

## IJZER EN VUUR

### Het geweld als neven-effect in een ideologie van het activisme

*Cornelis Verhoeven*

#### Techniek als minimum

De metallurgie, de moeder van de techniek, is uit vuur geboren. Zij kent en benut het moment waarop het ijzer, tussen vloeibaar en onbuigzaam in, hanteerbaar wordt en zich voegt naar de wil van de maker. Op dat zorgvuldig gekozen of afgewachte moment is het ongrijpbare geweld van de samengebrachte elementen bedwongen en wordt het dienstbaar gemaakt aan een doel.

Vuur leent zich voor velerlei gebruik : het maakt leem hard en ijzer zacht. Smid en pottenbakker gelden in de oergeschiedenis van de techniek als de makers bij uitstek en de modellen voor alle maken. Zij worden beschouwd als de vertegenwoordigers van een rationeel handelen dat het vernietigende vuur bedwingt met ovens, het ijzer met vuur en de weerbarstigheid van de wereld met ijzer en vuur.

Het geweld van ijzer en vuur ligt niet zozeer in de mogelijkheden tot vernietiging die tegelijk daarmee zijn gegeven, maar eerder in de onmogelijkheid om in een beslissende situatie hun effecten te beperken tot het ene effect dat wordt beoogd. Die onmogelijkheid is misschien in even hoge mate een zaak van technologisch en ethisch denken als van technische uitvoerbaarheid. Een losbarstend spektakel van elementaire krachten kan een roes teweeg brengen waarin het efficiënt handelen wordt gepasseerd en verwaarloosd.

De techniek in haar voltooide vorm is een zodanige omgang met deze krachten dat alleen het beoogde effect wordt bereikt, niets meer en niets anders. Dat moet ook van meet af aan een van de eerste pretenties van de techniek zijn geweest. De roes van het vuur als vernietigende almacht moet worden ingetoomd : techniek is beheerst geweld. Het vuur is als een vonk in brandbaar riet uit de hemel gestolen en naar de mensen gebracht. Tot die proporties teruggebracht laat het zich onder de as conserveren, wachtend tot er vraag is naar zijn diensten. Niet het uitslaande en expressieve maximum is de norm van het vuur en de technologie daarvan, maar het beheerste en efficiënte minimum. Aan zich zelf overgelaten kent het geen grenzen en heeft het alleen maar de mogelijkheid uit te doven of alles te verwoesten.

Wij kunnen onmogelijk met enige exactheid het aandeel van de symboliek in de geschiedenis van de technologie en daarmee de grenzen van haar rationaliteit vaststellen. Dat belet ons niet te vermoeden en bij wijze van

hypothese uit te spreken dat zo'n aandeel er is en die geschiedenis mede bepaalt. Duidelijker is dat ijzer en vuur ook symbolen zijn en dat zich in de technologie ook een wil tot spektakel en een wil om te heersen uitspreekt. Misschien kunnen we spreken van een ijzeren wil en een vurig verlangen, twee instanties die in hun blindheid bij voorkeur ver over een minimum of een beperkt doel heen reiken om zich van een totaliteit meester te maken. Over het geweld van die wil en de manier waarop dat wordt gerechtvaardigd, wordt in het volgende onder de schuilnamen 'ijzer en vuur' of 'snijden en branden' gesproken.

### **Snijden en branden**

'Snijden en branden' zijn de woorden waarmee Griekse auteurs in de vierde eeuw voor Christus, een generatie na Hippocrates, het ingrijpen van een arts aanduiden. Voor de patiënt is de medische ingreep tegelijk heilzaam en pijnlijk; maar bij uitstel vindt hij geen baat: hij zal integendeel een nog pijnlijker therapie moeten ondergaan, wil hij in leven blijven. Plato laat de sofist Gorgias bijvoorbeeld vertellen, dat hij samen met zijn broer en andere geneesheren naar een zieke ging die weigerde een onaangenaam medicijn in te nemen en zich te laten snijden en branden (Gorg. 456 B). Zijn bedoeling was de patiënt door middel van zijn redekunst ertoe te bewegen voor zijn eigen bestwil de pijnlijke behandeling te ondergaan. Het voorbeeld van de medische situatie is willekeurig gekozen. De redekunst vertegenwoordigt volgens Gorgias in alle situaties het overwicht van de redelijkheid of het gezonde verstand. De onredelijkheid wordt vertegenwoordigd door bange kinderen die, als zij daartoe de kans zouden krijgen, een arts voor de rechtbank zouden laten veroordelen, omdat hij snijdt en brandt (521 A).

Hier wordt niet alleen gesproken over drie manieren van medisch ingrijpen waartussen gekozen kan worden, maar ook over een toenemende mate van pijnlijkheid. En er wordt tegelijk een causaal verband gelegd tussen de ernst van de aandoening van de ene kant en de pijnlijkheid van de therapie van de andere kant. De ernstigste aandoening vraagt om de meest agressieve therapie. Bovendien wordt gesuggereerd dat dit door de technologie gelegde verband als een natuurlijke noodzaak geaccepteerd moet worden en dat het van kortzichtigheid getuigt de rationaliteit van dit verband niet in te zien en van kinderachtige bangheid er niet de praktische consequenties uit te trekken. De wetten van de technologie worden geïdentificeerd met de wetten van het leven en krijgen daardoor een definitieve geldigheid. Op ongehoorzaamheid staat de doodstraf.

De volgorde 'snijden en branden' is spreekwoordelijk geworden ofschoon (of omdat) zij tegelijk een escalatie in medisch geweld vertegenwoordigt. Dat is helemaal in overeenstemming met de wijsheid van Hippocrates, de patroon van de geneesheren: "Wat medicijnen niet genezen, geneest het ijzer, wat het ijzer niet geneest, geneest het vuur, wat vuur niet geneest, dat moeten we als ongeneeslijk beschouwen". (Aforismen VII. 87) In dat laatste geval moet van

behandeling worden afgezien. Die toevoeging is niet zonder betekenis : zij bepaalt een grens. Het belang ervan wordt al onderstreept in zijn eerste aforisme over 'ars longa, vita brevis' dat ik hier omschrijvend citeer : "Het leven is kort, het leren van het vak duurt lang; het juiste moment bepalen luistert nauw; ervaring opdoen leer je met vallen en opstaan; een beslissing nemen is moeilijk". (Af. I.1)

De Romeinen hebben de combinatie 'ferrum et ignis' overgenomen en niet alleen in medische, maar ook in hooguit paramedische zin gebruikt voor onder andere drastische therapieën die als een remedie tegen verliefdheid moeten worden aangewend. De evasie naar een metaforisch taalgebruik maakt de patiënt een stuk dapperder en de mogelijkheid van zo'n evasie geeft aan de spreuk een geldigheid op gebieden van de cultuur die helemaal buiten de medische technologie en haar competentie liggen. Op die manier draagt zij bij tot het ontstaan van een even omvattende als lege retoriek rond de heilzame effecten van hardhandig optreden in kritische situaties.

De escalatie lijkt niet alleen bepaald te worden door de mate van pijnlijkheid van de behandeling, maar ook door de dimensie waarin of de schaal waarop niet direct medische neveneffecten worden gesorteerd : het mes werkt lineair, het vuur, het machtigste onder de middelen en een element waarvoor zelfs het ijzer vlucht, tast drie dimensies aan. Hoe ernstiger de kwaal is, des te totaler moet de therapie zijn. De wijsheid van Hippocrates, dat bij een zeer ongunstige prognose een behandeling achterwege moet blijven, is in de activistische fraseologie rond ijzer en vuur van het toneel verdwenen en het vuur krijgt het laatste woord.

De kunst van Gorgias, door hem in verband gebracht met pure redelijkheid, bestaat erin de patiënt ervan te overtuigen dat hij omwille van zijn gezondheid de bittere pil moet slikken en dat hele scala van neveneffecten voor lief moet nemen. Die kunst vertegenwoordigt dus niet de medische wetenschap en technologie, maar de populaire fraseologie daaromheen, die zich uitdrukt in wijsheden als 'bitter in de mond maakt het hart gezond' en 'wie schoon wil zijn moet pijn lijden'. De sofist en agoog is een van de grondleggers van het activisme als ideologie en van de daarmee samenhangende gedachte dat alles maakbaar is.

Een welzijn dat niet duur gekocht en met enig geweld voor de poorten van de hel wordt weggesleept, blijft in deze retoriek een dubieuze zaak. Leven, zo lijkt het, moet op de dood worden veroverd en door louterend vuur gezuiverd. Nadat het eerst gegeven is, moet het vervolgens gemaakt worden. Vuur en ijzer zijn behalve instrumenten in de vaardige handen van een arts ook de symbolische middelen waarmee een crisis wordt gedramatiseerd en een drastisch reinigingsritueel voltrokken.

## De arts als model

Het eventuele gelijk van Gorgias en andere wijzen is nu niet aan de orde,

althans voorzover het een zuiver medische aangelegenheid zou betreffen. In de opzet van dit essay zijn twee punten van belang die niet rechtstreeks te maken hebben met de medische praktijk, met de noodzaak of de heroïek van het lijden of met de therapeutische waarde van brandwonden, maar met de rationaliteit en de doelgerichtheid van het menselijk handelen en ingrijpen in het algemeen of met het bezweren van een crisis. Daarbij is het niet de vraag, of leed en geweld in het algemeen, in de natuur bij wijze van spreken, onvermijdelijk zijn en eventueel een louterend effect kunnen hebben, maar of binnen een cultuur het toebrengen van leed en het aanrichten van schade onderdeel kunnen zijn van een rationele en technologische ingreep. Er lijkt hierbij een kloof te gapen tussen de doordachte en terughoudende rationaliteit die Hippocrates aanbeveelt, en de retoriek die zich uit in populaire frasen over het verband tussen vrijwillig ondergaan leed en genezing.

Het eerste punt is namelijk, dat in de antieke filosofie, maar ook later, het medisch handelen met zijn pijnlijke neven-effecten telkens weer wordt aangehaald als een model van rationeel verantwoord optreden in een situatie die verbetering behoeft. Een negatief aspect in het totaal van de handeling is dus al gegeven met de als een ziekte of een crisis beschouwde uitgangssituatie : de ingreep, medisch of intellectueel, moet het kwaad bestrijden en het daarvoor nadrukkelijk in zijn realiteit bevestigen. Bij Anaxagoras, de uitvinder van de intellectuele vertroosting, bij Socrates en de Stoa gaat het erom op basis van een onbevredigende situatie een betere te creëren, leed te bestrijden, het onverbiddelijke noodlot of de grillige fortuin manmoedig tegemoet te treden en daardoor het geluk te bevorderen. Daarbij kunnen pijnlijke conclusies, bijvoorbeeld over de ware, weerbarstige aard van de werkelijkheid, niet altijd worden vermeden. In deze praktische filosofie wordt, niet zonder een zekere algofiele gretigheid, op het voorbeeld van de geneeskunde gewezen, zoals bij een theoretische filosofie de wiskunde vaak als model van rationaliteit geldt.

Seneca wordt niet moe de filosofie als een therapie te verkondigen en het ingrijpen van de heilmeester als voorbeeld te geven voor de drastische adviezen die hij zelf in zijn filosofische en psychologische praktijk met kwistige hand uitdeelt. Eén veelzeggende tekst kan volstaan als illustratie. In de woorden van troost waarmee hij het rouwproces van Marcia begeleidt, schrijft hij : "Ik zou willen dat ik in een vroeger stadium met deze behandeling had kunnen beginnen. Want deze heftigheid zou, toen zij pas opkwam, nog met een minder zwaar medicijn te bedwingen zijn geweest. Tegen wat al ingekankerd is, moet harder worden gevochten. Want ook het genezen van wonden is gemakkelijk, zolang zij nog vers zijn en pas hebben gebloed. Maar als zij ontstoken zijn en gevaarlijk zweren, moeten zij gebrand worden en dieper gemaakt en steekt degene die ze onderzoekt er zijn vinger in. Ook ik kan nu niet met vriendelijkheid en zachtaardigheid een zo verhard verdriet aanpakken : het moet worden gebroken". (Dialogi. VI.1.8)

Ook als Ovidius in zijn therapie tegen de verliefdheid het medisch model hanteert, schertst hij wel met de besproken kwaal, maar niet met de als

voorbeeld aangehaalde therapie. "Om je lichamelijk welzijn te verzekeren, zul je ijzer en vuur doorstaan, zul je dorst lijden en je droge mond zelfs niet met water verfrissen; zul je dan als het gaat om je geestelijke gezondheid, weigeren iets te doorstaan?" (Rem. Am. 229-231)

Alweer lijkt de metafoor aan ijzer en vuur hun pijnlijke letterlijkheid te ontnemen en daarmee een grotere kordaatheid mogelijk te maken, maar de keuze van de medische praktijken als een vanzelfsprekend en overtuigend voorbeeld kan moeilijk anders worden uitgelegd dan als een bewijs dat die praktijken als een toonbeeld van geslaagd rationeel en efficiënt ingrijpen werden opgevat. De retorische toepassing van het model wekt dus de indruk van grote redelijkheid.

Op gronden die niet onmiddellijk doorzichtig zijn en alleen al daarom aan de achterdocht een vruchtbare bodem bieden, hebben zulke uitspraken nog altijd het aura van een gezonde levenswijsheid en een realistische instelling. De vraag is, hoe rationeel gangbare levenswijsheden en frasen over pijnlijke neveneffecten en offers bij nader inzien wel zijn en hoeveel misplaatste berusting of hoeveel behoefte aan heroïsch spektakel daarin letterlijk ligt opgesloten.

### **Te vuur en te zwaard**

Het tweede punt dat in verband met de praktijken van ijzer en vuur van belang is, ligt in een ogenschijnlijk totaal andere betekenis van dezelfde woordcombinatie in dezelfde tijd en in dezelfde cultuur. Bij Plato's tijdgenoot Xenophon wordt de combinatie 'snijden (of 'hakken') en branden', behalve in de medische metafoor, alweer ter verdediging van drastische maatregelen 'om bestwil' (Anab. V.8.18) ook gebruikt voor het 'te vuur en te zwaard' vernietigen van een vijandelijk gebied. (Hist. Gr. IV.2.15) Ook hier volgt het Latijn trouw en consequent met de uitdrukking 'ferro ignique vastare'. De subtiele arts en de ruige krijgsman bedienen zich op waarschijnlijk heel uiteenlopende gronden en vanuit verschillende symbolische kaders van dezelfde middelen of dezelfde technische verworvenheden: ijzer en vuur. Die zijn zelf in de handen van de een niet iets anders dan in de handen van de ander. Doel en intentie veranderen het middel helemaal niet en het effect niet helemaal. Het verschil is dat de een het technische minimum inzet en de ander het expressieve maximum.

Het beeld van de ziekte als een ongewenste situatie of zelfs als een vijand die overwonnen moet worden, lijkt een overgang van helende ingreep naar vernietigende agressie mogelijk te maken. Er is intussen ook wel plaats voor de gedachte dat het te vuur en te zwaard vernietigen van vijandelijk gebied of bezit bedoeld is als een strafexpeditie en dat zo'n straf een soort van harde therapie of een stevige beurt is, de drastische bezwering van een crisis. Die lijkt eerder om het mobiliseren van alle krachten te vragen dan een aanwijzing te bevatten voor een doeltreffend ingrijpen. Het gevoel dat er iets moet worden gedaan is sterker dan het weten wat er moet worden gedaan.

De wijsheid dat zachte heelmesters stinkende wonden maken, omdat zij niet voldoende resoluut en krachtdadig optreden tegen een crisis, laat ook wel

ruimte voor de veronderstelling, dat straf en therapie beide een pijnlijke prikkel voor de levensgeesten zijn. Het geloof in koele menselijke rationaliteit, om van 'goedheid' maar niet te spreken, moet daarvoor wel een hoge vlucht genomen hebben. Het is tegelijk waar dat crisis en paniek om een efficiënt ingrijpen vragen en dat zij een gewelddadig, irrationeel optreden uitlokken.

"Met ijzer en vuur wordt de zaak aan de gang gehouden", zegt Seneca in een brief over de gladiatorenspelen, en hij moet daar bedoelen dat de strijders met gloeiende ijzeren staven worden gepord. (Epist. 7.4) Een brandend zwaard weerhoudt hen ervan terug te duiken in de veiligheid en zet hen, geplaatst tussen twee vuren, ertoe aan het geweld voort te zetten tot het bittere einde.

Ijzer en vuur blijken voor meerdere doelen inzetbaar te zijn, waarbij de vraag naar de rationaliteit van het ingrijpen als de overdachte en berekenbare verhouding tussen het gebruikte middel en het beoogde doel moeilijk te beantwoorden is. De situatie doet denken aan de praktijk van het offerritueel waarbij met ijzer en vuur leven wordt vernietigd om ander leven te stimuleren.

We kunnen hier argeloos blijven spreken van neveneffecten bij een technisch ingrijpen, maar we kunnen ook denken aan een kennelijk beoogde destructie die verkozen blijkt te worden boven het onaanvaardbare voortduren van een crisis. De vraag naar het waarom van dat offer mag in de context van de cultuur waarin het plaats vindt, zelfs niet gesteld worden. Het wordt zonder enige vorm van kritiek als efficiënt voorgesteld. In elke cultuur en in elk systeem bestaat de neiging de grondslagen daarvan als vanzelfsprekend te beschouwen en buiten elke discussie te houden. Hier kan alleen de filosofie als fundamentele kritiek van de vanzelfsprekendheid iets aan verwrikken. Rationeel gesproken en wijsgerig gezien moet het geweld dus worden gezien als een factor die het zicht op de verhouding tussen doel en middel op zijn minst verduistert en de illusie van een efficiënt optreden in stand kan houden waar alleen vernieling plaats vindt.

Een cultuur waarin deze verduistering gretig voor lief wordt genomen en zelfs gheroïseerd, kunnen we naar believen anti-rationeel of gewelddadig noemen. De positie van de rationaliteit is daarin verstrengeld met die van het geweld; en een redelijke veronderstelling lijkt te zijn, dat de illusie van rationaliteit of het miskennen van grenzen van rationeel ingrijpen een van de bronnen van het geweld is.

Het voortzetten van een actieve houding in een crisis-situatie, mogen we dus ook veronderstellen, is in de geschiedenis misschien zelfs een sterker motief dan het handhaven van een belang of wat René Girard noemt de 'mimetische gebeerte', die voor de een begerenswaardig maakt wat de ander bezit en die daardoor een schaarste scheidt. Of scheidt zij juist een overvloed, maar dan aan namaak? Misschien gaat het ook daarbij minder om het bezit als rustpunt dan om de verovering of desnoods de vernietiging als activiteit. Passiviteit blijkt meer en meer de vijand te zijn die te vuur en te zwaard moet worden bestreden.

## De ideologie van het activisme

Wat namelijk kan deze verontrustende gelijktijdigheid van therapie en geweld betekenen? We kunnen haar, gezien de vertaling in 'ferrum et ignis' en haar voortzetting in wijsheden als die over de zachte heelmeeesters onmogelijk afdoen als de gril van een taal. Een toevallige homonymie van spreuken in verschillende talen tegelijk is moeilijk denkbaar. De gelijktijdigheid komt neer op een identiteit of minstens op een intieme verstrengeling.

Mij dunkt dat ook diepzinnige overwegingen over het ambivalente karakter van technische verworvenheden als ijzer en vuur, die de mensheid zowel tot vloek als tot zegen kunnen strekken enzovoort, te veel het karakter van rituele frasen hebben om het probleem werkelijk recht te doen. Ze lijken eerder een primitieve vergoelijking van een onbevredigende, maar niet gemakkelijk te veranderen situatie dan een redelijke bijdrage aan verheldering en eventueel verbetering daarvan.

Wij mogen natuurlijk niet uitsluiten dat technische verworvenheden en ingrepen niet van hun dubbelzinnigheid te ontdoen zijn. Misschien is het nooit te vermijden dat een ingreep hier een pijnlijke situatie daar veroorzaakt en dat zwaarden altijd tweesnijdend blijven. Alleen als de omvang van een oppervlak vaststaat, kunnen we wijze woorden wijden aan lengte en breedte. Tevoren moeten wij ons niet verplichten deze situatie niet alleen als definitief te beschouwen, maar ook als een morele norm of als de grote gezondheid zelf. Dat zou een moraal zijn van de armoede die van de nood een deugd maakt en wel voor eeuwig.

Het is niet bij voorbaat zeker dat techniek en geweld 'nu eenmaal' met elkaar verbonden zijn, zoals bijvoorbeeld handen kunnen strelen en ook kunnen slaan. Met een mes kunnen wij chirurgische ingrepen verrichten en we kunnen er mee doden. De formulering van het voorbeeld is misleidend, al is de uitspraak juist. Wij hebben het nu immers niet over wat handen en werktuigen gelijktijdig kunnen, maar over wat zij in feite gelijktijdig doen. Die dubbelzinnigheid lijkt in de antieke en in onze cultuur niet zozeer een steen des aanstoots, maar niet minder dan een dierbaar en met moralistische frasen beschermd erfgoed te zijn.

Het gaat bij deze gelijktijdigheid en de daarover geproduceerde wijsheden kennelijk niet om een lijdelijk accepteren van ongewilde en onvermijdelijke neveneffecten, maar om een positieve waardering daarvan of op zijn minst om een geloof in de zin van een negatieve fase die op de duur een positief effect zal hebben. Door ijzer en vuur worden wij immers volgens de aloude symboliek gelouterd. Een loutering in deze symbolische zin is typisch een effect waarvan wij eventueel kunnen geloven dat het zich voordoet, terwijl wij op geen enkele manier kunnen begrijpen, hoe het zich voordoet. De symboliek is hier niet in te lijven in de technologie.

In feite wordt hiermee het neveneffect omgeduid tot een bedoeld en door eigen ingrijpen veroorzaakt effect. Wij maken van een onvoorzien of niet te

beheersen gebeurtenis ons eigen ritueel. Bovendien wordt de gelijktijdigheid, een raadselachtig 'tevens' van actief en passief, ontkend of opgesplitst in twee afzonderlijke fasen, de negatieve tunnel van het heden en aan het einde daarvan een veelbelovende toekomst. Zo lijkt althans het schandaal van de tegenstrijdigheid overwonnen te zijn : het een doet zich niet gelijktijdig met het ander voor.

Waar het ingrijpen dreigt te mislukken, treedt de retorische duiding op om het neveneffect nog enigszins binnen het bereik van het menselijk handelen te brengen en het als een resultaat van eigen optreden te kunnen beschouwen. Wat wij goedkeuren, daarover kunnen we de illusie koesteren, dat het tot op zekere hoogte een product van onze inspanning is of dat het door onze zegen zal gedijen. Op die manier kan het op rekening van onze activiteit worden geschreven. Intenties laten zich bij voorkeur gelden waar acties falen.

Bij nader inzien kan zo'n manier van doen meer magisch en symbolisch dan technisch en rationeel blijken te zijn. Het hoe dan ook actief, zo niet efficiënt, dan maar magisch of gewelddadig, optreden wordt ook in onze cultuur, althans in de populaire fraseologie waarin die zich uitsprekt en waardoor zij in hoge mate wordt bepaald, geprefereerd boven het niet ingrijpen. Waar niet werkelijk efficiënt gehandeld kan worden, lijken behalve het overschakelen op intenties, maar twee mogelijkheden over te blijven. Ofwel er wordt vernietigend gehandeld ofwel aan het magisch optreden wordt de kwalificatie 'efficiënt' gegeven. Het woord 'effect' krijgt naast zijn technische betekenis een retorische en theatrale connotatie.

Het is buitengewoon moeilijk hierover in rationele termen te spreken. De passiviteit, het achterwege laten van een handelend optreden, als daar geen baat van te verwachten is, dus als consequentie van de erkenning van onze onmacht, behoort tot de taboes van onze cultuur en is misschien het laatste in een lange rij, omdat die cultuur er essentiël een is van het activisme. Elk vraagteken dat wordt geplaatst bij de vanzelfsprekend geworden heerschappij van een totaal activisme, wordt als een ondermijning van die cultuur zelf beschouwd en als hedendaagse ketterij te vuur en te zwaard bestreden.

Zelfs de intellectuele voorwaarden voor een kritiek op het activisme of op de illusie dat ingrijpen, hoe dan ook, in alle omstandigheden beter is dan niets doen, ontbreken en worden onmogelijk gemaakt. Het geweld in onze cultuur wordt beschermd door een absolute intolerantie tegenover elke vorm van passiviteit, afwachten en pure beschouwelijkheid. Destructie wordt geprefereerd boven passiviteit omdat zij een expressieve vorm van activiteit is en daarbij nog de indruk kan wekken de uitvoering van een plan te zijn.

Deze houding, kortom, beperkt zich niet tot noodoplossingen in kritische situaties waarbij een uitweg geforceerd moet worden. De nood, het extreme geval, wordt van uitzondering tot regel gemaakt en voor alle gevallen wordt geproclameerd dat het beter is iets te doen dan iets te ondergaan. Wanneer er twee opvattingen mogelijk zijn in verband met de verhouding tussen mens en werkelijkheid, zal in de moderne cultuur altijd die opvatting meer vanzelfsprekend lijken en grotere aanhang vinden die het meest de nadruk legt op de rol



van de activiteit en de vrijheid van het subject.

Een theorie van het kennen bijvoorbeeld, waarin gezegd zou worden dat de kenner of het kenvermogen passief staat tegenover het gekende, zou ofwel zonder meer als niet modern en al bij voorbaat achterhaald verworpen worden, ofwel ontkracht met de opmerking dat het aldus gekende, het pure 'dat' van de dingen, niets te betekenen heeft en zelfs geen werkelijk praedicaat is. Feiten die niet al passen in een bestaande theorie, kunnen dan niet eens meer geconstateerd worden. Dit impliceert een opvatting van rationaliteit waarin de grenzen daarvan al definitief bepaald zijn of als actueel oneindig beschouwd worden. Er is dan geen situatie meer denkbaar waarin de rationaliteit niet onmiddellijk operationeel kan worden.

### **De onmogelijkheid niets te doen**

De regel van het destructief handelen kan als volgt worden geformuleerd : naargelang het maken minder lukt, wordt het breken niet alleen meer aanvaardbaar, maar zelfs aantrekkelijk. Of in termen van het voorafgaande en met verwaarlozing van Hippocrates' reserve tegenover het ongeneeslijke : hoe ernstiger de kwaal is, des te agressiever en riskanter mag of moet ook de therapie zijn. Als het middel opvallend veel minder erg is dan de kwaal, wordt aan de inzet van de therapeut getwijfeld. Het spectaculaire paardemiddel vertegenwoordigt de meest nadrukkelijke vorm van medische ernst; de bereidheid het te slikken of te ondergaan wordt buiten het vak, in de retorica van het activisme, als teken van moed beschouwd.

De meest drastische therapie komt in deze merkwaardige gedachtengang het dichtst bij de moord, de meest actieve houding tegenover het leven. Alleen is de dood dan het neveneffect van een overigens geslaagde ingreep. De schijn van rationaliteit hieraan is de rechtvaardiging van menselijk activisme en van het onvermogen zijn onmacht te incasseren. Dat onvermogen is waarschijnlijk het meest essentiële menselijke tekort en om die reden een zwaarder taboe dan de euthanasie. Het is zwaarder, omdat het niet uit naam van de activiteit kan worden doorbroken.

Om dit enigszins toe te lichten verwijs ik met enige aarzeling naar een element in de discussies over de euthanasie of liever over de actieve levensbeëindiging anders dan op eigen verzoek van de patiënt. Hierbij speelt naast het gegeven en onherleidbare 'dat' van het leven steeds meer en luider het te beïnvloeden 'hoe' of de kwaliteit van het leven een beslissende rol. Er wordt al bijna afgezien van het leven zelf als een mysterieus, onherleidbaar en te respecteren gegeven en voornamelijk aandacht besteed aan wat de kwaliteit daarvan wordt genoemd. Daarbij draait in onze cultuur alles om de activiteit. De vraag wordt dan, of een leven beneden een bepaald kwalitatief, communicatief of actief niveau nog wel menselijk en menswaardig leven mag heten. En de neiging daarop een ontkenkend antwoord te geven wordt steeds onontkoombaarder, ofschoon het duidelijk is dat hiermee het absolute criterium van een

'dat' wordt vervangen door een glijdende schaal van relatieve kwalificaties.

Die gruwelijke vraag is nu niet aan de orde, wel het onmiskenbare feit dat zij een rol speelt in de discussie en haar eigenlijk ook pas mogelijk maakt, en het gegeven op zich zelf dat kwaliteit van leven en niet alleen de aanwezigheid daarvan wordt gebruikt als criterium bij de kwestie over een 'afbreken' van een leven op het moment dat daar niets meer van te maken is.

Kan de onmogelijkheid om te maken een motief zijn om te breken? In de boven geciteerde regel van Hippocrates rest in deze situatie alleen het lijdzaam of verzorgend toezien en het accepteren van de eigen machteloosheid. De onmogelijkheid om te leven met het idee dat wij niets kunnen doen, als we niet bereid zijn gewelddadig op te treden, is uit rationeel oogpunt zeker dubieus. De vraag is namelijk, waarop de gelijkstelling van rationaliteit met activiteit berust, hoe actief rationaliteit moet zijn en of zij ook kan bestaan zonder een ingreep te zijn, maar bijvoorbeeld berusting. Of ook, en minder omvattend: hoe efficiënt moet activiteit zijn om als rationeel gerechtvaardigd te zijn?

### Doelhandeling en expressiehandeling

Het medisch ingrijpen met bittere drankjes, ijzer en vuur is vaak opgevat als een model van doelgericht en doeltreffend handelen. De pijnlijke neveneffecten gelden daarbij als onvermijdelijk, voor lief te nemen, maar niet beoogd. In die zin is er ook sprake van een rationeel, efficiënt handelen. Efficiënt immers noemen wij een handelen of ingrijpen, waarbij een aanwijsbare causale relatie bestaat tussen een handelend optreden en het daardoor beoogde en te weeg gebrachte effect.

Dat effect is dus voorspelbaar op grond van de handeling zelf of de gebruikte middelen en vloeit daar rechtstreeks uit voort. Wij kunnen een doelhandeling meer rationeel noemen, naargelang zij, op een termijn die te overzien is, minder niet beoogde neveneffecten te weeg brengt of naargelang die beter te voorzien en te beheersen zijn. De technische perfectie is gekenmerkt door een minimum aan spektakel en valse effecten.

De bittere smaak is een neveneffect van het medicijn; hij kan onvermijdelijk zijn zonder daarom ook efficiënt of rationeel te zijn. Hij is alleen rationeel als hij aan de therapeutische werking bijdraagt, niet wanneer hij onderdeel is van een offerritueel waarin een crisis wordt georganiseerd en ritueel hanteerbaar gemaakt.

Het offer is niet een doelhandeling, maar een expressiehandeling of een demonstratieve handeling die eventueel als een doelhandeling kan worden geïnterpreteerd. Hiermee wil de handelende persoon niet door eigen doelgerichte activiteit een effect te weeg brengen, maar door middel van een spektakel aan anderen te kennen geven wat er in hem als wens of verlangen omgaat. Op die manier kan hij misschien een ander, bijvoorbeeld een machthebber, ertoe bewegen een effect te weeg te brengen, dat niet binnen zijn eigen bereik ligt.

Vaak wordt zo'n optreden — een typerend woord voor een spektakel —

'actie' genoemd en als efficiënt handelen beschouwd, omdat het inderdaad soms via een omweg het gewenste effect heeft. Maar dat effect wordt veroorzaakt door het ingrijpen van een ander dan degene die een expressiehandeling verricht. Mensen demonstreren voor de vrede opdat anderen de vrede tot stand zullen brengen; of zij voeren actie voor de verbetering van hun lot opdat anderen, getroffen door hun demonstratie of geïmponeerd door hun aantal, dat lot zullen verbeteren. Die anderen lijken daarbij op de goden voor wier aanschijn de betogers hun rituele dans opvoeren of hun offerdieren slachten. In het ritueel handelen wordt eerder de bereidheid uitgedrukt om een doelhandeling te verrichten of het effect daarvan te ondergaan dan dat er door eigen ingrijpen rechtstreeks een effect tot stand wordt gebracht. De ritus is, in termen die al eerder werden gebruikt, meer de uitdrukking van het gevoel dat er iets, wat dan ook, gedaan moet worden, dan dat hij zelf een bepaald, omschreven effect teweeg kan brengen. Uit een oogpunt van rationeel, technisch optreden is de ritus een zinloze handeling. Wij reserveren althans het woord 'ritus' bij voorkeur voor handelingen die eerder expressief dan doelgericht zijn, bijvoorbeeld geruststellende of dreigende gebaren. Wij beschikken niet zelf over hun effect. Op dezelfde manier kan gezoem en gebrabbel een communicatief effect hebben zonder een gearticuleerde en rationele mededeling te zijn.

Als hierbij sprake is van magisch handelen en als magie irrationeel is, dan is dat irrationele hierin gelegen, dat er geen causale relatie is tussen het beoogde doel en de uitgevoerde handeling. De handeling wordt misschien ook niet in ernst als efficiënt middel opgevat — en heet dan ook in het geval van politieke demonstraties vaak ludiek — maar eerder als een noodzakelijk geworden uitdrukking van de onmogelijkheid passief te zijn.

Een cultuur waarin het geweld wordt geprefereerd boven het werkeloos toezien of waarin spektakel en effect, ook in de omgangstaal ('effectbejag') worden geïdentificeerd, moet uit een oogpunt van technologische rationaliteit primitief en magisch worden genoemd. Vanuit een andere, niet door actieve rationaliteit getekende, minder op efficiënt optreden toegespitste en ook minder aan de verleiding van het geweld blootgestelde houding, bijvoorbeeld die van het spel, doet het probleem zich niet voor. Het geweld dwingt ons het probleem van de rationele handeling te stellen.

### Geweld als middel

Het valt moeilijk te betwisten, dat de geneeskunde geworteld is in magische en religieuze praktijken en dat er in haar handelen behalve efficiënte ook rituele trekken zijn aan te wijzen. Mogelijk zijn juist die trekken een bron van chaotisering. Misschien heeft het rituele handelen binnen het historische patroon dat onze cultuur bepaalt zelfs oudere papieren dan het efficiënte ingrijpen en handhaaft het daarom met succes zijn rechten in een technologische context. De chaos van het menselijke bestaan is nog maar voor een fractie geordend.

IJzer en vuur zijn archaische symbolen in een technologie die maar zeer gedeeltelijk haar mogelijkheden kan realiseren en dan nog lokaal en met een grote spreiding van onvoorspelbare en onbeheersbare neveneffecten. Een middel dat alleen maar geneest en geen offer vraagt, zou technisch perfect zijn. Het technisch perfecte lijkt nog het meest op een wonder, niet omdat het een spektakel is, maar omdat het van buiten af aansluit bij wat er van binnen beweegt. Het perfecte geneesmiddel zou er een zijn zonder bijverschijnselen, de perfecte moord, als het passend is daarover te fantaseren, zou er een zijn waarbij het slachtoffer dood wordt gemaakt, maar niet stuk. Hij zou niet van een gewoon sterfgeval te onderscheiden zijn.

Opereren met ijzer en vuur is voor een deel een expressief handelen dat als efficiënt en rationeel handelen wordt geïnterpreteerd door de neveneffecten als een offer in het bestaan van de patiënt te integreren. We kunnen hier ook van geweld spreken, in zoverre ondanks het gebruik van typisch technische middelen zowel de nauwkeurige voorspelbaarheid van de neveneffecten worden genegeerd. Op zijn best worden ze opgenomen in een heterogeen geheel dat wij 'praktijk' noemen en waarin behalve voor de negatieve neveneffecten ook een plaats is ingeruimd voor eventuele toevalstreffers of positief te waarderen bijverschijnselen, die geen voorwerp van doelgerichte actie kunnen zijn. Strikt rationeel is alleen een ingreep die zich tot het beoogde effect beperkt. Zo'n ingreep lijkt vrijwel onmogelijk.

Geweld is het tegendeel van efficiënt ingrijpen. Het is meer expressie en symboliek dan doelgericht handelen. Het lijkt voort te komen uit de drang om hoe dan ook actief te zijn, alles wat in handen komt als middel te gebruiken en zo veel mogelijke effecten te veroorzaken op een zo ruim mogelijke schaal. In die zin is het geen middel. Er is min of meer voorspelbaar dat het een uitwerking zal hebben, maar niet hoe die zal plaats vinden en van welke aard zij zal zijn, althans niet in details; en de effecten zijn niet beheersbaar. Hierin staat het gewelddadige optreden tegenover het rationele en efficiënte optreden en treedt het in dienst van de vernietiging.

Een tweede en meer verborgen aspect van het geweld is dat de wil om koste wat kost actief te zijn, leidt tot de illusie dat alles wat van belang wordt geacht, niet alleen voorwerp van verlangen en streven kan zijn, maar ook bestand is tegen de nadrukkelijkheid van willen en maken. Gezondheid is wellicht tot op zekere hoogte nog te maken of te herstellen; daarvoor kan het medische ingrijpen als model dienen van efficiënt optreden in hachelijke situaties. Wie daarentegen bijvoorbeeld het geluk wil maken, zoals de Stoïci deden en sommige hedendaagse sofisten doen, loopt royaal het risico met namaak en opgelegde schijn genoeg te moeten nemen, wil hij de illusie van maakbaarheid niet verstoren.

Ook de mimetische begeerte is vanuit dit gezichtspunt te plaatsen in een cultuur van het activisme. Zij leidt tot namaak van wat in het 'echt' te schaars is geworden en tot een actieve houding tegenover wat alleen echt is als het wordt ontvangen, niet veroverd. Vanuit de ideologie van het activisme zal hierbij

onmiddellijk de snedige vraag worden gesteld wat dan wel 'echt' is, en Girard is dan ook heel consequent wanneer hij een afkeer aan de dag legt van beschouwingen over authenticiteit en spot met de ijdele romanticus die zich van niemand een opvolger wil noemen en zijn behoeften en begeerten herleidt tot de natuur. (*De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Kampen. Klok, 1986 blz. 18-19).

Wie, al dan niet uit mimetische begeerte en uit een behoefte met anderen te concurreren, de levenslust, de blijdschap, het enthousiasme of de inspiratie wil maken, veroveren, opeisen of op een andere manier als voorwerp van actief willen benadert, die zal dat alles breken en onherroepelijk tot namaak en schijn vervallen. Deze elementaire zaken verdragen de nadrukkelijkheid van de ijzeren wil en de patsrigheid van de demonstratie niet; als zij er niet op een authentieke manier zijn, zijn zij er helemaal niet. Een cultuur van het maken wordt vroeg of laat tot een cultuur van de namaak.

## Verantwoording

Er is geen duidelijke breuk aan te wijzen tussen de rectorica in verband met het accepteren van negatieve neveneffecten en de heroïsering van de ijzeren wil en het geweld. Het lijkt de taak van die retorica als tegenpool van de nuchtere technologie te zijn een natuurlijke overgang van het een naar het ander of een noodzakelijk verband daartussen te suggereren. Zij hebben een anti-rationele en onzakelijke slordigheid gemeenschappelijk waarin ruim baan wordt gemaakt voor een verschuiving van motieven en een herinterpretatie van het effect van een handeling. Hiermee wordt de menselijke machteloosheid op zeer beslissende punten aan het zicht onttrokken.

Het toelaten van een dubbelzinnig 'tevens' in processen die pretenderen een menselijk ingrijpen te vertegenwoordigen, schuift neveneffecten en bijverschijnselen af op de natuur, de noodzakelijkheid of een andere instantie die buiten de menselijke verantwoordelijkheid valt. Het laat een onbeheersbare uitslag bepalen wat er in menselijk ingrijpen een technische handeling is en wat een onpersoonlijk gebeuren. Maar dat gebeurt achteraf en te laat, namelijk na het moment waarop handelende mensen hun eigen verantwoordelijkheid te laag en hun mogelijkheden te hoog hebben geschat. Verantwoording afleggen voor onze eigen activiteiten kunnen we niet met een breed gebaar van onze armen of met een beroep op natuur of noodzaak. Het verantwoordt betreft integendeel elk détail van elke handeling in elk van zijn gevolgen. Als 'ratio' 'rekening en verantwoording' betekent, kan de technologische rationaliteit worden beschouwd als een instrument van verantwoordelijkheid en is een ingreep ook niet zonder meer gerechtvaardigd door van twee kwaden de minst erge te zijn. Het geweld scheidt dilemma's die het geweld in stand houden.

Zolang het tegendeel niet is gebleken, past het niet de technische ingreep zelf, los van een historisch gegroeide en ideologisch versterkte verstengeling met activisme en geweld, als een kwaad te beschouwen of als iets wat noodzakelijk

een kwaad met zich mee brengt. Het is van belang dit onderscheid in het oog te houden en niet zo maar in de verstrengeling te berusten.

Er is vanuit deze gedachtengang weinig bezwaar te maken tegen wat Schuurman enigszins misprijzend als 'technicisme' omschrijft : "de pretentie van de mens om eigenmachtig heel de werkelijkheid met de wetenschappelijk-technische beheersing naar zijn hand te zetten, om op die wijze alle voorkomende problemen op te losse, en om zodoende de materiële vooruitgang te garanderen". (E. Schuurman. *Het 'technische paradijs'*. Kampen 1989 blz. 12) Mij dunkt dat in uitspraken als deze — Schuurman staat hierin niet alleen — te gemakkelijk aan de technologische rationaliteit totalitaire pretenties worden toegeschreven die zij in haar huidige vorm niet heeft. Niet de wetenschap is onbescheiden en eigenmachtig, maar de ideologie van het activisme dat van haar dromen pretenties maakt en van pretenties onmiddellijk tot actie wil overgaan.

Wat kan bijdragen tot oplossingen van problemen en tot bevordering van de vooruitgang kan als zodanig moeilijk negatief beoordeeld worden, ook als het voortkomt uit een pretentieuze droom. Het gaat immers uiteindelijk niet om onschuldige dromen en pretenties in een denkend hoofd, maar om concrete, naar buiten tredende, resultaten van handelingen die op een redelijke manier kunnen worden verantwoord.