

Institutionele voorwaarden voor een brede, inclusieve rede.

Citation for published version (APA):

Swierstra, T., & Tonkens, E. (2022). Institutionele voorwaarden voor een brede, inclusieve rede. Antwoord aan onze critici. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 114(1), 83-99. <https://doi.org/10.5117/ANTW2022.1.011.TONK>

Document status and date:

Published: 01/01/2022

DOI:

[10.5117/ANTW2022.1.011.TONK](https://doi.org/10.5117/ANTW2022.1.011.TONK)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Document license:

Taverne

Please check the document version of this publication:

- A submitted manuscript is the version of the article upon submission and before peer-review. There can be important differences between the submitted version and the official published version of record. People interested in the research are advised to contact the author for the final version of the publication, or visit the DOI to the publisher's website.
- The final author version and the galley proof are versions of the publication after peer review.
- The final published version features the final layout of the paper including the volume, issue and page numbers.

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

If the publication is distributed under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license above, please follow below link for the End User Agreement:

www.umlib.nl/taverne-license

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

repository@maastrichtuniversity.nl

providing details and we will investigate your claim.

Institutionele voorwaarden voor een brede, inclusieve rede

Antwoord aan onze critici

Evelien Tonkens
Universiteit voor Humanistiek
e.tonkens@uvh.nl

Tsjalling Swierstra
Universiteit van Maastricht
t.swierstra@maastrichtuniversity

Het is een eer en een genoegen om zoveel interessante en constructieve reacties te hebben mogen ontvangen op ons artikel over de mogelijkheid van een inclusieve ethiek die mensen motiveert om verantwoordelijkheid te nemen voor problemen ver weg in identiteit, afstand en tijd, zoals racisme, mondiale ongelijkheid, en klimaatopwarming. Ons stuk kwam voort uit de angst dat als de mensheid niet snel praktisch handen en voeten weet te geven aan een dergelijke inclusieve ethiek er een gerede kans bestaat dat we elkaar in een krimpemde en opwarmende wereld naar de keel vliegen. Steeds scherper immers tekent zich binnen de politieke arena de tegenstelling af tussen de politiek van het 'eerst ik, hier, nu' versus die van het 'wij, overal, altijd'. Als we er niet in slagen om vormen van eerlijke samenwerking te ontwikkelen, dan resten uiteindelijk alleen de strijd om het overleven en het recht van de sterkste. De inclusieve ethiek kent genoeg aanhangers. Maar de bezorgdheid dat die ethiek te veeleisend is, maakt dat veel mensen zich machteloos voelen. Dat geldt zeker ook voor onszelf. Daarom juist wilden we dat gevoel van machteloosheid onderzoeken, en kijken waar we hoop uit kunnen putten. En we zijn dankbaar dat alle commentatoren langs deze weg hebben willen meedenken. We gaan hieronder in op drie thema's waarop de auteurs ons uitdagen om onze bevindingen te verhelderen, te verdiepen, te verbreden, en soms te corrigeren: de (on)redelijkheid van morele intuïties (§ 1), de (verdere) verbreding van de rede (§ 2) en de rol van sociale instituties (§ 3).

1 Morele intuïties en de rede

Een eerste punt, naar voren gebracht door Hermann, Karssing en Van Doorn, is dat wij een te sombere opvatting van Systeem 1 zouden hebben. We zouden de mogelijke redelijkheid daarvan onderschatten. Hermann stelt dat wij, in navolging van Jonathan Haidt, de karakterisering van Systeem 1 als automatisch en daarmee onredelijk accepteren. Ze stelt daar Hanno Sauers' idee tegenover dat rationele redenen wel degelijk kunnen worden opgenomen in ons intuïtieve denken. Karssing sluit hierbij aan met een pleidooi om Systeem 1 te versterken via het cultiveren van onze inclusieve intuïties en emoties. Die hoeven echt niet zo parochiaal te zijn als wij (TS en ET) zouden denken. Van Doorn vult aan dat intuïties wel degelijk getraind kunnen worden en niet per se anti-universalistisch zijn. Er is bewijs dat 'universalistisch-ethische redenen' aansluiten bij onze intuïties. Het gat tussen evolutionair adaptieve en normatief acceptabele morele oordelen is daarom verre van onoverbrugbaar en een inclusieve ethiek is psychologisch realistischer dan wij vrezen.

De veronderstelling dat wij Systeem 1 louter onredelijk vinden, berust echter op een misverstand. Wel moeten we hier even terminologisch scherp slijpen. Wij reserveren het begrip 'rede' inderdaad voor Systeem 2 en associëren het met zaken als reflectie, inspanning, opschorting en problematisering van automatische oordelen, dialoog en argumentatie. In die strikte betekenis van 'rede' kan Systeem 1 inderdaad niet redelijk zijn. Dat betekent echter niet dat de oordelen van Systeem 1 *de toets der rede* niet zouden kunnen doorstaan. Sterker, we zouden niet lang overleven wanneer de heuristieken en morele intuïties van Systeem 1 die toets niet grosso modo zouden kunnen doorstaan.

Volgens onze pragmatistische interpretatie van de *Dual Process Theory* vormt Systeem 1 het reservoir van eerder door Systeem 2 gegenereerde oplossingen. Omdat deze oplossingen ooit succesvol zijn geacht, zijn ze nu snel en moeiteloos beschikbaar in de vorm van automatische, praktische routines die niet langer met de nodige moeite bedacht en gehoorzaamd hoeven te worden. John Dewey zou dit 'habits' zou noemen. Bijvoorbeeld: je hoeft niet na te denken als je een rij voor de kassa ziet staan. Je sluit automatisch achteraan, zonder je te realiseren dat je daarmee met je voeten een potentieel moreel vraagstuk inzake de rechtvaardige verdeling van een schaars goed – op egalitaire wijze – oplost.

Echter, net als op de aandelenmarkt geven ook in de moraal resultaten behaald in het verleden geen garantie voor de toekomst. Omdat onze omgeving verandert en wij van omgeving veranderen, lopen automatische

oplossingen soms spaak: er doen zich nieuwe problemen voor of automatische oplossingen krijgen opeens concurrentie van betere oplossingen. Wanneer Systeem 1 tekortschiet, uit zich dit in morele onzekerheid en controverse. We zijn moreel onthand. Op dat moment komt Systeem 2, de rede, in actie voor het uitvoeren van reparatie- en rechtvaardigingswerk. Als Systeem 2 erin slaagt nieuwe, betere, morele oplossingen aan te dragen, dan gaan die na verloop van tijd weer deel uitmaken van onze belichaamde praktische routines en intuïties. Van Systeem 1 dus. Enzovoorts, ad infinitum.

Deze pragmatistische benadering staat dus haaks op Haidts intuïtionisme.¹ In onze conclusie konden we ons daarom probleemloos aan de zijde van de evoprogresieven scharen, die erop wijzen ‘dat de theoretische rede zijn werkzaamheid wel degelijk heeft bewezen, getuige de verbreiding van de autonomie-ethiek’. We accepteren dat de *theoretische* rede kan voeren tot inclusieve morele intuïties², in de vorm van de liberale ‘dunne’ moraal die vooral vrijheid en pluraliteit beschermt. Maar we geloven dat dit, hoe belangrijk ook, ontoereikend is om ons te motiveren tot inclusief handelen. Dit ‘gat’ tussen morele intuïties en moreel handelen proberen we te overbruggen door *ook* een beroep te doen op mimetische en mythisch-narratieve dimensies van de rede. We hopen dat die beter dan de theoretische rede in staat zijn om universele morele intuïties rondom sacraliteit, gemeenschap, en autoriteit van nieuwe, inclusieve ‘triggers’ en interpretaties te voorzien die kunnen concurreren met de huidige parochiale invullingen ervan. (We pleiten dus niet voor een omarming van het parochialisme, zoals Takes en Bransen menen.) Daarmee mobiliseren we alle door Haidt geïdentificeerde morele basisintuïties – de brede moraal – voor de doelen van een aansprekende, inclusieve ethiek. De opgave waarvoor we staan is te groot om alleen op de theoretische vorm van de rede te vertrouwen. We kunnen het ons niet veroorloven om niet ook gebruik te maken van mimesis en mythe.

De theoretische rede genereert inclusieve morele oplossingen door te verdunnen, via het model van de kringen in de vijver. De mythische rede kan inclusieve morele oplossingen voortbrengen door via verhalen te verleiden

1 Met zijn intuïtionisme verweekelt Haidt zich volgens ons in een dubbele inconsistentie. Ten eerste kan hij niet verklaren hoe het kan dat die autonomie ethiek intuïtief heeft kunnen worden voor het *WEIRD* (Western, Educated, Industrialised, Rich, Democratic) deel van de mensheid. Ten tweede blijft zijn pleidooi om ‘liberal’ (inclusieve) interpretaties te ontwikkelen voor de universele morele basisintuïties in de lucht hangen, aangezien dat toch echt een taak voor Systeem 2 is.

2 Als die er niet zouden zijn, zouden we inclusieve ethische theorieën zoals die van Bentham en Kant waarschijnlijk niet eens kunnen begrijpen, laat staan bedenken.

tot identificatie en empathie met wat veraf is, in termen van identiteit, ruimte en tijd. In haar bijdrage omschrijft Bauer op zeer aansprekende wijze hoe we via verhalen onszelf, de wereld en anderen begrijpen, en hoe we doordat onze verhalen overlappen ook nader tot elkaar kunnen komen. Niet via de voor de theoretische rede kenmerkende verdunning (we zijn allemaal mensen en dus gelijk) maar doordat we in de levens van anderen onze eigen levens herkennen. Ze voegt daaraan toe dat we via verhalen ook verschillende perspectieven leren innemen, waaronder inkluderende en excluderende. Ook de mimetische rede kan vermoedelijk bijdragen aan het versterken en verankeren van een inclusieve ethiek, al hebben we dat niet uitgewerkt. Te denken valt hier aan overbrugging van afstanden tussen mensen en plaatsen door praktisch samen aan gedeelde projecten te werken. We komen hier verderop op terug.

Ter afronding van dit eerste punt willen we graag een ander misverstand uit de wereld helpen: we beweren niet dat de rede – in één of al haar drie dimensies – automatisch een inclusieve ethiek genereert. Hermann heeft gelijk dat verhalen vaak de scheiding tussen wij en zij benadrukken. Dat geldt ook voor de mimetische reflectie, die gemakkelijk uitloopt op een bevestiging van bestaande excluderende praktijken. Maar theoretische reflectie leidt evenmin automatisch tot inclusie. Ook die heeft vaak uitsluiting gelegitimeerd, van heidenen, andersgelovigen, atheïsten, of gekken. De theoretische rede is wel goed in het abstraheren van verschillen, maar niet in de productieve omgang met ‘de Ander’. Lees Foucaults *Geschiedenis van de waanzin* er maar op na, of feministische en postkoloniale kritieken op de Rede. Takes en Bransen verwijten ons precies dit soort ‘koloniserende stellingname’ omdat wij bij ons streven naar een inclusieve ethiek onze eigen gesitueerdheid aan het zicht zouden onttrekken achter een vals universalisme. Wij denken dat dit verwijt vooral betrekking heeft op de theoretische rede en juist veel minder op de mimetische en mythisch-narratieve rede waarvoor we een lans breken.

We betwijfelen dan ook Bauers stelling dat de mythisch-narratieve rede altijd steun en correctie van de theoretische rede behoeft om haar inclusieve belofte waar te maken. Dit is inderdaad de gangbare opinie.³ Maar wij denken dat deze standaard prioritering aan herziening toe is. Misschien kunnen de mythische en mimetische varianten niet zonder de theoretische rede, maar dan is het omgekeerde ook waar: het zijn verhalen over andere mensen

3 Die hiërarchie ligt ook ten grondslag aan de liberale claim dat ‘the right’ prioriteit moet hebben vergeleken met ‘the good’: dat rechten belangrijker zijn dan substantiële concepties van het goede leven.

zijn die ons überhaupt motiveren om zoiets abstracts als mensenrechten te omarmen. Pekelharing zegt het in zijn bijdrage mooi: 'Inclusie werkt pas als ze niet alleen beredeneerd, maar ook geleefd, gemimed, bezongen, en verhaald wordt.' Wij vermoeden dat alle drie dimensies van de rede zo hun blinde vlekken hebben die vanuit de andere dimensies zichtbaar worden, zodat er niet sprake hoeft te zijn van een vaste hiërarchie tussen logos, mythos en mimesis. Maar goed, veel verder dan een vermoeden gaat dit op het moment niet.

2 Een nog bredere rede

De meeste auteurs lijken te kunnen instemmen met ons pleidooi voor een zoektocht naar een bredere rede. Herman, Hopster en Pekelharing stellen echter in verschillende bewoordingen een nog verdere verbreding voor. Naast theoretisch, mimetisch en narratief bestaat er nog een dimensie van ethisch denken en handelen, betoogt Pekelharing, en die draait om vindingrijkheid, listigheid en behendigheid. Pekelharing noemt deze dimensie *metisch*, ontleend aan het concept *metis*. Bij metische kennis, stelt Pekelharing, vormen kennis en kundigheid een eenheid, en wordt de kloof tussen weten en doen gedicht. Metis is bij uitstek noodzakelijk in een veranderlijke wereld, waarin we permanent nieuwe tegenstand en nieuwe obstakels moeten overwinnen. Hij hoopt dat je met metische kennis al doende de psychologische biases kunt overwinnen die een inclusieve ethiek belemmeren.

Hopster zoekt een verdere verbreding van de rede in de richting van een doorleefde en beproefde rede. Er is, stelt Hopster, 'een geleefde ervaring' nodig voor een inclusieve ethiek: 'gepakt en gemazeld; doordesemd met collectieve ervaring, door schade en schande wijs geworden'. Schade en schande, zoals de recente bosbranden, extreme warmte, droogte en overstromingen, kunnen mensen bijvoorbeeld motiveren om daadwerkelijk iets te doen tegen klimaatopwarming. Hopster acht collectieve inspanningen tegen klimaatopwarming kansrijker wanneer we ons 'er geestelijk en lichamenlijk van doordringen dat de toekomst reeds in het hier en nu aan onze deur klopt', dan wanneer we onheilspellende verhalen over de toekomst houden. Ook in Hopsters deze doorleefde rede is de verstrengeling van denken en doen te bespeuren die de metische en de ontwerpende rede kenmerkten.

Hermann bepleit een vergelijkbare aanvulling, namelijk de *ontwerpende cognitie*: kennis opdoen door iets te ontwerpen. Wanneer je bijvoorbeeld leerlingen vraagt een rechtvaardige staat te ontwerpen, kan dat hun morele intuïties omtrent autoriteit/onderwerping en bevrijding/onderdrukking

positief beïnvloeden. Ontwerpde kennis heeft naar haar mening een groter inclusief potentieel dan de mythisch-narratieve die wij (naast de mimetische) voorstellen.

We omarmen deze suggesties dankbaar. Echter niet om de rede nog verder te verbreden, maar om de door ons voorgestelde verbreding preciezer te duiden. In lijn met het filosofisch pragmatisme begrijpen we Systeem 1 en 2 in termen van de praktische omgang tussen ons als organismen en onze veranderende en conflicterende omgevingen. Systeem 1 stelt ons in staat snel en moeiteloos te beslissen; Systeem 2 stelt ons in staat beslissingen te herzien (reparatie functie) of ze uit te leggen aan mensen met wie we samenleven en -werken (rechtvaardigingsfunctie). Denken en doen zijn in deze definities dus al intrinsiek verweven: denken helpt ons beter te doen en doen biedt aanleiding om te gaan denken. Kortom, deze nadruk op leren door doen, door te ontwerpen en te falen, door te vallen en op te staan, is precies waar het in de rede, in Systeem 2, om draait. Dat betekent dat de metische/ontwerpde/doorleefde rede dus niet zomaar naast de theoretische, mimetische en mythische varianten kan worden gesteld. Hoe verhoudt onze opvatting van een brede rede zich dan wel tot die van de drie genoemde auteurs?

Hier willen we een onderscheid maken tussen Pekelharing en Hopster enerzijds, en Hermann anderzijds. Wat bij de eerste twee opvalt is dat de feedback-loop tussen ervaren en denken heel kort is: het gaat om de 'eenheid van denken en doen' (Pekelharing) en om de 'doorleefde' ervaring (Hopster). Met andere woorden: de vormen van rede die zij voorstellen liggen op het snijvlak van Systeem 1 en 2, waarbij reflectie geen de kans krijgt om haar vleugels wijd uit te slaan maar meteen op een iteratieve manier wordt teruggevoerd naar de praktische, belichaamde kennis. We vragen ons af of hun metische en doorleefde rede niet sterk overlapt met de mimetische variant. Mimetische kennis is namelijk lichamenlijk en ambachtelijk, en leren en doen sluiten direct op elkaar aan. We associëren mimeese wellicht met imitatie van iets bestaands en niet met rede/reflectie, maar dat is misplaatst. Mimeese draait, in haar Systeem 2 vorm, ook om het uitproberen van wat beter kan, met sensitiviteit voor het materiaal dat zijn eigen eisen stelt en waarop behendig en met inzicht moet worden gereageerd. En mimeese kan ook, zoals Pekelharing stelt, de vorm aannemen van bewonderende navolging van mensen die er wel in slagen hun parochiale biases te overwinnen.

Het verkleinen van de afstand tussen beide systemen, tussen doen en denken, kan inderdaad bijdragen aan het verhelpen van de motivationele zwakte van de inclusieve ethiek. Maar het is wel onduidelijk hoe deze vorm van de rede er nu precies in slaagt grotere afstanden in identiteit, ruimte en

tijd te overbruggen, zoals de inclusieve ethiek van ons vraagt. Bij Pekelharing blijft dit vaag, terwijl Hopster het afstand-probleem oplost door te ontkennen dat er in het geval van de klimaatopwarming een afstand in ruimte of tijd te overbruggen valt, aangezien die opwarming zich hier en nu al voltrekt.

Hermanns voorstel voor een ontwerpende rede lijdt niet onder dit probleem. Haar ontwerpende rede biedt namelijk veel ruimte aan de verbeelding, waarmee wel afstanden in identiteit, ruimte en tijd kunnen worden overbrugd. Maar daarmee wordt voor ons onduidelijk waarin nu precies het verschil met het mythisch-narratieve denken ligt. Ontwerpen vraagt immers ook om een vorm van verbeelding van de toekomst, om wat John Dewey ‘dramatic rehearsal’ noemde: het in ons hoofd uitproberen van praktische keuzes door ons de gevolgen van die keuzes zo goed mogelijk voor te stellen. Ontwerpen vraagt om toekomstscenario’s en die komen in de vorm van verhalen.

3 De rol van instituties

Diverse auteurs betogen terecht dat wij onvoldoende aandacht geven aan de rol van instituties. Het psychologische perspectief dat in ons stuk de toon zet, schiet tekort. Aan Flanagans ‘principle of minimal psychological realism’ moet – zo constateert Pekelharing terecht – een even belangrijk ‘principle of sociological realism’ worden toegevoegd. De auteurs hebben groot gelijk dat de rol van instituties meer aandacht verdient. Hun reacties zijn een welkome aanleiding om dit in ons artikel onderbelichte aspect hieronder wat verder uit te werken.

Wij lezen in hun reacties drie verschillende perspectieven op de rol van instituties: instituties kunnen de individuele moraal (deels) *vervangen*; ze kunnen gunstige *voorwaarden* scheppen voor een inclusieve moraal; en ze kunnen het *resultaat* zijn van morele overwegingen. De gedachte dat instituties de individuele moraal kunnen vervangen, vinden we in het betoog van Hopster. Er zijn bijvoorbeeld veel mensen die vinden dat we met zijn allen minder vlees zouden moeten eten, maar het toch kopen als het in de schappen van de supermarkt ligt. We moeten volgens Hopster niet veel verwachten van hun vermogen om telkens maar weer in de supermarkt te denken aan de consequenties van hun keuzes voor het klimaat, en voor het welzijn van dieren en van mensen elders – aan problemen van *anderen, daar en later* kortom. Om zulke mensen te helpen hun overtuigingen in daden om te zetten, kun je beter domweg de verkoop van vlees in supermarkten verbieden. Daarmee zet je een nieuwe maatschappelijke norm en je maakt

het mensen gemakkelijk om zich eraan te houden. Dit noemt Hopster een *morele niche constructie*. Daarmee kun je volgens hem een inclusieve moraal bevorderen en stabiliseren.

Hopsters voorstel lijkt ons te passen in de conservatieve traditie van – in de woorden van Haidt – het ‘morele exoskeleton’: instituties moeten de morele imperfectie van de mens compenseren. Deze gedachte ligt ook ten grondslag aan het nudgen van Sunstein: we kunnen de omgeving zo inrichten dat actoren die hun lagere motieven volgen toch doen wat ze volgens hun betere ik zouden willen doen. Soortgelijke gedachten komen we eerder tegen bij Bentham: doordat mensen erop uit zijn genot te maximaliseren en pijn te vermijden, kunnen zij door slimme beleidsmakers worden gestuurd. Ook binnen het economische denken zien we eenzelfde hoop dat mensen die hun eigenbelang volgen toch bijdragen aan het algemene belang, dankzij de geïnstitutionaliseerde wijsheid van de markt. (Mandeville’s ‘Private vices, public benefits’). En in de techniekfilosofie is er veel aandacht voor pogingen om de materiële omgeving slim te ontwerpen zodat we vanzelf het goede doen. Gemeenschappelijk aan al deze benaderingen is de gedachte dat moraal niet louter tussen de oren zit, maar is verdeeld over mensen en hun sociale en materiële omgeving (Heersmink 2017).

De gedachte dat instituties moraal kunnen vervangen, vinden we in de context van een liberale democratie niet overtuigend. Uiteraard is er een wisselwerking tussen gedrag en overtuigingen enerzijds en instituties anderzijds. Instituties kunnen gedrag en overtuigingen inderdaad in wenselijke richting sturen. Maar voorstellen om die instituties dan maar snel in te richten gaan te gemakkelijk aan een probleem voorbij: de vraag is niet primair hoe we mensen ertoe bereid krijgen om zulke institutionele ontwerpen te *accepteren*, maar vooral hoe we ze motiveren om ze te *initieëren* (of om te stemmen op politici die zeggen dat te willen gaan doen). De instituties die individuele morele oordelen moeten vervangen, dienen in een democratie namelijk zelf *het gevolg* te zijn van zulke individuele morele oordelen.

Hier belanden we dus in een cirkel. We hebben immers geen dictatuur waarin een wetgever/ontwerper gewoon kan beslissen wat een paar verstandige filosofen adviseren. Instituties kunnen in een democratie alleen de rol spelen die burgers hen toeschrijven. We kunnen dus eenvoudigweg niet heen om de vraag die ten grondslag lag aan ons artikel: hoe zorgen we dat mensen gemotiveerd zijn om zich iets aan te trekken van problemen ver weg in identiteit, plaats en tijd, waaronder de klimaatproblematiek? Hoe zorgen we dat zij een verbod op vlees, zuivel of eieren in de supermarkt

verwelkomen en bijvoorbeeld op politieke partijen stemmen die dit soort collectief bindende voorstellen doen?

Bij Quintellier nemen instituties niet de rol van de individuele oordeelsvorming over maar zijn ze het *gevolg* van inclusieve morele reflectie die ons doet inzien dat ‘systeemverandering’ noodzakelijk is. Quintellier omarmt ons streven naar een inclusieve ethiek, maar stelt dat verschillende vormen van inclusie elkaar in de weg kunnen zitten. Als we ons bijvoorbeeld inzetten voor gelijke welvaart voor iedereen, gaat dat ten koste van komende generaties. Als we nu mondiaal meer welvaart creëren vergroten we het klimaatprobleem later. De oplossing voor een dergelijk dilemma zoekt Quintellier in een ‘systeemverandering’, in het veranderen van bestaande instituties dus. Zo zouden we bijvoorbeeld ons voedsel voortaan moeten halen uit plantaardige in plaats van uit dierlijke bronnen. Dat minimaliseert de milieuschade, waardoor inclusie van ‘allen nu’ niet meer ten koste gaat van inclusie van volgende generaties.

Ook Quintelliers betoog roept echter de vraag op hoe we ineens zo verstandig zouden worden. Hoe we in een liberale democratie collectief tot het inzicht komen dat we klimaatproblemen nu echt serieus moeten gaan nemen en bijvoorbeeld veganist moeten worden. Het inzicht dus dat problemen ver weg in de tijd ook onze problemen zijn. Hoe komen we collectief tot dit inzicht? De constatering dat we collectief eerder geneigd zijn problemen ver weg in tijd, plaats en identiteit te ontwijken door concentratie op hier, nu en wij was nu juist de aanleiding voor ons artikel.

Daarmee komen we uit op de derde rol van instituties, namelijk *voorwaarden* scheppen voor inclusieve morele oordelen. Pikelharing, Bauer, Karssing en wellicht ook Takes en Bransen articuleren dit perspectief. Pikelharing laat zien hoe in de geschiedenis institutionele veranderingen zoals het ontstaan van steeds wijdere samenwerkingsverbanden ertoe leidden dat de ethiek steeds consequentialistischer en deontologisch, steeds onpersoonlijker, universalistischer en inclusiever werd. Volgens Bauer vereist een pluralistische, inclusieve en *zelfkritische* mimetisch-mythische reflectie een institutioneel kader dat vrijheid van meningsuiting beschermt en een inclusieve moraal stimuleert. Takes en Bransen benadrukken het belang van de liberale dunne moraal die de ruimte schept voor verschil en open communicatie. Karssing bepleit betekenisvolle ontmoetingen als bevorderlijk voor een inclusieve ethiek. ‘Betekenisvol’ is een ontmoeting wanneer mensen kritisch met elkaar in gesprek gaan, elkaar daarmee scherp houden, en zo een inclusieve ethiek ontwikkelen die de perspectieven van de afzonderlijke gespreksgenoten overstijgt. Net zoals in de wetenschap wetenschappers door elkaars werk te bekritisieren tot valide en betrouwbare kennis komen.

Hoewel Karssing niet expliciet over instituties spreekt, begrijpen we zijn pleidooi als een pleidooi voor instituties die zulke ontmoetingen organiseren. Daarmee plaatst Karssing zich (vermoedelijk onbewust) in de traditie van de contacthypothese van Allport uit 1954. Allport betoogde kort gezegd dat bekend bemind maakt: als mensen elkaar leren kennen, gaan ze positiever over elkaar denken. Op deze hypothese komen we verderop nog terug.

Uit de bijdrage van Pekelharing blijkt dat de inclusieve ethiek niet in een sociologisch vacuüm is ontstaan. Sterk simplificerend kun je zeggen dat deze ethiek een onbedoeld bijeffect is van het opkomende kapitalisme. En nog steeds geldt dat de meer inclusieve en liberale autonomie-ethiek bij uitstek floreert in de (haven)stad, waar grote aantallen vreemden vreedzaam met elkaar moeten samenleven. Daarvoor blijkt een liberale en dunne ethiek die iedereen dezelfde rechten geeft, bij uitstek geschikt – al moeten we nog afwachten of de correlatie tussen liberalisme en kapitalisme bijvoorbeeld ook in een land als China te zien zal zijn.

De vraag is echter of deze dunne, liberale ethiek ook geschikt is voor de grootschalige, collectieve, opgaven waarmee we ons tegenwoordig geconfronteerd zien. Maar de tijd ontbreekt om passief te wachten op spontaan groeiende maatschappelijke instituties die een meer inclusieve ethiek als onbedoeld bijeffect hebben. Wie de aantrekkingskracht van de inclusieve ethiek wil bevorderen zal die instituties dus bewust moeten ontwerpen en invoeren, met als beperkende randvoorwaarde dat we daarvoor niet de democratie opzij kunnen schuiven. Terug naar Karssing.

Karssing verwacht dat ontmoetingen zullen leiden tot empathie in de zin dat mensen zich in elkaars perspectief verplaatsen en tot begrip in de zin dat ze daardoor ook beter begrijpen waar anderen mee worstelen en wat hun angst en hoop is. Ook Takes en Bransen lijken hoge verwachtingen te hebben van ontmoetingen, hoewel hun benadering meer het bestaan van verschillen viert, dan pogingen die verschillen te overstijgen om samen tot gecoördineerd handelen te komen. Ontmoetingen kunnen echter ook stereotypen, vooroordelen en onderlinge haat bevestigen. Pekelharing wijst er terecht op dat (digitale) ontmoetingen kunnen leiden tot polarisatie en sektarisme. De vraag is dus wat ‘betekenisvolle’ ontmoetingen zijn en hoe die bevorderd kunnen worden.

Naar die vraag is veel sociaalwetenschappelijk onderzoek verricht dat vaak voortbouwt op de contacthypothese van Allport uit 1954 die – zoals boven aangestipt – kort gezegd luidt dat bekend bemind maakt, onder voorwaarden die hieronder aan de orde komen. Andere voorwaarden voor positief contact ontleen we aan de geschiedenis van de verzorgingsstaat zoals onder meer beschreven door Abram de Swaan (1989). Hoewel De

Swaan dit zelf niet zo benoemt, lezen wij zijn reconstructie van het ontstaan van de verzorgingsstaat als een onwaarschijnlijke triomf van de inclusieve ethiek. De geschiedenis van de verzorgingsstaat vormt zo een inspiratiebron voor hedendaagse pogingen om de ethiek nog inclusiever te maken door afstanden in termen van identiteit, ruimte en tijd te overwinnen. Zoals de verzorgingsstaat erin is geslaagd om afstanden in identiteit te overbruggen en zo solidariteit tussen vreemden te bevorderen en bestendigen, zo zou een 'klimaatstaat' solidariteit met latere generaties vorm kunnen bevorderen (Hurenkamp en Tonkens 2021a en b). Naar analogie van de verzorgingsstaat behelst een klimaatstaat een verschuiving van individuele verantwoordelijkheid van burgers en bedrijven – om in de supermarkt de juiste keuzes te maken, respectievelijk om milieuwinst boven bedrijfswinst te stellen – naar collectieve verantwoordelijkheid. Dit vereist een groot-scheepse herverdeling, waarbij vooral vermogende burgers en bedrijven bijdragen en dus 'inleveren'. Aan het onderzoek van Allport en onderzoek dat daarop voortbouwde, en aan de geschiedenis van de verzorgingsstaat zoals beschreven door De Swaan ontlenen we in het navolgende betoog institutionele voorwaarden voor een inclusieve ethiek. We onderscheiden vier soorten institutionele voorwaarden: materiële, structurele, culturele en individuele.

3.1 Materiële voorwaarden

Onder *materiële* voorwaarden verstaan we zaken die raken aan de bestaanszekerheid. Mensen brengen het alleen op om redelijk te zijn wanneer ze zich in enige mate veilig voelen. De kern van een redelijke houding ligt in het vermogen jezelf in de waagschaal te leggen, onzekerheid toe te laten en te omarmen, kwetsbaar en open te zijn, zodat je je meningen wilt toetsen en herzien. De belangrijkste eigenschap van Systeem 2 is in dit verband niet dat het kennis oplevert, maar dat het energie slurpt. In een bedreigende omgeving – we volgen hier Buchanan en Powell (2018) – is daarvoor geen ruimte.⁴ Meer algemeen: arme mensen die worstelen om hun hoofd boven water te houden, hebben weinig tijd en energie over voor, en zijn weinig gebaat bij, een open, nieuwsgierige opstelling waarbij ze een reëel risico lopen om de eigen overtuigingen, die hen houvast bieden, te moeten

4 Dat is ook de reden waarom we redelijkheid niet met wetenschap moeten verwarren. Immers, in de praktijk zijn juist wetenschappers enorm gesloten en onredelijk, aangezien ze opereren in een bedreigende omgeving. Vaak hebben ze veel tijd en energie gestoken in het verzamelen van bepaald intellectueel kapitaal, en kunnen dat niet zonder grote schade opgeven. Zie ook Mercier en Sperber (2017) over 'confirmation bias' onder wetenschappers.

herzien (Mullainathan & Safir 2013). Voldoende bestaanszekerheid vormt een noodzakelijke, maar geen voldoende, voorwaarde voor een inclusieve ethische houding.

3.2 Structurele voorwaarden

Onder *structurele* voorwaarden verstaan we voorwaarden die betrekking hebben op de ordening van de samenleving. Deze voorwaarden zeggen iets over de wijze waarop we de samenleving moeten ordenen om een inclusieve ethiek te bevorderen. We onderscheiden er drie. Ten eerste *gelijke status*. Om te bevorderen dat mensen zich bekommeren om problemen ver weg in tijd, plaats en identiteit is het belangrijk dat statusverschillen beperkt zijn. Dit benoemde Allport als één van de voorwaarden voor positief contact tussen groepen – contact dus dat conflict vermindert en harmonie bevordert. Onderzoek in Allports voetsporen liet zien dat contact tussen vreemden vooral in egalitaire samenlevingen (met dus beperkte statusverschillen) tot vermindering van vooroordelen leidt. Egalitaire culturele waarden oefenen een sterkere invloed uit op positief contact dan sociaaleconomische gelijkheid (Kende et al 2018). Allport sprak van gelijke status maar een volledig gelijke status van allen is moeilijk denkbaar. Er zullen altijd culturele waarden zijn waarop mensen verschillend scoren en waardoor ze verschillende status hebben. Maar beperking van statusverschillen kunnen we wel rekenen tot de institutionele voorwaarden voor een inclusieve ethiek.

Een tweede structurele voorwaarde is *de ervaring van lotsverbondenheid*. Vermoedelijk zijn mensen alleen bereid tot offers voor collectief welzijn, wanneer ze lotsverbondenheid met anderen aan den lijve ervaren. Zoals ten tijde van de vorming van de verzorgingsstaat rijke mensen merkten dat ze zich niet van cholera af konden sluiten zolang de ziekte nog welig tierde onder de armen, zo maakten overstromingen in West-Europa in de zomer van 2021 merkbaar dat klimaatverandering rijk en arm gelijkelijk kan treffen: rivieren die buiten hun oevers treden maken geen onderscheid tussen de huizen van rijke en arme mensen. Zulke ervaringen van lotsverbondenheid kunnen de bereidheid bevorderen om individuele keuzevrijheid in te leveren ten gunste van collectief oplossingsvermogen.

Voor lotsverbondenheid hoeven mensen niet per se ervaringen aan den lijve te delen. Zich op basis van verhalen van anderen ermee identificeren kan ook lotsverbondenheid scheppen. De meeste Nederlanders hebben de overstromingen in Limburg helemaal niet zelf ervaren. Evenmin is het evident dat zulke overstromingen ook hen hadden kunnen treffen. De overstromingen raken hen dus vooral via de verhalen die ze erover zien en horen – verhalen die deze overstromingen duiden binnen het kader van de

klimaatverandering, die het water weten te koppelen aan morele emoties als compassie en verontwaardiging, die laten zien dat wat in het Zuiden gebeurde ook elders in Nederland had kunnen gebeuren, en waarschijnlijk ook zal gebeuren.

Wanneer we deze twee structurele voorwaarden samennemen, kunnen we alvast stellen dat we een samenleving zo in moeten richten dat er plaatsen zijn waar mensen over groepsgrenzen heen, op voet van gelijkheid, elkaar ontmoeten, en daar bovendien samenwerken aan gemeenschappelijke doelen. In onze samenleving zijn zulke instituties er nauwelijks. De instituties die hiertoe gelegenheid boden of die hiertoe noodzaak schiepen – zoals kerken, sportverenigingen, vakbonden, politieke partijen of lokale scholen – zijn als gevolg van individualisering verzwakt of, in het geval van scholen en veel sportverenigingen, verregaand naar klasse en kleur gesegregeerd.

Een derde structurele voorwaarde is dat pogingen tot positief sociaal contact de *steun hebben van autoriteiten, wetgeving en gewoonte*. Dit ontlent we eveneens aan Allport en is later ook door veel onderzoek bevestigd. (Bauer maakt dit punt ook.) Contact met vreemden is moeilijker dan contact met bekenden; het vereist meer inspanning en je riskeert er meer conflicten mee. Het is vermoedelijk behulpzaam wanneer mensen zich in zulke pogingen door autoriteiten, wet en gewoonte gesteund voelen. Dit impliceert tevens het omgekeerde, namelijk het belang van *sancties op pogingen tot uitsluiting, vernedering, discriminatie* en andere vormen van negatief contact. Dit vereist dus bijvoorbeeld een grote alertheid van autoriteiten ten aanzien van discriminatie en ten aanzien van haatmails en bedreigingen aan het adres van ‘anderen’, of dat nu gezagsdragers of mensen met een migratieachtergrond zijn

3.3 Culturele voorwaarden

Naast structurele voorwaarden onderscheiden we voorts *culturele* voorwaarden die een inclusieve ethiek bevorderen. Hieronder verstaan we voorwaarden die te maken hebben met onderlinge omgangsvormen en gewoonten. Ook hier onderscheiden we er vier. Ten eerste moet sprake zijn van *diversiteit en pluraliteit*, en van een vrije ruimte waarbinnen mensen zich veilig voelen om verschillen te verkennen en te evalueren. Zowel Bransen en Takes, als Bauer wijzen hierop.

Ten tweede *samenwerking*, een voorwaarde die ook al door Allport werd genoemd. Allport concentreerde zich op direct contact; later onderzoek leverde ook veel kennis op over indirect contact. In het licht van digitalisering en groei van sociale media is deze kennis ook relevant voor een inclusieve ethiek. Zo blijkt zogenaamd ‘uitgebreid contact’ van belang: als leden van

een groep weten dat een groepslid positief contact heeft met een andere groep, dan heeft dat positief effect op de houding van rest van de groep. Ook kennismaken met een andere groep via bijvoorbeeld (sociale) media kan positieve invloed hebben op het beeld dat gebruikers van die media van de andere groep hebben (Dovidio et al 2017). Positieve effecten van contact zijn sterker bij herhaling van contact: door herhaaldelijk contact wordt de out-group onderdeel van het eigen zelf-concept en dat leidt tot meer positieve houdingen ten aanzien van de out-group (Kende et al 2018). Dit impliceert dat samenwerking niet incidenteel moet zijn maar over langere tijd plaats moet vinden.

Tussen de eerste en de tweede voorwaarde bestaat een zekere spanning, namelijk tussen individuele vrijheid – waar vooral de liberale dunne moraal op hamert – en collectieve verbondenheid – waar meer communautaire auteurs op wijzen. Een voorbeeld van die spanning zien we in hedendaagse discussies over de vraag in hoeverre moderne sociale bewegingen die zich via sociale media vaak nogal losjes organiseren in staat zijn tot effectief verzet. Een deel van ons meningsverschil met Takes en Bransen zit waarschijnlijk hier, dat zij vooral focussen op de ruimte om anders te zijn, terwijl wij vooral willen wijzen op de noodzaak van collectieve actie. Uiteindelijk is dit echter geen tegenstelling die filosofisch opgelost moet worden, maar eerder pragmatisch, via politiek handelen.

Een derde culturele voorwaarde is *het stellen van gemeenschappelijke toekomstdoelen*, iets wat ook Allport voorwaardelijk achtte voor positief contact tussen groepen. We kunnen het succes van de verzorgingsstaat ook in dat licht bekijken. De verzorgingsstaat was niet alleen een serie wetten en arrangementen, maar ook een wervend gezamenlijk toekomstbeeld. William Beveridge, de belangrijkste (late) Engelse pleitbezorger van de verzorgingsstaat, schetste bijvoorbeeld in zijn Beveridge rapport uit 1942 een toekomst waarin de ‘vijf reuzen’ (armoede, onwetendheid, ziekte, zwerven en ledigheid) verslagen zouden zijn. Een aantrekkelijk beeld van wat we gezamenlijk beogen en wat opofferingen in het hier en nu ons in een later stadium zullen gaan opleveren, lijkt een belangrijke voorwaarde voor een inclusieve ethiek. Zodat het, bijvoorbeeld, voor iedereen helder is waarom we, zoals Hopster oppert, vleesverkoop in de supermarkt verbieden en ons voedsel nog alleen uit plantaardige producten halen, zoals Quintellier oppert. Niet om vleeseters te pesten, maar om iets goeds mogelijk te maken. Want waarom zouden mensen zich opofferingen getroosten als niet duidelijk is waarom die nodig zijn, en als ze er niet op mogen vertrouwen dat anderen dit ook doen, zodat hun kleine persoonlijke opoffering ook past in een grote, *gezamenlijke* reis naar beter? Ook hier zien we weer het belang van

de mythische rede: zonder wenkend verhaal over de toekomst, komt er geen actie in het heden.

Een vierde culturele voorwaarde is *sociale reflexiviteit*, een factor die bij Allport niet aan de orde was. Een beperking van veel van het onderzoek dat voortbouwt op Allport is dat het wel mechanismen blootlegt maar weinig zegt over alledaagse interacties. Op die interacties werpt een onderzoek van de Amerikaanse socioloog Paul Lichterman (2012) interessant licht. Lichterman deed onderzoek naar groepen witte (kerkelijke) vrijwilligers in de VS die zich hadden voorgenomen om arme veelal zwarte alleenstaande moeders te helpen na introductie van een strenger bijstandsbeleid in 1996. Lichterman onderzocht zes van deze groepen en constateerde dat vijf van de zes faalden om betekenisvolle ontmoetingen (in de hierboven geformuleerde zin) te bewerkstelligen. Eén van deze groepen slaagde daar echter wel in. Lichterman verklaart dit uit wat hij *sociale reflexiviteit* noemt: het vermogen en de bereidheid om je te verplaatsen in de manier waarop anderen jou zien. Het gaat dus niet alleen om empathie, maar om wat we ‘weerkaatste empathie’ zouden kunnen noemen: om empathie jegens andermans’ perspectief op jou. Bijvoorbeeld: wanneer de witte burgers een bijeenkomst voor bijstandsgerechtigden organiseerden, en er kwamen veel minder mensen dan zich hadden opgegeven, dan vielen de organisatoren terug op stereotype verklaringen, zoals dat zwarten zich niet aan afspraken houden. De groep die sociale reflexiviteit ten toon spreidde, zocht de oorzaak voor het mislukken allereerst in de wijze waarop de vrouwen hen zagen: misschien ervoeren ze een uitnodiging als dwingend en durfden ze geen nee te zeggen, terwijl het tijdstip voor hen bijkans onmogelijk was gezien hun vaak dubbele banen. Kortom: een ontmoeting is alleen betekenisvol wanneer beide partijen zich verplaatsen in hoe anderen naar hen kijken, en wanneer er dus sprake is van sociale reflexiviteit.

3.4 Individuele voorwaarden

Ten slotte onderscheiden we ook voorwaarden die bijdragen aan een inclusieve ethiek, die betrekking hebben op de regulering van *individueel gedrag*. Op het niveau van individueel gedrag kunnen we bevorderen dat mensen bereid zijn tot positief contact mits dit ook in hun eigen belang is. Ten eerste denken we daarbij aan de productieve werking van (eigen) *status*, zoals dit ter sprake komt in de reactie van Van Doorn. Van Doorn betoogt dat mensen gemotiveerd zijn om van morele positie te veranderen teneinde reputatieschade te voorkomen. Dit sluit aan bij het argument van Appiah (2011) dat eer in de geschiedenis vaak doorslaggevend is gebleken op de weg naar een rechtvaardiger wereld. Er waren altijd al bezwaren

tegen bijvoorbeeld slavernij, maar slavernij werd pas afgeschaft toen het beschamend werd. We hoeven niet alleen naar nobele motieven te kijken voor een inclusieve ethiek, zou je met Van Doorn en Appiah kunnen betogen. Wat minder hoogstaande motieven zoals status en eer mogen ook best een rol spelen. De vraag is dan dus hoe een inclusieve ethiek voor meer mensen eervol kan worden (Helaas hebben we nog geen antwoord op die vraag).

Ten tweede is bescherming van *zelfrespect* een belangrijke voorwaarde op individueel niveau. Zelfaffirmatie beperkt angst. Angst belemmert positief contact (Lytle 2018). Dit geldt zowel voor geprivilegieerden en meerderheden als voor gestigmatiseerden. Maar zelfaffirmatie werkt in beide gevallen wel verschillend. Mensen die tot gestigmatiseerde groepen behoren, zijn bang voor stereotypering en die angst leidt eveneens tot verminderde prestaties. Positief contact vermindert hun angst, en verbetert dus hun prestaties en daarmee vermoedelijk ook zelfrespect. Gestigmatiseerden verlangen vooral respect en empowerment (Dovidio et al 2017). Geprivilegieerden daarentegen voelen zich bedreigd in discussies over ongelijkheid. Zij willen in contact met gestigmatiseerden vooral aardig gevonden worden. Zelf-affirmatie vermindert hun angst en daarmee hun vooroordelen en minachting van gestigmatiseerden. Zelfaffirmatie versterkt ook hun psychologische hulpbronnen om met bedreigingen om te gaan en deze in een bredere context te zien (Lytle 2018). Reductie van hun angst gaat gepaard met toename van empathie en begrip voor gestigmatiseerden. Vermindering van angst (door positief contact) is effectiever dan toename van kennis over die groep.

Kortom: ja, een inclusieve ethiek dient niet alleen psychologisch realistisch te zijn, maar ook sociologisch realistisch. Ze kan zich alleen ontwikkelen wanneer de maatschappelijke, institutionele voorwaarden daarvoor aanwezig zijn. En dus is het zaak die voorwaarden in kaart te brengen en ze op democratische wijze te realiseren. Dat hoeft geen hopeloze zaak te zijn, noch een opschorting van de democratie te vergen, aangezien het veelal dezelfde voorwaarden zullen zijn als die van een vitale democratie.

4 Conclusie

We zijn ons ervan bewust dat we niet op alle punten van onze critici hebben kunnen ingaan. Aan het einde gekomen willen we hen allen graag nogmaals bedanken voor hun intrigerende commentaren, aanvullingen en kritiek. Ja, we zijn het allemaal eens dat Systeem 1 niet hopeloos parochiaal is, maar in principe opgevoed kan worden door de rede. Onze discussie gaat nu net over de vraag hoe dat het beste kan gebeuren. En ja, we zijn het eens dat

de afstand tussen beide systemen niet al te groot moet zijn, dat doen en denken op elkaar betrokken moeten blijven, maar dat we elkaar ook moeten stimuleren om ontwerpend en experimenterend ver vooruit te denken. En ja, we zijn het eens dat we de samenleving zo moeten vormgeven dat kwetsbaar en inclusief denken wordt gestimuleerd. We hebben nu geprobeerd daarvoor een voorzet te geven door een aantal institutionele voorwaarden te identificeren die de ruimte voor dit type denken kunnen vergroten. Tegen de achtergrond van deze globale overeenkomsten mogen we erop vertrouwen dat onze resterende meningsverschillen alleen maar een stimulans zullen zijn om dit gezamenlijke project een paar stappen verder te helpen.

Bibliografie

- Allport, G. (1954) *The nature of prejudice*. Cambridge (Mass.): Addison-Wesley.
- Appiah, K. A. (2011) *The honor code: How moral revolutions happen*. Londen: WW Norton & Company.
- Buchanan, A., & Powell, R. (2018). *The evolution of moral progress: A biocultural theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dovidio, J. F., Love, A., Schellhaas, F. M. en Hewstone, M. (2017) Reducing intergroup bias through intergroup contact: Twenty years of progress and future directions. *Group Processes & Intergroup Relations*, 20(5), pp. 606-620.
- Heersmink, R. (2017) Distributed cognition and distributed morality: Agency, artifacts and systems. *Science and engineering ethics*, 23(2), pp 431-448.
- Hurenkamp, M. en E. Tonkens (2021a) *En nou ik mag ik even! Burgerschap: wat is het en wat kun je ermee?* Boom: Amsterdam.
- Hurenkamp, M. en E. Tonkens (2021), Laat rijken betalen voor het klimaat, *NRC* 5 november 2021 <https://www.nrc.nl/nieuws/2021/11/05/laat-rijken-betalen-voor-het-klimaat-a4064486>
- Kende, J., Phalet, K., Van den Noortgate, W., Kara, A. en Fischer, R. (2018) Equality revisited: A cultural meta-analysis of intergroup contact and prejudice. *Social Psychological and Personality Science*, 9(8), 887-895.
- Lichterman, P. (2012) *Elusive togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*. Princeton: Princeton University Press.
- Lytle, A. (2018) Intergroup contact theory: Recent developments and future directions. *Social Justice Research*, 31(4), pp. 374-385.
- Mercier, H. en Sperber, D. (2017). *The enigma of reason*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Mullainathan, S. en Shafir, E. (2013). *Scarcity: Why having too little means so much*. Londen: Allen Lane.