hegemonies” (zoals necro-politieke hegemonieën met hun zelf-verklaarde recht om te beslissen wie al dan niet mag blijven leven) uit de weg wil gaan, interpreteer ik zelfverbranding als een handeling van protest met een sterk contra-hegemonisch karakter. Zelfverbranding voor een politiek doel heeft de kracht politieke hegemonieën van soevereine necromachten tegen te gaan door een andere *visuele woordenschat van macht* mogelijk te maken. Het visuele bewijsmateriaal van het stervende lichaam is hier belangrijk – een mens als een ‘levende dode’, niet meer levend maar ook nog niet volledig dood – terwijl de uitdrukking van zo’n bewijsmateriaal fundamenteel *contra-visueel* is. De contra-visualiteit van zelfverbranding valt te situeren in de positie van het slachtoffer tegenover de heersende autoriteit terwijl hij lijdt en sterft. Met deze daad kijkt de zelfverbrander de soevereine necro-macht in de ogen terwijl men tegen haar protesteert door zijn/haar eigen ‘vurige dood’ en realiseert men de intentie om gezien te worden door die anderen die zich voor dezelfde zaak zouden moeten engageren. De contra-hegemonische woordenschat van de thanato-politieke macht wijst op een proces door dewelke de zelfverbrandende protesteerdere zichzelf inschrijven in de “constitutive assemblages of countervisuality”. Mirzoeff hiervover (2011, 4):

The right to look claims autonomy from this authority, refuses to be segregated, and spontaneously *invents new forms*. It is not a right for declarations of human rights, or for advocacy, but a claim of the right to the real as the key to a democratic politics. That politics is not messianic or to come, but has a persistent genealogy (...) from the opposition to slavery of all kinds to anticolonial, anti-imperial, and anti-fascist politics. Claiming the right to look has come to mean moving past such spontaneous oppositional undoing toward an autonomy based on one of its first principles: ‘the right to existence’. The constitutive assemblages of countervisuality that emerged from the confrontation with visuality sought to match and overcome its complex operations.

De contra-hegemonische en contra-visuele rationaliteit van zelfverbranding is, volgens mij, één van de mogelijke manieren om uit te leggen hoe de emotie van

schuld kan worden opgewekt bij de rechtstreekse toeschouwers (d.i., de “observerende gemeenschap” in Bradatans termen) op wie de act gericht is. Dit is gelinkt aan het subversieve potentieel van zelfverbranding. Mijn interpretatie van zelfverbranding spooft met de eerder voorgestelde visies in zoverre deze bijdraagt tot ons begrip ervan als een specifiek gebaar: radicaal en niet-conditioneel gekant tegen autoriteit en in staat om nieuwe vormen van macht uit te vinden door wat ik *de positieve beledigingen van de contra-beeldtaal* zou willen noemen. Als “Palden Gyatso, a Tibetan monk who spent more than 30 years in Chinese prisons and labor camps once said: ‘For those who use brute force, there is nothing more insulting than a victim’s *refusal to acknowledge their power*’” (Bradatan 2012; mijn cursivering). De impact die van beelden van lijden uitgaat, onthult zelfverbranding als een contra-visuele strategie van weerstand tegen de necro-politieke hegemonie *par excellence*.

Om te concluderen, zal ik de vraag over zelfverbranding open laten:

On the one hand, *we should not look* at such images because to do so is to become complicit in the suffering they depict; on the other, *we must look* at them because by refusing to do so we yield our ability to respond to them. (...) *The moral double-bind* seems to be resolved only to the extent that *looking at these images can be regarded as politically empowering*, in that it – rather than encouraging any kind of political emasculation – *changes our reception and acts as a buffer against forgetting* (Grønstad and Gustafsson 2012, xviii; mijn cursivering).

Conclusie

In onze door beelden gedomineerde visuele cultuur zijn beelden van pijn, lijden en doodsangst constitutieve elementen geworden van een realiteit die ik in dit essay in vraag wil stellen. In dit essay heb ik de *moral double bind* die deze beelden oproepen besproken in de context van publieke beelden van zelfverbranding. Volgens sommige theoretici (vooral diegenen die werken over visuele culturen en technologieën) is wat hier echt telt de *globale visualisatie van de zelfmoord* (of in mijn woorden de globale visualisatie van de thanato-politieke zelfverbranding) door “door de media gemedieerde beelden” en door hun “migratie over verschillende media, genres en visuele praktijken” (Bernstein 2012, xiii). Ik sluit me aan bij Grønstad and Gustafssons project om de “ethische fenomenologie van beelden van agonie” verder te exploreren. Ik meen dat één van de belangrijkste thema’s in deze optiek heeft te maken met *subjects of looking as agents of social and political transformation at large*. Het visuele lijden van de “levende doden”, of het lijden in de vorm van beelden door dewelke men een capaciteit heeft (of zou moeten

hebben) om een empathische relatie op te bouwen, is hier een centraal gegeven. In plaats van het recht op zelfverbranding te bevestigen of te veroordelen, wil ik de lezer uitnodigen om na denken over tot wie deze beelden gericht zijn, wie ze uitnodigen te blijven kijken, tegen wie ze praten en waarom.

Bibliografie

- Andriolo, Karin. 2006. "The Twice Killed: Imagining Protest Suicide." *American Anthropologist*, 108, 1: 100-113.
- Benn, James A. 2007. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Benn, James A. 2012. "Multiple Meanings of Buddhist Self-Immolation in China A Historical Perspective." *Revue d'Etudes Tibétaines*, 25: 203-212.
- Benslama, Fethi. 2011. *Soudain la révolution! De la Tunisie au monde arabe: la signification d'un soulèvement*. Paris: Éditions Denoël.
- Bernstein, J.M., 'Foreword', in *Ethics and Images of Pain*, Asbjørn Grønstad & Henrik Gustafsson, reds., xi-xiv. New York: Routledge.
- Biggs, Michael. 2003. "When Costs are Beneficial: Protest as Communicative Suffering." In *Sociology Working Papers*, Paper 2003-04, Oxford: Department of Sociology, University of Oxford.
- Biggs, Michael. 2005. "Dying without Killing: Protest by Self-Immolation, 1963-2002." In *Making Sense of Suicide Missions*, Diego Gambetta, red., 173-208. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Biggs, Michael. 2012a. "Self-Immolation in Context, 1963-2012." *Revue d'Etudes Tibétaines*, 25: 143-150.
- Biggs, Michael. 2012b. "Ultimate Sacrifice. What's the Difference Between Self-immolation and Suicide Bombers?" *Foreign Policy*. Laatste geraadpleegd op 27 januari 2013. www.foreignpolicy.com/articles/2012/12/03/ultimate_sacrifice.
- Biggs, Michael. 2013. "How Repertoires Evolve: The Diffusion of Suicide Protest in the Twentieth Century." *Mobilization*, 18, 4: 407-428.
- Bradatan, Costica. 2011. "A Light for the Future: On the Political Uses of a Dying Body." *Dissent*, 23 mei 2011. Laatste geraadpleegd op 22 April 2013), http://www.dissentmagazine.org/online_articles/a-light-for-the-future-on-the-political-uses-of-a-dying-body.
- Bradatan, Costica. 2013. "The politics of Tibetan Self-immolations.", *CNN Online*, 28 maart 2012. Laatste geraadpleegd op 22 april 2013. <http://edition.cnn.com/2012/03/28/opinion/bradatan-self-immolation/>.
- Canetto, Silvia Sara. 2009. "Prevention of Suicidal Behaviour in Females: Opportunities and Obstacles." In *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention*, Danuta Wasserman & Camilla Wasserman, reds., 241-247. Oxford: Oxford University Press.

- Crosby, Kevin, Joong-Oh Rhee & Jimmie Holland. 1977. "Suicide By Fire. a Contemporary Method of Political Protest." *International Journal of Social Psychiatry*, 23, 1: 60-69.
- Grønstad, Asbjorn & Henrik Gustafsson. 2012. *Ethics and Images of Pain*. London: Routledge.
- Hodgson, Godfrey. 2013. "Malcolm Browne Obituary." *The Guardian*, 29 August 2012. Laatst geraadpleegd op 15 april 2013., <http://www.theguardian.com/artanddesign/2012/aug/29/malcolm-browne>.
- Kelly, Brendan D. 2011. "Self-immolation, Suicide and Self-harm in Buddhist and Western Traditions." *Transcultural Psychiatry*, 48, 3: 299-317.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture*, 15, 1: 11-40.
- Mirzoeff, Nicholas. 2011. *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Möller, Frank. 2012. "Associates in Crime and Guilt." In *Ethics and Images of Pain*, Asbjørn Grønstad Henrik Gustafsson, reds., 15-32. New York: Routledge.
- Murray, Stuart J. 2006. "Thanatopolitics: On the Use of Death for Mobilizing Political Life." *Polygraph*, 18: 191-215.
- Rivera, Annamaria. 2012. *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Schumacher, Bernard N. 2010. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2004. "Terror: A Speech Act After 9-11." *boundary 2*, 31, 2: 81-111.
- Virilio, Paul. 2003. *Art and Fear*. London & New York: Continuum.
- Yang, Michelle Murray. 2011., "Still Burning: Self-Immolation as Photographic Protest." *Quarterly Journal of Speech*, 97, 1: 1-25.

Psychologisering en moderniteit

Jan De Vos¹

Abstract – Ronald Commers has argued that at the end of the 17th, beginning of the 18th century *imaginaries* began to develop in which man became portrayed as individualistic and greedy and hence as fundamentally scared. Modern man became increasingly seen as driven by appetites and a corresponding psychological framework was developed. In this article I will follow through this line of analysis and relate this to how for contemporary post-Fordistic man subjectivity and social relations have become commodities.



In zijn boek *De wijzen en de zotten* (1995) argumenteert Ronald Commers dat op het einde van de 17^{de} en het begin van de 18^{de} eeuw bepaalde *imaginaires* van de mens ontstaan die een individualisme van het begerige, bezitterige en dus angstige soort naar voorschuiwen. Het overheersend filosofisch-antropologisch beeld wordt dat van de mens als verbruiker. In *De val van Eros* stelt Commers het zo: de moderne mens wordt tot een “drift-ik” gemaakt “dat draait als een tol op het plateau van de maatschappelijke verhoudingen.” Via de disciplines van de psychologie, psychiatrie en de seksuologie, zo schrijft Commers, leidde dit tot een “algehele psychologisering van de menselijke verhoudingen.” (2000, 60) Het ontstaan van de seksuologie ziet Commers bijvoorbeeld als een gevolg van de overgang van een op productie gericht naar een op consumptie georiënteerd systeem.

Deze stellingen zijn uiterst relevant met betrekking tot hoe we vandaag de dag met zowel psychologie en subjectiviteit omgaan. Niet alleen is psychologie zelf verworden tot een *commodity* – in de *opvoedingswinkel* kun je psycho-pedagogisch advies shoppen en voor de therapeut ben je een *cliënt* wiens geestelijke toestand voorwerp is van een kosten-batenanalyse – bovendien lijken subjectiviteit en sociale relaties in het post-Fordistische tijdperk de ultieme *commodity's* geworden. Denk maar hoe Hardt en Negri (2000) de non-materiële productie naar voren schuiven als het centrale paradigma in deze geglobaliseerde tijden. Voor hen draait de hedendaagse economie om de directe productie van subjectiviteit en sociale

1. Dr Jan De Vos is psycholoog en doctor in de filosofie en is als postdoctoraal onderzoeker (FWO) verbonden aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap aan de Universiteit Gent (België). Zijn voornaamste interesses gaan uit naar de kritiek van de (neuro)psychologie en de (neuro)psychologisering. Zie voor meer info en publicaties: <http://janrdevos.weebly.com/>

relatie want productiviteit en de creatie van sociale meerwaarde vinden plaats in coöperatieve, interactieve en affectieve netwerken. Hoewel zich hier onmiddellijk punten van kritiek aandienen (is deze productie wel spontaan en direct gezien de duidelijke mediëring van zowel technologie als academische en ideologische discours?), toch toont Hardt en Negri's begrip van het post-Fordisme hoe productievormen, subjectiviteit en dus psychologie in de laatmoderniteit onlosmakelijk met elkaar verweven zijn.

Dit alles stelt ons voor de vraag hoe hedendaagse vormen van psychologisering geworteld zitten in de moderniteit en haar, zoals Commers dat noemt, 'diepe gespletenheid' en 'innerlijke verdeeldheid.'

Als in de middeleeuwen het motto *plus est en vous*² een centraal moreel en ethisch imperatief was, kent de moderniteit ook haar *plus est en vous*, maar dan in de vorm van wetenschappelijke observatie. Het *meer* dat in u zit, is datgene wat de wetenschap bij machte is te onthullen. De moderne mens veronderstelt dan ook niet langer kwade geesten of het zwakke vlees als datgene wat hem drijft. Hij weet dat die krachten, die hij zelf niet kan bevroeden maar hem toch leiden, door de wetenschap in kaart zijn gebracht (of dat toch zullen zijn in de nabije toekomst) als psychologische en vooral lichamelijk-materiële gegevens. *Plus est en vous* duidt niet langer op een potentieel beter Ik, maar op een ander Ik, een vreemde, echter dan echt, die in ons schuilt. Het is dus pas in de moderniteit dat de heersende denkkaders erop gericht zijn de mens te confronteren met zijn fundamenteel verkeerd begripen van zichzelf en van de wereld: er zit meer in u dan u dacht. Denk maar aan de hedendaagse neuropsychologische benaderingen gericht op het terugbrengen van liefde, altruïsme en moraliteit naar hun uiteindelijke materiële determinanten. De hegemonische discours zien het als hun taak ons de ware wetenschappelijke toedracht van onze misvattingen bloot te leggen: ziedaar de mens zoals hij echt is.

Het idee dat de mens behept is met misvattingen over zichzelf en de wereld vinden we reeds terug bij Bernard Mandeville, de uit Nederland afkomstige dokter en filosoof (1670-1733). Commers verwijst meermaals naar hem en maakt ons attent op het belang van deze veelzijdige en niet voor één gat te vangen cynicus en scherpe criticus van zijn tijd. Mandeville's meest bekende en invloedrijke boek is *The fable of the bees. Private vices, public benefits* (1714).³ Het hoofdargument van de fabel is dat het goede in de maatschappij, in tegenstelling tot wat we aannemen, niet gerealiseerd wordt desondanks maar *dankzij* de kwade intenties van de individuele leden van de maatschappij. Het feit dat iedereen zijn egoïstische belangen najaagt, draagt uiteindelijk bij tot het algemeen belang: private

2. Het motto van de Brugse Lodewijk van Gruuthuse (ca. 1422 - 1492).

3. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits [1705]* (Indianapolis: Liberty Classics, 1988).

ondeugden leiden naar publieke voordelen. Commers stelt dat Mandeville's fabel niet alleen een stevige kritiek op de hypocrisie en de dubbele moraal van zijn tijdgenoten was, maar ook een sociaal universum blootlegde dat afstevende op massaconsumptie en -productie. Immers, de egoïstische belangen die Mandeville ten tonele voert, betreffen wat Commers met Tibor Scitovsky de "externe fabricage van het menselijk bestaan" noemt, opgedrongen in de vorm van een "ik doe waar ik zin in heb." (2000, 67) De productie van luxegoederen, die Mandeville als een belangrijke motor zag van de economie, werd omwille van de nieuwe sociaaleconomische levensvoorwaarden op het einde van de 19^{de} eeuw gaandeweg gedemocratiseerd. Het scheppen, manipuleren en orkestreren van behoeften creëerde zo een consumptieklasse aangepast aan de wereldwijde winstproductie.

Hier toont zich reeds een dubbel beeld: Mandeville legt ons uit hoe het *echt* in elkaar zit (het primaat van de egoïstische belangen), maar daar zit reeds al een inzicht onder geschoven dat dit *echte* eigenlijk altijd al voorwerp is van machinatie en manipulatie. Als we bovendien dit, een beetje Foucaultiaans, begrijpen als een *disciplinering*, dat rijst het al even Foucaultiaans raadsel hoe we die *auto-disciplinering*⁴ kunnen begrijpen: met andere woorden: hoe internaliseren de zotten de geprefabriceerde lusteconomie? Of nog anders: hoe constitueerde de moderne mens zich als subject van de opkomende hegemonie van de massaproductie en -consumptie in dewelke hij in Althusseriaanse termen, *geïnterpelleerd* (Althusser 2000) werd?

Commers verwijst hier naar Nikolai Boekharin die vertrok van auteurs die men later tot de *marginalistische school* rekende om te betogen dat een nieuw mensbeeld was ontstaan: dat van de rentenier die zich boven of buiten de mens, als fabrikant of als arbeider, stelde (2000, 72). De rentenier bevindt zich immers dankzij de rente op zijn vergaard kapitaal buiten het eigenlijke economische leven. Het specifieke inzicht van Boekharin is nu dat dit mensbeeld zich veralgemeende: als verbruiker en genietter bevindt elke moderne mens zich buiten de arbeid, buiten de sociale productiestructuren en buiten de economische verhoudingen van loon en winst. Of zoals Commers stelt, iedereen wordt een rentenier die spaarzaam of kwistig van zijn rente leeft en een bekwaam organisator is van zijn totaal genot volgens zijn middelen voor gebruik en verbruik (2000, 72). Dus, iedereen kapitalist? Onthouden we vooral de positie die de moderne mens hierdoor krijgt toegewezen: boven het mens-zijn, in de marge ervan, en op die manier eigenlijk uitgesloten van al het ondermaanse.

Boekharin's analyse van de opkomst van de gerichtheid op stijl en smaak die met deze nieuwe positie verbonden is, doet denken aan hoe de Italiaanse filosoof

4. Zie ook hoe Giorgi Agamben (1998, 6) dit probleem scherp stelt.

Giorgi Agamben in Denis Diderot's (1713-1784) *De Neef van Rameau* het ontstaan van het beeld van *de mens met smaak* herkent:

De figuur van de mens met smaak verscheen in de Europese samenleving zo ongeveer in het midden van de zeventiende eeuw. Het is de figuur van de mens die begiftigd is met een specifiek vermogen – een *zesde zintuig* zoals men het toen begon te noemen – dat hem toelaat het punt van perfectie te vatten karakteristiek in elk kunstwerk. (Agamben 1999, 13, mijn vertaling)

Agamben becommentarieert verder hoe Rameau's neef jammert dat hij zelf niet in staat is om iets van waarde te produceren en hoezeer hij zij die iets kunnen creëren benijdt. Is de neef van Rameau dan ook niet een voorbode van hoe Christopher Lasch in 1979 een narcistische maatschappij beschreef in de greep van de cultus van beroemdheden en bekendheden? In *De Cultuur van het Narcisme* schrijft Lasch dat de laatmoderne narcist, schijnbaar vrij van familiebanden en maatschappelijke beperkingen, zijn onzekerheid enkel kan afwerpen door zijn "geweldige ik" gereflecteerd te zien in personen die "roem, macht en charisma uitstralen." (1980, 29) De marginale positie van de (laat)moderne mens houdt blijkbaar een fascinatie en een hunkering in naar een authenticiteit die men zelf niet meer heeft. Of zoals Agamben over Rameau's neef stelt: "zijn essentie is dat wat, per definitie, niet tot hemzelf behoort." (1999, 24) De moderne queeste naar authenticiteit betreft dus het paradoxaal dubbel beeld dat Slavoj Žižek oproept in zijn commentaar op Heidegger. Aan de ene kant is er het beeld van authenticiteit als de premoderne inbedding in de traditie: denk aan de vakman of landbouwer ondergedompeld in een traditionele manier van leven. Aan de andere kant staat de authenticiteit van de moderne stadsmens, die authentiek is juist waar hij de traditionele rollen en verhoudingen achter zich laat om *zichzelf* te zijn (Žižek 2008, 11-12). De moderne authenticiteit gaat niet langer om het verankerd te zijn in traditie, het gaat om de paradoxale zoektocht naar een authenticiteit *voorbij* de traditie. Het problematische hiervan is dat het gezochte en verlangde authentieke zelf geen substantie heeft. Voor de moderne, gemarginaliseerde mens ligt het *echte leven* immers altijd buiten zichzelf, bij de ander: *plus est en vous*, is eerder *plus est dans l'autre*.

Dit maakt bovendien dat de figuur van de narcist, als hij eerst de leegheid en isolatie belichaamt, hij in een tweede tijd zelf het voorwerp van afgunst wordt, zie bijvoorbeeld deze getuigenis:

Narcisten zijn effectief en bekoorlijk. Ze zijn sterk. Ik hou van het idee van iemand die de storm kan weerstaan van afwijzingen, verraad en vernederingen die het leven in petto heeft, en overtuigd blijft dat hij speciaal is. (Casey n.d., mijn vertaling)

Deze fascinatie voor de narcist als de stoutmoedige en doortastende figuur doet denken aan Sigmund Freud's beschrijving in zijn geschrift over narcisme van de fascinatie die bepaalde vrouwen, grote roofdieren en criminelen op ons kunnen uitoefenen. Het is het beeld van hun perfecte gemoedstoestand, het aan zichzelf genoeg hebben, hun onverschilligheid, kortom hun narcisme dat ons intrigeert (Freud 1957). Is deze fascinatie, deze narcistische identificatie met het narcisme, dan ook niet de uiteindelijke kern van de psychologische constellatie van de moderne mens? Hier moeten we natuurlijk opletten dat we ons niet vergalopperen in de ultieme psychologisering. Laat het mij dus scherp stellen: het moderne subject heeft zelf geen psychologie, het zoekt die psychologie juist bij de ander. Met andere woorden, de psychologie van het marginale moderne subject betreft een nulpunt van psychologie. Keren we hiervoor terug naar Agamben:

Bij Rameau's neef heeft de smaak als een soort van moreel gangreen gewerkt: elke andere inhoud en spirituele inclinatie opslokkend, doet het zich uiteindelijk gelden in een totale leegte. Smaak is zijn enige zelfzekerheid en zelfbewustzijn; echter deze zekerheid is pure leegheid en zijn persoonlijkheid is absolute onpersoonlijkheid. (1999, 24)

Het is interessant te zien hoe Diderot vorm geeft aan dat nulpunt van psychologie en persoonlijkheid. *De Neef van Rameau* is opgevat als een dialoog tussen de neef van Rameau en de filosoof. Deze laatste vat de conversatie met de dilettante neef zowel op als lichtvoetig tijdverdrijf en als een kans om iets over de mens te leren. Natuurlijk, vanuit onze schuinse blik is niet de "Hij-neef" van de dialoog maar de "Ik-filosoof" de enigmatische figuur via wie we iets over de mens kunnen leren. Want wie de dialoog leest, zal vlug merken dat het eigenlijke denken, mijmeren en filosoferen eerder door de neef dan door de filosoof worden gedaan. Diderot's filosoof is een vrij vlak figuur zonder al te veel inhoud wiens tussenkomsten beperkt zijn tot wat zijdelingse moraliserende opmerkingen. Kunnen we dan ook niet stellen dat de "Ik-filosoof" staat voor het nulpunt van subjectiviteit van waaruit de blik vertrekt waarin de protagonist van de dialoog zichzelf moet constitueren? Deze externe en lege blik wordt ook door Rameau's neef beschreven:

MOI. – A quoi que ce soit que l'homme s'applique, la Nature l'y destinait.

LUI. – Elle fait d'étranges bévues. Pour moi je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond, l'homme qui émonde un arbre avec des ciseaux, la chenille qui en ronge la feuille, et d'où l'on ne voit que deux insectes différents, chacun à son devoir. (Diderot 2002, 127)

Diderot toont hier dat de mens zich in de moderniteit niet langer constitueert in de blik van God's alziend oog, maar in de blik van de filosoof-wetenschapper die zich boven alles verheft – een blik die overigens dreigt het een en het ander te verwarren, zo suggereert de bedekte kritiek van Diderot. Bovendien maakt Rameaus's neef de filosoof ook duidelijk dat wat de wetenschapper ziet, niet noodzakelijk het originele betreft: het zou wel eens kunnen gaan om een theatertje dat opgevoerd wordt voor zijn schoon ogen:

Je vais terre à terre. Je regarde autour de moi; et je prends mes positions, ou je m'amuse des positions que je vois prendre aux autres. Je suis excellent pantomime; comme vous allez juger. (Diderot 2002, 128)

Er is maar één iemand die boven de pantomime kan staan, zo meent de neef: alleen de koning loopt rechtop, alle anderen nemen hun posities. De filosoof is het hier niet mee eens en stelt dat ook de koning zijn posities inneemt, namelijk tegenover zijn minnares en God; hij ontsnapt niet aan de pantomime. Volgens de filosoof is er maar één iemand die daaraan ontsnapt:

Mais il y a pourtant un être dispensé de la pantomime. C'est le philosophe qui n'a rien et qui ne demande rien. (Diderot 2002, 129)

Het mag ons niet ontgaan dat voor Diderot de wetenschap de wereldse autoriteit overtreft als het op soevereiniteit aankomt. Bovendien toont zich hier ten volle het nulpunt van subjectiviteit van de wetenschapper: niets hebbende, niets willende belichaamt hij het louter neutrale vertrekpunt van de wetenschap. Het is in dat nulpunt van subjectiviteit, het vertrekpunt van de wetenschappelijke blik, dat de moderne mens zich geconstitueerd weet. De diepe gespletenheid en innerlijke verdeeldheid van de moderniteit betreft dus ook een *Spaltung*, om de Freudiaanse term te gebruiken, van de subjectiviteit: de moderne mens is verdeeld over zijn positie als *subject* van de wetenschap en het *object* van de wetenschap. De mens kijkt naar zichzelf als de filosoof naar de neef van Rameau, lichtjes geamuseerd en met het idee dat er iets te leren en te weten valt. De blik vertrekt vanuit de marginale positie waardoor Boekharin zo gefascineerd was: buiten het eigenlijke leven, verheven boven het aardse. Vandaag de dag, in de huidige psychologiseringsdynamieken is de interpellatie om die positie in te nemen meer dan ooit aan de orde. *Onderzoek heeft uitgewezen dat serotonine... , hersenscans tonen aan dat... Meer dan 70% van de mannen.... Men heeft het gen ontdekt dat verantwoordelijk is voor...* Dit alles houdt de dwingende uitnodiging in om de expert te vervoegen en zijn blik over te nemen. Je wordt als het ware uit het ondermaanse opgetild tot Olympische hoogtes om aldaar te worden voorgesteld aan dat neuropsychologisch ding

dat je verondersteld bent te zijn. De moderne variant van *plus est en vous* reveleert ons een *homunculus psychologicus* die onze borst bewoont. De *unheimliche*, en gotische connotatie hiervan vinden we overigens ook bij Mandeville terug. In *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* stelt de hypochondrische Misomedon het als het volgt:

‘Tis Heaven to me when I think how perfectly well I am; but then how miserable on the other side again is the Thought, of harbouring some where within me, tho’ now I feel it not, a vast enormous Monster whose Savage force may in an instant bear down my Reason, Judgment, and all their boasted Strength before it. (Mandeville 1711, 53-54)

Dit is waar Mandeville’s stelling noodzakelijkerwijs in zijn eigen staart bijt: daar waar hij ons een spiegel voorhoudt van de ware inborst van mens en maatschappij, installeert hij de diepe gespletenheid die hij zelf had blootgelegd. Het is in die optiek dat we kunnen begrijpen dat Mandeville zelf niet veel lijkt te verwachten van zijn interventie:

If you ask me, why I have done all this, *cui bono?* and what Good these Notions will produce? truly, besides the Reader’s Diversion, I believe none at all; but if I was ask’d, what Naturally ought to be expected from ‘em, I wou’d answer, That in the first Place the People, who continually find fault with others, by reading them, would be taught to look at home, and examining their own Consciencs, be made asham’d of always railing at what they are more or less guilty of themselves; and that in the next, those who are so fond of the Ease and Comforts, and reap all the Benefits that are the Consequence of a great and flourishing Nation, would learn more patiently to submit to those Inconveniencs, which no Government upon Earth can remedy, when they should see the Impossibility of enjoying any great share of the first, without partaking likewise of the latter. (1705, 8)

Onderschat Mandeville niet het belang van het gewijzigde perspectief? Zijn verlangen dat zijn geschriften tot een gewetensonderzoek zouden leiden lijkt op het eerste zicht slechts een variant van het nieuwtestamentische “hij die zonder zonde is, werpe de eerste steen” (Joh. 8:7). Maar het mag ons niet ontgaan hoe Mandeville’s variant van dit vermanend gebod een fundamenteel ander subject dan het religieuze betreft. De duidelijke individualiserende en psychologiserende introspectie waartoe Mandeville oproept verdubbelt het subject, niet zozeer in het *subject zoals het dacht dat het was* en het *subject zoals het echt is*; maar eerder in het

subject dat het verondersteld wordt te zijn (de vreemde, het monster) en dat punt van waaruit het oproepen wordt om zichzelf te bekijken, de geobjectiveerde positie van de wetenschap. Het moderne subject ontstaat daar waar de mens de objectiverende wetenschappelijke blik aanneemt ten aanzien van zichzelf, de andere en de wereld. Of zoals Jacques Lacan stelt, het moderne subject is het subject van de wetenschappen.

De politiek-economische betekenis hiervan is reeds duidelijk in *The fable of the bees* waar Mandeville het als taak van de politiek ziet om te bemiddelen tussen de private ondeugden en de publieke weldaden. Politiek, met andere woorden, wordt een zaak van omleiding en kanalisering van de psychologie. Wat natuurlijk de vraag oproept hoe de filosoof-politicus (zie hoe ook Diderot ons leidde naar de conclusie dat de wetenschap de ware soeverein van de moderniteit is) kan hard maken dat hij in de manipulatie en machinatie van de algemene psychologie zelf boven elke private ondeugd verheven is.

Op zich veronderstelt de claim dat je kunt komen tot een lucide, zichzelf niet bedriegende diagnose van de ware toedracht van mens en maatschappij (en dat die kennis ook onproblematisch kan aangewend worden) het innemen van een meta-positie van waaruit, paradoxaal genoeg, de *psychologie van de ware mens* gemanipuleerd, om niet te zeggen, bedot kan worden. De logica van het cynisch humanisme is overigens herkenbaar in vele psychologische benaderingen waar ze steunen op de veronderstelling dat je jezelf, en vooral je brein, kunt bedotten.⁵ Zowel de pop-psychologische variant “ik ben fantastisch, jij bent fantastisch” tot en met het verondersteld serieuzere *Neuro-Linguïstisch Programmeren* (NLP) gaan er vanuit dat zelfmanipulatie en zelfmachinatie mogelijk en zelfs aangewezen is.⁶

Als we hoger de vraag stelden hoe disciplineren en zelf-disciplineren in elkaar grijpen en hoe de zotten de geprefabriceerde lusteconomie internaliseren, vinden we hier een antwoord: de moderne mens wordt opgeroepen om zichzelf op wijze manier als een zot te bezien en daar dan ook nog eens profijt uit te halen. Iedereen marginaal, iedereen aan de rand – al dan niet van aan de rand van een zenuwzinking – iedereen psycholoog, iedereen onder de scanner, iedereen aan de Prozac, en dit alles ter bevordering van het professionele, relationele, persoonlijke en niet te vergeten, seksuele leven. Er zijn tal van methodes, technieken, hulpmiddelen en hulpstoffen om meer uit zijn persoonlijkheid en het breinlijf waarop het stoelt te halen. Met andere woorden, het surplus van het *plus est en vous* betreft

5. Zie ook Jan De Vos, “From La Mettrie’s Voluptuous Man Machine to the Perverse Core of Psychology,” *Theory and Psychology* 21, no. 1 (2011): 67-85.

6. NLP is overigens officieel een favoriet van het beleid sinds Luc Van den Bossche, voormalig Minister vice-president van de Vlaamse regering, Vlaamse Minister van Onderwijs en Ambtenarenzaken de promotie ervan via overheidskanalen verzekerde. Zie zijn voorwoord in het boek Patrick Merlevede & Rudy Vandamme, *Zeven Lessen in Emotionele Intelligentie: Met 26 Oefeningen* (Antwerpen: Garant, 1999), 10.

(zoals altijd als het over winstmaximalisatie gaat in een kapitalistische context) over een belazeren: zij het van de arbeider, de verre ander (de kolonies) van de tijd (speculatie op grondstoffen en bronnen van de toekomstige), en uiteindelijk nu ook van de eigen subjectiviteit.

Als deze winstmaximalisatie op basis van de *commodity's* van subjectiviteit en sociale relaties misschien vooral pas in de post-Fordistische laatmoderniteit op de voorgrond komen, is het duidelijk dat de kiem van dit productieparadigma reeds in de moderniteit ligt. Hier kunnen we Commers aanhalen die schrijft dat de psychowetenschappen eind 19^{de} eeuw, begin 20^{ste} eeuw de rente inde van haar eigen "doldraaierij" (2000, 62) Vandaag de dag, met het ten volle tot bloei komen van de psychologiseringstendensen, is iedereen zijn eigen psycholoog-entrepreneur. Geen wonder dat het psy-discours met gemak migreert van de therapeutische en opvoedkundige settings naar de bedrijfswereld (denk aan de *human resources* en managementsdiscours), de publiciteit (Nike verkoopt authenticiteit, L'Oréal zelfwaardering en Nokia smeert je sociale relaties aan) en de amusementsindustrie (*Reality TV* als een vorm van psychotainment)

Hier wordt bovendien duidelijk dat de post-Fordistische productie van subjectiviteit en sociale relaties niet direct noch onbemiddeld zijn zoals Hardt & Negri het graag voorstellen. Een analyse van hedendaagse psychologiseringsfenomenen (De Vos 2001) toont immers dat de post-Fordistische productie op beslissende wijze gemedieerd wordt door het psychologische discours. En dat betekent niet alleen dat er psychologische betekenaars in het spel zijn (authenticiteit, zelfverwonderlijk, sociale netwerken...) maar ook dat elke betrokkene de positie van proto-psycholoog inneemt en zich verhoudt tegenover zichzelf en de ander vanuit de psychologiserende blik.

Dit betekent echter ook dat wanneer de meeste biopolitieke theorieën (met als belangrijkste uitzondering Agamben) in navolging van Foucault de figuur van de soeverein hebben afgevoerd, we deze figuur hier op een wel heel specifieke manier terug vinden. Om dit duidelijk te maken moeten we nog even terugkeren naar Diderot's *De neef van Rameau*. Immers, naast de figuur van de oom van Rameau (de bekende componist) is er nog een andere figuur wiens afwezigheid een onmiskenbare functie heeft: namelijk de figuur van de rijke bourgeois. Rameau's neef is immers een veredelde bedelaar: als pianoleraar of gewoon als een soort van nar probeert hij een maaltijd te versieren aan de tafel van de welgestelden die hij eigen veracht. Henri Lefebvre observeert heel gevat dat tegenover de abjectie van de parasiet – Rameau's neef – de arrogantie van de rijken staat. De rijken denken dat ze een menselijk wezen, een Zelf, verwerven "par le don d'un repas et obtenir ainsi l'assujettissement de ce Moi." (Lefebvre 1983, 172-173) We moeten dit letterlijk nemen: de functie van het proletariaat is een Zelf te produceren, een subjectiviteit die als surplus geïnd wordt door het Kapitaal. Maar aan de tafel van de rijken

vinden we niet alleen de bedelaar/nar, zo toont Diderot ons: ook de filosoof is een regelmatige gast in de salons. Is hiermee niet het volledig kader geschetst van wat we de laatmoderne *psycho-politieke economie* kunnen noemen? LeFebvre beschrijft de positie van de wetenschapper/filosoof overigens ook als de positie van de buitenstaander: een stabiliteit veronderstellend van de morele en filosofische principes kijkt de filosoof naar de algemene ontbinding van de momenten, van de elementen van het geheel, van essentiële werkelijkheden (Lefebvre 1983, 173). LeFebvre noemt die positie een illusie, meer gesofisticeerd dan eerlijk. Maar moeten we hier geen stap verder gaan en stellen dat de kennis en de observaties van de filosoof de functie hebben om net als spinnengif de essentiële werkelijkheden te ontbinden in behapbare *commodity's* voor het Kapitaal? De wetenschapper/moralist zorgt voor het noodzakelijke, alhoewel leeg en illusoir, externe punt van waaruit de productie van subjectiviteit bemiddeld wordt.

Als de rentenier buiten het economisch leven staat, staat Academia, in haar dienstbaarheid aan het abstract geworden Kapitaal, buiten het leven en de subjectiviteit zelf. Dit levert een nogal grimmig beeld op van het post-Fordisme, anders dan dat van de ongemedieerde productievormen waar Hardt en Negri een emancipatorisch potentieel in zien. Zoals Diderot het ons toont, de nieuwe soeverein is Academia, het is de academische klasse; zij die het leven fêteren en celebreren, zij die de diversiteit, de bewonderenswaardige veerkracht en de mooie tranen in dit ondermaanse leven tot zich nemen. Maar natuurlijk, het antagonisme loopt allang niet meer over duidelijk zichtbare en onderscheiden klassen. Vandaag is er geen sprake meer van een duidelijke strijd tussen de producerende klasse en de klasse die het surplus afroemt. Het antagonisme loopt doorheen de maatschappij en het individu zelf. Vandaag de dag ben ik mijn eigen expert, filosoof of psycholoog, wat me toelaat me zelfs aan mijn eigen mooie tranen te goed te doen.

Commers wijst op iets gelijkaardigs wat de erotiek betreft: in de moderniteit wordt elke mens een “erotische zonderling” (2000, 63) Hij citeert hierbij uit een werk van 1917 dat ons oproept om andermans (versta iedereen) zonderlinge ideeën over geilheid of seksuele inversies zonder begeerte of verontwaardiging onder ogen te zien “om erover na te denken, worstelen met het monster, alle gevoeligheden aan de kant gelaten, en de gebruikelijke kwezelarij onderdrukkend” (2000, 63). Het monster ontstaat pas in de moderniteit. Het is dan ook cruciaal om bijvoorbeeld Diderot’s neef niet te zien als de pre-moderne authentieke mens die ongelukkigerwijze in het academisch discours wordt getrokken. Als losbandige hansworst is hij ten volle het product van de moderniteit en niet zozeer *de mens zoals hij echt is*; zijn onbehagen kan niet los worden gezien van de diepe gespletenheid die de academische blik installeert.

Op een bepaalde manier is dit reeds de kritiek van Jean-Jacques Rousseau op de theorieën van Hobbes en Locke: hij stelt dat hun valse theoretische concepties van de universele mens waarmee ze de samenleving willen organiseren leiden tot een maatschappij waar de leden acteurs worden, onecht en hypocriet. Inderdaad, Hobbes, Locke en Mandeville schrijven een script waarvan mensen de acteurs worden: ze beogen een maatschappij die enerzijds mensen in hun natuurlijke zijn laat om hen dan anderzijds te verenigen door er hen op te wijzen dat samenwerking met anderen de beste manier is om hun eigenbelang na te streven. En daar komen we wel degelijk uit bij het rollenspel een zijn typische ontdubbelingen: je wordt gevraagd een rol te spelen vanuit een metaperspectief. Nu u weet dat iedereen zijn eigenbelang nastreeft en dat dit bovendien het algemeen belang dient, kunnen we misschien beter samenwerken. *Bekijk het eens van op afstand*, zo is de boodschap, en daardoor ontdubbelt de subjectieve positie zich. Denk aan de rollenspelen in de psycho-pedagogische of psycho-therapeutische setting: je speelt een rol die je eigenlijk zelf al monitored vanuit je rol als proto-expert. Is het dit dan ook niet dat Mandeville en co willens nillens introduceren: de rol van *de mens zoals hij is* met zijn natuurlijke strevingen geobserveerd, en op die manier lichtjes bijgestuurd, vanuit de academische Olympus?

Maar het is ook duidelijk dat Rousseau zelf niet aan dat schema ontsnapt. Uiteindelijk levert zijn *nobele wilde* slechts een variant van het script. Immers, zijn kritiek op de promotie van de lucide hypocrisie, moet Rousseau formuleren in termen als, zo schrijft Arthur Melzer (1995), innerlijke leegte, holheid, onechtheid... Melzer duidt er op dat op die manier Rousseau wel iets nieuws inbrengt: door de lucide hypocrisie te veroordelen gaat hij op een nieuwe manier het begrip eerlijkheid invullen. Rousseau maakt eerlijkheid los van zowel de godsdienst als de traditionele moraal, stelt Melzer, het gaat om de eerlijkheid op zichzelf en voor zichzelf. In de Rousseauiaanse kritiek wordt het zelfbewustzijn centraal gesteld, de relatie van de mens tot zichzelf. Het ware Zelf is geen rationeel zelf, we zijn niet ons intellect, we zijn onze gevoelens: het gekende “sentiment de notre existence” (Rousseau 1966, 43) Zijn is voor Rousseau voelen:

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. (1966, 377-378)

Kunnen we niet stellen dat hiermee de wending naar de psychologie(ering) volledig wordt voltooid? Wat Mandeville initieerde, *we hebben een verkeerd idee over hoe mens en maatschappij in elkaar zitten*, realiseert het marginale metaperspectief, een blik vanuit de wijsheid op de zotternijen van de mensheid. Met Rousseau hebben we een poging om de twee met elkaar te verbinden, via het gevoel, via de emoties, met andere woorden: dit is het begin van de moderne psychologie die de

universele aanspraken van de wetenschap probeert te particulariseren.⁷ Dit is herkenbaar in het psycho-pedagogische schema zoals het de dag van vandaag in opvoeding en onderwijs nog steeds centraal staat. Denk maar aan het idee om emotionele intelligentie (EQ) te valoriseren in het onderwijs. Bedoeld als dam tegen de verregaande de-personalisering en technisering in het onderwijs wil het EQ-discours kinderen en jongeren in contact met brengen met hun zelf en hun emoties. Allerlei methodieken zijn hiervoor ontwikkeld, *Een doos vol gevoelens* bijvoorbeeld (Kog et al. 1997). Alhoewel, ‘vol’ is ietwat overdreven: de doos houdt het immers bij een luttel vier gevoelens: boos, bang, blij of verdrietig, gestandaardiseerd met vier maskertjes. Realiseert zich daar nu net niet wat men beoogde tegen te gaan: een verregaande depersonalisering en technisering?⁸ Immers, als we iets gemeen hebben met elkaar volgens de experts dan zijn het de gestandaardiseerde emoties. Die gevoelens kennen en benoemen behoort overigens tot de eindtermen van de kleuters in het Vlaamse Onderwijs.⁹ Er is daar dus weinigs natuurlijk of zelfs maar particulier aan: emoties worden onderwezen, het zijn leerinhouden.

Als er dan toch een waarheid zit in het Verlichtingsthema bij uitstek, *we hebben een verkeerd idee over hoe mens en maatschappij in elkaar zitten*, dan moeten we daar eerste een kleine verdraaiing op toepassen om het zoals gezegd vanuit een schuinse blik te bekijken. Hiervoor kunnen we vertrekken van hoe Žižek het grondidee van Marx samenvat: het is niet dat we een verkeerd idee hebben van hoe de dingen werkelijk zijn, we hebben een verkeerd idee hoe in de werkelijkheid de dingen gemystificeerd worden (Žižek, 2005). Dit betekent dan ook dat in verband met de fenomenen academisering en psychologisering we niet moeten focussen op het veronderstelde werkelijke leven voorbij die fenomenen, maar, moeten proberen begrijpen hoe in de realiteit van vandaag het leven geacademiseerd en gepseudologiseerd wordt. Want zoals Žižek stelt, het doel van Marx was uitiem niet te bewijzen dat achter bijvoorbeeld bepaalde religieuze formaties een harde materiële en sociale werkelijkheid schuilging. Zijn grondinzicht was daarentegen dat achter de *commodity* die ons voorkomt als een echt ding, iets opereert van het niveau van de fetisj, iets van de orde van het imaginaire (Žižek, 2005). Volgens Žižek betekent dit dat de fetisjistische illusie niet onze perceptie betreft, maar fundamenteel ingebakken zit in de werkelijkheid van ons sociaal leven.

-
7. Zoveel jaren later herhaalt Stanley Milgram deze beweging, als hij zijn experiment over gehoorzaamheid, waarin hij zijn testsubjecten de psychologie van de gehoorzaamheid onthult, afsluit met de veelzeggende woorden: “now that you know, how do you feel?” Voor meer hierover zie: Jan De Vos, “From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization,” *History of the Human Sciences* 23, no. 5 (2010): 156-175.
 8. Of denk hoe Patrick Merlevede het EQ ziet als een aanzet om te “werken met je emoties binnen het kader van een doelgerichte planmatige aanpak” (1999, 83).
 9. Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming, “Overzicht van eindtermen en ontwikkelingsdoelen,” n.d., <http://www.ond.vlaanderen.be/weerbaar/eindtermen/kleuters.htm>.

Bijvoorbeeld, iedereen weet dat geld geen magisch ding is, dat het enkel een object is dat staat voor een verzameling van sociale relaties, maar desalniettemin gaat iedereen met geld om alsof het iets magisch was (Žižek, 2006, 254-255). Op dezelfde manier: we weten dat psychologie niet gaat om het echte ding, dat het enkel een representatie van het leven is, maar juist daarin schuilt de fetisj: het geloof dat er voorbij onze objectiverende blik er een echt, authentiek leven zit, voorbij alles wat de psychologen en andere experts erover zeggen. Juist daar, waar we een ruimte voorbij de psychologie en voorbij de wetenschap veronderstellen, missen we hoe het werkelijke leven in de moderniteit altijd al gepsychologiseerd en geacademiseerd is. Rousseau's wending naar de emoties voert hem dan ook niet voorbij de valse theoretische concepties van de universele mens, zijn poging om te particulariseren bevestigt – om niet te zeggen, grondt – de diepe gespletenheid van de moderniteit. En die betreft zoals gezegd niet de afgrond tussen het *subject zoals het dacht dat het was* en het *subject zoals het echt is*, maar eerder de afgrond tussen het *subject dat het verondersteld wordt te zijn* en het geobjectiverende, academische punt van waaruit het moderne subject oproepen wordt om zichzelf te bekijken.

De schuinse blik die hierdoor mogelijk is, voorwaarde voor emancipatie, zal evenwel niet aan de psychologisering en academisering ontsnappen. Psychologisering is een specifieke vorm van academisering, in de zin dat het tezelfdertijd een onderdeel als de overkoepeling ervan is. De *homo academicus* en de *homo psychologicus* zijn twee handen op de buik van de moderne mens, die eeuwige student, veroordeeld tot levenslang leren.

Bibliografie

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999. *The Man Without Content*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Althusser, Louis. (2006) "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)." In *In The Anthropology of the State: A Reader*, Aradhana Sharma & Akhil Gupta, red., 86-111. Blackwell Readers in Anthropology. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Casey, Nell. "But Enough About You." *Salon*, n.d. <http://dir.salon.com/story/books/feature/2002/07/30/narcissism/index.html>.
- Commers, Ronald. 1993. *De mens is dood. Leve de mens*. Brussel: VUBPress.
- Commers, Ronald. 1995. *De wijzen en de zotten. De moderniteit en haar filosofie*. Brussel: VUBPress.
- Commers, Ronald. 2000. *De val van Eros: Over seksuele armoede vandaag*. Antwerpen / Baarn: Houtekiet.

- Diderot, Denis. 2002. *Le neveu de Rameau*. Edited by J.-C. Bonnet. Paris: Garnier-Flammarion.
- Freud, Sigmund. 1957. "On Narcissism: An Introduction [1914]." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*: Vol. XIV, J. Strachey, red. London: Hogarth Press.
- Hardt, Michael, & Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kog, Marina, Julia Moons, & Luk Dupondt. 1997. *Een doos vol gevoelens*. Leuven: Centrum voor Ervaringsgericht Onderwijs, 1997.
- Lasch, Christopher. 1980. *De cultuur van het narcisme*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Lefebvre, Henri. 1983. *Diderot, ou, Les affirmations fondamentales du matérialisme*. Paris: L'Arche.
- Mandeville, Bernard. 1711. *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*. London.
- Mandeville, Bernard. 1705. *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits*. Indianapolis: Liberty Classics, 1988.
- Melzer, Arthur M. 1995. "Rousseau and the Modern Cult of Sincerity." *The Harvard Review of Philosophy*, 5, 1: 4-21.
- Merlevede, Patrick, & Rudy Vandamme. 1999. *Zeven Lessen in Emotionele Intelligentie: Met 26 Oefeningen*. Antwerpen: Garant.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*. [1762] (1966) M. Launay, red. Paris: Garnier-Flammarion.
- Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming. n.d. "Overzicht van eindtermen en ontwikkelingsdoelen", <http://www.ond.vlaanderen.be/weerbaar/eindtermen/kleuters.htm>.
- De Vos, Jan. 2011. "From La Mettrie's Voluptuous Man Machine to the Perverse Core of Psychology." *Theory and Psychology*, 21, 1: 67-85.
- De Vos, Jan. 2010. "From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization." *History of the Human Sciences*, 23, 5: 156-175.
- De Vos, Jan. 2011. *Psychologisering in tijden van globalisering. Een kritische analyse van psychologie en psychologisering*. Leuven: Acco.
- Žižek, Slavoj. 2005. "Ignorance of the Chicken, or, Why Many Lacanians Are Reactionary Liberals." In *Lecture at the Centre for Research in Modern European Philosophy*. London: Middlesex University.
- Žižek, Slavoj. 1996. *Schuins beziend: Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*. Amsterdam & Meppel: Boom.
- Žižek, Slavoj. 2008. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London & New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Universal Exception: Selected Writings*. R. Butler & S. Stephens, red. London & New York: Continuum, 2006.