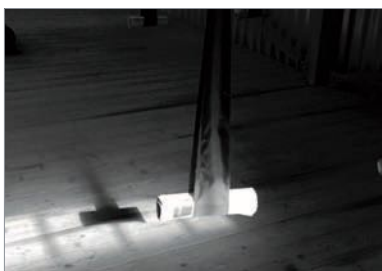
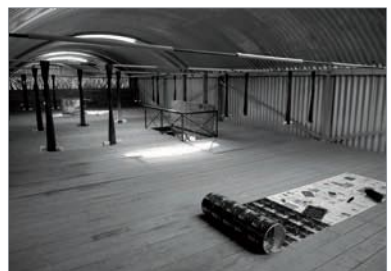


Over Schuld en Schaamte

Tine Wilde

Wilde Oceans Publications



Over Schuld en Schaamte

Tine Wilde



Wilde Oceans Publications
Amsterdam

Over Schuld en Schaamte. Een onderzoek naar complexe gedragspatronen

Deze publicatie is een onderdeel van project Sweep, waarin complexe gedragspatronen filosofisch en artistiek van verschillende kanten zijn uitgelicht. Veel dank gaat uit naar de mensen die op enigerlei wijze bij het project betrokken zijn geweest. Meer in het bijzonder Coen André, Boudewijn Barteling, Katja Beekman, Eliane Beijer, Marian Boellaard, Birgit Boelens, Joep Bor, Caszimir Cleutjens, Frans Damman, Damiaan Denys, Erwin Dörr, Annigje van Dijk, Jon Sebastian Frederiksen, Joop Goudsblom, Eric Groes, Suzanne Heideman, Gonnie Hengelmolen, Frans Jacobs, Eleonoor Jap Sam, Merl Jonker, Menno Lievers, Holger Nickisch, Tommaso Palumbo, Loes van der Pligt, Gale Rama, Bert de Reuver, Jessica Rodermans, Sabine Roeser, Yvonne van Rossum, Klaas Rozemond, Mark Rutgers, Jessica Stern, Bettina Stangneth, Martin Stokhof, Dennis Tiecken. Roel de Vrijer, Lennard Wanrooij, Stephanie Weerdenburg en Carolien van Welij.

Webpagina van project Sweep: www.tinewilde.com/sweep.htm

© Copyright 2016 Tine Wilde.

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, en/of openbaar gemaakt, op welke manier ook, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere wijze, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Wilde Oceans Publications
wopublications@gmail.com

ISBN 978-90-804240-0-5

NUGI: 730 (filosofie algemeen), 646 (beeldende kunst)

Inhoudsopgave

Introductie	5
Aanleiding	8
Symposium Over Schuld en Schaamte I en II	9
Synopsis	13
Vervorming	17
Cognitieve dissonantie	18
Compartimentalisatie	18
Integratie	19
Imago en identiteit	21
Zelfrechtvaardiging	23
Angst	24
Complexe patronen	27
Schuld en schaamte	27
Wreedheid	31
Verraad en vertrouwen	32
De universele imperatief	34
Voelen en Denken	36
Anderen en ik	38
Ruimte	43
Dimensies van kennis	45
Intelligentie	46
Intuïtie	47
Levensruimte	49
Bibliografie	51
Over de auteur	55
Colofon	56



Introductie

In januari 2012 leende ik een boek van de Pierson Révész bibliotheek – een dependance van de Universiteit van Amsterdam gelegen aan de Roeterstraat. Het betrof het fameuze verslag van Hannah Arendt omtrent het Eichmann-tribunaal dat in 1961 te Jerusalem werd gehouden. Thuisgekomen bladerde ik door het boek. Er viel een stuk papier uit dat een zogenoemd ‘Hell Bank note’ bleek te zijn: ritueel dodengeld dat vroeger maar ook nu nog een rol speelt in de Chinese voorouderverering. Deze bankbiljetten worden tijdens speciale gelegenheden ritueel verbrand, waarbij ze als het ware aan de overledene worden aangeboden op diens reis door de onderwereld. Volgens de Chinese mythologie is de Onderwereld de plaats waar de Heer van het Wereldse Gerecht beslist of de ziel van de overledene richting Hemel dan wel Hel verder gestuurd dient te worden. Het dodengeld dat de achterblijvers offeren kan de Heer helpen bij het maken van de best mogelijke beoordeling.

Het biljet voor mijn voeten droeg de afbeelding van de Jade Keizer en Taoïstische Monarch van de Hemel *Yu Wong* samen met de signatuur van *Yanluo*, de Koning van de Onderwereld. In de linker en rechter benedenhoek stond een denominatie genoteerd van 500,000,000 dollar. Ter linkerkant van de Monarch op een roze achtergrond was een vogel in groen en blauw afgebeeld; ter rechterzijde een blauwe draak. De groene achterkant van het dodengeld toonde een afbeelding van de Bank van de Onderwereld. Het biljet droeg het nummer 482159. Ook wanneer ik het boek een jaar later nog eens opnieuw leen om enkele details te verifiëren blijkt de ‘Hell Bank Note’ nog steeds aanwezig. Uit respect of uit angst voor vergelding wanneer het ritueel geld zou zijn toegeëigend door een nog levende persoon?

Wat deed het dodengeld in het verslag van Eichmanns proces? Stak er een speciale bedoeling achter en, zo ja, was deze dan bestemd voor de lezer, voor Arendt of voor Eichmann? Ik had het boek opgevraagd om te onderzoeken of en hoe het geval Eichmann als uitgangspunt zou kunnen dienen voor het extrapoleren van de vraag die Stanley Milgram stelt in *Obedience to Authority* en later ook Philip Zimbardo in *The Lucifer Effect*: ‘Hoe kan het dat goede mensen veranderen in slechteriken?’

Ik voeg daar een aantal vragen aan toe. Hoe complex zijn de begrippen goed en slecht eigenlijk en hoe zijn ze verbonden met onze gevoelens van schuld en schaamte? Licht werpen op deze vragen kan helpen om een antwoord op de grondvraag van deze verhandeling te formuleren. Als we begrijpen hoe de noties goed, slecht, schuld en schaamte met elkaar

samenhangen en wat elk van het een in het ander doet omslaan, gaan we misschien ook beter inzien hoe de positieve kanten en de negatieve aspecten van ons gedrag beter in balans kunnen worden gebracht. Of, om het enigszins anders te formuleren: wanneer het mogelijk blijkt om gevoelens van schuld en schaamte om te zetten in zelfkennis, krijgen we dan ook toegang tot een betere, meer menswaardige samenleving? En is hierin een speciale rol weggelegd voor ‘nutteloze’ disciplines zoals filosofie en kunst?

De belangrijkste conclusie van Milgram (1974), Zimbardo (2007), Stern (2003) en anderen die zich met de vraag naar de omslag van goed naar slecht hebben bezig gehouden is dat ieder van ons de fout in kan gaan, afhankelijk van het systeem, de situatie en de omstandigheden. Wij hebben de neiging te denken dat het ons niet zal overkomen, omdat wij denken onszelf te kennen, maar telkens weer blijkt dat het systeem en de omstandigheden de individuele disposities overschrijven.

Systemen en hun propaganda-machinerie transformeren de ‘ander’ in een fundamenteel gevaar voor onze gekoesterde waarden en overtuigingen. Het proces tegen Eichmann in Jerusalem met op de achtergrond de Tweede Wereldoorlog en de ‘Joodse Kwestie’ zoals Arendt dat in haar verslag aan ons voorlegt, zegt het helemaal: Eichmann bleek geen monster, maar een gewone man. Geen held van bovenaardse signatuur, maar iemand die ‘zijn werk zo goed mogelijk wenste uit te voeren’. Hij was onderdeel van het Nazi-systeem en het systeem stond boven hem en tegenover de Joden. *Zij* waren de ‘anderen’; dat wil zeggen, de anderen als vijand. *Zij* namen de levensruimte in die van hogerhand was toegeschreven aan het Arische ras.

Het verslag van het Eichmann-proces in Jerusalem door Hannah Arendt wordt in deze verhandeling gebruikt als paradigmatisch voorbeeld en gedachte-experiment om de ondoorzichtigheid en de complexiteit van menselijke gedragspatronen te onderzoeken. Niet om het allemaal nog eens dunnetjes over te doen – er is een karrenvracht aan literatuur geproduceerd over de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, de Holocaust, de Joodse Kwestie en alle oorlogen die daarna kwamen – maar om het Eichmann-verslag als referentiepunt en begripsspiegel te gebruiken voor onze eigen verwarde tijd, waarin systemen en instituties dreigen te imploderen.

In deze verhandeling staan dan ook geen nieuwe feiten omtrent de Eerste of Tweede Wereldoorlog noch over de grootschalige vernietiging die destijds heeft plaatsgevonden, maar worden bepaalde menselijke eigenschappen uitgelicht en overdacht. Meer in het bijzonder staan de noties schuld en schaamte centraal in het licht van een zoektocht naar zelfkennis. De onderliggende aanname hierbij is dat ieder mens in zijn leven iets over zichzelf te weten wil komen om daarmee betekenis toe te kennen aan zichzelf en de wereld.

In tijden van crisis en onzekerheid zijn het de ‘nutteloze’ kunstwerken en filosofische verhandelingen die ons laten nadenken over nieuwe of andere standpunten die onze handelingen kunnen bijsturen. Kunst kan ons op weg helpen vanuit een toekomstgericht streven,

terwijl filosofie ons (opnieuw) verbindt met een denktraditie. Samen vormen zij een krachtige bron van aanwijzingen hoe en in welke richting de veranderingen zich kunnen voltrekken. Mensen blijken in staat om hun ervaringen te manipuleren dankzij verbeeldingskracht die kan worden gebruikt om de wereld op een meer doorzichtige en inzichtelijke wijze te begrijpen. Door deze verbeeldingskracht aan te vullen met een filosofisch reflectief denken wordt ons gehele menszijn aangesproken.

Hoe beter wij onszelf kennen, des te sterker zullen uiteindelijk onze keuzen en beslissingen zijn. Voor Arendt (1994) is de meest belangrijke weg naar zelfkennis het reflectieve denken, dat wil zeggen, het denken na de ervaring. Het probleem met deze overtuiging is de aanname dat wij toegang zouden hebben tot *alle* benodigde informatie, maar dat is een illusie zoals in deze verhandeling zal worden aangetoond. Wij weten lang niet altijd wat we doen. Wij hebben enkel maar beperkt zicht op de werkelijkheid. Veel processen gebeuren ongemerkt en onbewust, waardoor we onszelf ook kunnen bedriegen of onbedoeld vergissingen maken. Daarnaast beïnvloeden ook omgevingsfactoren en omstandigheden onze perceptie. Al deze beperkingen leiden tot de conclusie dat we onszelf niet *kunnen* kennen.

Het is simpelweg onmogelijk om alle informatie, onszelf en de hele wereld in één oogopslag te overzien en dan ook nog eens de beste beslissing te nemen. Er zal altijd iets zijn dat we missen. Juist daarom zijn werkelijke of ingebeelde anderen belangrijk. Zij kunnen inzichten aandragen die wij zelf over het hoofd hebben gezien en ervoor zorgen dat we soms eventjes een glimp kunnen opvangen van wie we werkelijk, zonder enige illusie, zijn.

Mensen zijn dan ook per definitie incompleet en vatbaar voor vergissingen en onverwachte tekortkomingen. Toch kan juist dit incompleet zijn positief bijdragen tot het verwerven van zelfkennis. Zoals zal blijken, speelt onze verbeeldingskracht hierin een belangrijke rol. Kunstwerken zijn werken van verbeelding en het is de kracht van de verbeelding van de kunstenaar die onze ervaringen kan aanscherpen en ons op een meer intense manier kan laten voelen, horen, zien en denken. In deze publicatie wordt dit gegeven geëxtrapoleerd en gaan we nog een stap verder door te stellen dat wij in principe allemaal een dergelijke *artistieke houding* kunnen aanleren.

Over Schuld en Schaamte combineert kunst en filosofie zodanig dat het mogelijk wordt om de noties van schuld en schaamte vanuit verschillende perspectieven te bestuderen zonder te komen tot eenduidige conclusies, maar met de ruimte van een diepgaand overzicht en de oproep tot het trainen van een artistieke houding om onszelf en de wereld te verrijken en waar nodig te herijken. Deze artistieke houding leert ons weerbaarheid en zelfstandig denken. Ze levert bovendien ruimte voor anderen die er toe kunnen bijdragen om ons (soms) tot iets betere mensen te maken dan we gewoonlijk zijn.

Aanleiding

De directe aanleiding voor het onderzoek naar complexe gedragspatronen vormt mijn eigen leefsituatie. In het dagelijks leven ben ik omgeven door allerlei getuigenissen van schuld, want ik woon midden in wat eens de Joodse buurt van Amsterdam was. De meeste Joden die hier leefden zijn niet teruggekeerd uit de concentratiekampen. In plaats daarvan blijven musea en instituties getuigen van deze tragedie in allerlei tentoonstellingen en eisen dat wij ons de verschrikkingen die hebben plaatsgevonden zullen blijven herinneren. Helpen deze getuigenissen voor een beter en vooral toleranter begrip van elkaar? Naar mijn mening is de enige manier waarop gevoelens van schuld en schaamte kunnen worden getransformeerd in zelfkennis – dat wil zeggen, destructieve gedragingen kunnen worden omgezet in meer constructieve praktijken – door intimiteit en vertrouwen te herstellen; niet door angst en wantrouwen in stand te houden.

Een indirecte aanleiding voor het onderzoek vormde de wereldwijde herdenking in 2014 dat honderd jaar geleden de Eerste Wereldoorlog uitbrak. Nederland was destijds weliswaar geen strijdende partij, maar ons land ondervond op verschillende manieren de ingrijpende gevolgen van de oorlog. Zo was de mobilisatie van het Nederlandse leger een operatie van ongekende omvang. Bovendien overspoelden een groot aantal veelal Belgische vluchtelingen na de val van Antwerpen in oktober 1914 ons land. Als gevolg daarvan maakte schaarste een jarenlange rantsoenering noodzakelijk, wat onder andere leidde tot het beroemde Aardappeloproer in Amsterdam. Deze ervaringen motiveerden onverwacht gedrag. Tegenwoordig suggereren steeds meer onderzoekers dat de Nederlandse neutraliteit in de Eerste Wereldoorlog mede een oorzaak is geweest voor de terughoudende en soms zelfs apathische houding van de Nederlanders in de Tweede Wereldoorlog.

In de loop van 2014 kwam er een derde motief ter overweging bij. Het onderzoek naar schuld en schaamte blijkt een her- en overdenking temidden van al het geweld dat nu – op dit moment – van alle kanten op ons af komt: de opkomst en het geweld van IS, de voortdurend oplopende spanningen tussen de Palestijnen en de Israëli, oorlog in Syrië en Irak, en ga zo maar door. Met het neerstorten van de MH17 als laatste nationale trauma. Op 17 juli 2014 wordt een passagiersvliegtuig van Malaysia Airlines boven Oekraïne uit de lucht geschoten met daarin voor het overgrote deel Nederlanders. De overlevingskans was nul. Hoe verhouden zich dan ‘goed’ en ‘slecht’ ten opzichte van ‘schuld’ en ‘schaamte’? En wie bepaalt dat eigenlijk?

Adolf Eichmann werd in 1961 berecht in Jeruzalem voor de moord op een niet te bevatten aantal Joden gedurende de Tweede Wereldoorlog. Hoe kan een mens tot dergelijke daden komen? Hannah Arendt, Philip Zimbardo, Stanley Milgram en Jessica Stern benadrukken – ieder op een eigen manier – dat het systeem, de situatie en de omstandigheden de individuele disposities overschrijven. Dat onze omgeving dus sterker is dan wijzelf wan-

neer wij keuzen moeten maken en beslissingen nemen. Bovendien vertonen wij de neiging om, wanneer er complexe keuzen gemaakt moeten worden en er druk van buitenaf op ons wordt uitgeoefend, onze toevlucht te nemen tot wat in de psychologie wordt genoemd ‘cognitieve dissonantie’: wij voelen dat er iets niet klopt, maar rationaliseren dat gevoel weg om onszelf gerust te stellen.

Eichmann bleek uitermate betrouwbaar als uitvoerend werknemer van het Derde Rijk. Zorgvuldig, minutieus, met alle aandacht voor ‘de zaak’ en toch is hij in onze ogen fout; helemaal fout zelfs wanneer hij tijdens het proces in 1961 in Jeruzalem geen enkel berouw toont over wat hij heeft gedaan. Van enig schuldgevoel of uiting van schaamte lijkt geen sprake. Maar klopt het wat we op de filmbeelden die zijn overgebleven zien? En hoe verhouden zich de concepten verraad en vertrouwen in dit verband tot schuld en schaamte? Waarom vinden wij Eichmann een wrede verrader, terwijl hij zichzelf zag als visionair?

Symposium I en II

Het onderzoek naar de concepten schuld en schaamte startte met een masterclass voor excellente studenten aan het Instituut voor Interdisciplinaire Studies van de Universiteit van Amsterdam in het najaar van 2013. De masterclass werd afgesloten met een Engelstalig internationaal symposium op 15 januari 2014 in de Burcht van Berlage, gesitueerd in de oude Joodse buurt van Amsterdam. Sprekers op het symposium van 15 januari waren Sabine Roeser, hoogleraar Risico en Technologie aan de TU te Delft; Bettina Stangneth, zelfstandig filosoof en Eichmann-expert uit Hamburg; Jessica Stern, politicoloog aan de Stanford University in Boston (USA) en ikzelf, zelfstandig filosoof en beeldend kunstenaar uit Amsterdam. De studenten van het Instituut voor Interdisciplinaire Studies waren eveneens uitgenodigd om de bevindingen die ze hadden opgedaan in de masterclass die middag te delen met de sprekers en het publiek.

Bettina Stangneth zette in haar indrukwekkende lezing *‘From Kant to Auschwitz’ – some short remarks about consistency* uiteen hoe filosofen rotsvast geloven in denken. In haar voordracht benadrukte zij welke consequenties dat kan hebben. Filosofen proberen de mensen aan te zetten tot zelf denken en hun oordeel niet te laten afhangen van anderen. Extrapolerend naar Adolf Eichmann stelde Stangneth de vraag hoe deze invalshoek met betrekking tot zijn gruweldaden van toepassing zou kunnen zijn. Als Eichmann-expert analyseerde Stangneth alle ‘Sassen-tapes’. Zoals bekend, wist Eichmann zich na de oorlog in Argentinië te vestigen waar hij plannen beraamde voor het stichten van een Vierde Rijk. Sassen, Nazi-journalist van Nederlandse afkomst, legde alle conversaties met Eichmann op audiotape vast vandaar dat deze bekend zijn geworden als de zogenoemde ‘Sassen-tapes’. Ten tijde van het Eichmann-proces in 1961 in Jerusalem was nog niet alle materiaal voorhanden.

Het bestuderen van de gesprekken tussen Sassen en Eichmann leidde voor Stangneth tot de onvermijdelijke conclusie dat de laatste wel degelijk ook het principe van de filosofen in praktijk had gebracht, in tegenstelling tot wat hij tijdens het tribunaal in Israel beweerde. Het waren *niet* de omstandigheden of het systeem die hem lieten doen wat hij deed, nee, hij deed het uit eigen volle overtuiging – maar dan wel tegen de stem van de rede in! De emotionele gevoeligheid werd door hem dus negatief gebruikt. Voor Eichmann en veel van zijn tijdgenoten was de stem van de rede niet alleen een sterke, maar vooral een ‘andere’ *vreemde* stem en als filosofische stem het meest gevaarlijke wapen van hun vijanden. Stangneth ziet heden ten dage nog steeds een dergelijke opvatting. Denk maar eens aan – zo zegt ze – het belangrijke verschil tussen ‘het onvermogen om te denken’ en ‘de weigering om te denken’. Zo plaatste zij op deze middag in januari de concepten ‘radicaal kwaad’ en ‘de banaliteit van het kwaad’ in een nieuw licht.

Jessica Stern zette in haar lezing over schaamte en terreur de stap naar de verwarde tijd waarin we nu leven. Naar de terroristen waar we op dit moment mee te maken hebben. Zij denken vooral *niet* zelf – er wordt voor hen gedacht. Een belangrijk argument om zich aan te sluiten bij een terroristische organisatie blijkt niet de politieke of ideologische opvattingen die worden gepredikt, maar vooral motieven die te maken hebben met persoonlijke schaamte en vernedering. Geboren in arme gezinnen en met zo goed als geen uitzicht op enig redelijk succesvol leven sluiten jonge mensen zich aan bij militante organisaties waar ze onderdak en eten krijgen. Voor het eerst een ‘iemand’ te zijn in plaats van een ‘niemand’.

Stern stopte niet bij de overwegingen omtrent deze inzichten. Ze verbond de ‘verborgen motieven’ met een persoonlijke ontdekking van haar eigen motivatie waarom ze haar leven lang obsessief met het onderzoek naar terrorisme bezig is. Ook haar drijfveer blijkt uiteindelijk een heel persoonlijke en niet een ideologische of politieke. Als jong meisje samen met haar zuster verkracht te zijn was dat wat haar later zo moedig maakte in Afghanistan en al die andere afgelegen plaatsen waar bewapende mannen samenkwamen. Waarom voelde ze nooit angst? Zij komt tot de conclusie dat ze haar emoties zorgvuldig had weggeborgen op een plaats waar alle verwondingen weliswaar veilig achter het slot en grendel van haar onbewuste bleven, maar die de keuzen en beslissingen wel degelijk stuurden.

Sabine Roeser verlegde na Stangneth en Stern in haar lezing over schuld, schaamte en risico de aandacht van de daders naar ons – het publiek. Zij maakte duidelijk dat wij vaak veel te overtrokken reageren op risico’s met betrekking tot terrorisme door de irrationele angsten die wij koesteren. In onze reacties op risico’s van terrorisme onderscheidde Roeser twee valkuilen. Ofwel wordt aangeraden om de angst van grote delen van de bevolking te negeren en te antwoorden met schijnbaar objectieve, feitelijke en rationele informatie (de technocratische valkuil). Of de sociale onrust loopt uit op populistische bewegingen (de populistische valkuil). Roeser ziet een derde weg om deze valkuilen te omzeilen, namelijk door emoties op te vatten als bron van praktische rationaliteit.

Zij pleitte er vanuit dit standpunt voor om de emoties van het publiek expliciet aan te spreken in publieke debatten. Dus contra de technocratische valkuil niet de dreiging door het opvoeren van feiten onder tafel te vegen, maar ook weer niet volgens een populistisch idee alle emoties zomaar vrij spel te geven. Emoties zijn geen eindpunt van de discussie, maar het begin van het debat en staan open voor revisie. Bijvoorbeeld door aanvulling van feitelijke informatie, maar ook door oefeningen in compassie en gevoelens van schuld en schaamte jegens potentiële slachtoffers van maatregelen die bedoeld zijn om de risico's van terrorisme te verkleinen, maar kunnen leiden tot xenofobie en disproportionele maatregelen die voorbij gaan aan individuele zaken. Literatuur, zo beweerde Roeser, kan helpen dergelijke oefeningen in compassie te trainen.

Zo waren we dan tegen het einde van de middag van Eichmann naar terrorisme en ontkenning aanbeland bij kunst. De laatste voordracht werd gegeven door mijzelf, waarin ik deze uitersten probeerde te verbinden in de lezing *Eichmann's Heritage and the Artistic Turn*. Wat kunnen we leren van Eichmann, de zelfuitgeroepen gehoorzame bureaucraat van het Derde Rijk, in het licht van ons onderzoek naar schuld en schaamte? Wat kunnen we leren van onze reactie op deze man en zijn misdaden tegen de menselijkheid in het licht van al het geweld dat we vandaag om ons heen zien? En zijn wij in staat om onszelf zodanig te veranderen dat we werkelijk kunnen zeggen dat we dezelfde fouten niet keer op keer opnieuw maken? Arendts nadruk op reflectief denken als een oplossing om ons te behoeden voor het kwaad – Bettina Stangneth gaf het al aan – is niet genoeg. We hebben nog iets anders nodig, maar wat?

Een mogelijk antwoord kan worden gevonden in de houding die kunstenaars cultiveren bij het maken van nieuw werk. Het is een artistieke houding die weliswaar reflectief denken als onderdeel opneemt, maar ook ruimte laat voor emoties en gevoelens als informatiedragers. Deze twee, (logisch) redeneren en associatief denken, creëren samen een 'indirecte weg', die wij allemaal kunnen trainen wanneer wij ons daarvoor openstellen. Kort gezegd komt het er op neer om meer ruimte te geven aan intuïtie als middel voor het oplossen van complexe kwesties. We herkennen het allemaal in het advies om er 'een nachtje over te slapen'. Bij complexe keuzen heeft het geen zin om eindeloos de voors en tegens op een rijtje te zetten. Het is in dat soort gevallen beter om ons onbewuste in te schakelen zoals kunstenaars dat doen. Psycholoog Dijksterhuis heeft hier zijn theorie van 'vertraagd onbewust nadenken' op gebaseerd. Door gebruik te maken van vertraging en het *bewust* strategisch leren toepassen van ons vertraagd onbewuste nadenken zijn we in staat om effectiever controle uit te oefenen en 'sterkere' keuzen te bewerkstelligen. Mijn voordracht sloot daarom af met een oproep voor het cultiveren van een dergelijke artistieke houding.

Nadat een en ander ter afsluiting van de middag door sprekers, studenten en publiek was gewogen en besproken, maakte een van de studenten een scherpe opmerking: 'Alles goed en wel, maar nu weten we nog steeds niet wat schuld en schaamte eigenlijk is!' Het zou

tot het najaar duren eer we deze vraag in het openbaar aan een verder onderzoek konden onderwerpen. Wat bedoelen we eigenlijk wanneer we spreken over schuld en schaamte? Zijn gevoelens van schuld en schaamte biologisch, psychologisch of sociologisch bepaald? Zijn het gevoelens, emoties, of misschien oordelen? Hoeveel invloed heeft de omgeving en cultuur waarin we leven op deze concepten? En wat gebeurt er allemaal in ons brein? Op 12 oktober bogen wij ons over deze vragen in de Genieloods van het Kunstfort bij Vijfhuizen samen met Damiaan Denys, hoogleraar psychiatrie; Joop Goudsblom, emeritus hoogleraar sociologie en Frans Jacobs, emeritus hoogleraar wijsbegeerte. Elk van hen is op enige wijze verbonden aan de Universiteit van Amsterdam.

Damiaan Denys legde er de nadruk op dat de noties schuld en schaamte ‘oeverloze’ noties zijn, omdat onze identiteit een ‘oeverloos’ concept is: veranderlijk en context–afhankelijk. Het zijn relationele begrippen met een sterk publieke en sociale component. De vraag blijft die middag hangen in hoeverre hij met de idee van oeverloosheid een punt heeft.

Joop Goudsblom pakte de sociale context over als kern voor zijn lezing die hij vanuit zijn persoonlijke herinneringen benaderde. In diens voorbeelden legde hij de nadruk op empathie ten opzichte van eigen en andermans gedragingen in het verleden. De consequenties van iemands handelen zijn immers lang niet altijd overzichtelijk en doorzichtig – zeker niet wanneer vele jaren later alles in een totaal ander daglicht komt te staan – en voor het grootste deel sociaal bepaald. Hij refereerde met betrekking tot dit sociale aspect aan het onderzoek van Ruth Benedict en haar succesvolle boek *The Chrysanthemum and the Sword*, waarin zij duidelijk wilde maken hoe Japanners een totaal andere kijk hadden op de strijd tijdens de Tweede Wereldoorlog dan de Amerikanen, die niets van deze schaamte–cultuur begrepen.

De idee van ‘opzichtig schamen’ werd aan het einde van de middag opgepakt door Frans Jacobs met de vraag hoe we kunnen zien of het schamen ‘echt’ of ‘theater’ is. In dit verband zijn vooral de hedendaagse media een factor: is Lance Armstrong oprecht in de openbare bekentenis omtrent dopinggebruik gedurende zijn wielercarrière of voert hij een toneelstuk op voor de camera? Hoe kunnen wij als kijker beoordelen wat waar of onwaar is? In dat opzicht stelt de virtuele wereld nieuwe eisen aan ons inlevingsvermogen. Het overdragen van schuld door de tijd heen, bijvoorbeeld binnen een familie, is een andere kwestie die we volgens Jacobs niet goed begrijpen. Waarom schamen we ons voor opa die iets heeft gedaan wat niet door de beugel kan in de ogen van onszelf of de maatschappij, terwijl wij daar als nazaten niets aan kunnen veranderen en ook geen enkele inmenging in hebben gehad?

Telkens komt in de lezingen en daarop volgende discussies naar voren dat schuld en schaamte sociale en dus relationele begrippen zijn die we misschien wel ‘oeverloos’ kunnen noemen, maar tegelijkertijd ook een grens markeren tussen wat wij voor onszelf en anderen willen zijn en hetgeen wij *werkelijk* zijn.

Synopsis

De uitwerking van het onderzoek naar complexe gedragspatronen in een Masterclass, de beide symposia, installatie Lebensraum en performance SWEEP vormen samen project Sweep en leggen de basis voor deze verhandeling die is opgedeeld in drie hoofdstukken.

Het eerste deel *Vervorming* bespreekt twee belangrijke psychologische processen die onze beslissingen sturen, te weten cognitieve dissonantie en compartimentalisatie. Deze disposities geven ons de mogelijkheid om diverse rollen in ons leven uit te spelen. Positief gezien stellen ze ons in staat andere perspectieven en standpunten in te nemen, maar negatief opgevat kunnen ze ons ook misleiden of bedriegen. Angst blijkt een belangrijke drijfveer voor de tweede variant. Het laat ons soms dingen doen die we zelf niet voor mogelijk hadden gehouden.

Het tweede hoofdstuk *Complexe Patronen* gaat uitvoerig in op de aard en de betekenis van schuld en schaamte. Er wordt onderscheid gemaakt tussen verschillende vormen van schaamte, waaronder een volwassen en een vleidend schamen. Een volwassen schamen, bijvoorbeeld, oefent een indirecte invloed uit door respect voor de ander in het schamen mee te nemen. Daarnaast is de manier waarop we met schaamte omgaan sterk cultureel bepaald. Oosterse culturen zoals de Japanse en Chinese cultuur hanteren interdependente concepties van het zelf waar concepten als schuld en schaamte veel positiever worden gewogen dan bij ons in het Westen. Hoe kunnen schuld en schaamte omslaan in wreedheid of bitterheid? Het blijkt dat onze natuurlijke, primitieve impulsen die door opvoeding en cultuur zijn bijgeschaafd op de achtergrond latent toch altijd aanwezig blijven en onzichtbaar hun werking blijven uitoefenen op ons gedrag. Het zijn juist de ‘nutteloze’ disciplines als filosofie en kunst die ons dan kunnen bijsturen.

Het laatste deel *Ruimte* onderzoekt hoe we dankzij onze verbeeldingskracht (die ook tot illusie kan leiden) in staat zijn onszelf telkens weer te herpakken. Dit vermogen kunnen we versterken door het aanleren van een artistieke houding. Het is de houding die kunstenaars cultiveren bij het maken van nieuw werk. Zij maken gebruik van zogenoemde ‘losgemaakte kennis’ die ons (opnieuw) met ons gevoel in contact brengt.

De bespreking leidt tot de conclusie dat we er juist niet naar moeten streven om onszelf definitief te beschrijven of interpreteren. Wij en de anderen (fictief of reëel) scheppen samen met de werkelijkheid een voortdurend veranderende veelvoud aan dimensies, waarin de noties van schuld en schaamte telkens opnieuw de grens markeren. Het is precies de reden waarom enige schuld en schaamte behouden moeten blijven.

Verspreid tussen de tekst zijn afbeeldingen opgenomen van installatie Lebensraum (Kunstfort bij Vijfhuizen 2014) en performance SWEEP (Castrum Peregrini Amsterdam 2015) die de artistieke uitwerking van project Sweep betreffen.







Israel en Hamas-stakert-afslut

NRC

De Nederlandse Radio Omroep

THE ZONNE

Sp

DAAGS BIJ SP

DAAGS BIJ SP

DAAGS BIJ SP



Preventieve

De Nederlandse Radio Omroep

De Nederlandse Radio Omroep

De Nederlandse Radio Omroep

De Nederlandse Radio Omroep

Maatregelen

Gachten d

putten d

Maatregelen

Gachten d

putten d

Vervorming

Op welke gronden baseren wij een 'juiste' beslissing of de 'beste' keuze als een alomvattend overzicht van alle benodigde informatie geen optie is? Biologische beperkingen laten geen standpunt toe buiten onszelf, de wereld of de taal. Daarnaast zijn er allerlei processen voortdurend binnen in ons actief die grotendeels verborgen blijven of waar we maar tijdelijk invloed op kunnen uitoefenen. Bovendien zijn taal en wereld continu in beweging, waardoor achteraf vaak zaken in een ander licht komen te staan. Door dit complex van factoren blijft iedere beslissing tijdelijk, partiëel en vanuit een bepaald perspectief gezien. Vaak rechtvaardigen wij achteraf ons gedrag door redenen te geven, die niet perse overeenstemmen met de onbewuste drijfveren. Ook ogenschijnlijk onbelangrijke omgevingsfactoren zoals geuren, kleuren of een bepaalde atmosfeer beïnvloeden ons oordeel. De al dan niet feitelijke redenen die we aan de hand van het diffuus gevormd oordeel communiceren hebben op hun beurt ook weer invloed op het gedrag van anderen. Hierdoor beïnvloeden we elkaars intuïties. Het resultaat van dit complex van drijfveren en factoren is een onzeker en onveilig gevoel dat als permanente onderstroom in ons gedrag aanwezig is. Het laat ons angstig en onzeker achter. Doen we het goed? Heeft ons handelen überhaupt wel zin? En hoe kunnen we ondanks alle beperkingen toch zelf invloed uitoefenen?

Twee belangrijke psychologische processen die onze beslissingen richting geven zijn cognitieve dissonantie en compartimentalisatie. Door deze processen worden bepaalde ervaringen of gedachten weggedrukt in ons brein of blijven onbereikbaar voor communicatie met andere delen van onze hersenen. Op deze manier wenden wij ons af van onwelgevalige of onplezierige zaken. Zo kunnen we onszelf bedriegen, maar ook beschermen tegen zaken die ons overweldigen of te heftig zijn om mee te leven. Een arts, bijvoorbeeld, kan niet alle ellende die hij op zijn spreekuur tegenkomt mee naar huis nemen. Hij dient zichzelf daar tegen te beschermen door 'werk' en 'huis' van elkaar los te koppelen. Aan de andere kant van het spectrum vinden we deze processen terug in ons creatief vermogen dat in staat is om diverse fragmenten samen te voegen tot een betekenisvol (nieuw) geheel. Beide werkwijzen hebben we nodig. Cognitieve dissonantie en compartimentalisatie stellen ons in staat om diverse rollen in ons leven te spelen. Creativiteit biedt zicht op onverwachte mogelijkheden waar wij gebruik van kunnen maken. Positief gebruikt verrijken ze ons leven; negatief aangewend leiden ze tot misleiding en bedrog.

Cognitieve dissonantie

De term cognitieve dissonantie – een ander woord voor inconsistentie – verwijst naar de ervaring van een onplezierig gevoel dat opkomt op het moment dat een bepaalde emotie wordt gecontrasteerd met een specifieke mening of oordeel dat we koesteren. Wij zullen vervolgens het vervelende gevoel proberen kwijt te raken om het evenwicht tussen emotie en ratio te herstellen. Het meest bekende voorbeeld is verslaafd zijn aan roken. Rationeel weten de roker dat het een slechte gewoonte is, maar beargumenteert dat er mensen zijn die hun hele leven gerookt hebben en desondanks zonder problemen de gezegende leeftijd van negentig jaar hebben bereikt. Zo blijven de roker roken en wiegt zijn geweten zichzelf in slaap.

Rokers en niet-rokers, we gebruiken allemaal cognitieve dissonantie in bepaalde omstandigheden. Het toont onze ingebakken weerzin tegen gedragsverandering. Festinger (1957), de vader van het onderzoek naar cognitieve dissonantie, betoogt dat de aanwezigheid van dissonantie, als psychisch ongemak, iemand zal motiveren om de dissonantie te reduceren en consistentie te bereiken. De persoon zal bovenal willen proberen om actief situaties en informatie te vermijden die de dissonantie zouden kunnen verheviggen. Zo zal een verstokte roker niet snel het gezelschap van een actiegroep tegen roken kiezen. Merk op dat Festinger cognitieve dissonantie in de brede zin opvat als iedere vorm van kennis, mening of aanname over zichzelf, de omgeving of diens gedrag. Vanuit dit standpunt wordt cognitieve dissonantie officieel omschreven als een voorwaarde voor een dissonantie-reductie, zoals honger leidt naar een activiteit die de honger zal reduceren (een boterham eten). Festinger zelf was vooral geïnteresseerd in de vraag onder welke omstandigheden de dissonantie niet slechts van tijdelijke aard is. Excuses verzinnen, bijvoorbeeld, kan een reden zijn waarom de dissonantie aan blijft houden. Immers, de excuses blokkeren gedragsverandering of verandering in opinie, waardoor de waardeconflicten in een persoon blijven voortwoeden.

Cognitieve dissonantie is niet hetzelfde als ambivalentie. Dit laatste impliceert een soort van onzekerheid of instabiliteit. Wat niet wil zeggen dat er geen bepaalde voorkeur is voor iets of er geen specifieke kijk op de zaak aan vastzit. In het geval van ambivalentie wordt veelmeer gewikt en gewogen tussen twee of meer contrasterende elementen met als resultaat dat de persoon in kwestie beïnvloed kan worden aangezien er nog geen doorslaggevende keuze tussen de verschillende elementen is gemaakt. Bij cognitieve dissonantie is hiervan geen sprake: de 'keuze' wordt krampachtig vastgehouden en beïvoeding is bijna niet mogelijk.

Compartmentalisatie

Een andere manier om onszelf om de tuin te leiden is bepaalde informatie te negeren en gebruik te maken van wat in de psychologie compartmentalisatie wordt genoemd. Het bete-

kent dat specifieke zaken, die in één deel van de hersenen bekend zijn, worden afgeschermd van andere delen in ons brein. Een voorbeeld van compartimentalisatie is de splitsing tussen emotie en bewustzijn, wanneer bepaalde pijnlijke herinneringen weg worden gehouden van het bewustzijn en daardoor opgeborgen blijven in het onbewuste. Op het moment dat ze toegelaten worden tot het bewustzijn zouden ze iemand tot waanzin kunnen drijven. De betreffende persoon past hier dus een beschermingsmaatregel op zichzelf toe. Op de wijze zoals Stern ons vertelde over haar traumatische ervaringen in haar lezing op het symposium van 15 januari. Pas vele jaren later bleek zij in staat om de verkrachting die zij als jonge vrouw had ondergaan en de uitwerking daarvan op haar leven daadwerkelijk onder ogen te zien. Als zodanig is compartimentalisatie niets ongewoons. We maken allemaal gebruik van dit vermogen, vooral wanneer we te maken hebben met complexe en tegenstrijdige situaties; iets waar het leven vol mee zit. In het geval van cognitieve dissonantie betreft het de tegenstelling tussen nieuwe feiten of meningen die onverenigbaar zijn met oude opvattingen of gevoelens. Dit conflict tussen het oude en het nieuwe maakt dat iemand zich onprettig voelt. Uiteindelijk zal de persoon van dit onaangename gevoel af willen zodanig dat 'binnen' en 'buiten' weer met elkaar in evenwicht zijn. Bij compartimentalisatie gebeurt er iets anders: dan duwt de persoon bepaalde gevoelens of emoties weg om ze te isoleren. Compartimentalisatie is dus een methode om cognitieve dissonantie tegen te gaan. Een goed voorbeeld is opscheppen; beweringen doen waarvan men weet dat die foutief of overdreven zijn. Ook in dit geval spelen omstandigheden en situaties mee. In een omgeving die grote druk aan mensen oplegt is men gauw geneigd om verhalen te verzinnen of de eigen bijdragen op te poetsen als een methode om aan de verwachtingen van anderen te voldoen en op deze manier dissonantie te vermijden.

Op communicatief niveau toont compartimentalisatie zich in de sociale functies die we spelen. In het alledaagse leven voegt ieder van ons zich soepel in verscheidene rollen, zelfs wanneer sommige ervan conflicteren met onze kernwaarden en overtuigingen, alhoewel niet iedereen daar even goed in is. We zijn kind, maar ook vader of moeder, opa of oma, manager en politieagent. De ego-verdedigingsmechanismen van compartimentalisatie geven ons de gelegenheid om tegenstrijdige aspecten van onze meningen en ervaringen afzonderlijk op te slaan, zodat interpretatie of samenspraak worden uitgesloten. Op deze wijze kan Eichmann een goed huisvader en liefhebbende echtgenoot zijn, maar tegelijkertijd ook een rücksichtlose Nazi-fanaat.

Integratie

Een belangrijke factor met betrekking tot cognitieve dissonantie en compartimentalisatie is ons geheugen. Huidig onderzoek gaat uit van een flexibele en dynamische organisatie van grote hoeveelheden relevante informatie over het zelf in het geheugen, dat voortdurend

(re)construeert. Motivationale, emotionele en cognitieve processen in het individu, gerelateerd aan de context waar men deel van uitmaakt, zorgen voor een constante beïnvloeding die op deze (re)constructie inwerkt. In deze opvatting hebben we dus niet te maken met één zelf zoals lang werd aangenomen, maar meer ‘zelden’ binnen een individu, die allemaal verschillende aspecten van dezelfde persoon vertegenwoordigen. De verschillende aspecten die het meervoudige zelf creëren laten een vorm van zelf-fragmentatie zien waardoor één enkele kern mist. De zelden zorgen ervoor dat we in staat zijn om flexibel verschillende rollen aan te nemen, al naar gelang de eisen van iedere situatie. Het meest fundamentele cognitieve proces dat hierbij is betrokken betreft categorisering. ‘Organisatorische factoren kunnen specifieke zaken met betrekking tot zelfkennis meer of minder toegankelijk maken en hun impact veranderen’, aldus Showers & Zeigler-Hill (2003, p48). Het geeft ons de gelegenheid om informatie op een dusdanige wijze te organiseren dat negatieve zelfopvattingen niet toegankelijk worden als deel van het werkend zelf-concept. Het meervoudige zelf organiseert zich op twee manieren. In de eerste, evaluatief gecompartmentaliseerde wijze zijn positieve en negatieve overtuigingen van elkaar afgescheiden in verschillende aspecten van het zelf. In het tweede evaluatief geïntegreerde geval bevatten de categorische zelf-aspecten elk zowel positieve als negatieve overtuigingen.

Het tegenovergestelde van compartimentalisatie is dus integratie: het proces dat de verschillende aspecten opnieuw of anders met elkaar verbindt. In dit proces ligt de bron van onze creativiteit. Ik kom hier later in het derde hoofdstuk van de verhandeling nog uitvoerig op terug. Voor nu is het van belang op te merken dat integratie tevens leidt tot het in elkaar schuiven van afzonderlijke zaken tot een geheel, zodat we minder energie nodig hebben voor ons geheugen of om aan iets te denken. Een (geestelijk) gezond mens is iemand die zijn tegenstellingen in evenwicht heeft weten te brengen tot een betekenisvol geheel. Deze vereniging van tegenstellingen schrijft een gelijke waarde toe aan de positieve en de negatieve kanten. Om een en ander enigszins inzichtelijk te maken wend ik mij tot de inzichten met betrekking tot de eenheid van tegenstellingen zoals Carl Gustav Jung ze heeft besproken, die op zijn beurt weer steunt op de opvattingen van Heraclitus.

Voor Heraclitus (Kirk et al., 2007) is het meest belangrijke element de standaard of de proportie die aanwezig is in verandering, verandering veroorzaakt en in een bepaald opzicht de verandering controleert. Deze proportie noemde hij ‘Logos’: de fundamenteel onderliggende structuur als de eenheid van opposities – de wet van de wereld die niet verandert, omdat het de fundamentele levenskracht is. Al het andere verandert wel degelijk bij voortdurende voortdurende, waarbij alle tegenstellingen onderdeel zijn van deze oorspronkelijke kracht of eenheid. Volgens Heraclitus transformeert polariteit de levenskracht in twee kwalitatief verschillende, tegen-gestelde activiteiten die vervolgens zullen proberen om weer opnieuw samen te komen. De flux die wij om ons heen ervaren is dan ook het veranderingsproces dat plaatsvindt van de ene kwaliteit naar diens opponent en wordt geïnitieerd door de oorspronkelijke eenheid

waarvan zij onderdeel zijn. Heraclitus noemde dit 'de terugkeer naar hetzelfde'. Verandering wordt door hem daarom gedefinieerd als de wisseling van de ene ontologische oppositie in de andere, zo dat koude dingen veranderen in warme en warme dingen in koude. Dus zijn alle tegenstellingen relatief en wederzijds afhankelijk van elkaar: ze co-existeren en kunnen elkaars vorm aannemen. Als gevolg hiervan, zegt Jung, hebben we dus zowel negatieve als positieve kanten nodig voor de definiëring, identificatie en categorisering van alle dingen. Immers, ieder ding wordt bepaald door de relatie tot wat het niet is. Tegenstellingen horen bij elkaar, omdat ze elkaar vooronderstellen. De eeuwigdurende beweging zorgt voor frictie met creativiteit als uitkomst. Jungs concept van eenheid beschrijft dus een compleetheid die zowel het inferieure als het superieure in zich draagt. De idee van perfectie wordt hier terzijde geschoven, omdat perfectie alle tegenstellingen elimineert.

Wat de inzichten van Heraclitus en in een bepaald opzicht ook Jung aantonen is dat om zelfkennis te verwerven geen extra ervaring of informatie nodig is, maar veel meer een ander perspectief op de wereld en een andere kijk op onszelf: een gewijzigde zelf-organisatie. Het uitspelen van rollen kan een belangrijk middel zijn om de verschillende perspectieven te leren kennen. Dit vermogen om diverse standpunten in te nemen kan ons behoeden voor domme beslissingen. Het kan ook worden gebruikt om onszelf te 'her-programmeren'. Ieder van ons maakt fouten, maar de manier waarop we tegen deze fouten aankijken verschilt enorm. Onderzoek heeft uitgewezen dat negatieve informatie uitzonderlijk goed is georganiseerd in depressieve personen. Compartmentalisatie en integratie kunnen dan effectieve strategieën zijn om met negatieve zelfovertuigingen om te gaan. Door middel van re-compartmentalisatie via integratie kan een depressief persoon een positiever zelfbeeld opbouwen (Zimbardo, 2007).

Sommige sociale rollen hebben reciproque relaties nodig om te kunnen bestaan: er is geen bewaker zonder gevangene, geen winkelier zonder klant, geen leraar zonder student. In alle gemeenschappen worden dergelijke rollen getraind door middel van opvoeding en educatie. De aard van iedere rol is vervolgens afhankelijk van het ondersteunend systeem dat de rol opeist en binnen zekere grenzen houdt. Concluderend kunnen we zeggen dat de reikwijdte waarbinnen we in staat zijn ons aan een rol te conformeren en tezelfdertijd te distantiëren wanneer dat nodig is de positie bepaalt waarin we onze persoonlijke verantwoordelijkheden met betrekking tot de schade die onze op rol-gebaseerde handelingen kunnen hebben veroorzaakt wegrationaliseren. Binnen deze reikwijdte liggen zowel onze keuzevrijheid als onze beperkingen.

Imago en identiteit

Op een bepaalde manier is de theorie van dissonantie tevens de theorie van de blinde vlek. Ons brein kent nu eenmaal zowel optische en psychologische blinde vlekken. Helaas denkt

eenieder van ons dat dit feit niet voor zichzelf geldt; enkel voor alle anderen. Er ontbreekt altijd enige cruciale informatie om ons gedrag en onze overtuigingen in twijfel te trekken of te ondersteunen. Ondanks dit gegeven houden wij stevig vast aan de opvatting dat *wij* de wereld zien zoals die werkelijk 'is'; alle anderen hebben het mis. Is er een verschil van mening dan komt dat omdat *zij*, dat wil zeggen alle anderen, geen helder zicht op de zaak hebben.

Vooroordelen hebben hun wortels in de dispositie van de menselijke geest om informatie te categoriseren en stereotyperen. Tegelijkertijd geeft deze aanleg ons de gelegenheid om snel en efficiënt beslissingen te nemen op basis van eerdere ervaringen. Snel onderscheid makend tussen groepen en voorspellen hoe anderen de situatie zullen beoordelen kan een leven redden op het moment dat we in één enkele seconde een grote beslissing moeten nemen. Helaas is een negatief aspect van dit overlevingsmechanisme dat het de verschillen binnen een categorie gladstrijkt en de verschillen tussen categorieën overdrijft. Het resultaat is een onderscheid tussen wij en niet-wij, met als uiterste consequentie 'ik' tegen de rest van de wereld.

Dissonantie kan bijzonder pijnlijk zijn wanneer het ons zelfbeeld aan gruzelementen slaat. De beelden die iemand van zichzelf heeft ge(re)construeerd betreffen het verlangen om een autonoom individu te zijn met betrekking tot het idee van verandering, verbetering en groei. Zo hebben we vaak de overtuiging dat we in de loop van het leven compleet zijn veranderd. Grote gebeurtenissen markeren deze opvatting. Wanneer iemand een ernstige ziekte heeft overwonnen, bijvoorbeeld, beweert hij na genezing een volledig andere persoon te zijn. Religieuze conversie is misschien wel het beste voorbeeld: de persoon die God heeft gezien is niet dezelfde als daarvoor. Volgens hem is hij volledig getransformeerd. Hij overbrugt vervolgens de dissonantie tussen het oude zelfbeeld en de nieuwe herinnering door van perspectief te wisselen. De persoon die is veranderd door religieuze conversie visualiseert diens oude zelfbeeld vanuit een derde persoon (hij/zij) perspectief. De herinneringen in overeenstemming met zijn huidige (nieuwe) identiteit worden verteld in een eerste persoon (ik) perspectief.

Normaal gesproken worden dergelijke transformaties op een positieve manier verklaard. Het individu is een *betere* persoon geworden. Mocht dit niet het geval zijn dan komt ook hier de herinnering te hulp. De tijd en moeite die zijn gespendeerd om zover te komen wegen positief mee in het resultaat. De stappen die zijn genomen op weg naar een nieuwe identiteit om betekenis en doel aan diens leven te geven worden vervolgens gebolsterd door de bewondering en het applaus van de (vele) anderen. Obsessie en verbeeldingskracht veranderen uiteindelijk de geveinsde herinneringen in een absolute waarheid.

Zelfrechtvaardiging

Hoe meer er op het spel staat des te moeilijker is het om te zeggen: 'ik zat fout, sorry, ik heb me vergist' ook al worden we rechtstreeks geconfronteerd met het bewijs van de fout. Recent onderzoek heeft uitgewezen dat hoe zelfbewuster en beroemder deskundigen zijn, des te minder kans er bestaat dat zij ooit hun fouten zullen toegeven. Zelfrechtvaardiging is niet hetzelfde als liegen of excuses maken; het is liegen *tegen zichzelf*. Daarom is het veel gevaarlijker en krachtiger dan gewoon liegen. Het minimaliseert niet alleen onze fouten of verkeerde keuzen, maar zorgt ook voor een onderscheid tussen onze morele terugval en die van anderen, waarbij wij de discrepantie verdoezelen tussen onze handelingen en overtuigingen. Tegelijkertijd fungeert zelfrechtvaardiging als een noodzakelijk verdedigingsmechanisme dat ons 's nachts laat slapen en beschermt tegen schaamte en verlegenheid. Zonder dit mechanisme zouden we onszelf kwellen met een voortdurende onzekerheid of we wel de juiste beslissingen hebben genomen. Eindeloos zouden we alle kleine en minder kleine beslissingen telkens weer opnieuw wegen, overwegen en heroverwegen – tot aan waanzin toe. Op het moment dat zelfrechtvaardiging onoverdacht en kortzichtig wordt gebruikt kan het ons in het ongeluk storten. Immers, dan voorkomt het dat we onze fouten zien en daardoor de mogelijkheid om ze te herstellen. Bijgevolg houdt het ons weg van noodzakelijke informatie en handhaven wij de slechte gewoonten.

Het geheugen en daarmee de tijd strijkt de rimpels van dissonantie glad. Iedereen vertelt in de loop van het leven verschillende versies van een zelfde gebeurtenis. Zo werkt ons brein nu eenmaal: het (re)construeert voortdurend. Bevat elk verhaal nooit de hele waarheid, het is ook nooit een volle leugen. Met iedere nieuwe versie stelt het geheugen een beetje bij, verandert, voegt toe of laat iets weg, zodat beetje bij beetje het verhaal transformeert in een andere vertelling. In lijn met wat we denken dat onze levensgeschiedenis op dat moment is. We construeren dan een verhaal dat consistent is met het beeld dat we van onszelf hebben. Andersom beïnvloedt het zelfbeeld ook de herinneringen met betrekking tot ons eigen leven. Iedere versie van het verhaal stelt dus ook ons zelfbeeld een beetje bij. Fragmenten uit onze jeugd vermengen zich met foto's en verhalen die later in het leven zijn verzameld of door anderen aangereikt. Vervolgens worden alle ingrediënten tot een coherent verhaal omgewerkt om zo ons leven te rechtvaardigen en te verklaren, aangezien het leven *betekenis* dient te hebben. Alle stukken en brokken worden op zo'n manier samengebracht dat we het ons niet meer anders kunnen denken: 'Ja, zo was het; we weten het zeker; we herinneren ons ieder detail'. Het verhaal kán waar zijn, maar wordt hinderlijk wanneer het wordt gebruikt als bron voor rechtvaardiging en een excuus voor falen en fouten. Doorgaans herinneren wij ons de zaken in een voor ons gunstiger licht en hebben wij de neiging om ons zelfbeeld in de loop van de tijd positief bij te stellen. Er is dan ook een grijs gebied tussen een bewuste leugen en onbewuste zelfrechtvaardiging. Herinneringen zijn

vaak gevormd door een ego-versterkende vooringenomenheid. Daardoor gaan we in onze leugens geloven en onderschatten onze eigen verantwoordelijkheid. Het is geen toneelspel, we geloven het werkelijk en worden daardoor immuun voor zelfcorrectie. Aan de andere kant kunnen onze herinneringen ook heel accuraat en precies zijn, vooral bij herinneringen aan verschrikkelijke gebeurtenissen die ons zijn overkomen. Zo bespreekt McNally (2003) in *Remembering Trauma* hoe het geheugen ons niet beschermt tegen traumatische gebeurtenissen (in dit geval gaat het om oorlogstrauma's), maar ze juist iedere keer weer opnieuw tot bewustzijn brengt. Een proces dat voor slachtoffers zeer uitputtend kan zijn. Enkel de tijd is dan in staat om details te laten vervagen en vervolgens te vergeten. Het foutief herinneren van gebeurtenissen is echter nooit toevallig, maar altijd opzettelijk.

Angst

Onder cognitieve dissonantie en compartimentalisatie gaat vaak een emotie schuil die voor een belangrijk deel ons gedrag stuurt, namelijk angst. Al heel vroeg in het leven, bij jonge kinderen van een maand of zes, speelt angst een belangrijke rol. Ze zien iets vreemds – een onbekende persoon met een vreemde huidkleur of een bril – en schrikken. Elk gezin weet dat je het kind even moet laten wennen aan het vreemde en dat de geschrokken schuchtere houding meestal vanzelf bijtrekt. Het kind treft geen blaam: angst is evolutionair bepaald. Alles wat vreemd is suggereert een potentiële bedreiging waar men zich tegen moet wapenen totdat het sein veilig kan worden gegeven. Angst kan heel reëel zijn: er staat een huis in brand, een overstroming dreigt of tanks rollen plotsklaps door de straat. Reëel wil echter niet perse zeggen dat de angstige situatie zomaar kan worden opgeheven op het moment dat wij beseffen wat er gaande is. In een oorlogssituatie die duurt, bijvoorbeeld, wordt angst chronisch en zorgt voor constante vrees en beklemming. Iemand die zich voortdurend bedreigd voelt, gaat vervolgens overal gevaar zien ook daar waar die er niet is en verliest de realiteit uit het oog. Deze langdurige diffuse benauwenis kan resulteren in een obsessief controleren van mensen en een extreme afwijzing van anderen. De dwangmatige manier van omgaan met zijn medemensen creëert vervolgens weer nieuwe spanningen, waardoor de persoon in een vicieuze cirkel terecht komt. De angstige benauwenis lijkt in een bepaald opzicht op agressie in die zin dat wij ons ervoor schamen. Moed en zelfvertrouwen staan immers in onze cultuur in hoog aanzien, zodat trots en zelfrespect maken dat wij de bezorgdheid zullen proberen te verbergen. Zo zou de hysterische angst van Eichmann voor 'Joden' heel goed voortgekomen kunnen zijn uit de angst voor persoonlijk falen en angst voor het leven.

Perioden van economische malaise, werkeloosheid, depressie en andere negatieve tendensen in een samenleving hangen aantoonbaar samen met angst en vooroordelen. De dreiging die dan wordt gevoeld is doorgaans niet realistisch ten aanzien van de situatie. Angst

voor verlies van vooral bezit vormt zeker in economisch moeilijke tijden een voedingsbodem voor haat. Hebzucht is dan ook een belangrijke oorzaak van vooroordelen. Natuurlijk, de economische bezorgdheid komt voort uit een biologisch bepaalde drang tot overleven, maar ze blijft vaak aanwezig lang nadat aan de basisvoorwaarden voor het overleven is voldaan. Wij willen namelijk vooral een 'goed' leven: met status, prestige en spullen die bijdragen aan het vergroten van onze eigenwaarde. De meesten streven naar steeds een trapje hoger, waarbij jaloezie overheerst ten opzichte van degenen die deze trede al voorbij zijn. Eichmann was niet jaloers op bovenmeester Hitler – deze kloof was te groot – maar wel op zijn naaste collega's die net iets beter af leken te zijn dan hij. Angst blijft onderhuids overheersen ook als de felbegeerde functie is bereikt; immers, de veroverde status is niet perse veilig. Het betreft een wankelende positie die blijvend bevochten dient te worden. Met als gevolg een voortdurende angst voor verlies. Zo is in de loop van onze menselijke geschiedenis een stappenplan voor vernietiging van potentiële vijanden gebouwd op angst. Het verloop is eenvoudig uit te tekenen en geldt tot op de dag van vandaag.

Als eerste stap is er de identificatie, wanneer de oorzaak van bepaalde maatschappelijke problemen bij een groep mensen wordt neergelegd die specifieke kenmerken bezitten: ze zijn Jood, Moslim, vluchteling, zwart of homo om maar enkele varianten te noemen. Nadat ze zijn geïdentificeerd kunnen degenen die zich door hen bedreigd voelen ze gaan haten en ze als vijand gaan bestempelen. Er worden speciale wetten vervaardigd die deze groep buiten de gemeenschap plaatsen: misdadigers zijn het, die niet mogen meedoen met ons economisch systeem. Hun bezit wordt geconfisqueerd, evenals hun rechten, menswaardigheid en met dat alles alle hoop op een toekomst. Vervolgens worden deze ontmenselijkte misdadigers in een ghetto, kamp of gevangenis samengedreven waar ze verder worden geëxploiteerd door degenen die zich boven hen hebben gesteld, zodat hun leven uitzichtloos is, onderwijl door de overheersende partij tot op het bot uitgebuit. Tot slot worden de ontmenselijkte vijanden direct of indirect vernietigd. Het aantal dat zelfmoord zal plegen vanwege uitzichtloosheid groeit, het aantal moorden ook en uiteindelijk verdwijnen ze van het wereldtoneel. Probleem opgelost. Voedingsbodem voor dit alles is een diepgewortelde angst voor al het andere vreemde in combinatie met een vastklampen aan het eigen hachje. Angst maakt dat wij onprettige en onwelgevallige situaties op anderen afschuiven: 'Het is de schuld van de Joden, Moslims, vluchtelingen, zwarten, homo's ...' enzovoort. Een correcte ethische houding toont berouw over dergelijke verkeerde inschattingen van zaken die zijn misgegaan en geeft wat onrechtmatig is verkregen terug. Het is een houding die de schuld bij zichzelf zoekt. Soms zet iemand zich in voor de mensen die hij eerder verachtte, of is er een sensitieve persoon die collectief schuld voelt over wat er is gebeurd. Vaak ook vinden we dergelijke intenties terug in liefdadigheidsinstellingen, waarmee men zichzelf denkt vrij te kopen van een schuld. Maar de meesten van ons zoeken de schuld buiten zichzelf: de ander is gevaarlijk, niet helemaal bij zinnen of doodeenvoudig schuldig.



Complexe Patronen

Onze keuzen en beslissingen blijken altijd tijdelijk, gedeeltelijk en afhankelijk van een bepaalde context en perspectief te worden genomen. Hoe kan een dergelijke onvolledigheid dan tot enige vorm van zelfkennis leiden? Hoeveel kan deze kennis omtrent onszelf zijn als we onszelf nooit (helemaal) kunnen kennen?

Goede beslissingen worden zichtbaar in zaken die verkeerd zijn gegaan. Negatief gedrag laat licht schijnen op aspecten waar wij een positieve waarde aan toekennen. Wat wij positief beoordelen toont de negatieve kanten ervan. We zijn deze tegenstellingen al eerder in het vorige hoofdstuk van deze verhandeling tegengekomen. Het zijn de noodzakelijke opposities om adequaat in de wereld te kunnen functioneren aangezien deze opposities elkaar veronderstellen en begrenzen. Ondanks dat bestaat de neiging om het positief geaccepteerde in een samenleving te benadrukken en het negatieve zoveel mogelijk te negeren.

Vanaf onze vroegste jeugd probeert de gemeenschap waarin we terecht zijn gekomen door middel van training de primitieve impulsen, die de in onszelf aanwezige tegenstellingen in alle scherpste tot uitdrukking brengen, om te buigen naar respectvolle en door de samenleving geaccepteerde praktijken. Een belangrijk deel van het inzicht in onszelf en de wereld wordt dan ook geconstrueerd door middel van opvoeding en educatie. Het kanaliseren van egoïsme, agressiviteit en gevoelens van schuld en schaamte vormen in deze training een belangrijk onderdeel. In wat nu volgt, wordt eerst de aard en daarna de betekenis van de complexe begrippen schuld en schaamte besproken om vervolgens na te gaan hoe ze kunnen overgaan in wreedheid en verraad. Voor deze bespreking zijn vooral Williams (1993) en Tarnopolsky (2010) als leidraad genomen. Het zal duidelijk worden hoe schuld en schaamte deel uitmaken van een cluster van emoties, waarin elk van de ene dispositie in de andere kan overgaan afhankelijk van de situatie en de omstandigheden.

Schuld en schaamte

In eerste instantie dichten wij negatieve gevoelens toe aan woorden als schaamte, verlegenheid, onbehagen, gêne, schuchterheid, schroom en angst. Dergelijke uitdrukkingen duiden op een gebrek, een falen of een tekort dat dient te worden vervangen, aangevuld of hersteld. Schuld is zo mogelijk nog negatiever van aard, want het wijst op iets dat wij als mens fout hebben gedaan willens en wetens of onnadenkend, maar altijd ten koste van anderen.

Het is dan ook van het grootste belang te weten of een persoon zich van zijn schuld ten opzichte van anderen bewust is en begrip toont voor de consequenties van diens handelen. Immers, een dergelijke houding zorgt voor de mogelijkheid dat de geschade anderen door identificatie empathie kunnen ervaren ook al doet dat niets af aan de schuld zelf. Het is de houding die Eichmann ten ene male vreemd was.

Schaamte helpt om de poreuze en altijd onstabiele psychische grens tussen 'zelf' en 'ander' vast te stellen, zowel individueel als collectief, maar het doet dat vaak als antwoord op een pijnlijke bewustwording dat deze begrenzing op een bepaalde manier is verstoord. De ander tegenover wie het zelf zich schaamt kan extern of intern, werkelijk of ingebeeld, enkelvoudig of collectief, specifiek of algemeen zijn. Schaamte voelt een persoon, een groep of een samenleving wanneer het zelfrespect of zelfvertrouwen wordt gekwetst. Vanuit dit perspectief is schaamte zeer schadelijk, want het kan apathie en cynisme oproepen, zodat waardevolle zaken niet langer worden nagestreefd maar, integendeel, alles als waardeeloos wordt ervaren. Aan de andere kant van het spectrum kunnen we schaamte situeren als een noodzakelijk gevoel om schaamteloosheid te voorkomen. Alleen kunstenaars mogen schaamteloosheid gebruiken bij het maken van nieuw werk op die momenten dat zij zichzelf compleet vergeten. In alle andere gevallen is schaamteloosheid schadelijk. Zonder schaamte leren wij nooit het noodzakelijke initiatief te nemen om obstakels en omissies te overwinnen en respect op te brengen voor algemene standaarden die noodzakelijk zijn voor het functioneren van een gemeenschap.

Bovenal dient schaamte ervoor om gedeelde morele waarden te benadrukken, niet alleen tussen individuen, maar ook tussen groepen en gemeenschappen. Een goed voorbeeld hiervan is de instelling van een Waarheidscommissie in Zuid-Afrika na Apartheid. Een tribunaal waarin aan de daders vrijspraak werd verleend wanneer zij in een rechtstreekse confrontatie met hun slachtoffers de waarheid omtrent hun misdaden opbiechtten. In plaats van individueel straffen gaf men hier de voorkeur aan een *helend* straffen, waarin de schaamte publiekelijk werd beleden. Dit helend straffen zet in plaats van het individu de gemeenschap voorop. Het biedt een mogelijkheid om met elkaar in het reine te komen zonder de gebeurtenissen te ontkennen of te bagatelliseren. Maar het kan voorkomen dat een slachtoffer zodanig is gekwetst dat iedere vorm van vergeving onmogelijk wordt.

De grondervaring die verbonden is met schaamte is die van het gezien worden: ongepast, door de verkeerde mensen, in de verkeerde situatie en onder onjuiste omstandigheden. Wij ervaren schaamte rechtstreeks wanneer het is verbonden met naaktheid, vooral in seksuele relaties en het de reactie oproept om onszelf te bedekken of te verbergen. Het is ons er dan ook alles aan gelegen om beschamende situaties te vermijden. Schaamte is niet zo maar een kwestie van bekeken worden, maar vooral bekeken worden door een observant met een heel bepaalde blik. Het grijpt in op ons concept van intimiteit. Schuld daarentegen is geworteld in het horen. Het geluid van zichzelf – het 'geweten' dat berispt – of de stem

van het oordeel. Schaamte gaat samen met een verlangen zich te verbergen, te verdwijnen, om niet hier te zijn. Met schuld is dat niet het geval: zelfs wanneer de persoon zou zijn verdwenen dan nog komt schuld naar hem toe. Wat een gevoel van schuld in iemand opwekt is een handeling of nalatigheid van het soort dat bij andere mensen woede, verachting of verontwaardiging losmaakt. Soms kan de schuld worden afgewend door de schade te repareren; er is iets fout gegaan en het kan weer worden goedgeemaakt. Ons rechtssysteem is daarop gebaseerd. Wanneer iemand schuldig is bevonden zal een straf worden opgelegd die de schuld vereffent. Maar een persoon kan ook straf aan zichzelf opleggen en zo boete doen voor diens falen of tekortkomingen.

Hetgeen wij hebben gedaan wijst in de ene richting naar wat er bij anderen is gebeurd en in een andere richting naar wie wij zijn. Schuld kijkt primair in de eerste richting naar de ander. Schaamte kijkt naar wat wij zijn. Wanneer we onze schaamte gaan begrijpen, kunnen we ook onze schuld beter begrijpen. De structuren van schaamte houden de mogelijkheid in om schuld te controleren en ervan te leren, omdat ze een patroon leveren van onze morele identiteit, in relatie waartoe schuld betekenis kan hebben. Schaamte kan schuld begrijpen, maar schuld kan zichzelf niet kennen. Wat schaamte opwekt is iets dat typisch door *anderen* verachting, spot of ontwijking oplegt. Het zal het zelfrespect van degene die schaamte ervaart omlaag halen en zichzelf in diens eigen ogen kleiner maken. Het psychologische model van schuld en schaamte impliceert dus voor elk van de emoties een geïnternaliseerde figuur. In het geval van schaamte is dat een kijker of getuige. In het geval van schuld is het een slachtoffer of medeplichtige. Op het meest primitieve niveau van schuld is de houding van de geïnternaliseerde figuur boosheid, terwijl de reactie angst is. Op het sociale niveau wordt angst op boosheid angst voor tegenbeschuldiging. Toekomstgericht schamen kan opgevat worden als een vorm van angst. Werkwoorden van schaamte dragen vaak de grammaticale constructies van angst. Al naar gelang de context en omstandigheden varieert het bijvoorbeeld van shock, verachting en boosaardigheid tot regelrechte woede en verontwaardiging.

Zijn schuld en schaamte emoties, overtuigingen of oordelen? In ieder geval vormen ze in aanzienlijke mate de manier waarop we de wereld ervaren. Zo is schaamte bijvoorbeeld een belangrijke component van vooringenomenheid en discriminatie. Daarom dient het vermijden van schaamte als een motief. Een meer ontwikkeld, zoals Tarnopolsky (2010) aangeeft 'volwassen' schamen kan echter ook een positieve rol spelen in die gevallen waarin schuld en schaamte dwingen om onszelf te veranderen en ons gedrag te herzien door middel van anderen die op onze schuld en schaamte reageren. Denk aan respectvol schamen als een indirecte manier om de politiek te beïnvloeden, zoals Human Rights Watch of de Dwaze Moeders van Argentinië dit voorstaan. Deze moeders, van wie hun kinderen zijn verdwenen tijdens de militaire Junta, klagen nog steeds het regime aan door iedere donderdag gezamenlijk in een protestactie de ware toedracht van de verdwijningen op te eisen.

Wij kunnen zowel schaamte als schuld ten aanzien van dezelfde actie voelen. In een

moment van lafheid laten we iemand zitten of vallen hem af, we voelen ons schuldig dat we hem in de steek hebben gelaten en zijn beschaamd, omdat we verachtelijk te kort geschoten zijn in wat we voor onszelf hadden gehoopt. Zoals altijd staat de handeling tussen de innerlijke wereld van dispositie, gevoel en beslissing, en de uiterlijke wereld van kwaad en slecht. Vriend, geliefde, gemeenschap en overtuigingen reflecteren over het algemeen de meest vanzelfsprekende keuzen. Maar mensen en samenlevingen zijn aan een voortdurende verandering onderhevig. In een wereldbeeld dat is gebaseerd op angst en manipulatie, waarbij een op hol geslagen propaganda-machinerie bij voortduring ontregelend werkt, is *iedereen* teleurgesteld in zijn verwachtingen ten aanzien van zichzelf en anderen. Aan de andere kant beweren sommigen dat de huidige problemen op allerlei gebieden in de samenleving juist voortkomen uit een gebrek aan zelfregulatie en zelfbeperking. In zo'n geval mankeert het deze mensen aan schaamte kunnen voelen.

Verschillende culturen vatten het ervaren van schaamte anders op. Collectivistische zoals Chinese of Japanse culturen hanteren interdependente concepties van het zelf. In een dergelijke samenleving begrijpen mensen zichzelf in termen van de verbinding die zij met elkaar aangaan en de plaats die zij tussen anderen innemen. Externe invloeden zijn dan even belangrijk als interne, zodat situationele veranderingen in het concept van het zelf als normatief worden beschouwd. Een Westerse, meer individualistisch geörienteerde cultuur, kan dit als zeer verwarrend ervaren. Zo liet het onderzoek van Benedict (1946), waar Joop Goudsblom aan refereerde in het symposium op 12 oktober, zien hoe weinig de Amerikanen begrepen van de Japanse houding tijdens en na de Tweede Wereldoorlog. De samenhangende zelfconstructen in dergelijke collectivistische culturen doen de grens tussen schuld en schaamte vervagen en laat schuld in een bepaald opzicht onderdeel worden van schaamte. In China bijvoorbeeld ervaren mensen schuld wanneer ze voelen dat een absolute standaard is geschonden. Zij ervaren schaamte op het moment dat een situatie-specifieke standaard is overtreden. Hebben schuld en schaamte in onze Westerse cultuur vooral een negatieve connotatie, in niet-Westerse culturen wordt schaamte niet alleen gewaardeerd, maar ook gezien als het juiste emotionele antwoord op falen. Volgens hen onderstreept het de behoefte aan zelfkritiek en de poging tot zelfverbetering. Het is dan ook een veel complexer begrip dan voor ons in het Westen en wordt als een veel doeltreffender emotie gezien dan woede. Schaamte veroorzaakt dan ook minder verstoringen in collectieve contexten dan in individualistische culturen, immers, de ervaring van schaamte is in dat geval consistent met de culturele normen. In ieder geval is moraliteit het sleutelwoord in beide culturen, de individualistische en de collectivistische, maar de wijze waarop hieraan uitdrukking wordt gegeven is voor elk van de samenlevingen weer anders. Toch is ook in deze wetenschappelijk onderbouwde onderscheidingen geen scherpe lijn te trekken. In collectivistische culturen kan iemand schuld en schaamte ervaren door de handelingen van anderen, waarmee die persoon in relatie staat, maar wij in het Westen herkennen dat ook,

alhoewel minder uitgesproken. Wij hebben dan last van een ‘plaatsvervangende’ schaamte, die op een indirecte wijze wordt uitgedrukt. Wanneer wij voor de televisie zitten en kijken naar de uitzinnig hossende meute Oranjesupporters die met inbegrip van oranje bril, oranje reuzenoren, oranje sjaals en ontelbare andere oranje attributen massaal de straat opgaan wanneer Nederland de *tweede* (!) plaats in een voetbalkampioenschap heeft bereikt, kunnen ook wij langzaam het schaamrood naar de kaken voelen stijgen. Ook voor Westerlingen heeft schaamte dus een complex en ambigu karakter. Het heeft het vermogen om sociale banden te breken, maar kan ook helpen om respectvol met anderen te onderhandelen. Zeker, schaamte doet ons wegstaren of er tussenuit knijpen en het kan zelfs de oorzaak van zelfmoord zijn, maar tegelijkertijd is het in staat de gedeelde morele waarden te benadrukken en zo als deugd te functioneren.

Wreedheid

Schuld en schaamte kunnen omslaan in bitterheid en wreedheid. Dat heeft alles te maken met het concept ‘lijden’. Naast het lijden – de wreedheid – veroorzaakt door de onvolkomenheden van de wereld zelf, kennen wij grofweg twee vormen van wreedheid: fysieke en morele wreedheid (Shklar, 2006). Fysieke wreedheid wordt veroorzaakt door natuurlijke processen. Denk aan natuurrampen zoals een Tsunami, vulkaanuitbarsting, aardbeving, of het uitbreken van een ziekte die ons overkomt. Morele wreedheid daarentegen is het willens en wetens toebrengen van leed of pijn aan een ander wezen, die wordt geacht zwakker te zijn, met als doel om angst te bewerkstelligen. Deze vorm van wreedheid kan bijvoorbeeld bestaan uit het aanhoudend en opzettelijk vernederen van iemand, zodat deze persoon alle vertrouwen in zichzelf en anderen verliest. Onze martelpraktijken zijn hierop gebaseerd. In zo’n situatie is angst doorgaans geen goede leidsman om te bepalen hoe er op dreigingen gereageerd dient te worden. Angst is een belangrijke brandstof voor wreedheid, maar het is niet genoeg dit te pareren met angst of moed. Wat kan dan wel een effectieve strategie zijn? Persoonlijke autonomie en zelfreflectie als morele zelfverdediging, zoals Arendt (1994) vooronderstelde?

Wij zijn geneigd onszelf te zien als goede mensen. Pijn aan anderen toebrengen is dan ook enkel omdat deze anderen dat hebben verdiend. Maar angst vermengd met schaamte kan ervoor zorgen dat schuldgevoel wordt geprojecteerd op anderen. We hebben het in het eerste hoofdstuk van de verhandeling kunnen constateren: zo werkt zelfrechtvaardiging. Bovendien zijn we ons meestal niet bewust van de situationele krachten. Wij zijn ervan overtuigd dat we onszelf kennen en in staat zijn om ons gedrag te voorspellen en te controleren. Helaas, we vergissen ons – we kunnen onszelf niet kennen. Ontmenselijking, de-individualisering, gehoorzaamheid aan autoriteit, passiviteit bij bedreiging, zelfrechtvaardiging en rationalisering zijn allemaal psychologische processen die goede mensen kunnen

veranderen in slechteriken zonder dat ze het zelf in de gaten hebben of zich hiertegen kunnen verweren.

Hypocrisie en wreedheid komen samen in ambitie en fanatisme. Ze kunnen gemakkelijker optreden wanneer er gebruik wordt gemaakt van cognitieve dissonantie, met als niet te onderschatten uitvloeisel zelfbedrog. Een persoon kan echter ook kwaad doen zonder kwade motieven, waardoor de aard van het kwaad een misdaad kan zijn. Het morele aspect is in dit geval irrelevant. Kan het kwaad zowel radicaal als banaal zijn? Arendt (1958) bedoelde met radicaal kwaad vooral het Nazi- en Bolsjewistisch kwaad van het totalitarisme. Radicaal kwaad wil voor haar zeggen dat het onvergeeflijk is en niet te bestraffen: 'mensen kunnen onmogelijk vergeven wat ze niet kunnen straffen en ze kunnen onmogelijk straffen wat onvergeeflijk blijkt'. Dan is het onmogelijk geworden om de banden te herstellen die de kwaadwillende verbindt met de omgeving. De banaal kwaadwillende weet niet wat hij doet, zou men kunnen zeggen, en wordt daarvoor gestraft. De radicaal kwaadwillende weet precies wat hij doet en waarom, zoals ook Bettina Stangneth kon benadrukken in haar analyse van Eichmann. Een dergelijk gedrag kan zo extreem anders zijn dat het onmogelijk wordt om de persoon daarvoor te straffen of te vergeven. Beloven en vergeven rusten beide op het ontbinden van herinneringen met daden. 'Belooft je dat je het nooit meer zult doen?' Degene die een dergelijke belofte is nagekomen krijgt daarmee de vrijheid om de herinneringen aan wat hij heeft gedaan los te laten. Bestrafing daarentegen berust bijna geheel op sociale en politieke instituties. Er is altijd op enigerlei wijze een autoriteit als middelaar bij betrokken. Op het moment dat iemand niet gestraft kan worden, omdat het onvergeeflijk is wat hij heeft gedaan, wordt hij een 'radicale ander'. Radicaal kwaad vernietigt de essentie van het publieke domein en bedreigt de werkelijke aard van de mens. Dat is de reden waarom de kwaadwillende niet gestraft, vergeven of geaccepteerd kan worden. Hij is radicaal anders, omdat hij radicaal slecht is (en niet onbegrijpelijk!): het betreft een subjectiviteit tot aan de uiterste grens. We maken de ander radicaal anders, omdat we hem als zodanig herkennen. De enige mogelijkheid om radicaal kwaad te bestraffen is dan eliminatie. Zo stond de enig juiste straf voor Eichmann in 1961 al bij voorbaat vast en de rechters hebben er in Jeruzalem alles aan gedaan om het vonnis dusdanig op te stellen dat er maar een mogelijkheid overbleef: deze radicale ander voorgoed uit onze wereld te verwijderen.

Verraad en vertrouwen

Verraad betekent een afspraak met iemand anders niet nakomen, degene die aan onze zorg is toevertrouwd verwaarlozen en kwaad spreken over onze vrienden. In navolging van Shklar (1984, 2006) kunnen we concluderen dat verraad plegen wil zeggen: misleiden, verleiden, bedriegen, schenden van een overtuiging, beschamen van vertrouwen en perfiditeit. Het lijkt wel onze tweede natuur, want het is dusdanig wijd vertakt, privé (huwelijk) en publiek

(politiek), dat de reikwijdte ervan nauwelijks kan worden overschat. Daar komt nog eens bij dat daden van verraad dikwijls ingewikkeld, ambigu en verschrikkelijk verwarrend zijn. Maar in al deze gevallen reageren wij zonder uitzondering scherp en intens op verraad.

Worden wij door iets of iemand verraden dan ervaren wij verlating. Het is het primitieve en diepgewortelde gevoel waarmee wij vanaf onze vroegste kindertijd vertrouwd zijn. Verlatingsangst raakt aan onze meest elementaire sociale banden en de angst om verlaten te worden door onze ouders of vrienden toont onze gehechtheid aan de samenleving waartoe wij behoren. Verraad plegen aan de gemeenschap of het moederland wordt dan ook gezien als een grote misdaad. Ieder mens beschaamt weleens het vertrouwen, maar wij hebben niet allemaal verraderlijke karakters. Sommige mensen zijn simpelweg onbetrouwbaar of ongedurig: zij schuiven van partner naar partner, van baan naar baan, van politieke partij naar politieke partij en volgen de waan van de dag. Anderen zijn echte verraders, die verraden om macht te krijgen over degenen die zij pijn kunnen doen door hun vertrouwen te beschamen. Zoals bijvoorbeeld de despotische Nazi-machinerie er behagen in schiep de Joden voor te houden dat ze te werk worden gesteld enkel om ze te laten eindigen in de gaskamers. Met inbegrip van alle verschrikkingen die hen werden aangedaan voordat ze dit gruwelijke eindpunt hadden bereikt. Het kan echter ook zijn dat een persoon het publiek vertrouwen beschaamt om trouw te kunnen blijven aan diens eigen standpunten. Dat maakt het verraad een ambigu onderdeel van psychologische en sociale situaties. Of iemand verraadt ons en dwingt ons daarmee iemand of iets anders te verraden. Het is moeilijk in te zien waarom fanatisme in dit verband wel toelaatbaar zou zijn en persoonlijke ambitie niet. Iemand kan ook laf zijn en zijn mensen verraden door er vandoor te gaan, waarmee hij zijn ideale zelf ook verraad.

Al deze ambiguïteit roept vragen op: kunnen we werkelijk alle verantwoordelijkheid van ons afschuiven om 'onzelf te vinden'? Wat is belangrijker: trouw te blijven aan jezelf, je vrienden of aan je land? De publieke verrader is een bedreiging voor het voortbestaan van de gemeenschap. Enerzijds omdat hij ervoor kiest over te lopen naar de vijand, anderzijds omdat hij zich dissocieert van zijn eigen afkomst. Moed is in deze situaties zeldzaam en kan eigenlijk niet zomaar van iedereen worden verwacht. Sommigen waren tijdens de Nazi-bezetting buitengewoon moedig, maar de vraag na 1945 was vooral in hoeverre een dergelijke houding van gewone mensen kan worden gevorderd. De meeste collaborateurs waren enkel gericht op overleven en verraad was een manier van leven geworden in het Europa onder de Nazi's. Coöperatief gedrag ontstaat doorgaans pas nadat iedereen voor zichzelf en zijn eigen familie heeft gezorgd. Veel van onze interpretaties van verraad hangen af van de sociale omgeving en niet alleen van het karakter van de persoon die het verraad pleegt. De politieke omstandigheden drukken het zwaarst op onze idee van betrouwbaarheid. Publieke angst, bijvoorbeeld in tijd van oorlog, maakt ons verraderlijk en het excuseert ons ook: het gevaar dwingt ons om onszelf en onze families voor al het andere te plaatsen.

Oorlog verenigt lang niet altijd een volk; het kan ook diepe verdeeldheid in een land naar boven brengen en conflicten met betrekking tot betrouwbaarheid en vertrouwen laten op-laaieren. Zo zagen Amerikaanse Nazi's die Hitler steunden zichzelf niet als verraders, maar als patriotten die hun land probeerden te redden van Roosevelt en de Joden. En voor de meeste Duitsers was het in de laatste maanden van de oorlog duidelijk dat Hitler hen had verraden. Hij was vastbesloten hen allemaal te vernietigen, aangezien zij niet aan zijn verwachtingen hadden voldaan. Een staaltje van wederzijdse collaboratie en misplaatst vertrouwen. Over-tuiging, ideologie en politieke passie maken van verraad iets dat gecompliceerder is dan enkel verdorvenheid. In de ondersteuning van het Nazi-regime speelde vertrouwen en be-trouwbaarheid een grote rol; ze waren immers geen verraders van hun eigen zaak. Subjectief gesproken waren al deze mensen helemaal niet ontrouw of onbetrouwbaar. Een punt dat Eichmann fijntjes aanhaalt tijdens zijn verdediging in 1961: op hem kon men staat maken; op hem kon Nazi-Duitsland rekenen!

Het punt is dat wij ondanks alle potentiële dreigingen veroordeeld zijn om elkaar te ver-trouwen, omdat we de voortdurende veranderingen die ons in de toekomst zullen raken niet op voorhand kunnen inschatten. Niet zozeer vertrouwen maar *betrouwbaarheid* is dan ook het antwoord op de grens die aan voorspellingen zit. Deze betrouwbaarheid dient in een rechtstaat gegarandeerd te zijn, zodat er geen wetten zijn die ons dwingen tot het ma-ken van absurde of ondraaglijke keuzen. Het is een betrouwbaarheid waarvan de grenzen gemarkeerd worden door onze concepten van schuld en schaamte.

De universele imperatief

De meest primitieve, instinctieve impuls bestaat uit het doden van alles wat ons voor de voe-ten loopt of in de weg staat. Het bevredigt de primaire behoefte om zichzelf in een vreemde en vijandige wereld staande te houden en te manifesteren. Als zodanig is deze impuls goed noch slecht, maar weerspiegelt het onze evolutionaire manier van overleven. In de Oudheid gaven de fysieke veranderingen als resultaat van de dood aanleiding tot de opvatting dat lichaam en ziel twee van elkaar gescheiden zaken moesten zijn. De herinneringen aan een dode suggereerden immers een bepaald niet-lichamelijk voortbestaan. Als het zo is dat de ziel na de dood verder leeft dan moet er voor wraak van deze ziel worden gevreesd en dus dient er een schuld te worden ingelost. Het is een redenering die de aanleiding vormt voor een eerste reflectie op het menselijk handelen en resulteert in een eerste gebod als universele imperatief: Gij Zult Niet Doden. De primitieve haat ten opzichte van al het andere vreemde gaat tegelijkertijd vergezeld met gevoelens van liefde voor een vreemde ander. Ze waarborgt het voortbestaan van de menselijke soort; immers, wat je liefhebt doodt je niet. Tegelijkertijd blijft er een ambivalentie tussen haat en liefde bestaan – het een kan binnen een seconde omslaan in het ander (Freud, 1957b).

De beschaafde ‘geciviliseerde’ wereld kanaliseert de instinctieve impulsen die wij hebben geërfd van onze voorouders met behulp van een aantal ethische regels en normen, die als hoogste waarden zichtbaar worden in kunst. Schrijvers, denkers, acteurs, musici, dansers, beeldend kunstenaars – hun producten vormen samen het (historisch) geweten van een gemeenschap. Het positieve van een dergelijke beschaafde wereld is dat de hoogste waarden die zij voorstaat en tot uitdrukking brengt in kunst toegankelijk zijn voor al haar burgers. In het boek, het museum en het theater worden de leden van de gemeenschap (opnieuw) ‘anders’ met zichzelf en de menselijke conditie geconfronteerd. Iets dat kan worden (her)beleefd met behulp van hun verbeeldingskracht. Het is een niet-agressieve, positieve manier om zelfkennis op te doen.

Tegelijkertijd houdt het een gevaar in: de verbeelding drukt de realiteit van strijd naar de achtergrond. Wij begrijpen hoe complex een strijdtoneel kan zijn dankzij een theatervoorstelling of een film die het onderwerp aan ons presenteert. Daarna gaan wij gewoon weer naar huis, denken er nog eens rustig over na en kunnen het dan naast ons neerleggen. Het heeft tot gevolg dat wij als aangepaste burgers oorlog en strijd opvatten in termen van *respect* in plaats van verwoesting. Een goed voorbeeld hiervan is het gebeuren rond de ramp met de MH17 die plaatsvond boven Oost-Oekraïne op 17 juli 2014. Het passagiersvliegtuig werd zonder enige aanleiding uit de lucht geschoten, waarbij iets minder dan driehonderd onschuldige burgers de dood vonden. Niemand had zich gerealiseerd dat het vliegtuig op dat moment boven oorlogsgebied vloog. Na zeventig jaar in vrede en welvaart te hebben geleefd, kunnen wij als Nederlanders ons eenvoudigweg geen werkelijk doorvoelde voorstelling meer van oorlogszuchtige verschrikkingen vormen. Het conflict in Oekraïne tussen pro-Europese en pro-Russische groeperingen werd voor ons pas reëel op het moment dat onze bloedeigen burgers onbedoeld slachtoffer werden.

Op het moment dat een staat zich niet langer houdt aan zijn eigen regels, normen en zelfopgelegde morele banden en zich een weg baant richting absolute macht door haar onderdanen te misleiden en te bedriegen, staat de geciviliseerde burger machteloos verloren en voelt zich ten diepste verraden. Volgens Freud is dit een verkeerde houding. Immers, de regels, normen en waarden zijn in laatste instantie slechts een illusie – een construct. De geabstraheerde, geciviliseerde omgang met strijd en dood die wij in kunst op talloze manieren kunnen beleven zonder dat het ons daadwerkelijk persoonlijk raakt, wordt in een echte oorlog verbrijzeld. Dan is het écht en moeten we er wel in geloven dat de dood onvermijdelijk is: ofwel zal het onszelf treffen, ofwel onze naasten zullen niet meer thuis komen. Toch dienen we tevens te beseffen dat ook in een leven met oorlog wij te maken hebben met een ambivalent dynamisch spanningsveld. Door dood in deze omstandigheden als onderdeel in het leven te voegen, wint het leven opnieuw aan inhoud. Gelijktijdig steekt de primitieve mens in ons meteen de kop weer op, waardoor hij een frisse vrolijke oorlog kan voeren en anderen met plezier van het wereldtoneel maait. De primitieve mens, die zich held waant, zal

er alles aan doen om te winnen. Hij gaat over lijken. Keert hij levend terug van het slagveld, dan krijgt hij voor zijn verdiensten als het meezit een lintje. Hij is de held die denkt dat hij onsterfelijk is: hem kan niets gebeuren – het zijn de anderen die het vanzelfsprekend met de dood hebben moeten bekopen, niet hij.

Voelen en Denken

Zijn angst, schuld en schaamte emoties of oordelen? En als wij ze tot de emoties willen rekenen, zijn deze emoties dan onbetrouwbaar, dierlijk, verleidelijk, of noodzakelijke begeleiders van praktisch redeneren?

De eerste opvatting ziet emoties als volledig afgescheiden van cognitie en classificeert ze als gevolg daarvan als onbetrouwbaar. Aanhangers van deze visie zoals Plato, Locke en Kant begrijpen emoties als blinde, dierlijke reacties; lichamelijke impulsen waarover wij geen controle hebben. Het tweede, Aristotelische standpunt stelt dat emoties weliswaar een relatie hebben met cognitie, maar een kijk op de wereld belichamen die in feite fout, namelijk een illusie, is. Vandaag de dag omarmt bijna niemand meer de eerste invalshoek aangezien cognitie-wetenschap en psychoanalyse het tegendeel hebben aangetoond. Deze disciplines geven aan dat emoties sterk verbonden zijn met overtuigingen, zodanig dat modificatie van overtuigingen een modificatie van emoties teweeg brengt. Overtuiging is een voldoende voorwaarde voor emotie, emotie is een noodzakelijke voorwaarde voor een volledige overtuiging.

Voor Damasio (1994) vormen emoties en gevoelens de brug tussen de rationele en irrationele processen in onze hersenen. Zo bezien hebben emoties een biologische grond en zijn ze geen luxe, maar spelen ze een cruciale rol in het communiceren van betekenis naar anderen toe in een cognitieve begeleidingsrol, die Damasio het ‘somatisch-signaal principe’ noemt. In tegenstelling tot de opvatting dat een persoon eerst alle opties overweegt en afweegt zoals Plato, Descartes en Kant veronderstellen, waarbij alle emoties buiten de deur blijven, dat wil zeggen, de persoon keuzes maakt conform het proces van logische afleiding, geeft het somatisch signaal zoals Damasio dat opvat vanuit een intuïtief gevoel een ‘automatisch alarm’ af dat maakt dat iemand *onmiddellijk* beslist. Het lichaam wordt daarmee de bron van intuïtie. Het signaal geeft de persoon op deze manier de gelegenheid uit een klein aantal alternatieven en dus heel snel te kiezen. Te veel keuzemogelijkheden zorgen voor problemen waar we niet goed uitkomen.

Het punt van intuïtie wordt in het volgende hoofdstuk uitgediept. Wat er nu toe doet is de nadruk van Damasio op het feit dat de delen van onze hersenen die emoties verwerken integraal deel uitmaken van de rationele structuur die nodig is voor het nemen van beslissingen over onze toekomstige handelingen en het plannen van ons leven. De consequentie van zijn ontdekking is het inzicht dat we niet simpelweg de primaire emoties (vluchten of vechten)

kunnen scheiden van de hogere emoties en beslissingsprocessen. Bovendien kunnen we de voorkeuren en praktische vermogens tot beslissen niet veranderen zonder dat wij ook de emoties en de emotionele disposities erbij betrekken.

Gevoelens bevatten zowel de kennis van lichaamsveranderingen als ook van gebeurtenissen of zaken in de wereld. Zo komt pijn bijvoorbeeld voort uit bepaalde chemische en hormonale veranderingen in het lichaam als antwoord op de externe of interne omgeving. Gevoelens stellen ons in staat om systematisch verbindingen aan te gaan tussen categorieën van objecten en situaties in de wereld enerzijds en de primaire emoties of instincten die onze lichaamsfuncties in eerste instantie reguleren anderzijds. De combinatie van deze twee zaken constitueert de hogere, secundaire emoties. De secundaire emoties zijn voor Damasio de belangrijke leveranciers voor de negatieve en positieve somatische signalen, die ervoor zorgen dat bepaalde toekomstig gunstige uitkomsten en scenario's oplichten. Ze geven ons de mogelijkheid om met strategieën om te gaan en voorspellingen te doen. Bovendien functioneren ze als motivator door ons in een bepaalde richting te sturen.

Emoties zijn dus de psychische mechanismen waarmee wij ons bewegen in de rationele wereld, waardoor wij het vermogen tot overwegen verwerven en reflectie toepassen op onszelf in relatie tot een externe, sociale wereld die buiten onze controle valt en die ons op heel specifieke manieren beperkt. Deze visie houdt tevens in dat de structuur en de voorkeur van een emotie ook gedeeltelijk afhangt van de specifieke structuren en normen van een samenleving. De structuur van schaamte bijvoorbeeld zal anders zijn in een egalitaire samenleving dan in een sterk hiërarchisch opgebouwde gemeenschap. Emoties zijn dus niet alleen belangrijk als richtinggevers waardoor mensen worden getransformeerd conform de normen van een samenleving, maar ze zijn ook intrinsiek betrokken in het registreren, rechtvaardigen en transformeren van de substantiële inhoud van deze normen zelf.

Vanuit dit gezichtspunt zijn emoties dus wel degelijk ook sociale constructen. We leren hoe te voelen. We leren ons gehele emotionele repertoire op dezelfde wijze als we onze overtuigingen leren: van onze sociale gemeenschap. Maar, in tegenstelling tot veel van onze overtuigingen, leren we onze emoties niet direct door middel van propositionele claims over de wereld, hetzij abstract of concreet. Ze worden vooral onderwezen door middel van verhalen. Wanneer deze verhalen eenmaal zijn geïnternaliseerd vormen ze de manier waarop we het leven voelen en beleven. Als deze redenering klopt en verhalen ons gevoelens leren dan kunnen deze ook worden afgeleerd of omgebogen. Als emoties mede sociale constructen zijn, kunnen wij ze ontmantelen. Dan kunnen we schaamteloze profiteurs leren schaamte te voelen om hun schaamteloze hebzucht om te zetten naar meer respectvol gedrag door sociale structuren aan te passen.

Anderen en ik

De vraag blijft in hoeverre emoties ten goede of ten kwade werken: primitief, 'irrationeel' of constructief – uiteindelijk hangt het helemaal af van onszelf. Willen wij ze toedekken met mythen en illusies, verstopt achter cognitieve dissonantie of compartimentalisatie, of gebruiken wij ze als een vermogen tot acceptatie van onze kwetsbaarheid in een gezamenlijke betrokkenheid met anderen?

Al onze emoties waarschuwen ons voor sterfelijkheid en kwetsbaarheid. Wanneer wij bijvoorbeeld een onmogelijke wens tot absolute zuiverheid of onsterfelijkheid koesteren, hebben wij een bepaalde vorm van schaamte nodig om deze irrationele norm van onnipotentie tegen te gaan, in onszelf, maar ook in onze democratische praktijken. Schaamte is hierbij een belangrijk vermogen, want het voorkomt dat de 'ik' en de 'ander' totaal in elkaar opgaan. De ander die werkelijk of ingebeeld, bewust of onbewust, rigide of flexibel, verticaal of horizontaal, enkelvoudig of samengesteld, fantastisch of realistisch, statisch of dynamisch kan zijn. In het daadwerkelijk ervaren van schaamte worden we geconfronteerd met het inzicht dat we niet degene zijn die we dachten te zijn. Het is een heilzaam inzicht wanneer wie we zijn niet kan worden gevangen door een fantastische 'ander'. Zo helpt schaamte met de afwegingen en voortdurende constructie van onze identiteit en daarmee met de kennis die wij over onszelf opdoen. Iemand zou zich kunnen verbergen of terugtrekken, of proberen zichzelf te transformeren in overeenstemming met de nieuwe ander, of met de oude ander in hemzelf proberen om de standaard die is geleverd door ofwel de nieuwe ofwel de oude anderen te bestrijden. Inhoud en motieven zijn niet altijd duidelijk – noch voor de persoon in kwestie noch voor de anderen. Bovendien hebben politieke en sociale structuren invloed. Tarnopolsky (2010) definieert de betekenis van schaamte dan ook als die bepaalde en absoluut unieke ander die in ieders ziel woont. Deze ander geeft ons de mogelijkheid om dat wat wij schadelijk, verontrustend of verwarrend vinden te vermijden en ons te richten op hetgeen we als heilzaam, prettig of geweldig aanmerken. Juist het moment van herkenning van de onvrede en verwarring kan wijzen naar het meest belangrijke dat we van onszelf kunnen leren. Zo kunnen we schaamte in de toekomst vermijden.

Plato staat een houding van 'respectvol schamen' voor om te benadrukken dat een respectvolle politiek van schamen zowel positieve als negatieve elementen kent: ongemak en plezier, perplexiteit en kalmte, strijd en consensus. Deze aan elkaar gerelateerde tegenstellingen genereren een niet vleidend, stigmatiserend, vernederend, autoritair, normaliserend, communautair, of rigide hiërarchisch schamen. Zo kan een respectvol schamen een positieve rol spelen in een democratie, wanneer het is verbonden met waardevolle idealen en aspiraties. Het pijnlijke moment van herkenning in schaamte kan ons helpen te onderkennen dat wij geen onnipotente, autonome individuen zijn, maar kwetsbare en imperfecte menselijke wezens. Een dergelijk respectvol schamen is een belangrijk wapen voor degenen

zonder macht om langs een indirecte weg invloed uit te oefenen. Eerder is al gerefereerd aan Human Rights Watch en de Waarheidscommissies in Zuid-Afrika. Denk ook aan de schaamte die als een golf over de wereld ging toen de foto's uit de Abu Ghraib gevangenis op het internet voor iedereen beschikbaar kwamen. Op zo'n moment worden wij allemaal, of we nu willen of niet, met de neus op de feiten gedrukt.

Vlelend schamen is, in tegenstelling tot respectvol of helend schamen, oneerlijke of overdreven lof die een foutieve consensus tot gevolg heeft, waarin iedere partij erop bedacht is om onbehaaglijkheid en verwarring te vermijden. Het slaat terug op de overtuiging dat we almachtig zouden moeten zijn: goddelijke onaantastbare wezens, die niets nieuws meer over zichzelf te leren hebben. Het flatterende zelf gebruikt verdedigingsmechanismen door infantiel te blijven en vermijdend, zodat het transformeert in een schaamteloosheid als 'moedig' en 'stoer'. Zo vleit de tirannieke democraat zichzelf met de overtuiging dat zijn schaamteloze handelingen moedig zijn; gefixeerd op het plezierige als een voldoende criterium van het goede. Het kan oneerlijkheid betekenen en een verkeerd, overdreven begrip van wie men is of behoort te zijn. Vleierij is oneerlijke, bedrieglijke, foutieve of excessieve lof, die zowel de ontvanger als de zender corrumpeert. Vleierende schaamte treedt op wanneer een persoon, zoals bijvoorbeeld Adolf Eichmann, op foutieve gronden een ander, bijvoorbeeld Adolf Hitler, respecteert of waardeert. Overreding en zelfs vernedering kunnen dan nodig zijn en een wenselijke strategie bij het omgaan met onredelijke anderen zoals dit soort would-be tirannen. Maar in het geval Eichmann heeft het proces in Jeruzalem ondubbelzinnig uitgezeten dat Eichmann voor overreding en vernedering niet gevoelig was. Hij schaamde zich niet; hij wist zeker dat hij het goed had gedaan – het zijn *wij* die het allemaal fout zien.

Naast Plato's respectvol schamen registreert en bewaart Socratisch schamen de plaats van onzekerheid tussen de spreker en zijn opponent met de wederzijdse mogelijkheid om aan te tonen dat iemands handelingen niet overeenstemmen met diens huidige verzameling van 'anderen'. Het bevat passiviteit, lijden, onrust, verwarring en foutieve herkenning zowel als activiteit, plezier, inzicht en herkenning. Maar de Socratische methode blijft er niettemin op gericht om de opponent te overtuigen van diens ongelijk. Platonisch respectvol schamen daarentegen zoekt naar consensus. Voor Plato was Socrates' betekenis van schaamte te sterk verbonden met de zoektocht naar waarheid. Schaamte slaat snel om in vernedering en woede wanneer de persoon die wordt geschaamd denkt dat hij beoordeeld wordt door een onredelijke of fantastische ander. Socrates' motieven zouden wellicht niet altijd volledig transparant zijn geweest voor diens gesprekspartners. Daarom heeft voor Plato respectvol schamen de erkenning nodig van de plaats van het publiek (vroeger en nu). Het vraagt om het principe van menslievendheid. Een bepaalde mate van plezier en consensus is instrumenteel bij elke vorm van verdeeldheid. Deze bereidwilligheid om elkaar ook in verdeeldheid tegemoet te treden gaat verder dan een Socratische overtuigingskracht op te leggen aan de ander omwille van de eigen waarheid.







Ruimte

De oproep ‘ken uzelf’ is eigenlijk misdadig, want we zijn door biologische, fysieke en culturele restricties niet in staat te weten wie wij werkelijk zijn. Het is simpelweg onmogelijk om volledig objectief in één oogopslag naar onszelf te kijken van een afstand en dan ook nog de gehele context erin te betrekken terwijl alles voortdurend verandert. Enkel uit de gevolgen van onze handelingen, uit de vruchten van het werk, is af te leiden wat we kunnen verwachten. Het is dan ook veel meer door werkelijke of ingebeelde *anderen* dat we langzamerhand in de loop van ons leven enigermate zicht krijgen op onszelf. Ook al is het maar tijdelijk een glimp kunnen opvangen van wie we werkelijk, zonder enige illusie, zijn.

Socrates bakent het ‘ken uzelf’ daarom af en perkt het in tot een overzicht met betrekking tot de reikwijdte van onze daden. Stel grenzen aan je bestaan, raadt hij ons aan, en neem deze grenzen op als geleefde waarheid. Nietzsche, Arendt en vele anderen pleiten daarnaast voor pluraliteit: neem verschillende perspectieven in om op deze wijze genoeg afstand te creëren, zodat enig (tijdelijk) overzicht mogelijk wordt. Al deze aanbevelingen suggereren een aangeboren behoefte om onszelf te doorgronden en daarmee betekenis toe te kennen aan onszelf en de wereld. Welke suggestie wij ook willen overnemen; in alle gevallen markeren schuld en schaamte de grens van het overzicht omtrent onszelf.

Arendt (1994) zet haar kaarten op reflectief denken als middel om zelfkennis op te doen en zo onszelf voor het kwaad te behoeden. Uit deze overtuiging spruit haar aanval op Eichmann: hij is in haar ogen degene die niet in staat is om te reflecteren op zichzelf en zijn handelen. Stangneth (2011) denkt daar later heel anders over. Tijdens het symposium op 15 januari in Amsterdam benadrukte zij dat Eichmann wel degelijk in staat was tot reflectief denken en dat ook praktiseerde. Als bewijs voerde zij de transcripties aan van de zogenaamde Sassen-tapes: de gesprekken van de Nederlandse NSBer en journalist Sassen met Adolf Eichmann, die zijn denkbeelden als naoorlogse voortvluchtige in Argentinië graag wereldkundig wilde maken als opmaat voor de stichting van een Vierde Rijk. Deze tapes waren voor een deel in 1961 nog niet beschikbaar voor het tribunaal van Jerusalem en dus ook niet voor Arendt. Uit de opnamen kan Stangneth nu de conclusie trekken dat Eichmann reflectief denken bewust toepaste tijdens het Derde Rijk, echter . . . tegen de stem van de rede in. Reflectief denken kan dus zowel positief als negatief worden toegepast. Het betreft een vorm van denken dat ons helpt, maar evengoed kan aanzetten tot misleiding en zelfbedrog. Ons vermogen tot zelfdeceptie vormt een gegronde reden voor het benadrukken van

een voortdurende dialoog, in spreken en handelen, temidden van een pluraliteit om al het verborgene aan de oppervlakte te brengen. Openlijk tentoongesteld aan de blikken en het oordeel van werkelijke of ingebeelde anderen, die het vervolgens kunnen beamen, afwijzen, bediscussiëren, herinneren of vergeten worden we ons bewust van ons eigen standpunt. Indachtig Heraclitus met zijn opvatting over de werkelijkheid als een flux van contradicties, waarin enkel groei plaatsvindt dankzij de uit conflict en strijd vrijkomende energie.

Het reflectieve denken als 'denken na de ervaring' is niet hetzelfde als narcisme. Dit laatste impliceert dat een persoon enkel datgene ziet wat hij wil zien om zichzelf vervolgens in dat beeld te verliezen. Noch is reflectief denken gerelateerd aan empathie. Veel meer betreft het een poging boven de eigen overwegingen en interessen uit te stijgen. Hoe meer standpunten iemand in overweging neemt, des te sterker zal de uiteindelijke beslissing of keuze zijn. Alhoewel dient te worden opgemerkt dat er een limiet zit aan de opnamecapaciteit van deze veelheid. Neutraliteit is het sleutelwoord hier; niet als poging om een objectief standpunt in te nemen, maar als het vermogen om simultaan een pluraliteit van perspectieven te onderhouden. In de wetenschap dat wij menselijk zijn, en dus feilbaar . . . Juist dit besef van feilbaarheid stelt ons in staat om ons te herpakken en (telkens) opnieuw te beginnen. Denken na de ervaring als reflexief denken helpt bovendien om groothedswaan tegen te gaan. Ieder van ons ervaart zichzelf noodzakelijkerwijze als een uniek wezen met een bijzondere en onvervangbare waarde. Het geeft ons het benodigde zelfvertrouwen om in een complexe wereld onze weg te vinden, maar kan ook aanleiding tot zelfoverschatting zijn. Denken helpt dit tegen te gaan: het ontbindt de geaccepteerde gedragsregels en het perkt illusie en egoïsme in. Wat er toe doet is dus niet het accepteren van de werkelijkheid, maar telkens opnieuw de vraag stellen 'of iets daadwerkelijk het geval is'. Dit wegen, afwegen, overwegen en overdenken van de feiten heeft de meeste kans om een verdraagzame wereld op te leveren. Telkens opnieuw afwegen, want de feiten liggen iedere keer (een beetje) anders doordat ieder mens uniek is, de wereld aan een voortdurende verandering onderhevig en elke afloop door de afhankelijkheid van omstandigheden slecht voorspelbaar. Ethiek helpt niet, want ethische abstractie heeft de neiging in fantasie en illusie om te slaan.

De noties van schuld, schaamte, goed en slecht zouden heel wel verbonden kunnen zijn met de manier waarop ons brein en daarmee ons denken werkt. We hebben al geconstateerd dat categoriseren een basishouding van mensen is: vanaf de vroegste jeugd verdelen wij alles wat we waarnemen en ervaren in vakjes en hokjes als een eerste poging om de wereld ietwat overzichtelijker te maken. Dat was de reden waarom Arendt de nadruk legde en de oplossing zag in denken: reflectie plegen na en op het vullen van de vakken in ons brein. Gedachteloosheid als het onvermogen om te denken is dan ook een onvergefelijke houding in haar ogen. De werkelijkheid dient bij voortduring ter discussie te worden gesteld en getest. Immers, tussen de beslissing om zich een beeld te vormen van iemands omstandigheden en de beslissing om stappen te ondernemen deze omstandigheden te overleven,

om te buigen of te overwinnen ligt de kans om de omstandigheden af te wijzen zonder ze te ontkennen. Dit impliceert dat het er niet om gaat aan de winnende kant te komen, maar om iemand te *zijn* – méer te willen zijn dan enkel een gedachteloze niemand, die genoeg neemt met een overleven als slaapwandelaar of zombie.

Arendts overwegingen, die hier zijn geëxtrapoleerd, vinden hun grond in het pure denken: ‘Een denken dat noch een einde noch een doel buiten zichzelf heeft en zelfs geen resultaten afwerpt. Een denken dat even nutteloos is als de kunstwerken waartoe het inspireert’ (Arendt, 1958). Het is juist deze belangeloze nutteloosheid van denken en kunst dat voor ons van het grootste belang is. Iets dat duidelijk wordt wanneer we de concepten ‘denken’ en ‘kennis’ aan een specifiek onderzoek onderwerpen dan Arendt heeft gedaan. Deze differentiatie heeft belangrijke implicaties voor het onderzoek naar de rol van schuld en schaamte in zelfkennis, zoals we nu zullen zien.

Dimensies van kennis

Freud (1957b) benadrukte dat er sprake is van twee richtingen waarin de mens zijn primitieve impulsen kan bijsturen. Enerzijds is er een innerlijke factor die door inmenging van erotische componenten egoïstische instincten omzet in sociale gedragingen en die de menselijke noodzaak voor liefde bepaalt. Een vreemde ander waar liefde voor wordt gevoeld doodt je niet – daar houdt je van. Anderzijds is er de externe factor van opvoeding in een specifieke culturele omgeving, ingebed in een bepaalde gemeenschappelijke geschiedenis, die de impulsen kanaliseert. Wij kunnen ons niet ontdoen van de primitieve aandriften. Ze zijn biologisch evolutionair ‘hardwired’, maar wij kunnen ze wel van richting doen veranderen al is dit een langdurig en moeizaam proces vol van oefeningen in regels en normen. Is de opvoeding naar volwassenheid redelijk gelukt, dan denken wij dat de egoïst is veranderd in een altruïst, maar dat is niet het geval. Door beloning en straf is de egoïstische tendens richting altruïsme afgebogen, maar bepaalde gebeurtenissen kunnen deze ombuigingen teniet doen, zodat de oorspronkelijke impuls de kop weer opsteekt. Of om het enigszins anders te zeggen: de hogere niveaus van ontwikkeling kunnen verdwijnen en niet meer terugkeren, terwijl de laagste, primitieve niveaus altijd in ieder van ons aanwezig blijven.

Een geciviliseerde ‘bijgeschaafde’ samenleving is er dan ook alles aan gelegen om de primitieve moordneigingen van haar burgers te kanaliseren door middel van regels, normen en morele waarden die hun hoogste uitdrukking vinden in kunst. Schrijvers, denkers en andere kunstenaars vertolken door middel van hun kunstwerken hetgeen een samenleving van het grootste belang acht. Nutteloze disciplines zoals filosofie en kunst laten ons reflecteren op onszelf en brengen inzichten op een veralgemeniseerde wijze tot bewustzijn. Alle burgers kunnen kennismaken van deze waarden door de omgang met kunst en ze bevestigen, ontkennen of – nog beter – ter discussie stellen. Deze hoogste waarden zijn dus in laatste

instantie een menselijk construct en als zodanig op een bepaalde manier een illusie, immers, gebeurtenissen kunnen deze waarden omverwerpen en voorgoed laten verdwijnen.

Freud gaat op het aspect van illusie niet verder in, anders dan ter verduidelijking dat in oorlogssituaties juist dat de reden is waarom wij zo teleurgesteld zijn in onszelf en onze medemens. De illusie van een geciviliseerde samenleving wordt dan aan gruzelementen geslagen en wij voelen diep ons menselijk falen. Freud merkt dit aan als een neutraal iets, maar het is van belang om te onderstrepen dat de illusie van een waardevolle vreedzame (co)existentie een *noodzakelijke* illusie is. Met het verdwijnen van deze illusie verdwijnt ook de noodzaak voor cultuur en daarmee de hoogste waarden waarvan zij de uitdrukking is. Zonder deze noodzakelijke illusie vallen wij terug op onze primitieve impulsen, die geen onderscheid maken tussen goed en slecht, maar blindelings de drang tot overleven volgen. De primitieve impulsen die, al dan niet gecultiveerd in een erotische en een opvoedkundig-culturele component, tegelijkertijd de motor zijn van onze creativiteit.

Intelligentie

We hebben allemaal intuïtie, creativiteit en verbeeldingskracht tot onze beschikking die kunnen worden getraind en gecultiveerd. Negatief opgevat kunnen ze ons bedriegen en ons in de richting sturen van overdrijving, leugens en egoïstisch gedrag. Positief gebruikt maken ze verandering en verbetering mogelijk. Intuïtie, creativiteit en verbeeldingskracht hangen sterk samen met hetgeen wij 'intelligentie' noemen.

Intelligentie heeft alles te maken met de wijze waarop iets wordt gedaan. Ryle (1949, 1971) maakt onderscheid tussen 'weten-dat' – we geloven dat, hopen dat, nemen aan dat, betwijfelen dat iets het geval is – en 'weten-hoe' – iets dat we gewoonlijk competentie noemen: een vaardigheid die zich uitstrekt over een bepaalde tijd, tot uitdrukking komt in een bepaalde manier waarop we iets doen, die een dispositie is en betiteld kan worden als intelligentie. Leren lopen of leren dansen zijn voorbeelden van 'weten-hoe'. Het is van belang op te merken dat ons iets voorstellen door middel van verbeeldingskracht behoort tot *kennis* en niet tot zien of maken. Immers, allereerst moeten we dingen leren door het verzamelen van feiten, informatie en ervaringen, vervolgens dienen wij ons dit alles te herinneren zodat we erover kunnen reflecteren (wat Arendt noemt 'denken na de ervaring') en pas daarna hebben we zoveel inzicht en afstand verworven dat we er (eigen) toepassingen voor kunnen vinden. De ontwikkelde vaardigheden van het 'weten-hoe' blijven altijd een zekere mate van ambiguïteit in zich dragen, want niet alles in deze 'manier om iets te doen' kan in taal worden omgezet. De noodzakelijke ambiguïteit constitueert creatieve kennis en activeert onze verbeeldingskracht. We kunnen deze creatieve kennis onderverdelen in alledaagse creativiteit en artistieke creativiteit.

Ieder van ons heeft de beschikking over alledaagse creativiteit, namelijk het vermogen

om op plotselinge veranderingen te reageren, zich aan te passen aan veranderde omstandigheden en het leven en de omgeving te verbeteren, transformeren en op bepaalde manieren te hermodelleren. Wanneer dat niet zo zou zijn dan waren wij mensen allang niet meer aanwezig op aarde. Deze creativiteit kunnen wij opdelen in bewuste en onbewuste alledaagse creativiteit. Sommige creatieve processen gaan intuïtief en onbewust; voor andere processen moeten we bewust moeite doen. Artistieke creativiteit is het soort van creativiteit die kunstenaars gebruiken en is iets dat voortkomt uit alledaagse creativiteit, maar er niet toe kan worden gereduceerd. Kunstenaars worden getraind in het afzien van het vanzelfsprekende dat normaal gesproken als gegeven wordt beschouwd. Deze terugtrekkende handeling is gerelateerd aan het vermogen dat we allemaal hebben: het vermogen om mogelijkheden te zien door middel van verbeeldingskracht. De kunstenaar gebruikt dit vermogen soms in een andere, meer verhevigde vorm, die wordt geassocieerd met een gevoeligheid voor ambiguïteit.

De kunstenaar gebruikt op die momenten een *vertraagd* dynamisch proces om de wereld te bevragen en vervolgens de bevindingen in kunstwerken om te zetten. Hoe gaat zo iets in zijn werk? Ten eerste wordt de wereld actief tussen haakjes gezet: hierdoor stapt de kunstenaar als het ware naast de wereld en tegelijkertijd door de wereld heen. Vervolgens verwijft de kunstenaar in de sferen van een veel passiever en vloeiender onbewuste. Alle mogelijkheden toelatend om boven te komen drijven, ze te laten botsen met elkaar om ze op het einde van het proces samen te voegen tot iets nieuws. De vertraging – de tijd die wordt gebruikt om bewust de wereld tussen haakjes te zetten (hier zijn niet Husserls haakjes of Boeddhistische ideeën bedoeld) en de vloeiende geestestoestand te ondergaan tot aan het moment dat een nieuwe verbinding tot bewustzijn komt – is een noodzakelijke vertraging voor het proces om de kunstenaar de gelegenheid te geven alle soorten van kennis, associaties, gevoelens en ervaringen met elkaar te laten botsen en mengen om van daaruit verbindingen te voorschijn te laten komen. In een vertraagde toestand rennen de associaties vrij rond, op elkaar reagerend in een onbeheerste en niet-lineaire wijze, schijnbaar betekenisloos. Dit artistieke proces kan worden gekarakteriseerd als een dynamische disorganisatie waaruit een zelforganisatie tevoorschijn komt, die de controle uiteindelijk weer overneemt. Het resultaat kan iets totaal nieuws zijn.

Het moge duidelijk zijn dat dit de positieve uitwerking is van creativiteit en verbeeldingskracht. Helaas kan een dergelijk proces, zoals eerder aangegeven, evengoed leiden tot illusies of ‘Gedankenflucht’.

Intuïtie

Dijksterhuis & Nordgren (2006) extrapoleren het hierboven omschreven artistiek proces dat de kunstenaar gebruikt bij het maken van nieuw werk naar een bewuste toepassing van

‘vertraagd onbewust nadenken’. In deze toepassing is intuïtie de belangrijkste factor. Zoals we eerder bij de bespreking van Damasio’s inzichten in het tweede hoofdstuk hebben gezien, begeleiden emotionele processen het verloop van het nemen van beslissingen. De oorspronkelijke Cartesiaanse scheiding tussen emoties als passief, affectief en opwindend en rationeel redeneren als actief, cognitief en beheerst mist het complete karakter. Damasio toont aan dat emoties integraal onderdeel uitmaken en constitutief zijn voor de menselijke rationaliteit. Bovendien is er niet alleen sprake van emoties als mentale inhoud. Een emotie zoals bijvoorbeeld angst gaat vooraf aan het gevoel dat verbonden is met angst. Dit angstgevoel brengt angst tot bewustzijn. De veranderingen die dit in het lichaam tot gevolg heeft worden doorgegeven aan het brein en daar omgevormd tot emotie. De emotie vertelt de persoon iets over hetgeen zich heeft voorgedaan, waardoor emoties en de lichamelijke veranderingen associatief worden verbonden met de situaties en het resulterend gedrag.

Zo gezien is het lichaam de bron van intuïtie dat samenwerkt met de hersenen en aangever is voor het nemen van een bepaalde beslissing. Het lichaam loopt dus vóór op de beslissing. Dit heeft als resultaat dat wij iets als goed of slecht kunnen voelen zonder dat we weten waarom, waar dat gevoel vandaan komt of waar het op is gebaseerd. Het feit dat het besluit al is genomen nog voor de beslissing bewust is overwogen vormt het ultieme bewijs dat wij voor onszelf niet transparant *kunnen* zijn.

Kort gezegd kan een intuïtie dus worden gedefinieerd als een buikgevoel dat steunt op eerdere onbewuste (opgestapelde) ervaring. Het is een samenvattend oordeel dat het onbewuste levert op het moment dat het klaar is om te beslissen. Hiervoor is het dan wel noodzakelijk dat het onbewuste toegang heeft gekregen tot alle relevante en noodzakelijke informatie. Er is op dit moment nog niet veel bekend hoe het onbewuste precies zijn informatie naar het bewustzijn stuurt en wanneer het onbewuste precies zijn oplossingen levert, maar duidelijk is wel dat het een actief en doelgericht proces is.

Inmiddels begrijpen wij daarentegen wel dat wanneer wij een vertraagd onbewust nadenken *bewust* gebruiken, de informatie die nodig is voor het nemen van een complexe beslissing uiteindelijk ‘sterker’ wordt, want gedragsverandering werkt via het onbewuste. We zijn dan in staat om bewust te beslissen of we dit vertraagd onbewust denken willen gebruiken en strategisch inzetten voor het nemen van een beslissing. Steunend op de inzichten van Damasio suggereert de theorie van (Dijksterhuis & Nordgren, 2006) dus dat een dergelijk dynamisch proces niet enkel aan kunstenaars is voorbehouden, maar dat in principe iedereen daar gebruik van kan maken, wanneer men zich daar in traint. Ieder van ons kan dus een *artistieke houding* aanleren. Deze houding geeft ons een extra mogelijkheid om op een andere manier naar onszelf te kijken en complexe keuzen efficiënter uit te voeren.

Levensruimte

Kunstenaars vragen niet *waarom* iets het geval is, maar *dat* iets het geval is. Verklaringen kunnen dan achterwege blijven, want vanuit een dergelijke artistieke houding kan alles mogelijk zijn. Deze houding creëert een uit het alledaagse leven losgemaakte kennis, die als poëtische resonantie over de grenzen van het materiële heen gaat. Het is een manier van denken over ervaring, die kan worden bestempeld als een vierde dimensie van kennis. Een mogelijkheid die wij nooit effectief kunnen binnengaan, maar die wij in ons denken als vanzelfsprekend meenemen.

In een vierde dimensie verliezen de horizontalen en verticalen hun betekenis, waardoor wij ons niet langer kunnen oriënteren in de ruimte. Deze verwarring geeft aanleiding tot een vertraging die kan worden begrepen als een zee van tijd, waarin iets dat wordt verwacht niet optreedt. Een moment dat is uitgerekt, terwijl een beloofde komst – de toekomst – ons laat wachten. De vierde dimensie kan niet worden benaderd met zintuigen die uitsluitend zijn toegerust voor een derde dimensie. Het vraagt ons los te komen van de materiële existentie om verder te gaan dan de regels van ruimte en tijd. Deze vierde dimensie als *losgemaakte kennis* biedt de mogelijkheid iets geheel nieuws te ontdekken, aangezien de grens tussen hetgeen kan worden uitgesproken en wat we kunnen denken doorzichtig wordt. Het doet een appèl op onze fantasie, onze inspiratie en ons voorstellingsvermogen, dat wil zeggen, op onze artistieke houding.

Met het aannemen van een artistieke houding krijgen wij de indruk dat we ‘andere’ werelden betreden, terwijl dit in werkelijkheid facetten zijn van deze wereld, van ons zelf of anderen die we over het hoofd hebben gezien. Op deze manier kunnen de waarden die we écht belangrijk vinden tot bewustzijn worden gebracht. Hierin ligt het belang van kunst. Uiteindelijk is kunst een intuïtieve reis naar onszelf, teneinde onszelf te verrijken en (opnieuw) met ons gevoel in contact te komen. Het vertraagd dynamisch proces van de artistieke houding blijft per definitie iets dat tijdelijk en partieel is, want het moment dat door de vertraging is uitgerekt houdt het beloofde inzicht juist buiten onze greep. Het is een in zichzelf-besloten en naar zichzelf-verwijzende ruimte die we niet kunnen binnengaan. Dit laat ons in verwarring achter met als gevolg een permanente staat van onvolledigheid. De verwachtingen die de mogelijkheid opriep onafgemaakt en onvervuld latend. De vierde dimensie kan dan ook begrepen worden als de reusachtigheid van ruimte die zich zelf in alle richtingen en op elk gegeven moment vereeuwigd. Het is de dimensie van de oneindigheid. Onaf blijft het altijd juist buiten onze grip, zodat het de mogelijkheid biedt om onszelf telkens weer opnieuw te (her)ontdekken.

Bovengenoemde overwegingen leiden tot het inzicht dat wanneer we onszelf definitief willen beschrijven of interpreteren, wij de rijkdom en de complexiteit van onszelf missen. Ieder moment opnieuw worden wij bepaald door de wereld, onszelf en anderen in een voort-

durende flux. Omdat wij onszelf niet als concept kunnen begrijpen; enkel als mens kunnen voelen. Daardoor is er altijd iets dat ons ontsnapt, maar desalniettemin de belofte van een vereniging tot een betekenisvol geheel in zich draagt. Deze belofte, die naar ons toekomt wanneer wij ons daarvoor openstellen, ligt in de vertraging die ons laat wachten op een dergelijke 'definitieve betekenis'. Zo scheidt een meervoud van dimensies ons zelf en anderen, en daarmee onze werkelijkheid. En andersom, scheppen zelf, anderen en werkelijkheid een meervoud aan dimensies.

Deze eeuwige, oneindige en dus per definitie incomplete vrijheid zouden wij *vrije wil* kunnen noemen. Ze wordt in het alledaagse leven afgebakend door de concepten schuld en schaamte. Het rituele dodengeld, de Chinese 'Hell Bank Note', gevonden in januari 2012 in het verslag van het Eichmann-tribunaal dat Hannah Arendt ons heeft nagelaten, symboliseert het helemaal. Het is precies de reden waarom er iets van schuld en schaamte behouden moet blijven.

Bibliografie

- Allport, G. 1981. *The Nature of Prejudice*. Addison Wesley Publishing Company, 3rd edn.
- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. University of Chicago Press, 2nd edn.
- . 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt: New York.
- . 1994. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books: USA.
- Benedict, R. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Houghton Mifflin.
- Benhabib, S. 1996. Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem". *History and Memory*, 8(2), pp. 35–59.
- Braithwaite, J & Ahmed, Eliza. 2005. Forgiveness, Shaming, Shame and Bullying. *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 38(3), pp. 298–323.
- Browning, Chr. 1992. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. HarperCollinsPublishers.
- Brunner, J. 1996. Echmann, Arendt and Freud in Jerusalem: On the Evils of Narcissism and the Pleasures of Thoughtlessness. *History and Memory*, 8(2), pp. 61–88.
- Button, M. 2011. Accounting for Blind Spots: From Oedipus to Democratic Epistemology. *Political Theory*, 39(6), pp. 695–723.
- Clewell, T. 2004. Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 52(43), pp. 43–67.
- Damasio, A. 1994. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. AvonBooks: New York.
- . 2003. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Harcourt: New York.
- Dijksterhuis, A & Nordgren, Loran F. 2006. A Theory of Unconscious Thought. *Perspectives on Psychological Science*, 1(2), pp. 95–109.
- Dunning, D., et al. 2003. Why People Fail to Recognize Their Own Incompetence. *Current Directions in Psychological Science*, 12(3), pp.83–87.
- El Saadawi, N. 1983. *Woman at point zero*. Zed Books: London.
- Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Tavistock Publications.
- Freud, S. 1957a. Mourning and Melancholia. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV 1914-1916, pp. 237–258. The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

- . 1957b. Thoughts for the Times on War and Death. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV 1914-1916, pp. 273–302. The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Hermans, W.F. 1991. *Lebensraum: een oorlogsdagboek*. Otto Verbeek: Eibergen.
- Huskinson, L. 2004. *Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites*. Brunner-Routledge: New York.
- James, W. 1905. *The Varieties of Religious Experience*. Cosimo classics: New York.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., & Schofield, M. 2007. *The Presocratic Philosophers*. University Press: Cambridge, 2nd edn.
- Klemperer, V. 1996. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Band 278. Reclam Bibliothek: Leipzig, 16th edn.
- Koestler, A. 1964. *The Act of Creation*. Hutchinson: London.
- Konstan, David. 2003. Shame in Ancient Greece. *Social Research*, 70(4), pp.1031–1060.
- Lange, K. 1965. Der Terminus “Lebensraum” in Hitlers’ Mein Kampf. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 13(4), 426–437.
- Leary, M.R & Tangney, J.P. 2003. *Handbook of Self and Identity*, chap. 1. The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences, pp. 3–14. The Guilford Press.
- Libby, L. & Eibach, R. 2002. Looking Back in Time: Self-Concept Change Affects Visual Perspective in Autobiographical Memory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(2), pp.167–179.
- Libby, L., Valenti, G., & Pfent, A. 2011. Seeing Failure in Your Life: Imagery Perspective Determines Whether Self-Esteem Shapes Reactions to Recalled and Imagined Failure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(6), pp.1157–1173.
- Lie, J. 2001. Ruth Benedict’s Legacy of Shame: Orientalism and Occidentalism in the Study of Japan. *Asian Journal of Social Science*, 29(2), pp. 249–261.
- Massaro, T. M. 1997. The Meanings of Shame. Implications for Legal Reform. *Psychology, Public Policy, and Law*, 3(4), pp. 645–704.
- McNally, R. 2003. *Remembering Trauma*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Milgram, S. 1974. *Obedience to Authority: an Experimental View*. Harper & Row: New York.
- Mulisch, H. 1969. *De Zaak 40/61*. De Bezige Bij: Amsterdam, 9th edn.
- Nicholson, I. 2011. “Torture at Yale”: Experimental subjects, laboratory torment and the “rehabilitation” of Milgram’s “Obedience to Authority”. *Theory Psychology*, 21(6), 737–762.
- Norberg, J. 2010. The political theory of the cliché: Hannah Arendt reading Adolf Eichmann. *Cultural Critique*, (76), pp. 74–97.
- Nussbaum, M. 1972a. Psyche in Heraclitus, I. *Phronesis*, 17(1), pp. 1–16.

- . 1972b. Psyche in Heraclitus, II. *Phronesis*, 17(2), pp. 153–170.
- . 1990. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press: Oxford.
- . 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*. Princeton University Press.
- Plato. 2008. *Gorgias*. Gutenberg collection.
- Ratzel, F. 1901. *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*. Verlag der K.Lauppschen Buchhandlung: Tübingen.
- Robinson, J. 1965. *And The Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. The Macmillan Company: New York.
- Rozemond, K. 2012. De Complexiteit van het Kwaad. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 41(1), pp. 63–82.
- Russell, N. 2011. Milgram's obedience to authority experiments: Origins and early evolution. *British Journal of Social Psychology*, 50, pp. 140–162.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. University Press: Chicago.
- . 1971. Knowing How and Knowing That. *Collected Papers*, 2, pp. 212–225.
- Schotten, P. 2007. Hannah Arendt's Eichmann Reconsidered. *Modern Age*, Spring, 49(2), pp. 139–147.
- Shklar, J. 1984. *Ordinary Vices*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2006. Putting Cruelty First. *Democratiya*, 4(spring 2006), pp. 81–94.
- Showers, C.J & Zeigler-Hill, V. 2003. *Handbook of Self and Identity*, chap. 3. Organisation of Self-Knowledge: Features, Functions and Flexibility, pp. 47–67. The Guilford Press.
- Sie, M. 2012. Moral Soulfulness & Moral Hypocrisy. In: Lumer, Chr, ed., *Morality in Times of Naturalising the Mind*. Ontos.
- Slovic, P. 2010. If I Look at the Mass I Will Never Act: Psychic Numbing and Genocide. In: Roeser, S, ed., *Emotions and Risky Technologies*. Springer Science+Business Media BV.
- Snowdon, P. 2003. Knowing How and Knowing That: A Distinction Reconsidered. *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 1–29.
- Solomon, R. 1988. On Emotions as Judgments. *American Philosophical Quarterly*, 25(2), pp. 183–191.
- Stangneth, B. 2011. *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Arche Literatur Verlag AG: Zurich–Hamburg, 2nd edn.
- Stern, J. 2003. *Terror in the Name of God. Why religious militants kill*. HarperCollins Publishers: New York.
- . 2010. *Denial*. HarperCollins Publishers.
- Tangney, J.P, Wagner, P, & Gramzow, R. 1992. Proneness to Shame, Proneness to Guilt, and Psychopathology. *Journal of Abnormal Psychology*, 101(3), pp.469–478.

- Tangney, J.P, et al. 1996a. Are Shame, Guilt, and Embarrassment Distinct Emotions? *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(6), pp.1256–1269.
- . 1996b. Relation of Shame and Guilt to Constructive Versus Destructive Responses to Anger Across the Lifespan. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(4), pp.797–809.
- Tarnopolsky, Chr. 2010. *Prudes, perverts and tyrants: Plato's Gorgias and the politics of shame*. Princeton University Press.
- Tavris, C. & Aronson, E. 2007. *Mistakes Were Made (but not by me)*. Harcourt, Inc.
- Taylor, G. 1985. *Pride, Shame and Guilt*. Clarendon Press: Oxford.
- Terada, R. 2004. Thinking for Oneself: Realism and Defiance in Arendt. *English Literary History*, 71(4), pp. 839–865.
- Walker, R, Thompson, C, & Skowronski, J. 2003. Life Is Pleasant—and Memory Helps to Keep It That Way! *Review of General Psychology*, 7(2), pp.203–210.
- Wanklyn, H. 1961. *Friedrich Ratzel. A biographical memoir and bibliography*. University Press: Cambridge.
- Wilde, T. 2006. Normativity and Novelty. *Cultures: Conflict-Analysis-Dialogue. Papers of the 29th International Wittgenstein Symposium*, (29), pp. 370-372.
- . 2008. *Remodel[li]ng Reality. Wittgenstein's übersichtliche Darstellung & the phenomenon of Installation in visual art*. Wilde Oceans: Amsterdam.
- . 2012. De Artistieke Wending. *Internet Journal BLIND!*, Macht(29).
- Williams, B. 1993. *Shame and Necessity*. University of California Press.
- Wittgenstein, L. 2001. *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Transl. G.E.M. Anscombe. Blackwell: Oxford, 3rd edn.
- Zimbardo, P. 2007. *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*. Random House: New York.

Over de auteur

Filosoof en schrijver Carolien van Welij:

Wilde brengt op unieke wijze kunst en filosofie samen. Zij filosofeert niet óver kunst, maar maakt projecten waarin kunst en filosofie integraal samenhangen en elkaar versterken.

Professor filosofie Universiteit van Manchester Peter Goldie:

Wilde has done a tremendous job in putting together this work – in combining serious academic philosophical work and serious work in installation art.



Tine Wilde (Nijmegen, 1955) is filosoof en beeldend kunstenaar. Zij studeerde autonome kunst aan de Academie voor Kunst & Design te Enschede en filosofie aan de Universiteit van Amsterdam waar zij in 2008 promoveerde op project *Do Not Erase* en publicatie *Remodel[li]ng Reality*. Haar beeldend werk bestaat uit installaties, performances en beeldwerken die zijn tentoongesteld in binnen- en buitenland en opgenomen in diverse private en publieke collecties. Daarnaast schrijft zij over filosofie en kunst, bijvoorbeeld in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* *Reflexieve dynamiek in het latere werk van Wittgenstein* (2004), *Boekman Tijdschrift* *Installatiekunst biedt vragen in plaats van antwoorden* (2005), internet-tijdschrift *BLIND! De Artistieke Wending* (2012) en *Wijsgerig Perspectief* *Duurzaam Denken* (2016). Zij verzorgt de module *Filosofie en Kunst* aan de Universiteit van Amsterdam, alsook regelmatig masterclasses en openbare lezingen. Tine Wilde leeft en werkt in Amsterdam.

Colofon

Project Sweep

Concept en realisatie

Tine Wilde

Masterclass On Guilt and Shame

Universiteit van Amsterdam
Inst. voor Interdisciplinaire studies
28|10 2013 t/m 6|1 2014

Symposium On Guilt and Shame

De Burcht van Berlage Amsterdam
15 januari 2014

Symposium Over Schuld en Schaamte

Kunstfort bij Vijfhuizen
12 oktober 2014

Installatie Lebensraum

Kunstfort bij Vijfhuizen
12|10 t/m 5|12 2014

Performance SWEEP

Castrum Peregrini Amsterdam
22 oktober 2015

Web-pagina

www.tinewilde.com/sweep.htm

Tot stand gekomen mede dankzij

Castrum Peregrini–Memory Machine,
De Burcht Amsterdam, Goethe Institut
Amsterdam, Kunstfort bij Vijfhuizen,
Mime–opleiding Amsterdamse
Hogeschool voor de Kunsten,
Stichting Stokroos, Universiteit van
Amsterdam Ad de Jonge Centrum,
Universiteit van Amsterdam Instituut
voor Disciplinaire Studies, Vfonds.

Over Schuld en Schaamte

Concept en realisatie

Tine Wilde

Copyright

Tenzij anders vermeld zijn alle teksten
en afbeeldingen © 2016 Tine Wilde
c/o Pictoright, Amsterdam

Afbeeldingen

Binnenkant omslag voor en
p4,14,15,16,26: Installatie
Lebensraum, fotograaf Coen André.

Omslag tapijt van schaamte installatie
Lebensraum, Binnenkant omslag
achter en p40,41,42: performance
SWEEP, fotograaf Tine Wilde.

p55: portret Tine Wilde,
fotograaf Carin Verbruggen.

Uitgever

Wilde Oceans Publications
wopublications@gmail.com

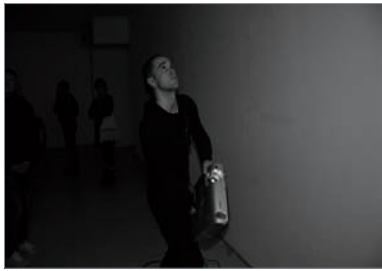
ISBN

978–90–804240–0–5

Tot stand gekomen mede dankzij

Yindo en een genereuze financiële
bijdrage van Stichting Stokroos.





Over Schuld en Schaamte

Geweld zet hoop en verwachting om in schuld en schaamte. Deze publicatie bespreekt de uitkomsten van een filosofisch en artistiek onderzoek naar complexe gedragspatronen. Op overtuigende wijze worden de negatieve connotaties en de positieve aspecten van schuld en schaamte verbonden met het artistieke proces dat de kunstenaar gebruikt bij het maken van nieuw werk. Hierdoor komen de concepten schuld en schaamte in een ander licht te staan en toont de auteur op een intrigerende manier aan hoe het trainen van een dergelijke artistieke houding ons kan helpen vreedzamer zelfstandig te denken. Over Schuld en Schaamte biedt een nieuw verrassend inzicht hoe geweld getransformeerd kan worden naar hoop en verwachting.

Project Sweep

Publicatie Over Schuld en Schaamte is onderdeel van project Sweep dat naast deze uitgave bestaat uit een masterclass, twee symposia, installatie Lebensraum en performance SWEEP. Meer informatie is te vinden op www.tinewilde.com/sweep.htm. In deze uitgave wordt voortgebouwd op de resultaten van de symposia en zijn tevens zwart/wit en full colour afbeeldingen van de installatie en de performance opgenomen.

Wilde Oceans Publications
wopublications@gmail.com

ISBN 978-90-804240-0-5

