

# De Transformatieve Dialoog

Over het oplossen van identiteitsgerelateerde morele conflicten

Florian Bekkers

θπ



# **Questiones Innitae**

**Publications of the Department of Philosophy and Religious Studies**

Utrecht University

VOLUME 139

© 2023 Florian Bekkers

**ISBN** 978-94-93253-05-6

**DOI** <https://doi.org/10.33540/1614>

**1e druk**

**Printed by** Ipskamp Printing | [proefschriften.net](https://proefschriften.net)

**Layout and design** Indah Hijmans, [persoonlijkproefschrift.nl](https://persoonlijkproefschrift.nl)

**Omslagontwerp** Indah Hijmans

# **De Transformatieve Dialoog**

Over het oplossen van identiteitsgerelateerde morele conflicten

**Transformative Dialogue**  
On Resolving Identity-related Moral Conflicts  
(with a summary in English)

## **Proefschrift**

ter verkrijging van de graad van doctor aan de  
Universiteit Utrecht  
op gezag van de  
rector magnificus, prof.dr. H.R.B.M. Kummeling,  
ingevolge het besluit van het college voor promoties  
in het openbaar te verdedigen op

vrijdag 21 april 2023 des middags te 12.15 uur

door

**Florian Henricus Willibrord Bekkers**

geboren op 22 april 1973  
te Delft

**Promotoren:**

Prof. dr. R.J.G. Claassen

Prof. dr. J.H. Anderson

**Beoordelingscommissie:**

Prof. dr. H.H.A. van den Brink (voorzitter)

Prof. dr. J.A.M. Bransen

Dr. A. Kalis

Dr. C. Baumgartner

Prof. dr. W.L. Tiemeijer

# De Transformatieve Dialoog

Over het oplossen van identiteitsgerelateerde  
morele conflicten





# Inhoudsoverzicht

<b>1</b>	<b>Hardnekkige conflicten oplossen</b>	<b>13</b>
<b>1.1</b>	<b>Identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC's)</b>	<b>13</b>
1.1.1	Hardnekkige conflicten	14
1.1.2	Wat is 'identiteit'?	19
1.1.3	Conflicten begrijpen als identiteitsgerelateerd	23
<b>1.2</b>	<b>Een oplossing onderscheiden voor identiteitsgerelateerde morele conflicten</b>	<b>28</b>
1.2.1	Stabiele oplossingen	28
1.2.2	Rechtvaardige oplossingen	31
1.2.3	Vraagstelling van het onderzoek	32
<b>1.3</b>	<b>Hoofdpijnen van dit proefschrift</b>	<b>33</b>
1.3.1	Filosofische theorieën over het oplossen van sociale conflicten	33
1.3.2	Vooruitblik op de theorie van de Transformatieve Dialoog	39
1.3.3	De praktijk van een transformatief-deliberatief systeem	41

## Deel I: Drie deliberatieve oplossingsstrategieën 45

<b>2</b>	<b>Privatiseren van identiteitsverschillen: Politiek Liberalisme</b>	<b>47</b>
<b>2.1</b>	<b>Rawls' Politiek Liberalisme en publieke redenen</b>	<b>47</b>
2.1.1	Pluralisme van redelijke 'levensbeschouwelijke doctrines'	48
2.1.2	Politiek concept van een person en publieke redenen	51
2.1.3	Basisinstitutes, legitimiteit en onredelijkheid	54
<b>2.2</b>	<b>IRMC's en Politiek Liberalisme</b>	<b>56</b>
2.2.1	Voorbeeld: de zaak 'Rushdie'	56
2.2.2	Oplossing van IRMC's volgens Politiek Liberalisme	58
2.2.3	Is Politiek Liberalisme gerechtvaardigd?	61
<b>2.3</b>	<b>Grenzen van Politiek Liberalisme</b>	<b>65</b>
2.3.1	Verruimen van het begrip 'redelijkheid'	66
2.3.2	Convergentie en modus vivendi	67
2.3.3	Conclusie en vooruitblik	68
<b>3</b>	<b>Argumenteren vanuit identiteitsverschillen: Discours Ethiek</b>	<b>71</b>
<b>3.1</b>	<b>Habermas' Discours Ethiek</b>	<b>71</b>
3.1.1	Communicatieve rationaliteit	72
3.1.2	Het discours-principe, argumentatie en het universaliseerbaarheidsprincipe	74
3.1.3	Het morele vs. het ethische	78
<b>3.2</b>	<b>IRMC's en de Discours Ethiek</b>	<b>80</b>
3.2.1	Voorbeeld: het debat over Zwarte Piet	80
3.2.2	De onvermijdelijkheid van rationele overeenstemming	81
3.2.3	Oplossing van IRMC's volgens de Discours Ethiek	87
<b>3.3</b>	<b>Van rationele argumentatie naar morele transformatie</b>	<b>93</b>
3.3.1	Botsing van rationaliteiten	93
3.3.2	Discours als moreel-transformatieve ervaring	95
3.3.3	Conclusie en vooruitblik	96

<b>4</b>	<b>Het inleven in identiteitsverschillen: Articulatie-ethiek</b>	<b>99</b>
<b>4.1</b>	<b>Charles Taylor's Articulatie-ethiek</b>	<b>99</b>
4.1.1	Antropologie: sterke waarderingen en menselijk handelen	100
4.1.2	Ethiek: articulatie van zelf-begrip	102
4.1.3	Morele claims van de Articulatie-ethiek en fusie van horizonnen	105
<b>4.2</b>	<b>IRMC's en de Articulatie-ethiek</b>	<b>110</b>
4.2.1	Voorbeeld: conflict over milieuvriendelijk gedrag	111
4.2.2	Oplossing van IRMC's volgens de Articulatie-ethiek	111
4.2.3	Is de Articulatie-ethiek gerechtvaardigd?	115
<b>4.3</b>	<b>Aanpassing van de Articulatie-ethiek</b>	<b>118</b>
4.3.1	Sociaal geconstrueerde 'objectieve' waarden	119
4.3.2	Taylor en het nihilistische argument	123
4.3.3	Conclusie en vooruitblik	124

## Deel II: Een morele theorie op basis van transformatie 127

<b>5</b>	<b>Transformatie van zelf-begrip</b>	<b>129</b>
<b>5.1</b>	<b>De Transformatieve Dialoog</b>	<b>130</b>
5.1.1	Conceptualisering van de Transformatieve Dialoog	131
5.1.2	Werking van de Transformatieve Dialoog	138
5.1.3	Uitdagingen voor de theorie van de Transformatieve Dialoog	141
<b>5.2</b>	<b>Begrip en zelf-begrip</b>	<b>144</b>
5.2.1	Mindreading: een model van de geest ontwikkelen	144
5.2.2	Mindshaping: elkaar begrijpen is elkaar reguleren	147
5.2.3	Het misverstand van een vaststaande identiteit	152
<b>5.3</b>	<b>Criterium bij transformatie?</b>	<b>157</b>
5.3.1	Het transformatieve karakter van begripsverwerving	157
5.3.2	Transformatie en goede redenen	160
5.3.3	Transformatie als co-mindshaping	162
<b>6</b>	<b>Rechtvaardiging van de Transformatieve Dialoog</b>	<b>165</b>
<b>6.1</b>	<b>Autonomie en authenticiteit</b>	<b>165</b>
6.1.1	Individualistisch begrip van autonomie	166
6.1.2	Intersubjectief begrip van authenticiteit	170
6.1.3	Authenticiteit en autonomie in de Transformatieve Dialoog	176
<b>6.2</b>	<b>Rechtvaardiging van het commitment aan de Transformatieve Dialoog</b>	<b>182</b>
6.2.1	Sociale condities voor autonomie: erkenning	183
6.2.2	Miskennen en IRMC's	186
6.2.3	Argument voor het commitment aan de Transformatieve Dialoog	187
<b>6.3</b>	<b>Reflecties op de theorie van de Transformatieve Dialoog</b>	<b>193</b>
6.3.1	Samenvatting van de theorie van de Transformatieve Dialoog	193
6.3.2	Vooruitgang ten aanzien van Rawls, Habermas en Taylor	194
6.3.3	Institutionaliseren van 'co-zijn'	196

<b>7</b>	<b>Institutionalisering van de Transformatieve Dialoog</b>	<b>199</b>
<b>7.1</b>	<b>De Transformatieve Dialoog in de praktijk</b>	<b>199</b>
7.1.1	Transformatieve Dialoog in praktische processtappen	199
7.1.2	Transformatieve praktijkvoorbeelden	202
7.1.3	Elementen van de Transformatieve Dialoog in praktijkvoorbeelden	207
<b>7.2</b>	<b>Transformatie, deliberatie en macht</b>	<b>209</b>
7.2.1	De Transformatieve Dialoog als een verrijking van de deliberatieve traditie	210
7.2.2	Realpolitik: onderdrukkende machtsuitoefening	212
7.2.3	Productieve macht waarborgen in de Transformatieve Dialoog	216
<b>7.3</b>	<b>Naar een transformatief-deliberatieve samenleving</b>	<b>219</b>
7.3.1	Conditie voor een succesvol transformatief-deliberatief systeem	219
7.3.2	Barrières voor een transformatief-deliberatieve samenleving	222
7.3.3	Meekrijgen van mensen	226

<b>Addendum</b>	<b>231</b>
-----------------	------------

Bibliografie	232
Samenvatting	241
Summary	255
Curriculum Vitae	269
Questiones Infnitae	271



## Voorwoord

Mijn missie is dat alle mensen zich in vrede en veiligheid kunnen ontplooiën. Daarom werk ik elke dag aan een effectieve aanpak van maatschappelijke opgaven. Succes daarin is alleen mogelijk als een of meer partijen ten aanzien van voor hen belangrijke waarden of diepgewortelde overtuiging tot nieuwe inzichten komen, ofwel 'transformeren'. In mijn werk ontwikkel en begeleid ik processen waarin zulke transformaties (klein of groot) plaatsvinden.

Om mijn missie waar te kunnen maken, is het nodig dat maatschappelijke opgaven *overal* effectief aangepakt worden. Daartoe voelde ik de behoefte en noodzaak om mijn visie grondig te onderbouwen. Mijn doel is ervoor te zorgen dat de Transformatieve Dialoog een vanzelfsprekend onderdeel wordt van het repertoire om maatschappelijke opgaven en conflicten waarin essentieel ervaren waarden en diepgewortelde overtuigingen ter discussie staan met succes aan te pakken. Dit proefschrift biedt hiervoor de benodigde wetenschappelijke onderbouwing, concepten en vocabulaire.

### Waarom een proefschrift?

Ik heb de timing om -naast mijn werk en gezin- aan een promotie-onderzoek te werken de afgelopen jaren regelmatig beroerd gevonden. Ik ben simpelweg minder beschikbaar en minder aanwezig geweest voor mijn kinderen, mijn vrouw en vele anderen dan ik zou willen. Ik heb weliswaar regelmatig met name mijn kinderen wel de eerste prioriteit gegeven, maar dus niet altijd. Dat stemt me soms verdrietig.

Toch heb ik bewust gekozen dit proefschrift te maken. Ik had en heb nu eenmaal de stellige overtuiging dat dit betoog en de in mijn proefschrift ontwikkelde concepten noodzakelijk zijn om een duurzame en vreedzame toekomst op de wereld mogelijk te maken. Ik had de ideeën al lang ononderbouwd in mijn hoofd. Ik voelde de wens en de passie om een onderbouwing te vinden op basis waarvan ik het denken in de wereld over hardnekkige conflicten en maatschappelijke opgaven zou kunnen voeden en transformeren.

Ik heb ook plezier gehad in het onderzoek. Ik heb ervan genoten om concepten te verzinnen, onderscheidingen te beargumenteren en het betoog te ontwerpen. Regelmatig las ik filosofische literatuur alsof het een thriller was: zou het lukken een bepaald conceptueel probleem opgelost te krijgen? Boek na boek, artikel na artikel boden weliswaar waardevolle inzichten, maar niet het complete verhaal dat ik met dit proefschrift wél probeer te bieden.

### Dankwoorden

Ik ben verbonden geweest aan de Universiteit Utrecht als zogenaamde buitenpromovendus. Dat betekent dat er wel een wederzijdse overeenkomst is waarin afspraken staan over het onderzoek en de begeleiding, maar de buitenpromovendus krijgt geen salaris. Allereerst dank ik daarom al mijn opdrachtgevers in de laatste 10 jaar. Hun vertrouwen in mij en mijn bedrijf Vide Advies hebben mijn investering in dit onderzoek mogelijk gemaakt. Speciale dank zeg ik aan al die opdrachtgevers die daar bovenop ook nog eens interesse hebben getoond in het onderzoek zelf.

Dankbaar ben ik ook mijn begeleiders, Rutger Claassen, Joel Anderson en (in de periode 2017-2020) ook Sem de Maagt. Toen ik begon was het bijna 20 jaar geleden dat ik mijn filosofie-studie (naast theoretische natuurkunde) afrondde. Mijn begeleiders hebben me geholpen de verbinding te leggen tussen de ideeën die ik in mijn werkpraktijk had ontwikkeld en actuele filosofische theorieën. Bovendien was het ontzettend belangrijk om te ontdekken hoe mijn betoog begrepen kon worden. Hun verdiepende vragen, gesignaleerde knelpunten en suggesties hebben mijn onderzoek verrijkt en versterkt. Aangezien het niet alle buitenpromovendi lukt het promotieonderzoek te voltooien, hebben jullie ook een risicovolle investering gedaan. Dank jullie wel voor jullie vertrouwen, commitment en bijdrage!

Ook wil ik alle vrienden en familieleden bedanken, die al die jaren geïnteresseerd zijn geweest en ondanks mijn beperkte aandacht toch van me zijn blijven houden. De volgende mensen wil ik graag bij naam bedanken voor hun meedenken en steun: Carlijn Ritzen, Simone Maase, Erwin Berkhouwer, Susan Dekkers, Mark Nierop, Marjolein van der Aa, Pierre de Winter, Mijntje van Kemenade, Philip Dekker, Wim Gort, Jeannot Waisvisz en Annemiek Dirksen. Speciaal dank ik mijn vader, die bovendien bereid is geweest het hele manuscript tweemaal door te nemen als een extra grammatica- en spellingscheck, en mijn broertje die als bijna 'native speaker' de Engelstalige samenvatting heeft gecheckt. En voor degene die ik hier vergeet bij naam te noemen: bedankt!

Ook speciaal dank ik Pieter Hilhorst vanwege zijn enthousiasme en steun voor mijn betoog. Samen werken we aan de landing van dit denken in de actuele praktijk van beleidsontwikkeling en uitvoering in Nederland. Dank je wel voor jouw geloof, inzet en visie.

Tenslotte, maar uiteraard op de eerste plek, dank ik mijn gezin. Eveline, Dara en Micha, dank jullie wel voor de bron van inspiratie, veiligheid en liefde die jullie voor mij zijn. Eveline, dank je wel voor het meedenken, mijn partner te zijn, en voor alles wat jij op je genomen hebt zodat ik ook in weekenden rust en focus kon hebben om dit onderzoek af te ronden. Ik houd van jullie.

Florian Bekkers  
Bilthoven, Februari 2023

# Hoofdstuk 1

## Hardnekkige conflicten oplossen

18 November 2017, bussen met demonstranten tegen de in hun ogen racistische figuur van Zwarte Piet zijn op weg naar de Friese plaats Dokkum waar die dag de Sinterklaasintocht zal zijn. Plots trapt de chauffeur op de rem. Op de snelweg voor hem zijn diverse personenauto's gestopt om te verhinderen dat de demonstranten Dokkum kunnen bereiken. De 'blokkeerfriezen' wilden zo het culturele erfgoed van Zwarte Piet beschermen en voorkomen dat een kinderfeest zou worden overschaduwed door een demonstratie. De blokkade is het voorlopige hoogtepunt in een discussie die al meer dan een halve eeuw oud is en met name het laatste decennium met diverse opstootjes grimmiger wordt.

Ondanks een reeks lichte verwondingen en deze snelwegblokkade verloopt de Zwarte Pieten-discussie relatief vreedzaam. Bij vele andere hardnekkige conflicten vallen door aanslagen daadwerkelijk doden of worden er regelrechte oorlogen gevoerd. De praktische vraag is: hoe kunnen dergelijke hardnekkige conflicten in de praktijk vreedzaam opgelost of zelfs voorkomen worden? De filosofische vraag is tweeledig: 1. Hoe kunnen of moeten zulke conflicten begrepen worden? 2. Wat is een rechtvaardige en stabiele oplossing in zulke gevallen?

In dit eerste hoofdstuk werk ik deze filosofische vragen uit tot een vraagstelling en aanpak van dit onderzoek. In paragraaf 1.1 zal ik de eerste vraag ter hand nemen en kenmerken van hardnekkige conflicten nader belichten. Op basis van deze analyse zal ik concluderen dat zulke conflicten het best als 'identiteitsgerelateerd' kunnen worden begrepen. In paragraaf 1.2 werk ik uit wat het betekent om een oplossing te onderscheiden voor zulke conflicten. Ik zal betogen dat het nodig is een filosofische theorie te vinden of te ontwikkelen die zowel stabiele als rechtvaardige oplossingen kan onderscheiden voor identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC). In paragraaf 1.3 schets ik de hoofdlijnen van de zoektocht in dit proefschrift naar zo'n theorie.

### 1.1 Identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC's)

In deze paragraaf zal ik onderzoeken hoe hardnekkige conflicten kunnen of moeten worden begrepen. Hierbij volg ik de analyse van verschillende auteurs dat het nuttig is om hardnekkige conflicten te begrijpen in termen van fundamentele behoeften van 'identiteitsgroepen' (paragraaf 1.1.1). Vervolgens zal ik expliciteren hoe ik het begrip 'identiteit' in dit proefschrift gebruik (paragraaf 1.1.2). Tenslotte betoog ik dat er morele conflicten zijn die alleen maar goed begrepen kunnen worden als 'identiteitsgerelateerd' (paragraaf 1.1.3).

### 1.1.1 Hardnekkige conflicten

Mensen kunnen van mening verschillen over wat goed is om te doen. Vaak zitten ze elkaar daar niet mee in de weg, maar er zijn ook situaties waarin wat de een wil of juist acht conflicteert met wat een ander wil of juist acht. Soms kunnen zulke conflictsituaties opgelost worden door een verheldering van feiten, een uitwisseling van argumenten, een bijstelling van wederzijdse interpretaties en/of een compromis. Bij 'hardnekkige' conflicten lukt dat niet, bijvoorbeeld omdat de conflicterende partijen principiële en botsende overtuigingen hebben waar zij niet van af kunnen of willen wijken.<sup>1</sup>

Ook al concentreert het leven van veel mensen zich grotendeels in een 'bubble' met gelijkgestemden, in de hedendaagse wereld met digitale communicatie, globale handel, migratie, emancipatie en individuele ontplooiing is de confrontatie met mensen met andere culturele, ideologische, levensbeschouwelijke of politieke overtuigingen niet te vermijden. Zulke confrontaties leiden tot (heftige) discussies over inhoudelijke onderwerpen, zoals Zwarte Piet, medisch-ethische discussies over abortus, euthanasie of 'voltooid leven', stamcel-onderzoek, de (grenzen van de) vrijheid van meningsuiting, verschillende interpretaties van mensenrechten, afzien van een leefstijl omwille van milieu-effecten ('je mag niet meer vliegen'), dierenrechten, bio-industrie, jacht, de weigering om belastingen af te dragen voor wapenaankoop of subsidies voor vervuilende activiteiten et cetera. Soms leiden confrontaties tot hardnekkige gewapende conflicten zoals tussen Israël en Palestina, in Kashmir, de burgeroorlogen in voormalig Joegoslavië en Rwanda, apartheid in Zuid-Afrika, of fundamentalistische terreuraanslagen.

Het oplossen van zulke conflicten is urgent omdat het vaak over onderwerpen gaat die voor mensen belangrijk, of zelfs essentieel zijn. Met andere woorden, de mogelijkheid om volledig en vrijuit te zijn wie ze (menen te) zijn is afhankelijk van de succesvolle oplossing van het conflict. Bovendien gaan sommige conflicten gepaard met geweld en kunnen nog relatief vreedzame conflicten escaleren,<sup>2</sup> zoals de dynamiek van sociale conflicten in figuur 1 laat zien (Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 13):

---

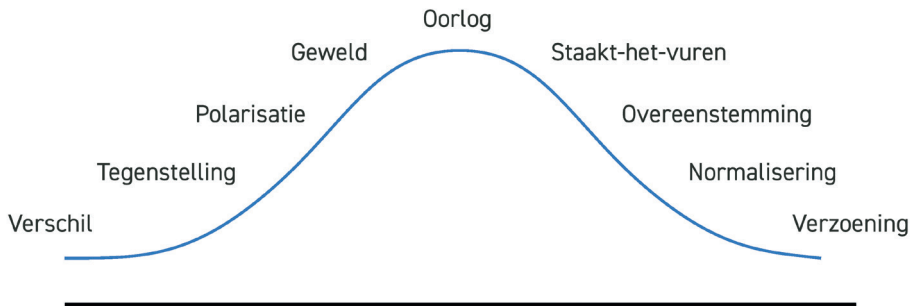
1 (Pearce and Littlejohn 1997, 68–73) zetten kenmerken van hardnekkige conflicten als volgt op een rij:

- Ze zijn hardnekkig omdat wat op het spel staat zo fundamenteel is ('self-sustaining');
- Ze zijn onbeëindigbaar ('interminable') omdat de concepten ontbreken om het issue in voor beide partijen adequate termen te beschrijven;
- Partijen gedragen zich moreel ondermaats richting de andere partijen, zelfs volgens hun eigen morele standaarden (binnen de eigen groep) ('morally attenuated');
- Partijen uiten zich richting de andere partijen retorisch veel zwakker dan waar ze binnen de eigen groep toe in staat blijken te zijn ('rhetorically attenuated').

Ramsbotham wijst verder op de complexe systemen waarin deze conflicten zijn ingebed (systemic complexity), de asymmetrische machtsverhoudingen waarvan vaak sprake is (conflict asymmetry) en de relatie met culturele verscheidenheid (cultural diversity) (Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 57–61).

2 (Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 100–102) onderscheidt condities die bijdragen aan escalatie van hardnekkige conflicten.





**Figuur 1.** Conflict escalatie en de-escalatie

Er is een wijdverbreid streven om escalatie en geweld te voorkomen, en zo snel mogelijk door te steken naar de oplossingskant rechts in bovenstaande figuur. Het oplossen van hardnekkige conflicten mag dan urgent zijn; het lukt maar moeizaam. Deze conflicten zijn immers 'hardnekkig'. De urgentie om een oplossing te vinden wordt verder versterkt doordat er in onze geglobaliseerde en digitaal verbonden wereld voortdurend (nieuwe) conflicten of aanleidingen voor escalatie ontstaan. Bovendien wordt de mensheid geconfronteerd met uitdagingen als klimaatverandering, migratie en pandemie-bestrijding die mondiale samenwerking vergen. Het vermogen om op vreedzame wijze met fundamentele verschillen om te gaan kan dan ook gezien worden als een van de belangrijkste uitdagingen van deze tijd.<sup>3</sup>

Een klassieke benadering van conflicten is om deze te zien als een onvermijdelijk gevolg van schaarse bestaansmiddelen. In die visie zijn mensen in een voortdurende strijd verwickeld om te overleven en hoort een gevecht om bestaansmiddelen daarbij (Hobbes 1651, 184). Deze 'menselijke conditie' wordt dan gezien als onvermijdelijk. Conflicten kunnen in deze visie opgelost worden door een contractuele benadering. Dit houdt in dat mensen zich vanuit eigenbelang onderwerpen aan een sociale orde of onderling behaald onderhandelingsresultaat (zie ook paragraaf 1.3.1).<sup>4</sup>

In de praktijk blijken er echter hardnekkige conflicten te zijn die ook nadat de conflictpartijen een akkoord hebben gesloten weer oplaaien. Pioniers op het gebied van alternatieve

3 Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd in de volgende citaten: "The great challenge of this century, both for politics and for social science, is that of understanding the other" (C. Taylor 2002b, 24) en "[P]erhaps there is some way to reconcile the moral glorification of the self with the need to accommodate oneself so as to participate effectively in society. This will be one of the great social questions of the 21<sup>st</sup> century." (Baumeister 1997, 214; Ashmore and Jussim 1997, 214)

4 Deze benadering van conflicten wordt bijvoorbeeld beschreven in (Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 95; Reiman 2004, 8; Miall 2004, 3; Rothman and Olson 2001, 292-93; Burton 1993, 12), waarbij wordt betoogd dat er geen sprake is van oplossing, maar van 'management' of 'regeling' (settlement) van het conflict.

conflictoplossing als Edgar Azar en John Burton stelden daarop dat hardnekkige conflicten<sup>5</sup> niet moeten worden begrepen in termen van botsende belangen, maar in termen van onvervulde 'fundamentele behoeften', ofwel zaken die mensen nodig hebben om te kunnen overleven. Een hardnekkig conflict ontstaat als fundamentele behoeften, zoals voeding, veiligheid, beschutting, identiteit, erkenning en participatie niet worden vervuld. Omdat mensen geen afstand kunnen doen van dit soort behoeften zijn ze 'niet-onderhandelbaar'. Conflicten over zulke behoeften zijn daarom hardnekkig en 'oplossingen' die de vervulling van deze behoeften niet garanderen houden geen stand (Fisher 1997, 5-6).

Fundamentele behoeften hebben op twee niveaus een relatie met het begrip 'identiteit'. Enerzijds wordt het hebben van een (positieve) identiteit zelf gezien als een fundamentele behoefte, anderzijds worden alle fundamentele behoeften beschouwd als 'identiteitsgerelateerd'. Dat fundamentele behoeften identiteitsgerelateerd zijn, kan als volgt worden begrepen. Azar betoogt dat conflicten over fundamentele behoeften altijd uitdrukking krijgen via identiteitsgroepen, waarbij een gedeelde identiteit gebaseerd kan zijn op etniciteit, ras, religie, taal of anderszins (Fisher 1997, 5). Bijvoorbeeld, onder het Apartheids-regime in Zuid-Afrika was het niet vervullen van fundamentele behoeften van een specifieke groep geïnstitutionaliseerd op basis van een specifiek kenmerk, huidskleur. Zo'n collectieve frustratie van fundamentele behoeften versterkt de beleving van deze groepsidentiteit en maakt dat het conflict tot uitdrukking komt via een conflict van identiteitsgroepen, in dit geval op basis van huidskleur. In afwezigheid van een identiteitskenmerk zorgt het niet vervullen van fundamentele behoeften voor de vorming van identiteitsgroepen. Bijvoorbeeld, mensen kunnen om verschillende redenen bezwaren hebben tegen abortus, maar gaan vanzelf behoren tot de 'pro-life' groep of 'pro-choice' groep. Pro-life of pro-choice zijn wordt dan onderdeel van hun identiteit.

Rothman labelt hardnekkige conflicten als 'op identiteit gebaseerd', 'door identiteit gedreven', of simpelweg 'identiteitsconflicten', omdat de fundamentele behoeften die in zulke conflicten op het spel staan altijd gerelateerd zijn aan de overleving, erkenning en waardigheid van wie mensen zijn (Rothman 1997, 8):

"[I]dentity conflicts (...) are deeply rooted in the underlying individual human needs and values that together constitute people's social identities" (Rothman 1997, 6).

Volgens Rothman is er in veel conflictsituaties onvoldoende oog voor de relatie tot deze onderliggende behoeftes en waardes. Het conflict wordt dan ten onrechte begrepen in termen van een belangenconflict. Vanzelfsprekend kan er óók sprake zijn van een belangenconflict, maar het is in zulke gevallen onmogelijk dát op te lossen zonder aandacht te geven aan de identiteitsaspecten. Belangenconflicten die genegeerd of onopgelost blijven kunnen zich bovendien ontwikkelen tot een identiteitsgerelateerd conflict (Rothman 1997, 5-11; Korostelina 2007, 146; Honneth 1992, 17).

---

5 Azar gebruikt de term 'protracted social conflicts' en Burton 'deep-rooted conflicts' (Azar 1990; 1983; Azar and Burton 1986; Burton 1987).

In dit proefschrift richt ik mij op hardnekkige conflicten die alleen goed begrepen lijken te kunnen worden als 'identiteitsgerelateerd',<sup>6</sup> dat wil zeggen dat wat er op het spel staat direct raakt aan wat mensen als essentieel beschouwen voor wie zij zijn. Het onderwerp van conflict is verbonden met de identiteit van de conflictpartijen. De aanduidingen 'op identiteit gebaseerd' of 'door identiteit gedreven' suggereren dat een identiteitsverschil de bron is van het conflict. Die bewijslast wil ik vermijden. De term 'identiteitsconflict' suggereert dat het een conflict over identiteit betreft. Ik vind dat verwarrend omdat een conflict meestal gaat over een praktisch issue, en niet altijd expliciet over identiteit. Wel staat het issue voor betrokken partijen in relatie tot hun identiteit, dus is het conflict identiteitsgerelateerd.

De afgelopen decennia zijn vele initiatieven genomen om identiteitsgerelateerde conflicten op 'alternatieve' wijze op te lossen door aandacht te besteden aan fundamentele behoeften en de identiteit van groepen. Er zijn diverse praktische theorieën<sup>7</sup> geformuleerd en verschillende werkvormen zoals workshops, dialogen, conferenties et cetera zijn uitgetoetst (zie paragraaf 7.1.2 voor uitwerking van enkele voorbeelden). Deze alternatieve conflictoplossing is gericht op een 'transformatie' van hoe betrokkenen zichzelf, elkaar en hun relatie zien. Transformatie kan hierbij begrepen worden als

"the process of becoming critically aware of how and why our assumptions have come to constrain the way we perceive, understand and feel about our world; changing these structures of habitual expectations to make possible a more inclusive, discriminating, and integrative perspective; and finally making choices or otherwise acting upon these new understandings" ((Stewart and Shamsi 2015, 159) onder verwijzing naar (Mezirow 1991)).

Bij zulke alternatieve conflictoplossing worden partijen zich bewust van hun vooronderstellingen, bijvoorbeeld over wat essentieel voor hen is, en van hoe deze vooronderstellingen beperkend zijn voor hoe zij de wereld waarnemen, begrijpen en ervaren. Transformatie vindt plaats als deze vooronderstellingen zodanig worden aangepast dat een nieuw, integraler en inclusiever perspectief mogelijk wordt en de partijen in kwestie naar dat nieuwe inzicht gaan handelen.

Zulke initiatieven tot alternatieve conflictoplossing zijn vaak incidentele acties in de context van grootschalige, gewelddadige conflicten, maar er zijn ook initiatieven die betrekking hebben op meer praktische, alledaagse conflicten, bijvoorbeeld in mediation<sup>8</sup>. Ondanks inspirerende

6 Het is mogelijk dat een belangenconflict ook hardnekkig is in de zin van 'langdurig'. De aanduidingen 'protracted conflicts' en 'deep rooted conflicts' hebben in de literatuur over conflictoplossing betrekking tot conflicten waarvan de hardnekkigheid niet goed in termen van belangen kan worden begrepen (zie ook paragraaf 1.1.3). Een hardnekkig conflict dat wel alleen in belangen begrepen kan worden, is voor de conflictpartijen kennelijk niet zo belangrijk (want anders hadden zij wel een compromis gesloten). Bij een belangenconflict maken partijen een afweging tussen kosten en baten.

7 Praktijkgerichte theorievorming is te vinden in (Azar 1990; 1983; Azar and Burton 1986; Burton 1987; 1993; Dukes 1993; Folger, Poole, and Stutman 1993; Bush and Folger 1994; Fisher 1997; Pearce and Littlejohn 1997; Rothman and Olson 2001; Ashmore, Jussim, and Wilder 2001; Miall 2004; Reiman 2004; Ramsbotham 2005; Brigg 2008; Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011).

8 Voorbeelden van initiatieven zijn te vinden in (Pearce and Littlejohn 1997, 152-57; Fisher 1997; Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 180-84; LeBaron and Castarphen 1997; Rothman 1997, 87-108; Bush and Folger 1994; Cleven and Saul 2021; Zaffron and Logan 2009; Stewart and Shamsi 2015; Leary 2004; Ercan 2017b).

en veelbelovende resultaten is empirisch onderzoek naar de effectiviteit van deze benadering van conflicten niet overtuigend uit te voeren. Wat ontbreekt is een onderbouwing van wanneer er sprake is van succes en waar de interventie op is gebaseerd.<sup>9</sup>

“What is notably missing from most conflict management research efforts is any type of explicit normative theoretical grounding, which would be essential for the proper understanding and evaluation of conflict management success” (Reiman 2004, 17).<sup>10</sup>

Door het ontbreken van zowel een gedegen onderbouwing als empirisch bewezen effectiviteit van ‘alternatieve’ conflictoplossingsmethoden wordt in veel conflictsituaties ondanks de aandacht voor fundamentele behoeften vastgehouden aan oplossingsstrategieën die gebaseerd zijn op een onderhandeling (waarover ironisch genoeg gesteld kan worden dat de ineffectiviteit ervan wel bewezen is in situaties waarin identiteitsaspecten op het spel staan) of aan oorlogvoering.

Het doel van dit proefschrift is om een theorie te vinden of te ontwikkelen waarin een normatieve onderbouwing wordt gegeven van wat een stabiele en rechtvaardige oplossing is van identiteitsgerelateerde conflicten. Zo'n theorie biedt nieuwe mogelijkheden voor empirisch onderzoek naar de effectiviteit van specifieke interventies. Een van de knelpunten bij het onderzoeken van de effectiviteit van alternatieve conflictoplossingsmethoden is dat veranderingen in hoe partijen elkaar zien en erkennen vaak een lange periode vergen en minder eenduidig meetbaar te maken zijn dan bijvoorbeeld het bereiken van een onderhandelingsresultaat (Rothman and Olson 2001, 299).

---

9 De verschillende theorieën en initiatieven hanteren bijvoorbeeld veelal net verschillende begrippen, zoals de benaming van 'hardnekkige conflicten', of hanteren juist dezelfde termen zonder dat precies duidelijk is wat betreffend begrip inhoudt of met net een andere betekenis, zoals bijvoorbeeld het begrip 'conflict transformation'. Doordat verschillende auteurs er op verschillende wijze woorden aan geven, is 'conflict transformation' geen messcherp begrip. Zie bijvoorbeeld (Miall 2004, 4; Reiman 2004, 10–13; Rothman and Olson 2001, 296; Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 31; Fisher 1997, 32; Bush and Folger 1994, xii; Azar 1983; 1990; Burton 1987). Het blijft vaak onduidelijk wat er nu precies transformeert en wanneer er precies sprake is van een 'transformatie'. Voor zover nadere uitwerking plaatsvindt van het begrip 'transformatie' betreft het een verandering in hoe mensen de context, zichzelf en anderen begrijpen. (Pearce and Littlejohn 1997, 165) schrijven bijvoorbeeld: "Transcendental eloquence holds out the hope of transforming the context so that parties to the dispute can understand themselves, the opponent, the issues, and the relational patterns in different terms." (Miall 2004, 4) definieert: "Conflict transformation is therefore a process of engaging with and transforming the relationships, interests, discourses and, if necessary, the very constitution of society that supports the continuation of violent conflict". Volgens (Mansbridge 2010, 78) is er sprake van transformatie "rather when participants change their minds because they have adopted to some degree the perspective of another or taken the other's interests as their own".

10 Empirische analyses zijn bijvoorbeeld beschreven in (Fisher 1997, 187–212; Rothman and Olson 2001, 299–303) en succesvolle cases in (Folger, Poole, and Stutman 1993; Bush and Folger 1994; Fisher 1997, 121–40; Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 380–94). De beperktheid hiervan en de noodzaak tot versterking van empirische onderbouwing wordt bijvoorbeeld genoemd door (Rothman and Olson 2001, 303; Reiman 2004, 14–19; Miall 2004, 16–18): "A major stumbling block in the way to acceptance of the identity frame is the question of success. With negotiation, success can be fairly well determined, at least in the short run, by virtue of agreements. Were they achieved? Did they last? With identity conflict reduction, though, success is nuanced at best; at worst it is immensely complex to define and even more so to determine (...)." (Rothman and Olson 2001, 299).

Op basis van een normatieve theorie kunnen instituties ontwikkeld worden waarmee al in een vroegtijdig stadium de doorsteek naar de rechterkant van figuur 1 gemaakt kan worden. Wellicht blijkt het mogelijk dit zo voortvarend te doen dat een conflict kan worden voorkomen. Het gaat dan niet alleen om het oplossen van conflicten, maar ook om het waarborgen van constructieve samenwerking.

### 1.1.2 Wat is 'identiteit'?

Over 'identiteit' zijn filosofische boekenkasten vol geschreven. Er zijn verschillende manieren om het begrip 'identiteit' te begrijpen (Gasser and Stefan 2012, 2):

- Biografische identiteit: hoe begrijpt en definieert iemand zichzelf;
- Condities voor het zijn van een 'persoon';
- Metafysische aard van wie mensen zijn;
- Diachronische continuïteit van (persoonlijke) identiteit: wat maakt iemand op verschillende momenten in de tijd dezelfde persoon.

Bij hardnekkige conflicten gaat het vooral om biografische identiteit. Mensen botsen over wat volgens hen essentieel is voor wie zij zijn. Of ze voldoen aan de condities van een persoon, wat de ware aard van mensen is of wat identiteit door de tijd heen bepaalt, is in een hardnekkig conflict minder relevant. Het gaat ook niet om ware of objectieve kenmerken. Bijvoorbeeld, stel dat een verre afstammeling van een in Suriname tot slaaf gemaakte Afrikaan door verschillende gemengde huwelijken in zijn stamboom een veel lichtere huidskleur heeft dan zijn Afrikaanse voorvader. Als hij zich identificeert als afstammeling van een tot slaaf gemaakte en op grond daarvan een positie inneemt in het debat over Zwarte Piet dan is dát wat er praktisch toe doet. Het is geen (of een misplaatst) argument om te zeggen: "Je lijkt niet eens op een Afrikaan." Objectieve kenmerken, zoals iemands stamboom, kunnen wel van invloed zijn op wat iemand als essentieel ervaart, maar het gaat om de beleving of overtuiging van iemand over wat essentieel voor hem of haar is, ofwel iemands zelf-begrip.<sup>11</sup> Daarmee is niet gezegd dat wat iemand als essentieel voor hem of haar beschouwt ook subjectief of individueel gecreëerd wordt; zelf-begrip kan heel goed voortkomen uit betekenissen die in een groep worden gedeeld.

Een biografische identiteit is tenminste voor een deel ook een sociale identiteit. Antropologisch onderzoek wijst uit dat deel uitmaken van een groep altijd een vorm van groepsidentificatie met zich meebrengt (Brewer 2001, 20–22). Aangezien mensen altijd deel uitmaken van een groep, is zelf-begrip daarmee altijd deels sociaal ingegeven. Sociale identificatie is een belangrijke factor om vertrouwen tot stand te brengen en samenwerking mogelijk te maken. Groepsidentificatie kán in confrontatie met een andere groep wel escaleren tot vijandigheid, maar dat is niet noodzakelijk. Los van de antropologische empirie is het

11 In lijn hiermee zou identiteit gedefinieerd kunnen worden als: "A self-understanding, or self-objectivation to which one is emotionally attached" (Holland 1997, 162).

filosofische inzicht dus dat het aannemen van een sociale identiteit wel impliceert dat er andere sociale identiteiten zijn, maar niet noodzakelijk dat er conflict is.<sup>12</sup>

Het is mogelijk om te spreken over de identiteit van een groep, bijvoorbeeld 'Nederlanders', of over de identiteit van een individu. In wat een individu beschouwt als essentieel voor wie hij of zij is kunnen aspecten zitten waarmee een individu zich verbindt aan een bepaalde groep (de sociale identiteit), maar ook aspecten die hem of haar een uniek persoon maken (persoonlijke identiteit). Binnen de sociale identiteit kan het gaan om aspecten die iemand deel laten uitmaken van een afgebakende groep (zoals 'de Nederlanders') of die een bepaalde sociale rol uitdrukken (zoals 'vader', 'onderzoeker', 'adviseur') (Thoits and Virshup 1997, 108–14; Ashmore, Jussim, and Wilder 2001, 236–41).

Met 'identiteit' zal ik in dit proefschrift verwijzen naar wat iemand als essentieel ervaart voor wie hij of zij is, ofwel hoe iemand zichzelf begrijpt. Zoals hiervoor aangegeven kunnen objectieve en sociale kenmerken wél van invloed zijn op wat iemand als essentieel beschouwd voor wie hij of zij is, maar deze zijn conceptueel onderscheiden van zelf-begrip in subjectieve zin. Zelf-begrip zal ik benaderen als een subjectief kenmerk en onderscheiden van objectieve kenmerken en sociale normen (Habermas 1981b, 15–16; 1991b, 68). Een set overtuigingen geldt alleen als zelf-begrip als iemand zelf meent dat dat aspecten zijn die essentieel zijn voor wie hij of zij is. Als iemand dat zelf niet meent, dan is er geen sprake van een identiteit, maar van een optionele rol.<sup>13</sup>

Dat identiteit begrepen wordt in termen van zelf-begrip betekent niet dat wat iemand als essentieel voor hem of haar beschouwt ook altijd 'authentiek' is. Omdat het begrip authenticiteit later in dit proefschrift een belangrijke rol zal vervullen, zal ik het gebruik van dit begrip nader toelichten. Ik zal 'authenticiteit' gebruiken als criterium voor zelf-begrip als subjectieve claim, zoals 'waarheid' het criterium is voor objectieve claims. Aan de hand van een voorbeeld zal ik dit onderscheid verduidelijken.

Neem iemand die zichzelf op een bepaalde manier begrijpt, maar de bij dat begrip horende objectieve kenmerken niet heeft, bijvoorbeeld een verslaafde die zichzelf niet ziet als een verslaafde. In dat geval heeft iemand een verkeerd zelf-begrip in objectieve zin; hoe iemand denkt dat hij of zij is, is niet waar. In subjectieve zin kan het wel degelijk authentiek zijn dat iemand zichzelf begrijpt als 'niet-verslaafd', dat wil zeggen dat het essentieel is voor deze

---

12 Een conflict over fundamentele behoeften kan direct ontstaan tussen identiteitsgroepen, zoals in het voorbeeld van Apartheid, maar in sommige gevallen is er aanvankelijk helemaal geen sprake van een bepaald identificerend kenmerk van conflictpartijen. Zodra een conflict over fundamentele behoeften blijft bestaan, dan wordt het interpersoonlijke conflict opgeschaald naar een conflict tussen abstractie entiteiten. Die abstracte entiteiten kunnen bijvoorbeeld nationalistisch, etnisch of religieus zijn, of speciaal gecreëerd worden voor betreffend conflict, zoals 'pro life' (Eriksen 2001, 60–61).

13 Er bestaat de mogelijkheid dat iemand onmiskenbaar een bepaalde objectieve kenmerken heeft, bijvoorbeeld 'man' of 'vrouw', waar hij of zij juist géén uitdrukking aan wil geven. In mijn begrip van identiteit staan objectieve kenmerken niet centraal, maar hoe iemand zichzelf begrijpt. Dus als een fysieke man zichzelf essentieel beschouwt als 'vrouw', dan impliceert mijn begrip van identiteit dat hij ook uitdrukking wil geven aan zichzelf als vrouw. En dus zal hij acties ondernemen om dat zo volledig mogelijk te doen. Zodra hij door anderen hierin wordt belemmerd, is er sprake van een identiteitsgerelateerd moreel conflict.

persoon om niet verslaafd te zijn. Dát zelf-begrip is dan authentiek, alleen is zijn of haar gedrag geen uitdrukking van wat essentieel voor hem of haar is. Het verslaafde gedrag zou dan 'inauthentiek' genoemd kunnen worden en de overtuiging dat men niet verslaafd is simpelweg onwaar.<sup>14</sup>

Eenzelfde onderscheid kan worden gemaakt ten opzichte van sociale normen. Stel dat in een gemeenschap de sociale norm geldt dat het gebruiken van verslavende middelen niet goorloofd is. Een dergelijke norm kan wel van invloed zijn op het zelf-begrip. Een sociale leefwereld bepaalt bijvoorbeeld de begrippen waarmee iemand over zichzelf kan denken. Waar het nu echter om gaat, is dat het niet is uitgesloten dat iemand zichzelf in subjectieve zin anders begrijpt dan een sociale norm voorschrijft, bijvoorbeeld als iemand die graag verslavende middelen zou gebruiken (nog altijd los van de vraag of dat hij of zij dat in objectieve zin doet). Bij sociale normen is 'rechtvaardigheid' het criterium. In dit voorbeeld is de vraag dan of het rechtvaardig is iemand die graag verslavende middelen gebruikt sociaal te normeren dit niet te doen (in paragraaf 1.2.2 verdiep ik het begrip 'rechtvaardigheid').

Kortom, biografische identiteit gaat niet over iemands objectieve kenmerken, noch over de heersende sociale normen, maar over hoe iemand zichzelf begrijpt. Als iemand in objectieve zin wel verslaafd is, kan iemand zichzelf nog steeds begrijpen als iemand voor wie het essentieel is om niet-verslaafd te zijn. Zoals waarheid de maatstaf is voor objectieve claims (en rechtvaardigheid voor sociale), zo is authenticiteit de maatstaf voor subjectieve claims ten aanzien van iemands identiteit. Hoe 'authenticiteit' precies begrepen kan worden en wanneer iemands zelf-begrip wel of niet authentiek is, zal ik in hoofdstuk 6 nader onderzoeken. Voor nu is het belangrijkste om te markeren dat 'authenticiteit' niet in objectieve zin als een ander woord voor waarheid moet worden begrepen, maar een criterium is in subjectieve zin.

De formulering 'wat iemand als essentieel ervaart voor wie hij of zij is', is wellicht de meest algemene duiding die ik gebruik voor iemands 'identiteit'.<sup>15</sup> Het is een hele mond vol, dus soms zal ik het houden bij 'wat essentieel voor iemand is', of simpelweg 'wie hij is'. 'Zelf-begrip' ('self-understanding') kan in dit proefschrift als synoniem van 'identiteit' worden beschouwd. Dit geldt ook voor begrippen die sommige andere auteurs gebruiken, zoals 'idee van het goede (leven)' ('conception of the good') en fundamentele waarden. Ik zal de samenhang van deze begrippen nader toelichten.

Wat iemand ervaart als essentieel voor hem of haar heeft praktische betekenis. Dit betekent dat iemand tot uitdrukking wil brengen wat hij of zij als essentieel ervaart. Met andere woorden, iemands zelf-begrip bestaat uit commitments.<sup>16</sup> Als iemand een commitment heeft, dan betekent dat dat iemand de wil heeft om de intentie die in het commitment wordt uitgedrukt ook waar te maken, ofwel de daarvoor benodigde acties te genereren en te voorkomen

14 Mensen kunnen zich ook bewust anders voordoen dan zij zelf menen te zijn. Stel iemand meent dat vriendelijk zijn essentieel is voor hem of haar, maar gedraagt zich opvliegend omdat hij of zij op die manier zijn of haar zin krijgt. Als iemand dat wil doen, kan de vraag gesteld worden of vriendelijkheid dan wel echt essentieel is of dat er iets anders nog belangrijker is?

15 Vanaf nu zal ik de toevoeging 'in subjectieve zin' weglaten.

16 Het gaat bijvoorbeeld om emotionele, gedragsmatige en cognitieve commitments (Anderson 2003, 97).

dat men zichzelf in verleiding brengt het commitment niet waar te maken. Hiermee is een commitment onderscheiden van een gewone intentie of een plan, die afhankelijk zijn van de omstandigheden. Wat iemand als essentieel ervaart, is op dezelfde wijze anders dan een intentie, plan of wens, ofwel:

“One’s deep identity is defined by one’s fundamental commitments to projects and relationships.” (Calhoun 2009, 614).

Kortom, een identiteit hebben betekent niet dat iemand alleen maar zit te denken aan (of voelen) hoe essentieel iets voor hem of haar is. Een identiteit hebben is essentiële commitments (proberen te) realiseren. Als iemand zijn of haar commitments probeert te realiseren, is er sprake van ‘zelf-expressie’. Dit betekent ook dat een verandering in commitments een verandering van identiteit, en daarmee van zelf-begrip, constitueert (Calhoun 2009, 615–21; Chang 2013, 79–80).

Mensen hebben meerdere commitments. Sommige staan relatief los van elkaar (zoals het commitment aan welzijn voor het gezin en het commitment om werkafspraken na te komen), andere zijn sterk met elkaar verbonden (zoals het commitment om werkafspraken na te komen en het commitment om bepaalde resultaten te boeken). Direct of indirect zijn commitments met elkaar verbonden. Iemand’s identiteit kan dan ook begrepen worden als een netwerk van (essentiële) commitments.

Iemand kan commitments hebben die hij of zij niet als essentieel beschouwd. Commitments kunnen onderling tegenstrijdig zijn (zoals het commitment aan gezondheid en het commitment aan lekker eten). Bij een conflict tussen commitments kan blijken dat het ene zwaarder weegt dan het andere. Het overruilde ‘commitment’ krijgt dan alsnog de status van een intentie, plan of wens. Tegenstrijdige essentiële commitments leveren een probleem op voor de persoon in kwestie. Er is dan sprake van een innerlijk identiteitsconflict.<sup>17</sup>

Tenslotte, als partijen duidelijke standpunten innemen zal ik soms ook spreken over wat iemand als essentieel ‘beschouwt’. Het woordgebruik ‘beschouwen’ suggereert bewustzijn over betreffende commitments. Commitments kunnen echter ook onbewust zijn. Onbewuste commitments zijn ook onderdeel van het netwerk van commitments en kunnen als essentieel beleefd worden, maar zijn dan nog ongearticuleerd. Ook ‘zelf-begrip’ hoeft daarom niet per se een bewust, gearticuleerd begrip te betreffen; een gevoel zou onderdeel van ‘zelf-begrip’ kunnen zijn. Ook onbewuste commitments kunnen aanleiding geven tot een conflict. In paragraaf 4.1.2 zal ik toelichten waarom het articuleren van essentiële commitments waardevol is. Articulatie en bewustwording van het zelf-begrip spelen een belangrijke rol in elkaar beter te begrijpen en een oplossing te bereiken.

Door identiteit te begrijpen als een netwerk van commitments kan ook de samenhang met aanduidingen als ‘idee van het goede leven’ en ‘fundamentele waarden’ duidelijk gemaakt worden. Iemand acht iets van waarde als hij of zij het wenselijk of goed vindt dat wat de waarde

---

<sup>17</sup> Zo’n innerlijk identiteitsconflict vertoont gelijkenissen met het fenomeen ‘moreel dilemma’ dat in de literatuur uitgebreid aandacht krijgt. Zie paragraaf 1.3.1 en voetnoot 30.



beschrijft in praktijk wordt gebracht. Bijvoorbeeld, als 'eerlijk zijn' een waarde is van iemand, dan acht deze persoon het wenselijk of goed dat eerlijk zijn in praktijk wordt gebracht. Waarden kunnen door mensen als essentieel worden beschouwd voor wie zij zijn. Voor een orthodoxe gelovige is bijvoorbeeld de waarde 'respect voor het heilige' essentieel, en voor iemand anders 'vrije zelfexpressie'. Voor hen zijn dit 'fundamentele waarden'<sup>18</sup> en het in de praktijk realiseren ervan vormt een essentieel commitment binnen hun identiteit. De verzamelde opvattingen over wat iemand als 'van waarde' beschouwt, ofwel waarden ('values'), wordt ook wel iemands 'idee van het goede (leven)' genoemd (Rawls 1993, 104).

Ik heb geen aanname over of alle mensen altijd (deels) dezelfde fundamentele waarden hebben. Voortbouwend op de voorstellen van Azar en Burton ligt het wel voor de hand dat fundamentele behoeften een rol spelen in ieders idee van het goede leven, maar er kunnen verschillende strategieën zijn om in die behoeften te voorzien. Een strategie bestaat bijvoorbeeld uit het hebben van bepaalde fundamentele waarden en die proberen te realiseren. Om identiteitsgerelateerde conflicten te begrijpen is het niet nodig een specifieke verzameling fundamentele behoeften te verdedigen als dé universele fundamentele behoeften. Het gaat om wat verschillende partijen beschouwen als deel van wie zij zijn, als hun identiteit.

Hoewel identiteit betrekking heeft op subjectieve kenmerken, zijn er vaak zulke nauwe relaties met objectieve en sociale kenmerken dat een conflict lijkt te gaan over verschillende opvattingen over feiten of normen. Bijvoorbeeld in de discussie over Zwarte Piet gaat het over de vraag of Zwarte Piet wel echt racistisch is (een objectieve insteek), of over de vraag of het überhaupt gerechtvaardigd is dat de ene groep zich bemoeit met de tradities van een andere groep (een sociale insteek). Doordat objectieve en sociale claims over en weer bestreden worden, is het niet altijd direct duidelijk dat er (ook) sprake is van een conflict over subjectieve aspecten, zoals fundamentele waarden. Mijn stelling is dat er hardnekkige conflicten zijn die alleen goed begrepen (en opgelost) kunnen worden door het conflict in de subjectieve dimensie te expliciteren. In de volgende paragraaf zal ik dit aan de hand van voorbeelden nader onderbouwen.

### 1.1.3 Conflicten begrijpen als identiteitsgerelateerd

Een algemene definitie van 'conflict' luidt als volgt:<sup>19</sup>

"Conflict is the interaction of interdependent people who perceive incompatible goals and interference from each other in achieving those goals" (Folger, Poole, and Stutman 1993, 4).

Deze definitie geeft aan dat een conflict niet per se betrekking heeft op een strijd om bestaansmiddelen, maar meer algemeen op de frustratie om doelen te realiseren doordat anderen van invloed zijn op de mogelijkheden om die doelen te realiseren. Een doel kan het verwerven van bestaansmiddelen betreffen, maar ook het in de praktijk realiseren

<sup>18</sup> Ik licht hier mijn woordgebruik toe. Ik beoog geen principiële discussie over wat 'waarden' precies zijn (zie (Smith 1995, 133–50)).

<sup>19</sup> Zie bijvoorbeeld (Folger, Poole, and Stutman 1993, 12–67) voor verschillende theoretische perspectieven op conflict.

van fundamentele waarden. Ook bij het realiseren van fundamentele waarden kan iemand afhankelijk zijn van anderen, die daarbij kunnen dwarsbomen. Bijvoorbeeld, als iemand Zwarte Piet ervaart als een uitdrukking van racisme, dan wordt een fundamentele waarde als respect voor deze persoon niet gerealiseerd in een context waarin het Sinterklaasfeest met Zwarte Piet gevierd wordt.

Als iemand in het realiseren van zijn doelen gefrustreerd wordt door anderen, dan is het rationeel om manieren te vinden om de interpersoonlijke relaties zo te reguleren dat iemand zijn doelen toch kan realiseren. Het reguleren van interpersoonlijke relaties vindt plaats door sociale normen die bepalen wat juist is, wat geoorloofd is, wat verplicht is of wat juist verboden is. Als twee partijen elkaar dwars zitten om hun doelen te bereiken en zij wederzijds proberen de onderlinge relaties te reguleren met bepaalde sociale normen is er sprake van een 'sociaal conflict'.

In sommige sociale conflicten gaat het dan om sociale normen die ook wel specifiekere worden geduid als 'morele normen'. Hoe het 'morele' precies kan worden afgebakend verschilt per theorie. Vraagstukken over welke sociale normen zouden moeten gelden ten aanzien van het in de praktijk brengen van fundamentele waarden of het vervullen van fundamentele behoeften worden algemeen wel als moreel beschouwd (Beauchamp 1991, 6; Timmons 2013, 14).<sup>20</sup>

Een hardnekkig conflict is identiteitsgerelateerd als het niet mogelijk is dat twee (of meer) partijen hun identiteit tegelijkertijd tot uitdrukking brengen, ofwel hun fundamentele waarden of idee van het goede leven realiseren. De zelf-expressie van de ene partij belemmert de zelf-expressie van de ander. Omdat het conflict gaat over hoe partijen zich in relatie tot elkaar zouden moeten gedragen met betrekking tot fundamentele waarden of behoeften, is een identiteitsgerelateerd conflict ook altijd een moreel conflict. Andersom, een moreel conflict hoeft niet altijd identiteitsgerelateerd conflict te zijn. Er zijn tal van conflicten over geboden en verboden, waarin voor mensen geen fundamentele waarden of behoeften op het spel staan. Die conflicten kunnen evengoed belangrijk zijn, maar ze gaan niet over wat voor iemand essentieel is voor zijn of haar identiteit.

Hoewel een identiteitsgerelateerd conflict ook altijd moreel is, kies ik er toch voor om in het hele proefschrift de aanduiding 'identiteitsgerelateerde *morele* conflicten' aan te houden. Dit is in de context van dit proefschrift weliswaar dubbelop, maar is bedoeld om helder te houden over welk soort conflicten het gaat. Het gaat niet om feitelijke meningsverschillen over hoe iemand is, het gaat om normatieve meningsverschillen over hoe mensen met elkaar behoren om te gaan met betrekking tot fundamentele waarden en behoeften.

In identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC's) willen partijen hun identiteit tot uitdrukking brengen en claimen ze dat de ander hen daar niet bij mag hinderen, of er juist actief aan moet meewerken. Wat over en weer geclaimd wordt hoeft niet direct betrekking te hebben op de identiteit van de ander; sociale normen richten zich op gedrag, niet direct op

---

20 Een voorbeeld van sociale normen die over het algemeen niet als moreel wordt gezien betreft 'etiquette'. Etiquette is wel normatief in de zin dat het gaat over de vraag wat men behoort te doen en wel of niet mag doen. Etiquette gaat echter niet om de vraag wat rechtvaardig is. Als er sprake is van een vraag naar de rechtvaardigheid van een norm, dan wordt dit algemeen als een morele kwestie beschouwd.

het hebben van een bepaald zelf-begrip. Een conflict over sociale normen kan wel een conflict over identiteit impliceren. Als bepaald gedrag voor een partij A een uitdrukking is van haar identiteit, dan impliceert de claim van partij B dat dit gedrag zou moeten wijzigen dat partij A zijn identiteit zou moeten aanpassen. De gehechtheid aan het gedrag is er omdat het de manier is om de eigen identiteit tot uitdrukking te brengen. 'Zijn' impliceert voor A 'doen'. Dus, als het vieren van Sinterklaas met Zwarte Piet volgens A een uitdrukking is van een bepaald zelf-begrip, dan is de claim dat Zwarte Piet zou moeten worden afgeschaft in feite een claim dat de Sinterklaasvierder *zichzelf anders zou moeten begrijpen*.<sup>21</sup>

Kortom, in een IRMC zijn partijen meestal niet direct gericht op het ter discussie stellen van de identiteit van de andere partij. Het conflict spitst zich in eerste instantie toe op sociale normen, zoals 'Zwarte Piet moet verboden worden' of 'Zwarte Piet moet toegestaan blijven'. De argumenten die aangevoerd worden, kunnen feitelijk zijn, bijvoorbeeld 'Zwarte Piet is wel racistisch' of 'Zwarte Piet is niet racistisch, maar een kindervriend' of normatief, bijvoorbeeld 'het is niet toegestaan je te bemoeien met andermans tradities' of 'als iemand iets kwetsend vindt, dan moet daar rekening mee gehouden worden'. Een IRMC kan dan ook in verschillende lagen uiteengerafeld worden:

- Een meningsverschil over feitelijke omstandigheden, bijvoorbeeld in hoeverre dieren gevoelens of bewustzijn hebben (op grond waarvan jacht of veehouderij wel of niet toegestaan zou moeten worden);
- Een belangenstrijd over schaarse bestaansmiddelen, bijvoorbeeld natuurliefhebbers willen een stuk natuurgebied behouden terwijl projectontwikkelaars er huizen willen bouwen;
- Een frustratie om de eigen identiteit tot uitdrukking te kunnen brengen, bijvoorbeeld een orthodoxe gelovige die niet wil dat publiekelijk bespot wordt wat voor hem of haar heilig is.

Dit proefschrift richt zich op die conflicten die alleen maar goed begrepen kunnen worden door de derde laag als onderdeel van het conflict te beschouwen. Ik zal nu aan de hand van een aantal voorbeelden illustreren dat er (veel) belangrijke conflicten zijn die alleen goed begrepen kunnen worden als identiteitsgerelateerd.

*Voorbeeld 1: een conflict dat direct betrekking heeft op een groepsidentiteit: zigeuners en een vaste verblijfplaats*

Mensen voor wie het zijn van een zigeuner essentieel onderdeel is van hun identiteit, streven ernaar dit tot uitdrukking te brengen in een rondreizend bestaan. Een wet die bepaalt dat iedereen een vaste verblijfplaats moet hebben om aanspraak te kunnen maken op publieke voorzieningen, is een directe frustratie voor het tot uitdrukking brengen van deze identiteit.

<sup>21</sup> Het is conceptueel mogelijk dat een identiteitsgerelateerd conflict specifiek gericht is op het zelf-begrip van de ander. De ene partij heeft dan als doel dat de ander anders is of wordt dan deze nu is, zonder dat er een relatie is met de eigen zelf-expressie. Ik negeer deze conceptuele mogelijkheid en ga ervan uit dat iemand zich pas drukt maakt om de identiteit van een ander als zijn of haar eigen identiteit erdoor beperkt wordt.

## Hoofdstuk 1

In het conflict over deze wet gaat het om de belangen van zigeuners om aanspraak te kunnen doen op bepaalde publieke voorzieningen, maar het verzet tegen de wet is existentieel. Zelfs als zigeuners in de praktijk lange tijd op een plek verblijven, en de wet materieel weinig verschil maakt, zullen zij zich verzetten. De wet ontnemt hun de mogelijkheid om tot uitdrukking te brengen wie zij zijn.

*Voorbeeld 2: een conflict dat indirect betrekking heeft op identiteit: orthodoxe gelovigen en de vrijheid van meningsuiting*

Een conflict over de grenzen van de vrijheid van meningsuiting kan wellicht als volgt begrepen worden als een belangenstrijd. Wat in dit geval schaars kan zijn, is de 'ruimte' in publieke conversaties: die ruimte kan gevuld zijn met devote gesprekken of met het beschimpen van wat voor sommigen heilig is. Als we dit zouden willen begrijpen als een belangenstrijd, dan is de vraag welk belang op het spel staat. Stel dat de orthodoxen de publieke ruimte domineren, dan zou iemand die bekend staat als voorstander van het beschimpen van wat heilig is, bijvoorbeeld minder makkelijk een baan kunnen vinden. Zijn zelf-expressie zou als van minder toegevoegde waarde kunnen worden gezien.

Maar, als het alleen maar gaat om belangen, dan zou iemand zich toch kunnen bekeren en zo kans maken op een baan? Dat is geen optie, omdat het over iets gaat wat voor de persoon in kwestie essentieel is. Het is ook niet mogelijk om af te spreken dat de helft van de publieke conversaties devoot zijn en de andere beschimpend. Het betreft hier geen conflict waarover partijen kunnen onderhandelen. Dit conflict over de vrijheid van meningsuiting kan alleen goed begrepen worden door het als identiteitsgerelateerd te zien.

*Voorbeeld 3: een ogenschijnlijk materieel conflict dat gaat over identiteit: gewetensbezwaren bij belastingafdracht*

Er zijn mensen die geen belasting willen afdragen ten behoeve van defensie-uitgaven (NRC 2001). Zo'n belastingweigeraar is een hartgrondig tegenstander van dodelijk geweld door een militair apparaat. Hoewel het hier over het ter beschikking stellen van financiële middelen gaat, kan dit niet goed begrepen worden als een belangenstrijd. De belastingweigering zou een strategie kunnen zijn om een belang te realiseren, bijvoorbeeld een wijziging in het defensiebeleid, maar daarvoor is de impact van de weigering door een of enkelen te klein. Het conflict kan alleen maar goed begrepen worden als identiteitsgerelateerd.

*Voorbeeld 4: een conflict over bestaansmiddelen dat onder bepaalde condities betrekking heeft op identiteit: loonafspraken en erkenning*

Een conflict over typisch materiële zaken als loonsverhoging en topinkomens lijkt het best begrepen te kunnen worden in termen van belangen ("meer inkomen") of feitelijke overtuigingen ("een goed betaalde baas zorgt voor een beter functionerend bedrijf") en niet in termen van identiteit. Door een zakelijke onderhandeling kunnen loonafspraken gemaakt worden. Stel nu dat de onderhandeling vastloopt en de werknemers in staking gaan. Zij zijn van mening dat het niet rechtvaardig is als een topman 300 keer meer verdient dan een medewerker in de fabriek en de aandeelhouders hoge dividenden uitgekeerd krijgen. Zij zijn

van mening dat zij gezamenlijk bijdragen aan het succes van het bedrijf en met deze verdeling van de opbrengst voelen zij zich uitgebuit en niet gewaardeerd in hun vakmanschap. Als het management in reactie op de staking alsnog een beter loonvoorstel doet, dan is het conflict -zelfs als de werknemers het accepteren omdat ze er fors op vooruit gaan- alleen duurzaam opgelost als het identiteitsgerelateerde aspect dat gaat over erkenning ook is besproken.

*Voorbeeld 5: een belangenstrijd met extra lading door de relatie tot identiteit: boeren en natuurbescherming*

De afgelopen jaren is er in Nederland veel protest onder boeren in verband met natuurbeschermende regelgeving die beperkingen oplevert voor de ontwikkelmogelijkheden van boerenbedrijven. Op het eerste gezicht gaat het hier om een belangenstrijd: de boeren willen ruimte om te ondernemen en daarom zijn ze tegen deze regels. Er zijn 'redelijke' boeren die er met geven en nemen uit willen komen. Bij andere boeren heerst een ander sentiment. Zij hebben het gevoel dat de boeren altijd de schuld krijgen, terwijl bijvoorbeeld het vliegverkeer geen beperkingen krijgt opgelegd. Van generatie op generatie hebben boeren het land geschikt gemaakt en gehouden voor landbouw, en gezocht naar manieren om hun productie te verhogen. Die identiteit van boeren wordt door de beperkende regelgeving belemmerd.

*Voorbeeld 6: praktische conflicten die door persoonlijke betekenisgeving identiteitsgerelateerd zijn*

Uiteenlopende kwesties zoals de kap van bomen om een fietspad aan te leggen, veranderingen in het pensioenstelsel, de aanleg van nieuwe natuur, gemeentelijke herindeling of een onafhankelijkheidsstrijd betreffen praktische arrangementen en hebben op het eerste gezicht weinig te maken met identiteit. Maar, wat als iemand het zijn van een Catalaan identiteitsbepalend vindt, en daarom de straat op gaat voor een onafhankelijk Catalonië, dan is dat identiteitsgerelateerd en niet op te lossen met extra regionaal geld. Of, als voor een fietspad een rij bomen moet wijken, dan is het een praktische keuze waar een gemeenteraad over beslist. Maar, als er iemand woont die als klein kind nog heeft meegemaakt dat de bomen werden geplant, de bomen in moeilijke tijden extra verzorgd heeft omdat er bezuinigd was op gemeentelijk groenbeheer en nu op hoge leeftijd niet meer zo mobiel is, maar nog wel elke dag veel plezier en dankbaarheid ervaart bij het zien van 'haar' bomen, dan is het kappen van die bomen ook identiteitsgerelateerd. De zorg voor deze bomen is voor deze persoon een fundamentele waarde geworden.

Kortom, er zijn morele conflicten die alleen maar goed begrepen kunnen worden als identiteitsgerelateerd. Er zijn ook morele conflicten die op verschillende manieren begrepen kunnen worden, afhankelijk van de vraag of er in de beleving van betrokkenen iets op het spel staat wat zij als essentieel beschouwen voor wie zij zijn.<sup>22</sup> De bovenstaande

22 Het is natuurlijk mogelijk dat mensen onder het mom van 'identiteit' in feite voor hun belang opkomen. Iemand zou in de gemeenteraad kunnen inspreken met een tranentrekkend verhaal over zijn of haar verbondenheid met de bomen voor zijn huis, terwijl dat alleen maar een strategie is omdat de inspreker vermoedt dat de gemeenteraad niet zo gevoelig is voor waar het hem echt om gaat: dat hij denkt dat zijn huis minder goed verkoopt met een druk

voorbeelden illustreren dat in meer situaties dan oppervlakkig beschouwd het relevant is om identiteitsgerelateerde aspecten te betrekken bij het oplossen van deze conflicten.

### 1.2 Een oplossing onderscheiden voor identiteitsgerelateerde morele conflicten

In paragraaf 1.1 heb ik betoogd dat er conflicten zijn die begrepen moeten worden als identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC). In deze paragraaf zal ik verduidelijken wanneer er sprake is van een oplossing van zulke conflicten en vervolgens zal ik de vraagstelling voor het onderzoek formuleren. In paragraaf 1.2.1 zal ik uitwerken dat een oplossing in elk geval stabiel moet zijn en wanneer er sprake is van een stabiele oplossing. Vanuit het uitgangspunt dat ieder mens in principe tot uitdrukking moet kunnen brengen wie hij of zij is, zal ik vervolgens een kader scheppen voor de rechtvaardigheid van oplossingen (paragraaf 1.2.2). Tenslotte zal ik de vraagstelling van het onderzoek expliciteren en aangeven hoe het proefschrift is opgebouwd (paragraaf 1.2.3).

#### 1.2.1 Stabiele oplossingen

'Oplossen' betekent dat iets er niet meer is, zoals een suikerklontje oplost in hete thee. Een conflict oplossen wil zeggen dat er eerst een conflict was (het 'suikerklontje'), en op een later moment in een andere context ('hete thee') niet meer. Een IRMC is verdwenen als de conflictpartijen elkaar niet langer belemmeren in elkaars zelf-expressie, ofwel partijen kunnen onbelemmerd proberen hun (essentiële) commitments te realiseren. Om scherper in beeld te krijgen wanneer hier sprake van is, verken ik een situatie waarin twee conflicterende partijen een oplossingsvoorstel accepteren, waarna een jaar later toch weer een conflict oplaat, bijvoorbeeld in de Zwarte Pietendiscussie. Ik onderscheid daarbij drie mogelijke scenario's:

- a. De betrokken partijen waren niet gemotiveerd om te handelen conform het oplossingsvoorstel, en na een adempauze wordt het oorspronkelijke conflict weer voortgezet;
- b. De betrokken partijen waren wel gemotiveerd om te handelen conform het oplossingsvoorstel, maar een gebeurtenis heeft het oorspronkelijke conflict weer doen oplaaien, bijvoorbeeld op sommige scholen blijken kinderen te worden uitgemaakt voor 'Zwarte Piet';
- c. De betrokken partijen waren wel echt gemotiveerd om te handelen conform het oplossingsvoorstel, maar een gebeurtenis heeft een ander conflict geïnitieerd, bijvoorbeeld over discriminatie bij sollicitaties.

Ik zal nu nagaan in hoeverre in elk van deze scenario's sprake is van een oplossing.

---

fietspad voor de deur dan met een paar bomen. De mogelijkheden tot manipulatie zal ik in paragraaf 7.2.3 nader verkennen.

In scenario a is het oorspronkelijke conflict niet opgelost. Partijen pretendeerden het oplossingsvoorstel te accepteren, maar hebben dat niet echt gedaan. Wellicht waren ze moe van jarenlange confrontaties, en wilden ze een adempauze om daarna de draad van het conflict weer op te pakken.

In scenario b leiden gebeurtenissen tot een heropleving van het oorspronkelijke conflict ondanks het feit dat beide partijen wel gemotiveerd waren voor het oplossingsvoorstel. Dit kan gebeuren als het oplossingsvoorstel niet compleet was. Er kan dan een situatie ontstaan die niet door het oplossingsvoorstel was voorzien. In het oplossingsvoorstel over Zwarte Piet zijn bijvoorbeeld geen afspraken opgenomen over voorlichting op scholen. Een incident op een school kan er dan voor zorgen dat het conflict weer oplaait. Zo'n incident kan dan benut worden om het oplossingsvoorstel te completeren. In de praktijk kunnen complexe conflicten zoveel aspecten hebben dat wellicht meerdere malen scenario b optreedt en het oplossingsvoorstel wordt verbeterd, totdat het conflict niet meer oplaait. Scenario b kan dus een tussenstap zijn, op weg naar een definitieve oplossing.

In scenario c is het oorspronkelijke conflict wel opgelost, maar dient zich een nieuw conflict aan. De vraag kan gesteld worden of discriminatie op de arbeidsmarkt en de Zwarte Pietendiscussie verschillende conflicten zijn, of twee uitingsvormen van hetzelfde, dieperliggende conflict.<sup>23</sup> Gaat het echte conflict niet over discriminatie in het algemeen? Om in theoretische zin een oplossing te kunnen onderscheiden, zal ik in dit proefschrift uitgaan van afgebakende conflicten. Dus, als een IRMC over Zwarte Piet gaat, dan gaat het niet over discriminatie in het algemeen. Als een IRMC over discriminatie gaat, dan gaat het niet over milieuvriendelijk gedrag. Dat specifieke conflicten met elkaar verband houden, kan ook als volgt worden begrepen: zoals scenario b een tussenstap is op weg naar de oplossing van het oorspronkelijke conflict is, zo is scenario c een tussenstap naar harmonieus samenleven op alle fronten.<sup>24</sup>

Kortom, uitgaande van een conceptuele afbakening van een IRMC, wordt in scenario c de situatie beschreven dat een conflict daadwerkelijk opgelost is. In scenario c is het oorspronkelijke conflict niet meer aanwezig, net zoals een suikerklontje niet langer zichtbaar is op de bodem van een theekopje. In scenario c is sprake van een *nieuw* conflict. Om een oplossing volgens scenario c te onderscheiden van scenario's waarin er even sprake lijkt van een oplossing, maar waarin later blijkt dat het oorspronkelijke conflict toch weer kan oplaaien (zoals in b), zal ik een oplossing volgens scenario c een 'stabiele' oplossing noemen. Achteraf bezien blijkt er in scenario a en b helemaal geen sprake van een oplossing.

Een theorie die een stabiele oplossing onderscheidt doet dit niet in retrospectief, maar vooruitkijkend. Wat betekent dit voor een theorie? Een manier om een belangenconflict op

23 Partijen met een verschillende identiteit kunnen conflicten totaal verschillend interpreteren. Volgens sommige auteurs zijn identiteitsgerelateerde morele conflicten om die reden 'onbeëindigbaar' (Pearce and Littlejohn 1997, 71-73). Dit komt ook aan de orde in paragraaf 3.2.3.

24 Er kunnen altijd weer nieuwe conflicten de kop opsteken. In harmonie samenleven is niet zozeer de eeuwige afwezigheid van conflict, maar het vermogen conflicten doeltreffend en vreedzaam op te lossen (ofwel zo vroeg mogelijk van de linkerkant van figuur 1 naar de rechterkant doorsteken). Als voor een van beide partijen een conflict duidelijk afgebakend is, maar voor een ander breder, dan wordt het niveau om het conflict te onderscheiden en te zoeken naar een oplossing door de laatste bepaald.

te lossen is door middel van speltheorie. Aan de hand van een wiskundige modellering kan dan bepaald worden met welke handelingsopties elke partij het realiseren van haar belangen kan maximaliseren. Als er een combinatie van handelingen is waarin geen van de partijen door een verandering van het eigen handelen haar eigen resultaat kan verbeteren, wordt er gesproken van een 'evenwicht'. Bij gelijkblijvende omstandigheden is zo'n evenwicht een stabiele oplossing (Heath 2001, 60–61).

Dit idee van een instrumenteel rationeel evenwicht kan benut worden om een criterium te formuleren waar oplossingsvoorstellen van theorieën aan getoetst kunnen worden. Een oplossing is stabiel als het bezien vanuit de doelen van een persoon zelf rationeel is om conform het betreffende oplossingsvoorstel te handelen, in alle voorstelbare omstandigheden. Ofwel, populairder gezegd, het oplossingsvoorstel is ook in iemands eigen belang.<sup>25</sup> De toevoeging 'in alle voorstelbare omstandigheden' kan als volgt worden begrepen.

Bij een IRMC staan niet zomaar te maximaliseren belangen op het spel, maar gaat het om commitments of doelen die voor betrokken partijen essentieel zijn om tot uitdrukking te (kunnen) brengen. In de modellering van speltheorie is het vervullen van een dergelijk 'essentieel belang' een harde randvoorwaarde, ofwel er is alleen sprake van een evenwicht als aan deze randvoorwaarde kan worden voldaan. Een oplossingsvoorstel is alleen stabiel als alle betrokken partijen in alle voorstelbare omstandigheden wat essentieel voor hen is tot uitdrukking kunnen brengen. Als dit alleen maar zou kunnen onder specifieke omstandigheden, is de oplossing instabiel. Bij verandering van omstandigheden kan het voor tenminste een van beide partijen direct rationeel zijn om van het oplossingsvoorstel af te wijken zodat zij wat essentieel voor hen is tot uitdrukking kunnen blijven brengen. Een oplossingsvoorstel is dus alleen stabiel als bijbehorende handeling in alle voorstelbare omstandigheden net zo effectief is voor het tot uitdrukking brengen van de eigen identiteit als iedere andere handelingsoptie.

Als een van beide partijen meent dat zij haar eigen essentiële doelen beter kan realiseren door anders te handelen dan het oplossingsvoorstel, dan is het rationeel voor die partij om dat te doen. Dit is het geval in scenario a, en na verloop van tijd blijkt dit ook te gelden voor scenario b. Bij het toetsen van de oplossingsvoorstellen van verschillende theorieën zal ik daarom steeds analyseren of er omstandigheden voorzienbaar zijn, waarin het voor partijen rationeel is om te kiezen voor een andere handelingsoptie dan die van een oplossingsvoorstel. Ik neem hierbij aan dat het tot uitdrukking brengen van de eigen identiteit altijd een zwaarwegender reden is dan het maximaliseren van een niet-essentieel belang. Als het maximaliseren van een of ander belang zwaarder zou wegen, dan blijkt de zogenaamde 'fundamentele waarde' helemaal niet essentieel, en is er geen sprake van een IRMC.<sup>26</sup>

---

25 Dit begrip van stabiliteit sluit bijvoorbeeld aan bij hoe John Rawls stabiliteit begrijpt (Weithman 2010, 62). In hoofdstuk 2 ga ik nader in op Rawls' theorie van Politiek Liberalisme.

26 Er kan ook conflict ontstaan tussen verschillende fundamentele waarden. Iemand die vanwege gewetensbezwaren geen belasting wil afdragen voor militaire doelen kan door de rechter verplicht worden dit wel te doen. Blijven weigeren zou hoge boetes of zelfs vrijheidsontneming tot gevolg kunnen hebben. In zo'n geval kan een afweging plaatsvinden tussen verschillende fundamentele waarden.



### 1.2.2 Rechtvaardige oplossingen

Een stabiele oplossing hoeft niet altijd rechtvaardig te zijn. Stel een situatie voor waarin een dominante conflictpartij een minderheid in een identiteitsgerelateerd moreel conflict een oplossing 'voorstelt' in lijn met de wensen van de dominante partij, waarbij wordt aangekondigd dat het niet naleven van deze oplossing streng zal worden bestraft. Als die straffen streng genoeg zijn, dan is het voor de zwakkere partij - ondanks de frustratie van een niet-vervulde fundamentele waarde -rationeel zich te voegen naar de wil van de dominante partij. Op dat moment is de situatie nog instabiel, omdat bij een verandering in omstandigheden (bijvoorbeeld personeelstekorten in de handhaving) een andere keuze rationeel kan worden voor de minderheid. Een stabiele situatie ontstaat wel als door een 'heropvoeding' de oorspronkelijke identiteit is geassimileerd aan de nieuwe situatie. Vanwege een veranderd zelf-begrip heeft de minderheid dan geen reden meer om zich tegen het beleid van de dominante partij te verzetten. Het oorspronkelijke conflict zou dan stabiel opgelost zijn.

Hoewel de geschetste situatie stabiel is, beschouw ik deze niet als 'oplossing', maar als een effectieve 'onderdrukking' of 'brainwashing'. Het onderscheid tussen oplossing of onderdrukking is een vraag naar rechtvaardigheid, ofwel krijgt iedere partij of ieder mens wel wat hem of haar toekomt? Dat dit aspect naast stabiliteit ook een relevant aspect is van een oplossing is één ding; de vraag is wat 'rechtvaardigheid' inhoudt als norm voor een oplossingsvoorstel?

Verschillende normatieve theorieën conceptualiseren 'rechtvaardigheid' op verschillende manieren. Volgens een 'recht van de sterkste'-theorie zou in het hierboven geschetste scenario bijvoorbeeld wél sprake kunnen zijn van een stabiele en rechtvaardige oplossing. Om zulke theorieën uit te sluiten zal ik een kader geven voor waar een 'rechtvaardige' oplossing aan moet voldoen. Binnen dat kader kunnen verschillende theorieën specifieke uitspraken doen over wat rechtvaardig is; dat is wat zo'n theorie *normatief* maakt. Dus, wat precies een rechtvaardige oplossing is, verschilt per normatieve theorie.

Mijn algemene kader voor rechtvaardigheid dient ertoe onderscheid te kunnen maken tussen oplossing en onderdrukking. Van onderdrukking is sprake als mensen niet zelf kunnen bepalen wie zij zijn, maar tot een bepaald zelf-begrip gedwongen worden. Iemand is autonoom als hij of zij leeft en handelt conform zijn of haar eigen waarden, overtuigingen, redenen en commitments (Roessler 2012, 449; Mackenzie 2014, 17). Een oplossing is dus rechtvaardig als de 'autonomie' van betrokken partijen is gewaarborgd. Ofwel, 'rechtvaardigheid' houdt tenminste in dat ieder mens in beginsel moet kunnen zijn wie hij of zij is, en wat voor hem of haar essentieel is ook tot uitdrukking moet kunnen brengen. Vanwege dit *desideratum* zal ik theorieën en auteurs onderzoeken die ook ambiëren hieraan te voldoen.

De toevoeging 'in beginsel' verwijst naar de mogelijkheid dat een theorie op gerechtvaardigde gronden bepaalde identiteiten uitsluit. Dit betekent dat een theorie vanuit het perspectief van een identiteit zelf onderbouwt dat het tot uitdrukking brengen van betreffende identiteit niet rationeel is. Ofwel, de oplossing die een theorie onderscheidt, is rechtvaardig dan en slechts dan als de oplossing die de betreffende theorie onderscheidt, vanuit het perspectief van iedere rationale identiteit gerechtvaardigd kan worden.

In dit proefschrift zal blijken dat dit desideratum van het waarborgen van autonomie een zware eis is. De zwaarte van deze eis spiegelt het feit dat identiteitsgerelateerde morele conflicten niet voor niets hardnekkig zijn. Aangezien de drijfveer van dit onderzoek het wijdverbreide streven is om hardnekkige conflicten op vreedzame wijze op te lossen, hoeft een oplossing niet vanuit het perspectief van irrationele en (extreem) gewelddadige identiteiten gerechtvaardigd te zijn. In paragraaf 6.2.3 zal ik bovendien betogen dat zulke irrationele en (extreem) gewelddadige identiteiten zelf-ondermijnend zijn. Het is dan ook vanuit het perspectief van deze identiteiten rationeel gerechtvaardigd om ze uit te sluiten.

Het is op voorhand niet uitgesloten dat meerdere theorieën gerechtvaardigde uitspraken kunnen doen over wat een stabiele en rechtvaardige oplossing is van een IRMC.<sup>27</sup> Het zal echter blijken dat het niet eenvoudig is om zo'n gerechtvaardigde theorie te vinden, waaruit ook nog eens stabiele oplossingen kunnen worden afgeleid. Uiteindelijk zal ik in de hoofdstukken 5 en 6 een normatieve theorie ontwikkelen waarvan ik zal betogen dat deze voldoet. Daarmee laat ik zien dat er (tenminste) één zo'n theorie is, die tot nieuwe inzichten leidt over wat 'rechtvaardig' is (in het geval van IRMC's).

### 1.2.3 Vraagstelling van het onderzoek

Dit proefschrift komt voort uit de praktische urgentie om hardnekkige en potentieel gewelddadige conflicten op te kunnen lossen. Aangezien dit een filosofisch onderzoek is, en geen praktisch sociologisch onderzoek is de insteek theoretisch en conceptueel. De vraagstelling van het onderzoek is dan ook niet hoe IRMC's in de praktijk opgelost kunnen worden, maar hoe een rechtvaardige en stabiele oplossing conceptueel onderscheiden kan worden.

In paragraaf 1.1 heb ik betoogd dat er hardnekkige morele conflicten zijn die alleen maar goed begrepen kunnen worden als 'identiteitsgerelateerd'. In de voorgaande paragrafen heb ik onderbouwd dat een 'oplossing' van een IRMC alleen een oplossing is als deze stabiel en rechtvaardig is. Om de algemene vraagstelling te beantwoorden bouw ik dit proefschrift op vanuit de volgende subvragen:

1. Is het mogelijk om met behulp van bestaande theorieën een stabiele en rechtvaardige oplossing te onderscheiden voor IRMC's?
2. Indien (1) niet lukt: is het mogelijk om een theorie te formuleren waarmee wèl stabiele en rechtvaardige oplossingen kunnen worden onderscheiden, en wat betekent dit voor het begrip van 'rechtvaardigheid'?
3. Indien (2) wel lukt: hoe kan deze theorie praktisch toegepast en/of geïnstitutionaliseerd worden zodanig dat IRMC's effectief opgelost kunnen worden?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden is het onderzoek als volgt opgebouwd:

---

<sup>27</sup> Naast de mate waarin een theorie een antwoord biedt op mijn onderzoeksvraag kunnen er ook andere overwegingen zijn om de ene theorie de voorkeur te geven boven een andere. Deze overwegingen kunnen ingegeven worden door andere onderzoeksvragen of methodische criteria, zoals eenvoud.

- In deel I (hoofdstukken 2, 3 en 4) worden drie bestaande theorieën getoetst. Hierbij worden eventuele tekortkomingen geanalyseerd zodat een theorie gezocht of geformuleerd kan worden die betreffende tekortkomingen overwint;
- In deel II (hoofdstukken 5, 6 en 7) wordt op basis van de bevindingen in deel I een theorie geformuleerd die stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kan onderscheiden en wordt een vertaling gemaakt naar praktische toepassing en institutionele invulling.

Ten aanzien van vraag 3 geldt dat in dit proefschrift geen volledige institutionele uitwerking plaatsvindt, maar een eerste vertaling van de theorie naar de praktijk in de vorm van nader te onderzoeken en uit te werken instituties.

### 1.3 Hoofdlijnen van dit proefschrift

In deze paragraaf blik ik vooruit op de hoofdlijnen van dit proefschrift. In paragraaf 1.3.1 geef ik een bondig overzicht van het filosofische denken over het oplossen van sociale conflicten sinds de Renaissance. Deze reconstructie mondt uit in 3 oplossingsstrategieën en daarmee geassocieerde theorieën, waarvan ik in deel I zal onderzoeken in hoeverre deze een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's kunnen onderscheiden. Hoewel zal blijken dat deze theorieën zo'n oplossing niet kunnen onderscheiden, levert deel I wel nuttige inzichten op. In paragraaf 1.3.2 geef ik een vooruitblik op de wijze waarop ik de inzichten uit deel I zal benutten om een theorie te ontwikkelen die hier wel stabiele en rechtvaardige oplossingen kan onderscheiden voor IRMC's. Tenslotte belicht ik - vooruitlopend op hoofdstuk 7 - hoe deze theorie in de praktijk benut kan worden voor de daadwerkelijke oplossing van hardnekkige conflicten (paragraaf 1.3.3).

#### 1.3.1 Filosofische theorieën over het oplossen van sociale conflicten

Vele filosofen hebben voorstellen gedaan voor hoe stabiele en rechtvaardige oplossingen van sociale conflicten in het algemeen tot stand kunnen komen. In deze paragraaf zal ik een bondig overzicht geven van invloedrijke denklijnen over het oplossen van sociale conflicten in de moderne politieke en sociale filosofie. Vervolgens zal ik 3 theorieën onderscheiden waarvan ik in deel I zal onderzoeken of daarmee een stabiele en rechtvaardige oplossing kan worden onderscheiden voor IRMC's.

Zoals in paragraaf 1.1.1 al aangehaald staat het idee dat sociale conflicten het onvermijdelijke gevolg zijn van schaarse bestaansmiddelen aan de wieg van de moderne politieke en sociale filosofie. Volgens Macchiavelli (1469-1527) zijn individuen en staten in een voortdurende belangenstrijd verwickeld (Machiavelli 1513, 121). Thomas Hobbes (1588-1679) voegde daaraan toe dat mensen vooruitdenken om hun eigen welzijn zeker te stellen.<sup>28</sup>

28 De conceptuele benadering van Macchiavelli en Hobbes van het 'gevecht om zelf-behoud' werd mogelijk doordat ideeën uit de Oudheid die ook in de Middeleeuwen gezaghebbend waren hun overtuigingskracht verloren. In de

Hierdoor anticiperen mensen op een escalatie van deze belangenstrijd in een zelf-destructieve 'oorlog van allen tegen allen.' Volgens Hobbes is het daarom rationeel voor mensen om zich vrijwillig te onderwerpen aan (het bestaande) soeverein staatsgezag (Hobbes 1651, 223-28). Omdat alle mensen een virtuele overeenkomst met elkaar aangaan, wordt de constructie van Hobbes ook wel 'contractueel' genoemd.

Deze *contractuele* benadering is in impliciete termen al aanwezig in het denken van Hugo de Groot (1583-1645) (Grotius 1625, 44-45), en is sindsdien voor vele filosofen dé manier om enerzijds de autonomie van mensen te respecteren en anderzijds (relatief) vreedzame onderlinge verhoudingen te waarborgen. Waar bij De Groot en Hobbes de onderwerping aan het staatsgezag absoluut is (d.w.z. zonder verantwoordingsplicht door de koning), neemt bij volgende denkers het belang van individuele vrijheid en rechten toe.

John Locke (1632-1704) dicht mensen onvervreembare rechten toe. Als deze aangetast worden, dan is het gerechtvaardigd dat burgers de koning wel tot verantwoording roepen en desgewenst afzetten (Locke 1689, 225-28). Waar Hobbes en Locke de contractuele benadering inzetten om het bestaande gezag te legitimeren, stelt Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) het 'maatschappelijk verdrag' voor als basis voor veranderingen in de samenleving. Rousseau streefde naar een samenleving die één geheel vormt en waarin niemand macht uitoefent over anderen. Besluitvorming over sociale conflicten moeten dan plaatsvinden op basis van een gemeenschappelijke wil ('volonté generale') (Rousseau 1762, 53-54).

Dit idee - of wellicht beter gezegd ideaal - van een gemeenschappelijke wil staat op gespannen voet met het idee van een onvermijdelijke en voortdurende belangenstrijd. De bestaande normatieve ordes (die door Hobbes en Locke werden gerechtvaardigd) drukken niet vanzelfsprekend een gemeenschappelijke wil uit. De vraag is dan op grond waarvan in Rousseaus samenleving een gemeenschappelijke wil tot stand kan worden gebracht.

Een door Jeremy Bentham (1748-1832) geïnitieerde stroming, het utilisme, beantwoordt die vraag aan de hand van de aanname om te streven naar 'het grootste geluk voor het grootste aantal mensen' (Bentham 1780, 12-13; Dooren 1983, 103-4). Los van de vraag of deze aanname gerechtvaardigd is, lijkt deze aanname bij het oplossen van IRMC's niet behulpzaam. De oplossing dat de grootste identiteitsgroep altijd haar zin krijgt wat betreft het tot uitdrukking brengen van de eigen identiteit, lijkt in elk geval niet vanuit het perspectief van een minderheid gerechtvaardigd te kunnen worden. Er zijn weliswaar genuanceerde vormen van het utilisme ontwikkeld, maar bij verschillen in fundamentele waarden blijft het niet duidelijk hoe de geluksbeleving van mensen met verschillende identiteiten met elkaar vergeleken kan worden. Elke oplossing waarin een groep niet volledig tot uitdrukking kan brengen wat voor hen essentieel is, is niet gerechtvaardigd vanuit het perspectief van die betreffende identiteit.

Een ander invloedrijk voorstel was om op basis van de 'rede' (te begrijpen als het menselijke, rationele denkvermogen) af te leiden wat de inhoud van de gemeenschappelijke

---

Oudheid en Middeleeuwen werd de sociale orde als bepalend gezien voor het individu. De sociale orde bepaalde wat goed en rechtvaardig, ofwel deugdzaam, was. Door ontwikkelingen op het gebied van de handel, productie, de boekdrukkunst en de onafhankelijke positie van steden veranderden sociale structuren zodanig dat een moraal gericht op deugdzaamheid te beperkt werd (Honneth 1992, 7-10).

wil zou moeten zijn (Kant 1788, 57–58). Aan de hand van de befaamde Categorische Imperatief trachtte Immanuel Kant (1724-1804) op deze wijze universele morele voorschriften af te leiden waarmee sociale conflicten moreel rechtvaardig opgelost konden worden (Dooren 1983, 146–47). Individuen zijn moreel verplicht om te handelen volgens deze voorschriften en niet volgens hun particuliere verlangens of eigenbelangen. Dit zou dan vanuit het perspectief van elke rationele identiteit gerechtvaardigd kunnen worden.

Hoewel Kant beoogt een moraal te ontwikkelen waarmee mensen hun egoïstische drijfveren overstijgen, is zijn vertrekpunt nog steeds het individu. De morele voorschriften worden beredeneerd vanuit ieders individuele toepassing van een universeel rationeel denkvermogen. Georg Hegel (1770-1831) voegde hier aan toe dat mensen deel zijn van een gemeenschap (Hegel 1807a, 273; C. Taylor 1979, 6–7). De gemeenschap waar zij deel van zijn, is bepalend voor de fundamentele waarden en normen van mensen, en daarmee constitutief voor hoe mensen zichzelf begrijpen. De voorschriften die Kant afleidt uit de individuele toepassing van een universele rede doet onvoldoende recht aan deze sociale dimensie van het zelf-begrip van mensen (Dooren 1983, 150). Identiteitsgerelateerde morele conflicten zijn zo hardnekkig omdat particuliere fundamentele waarden verbonden aan het lidmaatschap van een specifieke gemeenschap met elkaar botsen.<sup>29</sup> Kants universele voorschriften kunnen

29 Aangezien identiteitsgerelateerde morele conflicten ook begrepen kunnen worden als conflicten over fundamentele waarden, lijkt het bestaan van IRMC te veronderstellen dat er onverenigbare waarden zijn. Het filosofische debat over waardepluralisme gaat over de vraag of er inderdaad onverenigbare waarden bestaan, of dat er één fundamentele waarde is, waar alle andere waarden tot herleid kunnen worden. Als deze laatste, 'monistische', stelling juist is, dan *lijkt* het alleen maar alsof er IRMC's zijn. In werkelijkheid is de relatie van de waarden die partijen essentieel achten voor wie zij zijn tot die ene fundamentele waarde nog niet opgehelderd. De oplossing van het 'conflict' zou duidelijk moeten worden zodra de relatie tussen de botsende waarden en de ene fundamentele is opgehelderd.

Om een monistische theorie te verdedigen moet bewezen worden dat er één fundamentele waarde is en dat de waarden die partijen als essentieel voor zichzelf beschouwen daartoe herleid kunnen worden (Chang 1997, 5). De monistische theorie moet verduidelijken hoe de waarden van partijen in een IRMC zich verhouden tot de fundamentele waarde zodat bepaald kan worden in welke mate de claim van elke partij gehonoreerd zou moeten worden. Gegeven de potentieel heel verschillende waarden die partijen in een IRMC kunnen hebben is het op voorhand niet duidelijk hoe de relatie met één fundamentele waarde gelegd kan worden en hoe de verschillende claims dan tegen elkaar kunnen worden afgewogen.

(Chang 1997, 1–4) onderscheidt nonvergelijkbaarheid ('noncomparability'), onmeetbaarheid ('incommensurability') en onvergelijkbaarheid ('incomparability'). Van 'onvergelijkbaarheid' is sprake als er überhaupt geen overkoepelende waarde kan worden gedefinieerd ten opzichte waarvan een betekenisvolle vergelijking kan plaatsvinden. Chang noemt dit ook wel een 'formal failure of comparison'. Van onvergelijkbaarheid is sprake als er wel een overkoepelende waarde is, maar er geen uitspraak kan worden gedaan over de onderlinge rangorde van de alternatieven ten opzichte van deze overkoepelende waarde. Van onmeetbaarheid is sprake als alternatieven niet op eenzelfde schaal aan elkaar afgemeten kunnen worden.

Maar ook als partijen dezelfde waarde nastreven, maar dat niet gelijktijdig kunnen realiseren lijkt een oplossing niet mogelijk. Bijvoorbeeld, als twee vaders in tijden van voedselschaarste handelen vanuit de 'universele' en fundamentele waarde 'overleving van het nageslacht' dan lost dat hun conflict over wie het laatste stuk brood krijgt niet op (E. Taylor 2013, 182–84). In een IRMC is dan de vraag: wie mag zijn identiteit wel tot uitdrukking brengen? Het alternatief voor een monistische theorie is niet noodzakelijkerwijs dat het bestaan van niet tot elkaar herleidbare waarden aangenomen en bewezen moet worden. Zogenaamd 'non-foundational pluralism' laat de optie open dat er één fundamentele waarde zou kunnen zijn, maar neemt als uitgangspunt dat we in praktische keuzes onverenigbare (en onvergelijkbare) waarden ervaren (Mason 2018). Tegenover 'non-foundational pluralism' staat

met deze fundamentele waarden in strijd zijn, terwijl vanuit het perspectief van zo'n identiteit Kants universalisme volgens Hegel niet gerechtvaardigd is.

Dus, enerzijds is er het idee dat het mogelijk is universele oplossingen te rechtvaardigen, anderzijds dat mensen onvermijdelijk onderdeel zijn van een gemeenschap met specifieke (particuliere) fundamentele waarden. De spanning tussen deze basisideeën is een belangrijk thema in het filosofisch denken sinds Kant en Hegel en vormt het onderliggende filosofische vraagstuk bij het onderscheiden van oplossingen voor identiteitsgerelateerde morele conflicten. In dat geval is er immers sprake van niet-onderhandelbare (particuliere) fundamentele waarden die niet tegelijkertijd tot uitdrukking en realisatie kunnen worden gebracht. Hoe is dan ooit een stabiele oplossing te onderscheiden die vanuit het perspectief van elke identiteit gerechtvaardigd is, met andere woorden universeel is?<sup>30</sup>

Sinds Kant en Hegel zijn verschillende theorieën ontwikkeld die de spanning tussen het universele en particuliere trachten op te lossen. In deel I van dit proefschrift zal ik voor 3 invloedrijke theoretische denklijnen onderzoeken of deze een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's kunnen onderscheiden.<sup>31</sup> Deze denklijnen hebben met elkaar gemeen dat rechtvaardigheid op de een of andere manier wordt gedefinieerd in een vorm van afstemming, ofwel overleg of deliberatie, tussen conflictpartijen. Ze zijn daarom alle drie te beschouwen

---

'foundational pluralism', waarin wordt uitgegaan van het bestaan van niet tot elkaar herleidbare, verschillende waarden (Mason 2018).

De uitdaging voor pluralistische theorieën is om te onderbouwen hoe een gerechtvaardigde keuze gemaakt kan worden als een conflict bestaat uit (ogenschijnlijk) onverenigbare en onvergelijkbare waarden. Het vinden van een dergelijke onderbouwing is precies wat nodig is om een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's te onderscheiden. Als een monistische theorie waar is, dan volgt dat uit het construeren van die onderbouwing.

30 De situatie in een IRMC vertoont gelijkenis met de situatie in een zogenaamd 'moreel dilemma', waarin een actor moreel verplicht is tot twee niet verenigbare handelingen (bijvoorbeeld er dreigen twee mensen te verdrinken, maar je hebt maar tijd om er een te redden). De filosofische discussie richt zich op de vraag of het een vereiste is voor een morele theorie om in elke situatie precies te kunnen aangeven wat juist is om te doen (Donagan 1996, 14–15), ofwel een oplossing te bieden voor het interne conflict. Een theorie die geen dilemma's genereert voor een persoon wordt een theorie met 'internal harmony' genoemd (McConnell 1988, 26). McConnell meent dat ook als bij botsende morele overwegingen er één prioriteit moet krijgen, de overrulde overweging nog steeds morele kracht behoudt (McConnell 1996, 42). Sommigen menen daarom dat een theorie die morele dilemma's toelaat niet per se inconsistent is (Marcus 1980, 128; 1996). Er is sprake van een dilemma als geen van beide overwegingen door de ander overruled wordt (D. Brink 1996, 105). Dat is het geval als ze precies gelijk zijn, of als ze verschillend zijn, maar niet in een rangorde kunnen worden geplaatst.

Naast 'internal harmony' onderscheidt McConnell ook 'social harmony' (McConnell 1988, 26). Van 'social harmony' is sprake als een theorie de mogelijkheid van interpersoonlijke conflicten uitsluit. McConnell verkent verschillende opties voor een 'social harmony'-theorie en concludeert dat het onwaarschijnlijk is dat het lukt zo'n theorie te construeren (McConnell 1988, 30–31).

31 Er zijn andere invalshoeken mogelijk, bijvoorbeeld aan de hand van literatuur over het erkennen van het bestaanrecht voor die identiteiten (bijvoorbeeld in (C. Taylor 1994b; Honneth 1992)) of het emanciperen van onderdrukte groepen (bijvoorbeeld in (Young 1990; Benhabib 2004)). Mijn vraagstelling betreft identiteitsgerelateerde morele conflicten in het algemeen, niet specifiek voor onderdrukte groepen of vanuit een aanname dat identiteiten bestaanrecht hebben. Op verschillende plekken in het proefschrift komt de relatie met deze aanlegroutes wel aan bod.

als onderdeel van een 'deliberatieve traditie'. De denklijnen verschillen qua strategie over hoe met identiteitsverschillen kan worden omgegaan. Ik onderscheid de volgende strategieën:<sup>32</sup>

- *Strategie 1: het privatiseren van identiteitsverschillen:* in deze strategie wordt er onderscheid gemaakt tussen een publieke en privé-sfeer. In de privé-sfeer is iedereen vrij om te leven naar particuliere waarden, maar de publieke sfeer wordt georganiseerd aan de hand van universeel onderbouwde normen. Een invloedrijke uitwerking van deze gedachte is te vinden in John Rawls' *Politiek Liberalisme*.<sup>33</sup> Bij het onderscheiden van oplossingen van IRMC's lijkt de uitdaging op voorhand te zijn hoe de botsende identiteiten in de privé-sfeer gebracht en gehouden kunnen worden. Een IRMC is immers al een publiek conflict.
- *Strategie 2: het argumenteren vanuit identiteitsverschillen:* in deze strategie worden identiteitsverschillen niet verbannen naar de privé-sfeer, maar volledig toegelaten in het publieke debat over rechtvaardige normen. Het idee is dat ieder denkbare norm of waarde voorgesteld mag worden in een dialoog waarin op basis van rationele argumenten (en niet bijvoorbeeld door machtsuitoefening) overeenstemming wordt bereikt. Jürgen Habermas' *Discours Ethiek* is een invloedrijke uitwerking van deze strategie.<sup>34</sup> Op voorhand lijkt de uitdaging van deze denklijn te zijn om te laten zien hoe er over fundamentele waarden rationele argumentatie mogelijk is. Een rationele dialoog kán best tot nieuwe inzichten leiden over fundamentele waarden, maar argumenten lijken op voorhand niet doorslaggevend te zijn voor iemands identiteit.
- *Strategie 3: het inleven in identiteitsverschillen:* deze strategie is gericht op een innerlijke verandering van de fundamentele waarden van de conflictpartijen. Het idee is dat door elkaars perspectief te leren kennen, partijen hun eigen zelf-begrip kunnen verfijnen. Op basis van het denken van Charles Taylor kan deze gedachte uitgewerkt worden in - wat ik noem- een 'Articulatie-Ethiek'.<sup>35</sup> Als morele conflicten benaderd worden als gelegenheid om het eigen zelf-begrip te verfijnen, kunnen inderdaad stabiele en rechtvaardige oplossingen tot stand gebracht worden. De uitdaging is om te onderbouwen dat een nieuw zelf-begrip verfijnder, in de zin van authentiek, is dan

32 De drie oplossingsstrategieën en bijbehorende theorieën hebben overeenkomsten met de drie manieren waarop Michael Walzer aangeeft dat morele filosofie beoefend kan worden. De eerste is door ontdekking van een objectief (neutraal) criterium, de tweede door overeenstemming te bereiken op grond van argumenten en de derde door interpretatie en beter begrip van al bestaande opvattingen (Walzer 1993, 12). Walzer beoogt dat alleen het 'pad van interpretatie' een succesvolle morele theorie kan opleveren (Walzer 1993, 26).

33 Hoewel *Political Liberalism* een principe gedreven theorie is, beoogt Rawls niet-axiomatisch te zijn en heeft hij invloedrijke concepten ontwikkeld om oplossingsvoorstellen voor interpersoonlijke concepten af te leiden. Relevante literatuur hierbij is (Rawls 1973; 1993; 1995; 1999).

34 Relevante literatuur hierbij is (Habermas 1981b; 1981a; 1983b; 1992; 1993a; 1996a; 2001; 2005; Benhabib 1986; Reh 1991; 1994; Heath 2001).

35 Relevante literatuur hierbij is (C. Taylor 1985a; 1985b; 1985c; 1989; 1991b; 1991a; 1992; C. Taylor and Gutmann 1994; C. Taylor 1995b; 2002b; 2011a; 2016; Rosen 1991; Löw-Beer 1991; Tully and Weinstock 1994; Meijer 2016).

het oorspronkelijke zelf-begrip. Als hier geen criterium voor beschikbaar is, dan is op elk willekeurig moment elke willekeurige transformatie gerechtvaardigd, waardoor oplossingen niet stabiel zijn.

### **Begripsverheldering: politiek, moraal en ethiek**

Hoewel IRMC's morele conflicten zijn, komen de termen 'politiek' en 'ethiek' terug in de aanduidingen van de theorieën die ik zal onderzoeken. Het is nuttig om te verduidelijken hoe deze begrippen zich tot elkaar verhouden, of tenminste hoe ik ze zal begrijpen.

Een politieke theorie beschrijft wat als juiste organisatie van een samenleving wordt beschouwd ten aanzien van publieke besluitvorming. Een morele theorie beschrijft welke normen in interpersoonlijke relaties juist of rechtvaardig worden geacht. In de literatuur zijn er verschillende opvattingen over de precieze afbakening van de vraagstukken waar een morele theorie op van toepassing is. Een morele theorie doet in beginsel geen uitspraken over de vraag welke instituties voor publieke besluitvorming juist zijn (want dat zou een politieke theorie betreffen). Uit een morele theorie kan wel een politieke theorie afgeleid worden (aangezien de morele normen ook toegepast kunnen worden op die besluitvormingsprocessen).

Een ethische theorie heeft betrekking op wat iemand als goed om te doen beschouwt. Waar normen het onderwerp van een morele theorie zijn, zijn waarden het onderwerp van een ethische theorie. Een ethische theorie kan morele consequenties hebben, want uit sommige waarden kunnen normen voor interpersoonlijke relaties worden afgeleid (bijvoorbeeld uit de waarde 'vriendelijkheid').

Kortom, al zijn er verschillende opvattingen over de precieze afbakening, de toepassingsgebieden van politieke, morele en ethische theorieën kunnen van elkaar onderscheiden worden. Een politieke theorie gaat over rechtvaardige instituties voor publieke besluitvorming, een morele theorie over rechtvaardige normen voor interpersoonlijke relaties en een ethische theorie over goede waarden. Zoals ik kort heb toegelicht kunnen er onderlinge relaties zijn, en is niet elke morele theorie verenigbaar met elke willekeurige politieke of ethische theorie (en vice versa).

De vraag naar hoe een oplossing kan worden onderscheiden van identiteitsgerelateerde morele conflicten ligt precies op het snijvlak van politiek, moraal en ethiek. Het is in de eerste plaats een morele vraag omdat het gaat over het reguleren van interpersoonlijke relaties, ook los van instituties voor publieke besluitvorming. Het is ook een politieke vraag omdat IRMC's weliswaar niet per se in publieke instituties hoeven te worden opgelost, maar de hardnekkigheid leidt ertoe dat zulke instituties wel worden ingeroepen om tot een oplossing of tenminste een leefbare situatie te komen. Tenslotte, het is ook een ethische vraag omdat impliciet in een IRMC geclaimd wordt dat de andere partij andere fundamentele waarden zou moeten hebben, en partijen zelf hun eigen fundamentele waarden proberen te realiseren.

Hoewel politiek, moraal en ethiek in alle 3 de oplossingsstrategieën een rol spelen, vliegen de te onderzoeken theorieën het oplossen van een IRMC aan vanuit een politieke, morele respectievelijk ethische benadering. Het antwoord van politiek liberalisme op de vraag hoe stabiele en rechtvaardige oplossingen van IRMC's kunnen worden onderscheiden loopt via publieke instituties, en kan een politiek antwoord genoemd worden. De Discours Ethiek tracht



een oplossing te onderscheiden op basis van overeenstemming over morele normen, en is in hoofdzaak een moreel antwoord. De oplossing die de Articulatie-ethiek onderscheidt is gebaseerd op een beter begrip van de eigen authentieke fundamentele waarden, en is daarmee vooral een ethisch antwoord.

### 1.3.2 Vooruitblik op de theorie van de Transformatieve Dialoog

Het onderzoek van deel I zal uitwijzen dat de uitdagingen voor elk van de drie te onderzoeken theoretische denklijnen te groot zijn om een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's te kunnen onderscheiden. Dit lijkt steun te impliceren aan filosofen die beweren dat conflicten over fundamentele waarden niet opgelost kunnen worden. Volgens deze agonistische denkers is rechtvaardigheid er niet bij gebaat om naïef te hopen dat een universele consensus wel tot stand kan worden gebracht. Die houding zou machtsuitoefening door dominante partijen juist kunnen legitimeren.<sup>36</sup> Rechtvaardigheid is er volgens hen bij gebaat het bestaan van zulke conflicten te accepteren en een dialoog te blijven voeren die niet gericht is op rationele consensus, maar op een verbetering van de onderlinge relaties ondanks de fundamentele verschillen.

Ik deel met deze agonistische kritiek dat het belangrijk is om identiteitsgerelateerde morele conflicten ook als zodanig te herkennen en dat een dialoog op basis van rationele argumentatie alleen geen oplossing biedt. Op basis van de analyse in deel I zie ik echter reden om tóch verder te kijken of een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden kan worden.

Uit de analyse van Politiek Liberalisme concludeer ik dat de strategie van het privatiseren van identiteitsverschillen ongerechtvaardigd is voor identiteiten waarin publieke expressie van fundamentele waarden essentieel is. IRMC's bestaan juist omdat identiteiten in publieke zin met elkaar conflicteren. Om een oplossing van IRMC's te onderscheiden is een theorie nodig waarin de gehele identiteit betrokken is.

De Discours Ethiek is een theorie waarin ieder aspect van iemands identiteit betrokken kan worden bij het oplossen van conflicten, maar kan alleen stabiele en rechtvaardige oplossingen onderscheiden als is voldaan aan wat ik zal noemen een 'moderne ethische aanname'. Deze aanname houdt in dat conflicterende partijen een identiteit hebben waarin universele morele normen altijd voorrang krijgen boven particuliere fundamentele waarden. Dit kan niet verondersteld worden in IRMC's. Een verandering in het zelf-begrip van partijen in een IRMC richting deze moderne ethische aanname zou noodzakelijk zijn. Een discours waarin een verandering van zelf-begrip centraal staat noemt (Benhabib 1986, 338) een 'moreel-transformatieve ervaring'. Zo'n moreel-transformatieve ervaring wordt in de Discours Ethiek niet geconceptualiseerd.

De Articulatie-Ethiek biedt een theorie waarmee een discours als moreel-transformatieve ervaring geconceptualiseerd kan worden. Hiermee kan een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden worden. In zo'n proces komen partijen door zich in elkaars identiteit in te leven tot een verfijnder zelf-begrip. Echter, vanuit het perspectief van elke identiteit moet een criterium voor 'verfijnder' gerechtvaardigd zijn. Zonder zo'n criterium kunnen partijen

<sup>36</sup> Meer hierover in paragraaf 7.2.2.

zich weliswaar in elkaar inleven en elkaar diepgaand begrijpen, maar alsnog vasthouden aan de eigen identiteit waardoor het conflict juist verdiept wordt. Of, als partijen zonder criterium wel tot een ander zelf-begrip concluderen dan maakt de willekeurigheid hiervan dat partijen er niet van verzekerd kunnen zijn dat een oplossing ook stabiel is.

In deel II onderzoek ik of het mogelijk is dit ontbrekende criterium in te vullen. Het idee is om dit criterium - geïnspireerd door de Discours Ethiek - te baseren op een vorm van overeenstemming over identiteit. Belangrijke vragen bij dit idee zijn hoe dit precies mogelijk is en hoe zich dit verhoudt tot het desideratum van autonomie, dat wil zeggen dat eenieder in beginsel moet kunnen zijn wie hij of zij meent te zijn. Om deze vragen te beantwoorden zal ik ontwikkelingspsychologische inzichten benutten om nauwkeuriger dan Taylor's Articulatie-Ethiek te onderzoeken hoe mensen met verschillende identiteiten elkaar en zichzelf kunnen begrijpen, en vervolgens tot een transformatie van identiteit kunnen komen (hoofdstuk 5).

Deze ontwikkelingspsychologische verdieping legt de basis onder de kernboodschap van dit proefschrift, namelijk dat het een ongerechtvaardigd misverstand is om uit te gaan van een min of meer vaststaande identiteit (paragraaf 5.2.3) en dat autonomie en authenticiteit niet individualistisch, maar intersubjectief moeten worden begrepen (paragraaf 6.1). Mensen groeien op binnen een gemeenschap die overtuigingen, normen en waarden deelt, ofwel binnen een 'betekenishorizon'. Stap voor stap maken mensen zich deze betekenishorizon eigen in een socialisatieproces en ontwikkelen zo hun identiteit. Hun geest wordt letterlijk (mede) gevormd door die betekenishorizon (dit zal ik 'mindshaping' noemen). En aangezien een betekenishorizon dynamisch is, geldt dit ook voor identiteit.

In dit socialisatieproces zijn er momenten waarop het door kinderen ontwikkelde zelf-begrip botst met de normatieve verwachtingen van de gemeenschap. Zulke identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen worden opgelost doordat kinderen hun overtuigingen, normen en waarden, ofwel hun identiteit, transformeren (en de coördinatieproblemen groeien daardoor niet uit tot hardnekkige conflicten). Ook is het mogelijk dat de betekenishorizon van de gemeenschap een ontwikkeling doormaakt onder invloed van zulke botsingen met nieuwe generaties. Wat authentiek voor mensen is, wordt dan deels bepaald door de gemeenschappelijke betekenishorizon en deels door individuele invulling voor zover de betekenishorizon daar ruimte voor laat (dan wel aangepast wordt).

Wat authentiek is, is dan ook intersubjectief bepaald. Dit betekent dat de 'eigen' waarden, overtuigingen, redenen en commitments waar een autonoom of authentiek iemand naar leeft niet exclusief in een individu gevonden worden, en ook niet in een sociale groep, maar intersubjectief, dat wil zeggen 'in de relatie tussen individu en anderen'. Authenticiteit is niet de onthulling van een ware identiteit die ieder mens diep van binnen bezit. Authenticiteit is ook geen conformisme aan de heersende waarden en normen in een gemeenschap. Van authenticiteit is sprake als er wederzijdse overeenstemming is over ieders zelf-begrip. Een zogenaamde 'Transformatieve Dialoog' stelt partijen in staat deze overeenstemming te bereiken. Hoe deze overeenstemming precies moet worden begrepen en hoe de autonomie van betrokkenen gewaarborgd is, werk ik in hoofdstukken 5 respectievelijk 6 uit.

Als een kind succesvol is gesocialiseerd, heeft het zich de betekenishorizon van de gemeenschap eigen gemaakt. Zijn of haar zelf-begrip wordt door de omgeving dan herhaaldelijk

bevestigd en stabiliseert. Als het zelf-begrip vervolgens gefixeerd raakt, kan het misverstand ontstaan van een vaststaande identiteit die door een individu ontdekt zou kunnen worden door zijn eigen gevoelens en ervaringen te raadplegen. Fixatie van identiteit heeft efficiëntievoordelen voor onderlinge samenwerking in een groep. Het maakt de verdeling van rollen en taken eenvoudig. In gemeenschappen met een min of meer stabiele betekenis-horizon levert dit ook geen problemen op.

Echter, in de huidige geglobaliseerde samenleving zijn identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen niet beperkt tot het socialisatieproces van kinderen, maar worden ook volwassenen regelmatig geconfronteerd met grote verschillen in fundamentele waarden. Ieders betekenis-horizon wordt regelmatig ter discussie gesteld. Als zo'n identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem een aspect van iemands zelf-begrip betreft dat gefixeerd is geraakt, dan ontstaat een (hardnekkig) IRMC.

Als het idee van een vaststaande identiteit wordt losgelaten, wordt het mogelijk hardnekkige en ogenschijnlijk onoplosbare IRMC's te behandelen als identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen die door wederzijdse 'mindshaping' kunnen worden opgelost. Dit houdt in dat mensen elkaar met meer diepgang gaan begrijpen en in dat proces elkaars identiteit vormen. De identiteit en onderlinge relatie van betrokkenen kan dan authentieker worden. In de literatuur over alternatieve conflictoplossing wordt een conflict dan ook niet primair als probleem gezien, maar als een kans met creatief potentieel (Rothman 1997, 7), want 'people are not naturally aggressive, nor good, they are needy' (Burton 1993, 19).

De Transformatieve Dialoog is een vorm van mindshaping waarin de autonomie van betrokkenen is gewaarborgd, zodat de erdoor tot stand gekomen oplossing niet alleen stabiel, maar ook rechtvaardig is. Dit betekent niet dat alle mensen precies dezelfde fundamentele waarden hoeven te hebben, maar wel dat ze onderling verenigbare fundamentele waarden hebben en ook samen kunnen werken aan het realiseren van gedeelde commitments. Zoals waarheid het begrip is dat overeenstemming over objectieve claims markeert, en rechtvaardigheid het begrip is dat overeenstemming over sociale claims markeert, zo markeert authenticiteit overeenstemming over subjectieve claims. Met andere woorden, ik zal betogen dat het authentiek is om gecommiteerd te zijn dat (alle) anderen hun fundamentele waarden kunnen realiseren. De theorie van de Transformatieve Dialoog verbindt ieders eigen particuliere zelf-expressie aan het universele commitment aan de expressie van de particuliere identiteit van alle anderen.

### 1.3.3 De praktijk van een transformatief-deliberatief systeem

Een filosofische theorie waarin stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kunnen worden onderscheiden is belangrijk. Hiermee wordt een conceptuele onderbouwing gegeven voor transformatieve initiatieven en is het mogelijk om op een eenduidige wijze de opzet en effectiviteit van zulke initiatieven te onderzoeken. Dit kan tot nieuwe inzichten leiden om de effectiviteit van zulke initiatieven te vergroten, waardoor deze zich kunnen ontwikkelen tot robuuste en breed toepasbare interventies in het repertoire van conflictoplossingsmethoden. De hoop is dat daardoor bestaande IRMC's verdwijnen en nieuwe vroegtijdig in de kiem gesmoord kunnen worden.

Tegelijkertijd is een theorie maar een theorie, en zijn dit hoopvolle gedachten. Agonistische critici zouden de transformatieve benadering van evenveel naïviteit kunnen betichten als de 'deliberatieve' wensdenkers die conflicten hopen op te lossen door de uitwisseling van rationele argumenten. En inderdaad, machtsuitoefening en geweld zijn in de wereld nog aan de orde van de dag. De theorie van de Transformatieve Dialoog is dan ook geen eindpunt, maar een begin. Het markeert het beginpunt om een transformatief-deliberatieve samenleving uit te denken en op te bouwen.

In hoofdstuk 7 zal ik onderzoeken hoe de Transformatieve Dialoog in een transformatief-deliberatieve samenleving geïnstitutionaliseerd kan worden, en hoe onderdrukkende machtsuitoefening daarbij voorkomen kan worden. Een transformatief-deliberatieve samenleving is een samenleving waarin sociale conflicten door rationele argumentatie of onderhandeling worden opgelost en als ze identiteitsgerelateerd zijn door toepassing van de Transformatieve Dialoog. In zo'n samenleving is het onderscheiden van elkaars zelf-begrip en het transformeren daarvan een even gebruikelijke interactie als het uitwisselen van argumenten. Om IRMC's op te kunnen lossen is het dan ook nodig om de transformatieve vaardigheden die voor kinderen vanzelfsprekend zijn ook als volwassenen te onderhouden.

Om dit te realiseren is een ontwikkeling nodig in verschillende instituties. De Transformatieve Dialoog kan ingebed worden in de rechtspraak, politieke besluitvorming en gemeenschapsvorming. Dit vergt bijvoorbeeld wel dat er voldoende procesbegeleiders opgeleid worden en dat kinderen hun transformatieve vaardigheden leren onderscheiden en zo de basis leggen om deze als volwassenen bewust in te zetten als een conflictsituatie of effectieve samenwerking dat vereist.

De benodigde institutionalisering vergt een omvangrijk en complex beleidsprogramma. Partijen die positie en invloed hebben door onderdrukkende machtsuitoefening hebben baat bij het voortbestaan van het misverstand van een vaststaande identiteit en zullen zich tegen deze institutionalisering verzetten. Bovendien geeft het idee van een vaststaande identiteit juist in een geglobaliseerde wereld mensen houvast.

Dit proefschrift zet een theoretische onderbouwing en een voorzet voor institutionalisering in de wereld, maar veel werk is nodig om een transformatief-deliberatieve samenleving tot stand te brengen waarin conflicten voorspoedig kunnen worden opgelost en effectief kan worden samengewerkt als er sprake is van botsende identiteitsverschillen. Het is urgent om deze uitdaging aan te gaan. IRMC's kunnen tot veel leed leiden. En belangrijke globale uitdagingen, zoals het tegengaan van klimaatverandering, het beschermen van biodiversiteit en het voorkomen van hongersnood, vereisen effectieve samenwerking ondanks grote verschillen in fundamentele waarden. De toekomst van de mensheid zou wel eens kunnen afhangen van ons vermogen tot het voeren van een Transformatieve Dialoog.





Deel I

# **Drie deliberatieve oplossingsstrategieën**





## Hoofdstuk 2

# Privatiseren van identiteitsverschillen: Politiek Liberalisme

2

Een strategie om met identiteitsverschillen om te gaan is door onderscheid te maken tussen een publieke en een privé-sfeer. In de privé-sfeer is iedereen vrij om te leven naar particuliere waarden, maar de publieke sfeer wordt georganiseerd op basis van redenen die partijen met elkaar delen. Een invloedrijke uitwerking van deze gedachte is te vinden in John Rawls' Politiek Liberalisme, waarin de redenen die partijen delen gelden als 'publieke redenen'.

In paragraaf 2.1 reconstrueer ik de hoofdlijnen van Rawls' denken over rechtvaardigheid en publieke redenen. Vervolgens zal ik paragraaf 2.2 onderzoeken of en hoe deze theorie in staat is een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's te onderscheiden. Ik zal laten zien dat de theorie hier niet in slaagt omdat de theorie ongerechtvaardigde aannames doet waardoor bepaalde identiteiten op voorhand uitgesloten of achtergesteld worden. In paragraaf 2.3 onderzoek ik of de tekortkomingen gerepareerd kunnen worden binnen de uitgangspunten van Politiek Liberalisme. Mijn conclusie zal zijn dat de vereiste verbetering inhoudt dat identiteitsverschillen zelf betrokken worden in het proces van oplossen, en dat Politiek Liberalisme die ruimte niet biedt.

### 2.1 Rawls' Politiek Liberalisme en publieke redenen

In oorsprong is het liberalisme ontwikkeld als alternatief voor traditionele, meestal religieuze, morele denkkaders. In het liberalisme is er ruimte voor een diversiteit in denkbeelden over het goede leven en staat de waarde van autonomie centraal. Sommige liberale theorieën zien autonoom leven als *de* juiste manier van leven. Zulke theorieën worden aangeduid als 'perfectionistisch' (Rawls 1993, 6; Nussbaum 2011a, 5). Voor veel mensen zijn andere waarden dan autonomie belangrijk en zij geloven dat *hún* denkbeeld het juiste is. Perfectionistisch liberalisme biedt weliswaar ruimte aan verschillende denkbeelden van het goede leven, maar wel binnen de centrale waarde van autonomie. Ten aanzien van groepen die dat uitgangspunt niet delen impliceert perfectionistisch liberalisme daarom een onderdrukking van zelf-expressie ('expressive subordination') (Nussbaum 2011a, 34).

Politiek Liberalisme is ontwikkeld als alternatief voor perfectionistisch liberalisme (Rostboll 2011, 344). Het is gericht op de vraag hoe mensen met verschillende concepties van het goede, en daarmee geassocieerde identiteiten,<sup>37</sup> een stabiele en rechtvaardige samenleving kunnen delen zonder een bepaalde waarde te veronderstellen. Dit komt goed tot uitdrukking in hoe Rawls de vraag formuleert die hij in zijn boek *Political Liberalism* beoogt te beantwoorden:

---

37 In paragraaf 1.1.2 heb ik de relatie tussen identiteit en een conceptie van het goede toegelicht.

“The political culture of a democratic society is always marked by a diversity of opposing and irreconcilable religious, philosophical, and moral doctrines. (...) How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?” (Rawls 1993, 3–4)

Rawls' vraagstelling over stabiel samenleven van mensen met verschillende religieuze, filosofische en morele overtuigingen en waarden komt overeen met de vraag over hoe een oplossing van identiteitsgerelateerde morele conflicten begrepen kan worden. Mensen met verschillende fundamentele waarden kunnen alleen op rechtvaardige en stabiele wijze samenleven als zij eventuele conflicten kunnen oplossen. Een oplossing voor IRMC's kan worden onderscheiden op basis van hoe volgens een theorie interpersoonlijke relaties gereguleerd moeten worden, want dat is wat een oplossing van een conflict behelst. In deze paragraaf zal ik Rawls' Politiek Liberalisme reconstrueren vanuit de vraag naar hoe rechtvaardige en stabiele oplossingen voor identiteitsgerelateerde morele conflicten kunnen worden onderscheiden.

### 2.1.1 Pluralisme van redelijke 'levensbeschouwelijke doctrines'

Rawls noemt samenhangende sets van religieuze, filosofische en morele overtuigingen en waarden levensbeschouwelijke doctrines ('comprehensive doctrines' (Rawls 1993, 10–11)). Levensbeschouwelijke doctrines zijn onderdeel van iemands zelf-begrip, ofwel identiteit.<sup>38</sup> In zijn boek *Political Liberalism* betoogt Rawls dat het niet toevallig is dat er identiteitsverschillen zijn op basis van verschillende levensbeschouwelijke doctrines, maar dat pluralisme<sup>39</sup> van levensbeschouwelijke doctrines een onvermijdelijk gevolg is van de condities waaronder mensen leven (en redeneren).

Mensen hebben in praktische situaties altijd beperkte kennis. Hét bewijs voor de juistheid van een claim is daarom meestal niet beschikbaar. Mensen interpreteren een situatie dan aan de hand van persoonlijke ervaringen, en komen tot verschillende oordelen. Rawls vat dit samen als de 'beperkingen van oordeelsvorming' ('burdens of judgment'). Deze beperkingen gelden altijd, dus ook als mensen reflecteren op hun conceptie van het goede, of op wat de

---

38 De stilzwijgende aanname is dat mensen altijd een of andere levensbeschouwelijke doctrine hebben. Bij de Discours Ethiek zullen we zien dat Habermas dit onderscheidt als een sociaal-culturele leefwereld waar mensen onderdeel van zijn (zie paragraaf 3.1.3), en bij Taylor heet het een moreel kader waarbinnen mensen kwalitatieve kenmerken van waarde onderscheiden aan de hand van 'hypergoods' (zie paragraaf 4.1.1). Ook kan zo'n levensbeschouwelijke doctrine, leefwereld of moreel kader geconceptualiseerd worden als een betekenishorizon. Een betekenishorizon bestaat uit (deels onbewuste) horizonovertuigingen die verondersteld (moeten) worden om bepaalde claims te begrijpen. Iemands zelf-begrip wordt deels geconstitueerd door de begrippen, normen, waarden en overtuigingen die onderdeel zijn van zo'n betekenishorizon (in paragrafen 4.1.3, 5.2.2 en 6.2.3 speelt dit concept een belangrijke rol).

39 Met de term pluralisme duid ik op de aanwezigheid van een diversiteit aan levensbeschouwelijke doctrines. Ik neem geen standpunt in over de vraag of er werkelijk onvereenbare fundamentele waarden zijn, of dat dat alleen maar zo lijkt en eenheid wel tot stand kan komen door één achterliggende, alles onderbouwende, waarde te ontdekken.

kenmerken van een persoon zijn of op welke filosofische theorie gerechtvaardigd is (Rawls 1993, 54–57). Kortom, een pluralisme van levensbeschouwelijke doctrines is onvermijdelijk.

Het bovenstaande citaat bevat nog een aanname. Rawls gaat uit van vrije en gelijke burgers. Op het gebruik van de term 'burgers' zal ik in paragraaf 2.1.2 nader ingaan. Belangrijk is dat Rawls 'vrij en gelijk' niet verbindt aan de persoon in alle aspecten van diens leven, maar aan de persoon als burger, ofwel de persoon in politieke zin (Nussbaum 2011a, 18). Rawls beargumenteert deze aanname op basis van hoe burgers van een liberaal-democratische samenleving worden begrepen: in staat om een conceptie van het goede te vormen en die conceptie op rationele wijze na te streven (Rawls 1993, 18–19).<sup>40</sup>

Gegeven de aannames van een vrij en gelijk zelf-begrip (als burger) en een onvermijdelijk pluralisme van verschillende levensbeschouwelijke doctrines is het volgens Rawls 'redelijk' om dit pluralisme te accepteren en te streven naar zodanige condities voor samenwerking dat iedereen zijn of haar identiteit zo goed mogelijk tot uitdrukking kan brengen. Hij onderscheidt 'redelijk' expliciet van 'rationeel'. Met 'rationeel' verwijst hij simpelweg naar de afweging van de meest effectieve middelen om doelen<sup>41</sup> te realiseren (Rawls 1993, 50–51). In tegenstelling tot 'rationeel' definieert Rawls 'redelijkheid' als een

“moral sensibility that underlies the desire to engage in fair terms of cooperation [with people who have different comprehensive doctrines], and to do so on terms that others as equals might reasonably be expected to endorse” (Rawls 1993, 51).

Dus, 'redelijk' verwijst naar een moreel bewustzijn dat de basis vormt voor een verlangen om eerlijke condities van samenwerking toe te passen die mensen met verschillende identiteiten wederzijds (kunnen) omarmen.<sup>42</sup>

Rawls' project is er vervolgens op gericht om principes te onderscheiden waar de basisinstituten van een samenleving van afgeleid kunnen worden zodanig dat wat rationeel voor mensen is congruent is met wat redelijk is. Die congruentie is noodzakelijk voor stabiliteit, omdat als iemand zijn persoonlijke doelen (die volgen uit zijn levensbeschouwelijke doctrine) effectiever kan realiseren door geen samenwerking na te streven, dan is er sprake van een voortdurende spanning tussen zijn redelijke morele bewustzijn en zijn rationele verstand.

De principes die Rawls uit zijn basisaannames afleidt, noemt hij de Rechtvaardigheidsprincipes ('Principles of Justice'). Rawls leidt deze principes af door het befaamde gedachtenexperiment van de 'originele positie' ('original position'). In deze originele positie veronderstelt Rawls dat mensen achter een zogenaamde sluier van onwetendheid rechtvaardigheidsprincipes bepalen (Rawls 1993, 24). Deze sluier van onwetendheid houdt in dat de 'mensen' ('subjects') in de originele positie weliswaar weten dat mensen verschillen in kenmerken als sociale status, conceptie van het goede, religie, leeftijd, geslacht et cetera,

40 Er is discussie of Rawls' argument hier historisch (Weithman 2010, 259) begrepen moet worden, of als een filosofisch argument (Forst 2017, 125).

41 Waarbij deze doelen niet per se alleen uit eigenbelang hoeven te bestaan (Rawls 1993, 51).

42 Rawls noemt dit het idee van wederkerigheid ('idea of reciprocity') (Rawls 1993, 50).

maar niet weten welke kenmerken zij zelf precies hebben. Bovendien veronderstelt Rawls dat zij redelijk zijn (én dit van elkaar weten).<sup>43</sup>

Door deze opzet spelen persoonlijke kenmerken geen rol voor de redelijke subjecten in de hypothetische keuzesituatie van de originele positie. Via een eensluidende redenering bepalen ze de Rechtvaardigheidsprincipes, waarvan de kern is dat ieders vrijheid en basisrechten beschermd zijn, en sociale en economische ongelijkheid wordt tegengegaan.<sup>44</sup> Rawls noemt zijn theorie inclusief deze principes 'Rechtvaardigheid als eerlijkheid' ('Justice as Fairness'). De constructie door middel van de originele positie ziet Rawls als een rechtvaardiging voor zijn theorie (Rawls 1993, 306–7).

Hoe verhoudt dit hypothetische gedachtenexperiment zich tot een echte pluralistische samenleving? Zodra de Rechtvaardigheidsprincipes geformuleerd (en omarmd) zijn, wordt de sluier van onwetendheid opgelicht en 'vallen' de diverse kenmerken toe aan echte mensen. Er zijn dan dus mensen met hele uiteenlopende levensbeschouwelijke doctrines die idealen en waarden omvatten op het gebied van religie, ecologie, economie et cetera. Maar, alle redelijke levensbeschouwelijke doctrines delen met elkaar een overlappende consensus ('overlapping consensus') ten aanzien van de Rechtvaardigheidsprincipes. Deze principes zijn in elke levensbeschouwelijke doctrine ingebouwd, omdat in de originele positie ieder subject volgens eenzelfde redenering op deze principes uitkomt.

De opvattingen binnen elke (redelijke) levensbeschouwelijke doctrine over rechtvaardigheid zijn dus gelijk, en deze zijn niet afhankelijk van andere aspecten van de levensbeschouwelijke doctrine, zoals ethische of spirituele aspecten (Rawls 1993, 12, 144). Ofwel, elke redelijke levensbeschouwelijke doctrine bevat eenzelfde, 'vrijstaande' rechtvaardigheidsmodule ('justice module' (Rawls 1993, 12)). Buiten de overlappende rechtvaardigheidsmodule kunnen levensbeschouwelijke doctrines verschillende en onverenigbare waarden en concepten bevatten. Bijvoorbeeld, een gelovige en een atheïst hebben hele andere ideeën over het bestaan van God, maar als ze redelijk zijn, dan hebben ze een overlappende opvatting over rechtvaardigheid, en zijn dezelfde rechtvaardigheidsprincipes in hun verder verschillende levensbeschouwelijke doctrines ingebouwd. Rawls meent (en hoopt) dat de historie van levensbeschouwelijke doctrines laat zien dat zo'n overlappende consensus ook gerealiseerd kan worden (Rawls 1993, 140).

Als iemand een levensbeschouwelijke doctrine zou hebben met de overtuiging dat iedereen met deze levensbeschouwelijke doctrine bevoordeeld moet worden,<sup>45</sup> dan bevat

---

43 Volgens (Larmore 1999, 623) drukt deze aanname uit dat Politiek Liberalisme een morele basis heeft in het principe van respect (zonder dat dit levensbeschouwelijk is).

44 De principes van 'Rechtvaardigheid als Eerlijkheid' ('Justice as Fairness') luiden:

a. "Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.

b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society." (Rawls 1993, 5–6)

45 Een gewelddadig en evident voorbeeld zou een Nazi-levensbeschouwelijke doctrine zijn, maar ook de levensbeschouwelijke doctrine van een inhagige bankier, die meent gerechtvaardigd te zijn om met voorkennis te handelen,

deze levensbeschouwelijke doctrine de politieke conceptie van rechtvaardigheid niet. Zo'n levensbeschouwelijke doctrine is 'onredelijk', want het bevat geen streven naar eerlijke samenwerking, maar een streven naar dominantie en onderdrukking.<sup>46</sup>

### 2.1.2 Politiek concept van een person en publieke redenen

In paragraaf 2.1.1 heb ik opgemerkt dat congruentie tussen wat redelijk en wat rationeel is, volgens Rawls noodzakelijk is voor stabiliteit. Rawls drukt dit als volgt uit:

“a conception of justice is stable if, given the laws of human psychology and moral learning, the institutions which satisfy it tend to generate their own support, at least when this fact is publicly recognized. Stability means that just arrangements bring about in those taking part in them the corresponding sense of justice, that is, a desire to apply and to act upon appropriate principles of justice” (Rawls 1968, 171).

Deze stabiliteit is volgens Rawls verzekerd omdat de instituties die volgen uit de Rechtvaardigheidsprincipes gebaseerd zijn op de aanname van vrije en redelijke burgers die streven naar eerlijke condities voor samenwerking. Deze instituties bevorderen de ontwikkeling van redelijkheid in mensen, waardoor het voor mensen ook rationeel is om de instituties te ondersteunen. De rechtvaardige instituties hebben een 'transformatief'<sup>47</sup> effect op degenen die ermee in aanraking komen. Een samenleving die op deze wijze de eigen stabiliteit garandeert noemt Rawls een 'goed-geordende samenleving' ('a well-ordered society') (Rawls 1993, 35, 142–43).

Buiten de overlappende rechtvaardigheidsmodule zullen verschillende levensbeschouwelijke doctrines verschillende overtuigingen, waarden en idealen bevatten.<sup>48</sup> Aangezien de instituties van een goed-geordende samenleving vrijheid en gelijkheid waarborgen en bevorderen, zullen zij -vanwege de beperkingen van oordeelsvorming- het ontstaan van zulke verschillen ook bevorderen. Mensen ontwikkelen bijvoorbeeld de overtuiging dat een persoon door God geleid wordt, of maximalisatie van geluk voor iedereen als conceptie van het goede. Zulke levensbeschouwelijke verschillen kunnen leiden tot andere Rechtvaardigheidsprincipes

---

is onredelijk.

46 Het in de tekst aangegeven onderscheid tussen redelijke en onredelijke concepties van het goede is een onderscheid in ethische zin. Dat houdt in dat een praktisch streven naar eerlijke condities van samenwerking onderscheidend is. Rawls geeft ook enkele meer epistemische kenmerken van redelijke levensbeschouwelijke doctrines aan (Rawls 1993, 59). Toepassing van deze epistemische criteria leidt er toe dat allerlei levensbeschouwelijke doctrines als onredelijk gezien moeten worden, terwijl de betreffende personen wel degelijk redelijk kunnen zijn, dat wil zeggen dat zij streven naar eerlijke condities van samenwerking (Nussbaum 2011a, 25–28). Ik volg de interpretatie van Martha Nussbaum door het onderscheid te maken in ethische zin.

47 De term 'transformatief' is geïntroduceerd in (Weithman 2010, 168–69). De ermee uitgedrukte werking van instituties is door Rawls beschreven in (Rawls 1993, 141–44).

48 Dit volgt uit de in paragraaf 2.1.1 genoemde beperkingen van oordeelsvorming ('burdens of judgment'). Rawls moet erkennen dat rechtvaardige instituties verschillende concepties van die principes zullen bevorderen. De theorie in *Political Liberalism* (Rawls 1993) beoogt uit te werken hoe dan alsnog stabiliteit mogelijk is en is een correctie op zijn eerdere werk *A Theory of Justice* (Rawls 1973), waarin hij voor één specifieke conceptie van de rechtvaardigheidsprincipes argumenteert.

dan Rawls' 'Rechtvaardigheid als eerlijkheid', terwijl de praktische werking overeenkomt (Weithman 1994, 10; Rawls 1993, 450–52).<sup>49</sup> Iemand met een religieuze doctrine zal God bijvoorbeeld benoemen in zijn of haar formulering van de Rechtvaardigheidsprincipes en iemand met een utilistische doctrine het streven naar maximalisatie van geluk (Larmore 2006, 390).

Deze verschillen in de Rechtvaardigheidsprincipes leveren een probleem op voor de benodigde congruentie tussen het redelijke en rationele. Die congruentie is namelijk afhankelijk van de zekerheid dat anderen zich ook aan de Rechtvaardigheidsprincipes zullen houden (Rawls 1993, 86). Als dat niet verzekerd is, zou de rationele beoordeling van welk gedrag het meest effectief is om de eigen doelen te realiseren anders uit kunnen pakken, dat wil zeggen niet langer in lijn met de Rechtvaardigheidsprincipes. Aangezien de basisinstituties van de samenleving verschillende varianten van de Rechtvaardigheidsprincipes bevorderen, is niet duidelijk hoe ze hun eigen voortbestaan kunnen garanderen. Het is niet vanzelfsprekend dat groepen die op basis van levensbeschouwelijke verschillen verschillende varianten van de Rechtvaardigheidsprincipes hanteren, van elkaar kunnen begrijpen dat de praktische werking van die principes gelijk is. Voor stabiliteit is het noodzakelijk dat partijen er wederzijds van overtuigd kunnen zijn dat ieder ook zal handelen zoals overeengekomen. Dat partijen deze overtuiging, gegeven onvermijdelijke, levensbeschouwelijke verschillen, niet kunnen hebben, noem ik het 'garantie-probleem' ('assurance-problem') (Weithman 2010, 173; 2017, 108–9).

Dit garantie-probleem is bepalend voor Rawls' 'politieke draai'.<sup>50</sup> Deze draai houdt in dat het bij de aanneming van 'vrij en gelijk' niet om een concept van persoon in metafysische zin gaat (ofwel wat maakt dat iemand een persoon is), maar in politieke zin. Anders gezegd, levensbeschouwelijke doctrines kunnen verschillen in hun interpretaties van wat een vrij en gelijk persoon (in metafysische zin) is, maar redelijke levensbeschouwelijke doctrines delen met elkaar een politiek concept van de persoon als burger die pluralisme accepteert en streeft naar eerlijke condities voor samenwerking.

Voor de originele positie betekent dit dat welk (metafysisch) persoonsconcept iemand heeft ook verborgen is achter de sluier van onwetendheid, terwijl de subjecten in de originele positie wel weten dat er verschillende persoonsconcepten zijn. Dit betekent dat zij verschillende rechtvaardigheidsprincipes zullen accommoderen, zolang de politieke implicaties ervan maar consistent zijn met de gedeelde conceptie van de persoon als burger. De rechtvaardigheidsprincipes vormen 'een familie van redelijke politieke concepties van rechtvaardigheid' (Rawls 1995, 442). Stabiliteit is dan zeker gesteld doordat de instituties dezelfde politieke implicaties bevorderen.

---

49 Rawls erkent dat zijn 'Rechtvaardigheid als Eerlijkheid' een van de vele mogelijke concepties is binnen de familie van politieke concepties. Hij zegt: "For instance, political liberalism also admits Habermas's discourse conception of legitimacy (sometimes said to be radically democratic rather than liberal, as well as Catholic views of the common good and solidarity when they are expressed in terms of political values. Even if relatively few conceptions come to dominate over time, and one conception even appears to have a special central place, the forms of permissible public reason are always several" (Rawls 1993, 451).

50 Er zijn verschillende opvattingen over de motivaties voor Rawls' 'politieke draai'. Ik volg hier Paul Weithman in zijn *Why Political Liberalism? – On John Rawls's political turn* (Weithman 2010). Dit is alleen van belang voor het verhelderen van Rawls' theorie; dit is niet van invloed op mijn argumentatie in dit hoofdstuk.

Het verschil in rechtvaardigheidsprincipes impliceert wel een extra uitdaging voor de congruentie tussen het rationele en redelijke. Als mensen met verschillende levensbeschouwelijke doctrines hun rechtvaardigheidsprincipes verschillend invullen, is er een gedeeld concept nodig waarmee zij onderling verzekerd kunnen zijn dat ze in politieke zin vanuit dezelfde rechtvaardigheidsprincipes zullen handelen. Met 'publieke redenen' kan men wederzijds verzekeren dat men inhoudelijk gezien dezelfde rechtvaardigheidsprincipes hanteert (Thrasher and Vallier 2013, 939).

Het concept 'publieke redenen' kan onderscheiden worden van 'niet-publieke' (Rawls 1993, 220) of 'private' (O'Neill 1986, 528) redenen. Niet-publieke of private redenen hebben autoriteit binnen een groep die bepaalde overtuigingen of waarden deelt, zoals een geloofsgemeenschap, een bedrijf, een fanclub et cetera. De autoriteit van publieke redenen is niet beperkt tot zulke specifieke gemeenschappen, maar het zijn redenen die *alle* redelijke mensen in een samenleving (kunnen) delen. De inhoud van wat een publieke reden kan zijn wordt bepaald door een 'familie van Rechtvaardigheidsprincipes'. Aangezien er verschillende Rechtvaardigheidsprincipes tot de politiek liberale familie behoren, kunnen er ook verschillende publieke redenen zijn (Rawls 1995, 450). In een 'goed-geordende' samenleving kan bediscussieerd worden of een naar voren gebrachte reden een publieke reden is of niet.

Wederzijdse bevestiging van een inhoudelijk gelijk politiek principe van rechtvaardigheid wordt mogelijk als mensen in het publieke debat argumenten uitwisselen in termen van publieke redenen. Gegeven de variaties in de Rechtvaardigheidsprincipes kan dit er echter toe leiden dat mensen hun commitment aan rechtvaardigheid niet meer kunnen uitdrukken in termen van hun echte redenen. Een religieus persoon zou bijvoorbeeld van mening kunnen zijn dat de politieke conceptie van rechtvaardigheid door God is opgelegd. Dat is geen publieke reden, omdat hij bijvoorbeeld niet geldt voor iemand die niet in God gelooft. Voor de religieuze persoon is dit wel de echte reden. Als in het publieke debat alleen maar publieke redenen gegeven zouden mogen worden, kunnen mensen niet werkelijk uitdrukking geven aan wie ze menen te zijn (Sandel 1994, 1789–94).<sup>51</sup> Om aan dit bezwaar tegemoet te komen heeft Rawls een zogenaamde 'brede visie' geïntroduceerd.<sup>52</sup> Deze houdt in dat burgers niet-publieke redenen mogen geven en ook hun stem daarop mogen baseren, mits ('provided') zij desgevraagd wel publieke redenen kunnen geven. Deze voorwaarde wordt aangeduid als de 'proviso' (Rawls 1995, 453). De politieke conceptie van rechtvaardigheid kan dus altijd in termen van publieke redenen geformuleerd worden.<sup>53</sup>

51 Merk op dat publieke redenen alleen relevant zijn in de publieke sfeer. In de 'achtergrondcultuur' kunnen mensen niet-publieke redenen op basis van hun levensbeschouwelijke doctrine uiten. De publieke sfeer betreft het werk van rechters, ambtenaren, wetgevers, politieke kandidaten en politieke campagneleiders (Rawls 1995, 443).

52 In een naschrift bij zijn boek *Politiek Liberalisme*, getiteld "Het idee van publieke redenen opnieuw behandeld" (Rawls 1995, 440–90).

53 Volgens (Thrasher and Vallier 2013, 941–45) blijkt uit empirische studies dat deze 'brede visie' tot ruis ('noise') en versterking van die ruis ('amplification') leidt waardoor stabiliteit wordt ondermijnt. Zij introduceren een concept van indirecte publieke redenen, bestaande uit al aanwezige sociale normen, waar mensen zich naar gedragen, zodat het garantie-probleem niet optreedt (Thrasher and Vallier 2013, 947–50). De redenering komt overeen met de redenering ten aanzien van sociale normen in paragraaf 5.2.2.

### 2.1.3 Basisinstituties, legitimiteit en onredelijkheid

Zoals gezegd zijn instituties cruciaal voor de stabiliteit van een pluriforme samenleving. Gegeven zijn vraagstelling is Rawls' theorie dan ook primair een theorie om rechtvaardige basisinstituties van een samenleving te onderscheiden waarmee vreedzaam samenleven van potentieel zeer verschillende identiteiten verzekerd is. Hij onderscheidt de basisinstituties als volgt:

“The basic structure is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus, the political constitution, the legally recognized forms of property, and the organization of the economy, and the nature of the family all belong to the basic structure.” (Rawls 1993, 258)

Belangrijk in dit citaat is dat Rawls basisinstituties scherp afbakt. Dit betekent dat veel praktische conflicten beslecht moeten worden binnen deze basisinstituties, waaronder bijvoorbeeld een procedure om door meerderheidsbesluitvorming keuzes voor de samenleving te maken.

Rawls's theorie werkt in 4 stappen: in de eerste stap worden de rechtvaardigheidsprincipes bepaald in de originele positie. Vervolgens wordt deze rationele en noodzakelijke conclusie onderdeel van de levensbeschouwelijke doctrine van alle burgers en worden de basisinstituties gevormd. In de derde stap worden praktische wetten gemaakt en de vierde stap betreft de administratieve en juridische toepassing van die wetten (Rawls 1993, 397–98).

De sluier van onwetendheid wordt in elke stap een stukje verder opgelicht. Nadat de Rechtvaardigheidsprincipes zijn bepaald, komt er in stap 2 informatie beschikbaar over de omstandigheden van de samenleving zodat passende basisinstituties kunnen worden gevormd. Er is dan nog steeds geen informatie beschikbaar over individuen en hun levensbeschouwelijke doctrines. De inhoud hiervan speelt ook nog geen rol bij de vormgeving van de basisinstituties. Pas in stap 3 -als de basisinstituties gevormd zijn- wordt de inhoud van de redelijke levensbeschouwelijke doctrines die in de samenleving aanwezig zijn betrokken bij het maken van praktische wetten. In stap 4 is alle informatie beschikbaar, inclusief wie welke levensbeschouwelijke doctrine heeft (Rawls 1973, 196–99).

Gezien de 'beperkingen van oordeelsvorming' zullen er in stap 2, 3 en 4 soms fouten worden gemaakt, en kan een specifieke institutie, praktische wet of toepassing daarvan als onrechtvaardig gezien worden vanuit een specifieke levensbeschouwelijke doctrine. Wetten (en besluiten) die als onrechtvaardig worden beleefd vormen een gevaar voor stabiliteit. Om stabiliteit voldoende te waarborgen introduceert Rawls een principe van legitimiteit. Dit principe houdt in dat een praktische wet geaccepteerd kan worden als legitiem indien deze tot stand is gekomen conform de procedures die behoren tot de basisinstituties (Rawls 1993, 137). Dus, zelfs als er vergissingen worden begaan bij het ontwerpen van de basisinstituties of het beoordelen van waarheidsclaims tijdens het maken van praktische wetten en een uitkomst onrechtvaardig is of tenminste door sommigen zo wordt ervaren, zal iedereen met een redelijke levensbeschouwelijke doctrine de wet als legitiem accepteren. Vanzelfsprekend



is hiermee het politieke debat niet ten einde en bieden de basisinstituties mogelijkheden om voorstellen tot bijstelling te overwegen.<sup>54</sup>

Tot nu toe heb ik Rawls' Politiek Liberalisme gereconstrueerd voor redelijke levensbeschouwelijke doctrines. In een samenleving is het ook mogelijk dat er groepen zijn met een onredelijke levensbeschouwelijke doctrine. Bijvoorbeeld, een groep stelt zich op het standpunt dat iedereen belasting moet afdragen, maar dat zij zelf de met voorkennis behaalde beurswinsten in het buitenland buiten het zicht van de belastingdienst mogen stallen (een 'greed is good'-doctrine). Rawls sluit zulke onredelijke visies in de originele positie uit. Ofwel, subjecten met een onredelijke levensbeschouwelijke doctrine zijn geen deel van de constitutie van de Rechtvaardigheidsprincipes. Die worden bepaald voor een samenleving met redelijke levensbeschouwelijke doctrines.

Hoe gaat Rawls om met de mogelijkheid van onredelijke levensbeschouwelijke doctrines? In de eerste plaats staat het mensen met een onredelijke levensbeschouwelijke doctrine vrij om binnen de eigen groep te leven volgens de daarbinnen gedeelde niet-publieke redenen zo lang als dit niet strijdig is met de redelijke orde van de samenleving als geheel. Zodra onredelijke visies in botsing komen met redelijke, dan moet de redelijke conceptie van rechtvaardigheid opgelegd worden om stabiliteit te verzekeren. Rawls zegt:

"of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society" (Rawls 1993, xvi-xvii)<sup>55</sup>.

Onredelijke levensbeschouwelijke doctrines moeten dus beheerst worden ('like war and disease' (Rawls 1993, 64, n. 19)) zodat deze de stabiliteit van de goed-geordende samenleving niet kunnen ondermijnen.

Kortom, ofwel stabiliteit is veiliggesteld doordat alsnog een overlappende consensus wordt gerealiseerd (doordat de onredelijken alsnog overgehaald worden om redelijk te zijn) of door dwang wordt ervoor gezorgd dat onredelijken niet in conflict komen met redelijke levensbeschouwelijke doctrines. En daarmee trekt Rawls de conclusie:

54 Publieke redenen vereisen dus niet dat er geen sprake is van redelijke meningsverschillen. Publieke redenen bieden "a suitable framework of values and principles within which citizens may resolve their moral and political differences" (Schwartzman 2004, 191). Die instituties ('framework') kunnen indirecte besluitvormingsstrategieën bevatten, zoals delegatie ('intrapersonal delegation'), opvolgen van instructies ('deference to others', bijvoorbeeld van een gerechtelijk oordeel), democratische procedures ('democratic procedures'), morele aanpassing ('moral accommodation', zoals bijvoorbeeld uitzonderingen toestaan voor specifieke levensbeschouwelijke doctrines) en willekeurige besluitvormingsprocedures ('arbitrary decision procedures', zoals loting) (Schwartzman 2004, 209-12).

55 De mogelijkheid om onredelijke levensbeschouwelijke doctrines desnoods met geweld te beheersen wordt goed geïllustreerd door het volgende citaat: "What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing]. You shoot him. You don't try to reason with him. Reason has no bearing on that question" (Dreben 2006, 329).

“As long as the means of persuasion or enforcement can be found, the conception is viewed as stable” (Rawls 1993, 142).

Indien er conflicten zijn waarin onredelijke partijen niet tot redelijkheid overtuigd kunnen worden, verzekert Rawls stabiliteit uiteindelijk met behulp van een institutie zoals het geweldsmonopolie van de staat om onredelijke levensbeschouwelijke doctrines indien nodig te onderdrukken.<sup>56</sup>

Bij het onderscheiden van een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's is een belangrijke vraag voor Politiek Liberalisme of een levensbeschouwelijke doctrine redelijk of onredelijk is. Een onredelijke conflictpartij heeft volgens Politiek Liberalisme geen gerechtvaardigde claims. Het voorkomen dat een onredelijke partij de redelijke orde van de samenleving ondermijnt, desnoods met geweld, is volgens Politiek Liberalisme gerechtvaardigd. In de volgende paragraaf zal ik aan de hand van een concreet conflict onderzoeken of Politiek Liberalisme behulpzaam is voor het onderscheiden van een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's.

## 2.2 IRMC's en Politiek Liberalisme

In deze paragraaf zal ik onderzoeken of het met behulp van Rawls' Politiek Liberalisme het mogelijk is om een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's te onderscheiden. Daartoe zal ik in paragraaf 2.2.1 een voorbeeld van een IRMC presenteren en in paragraaf 2.2.2 analyseren hoe de wijze waarop interpersoonlijke conflicten in Politiek Liberalisme gereguleerd worden, toegepast kan worden op IRMC's. Uit mijn analyse zal duidelijk worden dat de aannames van Politiek Liberalisme ten aanzien van 'redelijkheid' de stabiliteit ondermijnen van de oplossingen die het voor IRMC's biedt. In paragraaf 2.2.3 laat ik zien dat deze aannames niet vanuit het perspectief van elke identiteit gerechtvaardigd kunnen worden. Dit impliceert dat de oplossingen die Politiek Liberalisme onderscheidt voor IRMC's voor zover ze al stabiel zijn, in elk geval niet rechtvaardig zijn.

### 2.2.1 Voorbeeld: de zaak 'Rushdie'

Een voorbeeld van een IRMC betreft de tegenstrijdige claims van enerzijds mensen die de vrijheid van meningsuiting van essentieel belang achten en anderzijds mensen met diepgevoelde religieuze overtuigingen. John Horton beschrijft hier een bekend voorbeeld van, namelijk de nasleep van de publicatie van Salman Rushdie's roman *The Satanic Verses* (Horton 1993; 2003). Dit voorbeeld is geïnspireerd op de Rushdie-zaak, maar niet historisch waarheidsgetrouw.

Een diepovertuigde voorstander van de vrijheid van meningsuiting zal ik in dit hoofdstuk aanduiden als een 'mening-liberaal'. Voor een mening-liberaal is 'kunnen zeggen wat je wilt'

---

56 Hierbij kunnen drie strategieën worden onderscheiden: negeren (of doodzwijgen), onderdrukken (als er een acuut gevaar is) en voorkomen (dat ze de kop opsteken). De laatste is moeilijk te rechtvaardigen voor Politiek Liberalisme (Pennanen 2015, 192–93).

een fundamentele waarde, en essentieel voor wie hij is. De publicatie van de roman doet volgens de mening-liberaal niemand kwaad (je hoeft het immers niet te lezen), en zou daarom toegestaan moeten zijn.

Tegenover de mening-liberaal staan 'orthodoxe gelovigen'. Voor een orthodoxe gelovige is het geloof een essentieel onderdeel van wie hij is. De publicatie van een roman die beledigt wat voor de orthodoxe gelovige heilig en essentieel dierbaar is, kwetst hem persoonlijk, en beperkt hem in zijn zelf-expressie. Essentieel onderdeel van zijn geloof is namelijk dat wat heilig is publiekelijk geëerd wordt, en dus niet alleen in de privésfeer. In zijn ogen zou de roman verboden dan wel gecensureerd moeten worden.

In het conflict over de vraag of publicatie wel of niet is toegestaan, beroepen mening-liberalen zich op veronderstelde publieke redenen zoals de vrijheid van meningsuiting. De orthodoxe gelovigen hebben evident niet-publieke redenen die voortkomen uit hun specifieke religie, die tevens hun levensbeschouwelijke doctrine is. Zij kunnen echter ook publieke redenen hebben voor hun claims. Zij erkennen bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting, maar niet zonder grenzen. Volgens hen moet er een afweging gemaakt worden tot andere waarden in een samenleving. Horton schetst hun gevoelens in de Rushdie-zaak als volgt:

"What they mostly objected to was, as they saw it, a deliberately offensive and abusive ridiculing of their deepest convictions and the way of life of their community, which represented an attack on their self-respect and encouraged religious hatred and intolerance towards an already disadvantaged minority" (Horton 2003, 17–18).

Kortom, hoewel de orthodoxe gelovigen zeker niet-publieke redenen hebben voor hun standpunt, kunnen ze in het publieke debat ook publieke redenen naar voren brengen.<sup>57</sup> De waarden in het citaat hierboven van respect en het voorkomen van haat en intolerantie tegenover een minderheid lijken op het eerste gezicht tamelijk overtuigende publieke waarden.

Binnen de groep van orthodoxe gelovigen kunnen verschillende posities ingenomen worden.<sup>58</sup> In de eerste plaats kunnen er fundamentalisten bestaan die *alleen* niet-publieke redenen naar voren brengen, zoals 'In ons heilige boek is X voorgeschreven, dus iedereen moet zich aan X houden'.<sup>59</sup> De autoriteit van deze reden is overduidelijk niet-publiek. Daarnaast zijn er ook gematigde orthodoxe gelovigen die respect willen voor hun identiteit, maar het bestaan van een pluriforme samenleving en de autoriteit van publieke redenen onderschrijven.

57 Zoals eerder aangegeven kan bediscussieerd worden of bepaalde redenen daadwerkelijk publieke redenen zijn. Voor het argument in dit hoofdstuk neem ik aan dat er publieke redenen zijn die de orthodoxe gelovigen kunnen aanvoeren. Een waarde als 'tolerantie voor minderheden' beschouw ik als een overtuigend onderdeel van een overlappende consensus.

58 Merk op dat dezelfde differentiatie zou kunnen gelden voor mening-liberalen.

59 In de Rushdie zaak werd een fatwa uitgevaardigd die inhield dat elke mostim verplicht was Salman Rushdie om te brengen.

### 2.2.2 Oplossing van IRMC's volgens Politiek Liberalisme

In de Rushdie-zaak brengen zowel de voor- als tegenstanders van publicatie publieke redenen naar voren. Dat de argumenten van beide zijden publieke redenen zijn, kan als volgt worden begrepen. Subjecten in de originele positie zullen achter de sluier van onwetendheid kiezen voor basisinstituten waarbij ieder (redelijk persoon) gerespecteerd wordt en niet beledigd wordt in wat voor hem of haar essentieel is. De argumenten van de orthodoxe gelovigen lijken dus publieke redenen te zijn, hetgeen zou pleiten voor een verbod of tenminste censuur van de publicatie. Tegelijkertijd is de vrijheid van meningsuiting evengoed een waarde die subjecten in de originele positie zullen omarmen, en daarmee ook een publieke reden.

Als beide partijen redelijk zijn, en dus streven naar eerlijke condities voor samenwerking, dan zullen ze wederzijds het publieke karakter van de redenen die zij voor hun standpunt aanvoeren erkennen. Het is echter niet duidelijk welke redenen dan de overhand zouden moeten krijgen. Dit probleem van Politiek Liberalisme wordt in de literatuur aangeduid als het 'incompleteheidsprobleem'. Het incompleteheidsprobleem houdt in dat publieke redenen niet in elke situatie voldoende zijn om tot een eenduidige oplossing te komen van een conflict of zelfs onvoldoende zijn voor een persoon om tot een eenduidig standpunt te komen (Reidy 2000, 64). Immers, ook op individueel niveau kunnen de vrijheid van meningsuiting en het respecteren van minderheden als even sterke publieke redenen beleefd worden. De twee vormen van incompleteheid van publieke redenen kunnen als volgt geduid worden:

"First, public reason is often said to be inconclusive because it fails to generate agreement on fundamental public issues. Second, and more radically, some critics have claimed that public reason is indeterminate because it cannot provide any citizen with sufficient reasons(s) for making important political decisions." (Schwartzman 2004, 191)

Dus, publieke redenen kunnen 'inconclusief' zijn als ze niet leiden tot consensus *tussen* redelijke burgers en 'onbepaald' als er geen doorslaggevend argument uit volgt *binnenin* een burger. Voor het vervolg zal ik aannemen dat de orthodoxe gelovigen en de mening-liberalen voor zichzelf een prioriteit hebben bepaald, en dat het 'onbepaaldheidsprobleem' dus niet aan de orde is. Om een stabiele en rechtvaardige oplossing van een IRMC te onderscheiden, moet Politiek Liberalisme het 'inconclusiviteitsprobleem' kunnen vermijden of oplossen.

Het inconclusiviteitsprobleem zou niet optreden als binnen Politiek Liberalisme een bepaalde prioritering van publieke redenen gerechtvaardigd zou kunnen worden. Rawls zegt bijvoorbeeld dat een religieuze levensbeschouwelijke doctrine redelijk is als deze

"ensures the liberty of its adherents consistent with the equal liberties of other reasonable free and equal citizens. In endorsing a constitutional democratic regime, a religious doctrine may say that such are the limits God sets to our liberty" (Rawls 1995, 460-62)

Een samenleving wordt onwerkbaar als iedereen ongebreideld van eigen vrijheden wil genieten.<sup>60</sup> De grenzen aan de eigen vrijheid kunnen geformuleerd worden in termen van de eigen levensbeschouwelijke doctrine, bijvoorbeeld 'door God bepaald', maar elke redelijke levensbeschouwelijke doctrine moet ze bevatten. In de Rushdie-zaak claimen beide partijen een vrijheid van meningsuiting respectievelijk vrijheid van religieuze expressie voorbij deze grenzen. Daarom is er sprake van een conflict.

Onderdeel van streven naar redelijke condities van samenwerking is dat de basisinstituties procedures bieden om tot een 'redelijke' balans te komen in geval van conflicterende publieke redenen. Subjecten in de originele positie zullen naast bijvoorbeeld de genoemde vrijheden daarom ook basisinstituties kiezen waarmee in zulke gevallen praktische wetten op legitieme wijze tot stand kunnen worden gebracht. Redelijke burgers zullen de wetten die volgens zulke basisinstituties tot stand zijn gebracht als legitiem beschouwen, zelfs als de besluitvorming gedeeltelijk is gebaseerd op foutieve empirische aannames (zie paragraaf 2.1.3). Immers, de mogelijkheid van empirisch foutieve aannames is altijd aanwezig, en de basisinstituties zullen daarom ook procedures bieden om zulke fouten recht te zetten, bijvoorbeeld door de mogelijkheid van hernieuwd politiek debat.

Micah Schwartzmann en Stephen Macedo betogen dat situaties van inconclusiviteit vaak kunnen worden opgelost door redelijke besluitvormingsprocedures onderdeel te maken van de basisinstituties (Schwartzman 2004, 214; Macedo 2010, 32).<sup>61</sup> De uitkomst van deze besluitvormingsprocedures zou door alle partijen als legitiem moeten worden beschouwd, en vormt daarmee voldoende basis voor een stabiele en rechtvaardige oplossing (ook al kan de legitieme uitkomst opnieuw betwist worden).

De vraag is nu of dit ook opgaat voor identiteitsgerelateerde morele conflicten. In een IRMC hebben partijen zowel publieke als private redenen voor hun standpunt. Ook als er sprake is van een legitieme besluitvorming over de botsende publieke redenen blijven de private redenen overeind. In een IRMC zijn die private redenen essentieel voor hoe partijen zichzelf begrijpen. Stel dat door een bepaalde besluitvormingsprocedure er een conclusie wordt getrokken voor een praktische wet. Als deze legitiem tot stand is gekomen zullen redelijke partijen die uitkomst volgens Politiek Liberalisme ook accepteren voor dat moment, maar zij hoeven zich er niet bij neer te leggen. Als die legitieme uitkomst niet in overeenstemming is met de fundamentele waarden van een van beide partijen, dan kan deze niet anders dan de discussie heropenen. Het voor hem nadelige besluit hindert dan immers zijn of haar mogelijkheden om wie hij of zij is tot uitdrukking te brengen.

60 Rawls zegt: "the basic liberties not only limit another, but they are also self-limiting" (Rawls 1993, 341).

61 Schwartzmann en Macedo geven de volgende overwegingen voor het potentieel van publieke redenen (Schwartzman 2004, 206–8; Macedo 2010, 31–32):

- Er is een overvloed aan publieke redenen;
- Het politieke landschap is dynamisch, zodat na verloop van tijd inconclusiviteit alsnog kan worden opgelost;
- Private argumenten mogen naar voren worden gebracht, zolang er desgevraagd maar publieke redenen gegeven kunnen worden (ofwel Rawls' proviso);
- Er zijn allerlei instituties (mogelijk) die voor compleetheid kunnen zorgen.

Stel dat de besluitvormingsprocedures ertoe leiden dat de vrijheid van meningsuiting zwaarder weegt dan respect voor religieuze gevoelens.<sup>62</sup> Dit wordt in een praktische wet verankerd, waarvan de orthodoxe gelovigen de legitimiteit wel accepteren, maar gegeven hun identiteit zullen ze blijven proberen dit besluit te veranderen. Zodra orthodoxe gelovigen bijvoorbeeld een meerderheid verwerven waarmee ze de besluitvorming naar hun hand kunnen zetten, zullen zij de wet veranderen. Zo'n machtswisseling zou herhaaldelijk kunnen plaatsvinden en de geldende wetgeving met betrekking tot het publiceren van bepaalde teksten zou elke paar jaar kunnen veranderen. Als dit de 'stabiele en rechtvaardige' oplossing is die Politiek Liberalisme kan onderscheiden, dan is 'stabiliteit' erg wispelturig.

De twijfels bij de stabiliteit van deze oplossing kunnen nog duidelijker worden gemaakt in situaties waarin wisselingen van de macht juist *niet* plaatsvinden. In dat geval blijft de praktische wet die is aangenomen geldig, en raakt een van beide partijen langdurig gefrustreerd in de eigen zelf-expressie. IRMC's zijn hardnekkig juist omdat de identiteit van mensen zich niet voegt naar praktische wetten. De gehechtheid aan het tot uitdrukking kunnen brengen van de eigen identiteit is groot en hoe langer dat niet mogelijk is, des te gefrustreerder een groep wordt.

Zelfs als de praktische wet op de een of andere manier een compromis uitdrukt waarin getracht wordt met het zelf-begrip van beide partijen rekening te houden, zijn beide partijen nog steeds beperkt in het tot uitdrukking brengen van wat zij als essentieel beschouwen voor wie zij zijn. Hun zelf-begrip is (mede) gebaseerd op private redenen van de levensbeschouwelijke doctrine en die veranderen niet. Wat het compromis ook inhoudt, het biedt hun nooit de volledige vrijheid om te zijn wie ze menen te zijn.

Rawls zou kunnen wijzen op de transformatieve werking van de basisinstituties en dat zou ook -in mindere mate- kunnen gelden voor de praktische wetten. Als het zelf-begrip van mensen zich op die manier voegt naar de besluitvorming, dan zou er sprake kunnen zijn van een stabiele en rechtvaardige oplossing. Aangezien in een IRMC essentiële aspecten van ieders zelf-begrip op het spel staan kan dit eventuele transformatieve effect van de basisinstituties en de daaruit volgende wetten echter niet zomaar worden aangenomen. Tenminste zou het op moeten wegen tegen de snelheid waarmee de frustratie zich in toenemende mate ontwikkelt. Die frustratie wordt echter weer bevorderd doordat -juist door de publieke miskennis- niet-publieke 'instituties' van de eigen levensbeschouwelijke doctrine een belangrijke rol spelen in het bevestigen van het zelf-begrip van de minderheidsgroep. De onvrede over het niet tot uitdrukking kunnen brengen van de eigen identiteit wordt zo juist aangewakkerd. Op enig moment zullen leden van deze gefrustreerde minderheidsgroep de legitimiteit van de basisinstituties niet meer erkennen en eisen dat hun identiteit gerespecteerd wordt.

Mijn interpretatie van Politiek Liberalisme is dat groepen die de behoefte aan expressie van de eigen identiteit niet ondergeschikt kunnen maken aan de legitieme uitkomsten van de basisinstituties als 'onredelijk' worden beschouwd. In Politiek Liberalisme is het protest

---

62 In Westerse liberale democratieën is de vrijheid van meningsuiting geprioriteerd in praktische wetten, terwijl er in het Midden-Oosten en Azië landen zijn waar juist respect voor religieuze gevoelens (of de Chinese communistische partij) geprioriteerd is. Het is dus afhankelijk van de traditie in een bepaalde samenleving wiens zelf-expressie beperkt wordt.

van onredelijke groepen tegen legitieme besluiten niet-ontvankelijk. Indien nodig mag de stabiliteit van de goed-geordende samenleving beschermd worden door dwang of zelfs geweld tegen de onredelijke groep. Als dit slaagt, dan zou Politiek Liberalisme een stabiele en rechtvaardige oplossing kunnen onderscheiden (mits de te beheersen onredelijke groep niet te groot is). De vraag die ik in de volgende paragraaf zal onderzoeken is of Rawls deze beperking van zelf-expressie kan rechtvaardigen (en als dat niet gerechtvaardigd is, is er sprake van onderdrukking).

### 2.2.3 Is Politiek Liberalisme gerechtvaardigd?

In de voorgaande paragraaf heb ik laten zien dat de oplossing die Politiek Liberalisme onderscheidt niet zonder problemen is. Een oplossing kan alleen onderscheiden worden indien de groepen die het tot uitdrukking brengen van de eigen identiteit niet opzij kunnen zetten voor legitieme wetten, terecht 'onredelijk' worden beschouwd. Immers, als zij wél als burgers zouden streven naar eerlijke condities van samenwerking, dan zouden ze volgens Politiek Liberalisme de implicaties van de originele positie omarmen en zich niet blijven verzetten tegen legitieme wetten. Is deze redenering gerechtvaardigd?

Marilyn Friedman betoogt dat Politiek Liberalisme gebaseerd is op het uitsluiten van bepaalde groepen van -zoals zij het noemt- de 'legitimation pool' (Friedman 2000, 16). De 'legitimation pool' is de groep mensen van wie instemming vereist is voor de rechtvaardiging van basisinstituties en daaruit volgende wetten, ofwel zij vormen het 'kiesdistrict van rechtvaardigheid' ('constitution'). Gegeven de opzet van de originele positie maken 'onredelijke' mensen geen deel uit van dit 'kiesdistrict'. Het gaat bijvoorbeeld om groepen die bepaalde overtuigingen publiekelijk bevestigd willen zien, groepen die hun eigen overtuiging willen opleggen aan anderen en groepen die het liberale idee van 'vrij en gelijk' verwerpen, zijn allemaal onredelijk, en daarmee uitgesloten van de originele positie en het 'kiesdistrict' (Friedman 2000, 27).

Volgens Friedman is de uitsluiting van onredelijke mensen niet gerechtvaardigd. Friedman betoogt dat Rawls erkent dat mensen er in het algemeen niet zelf voor kiezen om onredelijk te zijn, maar dat zij gevormd worden door onredelijke (niet-publieke) instituties en opvoeding. Aangezien dit niet hun fout is, is er geen reden om deze mensen geen stem te laten hebben bij de vorming van instituties en wetten (Friedman 2000, 18). Rawls' replek op deze kritiek is dat hij de mensen ook niet buitensluit, maar alleen hun niet-publieke redenen (Raz 1998, 35). Alle mensen zijn van harte welkom zolang ze op het gebied van rechtvaardigheid publieke redenen maar leidend laten zijn.

Het onderscheid tussen de persoon en diens redenen helpt Rawls om *mensen* niet te gemakkelijk weg te zetten als 'onredelijk'. Iemand kan als onredelijk worden beschouwd op onderwerpen waar hij of zij handelt op grond van niet-publieke redenen, terwijl hij of zij op andere onderwerpen wel handelt naar publieke redenen (en voor die onderwerpen dus als 'redelijk' kan worden beschouwd). Met andere woorden, mensen worden niet in zijn geheel uitgesloten, maar alleen voor zover zij zich laten leiden door niet-publieke redenen.

Het onderscheid dat Rawls maakt, is echter niet vol te houden als iemands identiteit op het spel staat. Conceptueel gezien kan een levensbeschouwelijke doctrine gesplitst worden in een

deel dat geconstitueerd wordt door publieke redenen (de 'rechtvaardigheidsmodule') en een deel dat geconstitueerd wordt door niet-publieke redenen ('particuliere overtuigingen'). (Rawls 1993, 140). In de praktijk zijn zulke redenen sterk met elkaar verbonden als verschillende onderdelen in het netwerk van commitments dat iemands identiteit vormt.<sup>63</sup> Niet-publieke redenen die niet essentieel zijn, kan iemand scheiden van het publieke debat, maar wat hij of zij als essentieel beschouwt voor wie hij is, niet.

Zowel de orthodoxe gelovigen en mening-liberalen hebben een niet-publieke reden voor hun standpunt dat respect voor religieuze gevoelens respectievelijk de vrijheid van meningsuiting prioriteit heeft. Beide redenen zijn essentieel voor ieders zelf-begrip. Als zulke aan iemands identiteit verbonden niet-publieke redenen uitgesloten worden van het publieke debat om tot een oplossing van een IRMC te komen, dan zullen zij geen 'fair hearing' ervaren (Pallikkathyail 2017, 421). Door deze voor hun identiteit essentiële redenen uit te sluiten, sluit Politiek Liberalisme hen wél als personen uit, terwijl zij tegelijkertijd wel degelijk in politieke zin kunnen streven naar eerlijke condities van samenwerking, ofwel redelijke burgers zijn.

Rawls' proviso -dat niet-publieke redenen ingebracht mogen worden, mits men desgevraagd publieke redenen kan geven- verzacht de uitsluiting enigszins, maar heft het niet op. De proviso impliceert nog steeds dat de niet-publieke redenen, die niet geherformuleerd kunnen worden als publieke reden buiten beschouwing worden gelaten (Rorty 1988, 258).

In een ultieme poging om het onderscheid tussen redenen en personen vol te houden zonder dat redelijke burgers geheel buitengesloten worden, zou Rawls ook institutionele maatregelen kunnen treffen om te waarborgen dat mensen in de samenleving geïnccludeerd blijven. Het recht om te leven volgens een 'onredelijke' levensbeschouwelijke doctrine zou beschermd kunnen worden (binnen de kaders van de redelijke instituties en wetten uiteraard) of het recht om onredelijke, niet-publieke redenen wel te mogen noemen in het publieke debat. Hoe Rawls groepen, die volgens Politiek Liberalisme onredelijk zijn, ook tegemoetkomt, hun niet-publieke redenen zullen geen rol spelen in de constitutie van instituties en wetten. Aangezien die niet-publieke redenen essentieel zijn voor de conflictpartijen, blijft het IRMC in stand.

In een IRMC kunnen partijen wel streven naar eerlijke condities van samenwerking, maar niet-publieke redenen die essentieel zijn voor wie zij zijn, maken zij niet ondergeschikt aan publieke redenen. Zolang de oplossingen die de basisinstituties voortbrengen een beperking van hun zelf-expressie impliceert, zullen ze zich daartegen verzetten. Er is dan geen stabiliteit. Door zulke partijen als onredelijk te beschouwen, bepleit Politiek Liberalisme het waarborgen van stabiliteit door onderdrukking. Echter, ze streven wel naar eerlijke condities van samenwerking, dus de vraag is of het terecht is dat ze als 'onredelijk' worden beschouwd.<sup>64</sup>

---

63 (Waldron 2015, 124-27) wijst erop dat de basisinstituties gebaseerd zijn op een set van publieke en niet-publieke redenen die elkaar ondersteunen. De rechtvaardigheidsmodule stelt randvoorwaarden aan wat voorstelbaar is als niet-publieke redenen. Zo is bijvoorbeeld de private overtuiging van de superioriteit van een geslacht of ras niet te verenigen met de politieke conceptie van rechtvaardigheid (Okin 1994, 30-31; Nussbaum 2011b, 11).

64 Een vergelijkbaar argument geeft (Nussbaum 2011a, 24-26) om te betogen dat het onderscheid tussen redelijkheid en onredelijkheid in ethische zin gemaakt moet worden en niet aan de hand van epistemische eigenschappen van levensbeschouwelijke doctrines. Nussbaum haalt Rawls zelf aan die op enig moment opmerkt: "reasonable comprehensive doctrines (...) are the doctrines that reasonable citizens affirm" (Rawls 1993, 36).



Om Rawls' rechtvaardiging voor de uitsluiting van niet-publieke redenen te beoordelen, is het nodig de aannames voor de opzet van de originele positie opnieuw te beschouwen. Rawls veronderstelt dat de subjecten in de originele positie in politieke zin redelijk zijn. Daarnaast weten zij dat er verschillende levensbeschouwelijke doctrines zijn, maar niet welke zij zelf hebben. De voorgaande analyse leidt tot het inzicht dat de aanname van redelijkheid ook inhoudt dat partijen een zelf-begrip hebben waarin publieke redenen altijd prioriteit hebben boven private redenen. De aanname van redelijkheid in politieke zin stelt dus randvoorwaarden aan het zelf-begrip (van de persoon als geheel, ofwel in metafysische zin). Rawls neemt redelijkheid niet alleen in politieke zin aan, maar veronderstelt ook een zelf-begrip als persoon dat volledig in de private sfeer tot uitdrukking kan worden gebracht. Ik betwist de aanname van redelijkheid in politieke zin, dat wil zeggen streven naar eerlijke condities van samenwerking, niet. Wat ik betwist is dat het gerechtvaardigd is dat alleen subjecten met een privaat te realiseren zelf-begrip zeggenschap hebben in de originele positie.<sup>65</sup>

Het argument dat ik probeer te verduidelijken is *niet* dat het ongeoorloofd is om in het gedachtenexperiment van de originele positie subjecten zonder besef van hun eigen specifieke en sociaal geconstitueerde identiteit te laten redeneren (Sandel 1982, 180). Mijn argument is dat een neutraal ontwerp van de originele positie zou inhouden dat *alle* moreel verschil makende kenmerken verborgen zijn achter de sluier van onwetendheid, dus ook wat iemands zelf-begrip als persoon is. Iemand kan in politieke zin redelijk zijn, ofwel streven naar eerlijke condities van samenwerking (en publieke redenen naar voren brengen), én een volgens Politiek Liberalisme onredelijk zelf-begrip hebben. Het eerste impliceert niet dat de eigen identiteit ondergeschikt gemaakt wordt aan 'legitieme' besluitvorming. Dát is een extra aanname ten aanzien van het zelf-begrip.

Rawls geeft geen rechtvaardiging voor het uitsluiten van levensbeschouwelijke doctrines waarin wel degelijk sprake is van een streven naar eerlijke condities voor samenwerking, maar ook van een identiteit waarvan essentiële aspecten publieke erkenning of uitdrukking behoeven. Rawls sluit in de originele positie zo'n zelf-begrip op voorhand uit. Daarmee beperkt Rawls zijn aanname van redelijkheid niet tot de persoon als burger, maar stelt hij ook randvoorwaarden aan het hele zelf-begrip. Rawls bevoordeelt identiteiten die hieraan voldoen (ofwel 'politiek-liberale identiteiten').<sup>66</sup> Dat is niet gerechtvaardigd, en ook precies niet het idee achter Politiek Liberalisme.<sup>67</sup>

65 De vraag kan ook gesteld worden of het mogelijk is in de originele positie te veronderstellen dat de subjecten zichzelf begrijpen als een 'leeg' zelf, waarin achter de sluier van onwetendheid een netwerk van waarden, verlangens en overtuigingen schuil gaat, zonder deze inhoudelijke waarden, verlangens en overtuigingen te kennen (Sandel 1994, 1772; Rorty 1988, 265).

66 Als alle mogelijke identiteiten betrokken zouden worden in het hypothetische keuzeprocess van de originele positie, dan leidt dat tot andere rechtvaardigheidsprincipes, maar wel rechtvaardigheidsprincipes die voor alle identiteiten gerechtvaardigd zijn en niet alleen voor met het politiek liberalisme consistente (in paragraaf 6.3.2 kom ik op de mogelijkheid van andere principes terug).

67 Hierbij neem ik aan dat orthodoxe gelovigen of mening-liberalen die hun visie met geweld willen opleggen aan anderen wél gerechtvaardigd kunnen worden buitengesloten. Ik deel met Rawls dat die houding zich niet laat verenigen met elke interpretatie van een 'vrij en gelijk zelf-begrip'. Rawls' strategie voor een stabiele en rechtvaardige oplossing behelst in dat geval ofwel de bekering tot redelijkheid ofwel desnoods met dwangmaatregelen de

Deze analyse legt bloot dat Politiek Liberalisme zelf-ondermijnend is (Enoch 2013, 170).<sup>68</sup> Het idee achter Politiek Liberalisme is om 'perfectionistische' argumentaties over rechtvaardigheid tegen te gaan. Perfectionisme wil zeggen dat een bepaalde overtuiging van het goede beschouwd wordt als *het* goede. Nu blijkt Politiek Liberalisme in de originele positie aannames te doen waardoor de zelf-expressie van bepaalde identiteiten wordt bevoordeeld ten opzichte van andere. Politiek Liberalisme neemt een bepaalde conceptie van het goede aan in de vorm van randvoorwaarden aan het zelf-begrip. Maar deze politiek-liberale conceptie van het goede is *een* conceptie van het goede, te midden van vele andere, waaronder die van mening-liberalen en orthodoxe gelovigen.

Politiek Liberalisme blijkt zelf een perfectionistische conceptie van het goede te behelzen. Sterker nog, aangezien het helemaal niet streeft naar eerlijke condities voor samenwerking met redelijke burgers met een andere ('onredelijke') conceptie van het goede, is het zelf een onredelijke levensbeschouwelijke doctrine. Politiek Liberalisme is zelf-ondermijnend omdat er geen debat mogelijk is over de rechtvaardiging van de eigen aannames. Immers, het bestrijden van de aannames van Politiek Liberalisme is volgens Politiek Liberalisme 'onredelijk', en daarmee niet ontvankelijk. Dat er geen debat mogelijk is over die aannames is in zichzelf in strijd met de anti-perfectionistische bedoeling van Politiek Liberalisme.

In de zaak 'Rushdie' wordt dit tekort van Politiek Liberalisme zichtbaar doordat de orthodoxe gelovigen en de mening-liberalen wel streven naar eerlijke condities voor samenwerking (en publieke redenen naar voren brengen), maar binnen de instituties van Politiek Liberalisme niet tot een stabiele oplossing kunnen komen, omdat wat voor hen essentieel is niet vervuld wordt. Politiek Liberalisme probeert stabiliteit te waarborgen door deze partijen 'onredelijk' te verklaren, en hun zelf-expressie zonodig te onderdrukken. In deze paragraaf heb ik laten zien dat de onderdrukking van mensen met een zelf-begrip waarvan sommige essentiële aspecten publiekelijke uitdrukking vergen niet gerechtvaardigd is. Kortom, de oplossing die Politiek Liberalisme construeert voor IRMC's is niet stabiel en niet rechtvaardig.

Rawls zou nogmaals kunnen herhalen dat hij mensen die in sommige aspecten onredelijk zijn niet geheel uitsluit. Als deze mensen in bepaalde domeinen van hun leven wel redelijk zijn, dan kunnen ze wel degelijk deelnemen aan de goed-geordende samenleving en hierdoor zal hun zelf-begrip wellicht -als een soort patiënt- geschoold en getransformeerd worden richting meer redelijkheid. Los van de onwaarschijnlijkheid van dit scenario in het geval van een IRMC (zie paragraaf 2.2.2) slaat deze redenering de plank volledig mis en illustreert treffend waarom Politiek Liberalisme zelf-ondermijnend is. Het anti-perfectionistische idee van Politiek Liberalisme houdt niet in dat orthodoxe gelovigen en mening-liberalen wél getransformeerd kunnen worden richting een politiek-liberaal zelf-begrip, en niet andersom.

---

samenleving beschermen. Zolang het aantal gewelddadige fundamentalisten beperkt is, zou dit afdoende kunnen zijn.

68 Enoch formuleert zijn punt niet in termen van publieke redenen, maar in termen van het Basisprincipe van Rechtvaardiging ('Basic Principle of Justification'), zoals geïntroduceerd door Gaus (Gaus 2011). In de hoofdstuktekst heb ik het argument in termen van publieke redenen geformuleerd. Dat dit ook kan, blijkt uit Enoch's opmerking: "The deeper point, though, is that there is nothing modest at all about public reason and not just about Gaus's version thereof." (Enoch 2013, 2013). Ook Estlund (Estlund 1998, 253) ondersteunt dit argument.

Het anti-perfectionistische project behelst dat geen enkele conceptie van het goede op voorhand verheven is boven andere, ook niet een politiek-liberale conceptie van het goede. Rawls neemt een politiek-liberaal zelf-begrip als uitgangspunt en concludeert tot een politiek-liberaal concept van rechtvaardigheid. Dat is regelrecht circulair, zonder rechtvaardiging.

Een laatste poging om aan de circulariteit te ontsnappen is door een rechtvaardiging te geven voor de Rechtvaardigheidsprincipes zonder het politiek-liberale zelf-begrip te veronderstellen, maar met behulp van Rawls' idee van een reflectief equilibrium (Raz 1990, 19). Kort gezegd, een reflectief equilibrium houdt in dat principes gerechtvaardigd worden in een procedure waarin iteratief coherentie wordt bewerkstelligd met doordachte oordelen ('considered judgments') die mensen hebben. De vraag is alleen: wiens doordachte oordelen worden gebruikt om de principes die volgen uit Rawls' redelijke ontwerp van de originele positie te toetsen (O'Neill 2015, 61)? Zijn dat de doordachte oordelen van de orthodoxe gelovige, de mening-liberaal, of toch alleen de politiek liberaal? Rawls' Rechtvaardigheidsprincipes blijven alleen overeind als hij de oordelen van de politiek liberaal tot exclusieve toetssteen benoemt. Een aangezien hij dat niet rechtvaardigt, blijkt hieruit opnieuw de circulariteit van zijn argument. In veel doordachte oordelen is er weliswaar sprake van brede overeenstemming (Daniels 1979, 272), maar het punt is dat dat in IRMC's juist niet het geval is.

### Conclusie

Ik heb laten zien dat het binnen Rawls' Politiek Liberalisme niet mogelijk is een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's te onderscheiden. De conceptuele scheiding die Rawls aanbrengt tussen redenen en een persoon is niet gerechtvaardigd indien iemands zelf-begrip essentiële aspecten bevat die publiekelijke uitdrukking vergen. Uit de analyse van IRMC's blijkt dat Politiek Liberalisme niet alleen aannames doet voor de persoon in politieke zin, maar ook randvoorwaarden stelt aan het zelf-begrip van de persoon als geheel. Door een politiek-liberaal zelf-begrip te veronderstellen is Politiek Liberalisme zelf-ondermijnend omdat het idee ervan nu juist is dat geen enkele conceptie van het goede (ofwel zelf-begrip) hét goede is. In de volgende paragraaf zal ik onderzoeken of er aanpassingen mogelijk zijn in Politiek Liberalisme zodanig dat er wel een stabiele en rechtvaardige oplossing kan worden onderscheiden.

## 2.3 Grenzen van Politiek Liberalisme

In deze paragraaf zal ik onderzoeken of Politiek Liberalisme zodanig inclusiever kan worden dat er geen conceptie van het goede wordt bevoordeeld. In Politiek Liberalisme vindt afbakening plaats door de concepten redelijkheid en publieke redenen. In paragraaf 2.3.1 onderzoek ik een verruiming van het begrip redelijkheid zodanig dat het echt alleen een aanname in politieke zin betreft (en geen randvoorwaarden stelt aan het zelf-begrip). In paragraaf 2.3.2 onderzoek ik de mogelijkheid om de eis van publieke redenen te versoepelen. Ik zal laten zien dat het met beide aanpassingen niet duidelijk is hoe een rechtvaardige en stabiele oplossing van IRMC's kan worden onderscheiden. Daarvoor is andere theorievorming nodig, die meer behelst dan het privatiseren van identiteitsverschillen. Ik concludeer in paragraaf 2.3.3 dan ook dat er

aanleiding is andere theorieën te onderzoeken, die andere oplossingsstrategieën van IRMC's voorstellen.

### 2.3.1 Verruimen van het begrip 'redelijkheid'

Het in paragraaf 2.2.3 betoogde probleem van Rawls' begrip van redelijkheid was dat hij er een politiek-liberaal zelf-begrip mee veronderstelt.<sup>69</sup> Om trouw te zijn aan zijn intentie om een theorie te ontwikkelen die het mogelijk maakt om te begrijpen hoe een stabiele en rechtvaardige samenleving kan bestaan van vrije en gelijke burgers die diepgaand verschillend in redelijke religieuze, filosofische en morele doctrines, zou Rawls zijn definitie van redelijkheid kunnen verruimen. Er zijn verschillende alternatieve concepties van redelijkheid voorgesteld,<sup>70</sup> hetgeen impliceert dat een publiek debat gevoerd zou kunnen worden over wie als 'redelijk' beschouwd moet worden:

“while views of what is reasonable do not (...) themselves belong to the freestanding political conception, they are nonetheless highly likely to be in political dispute” (Skorupski 2017, 180).

Dus, Politiek Liberalisme zou aangepast kunnen worden door debat over wie of wat redelijk is toe te laten. Dit betekent dat geen enkele identiteit op voorhand wordt uitgesloten. Welk zelf-begrip iemand ook heeft: zolang hij er in politieke zin naar streeft eerlijke condities voor samenwerking te vinden, kan hij of zij deelnemen aan het publieke debat over redelijkheid. Ten aanzien van de originele positie betekent dit dat er geen randvoorwaarden worden gesteld aan het zelf-begrip in de zin van iemands identiteit.

Het gaat nu niet om een verruiming in de zin van Rawls' proviso dat mensen wel niet-publieke redenen mogen noemen, mits zij desgevraagd alsnog publieke redenen kunnen geven. Het gaat er nu om dat identiteitsgerelateerde niet-publieke redenen niet op voorhand uitgesloten kunnen worden. Er zal sprake zijn van grote verschillen in concepties van het goede en opvattingen over wat redelijk is. Zulke verschillen worden door de instituties van dit verruimde Politiek Liberalisme alleen maar bevorderd. Dit leidt tot identiteitsgerelateerde morele conflicten. Een samenlevingsorde gebaseerd op een inhoudelijke overlap in publieke redenen is dan niet realiseerbaar. In de volgende paragraaf zal ik onderzoeken of een verruiming in het concept publieke redenen dit wel mogelijk maakt.

---

69 Een optie is om te ontkennen dat dit een probleem is. Een voorstel is dat Rawls toegeeft dat Politiek Liberalisme een levensbeschouwelijke doctrine is en vervolgens te beargumenteren dat een onderdrukking van onredelijkheid gerechtvaardigd is (Barry 1995, 914). Afgezien van de vraag of Politiek Liberalisme zo gerechtvaardigd kan worden, lijkt deze strategie gezien de analyse van paragraaf 2.2.2 in geval van IRMC's geen stabiele oplossingen op te leveren aangezien het aantal mensen met een zelf-begrip waarvan essentiële aspecten publieke erkenning en uitdrukking vergen groter is dan effectief onderdrukt kan worden.

70 Bijvoorbeeld, “a respectable amount of good reasoning” (Gaus 2011), “thinking and conversing in good faith and applying, as best one can, the general capacities of reason which belong to every domain of inquiry” (Larmore 1990, 340), “the free and open exercise of the basic capacities of reason” (Larmore 1999, 602), “fair-mindedness” (Skorupski 2017, 179).

### 2.3.2 Convergentie en *modus vivendi*

Het idee van publieke redenen stelt een veeleisende standaard: mensen met verschillende levensbeschouwelijke doctrines moeten een overlappende rechtvaardigheidsmodule hebben zowel wat betreft de conclusies over wat rechtvaardig is, als de (publieke) redenen daarvoor. In de voorgaande paragraaf heb ik betoogd dat het verruimen van het begrip redelijkheid ertoe leidt dat een overlap in conclusies én redenen onmogelijk wordt (gegeven de te verwachten grote verschillen in zelf-begrip). De standaard van publieke redenen zou op twee manieren verlaagd kunnen worden zodat de conceptuele kenmerken van Politiek Liberalisme behouden blijven.

In de eerste plaats zou de overlappende consensus alleen kunnen gelden voor de conclusies en niet voor de redenen (dit wordt ook wel aangeduid als 'convergentie liberalisme' (Billingham 2017, 541)). In dat geval kunnen partijen totaal verschillende rechtvaardigheidsprincipes hanteren, maar bij de vorming van praktische wetten toch op dezelfde conclusies uitkomen (zoals 3 keer links afslaan hetzelfde is als rechts afslaan). Deze conclusies zijn dan dus gebaseerd op niet-publieke redenen. In het geval van een IRMC biedt dit geen soelaas, want er is dan juist geen convergentie in conclusies.<sup>71</sup> Daarom is het een hardnekkig conflict.

De tweede optie is om niet eens gedeelde conclusies te vereisen, maar slechts overeenstemming te hebben over een wederzijdse verstandhouding waarin beide partijen een regeling hebben getroffen om vanuit de eigen levensbeschouwelijke doctrine te kunnen leven zonder elkaar dwars te zitten (dit wordt ook wel aangeduid als 'modus vivendi' (Rawls 1993, 147; Hershovitz 2000, 224–25). In een *modus vivendi* hebben partijen met onderling onverenigbare claims zodanige instituties gevestigd dat elke groep in voldoende mate tot uitdrukking kan brengen wat het meest belangrijk voor hen is.

Is een *modus vivendi* mogelijk in een IRMC? Op welke manier kunnen de orthodoxe gelovige en de mening-liberaal afspraken maken dat ze hun eigen identiteit voldoende tot uitdrukking kunnen brengen? Aangezien het voor de een essentieel is om niet publiekelijk beledigd te worden en voor de ander om alles publiekelijk te kunnen zeggen, zie ik een regeling die voor beide afdoende werkt niet mogelijk. Een IRMC is een hardnekkig *conflict*, omdat partijen een samenleving delen én een *modus vivendi* niet gevonden wordt.<sup>72</sup>

Zelfs als partijen in een IRMC een regeling kunnen treffen, is de stabiliteit van een *modus vivendi*, zoals Rawls zelf aangeeft, afhankelijk van een toevallige balans in onderlinge

71 In het voorbeeld van de zaak Rushdie hebben we gezien dat er wel overeenstemming kan zijn over de redenen, maar niet over de weging van die redenen, en daarmee niet over de conclusies.

72 Om dezelfde reden is het van elkaar scheiden van de conflictpartijen geen interessante oplossingsstrategie. Zo'n scheiding werkt als er zich vervolgens geen conflicten voordoen over de grenzen van de scheiding. Met andere woorden, segregatie kan alleen een oplossing zijn als elke partij accepteert dat de andere groep zichzelf organiseert op een manier die hen fundamenteel tegenstaat. Alleen omdat ze er niet dagelijks mee geconfronteerd worden, kunnen ze zich ervan afsluiten. Dus, als we ervoor zorgen dat de mening-liberalen en orthodoxe gelovigen niet met elkaar in contact komen en de orthodoxe gelovigen niet geconfronteerd worden met beledigende publicaties zou het conflict stabiel en rechtvaardig opgelost kunnen zijn. Los van de vraag of dit praktisch realiseerbaar is, worden partijen direct weer met hun conflict geconfronteerd als zich vraagstukken voordoen die alleen gezamenlijk aangepakt kunnen worden, zoals klimaatverandering of internationale handelsafspraken. Voor heel specifieke IRMC's zou segregatie wellicht een uiterste, of tijdelijke, oplossing kunnen zijn.

krachtsverhoudingen (Rawls 1993, 148). In een *modus vivendi* kunnen partijen in afwachting zijn van het moment waarop het krachtsverschil alsnog in hun voordeel uitpakt. Op dat moment is het vanuit het perspectief van een partij rationeel om de regeling van de *modus vivendi* te doorbreken en meer ruimte voor de eigen zelf-expressie op te eisen. Stabiliteit is daarmee niet verzekerd, en aangezien het lijkt op een vorm van het recht van de sterkste, lijkt zo'n oplossing ook niet rechtvaardig.<sup>73</sup>

Volgens sommige auteurs kan met een intelligent systeem van checks en balances wel gezorgd worden voor een stabiele sociale orde. Juist doordat identiteitsverschillen erkenning krijgen, zou die stabiliteit zelfs groter kunnen zijn dan bij het vasthouden aan overeenstemming door publieke redenen (Hershovitz 2000, 225). Echter, de vraagstelling van dit onderzoek is om een oplossing te onderscheiden in de zin dat het conflict verdwenen is. In een *modus vivendi*, zelfs als het mogelijk is deze stabiel vorm te geven met checks and balances, is het conflict nog steeds aanwezig; het conflict is alleen leefbaar gemaakt.

### 2.3.3 Conclusie en vooruitblik

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat Politiek Liberalisme specifieke, politiek-liberale concepties van het goede ongerechtvaardigd beoordeelt, en daardoor geen stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's kan onderscheiden. Het dilemma voor Politiek Liberalisme is enerzijds dat als het hieraan vasthoudt, het moet toegeven zelf een (onredelijke) levensbeschouwelijke doctrine te zijn en dan kunnen er binnen Politiek Liberalisme geen stabiele en rechtvaardige oplossingen van IRMC's worden onderscheiden. Anderzijds, als wat geldt als een redelijke levensbeschouwelijke doctrine onderwerp van debat kan zijn, dan kan binnen de theorie van Politiek Liberalisme niet duidelijk gemaakt worden hoe een overlappende consensus over publieke redenen mogelijk is. Het is niet uitgesloten dat op een andere manier dan een overlappende consensus stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kunnen worden onderscheiden, maar het gaat dan niet langer om (een vorm van) Politiek Liberalisme.

De analyse in dit hoofdstuk verklaart ook waarom identiteitsgerelateerde morele conflicten ook in hedendaagse liberale democratieën bestaan, en waarom in sommige conflicten liberale concepties van het goede partij zijn. In liberale democratieën is bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting zodanig beschermd dat orthodoxe gelovigen er in hun zelf-expressie door beperkt worden. Omdat in dat geval de instituties van een liberale samenleving zelf uitgaan van een eigen conceptie van het goede, bieden ze geen neutrale grond om IRMC's op te lossen.

Ondanks dit -voor Politiek Liberalisme en de strategie van het privatiseren van identiteitsverschillen- negatieve resultaat, heeft dit hoofdstuk belangrijke inzichten opgeleverd om verder te zoeken naar hoe een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden kan worden. In de eerste plaats, om een oplossing van IRMC's te onderscheiden moeten personen met hun gehele identiteit geïncorporeerd worden. In hoofdstuk 3 zal ik ingaan op een theorie die vasthoudt aan de ambitie van Politiek Liberalisme om een universeel rechtvaardigheidsprincipe af te leiden, maar gebruik maakt van een alternatief voor

---

73 Bij een *modus vivendi* is geen 'stability for the right reasons' (Rawls 1995, 458–59). Dezelfde redenering geldt voor een compromis (in het geval van een IRMC).

de originele positie zodat mensen met hun gehele zelf-begrip geïncludeerd kunnen worden: Habermas' Discours Ethiek.

In de tweede plaats biedt Rawls' idee van een transformatieve werking van instituties op basis van rechtvaardigheidsprincipes een aanknopingspunt. In hoofdstuk 4 zal ik ingaan op een theorie waarin transformatie van zelf-begrip wordt geconceptualiseerd. In combinatie met de resultaten die in hoofdstuk 3 bereikt zullen worden, levert dit de ingrediënten om een theorie te ontwikkelen die stabiele en rechtvaardige oplossingen van IRMC's kan onderscheiden. Deze theorie zal ik de Transformatieve Dialoog noemen. Ik zal uiteindelijk betogen dat de Transformatieve Dialoog ook onderbouwd kan worden vanuit Rawls' gedachtenexperiment van de originele positie. Voor subjecten die onder de sluier van onwetendheid er rekening mee moeten houden dat hun zelf-begrip essentiële aspecten bevat die publiekelijke expressie vergen (en met elkaar kunnen conflicteren), is het rationeel om gecommitteerd te zijn aan de Transformatieve Dialoog (zie paragraaf 6.3.2). Op basis hiervan kunnen instituties tot stand worden gebracht waarmee geen enkele identiteit ongerechtvaardigd wordt bevoordeeld (hoofdstuk 7).





## Hoofdstuk 3

# Argumenteren vanuit identiteitsverschillen: Discours Ethiek

In hoofdstuk 2 heb ik laten zien dat het niet mogelijk is een stabiele en rechtvaardige oplossing te onderscheiden voor identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC) door een strategie van het privatiseren van identiteitsverschillen. In dit hoofdstuk zal ik een oplossingsstrategie verkennen waarbij identiteitsverschillen besproken kunnen worden in een rationeel argumentatieproces. Een invloedrijke invulling van deze denklijn is Jürgen Habermas' 'Discours Ethiek'.

In paragraaf 3.1 reconstrueer ik de hoofdlijnen van Habermas' denken over Discours Ethiek (DE) in het licht van het oplossen van IRMC's. In paragraaf 3.2 verken ik of de Discours Ethiek benut kan worden bij het onderscheiden van een rechtvaardige en stabiele oplossing voor identiteitsgerelateerde morele conflicten. Dit doe ik aan de hand van een voorbeeld in de vorm van het Nederlandse debat over Zwarte Piet. Ik zal laten zien dat de Discours Ethiek er weliswaar in slaagt de problemen van Politiek Liberalisme te voorkomen, maar desondanks niet in staat is rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's te onderscheiden. Oorzaak hiervoor is de wijze waarop Habermas ethische en morele commitments onderscheidt. Omdat de filosofie volgens Habermas niets te zeggen heeft over ethische commitments, is de Discours Ethiek afhankelijk van een specifieke ethische aanname, ofwel conceptie van het goede, die (in IRMC's) niet gerechtvaardigd is.

In paragraaf 3.3 onderzoek ik wat de gevolgen zijn van het accepteren dan wel loslaten van deze aanname. Het blijkt dat een oplossing alleen mogelijk is als de identiteit van mensen mee-transformeert in het vinden van een oplossing, ofwel een discours is dan een 'moreel-transformatief' proces. De Discours Ethiek acht transformaties van identiteit weliswaar mogelijk, maar conceptualiseert deze niet.

### 3.1 Habermas' Discours Ethiek

De oorsprong van de Discours Ethiek wordt vaak toegeschreven aan Karl-Otto Apel met zijn boek *Transformation der Philosophie* (Apel 1973). In de decennia daarna krijgt de Discours Ethiek zijn meest invloedrijke vorm in verschillende publicaties van Jürgen Habermas (Habermas 1976; 1981b; 1981a; 1983c; 1993b; 1996a; 1996b). Habermas' politieke uitwerking van de Discours Ethiek vormt een belangrijke inspiratiebron voor het denken over deliberatieve democratie. Verschillende auteurs bouwen constructief(-kritisch) op zijn denken voort (Benhabib 1986; Rehg 1994; Heath 2001).

De Discours Ethiek is net als Rawls' Politiek Liberalisme een theorie in de traditie van Kant. Dit betekent dat Habermas een theorie beoogt te formuleren waarin morele oordelen cognitief en universeel kunnen worden begrepen. Dit wil zeggen dat morele oordelen 'waar'

of 'onwaar' kunnen zijn voor iedereen, en niet kunnen worden gereduceerd tot bijvoorbeeld de uiting van gevoelens. Net als voor Rawls is de uitdaging voor Habermas om het cognitieve karakter van zijn morele theorie te onderbouwen zonder een beroep te doen op traditionele (religieuze) autoriteiten of ongerechtvaardigde intuïties (Habermas 1983a, 54–55).

Het basisidee van de Discours Ethiek is dat rechtvaardigheid gebaseerd kan worden op een rationele overeenstemming die tot stand komt in een echte dialoog. Anders dan Politiek Liberalisme gaat de Discours Ethiek niet uit van een idealiserend gedachtenexperiment (zoals de originele positie) en stelt de Discours Ethiek geen beperkingen aan de redenen of argumenten die in het debat naar voren gebracht mogen worden (zoals alleen 'publieke'). Eenieder kan met al zijn of haar argumenten deelnemen aan de dialoog om door overeenstemming te bepalen wat rechtvaardig is. Identiteitsverschillen worden dus niet buiten het debat gehouden, maar volledig geïncorporeerd in de uitwisseling van argumenten.

Belangrijk hierbij is dat niet elke overeenstemming over wat als rechtvaardig beschouwd wordt, ook rechtvaardig hoeft te zijn. Een bereikte overeenstemming geldt als 'rechtvaardig'<sup>74</sup> als de dialoog die tot deze overeenstemming leidde bestaat uit een argumentatieproces volgens bepaalde condities. Deze condities definiëren wanneer er sprake is van 'argumentatie'. Alvorens in paragraaf 3.2 het succes van Discours Ethiek voor het oplossen van IRMC's te beoordelen, zal ik in deze paragraaf de Discours Ethiek reconstrueren.

### 3.1.1 Communicatieve rationaliteit

Habermas beoogt een *rationele* basis te geven voor het oplossen van morele mengingsverschillen en conflicten. Het is dan ook relevant om te begrijpen wat hij onder 'rationaliteit' verstaat. Habermas ontwikkelt een breder begrip van rationaliteit dan de wijdverbreide conceptie van rationaliteit als instrumenteel of strategisch.<sup>75</sup> Dit bredere begrip van rationaliteit noemt hij 'communicatieve rationaliteit'.

Omdat binnen strategische rationaliteit het realiseren van het eigen doel voorop staat, is deze verbreding interessant voor het onderscheiden van oplossingen van IRMC's. Er is immers sprake van een conflict omdat beide partijen erop gericht zijn het eigen doel, namelijk het tot uitdrukking brengen van de eigen identiteit, voorop te stellen. Een breder begrip van rationaliteit zou de patstelling wellicht kunnen doorbreken.<sup>76</sup>

Dit bredere begrip van rationaliteit kan begrepen worden door in te zien dat taalhandelingen (ofwel het doen van een uitspraak) een 'handeling-coördinerende' rol vervullen (Habermas 1981b, 174; 1983a, 58–59; 1983c, 134). Bijvoorbeeld, als iemand een bepaalde uitspraak voor

---

74 Habermas gebruikt meestal het begrip 'right' ('juist') om morele normen of oordelen te kwalificeren. Ik beschouw de Engelse woorden 'right' en 'just', en de Nederlandse woorden 'juist' en 'rechtvaardig' in dit proefschrift als synoniemen.

75 Indien een instrumentele actie ook rekening houdt met overtuigingen of aannamen ten aanzien van het gedrag van andere mensen die van invloed zijn op het realiseren van de intentie van de actor, dan noemt Habermas dit een 'strategische actie' (Habermas 1981b, 285).

76 Joseph Heath laat in zijn boek *Communicative Action and Rational Choice* overtuigend zien dat in veel situaties het niet mogelijk is op basis van strategische rationaliteit een 'evenwicht' te bepalen. Een evenwicht houdt in dat beide partijen geen reden hebben om voor een ander handelingsalternatief te kiezen. Strategisch handelende conflictpartijen kunnen daardoor hun conflict niet stabiel oplossen (Heath 2001, 130–35). Zie ook paragraaf 3.2.3.

waar aanneemt, dan is het instrumenteel rationeel om het eigen handelen af te stemmen op dat gegeven. Claims die door een taalhandeling worden geïmpliceerd, noemt Habermas 'geldigheidsclaims' ('validity claims'). Als iemand een bewering doet, dan claimt deze iets als 'waar'. De uitspraak betreft dan een geldigheidsclaim in de objectieve dimensie, ofwel ten aanzien van hoe dingen in de wereld zijn. Habermas onderscheidt naast de claim van 'waarheid' nog twee andere dimensies waarin een uitspraak een 'geldigheidsclaim' kan constitueren: de sociale en de subjectieve dimensie (Habermas 1976, 68; 1981b, 15-16).<sup>77</sup>

De sociale dimensie betreft het reguleren van interpersoonlijke relaties. De geldigheidsclaim betreft dan de (morele) rechtvaardigheid van een norm waaraan handelingen kunnen worden getoetst. De subjectieve dimensie betreft wat voor iemand zelf present is in de vorm van gevoelens, verlangens, waarden et cetera. De geldigheidsclaim betreft dan de waarachtigheid<sup>78</sup> van een uitspraak. Van waarachtigheid is volgens Habermas sprake als iemand in zijn of haar (toekomstige) gedrag ook laat zien wat hij of zij over zichzelf verklaart (Habermas 1983a, 59).<sup>79</sup> Een geldige (en begrijpelijke<sup>80</sup>) claim is waar, rechtvaardig en/of waarachtig.<sup>81</sup>

Omdat dialogopartners gedeelde achtergrondovertuigingen (in termen van Habermas: een 'sociaal-culturele leefwereld') hebben, worden in veel interacties de claims die door uitspraken worden geïmpliceerd niet ter discussie gesteld. Ieders handelingen zijn in dat geval onderling gecoördineerd. Als een claim wél wordt betwist, dan is de onderlinge handeling-coördinatie verstoord. Argumentatie moet er dan toe leiden dat het conflict door overeenstemming wordt opgelost en er sprake kan blijven van gecoördineerde actie (Habermas 1983a, 66-67). Hiertoe wisselen de dialogopartners redenen, argumenten en/of bewijzen uit.

Gegeven de handeling-coördinerende rol, worden de geldigheidsclaims voor waarheid, rechtvaardigheid en waarachtigheid door Habermas dialogisch begrepen. Ik zal de wijze waarop Habermas dit uitwerkt illustreren met een voorbeeld. Stel dat in een bepaalde gemeenschap de aardappeloogst is binnengehaald en opgeslagen in de schuur van de burgemeester. Een van

77 Habermas onderscheidt verschillende taalhandelingen in de objectieve, sociale en subjectieve wereld: bewerende ('constative'), regulerende ('regulative') en expressieve/representerende ('expressive'/'representative') taalhandelingen (Habermas 1976, 58; 1981b, 329).

78 Habermas gebruikt de term 'truthfulness', hetgeen ik hier vertaal als 'waarachtig'. Later in dit proefschrift zal ik de rationaliteit van deze subjectieve expressie aanduiden als 'authenticiteit'.

79 Een theorie is voorstelbaar waarin subjectieve, mentale toestanden gereduceerd worden tot unieke neuro-fysische toestanden. In zulke theorieën is de rationaliteit van subjectieve expressie ook een kwestie van (objectieve) waarheid. In de Discours Ethiek wordt uitgegaan van een taalhandeling waarin men een subjectieve beleving interpreteert als bijvoorbeeld een bepaald verlangen. Er zijn wel neuro-fysische feiten, maar de wijze waarop deze in subjectieve ervaring geïnterpreteerd worden is niet te reduceren tot die feiten. Uitdrukking geven aan de subjectieve ervaring is daarmee geen kwestie van waarheid, maar van waarachtigheid (of authenticiteit).

80 Habermas geeft aan dat een taalhandeling ook claimt dat linguïstische conventies erdoor worden gerespecteerd, ofwel dat wat er wordt gezegd ook begrepen kan worden door de toehoorders. Voor de eenvoud laat ik in dit proefschrift puur taalkundige misverstanden buiten beschouwing. Ik neem dus aan dat partijen taalkundig begrijpen wat de ander bedoelt (hetgeen niet altijd wil zeggen dat alle gesprekspartners de hele betekenis van een begrip voor de ander op voorhand delen).

81 Het onderscheiden van drie afzonderlijke geldigheidsdomeinen voor uitspraken levert verschillende taalkundige en logische problemen op. Het onderscheid dat Habermas maakt kan geïnterpreteerd worden als verschillende manieren om de inhoud van een propositie te presenteren. Dit veronderstelt dat 'waarheid' niet begrepen wordt als een eigenschap van een object, maar als geldigheidsclaim voor een uitspraak (Heath 2001, 109-27, 181-95). In dit proefschrift zal ik deze taalkundige problemen van Habermas' theorie niet problematiseren.

de leden van deze gemeenschap, Robin, zegt: "Iedereen moet evenveel aardappelen krijgen." Met deze taalhandeling claimt Robin verschillende dingen. Om te beginnen impliceert Robin dat er een groep mensen is en dat er zoveel aardappelen zijn geogst dat iedereen evenveel kan krijgen. Dit zijn duidelijk objectieve claims waarvan de leden van de gemeenschap de geldigheid samen kunnen vaststellen.

Naast deze objectieve beweringen drukt de uitspraak van Robin ook een andere geldigheidsclaim uit, namelijk dat de norm dat iedereen evenveel aardappel krijgt geldt, en dat deze rechtvaardig is. Deze claim heeft betrekking op het reguleren van interpersoonlijke relaties, ofwel de sociale dimensie. Laten we aannemen dat deze claim wordt betwist door Simone. Zij zegt: "Het zou inderdaad rechtvaardig zijn om de aardappelen gelijk te verdelen áls iedereen ook evenveel bijgedragen zou hebben aan de oogst, althans tenminste naar vermogen. Ik heb echter gezien dat Tom de hele middag in de schaduw heeft gelegen terwijl de rest in de brandende zon aan het werk was. Hij zou minder moeten krijgen." Simone betwist Robins claim en introduceert andere geldigheidsclaims.

Robin zou na deze uitdaging redenen kunnen aandragen voor de geldigheid van zijn uitspraak of de ongeldigheid van Simone's uitspraak. Hij zegt bijvoorbeeld: "We hebben een jaar geleden de norm afgesproken dat iedereen evenveel aardappelen zou krijgen. Als je dat vergeten bent, kun je het nalezen in het regelboek dat ligt in het dorps huis." Simone zou kunnen antwoorden: "Dat is waar, maar toen wisten we niet hoe lui Tom is. Om de oogst gedaan te krijgen is het effectiever om die afspraak aan te passen, zodat Tom een prikkel heeft om ook mee te helpen." Deze interactie illustreert hoe door de uitwisseling van rationele argumenten een (nieuwe) norm voor het reguleren van interpersoonlijke relaties (op het gebied van voedselvoorziening en werk) tot stand kan komen.

### 3.1.2 Het discours-principe, argumentatie en het universaliseerbaarheidsprincipe

Als taalhandelingen niet ter discussie worden gesteld, dan worden de door deze taalhandelingen geïmpliceerde geldigheidsclaims geaccepteerd als waar, rechtvaardig en/of waarachtig. Als een geldigheidsclaim wordt betwist, dan moet door uitwisseling van argumenten overeenstemming bereikt worden, hetgeen Habermas aanduidt als 'discours'. Als de uitwisseling van argumenten een waarheidsclaim betreft, dan is er sprake van een 'theoretisch discours' en in het geval van rechtvaardigheid een 'praktisch discours'.<sup>82</sup>

Het voorbeeld over voedseldistributie in de vorige paragraaf illustreert hoe een uitwisseling van argumenten tot een overeenstemming zou kunnen leiden over wat wordt beschouwd als

---

82 De waarachtigheid van uitspraken is volgens Habermas niet door de uitwisseling van argumenten te bepalen. De geldigheid van een waarachtigheidsclaim moet blijken in het gedrag van mensen (Habermas 1983a, 59). Waarachtigheid is volgens Habermas een voorwaarde voor een theoretisch en praktisch discours: alleen als partijen waarachtig zijn in het theoretische resp. praktische discours zullen hun resulterende handelingen ook consistent zijn met waar zij overeenstemming over bereiken (Habermas 1981b, 303). Wel is 'therapeutische kritiek' mogelijk om zelf-bedrog te ontmaskeren. Ook is een vorm van argumentatie mogelijk ten aanzien van (culturele) waarden in de vorm van een 'esthetische kritiek' (Habermas 1981b, 20–21). In paragraaf 3.2.3 zal ik ingaan op wat Habermas in later werk ontwikkelt als 'ethical discourse' (Habermas 1992, 160–63). Ten aanzien van de subjectieve wereld veronderstelt Habermas een exclusieve toegang voor het subject, ofwel een 'privileged access' (Habermas 1981b, 308).

een ware overtuiging resp. rechtvaardige norm. Het kenmerk van een discours is dat rationele overeenstemming tot stand komt door 'de kracht van het betere argument' ("the force of the better argument") (Habermas 1981b, 24). Voor een praktisch discours wordt dit uitgedrukt door het volgende -zogenaamde- 'Discours principe':

- (D) "Only those norms can claim to be valid that could meet with the acceptance of all affected in a practical discourse." (Habermas 1998, 41)<sup>83</sup>

Dat overeenstemming bereikt moet worden door argumentatie voorkomt dat de Discours Ethiek vatbaar is voor willekeur. Als waarheid of rechtvaardigheid gedefinieerd zouden worden door simpelweg de feitelijke acceptatie van beweringen of normvoorstellen, dan zouden partijen *van alles* kunnen overeenkomen als waar of rechtvaardig, zelfs als het tegendeel direct waarneembaar is of de overeengekomen norm volledig indruist tegen morele intuïties. Neem bijvoorbeeld een moreel conflict waarin een van de partijen omvangrijker en machtiger is dan de ander. De dominante partij bedreigt de andere partij met gewelddadige vervolging als zij niet instemt met de norm die de dominante groep voorstelt. Als de onderdrukte groep instemt, is er feitelijk sprake van 'overeenstemming', maar het ontlopen van vervolging is niet wat Habermas bedoelt met het 'betere argument'.

Habermas betoogt dan ook dat er regels zijn die partijen wederzijds veronderstellen als zij door argumentatie overeenstemming trachten te bereiken. Deze regels zijn de (procedurele) voorwaarden die definiëren wanneer er sprake is van een 'discours'. Een mogelijke formulering van deze veronderstelde 'regels voor argumentatie' is bijvoorbeeld:<sup>84</sup>

- (1) "Every subject with the competence to speak and act is allowed to take part in a discourse.
- (2)
  - a. Everyone is allowed to question any assertion whatever.
  - b. Everyone is allowed to introduce any assertion whatsoever into the discourse.
  - c. Everyone is allowed to express his attitudes, desires, and needs.
- (3) No speaker may be prevented, by internal or external coercion, from exercising his rights as laid down in 1 and 2." (Habermas 1983a, 89)

83 De precieze formulering van (D) varieert in verschillende publicaties. In de hoofdstek heb ik de recentste formulering aangehouden. In eerdere publicaties sprak Habermas ook wel van "approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse" (Habermas 1983a, 66). De essentie van zijn bedoeling met (D) blijft herkenbaar.

84 Habermas baseert deze formulering op (Alexy 1978), als een voorbeeld, niet als de enig mogelijke formulering. Alexy onderscheidt condities met betrekking tot 'product', 'procedure' en 'proces' (Habermas 1983a, 87-89). In de hoofdstek zijn alleen de condities met betrekking tot 'proces' opgenomen omdat deze het meest relevant zijn voor praktische toepassingen. De condities met betrekking tot 'product' en 'procedure' betreffen de logische begripelijkheid en de waarachtigheid (wat dus als conditie wordt gesteld) van taalhandelingen. De nummering van deze procescondities volgt de wijze waarop ze meestal in de literatuur gepresenteerd worden. Naar (1) wordt ook wel verwezen als de 'openbaarheids-conditie' ('publicity', Habermas) of universaliteitsconditie ('universality') (Alexy). Naar (2) wordt verwezen als de symmetrie-conditie, omdat het symmetrische mogelijkheden voor deelname aan het discours voor allen bepaalt. Naar (3) wordt verwezen als de wederzijdsheid-conditie ("reciprocity"). Soms worden afwijkende formuleringen gebruikt, maar ik volg hier (Habermas 1983a, 86-89).

Belangrijker dan de exacte formulering van deze regels is het inzicht dat het volledig realiseren van zulke regels weliswaar een idealisering is, maar toch door deelnemers in een discours moeten worden verondersteld. Ze zijn constitutief voor een specifieke praktijk, namelijk argumentatie, die zonder 'anticiperend' uit te gaan van deze vooronderstellingen niet plaats kan vinden. Als deelnemers er in een discours niet van uitgaan dat ieder uitgaat van regels voor argumentatie, dan kan er geen rationele argumentatie plaatsvinden (Habermas 1991b, 31).<sup>85</sup>

Habermas gaat niet uit van een hypothetische, geïdealiseerde situatie conform de regels voor argumentatie om standaarden voor 'waarheid' en 'rechtvaardigheid' te beredeneren. De Discours Ethiek gaat uit van echte dialogen. Deze regels drukken daarom een regulatief ideaal uit. Dat wil zeggen: in het praktische streven naar waarheid en rechtvaardigheid is het zaak om condities te scheppen voor de uitwisseling van argumenten die deze regels zoveel mogelijk benaderen. Of dat lukt en wat de regels precies moeten zijn kan in een discours ook gethematiseerd worden.

In het voorbeeld over voedseldistributie is te zien hoe deze condities ervoor zorgen dat overeenstemming wordt bereikt vanwege de beste argumenten. Iedereen in de betreffende gemeenschap kan aangeven hoe hij of zij denkt over de betwiste norm van gelijke verdeling van het beschikbare voedsel (ook de 'luie' Tom). Als Simone haar argumenten niet naar voren zou mogen brengen simpelweg omdat ze tegen een geldende norm in gaat, dan zou er consensus lijken te zijn, maar bovenstaande condities zijn niet vervuld. Er is dan sprake van onderdrukking, en de vigerende norm kan niet (langer) als rechtvaardig worden beschouwd. Als Robin, Simone en Tom gecommiteerd zijn het conflict op basis van argumentatie op te lossen, dan moeten ze eraan gecommiteerd zijn dat een eventuele 'overeenstemming' niet door machtsverschillen, manipulatie, misleiding en andere verstorende factoren tot stand wordt gebracht. Ofwel, ze veronderstellen dat iedereen de regels van argumentatie respecteert.

Het Discours principe (D) gaat ervan uit dat het mogelijk is om een norm te rechtvaardigen voor iedereen die erdoor geraakt wordt.<sup>86</sup> Om duidelijk te maken hoe in een discours de rechtvaardigheid van zo'n algemene norm bepaald kan worden, introduceert Habermas het 'Universaliseerbaarheidsprincipe' (U).<sup>87</sup> Habermas claimt dat (U) kan worden afgeleid uit de regels voor argumentatie en wat het inhoudt om een norm te bepalen (Habermas 1983a, 92-93).<sup>88</sup> Een norm bepalen houdt volgens Habermas in dat interpersoonlijke relaties gereguleerd

---

85 Habermas beschrijft het vervullen van de condities voor rationele argumentatie ook wel als een 'Ideale Spraak Situatie' (ISS) (Habermas 1992, 323) De ISS is niet bedoeld als een hypothetisch, geïdealiseerd gedachtenexperiment, maar als een regulatief ideaal. Omdat de uitdrukking ISS wel de associatie kan oproepen met een hypothetische, geïdealiseerde procedure zal ik deze aanduiding vermijden.

86 (D) drukt het basisidee van de Discours Ethiek uit, waarbij (D) "*presupposes that we can justify our choice of a norm*" (Habermas 1983a, 66).

87 Het Universaliseerbaarheidsprincipe (U) vervult volgens Habermas voor een praktisch discours een analoge rol als het principe van inductie in een theoretisch discours. Zoals het principe van inductie de universele geldigheid van waarheidsclaims begrijpelijk maakt, zo zou (U) de universele geldigheid van rechtvaardigheidsclaims begrijpelijk moeten maken (Heath 2001, 229). Omdat de vraagstelling in dit proefschrift gericht is op rechtvaardigheid richt ik me op het praktisch discours.

88 William Rehg heeft de afleiding uitgewerkt in (Rehg 1991, 36-44).

worden in het 'algemeen belang' van alle potentieel betrokkenen (Habermas 1983a, 67).<sup>89</sup> Het principe luidt:<sup>90</sup>

- (U) "A norm is valid when the foreseeable consequences and side effects of its general observance for the interests and value-orientations of each individual could be jointly accepted by all concerned without coercion." (Habermas 1998, 42)

Uit (U) kunnen geen praktische normen worden afgeleid. Net als de regels voor argumentatie is (U) een stilzwijgende aanname voor partijen in een praktisch discours. Ook spreekt Habermas over (U) als principe dat gebruikt kan worden om te testen of een in een discours voorgestelde norm universeel geldig is (Habermas 1983a, 103). Dus, als een gemeenschap de geldigheidsclaim ten aanzien van een norm overweegt te accepteren, kan met behulp van (U) worden nagegaan of de voorgestelde norm universeel rechtvaardig is. Dat wil zeggen dat betreffende norm geaccepteerd zou worden in elke discours, waar en wanneer dan ook.<sup>91</sup> Een dergelijke overeenstemming drukt volgens Habermas een algemeen of gezamenlijk belang ('common will') uit (Habermas 1983a, 67)

Met dit Universaliseerbaarheidsprincipe kan een praktisch discours gezien worden als een procedurele realisatie van een Kantiaanse universaliteit.<sup>92</sup> Kant en Rawls realiseerden universaliteit door idealisering waarin de concrete identiteiten van mensen geen rol spelen. De op die manier gegeneraliseerde 'personen' redeneren monologisch en concluderen eenduidig tot universele morele principes. In de Discours Ethiek wordt de universaliteit conform (D) dialogisch bepaald in een feitelijk, praktisch discours, waarin (U) door alle deelnemers verondersteld wordt.

89 Seyla Benhabib heeft erop gewezen dat Habermas circulaire of normatieve aannames lijkt te hanteren, bijvoorbeeld als 'every subject with the competence to speak' wordt geïnterpreteerd als 'natural language speakers', waardoor bijvoorbeeld kinderen er niet bij zouden horen (Benhabib 1986, 306–7; Rehg 1994, 40). William Rehg betoogt dat de frase 'with the competence to speak' formeel moet worden begrepen in relatie tot het onderwerp van een praktisch discours en niet als een bepaling op voorhand van wie er competent wordt beschouwd. Zo beschouwd kunnen bij het rechtvaardigen van een norm alle consequenties meegewogen onafhankelijk van de belangen die gerelateerd zijn aan een specifieke rol, van bijvoorbeeld 'natural language user' (Rehg 1994, 63). Verschillende critici betwijfelen of (U) nodig is en betogen dat (D) zelf als moreel principe geldig is, zie bijvoorbeeld (Heath 2001, 220–21) en (Benhabib 1986, 309).

90 Habermas gebruikt in verschillende publicaties ietwat verschillende formuleringen, waarbij de bedoeling net als bij de verschillende formuleringen van (D) wel gelijk blijft.

91 Aangezien een discours nooit onder volmaakte condities (conform de 'Ideale Spraak Situatie' (ISS)) zal plaatsvinden, is het in de praktijk noodzakelijk om altijd open te staan voor een nieuw discours over een reeds veronderstelde universeel geldige norm. Van universele geldigheid van een aan (U) geteste norm is sprake 'onder ongewijzigde omstandigheden'. Of toepassing van de norm onder specifieke omstandigheden gerechtvaardigd is, moet worden opgelost in wat Habermas een 'discourse of application' noemt (Habermas 1991b, 37).

92 Met 'Kantiaans' bedoel ik een morele theorie die niet gebaseerd is op instrumentele rationaliteit van persoonlijke doelen (bij Kant: hypothetische imperatieven), maar op basis van universele normen (bij Kant: categorische imperatieven). Door waarheid en rechtvaardigheid door middel van communicatieve rationaliteit universeel te begrijpen is de Discours Ethiek te interpreteren als een dialogische Kantiaanse theorie.

### 3.1.3 Het morele vs. het ethische

Zoals hiervoor aangegeven ziet Habermas problematische geldigheidclaims met betrekking tot rechtvaardigheid opgelost worden in een praktisch discours. Het rechtvaardig reguleren van interpersoonlijke relaties is volgens Habermas de kern van moraliteit. Een commitment aan moraliteit impliceert daarom een commitment aan argumentatie, en dus aan de regels voor argumentatie en het daarvan afgeleide Universaliseerbaarheidsprincipe (U). Als testprocedure voor de rechtvaardigheid van voorgestelde normen, wordt het morele standpunt uitgedrukt door (U). Het morele standpunt dat (U) uitdrukt, houdt in dat eenieder zich verplaatst in het perspectief van ieder ander (Habermas 1991b, 52).

Het is belangrijk om scherp te maken wat Habermas wel en niet betoogt (en rechtvaardigt). De kern van Habermas' argument is dat regels voor argumentatie een onvermijdelijke vooronderstelling zijn van de sociale praktijk van argumentatie. Het ontkennen van deze condities in een conversatie gericht op rationele overeenstemming is tegenstrijdig, omdat men zich dan buiten de praktijk van argumentatie plaatst en niet langer gericht kan zijn op rationele overeenstemming (Habermas 1983a, 99-102). Habermas rechtvaardigt niet het commitment aan rationele overeenstemming zelf, in de zin dat iedereen de regels voor argumentatie altijd zou *moeten* volgen. Alleen als iemand gecommitteerd is aan rationele overeenstemming, ofwel aan moraliteit, dán is er geen alternatief (Habermas 1983a, 95).<sup>93</sup> Dus, als Robin, Simone en Tom een meningsverschil hebben over de normen voor voedseldistributie, dan claimt Habermas niet dat zij verplicht zijn om hun meningsverschil in een praktisch discours op te lossen. Hij betoogt slechts dat als zij ernaar streven om tot een rationele overeenstemming te komen, dat dan een praktisch discours hun enige optie is.

Kortom, de vraag 'why be moral?' wordt in de Discours Ethiek niet beantwoord. Habermas ziet dit als een ethische vraag, waar de filosofie geen uitspreken over kan doen:

"A good will is awakened and fostered not through argumentation but through socialization into a form of life that complements the moral principle. (...) World-disclosing arguments that induce us to see things in a radically different light are not essentially philosophical arguments and *a fortiori* not ultimate justifications." (Habermas 1991b, 79)

Het commitment om moreel te zijn is het gevolg van een socialisatieproces, waarin opgroeiende kinderen zich overtuigingen, normen en waarden van een gemeenschap eigen maken. Deze geïnternaliseerde overtuigingen, normen en waarden vormen een vanzelfsprekende en samenhangende achtergrond voor het denken en handelen van mensen in deze gemeenschap. Habermas noemt het samenhangende geheel van achtergrondovertuigingen en vanzelfsprekende normen en waarden een 'leefwereld' (Habermas 1981b, 337).<sup>94</sup> De Discours

---

93 Een andere belangrijke pleitbezorger van de Discours Ethiek, Karl-Otto Apel, heeft getracht argumentatie zelf te rechtvaardigen. Hier wordt vaak naar verwezen als "Letztbegründung". Habermas merkt op dat Apel's argument een beroep doet op aannames met betrekking tot bewustzijn die hij niet deelt (Habermas 1991b, 76-82).

94 Habermas' concept 'leefwereld' kan in verband worden gebracht met Rawls' concept levensbeschouwelijke doctrine (zie paragraaf 2.1.1) en Taylor's concept van een moreel kader (zie paragraaf 4.1.1) en het concept 'betekenis horizon' (zie paragraaf 4.1.3).



Ethiek is afhankelijk van een leefwereld waarin de waarde van rationele overeenstemming door socialisatie in stand wordt gehouden ('forms of life that meet universalist moralities halfway') (Habermas 1983a, 109; 1983d, 207; 1996b, 113).

Habermas betoogt dat een leefwereld die de Discours Ethiek kan voortbrengen alleen mogelijk is onder condities van modernisering (Habermas 1981b, 1-7; 1996a, 45). Dit houdt in dit verband in dat mensen rechtvaardigheid niet laten bepalen door een (religieuze) autoriteit zoals in traditionele samenlevingen. In een moderne samenleving is een rechtvaardigheidsclaim een geldigheidsclaim die besproken en getest kan worden in een discours. Hoewel Habermas het commitment aan moraliteit als rationele overeenstemming niet rechtvaardigt, ziet hij geen alternatief voor de (moderne) menselijke praktijk om door argumentatie conflicten op te lossen (Habermas 1981a, 145-46; 1996a, 43).

Waar in traditionele samenlevingen het morele samenviel met het goede (de religieuze autoriteit definieerde ook hoe men 'goed' kon leven), zijn in een moderne samenleving het morele en het goede van elkaar gescheiden (Habermas 1983b, 177; 1991b, 47). Mensen kunnen verschillende ideeën van het goede hebben, ofwel ze proberen verschillende waarden te realiseren. Door verschillen in waarden, en de daaruit afgeleide persoonlijke doelen, kunnen er conflicten ontstaan die volgens Habermas in een praktisch discours opgelost kunnen worden.<sup>95</sup>

In een gemeenschap met een gedeeld idee van het goede kan een ethisch discours plaatsvinden "[which] states which value orientations and practices are in the long run and on the whole 'good for us'" (Habermas 1992, 161). Een ethisch discours is dus gericht op het verhelderen en kritisch onderzoeken van het zelf-begrip van een gemeenschap ('for us'), zodat deze zich kan verzekeren van een gezamenlijke leefwijze gericht op een collectief doel. Die gezamenlijke leefwijze kán het commitment aan rationele overeenstemming omvatten.

In een leefwereld met het commitment aan rationele overeenstemming zijn er beperkingen aan de inhoud van de waarden van waaruit mensen leven. De waarden die mensen hebben, kunnen in die leefwereld niet in strijd zijn met de universeel geldige normen op grond van een praktisch discours.<sup>96</sup> Dit betekent dat mensen bereid zijn indien nodig ook fundamentele waarden, ofwel hun eigen identiteit ter discussie te stellen en ondergeschikt te maken aan universele normen (Habermas 1983b, 177-78; 1991a, 12-13).<sup>97</sup> Ik zal dit aanduiden als Habermas'

95 Zonder de subjectieve doelen die volgen uit een conceptie van het goede is de Discours Ethiek 'leeg': "If the actors do not bring with them, and into their discourse, *their* individual life-histories, *their* identities, *their* needs and wants, *their* traditions, memberships, and so forth, practical discourse would at once be robbed of all content." (Habermas 1982, 255)

96 Habermas' Discours Ethiek kan net als Rawls' Politiek Liberalisme worden beschouwd als een 'priority of rights'-theorie (Rehg 1994, 99). Bij Rawls vervult het concept 'redelijkheid' de rol om beperkingen aan concepties van het goede te rechtvaardigen. Streven naar rationele overeenstemming is het procedurele equivalent hiervan. Het verschil is dat Rawls meent zijn politieke conceptie van rechtvaardigheid met behulp van 'redelijkheid' te kunnen rechtvaardigen, terwijl ik in paragraaf 2.2.3 heb laten zien dat de aanname van 'redelijkheid' circulair is. Habermas maakt zijn rechtvaardiging afhankelijk van een ethisch commitment in een leefwereld. Zo vermijdt hij de circulariteit van Rawls' argumentatie, en erkent hij het commitment aan moraliteit ook niet te (kunnen) rechtvaardigen.

97 Habermas zegt hierover: "Postconventional moral consciousness needs to be supplemented by an enlightened existential self-understanding that entails that I can *respect* myself only as someone who as a general rule performs the actions he takes to be morally right. (...) Whether I have sufficient resolve to act in accordance with my

'moderne ethische aanname'. Als daaraan voldaan is, is het volgens Habermas mogelijk om morele conflicten op te lossen:

"in principle a rationally motivated agreement must always be reachable, where the phrase 'in principle' signifies the counterfactual reservation 'if argumentation were conducted openly and continued long enough.'" (Habermas 1983a, 105)

Ofwel, als het lukt om argumentatie voldoende in de praktijk te brengen en er voldoende tijd beschikbaar is, dan kan in zo'n leefwereld voor elk conflict rationele overeenstemming worden bereikt. Ik zal nu onderzoeken of Habermas' denken benut kan worden voor het onderscheiden van rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's.

### 3.2 IRMC's en de Discours Ethiek

In deze paragraaf zal ik onderzoeken of het mogelijk is om met behulp van de Discours Ethiek een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's te onderscheiden. Daartoe zal ik in paragraaf 3.2.1 een voorbeeld van een IRMC presenteren. In paragraaf 3.2.2 laat ik zien dat het commitment aan rationele overeenstemming in een IRMC voor mensen onvermijdelijk is. In paragraaf 3.2.3 verken ik of de Discours Ethiek een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's kan onderscheiden.

#### 3.2.1 Voorbeeld: het debat over Zwarte Piet

Zwarte Piet is de assistent van Sinterklaas, een mythische 'heilige' die elk jaar voor zijn verjaardag op 5 december per stoomboot van Spanje naar Nederland, België en delen van Duitsland vaart om alle 'brave' kinderen cadeaus en snoepgoed te geven. Traditioneel wordt Sinterklaas geassisteerd door zwartgekleurde mensen, 'Pieten', die het snoepgoed en de cadeaus in zakken dragen en 'stoute' kinderen in de zak meenemen naar Spanje. Pieten kunnen goed op daken klimmen en komen huizen binnen door schoorstenen, hetgeen óók een verklaring kan zijn voor hun zwarte kleur.

Mede in verband met een toenemend aantal inwoners met een gekleurde huid is een moreel conflict ontstaan over Zwarte Piet. Zwarte Piet is van oudsher namelijk niet zozeer de assistent van Sinterklaas, maar de 'knecht'. Mensen die afstammen van tot slaaf gemaakten (maar ook anderen) zien Zwarte Piet als een racistisch stereotype dat direct gerelateerd is aan de koloniale geschiedenis van slavernij. De racistische stereotypering werd en wordt soms nog steeds benadrukt doordat Zwarte Piet diepzwart, met grote oorbellen en dikke rode lippen wordt afgebeeld en zich vaak onhandig of niet zo snugger gedraagt. Er zijn mensen die een verandering in Zwarte Piet eisen zodat geen associatie van huidskleur met ondergeschiktheid of dommigheid wordt gesocialiseerd onder kinderen. Zij zien Zwarte Piet als een aantasting

---

moral insights even when they are opposed by strong interests of a different kind does not depend primarily on my capacity for moral judgment or on the level of justification of moral judgments but on my personality structure and form of life. This problem of weakness of will cannot be solved through moral cognition." (Habermas 1991b, 80).

van hun zelf-expressie en identiteit en zij willen dat alle kinderen en volwassenen met volledig respect mee kunnen doen aan dit feest.

Tegenover deze 'activisten' staan mensen die Zwarte Piet beschouwen als een typische Nederlandse traditie waarmee zij zich identificeren. Zij vinden niet dat Zwarte Piet racistisch is, want hij is gewoon van oudsher zo afgebeeld. Zij zijn van mening dat de activisten het mooiste kinderfeest verstoren. Bovendien ervaren deze 'traditionalisten' in het algemeen dat de 'Nederlandse identiteit' onder druk staat. Zij vinden dat (relatieve) nieuwkomers in de Nederlandse samenleving zich niet moeten bemoeien met al lang bestaande tradities, maar zich daaraan aan moeten passen.

Het conflict over Zwarte Piet komt voort uit verschillende voor betrokkenen fundamentele waarden, en gaat over het reguleren van interpersoonlijke relaties,<sup>98</sup> ofwel over de vraag wat rechtvaardig is. Het conflict is ingebed in een bredere context die aanleiding geeft voor verschillende conflicten. Enerzijds zijn racistische tendensen ook op andere manieren in de samenleving aanwezig, zoals bijvoorbeeld bij sollicitaties. Anderzijds gaat de weerstand van traditionalisten niet alleen over Zwarte Piet. Hun zorgen over het verlies van tradities en de eigen identiteit betreffen een bredere ervaring van achtergesteld zijn. Door globalisering is werkgelegenheid onzekerder en door de komst van immigranten met andere waarden en culturele gewoonten worden gevoelens van onzekerheid verder versterkt.

Een commissie van de Verenigde Naties heeft aanbevelingen gedaan over Zwarte Piet,<sup>99</sup> maar de Nederlandse regering heeft tot dusver geweigerd een standpunt in te nemen. Er zijn rechtszaken geweest die het conflict soms verder hebben aangewakkerd. In diverse gemeenten is er met succes een compromis bereikt om racistische stereotypering te voorkomen en zijn er Pieten in verschillende kleuren en roetvegen geïntroduceerd. Voor kinderen blijkt dat niets af te doen aan de magie van het feest.

### 3.2.2 De onvermijdelijkheid van rationele overeenstemming

Zoals in paragraaf 3.1.3 aangegeven is de Discours Ethiek afhankelijk van het bestaan van een leefwereld waarin het commitment aan rationele overeenstemming al aanwezig is. In de volgende paragraaf zal ik onderzoeken of de Discours Ethiek een oplossing van IRMC's kan onderscheiden als dit commitment voor beide partijen inderdaad aanwezig is. In deze paragraaf zal ik verkennen in hoeverre dit commitment optioneel is. Immers, als het mogelijk is dat een van beide partijen in een IRMC een leefwereld heeft zonder dit commitment, dan heeft de Discours Ethiek hetzelfde probleem als Politiek Liberalisme, namelijk dat het gebaseerd

98 In het verleden is het conflict op verschillende manieren geëscaleerd. Er was niet alleen op sociale media sprake van felle woordenwisselingen, maar er hebben ook diverse vechtpartijen plaatsgevonden en in 2017 hebben traditionalisten een snelweg geblokkeerd om te voorkomen dat activisten konden demonstreren bij de intocht van Sinterklaas. Zeker gezien de aanwezigheid van vele kinderen, brengt het conflict veiligheidsrisico's met zich mee.

99 Het 'UN committee on the Elimination of Racial Discrimination' schrijft in het rapport 'Concluding observations on the nineteenth to twenty-first periodic reports of the Netherlands': "Considering that even a deeply-rooted cultural tradition does not justify discriminatory practices and stereotypes, the Committee recommends that the State party actively promote the elimination of those features of the character of Black Pete which reflect negative stereotypes and are experienced by many people of African descent as a vestige of slavery" (UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination 2015, 4).

is op een specifieke conceptie van het goede waardoor het geen rechtvaardige en stabiele oplossingen van IRMC's kan onderscheiden.

Er zijn drie manieren waarop het commitment aan rationele overeenstemming afwezig zou kunnen zijn. In de eerste plaats zou het commitment in zijn geheel afwezig kunnen zijn. In de tweede plaats is het mogelijk dat er wel sprake is van een commitment aan rationele overeenstemming, maar alleen binnen de eigen groep, en dus niet met de andere partij. Ik zal dit aanduiden als 'groep-particularisme'.<sup>100</sup> En, tenslotte, partijen kunnen op bepaalde onderwerpen wel gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming, maar niet als het identiteitsaspecten betreft. Deze laatste vorm noem ik 'identiteit-particularisme'. Ik zal voor elk van deze posities betogen dat ze zelf-ondermijnd zijn.

### Een commitment aan rationele overeenstemming is onvermijdelijk

Een leefwereld bestaat uit achtergrondovertuigingen die niet ter discussie gesteld worden, en medebepalend zijn voor het zelf-begrip van mensen. Is het voorstelbaar dat partijen in een IRMC een leefwereld hebben waarin het commitment aan rationele overeenstemming niet aanwezig is? Zoals de Discours Ethiek afhankelijk is van een 'moderne' leefwereld, zo zijn er andere leefwerelden voorstelbaar waarin moraliteit anders begrepen wordt.<sup>101</sup> Hoe kan Habermas' stelling gerechtvaardigd worden dat er voor mensen praktisch gezien geen alternatief is dan door argumentatie conflicten op te lossen?

Om het universele karakter van de Discours Ethiek te bewaren, moet Habermas kunnen rechtvaardigen dat het commitment aan rationele overeenstemming niet zomaar een van de vele mogelijke invullingen van moraliteit is. Habermas moet laten zien dat het commitment aan rationele overeenstemming onvermijdelijk is voor elke (menselijke) leefwereld. Hij ontwikkelt hiervoor een transcendentiaal argument waar ik een korte weergave van zal geven.<sup>102</sup>

Een transcendentiaal argument neemt een oncontroversiële stelling als uitgangspunt. Bij Habermas is dit dat een mens niet anders kan dan onderdeel zijn van een sociaal-culturele leefwereld. Anders gezegd, het zijn van een mens is afhankelijk van het bestaan van een achtergrond van betekenissen die met anderen worden gedeeld. In een leefwereld delen mensen een 'betekenishorizon' (zie paragraaf 4.1.3) die constituerend is voor zelf-begrip. Voor dit moment volg ik Habermas in dit uitgangspunt (in paragraaf 6.1.2 zal ik dit nader onderbouwen).

---

100 Tot nu toe heb ik waarden van een specifieke groep aangeduid als 'particulier'. Ik kies hier voor 'particularisme' omdat dat begrip uitdrukt dat particuliere belangen boven het algemeen belang wordt geplaatst en dat is de kern van de positie die ik hier onderzoek.

101 Het kritieke punt in deze passage kan ook begrepen worden in termen van Charles Taylor, wiens denken in het volgende hoofdstuk centraal staat. Taylor introduceert de term 'hypergoods' (zie paragraaf 4.1.1). Een hypergood is niet zomaar een bepaalde waarde, maar een die voor een persoon of groep "provides an incomparably important standpoint from which particular goods are weighed, judged and decided about" (C. Taylor 1989, 63). Charles Taylor claimt dat het commitment aan rationele overeenstemming een 'hypergood' is, en dat er ook andere hypergoods mogelijk zijn, die tot een andere invulling leiden van wat moreel zijn inhoudt.

102 Een belangrijke bron voor Habermas' transcendentiaal-pragmatische argument is (Habermas 1983a, 98-102). Een toelichting op het transcendentale karakter is te vinden in (Heath 2001, 281-89). Een anders opgebouwde argumentatie is te vinden in (Rehg 1994, 112-78).

Vervolgens wordt in een transcendentiaal argument onderscheiden wat een noodzakelijke voorwaarde is voor het oncontroversiële uitgangspunt. Habermas betoogt dat een sociaal-culturele leefwereld alleen kan bestaan door een gedeeld begrip in een vorm van taal, en de daarmee verbonden sociale praktijken (Heath 2001, 288). Het gebruik van taal veronderstelt een commitment aan rationele overeenstemming. Dus, als iemand zou betogen dat het niet noodzakelijk is om gecommiteerd te zijn aan rationele overeenstemming, dan zou hij of zij zichzelf tegenspreken. Het feit dat hij iets betoogt, veronderstelt een gedeelde taal en daarmee een commitment aan rationele overeenstemming.<sup>103</sup>

Stel dat een radicale scepticus zich compleet zou willen onttrekken aan argumentatie, en zich beperkt tot louter strategisch handelen. In dat geval ontleent hij zijn zelf-begrip aan een leefwereld waarin hij is opgegroeid, en is een commitment aan rationele overeenstemming nog steeds verondersteld. Als hij zich op de een of andere manier los zou kunnen maken van dit verleden,<sup>104</sup> dan verliest hij elke vorm van zelf-begrip, en daarmee vernietigt hij zijn 'zelf' (Habermas 1983a, 98–102).

Tenslotte wordt in een transcendentiaal argument de conclusie getrokken dat de noodzakelijke conditie voor het oncontroversiële uitgangspunt onontkoombaar is. Dus, een mens maakt onderdeel uit van een leefwereld, waarin bepaalde waarden worden gedeeld. Welke waarden dit ook zijn,<sup>105</sup> ze kunnen niet bestaan zonder taal en de bijbehorende sociale praktijken die een commitment aan rationele overeenstemming veronderstellen.<sup>106</sup>

Dit betekent niet dat mensen in hun praktische handelingen ook noodzakelijkerwijs gedreven worden door het commitment aan rationele overeenstemming. Mensen kunnen kiezen voor strategisch handelen, maar voor hun zelf-begrip is het commitment aan rationele overeenstemming onontkoombaar.

Ik concludeer met Habermas dat het commitment aan rationele overeenstemming weliswaar *een* mogelijke waarde is, maar dat deze voor mensen die leven in een sociaal-culturele leefwereld onvermijdelijk is. Met deze conclusie is er in mijn ogen nog geen helderheid over in welke situaties dit commitment noodzakelijk is, zowel ten aanzien van andere groepen (met andere leefwerelden) als ten aanzien van verschillende onderwerpen. In relatie tot IRMC's is het relevant dit nader te verkennen omdat de conflictpartijen daarin vooral gecommiteerd zijn aan overeenstemming binnen de eigen groep (groep-particularisme) of in elk geval hun betwiste identiteit niet als een onderwerp beschouwen waarover zij met de ander overeenstemming zouden moeten bereiken (identiteit-particularisme).

103 Merk op dat dit ook geldt als iemand probeert te manipuleren. Manipulatie is alleen mogelijk door misbruik te maken van het door de ander veronderstelde commitment aan rationele overeenstemming.

104 Zonder toe te treden tot een andere sociaal-culturele leefwereld.

105 Het argument is onafhankelijk van specifieke leefwerelden. Het argument neemt onderdeel zijn van, of tenminste zichzelf begrijpen in referentie tot, een leefwereld als oncontroversieel uitgangspunt, maar geen specifieke waarden of concepties van het goede zijn verondersteld. Rehg noemt dit de 'formalisme thesis' in Habermas' argument (Rehg 1994, 145).

106 Om een gelijksoortige conclusie te onderbouwen verkent William Rehg twee alternatieven voor het hypergood van 'rationele overeenstemming': louter handelen vanuit eigen belang ('self-interest', SI) of louter handelen op basis van een hogere groepswaarde ('group value', GV). Volgens Rehg vereist een moreel commitment een reflectieve houding, die niet aanwezig is in de exclusieve opties van SI en GV (Rehg 1994, 159–72).

### Groep-Particularisme niet rationeel

Van groep-particularisme spreek ik als een groep het (onvermijdelijke) commitment aan rationele overeenstemming alleen van toepassing beschouwt met andere leden van dezelfde leefwereld, ofwel mensen met wie een identiteit wordt gedeeld. Ik zal betogen dat deze positie niet rationeel te rechtvaardigen is. Hiertoe onderscheid ik de volgende argumentatiestappen:

- Stap 1: Het commitment aan rationele overeenstemming impliceert een intersubjectieve interpretatie van rationaliteit;
- Stap 2: Het weigeren van rationele overeenstemming met een andere groep op ieder onderwerp betekent dat de ander de erkenning onthouden wordt van een rationeel mens te zijn;
- Stap 3: Gezien de intersubjectiviteit van rationaliteit betekent het niet erkennen van een ander rationeel mens als rationeel mens een ondermijning van de eigen rationaliteit.

Ik zal deze argumentatiestappen nu toelichten.

Stap 1: Het commitment aan rationele overeenstemming vereist dat een partij geïnteresseerd is in het perspectief en de belangen van een ander. Gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming impliceert dat iemand bij meningsverschillen gecommitteerd is aan de regels voor argumentatie zo goed mogelijk in de praktijk te brengen. Niet alleen voor zichzelf, maar ook voor anderen, want alleen *dán* kan er sprake zijn van niet zomaar een overeenstemming, maar van een *rationele* overeenstemming. Dit geldt wederzijds voor twee partijen die beide gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming. Het bereiken van rationele overeenstemming is een coöperatief project. Zo lang als een ander niet overtuigd is van iemands bewering of norm-voorstel, zijn beide vanwege ieders eigen rationaliteit gecommitteerd om het discours te vervolgen totdat beide discours-partners gelijktijdig en samen tot een gedeeld inzicht komen. Wat rationeel is, is intersubjectief bepaald (Rehg 1994, 70). Het is niet mogelijk om individueel te bepalen wat een rationeel geldige bewering of norm is, dat kan alleen intersubjectief.

Stap 2: Indien er sprake is van een moreel conflict tussen groepen met deels verschillende sociaal-culturele levenswerelden (of identiteiten), zoals in het geval van Zwarte Piet, dan impliceert de intersubjectiviteit van rationaliteit dat de afwijkende visie van een ander tenminste een reflectieve houding teweegbrengt, die uitgedrukt kan worden door de innerlijke vraag '*klopt het echt wat ik denk?*'. Als de afwijkende visie van een ander *op ieder onderwerp* gewoonweg genegeerd wordt, dan wordt die ander ontkend als rationeel mens die mogelijk iets relevant in te brengen heeft.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Als de traditionalisten bijvoorbeeld de visie van activisten op elk onderwerp zouden negeren, dan onthouden ze de activisten wat Rehg noemt 'rational human solidarity' (Rehg 1994, 171).

Stap 3: Als de afwijkende opvattingen van anderen niet in overweging worden genomen, dan kan men gegeven de intersubjectiviteit van rationaliteit niet zeker zijn van de rationaliteit van de eigen overtuigingen. Ofwel, door een ander erkenning als rationeel mens te onthouden, terwijl de ander overduidelijk een rationeel mens is,<sup>108</sup> ondermijnt iemand zijn of haar eigen rationaliteit. Als de traditionalisten alles wat de activisten inbrengen simpelweg negeren (ook als het over iets anders gaat dan Zwarte Piet), dan ondermijnen ze hun eigen rationaliteit. Als groep hebben ze bepaalde overtuigingen, maar rationeel handelen ze niet.

Kortom, ik concludeer dat het commitment aan rationele overeenstemming niet beperkt kan worden tot een specifieke sociale groep. Als iemand in aanraking komt met een ander rationeel mens met een afwijkende visie, dan moet men op tenminste de onderwerpen waarop men gecommitteerd is aan rationele overeenstemming omwille van de eigen rationaliteit bereid zijn tot een discours. Deze conclusie ondersteunt Habermas' universalisme.

### Identiteit-particularisme niet rationeel

Van identiteit-particularisme spreek ik als partijen in een identiteitsgerelateerd moreel conflict op vele onderwerpen gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming, maar niet als het hun identiteit, ofwel fundamentele waarden, betreft. Habermas betoogt dat in een moderne, 'postconventionele' leefwereld, mensen ook bereid zijn hun fundamentele waarden te heroverwegen. Aangezien dát nu juist in een IRMC niet gaande lijkt, verken ik in hoeverre identiteit-particularisme rationeel is. Ik zal betogen dat ook deze positie niet rationeel te rechtvaardigen is. Dit doe ik aan de hand van de volgende argumentatiestappen:

- Stap 1: Partijen nemen deel aan een discours met een identiteit;
- Stap 2: Aangezien iemand met een identiteit deelneemt aan een discours, kunnen identiteitsgerelateerde argumenten in elke discours naar voren gebracht worden;
- Stap 3: Rationele overeenstemming bereiken in een discours waarin identiteitsgerelateerde argumenten naar voren kunnen worden gebracht, impliceert een commitment aan rationele overeenstemming in eventuele IRMC's.

Ik zal deze argumentatiestappen nu toelichten.

Stap 1: Stel dat de traditionalisten en activisten in het IRMC over Zwarte Piet beide gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming op het gebied van voedseldistributie, maar de traditionalisten zijn dat niet op het gebied van Zwarte Piet zelf. Als er een conflict ontstaat over voedseldistributie, dan proberen de partijen dit op te lossen in een discours. Aan deze discours nemen zij deel als mensen met een identiteit. In de achtergrond zijn hun overtuigingen en waarden over Zwarte Piet dus wel aanwezig.

---

<sup>108</sup> Ik neem hierbij aan dat het evident is dat de andere partij bestaat uit rationele, of tenminste rationeel-vaardige, mensen. Situaties met geesteszieke mensen, jonge kinderen, mensen uit zo extreem verschillende culturen dat men elkaar niet als mens herkent of kunstmatige intelligentie die een mens imiteert laat ik buiten beschouwing.

Stap 2: Voortbouwend op het voorbeeld van paragraaf 3.1.1 claimt Simone, een traditionalist, in een discours over een rechtvaardige voedseldistributie dat Tom, een activist, lui is en minder aardappelen toebedeeld zou moeten krijgen. In plaats van de vigerende norm van 'iedereen krijgt evenveel' stelt zij een alternatieve norm voor, namelijk 'iedereen krijgt naar verdienste'. Aangezien Simone geïnteresseerd is aan rationele overeenstemming op het gebied van voedseldistributie, is het rationeel voor haar dat Tom alle argumenten ten aanzien van het onderwerp voedseldistributie naar voren kan brengen en brengt.

Tom beschouwt de beschuldiging van luiheid echter als een voorbeeld van racistische vooroordelen, die mede door de figuur van Zwarte Piet geïnstitutionaliseerd worden. Voor hem is het relevant om ook argumenten in relatie tot racisme en Zwarte Piet in het bijzonder naar voren te brengen. Aangezien mensen in een discours met hun hele identiteit deelnemen, kunnen er op elk onderwerp argumenten in relatie tot die identiteit naar voren gebracht worden.<sup>109</sup>

Stap 3: Stel dat Simone de argumenten in relatie tot Zwarte Piet niet relevant acht in een discours over voedseldistributie. Vanuit haar commitment aan rationele argumentatie ontstaat dan een nieuw meningsverschil, namelijk over de vraag of Toms argumenten in relatie tot Zwarte Piet relevant zijn. Ook daarover kan een discours plaatsvinden.<sup>110</sup> Rationele overeenstemming kan alleen bereikt worden door ieders argumenten serieus te nemen. Dit zijn argumenten in relatie tot het IRMC. Deze serieus nemen is hetzelfde als geïnteresseerd zijn aan rationele overeenstemming over het IRMC. Het is niet mogelijk bepaalde argumenten in relatie tot het IRMC wel en andere niet serieus te willen nemen. Het commitment aan rationele overeenstemming op een onderwerp impliceert tenminste het commitment aan rationele overeenstemming ten aanzien van alle mogelijke IRMC's. De regels van argumentatie behelzen onder meer dat mensen tot uitdrukking moeten kunnen brengen wie zij zijn.

Bijvoorbeeld, Simone zal betogen dat haar beschuldiging van luiheid niets met racisme te maken heeft, en bovendien dat Zwarte Piet ook niets met racisme te maken heeft. Tom daarentegen zal inbrengen dat Simone's reactie precies bewijst waarom de institutionalisering van Zwarte Piet zonder het racisme daarin te erkennen een probleem is. Er is volgens hem sprake van onbewust racisme en een vooroordeel over de luiheid van Tom. Simone's commitment aan rationele overeenstemming ten aanzien van voedseldistributie impliceert dat -als Tom dat relevant acht- zij ook geïnteresseerd moet zijn aan rationele overeenstemming ten aanzien van het IRMC. Alleen dan kan zij Toms argumenten serieus nemen en kunnen zij samen bepalen welke wel of niet relevant zijn in het discours over voedseldistributie.

---

109 Als de argumenten vanuit iemands identiteit niet door de andere partij als relevant worden gezien, dan zijn die argumenten in termen van Rawls als niet-publiek te betitelen. Het naar voren schuiven van niet-publieke argumenten geldt als onredelijk. In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat juist het onderscheiden van redelijkheid en onredelijkheid ertoe leidt dat Politiek Liberalisme geen stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kan onderscheiden.

110 In dit argument gaat het er niet om of de formulering van de regels voor argumentatie zoals Habermas ze formuleert de ruimte biedt aan Tom om zijn argumenten in te brengen. Het zou immers kunnen dat een specifieke formulering van de regels voor argumentatie bepaalde identiteiten uitsluit. Zou dat zo zijn, dan zou die formulering bekritiseerd en verbeterd moeten worden, omdat de regels voor argumentatie per definitie identiteitsneutraal zijn (Heath 2001, 293).



Kortom, als partijen gecommiteerd zijn aan rationele overeenstemming op een onderwerp, dan kunnen beide partijen te allen tijde identiteitsgerelateerde argumenten aandragen. Als over die identiteitsgerelateerde argumenten meningsverschil bestaat (ofwel er is sprake van een IRMC), dan impliceert het commitment aan rationele overeenstemming met betrekking tot het eerste onderwerp dat partijen gecommiteerd moeten zijn aan rationele overeenstemming ten aanzien van het IRMC.

### Conclusie

Het commitment aan rationele overeenstemming is voor (rationele) mensen onvermijdelijk. Dit commitment hoeft niet noodzakelijkerwijs op alle mogelijke onderwerpen betrekking te hebben, maar geldt wel in relatie tot iedereen en tenminste ten aanzien van alle denkbare IRMC's.<sup>111</sup> In de volgende paragraaf zal ik laten zien dat deze conclusie niet helemaal overeenkomt met het denken van Habermas, waarin het commitment aan rationele overeenstemming juist niet van toepassing lijkt te zijn op IRMC's.

### 3.2.3 Oplossing van IRMC's volgens de Discours Ethiek

In de vorige paragraaf heb ik geconcludeerd dat het voor partijen in een IRMC rationeel is om gecommiteerd te zijn aan het bereiken van rationele overeenstemming. Habermas zelf schetst het verloop van het oplossen van een conflict als volgt (Habermas 1992, 164–65). Een eerste mogelijkheid betreft een uitwisseling over feiten in een 'pragmatisch discours'. In een pragmatisch discours staan waarden of doelen niet ter discussie, maar gaat het om wat feitelijk gezien de beste manier is om iets te bereiken. Vaak wordt daarbij een beroep gedaan op de kennis van experts. Zulke kennis is feilbaar en zelden waarde-neutraal, noch onbetwist. In het conflict over Zwarte Piet zijn er bijvoorbeeld experts die de claim van de activisten dat Zwarte Piet racisme institutionaliseert onderschrijven, maar ook experts die wijzen op het belang van tradities, zeker in een tijd waarin de identiteit van groepen in brede zin onder druk staat.

Als zowel de activisten als de traditionalisten vanuit hun verschillende waarde-oriëntaties 'objectieve' kennis aanvoeren ter onderbouwing van hun standpunt, kan het conflict niet opgelost worden in een pragmatisch discours. Er zijn volgens Habermas dan drie mogelijkheden (Habermas 1992, 158–67). In de eerste plaats kan het conflict een moreel issue betreffen, en dan zou een praktisch discours<sup>112</sup> tot overeenstemming kunnen leiden. Als een praktisch discours

111 Strikt genomen geldt dit voor IRMC's die in een discours over onderwerpen waarop een commitment aan rationele overeenstemming bestaat, naar voren kunnen komen. Aangezien partijen niet voor de ander kunnen interpreteren hoe een onderwerp van belang is voor de andere partij, moet men er rekening mee houden dat elk identiteitsaspect onderdeel van de discourse kan worden en daarmee dus ook elk mogelijk IRMC. Bovendien, sociaal-culturele groepen zijn allemaal direct of indirect met elkaar verbonden. Zij kunnen onderlinge meningsverschillen niet volledig negeren, omwille van de eigen rationaliteit. Via via kan een groep in aanraking komen met ieder denkbaar IRMC.

112 Habermas verdeelt de brede categorie 'praktisch discours' in een pragmatisch discours (betreffende de meest effectieve manier om een doel te bereiken), een ethisch discours (betreffende de verheldering van de waarden die leidend zijn voor de eigen manier van leven) en een moreel discours (betreffende de rechtvaardiging of toepassing van universele normen) (Habermas 1991a, 9–10; 1992, 158–62). Omdat ik in paragraaf 3.1.2 het begrip 'praktisch discours' al heb ontwikkeld in relatie tot de rechtvaardiging van universele normen, introduceer ik nu geen nieuwe

## Hoofdstuk 3

niet tot een oplossing leidt, dan kan een ethisch discours plaatsvinden, waarin beide partijen hun eigen zelf-begrip verhelderen en kritisch onderzoeken. Tenslotte, als ook een ethisch discours niet leidt tot een ander zelf-begrip, resteert de mogelijkheid van onderhandelen, binnen spelregels die bepaald worden in een praktisch discours. Ik zal onderzoeken of op deze wijze een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden kan worden.

### Praktisch discours

In een praktisch discours doen partijen normvoorstellen en dragen zij argumenten aan voor deze normen. De traditionalisten stellen bijvoorbeeld als norm voor: "nieuwkomers bemoeien zich niet met al bestaande tradities". Het normvoorstel van de activisten zou kunnen zijn: "een traditie die kwetsend is voor iemand, mag niet blijven bestaan". Gegeven de fundamentele waarden van elk van beide partijen zijn beide normvoorstellen evident niet acceptabel voor beide.

Juist omdat in een IRMC het morele conflict gerelateerd is aan wat mensen als essentieel beschouwen voor wie zij zijn, zal geen van beide partijen ooit met een voorstel komen dat door beide partijen geaccepteerd kan worden. Neem bijvoorbeeld een normvoorstel als "Zwarte Piet is toegestaan in de privésfeer, niet in het openbaar". Voor de traditionalisten is dit onaanvaardbaar omdat Sinterklaas nu juist een collectieve, publiekelijke traditie is, inclusief Zwarte Piet. En voor activisten is dit onaanvaardbaar, omdat ze dan misschien in het openbaar niet geconfronteerd worden met Zwarte Piet, maar de socialisatie aan de hand van in hun beleving racistische stereotypering wordt in huiselijke kring gecontinueerd.

Habermas maakt onderscheid tussen morele en evaluatieve kwesties (waarbij evaluatief betekent dat het gaat over waarden). Hij schrijft:

"Moral questions can in principle be decided rationally, i.e. in terms of justice or the generalizability of interests. Evaluative questions present themselves at the most general level as issues of the good life (or of self-realization); they are accessible to rational deliberation only within the unproblematic horizon of a concrete historic form of life or the conduct of an individual life." (Habermas 1983a, 108)

Ofwel, een identiteitsgerelateerd vraagstuk kan alleen rationeel worden opgelost binnen een gedeelde leefwereld. Als een onderwerp niet gepaard gaat met 'generalizable interests', dan is het volgens Habermas geen moreel vraagstuk. Dit kan gelezen worden alsof Habermas het morele domein definieert als die vraagstukken die opgelost kunnen worden door rationele overeenstemming. Dat zou de Discours Ethiek tautologisch maken: als in een praktisch discours blijkt dat een onderwerp opgelost kan worden door rationele overeenstemming, dan is het moreel, en als het niet opgelost kan worden, dan is het evaluatief (in de zin van ethisch). Het wordt dan een empirische vraag of een thema een moreel vraagstuk betreft.

---

term. Het gebruik van 'praktisch discours' in deze paragraaf komt dus overeen met wat Habermas aanduidt als 'moreel discours'.

Habermas geeft zelf aan dat gegeven een toenemend pluralisme in waarden het morele domein krimpt ('shrinks') tot "these few more sharply focused questions" (Habermas 1991b, 91). Dit lijkt inconsistent met zijn algemene theorie van communicatieve rationaliteit, waarin morele vraagstukken betrekking hebben op het reguleren van interpersoonlijke relaties. De empirische vraag of een vraagstuk oplosbaar is, zou niet bepalend moeten zijn voor de vraag of het een moreel vraagstuk betreft (Heath 2001, 237–39). Voor situaties als deze werkt Habermas de opties uit van een Ethisch Discours en onderhandeling.

### Ethisch Discours

Habermas stelt dat mensen zich in een socialisatieproces bepaalde fundamentele waarden eigen maken als onderdeel van hun identiteit. Ten opzichte van zulke fundamentele, identiteitsbepalende, waarden kunnen dialoogpartners een niet geheel 'hypothetische' houding aannemen. Ook als ze in een fundamentele zelf-reflectie verwickeld zijn moeten ze zich aan zichzelf blijven relateren als een persoon met een identiteit en hebben zij begrippen nodig die zij in de zelfreflectie kunnen hanteren. De betekenis van zulke begrippen wordt geconstitueerd door (een essentieel deel van) de leefwereld. Mensen kunnen hun essentiële zelf-begrip daarom niet *in zijn geheel* ter discussie stellen in een praktisch discours. (Habermas 1981a, 126; Heath 2001, 234). Op *onderdelen* is wel een kritische herziening mogelijk van fundamentele waarden, ofwel een transformatie van identiteit (Habermas 1991b, 90, 100; 1996a, 32).

In een ethisch discours kunnen partijen hun zelf-begrip verhelderen en hun fundamentele waarden (en praktijken) kritisch onderzoeken. Het zou kunnen dat de traditionalisten resp. de activisten hierdoor tot een ander zelf-begrip komen en dat het conflict daarmee verdwijnt. De traditionalisten zouden tot een ander begrip van de traditie van Sinterklaas en de waarden die daarin centraal staan, kunnen komen. De concrete implicatie zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat Piet wel roetvegen heeft, maar niet per se helemaal zwart met dikke, rode lippen en gouden oorbellen.

Een ethisch discours kent geen extern criterium om te bepalen wat 'goed' of 'authentiek' is. Het is een zelf-onderzoek binnen een groep die een identiteit deelt, en waar verheldering over mogelijk is.<sup>113</sup> Het criterium is wat in het onderzoek als 'goed voor ons' verschijnt (Habermas 1992, 161). Of er zonder extern criterium voor wat een 'goed zelf-begrip zou zijn, een inzicht wordt opgedaan dat tot een ander zelf-begrip leidt, waardoor het conflict verdwijnt, is onzeker. Aangezien IRMC's hardnekkig zijn, kunnen we ervan uitgaan dat de identiteitsaspecten die centraal staan in het conflict de toets der kritiek binnen elk van beide conflictpartijen wel al hebben doorstaan. Nader zelfonderzoek leidt dan niet tot transformaties die impact hebben op het conflict.

Habermas beschrijft een maatschappelijk rationaliseringsproces waarin een moderne leefwereld tot stand wordt gebracht waarin persoonlijke belangen en waardeoriëntaties ondergeschikt zijn aan het commitment aan universeel geldige normen (Habermas 1981b, 1–7). Dit rationaliseringsproces zou zijn 'moderne ethische aanname' moeten onderbouwen

113 Zo'n zelfonderzoek kan ook leiden tot afsplitsingen binnen een groep, ofwel het ontstaan van nieuwe identiteitsgroepen.

(zie paragraaf 3.1.3). De wijdverbreidheid van identiteitsgerelateerde morele conflicten wijst er echter op dat dit rationaliseringsproces tenminste nog niet tot voltooiing is gekomen. De vraag voor dit onderzoek is juist of een stabiele en rechtvaardige oplossing kan worden onderscheiden in situaties waarin mensen (nog) *geen* relativiserende houding ten opzichte van de eigen identiteit hebben aangenomen. Met andere woorden, juist het bestaan van IRMC's laat zien dat aan Habermas' 'moderne ethische aanname' niet is voldaan.

Naast het zelfonderzoek van de activisten en traditionalisten afzonderlijk zou het ethisch discours ook betrekking kunnen hebben op de 'ons' van activisten en traditionalisten samen. Zij delen een samenleving, waardoor de vraag naar hun gezamenlijke zelf-begrip ook gesteld kan worden (vergelijkbaar met hoe in Politiek Liberalisme een concept van de persoon als burger is geïntroduceerd). Het gaat dan om de vraag hoe partijen hun *relatie* zien als groepen die een samenleving delen. Die ethische reflectie kan bevestigen dat zij in hun onderlinge relatie gecommiteerd zijn om tot een oplossing te komen. De *inhoud* van de afzonderlijke groepsidentiteiten hoeft dan niet aan bod te komen.

Kortom, een ethisch discours kán tot een transformatie van fundamentele waarden leiden, maar in een gevestigd, hardnekkig IRMC heeft het zelf-begrip de interne toets der kritiek al overleefd.

### Onderhandeling

Als partijen noch in een praktisch noch in een ethisch discours tot een oplossing komen, dan blijft volgens Habermas de optie van compromis over:

“it is possible to deduce from the inconclusive outcome of practical discourses that the problems under consideration and the issues in need of regulation do not involve generalizable interests at all; then one should not look for moral solutions but instead for fair compromises” (Habermas 1991b, 60)

In een 'fair' compromis wordt het belang van beide partijen in gelijke mate gediend. Dat vereist een gedeelde interpretatie van wat gelijk verdeeld moet worden (bijvoorbeeld welvaart, middelen/'resources', mogelijkheden/'capabilities'). Gegeven het verschil in fundamentele waarde waar de partijen aan gehecht zijn, is er mogelijk geen sprake van een gedeelde interpretatie van wat gelijk verdeeld zou moeten worden (Heath 2001, 233–34). Bijvoorbeeld, voor de traditionalist zou de mate waarin een traditie in stand blijft de relevante grootheid kunnen zijn, terwijl het voor de activisten gaat om de mate waarin eenieder respect geniet.<sup>114</sup>

Het is mogelijk dat partijen in een IRMC een gedeelde interpretatie hebben of in dialoog ontwikkelen van de te verdelen grootheid. In de discussie over Zwarte Piet zou de te verdelen grootheid bijvoorbeeld begrepen kunnen worden als 'gelegenheden voor zelfexpressie'. Binnen de Discours Ethiek is echter geen proces geconceptualiseerd waarin partijen tot een dergelijk

---

114 Partijen zouden tevreden kunnen zijn (of dit pretenderen te zijn) met een verdeling van kosten en baten, waarvan zij niet weten of ieders belang in gelijke mate wordt gediend. Dat is echter instabiel, omdat nieuwe informatie of zelfs geruchten aanleiding kunnen geven het bereikte onderhandelingsresultaat open te breken.

overeenkomstig begrip kunnen komen.<sup>115</sup> Gegeven de initiële verschillen is het niet triviaal dat partijen een overeenkomstige te verdelen grootheid onderscheiden.

Zelfs als er een overeenkomstige te verdelen grootheid kan worden geïdentificeerd, is het niet waarschijnlijk dat partijen een gedeelde interpretatie hebben over wat de impact of betekenis is van een bepaalde hoeveelheid meer of minder van de gedeelde grootheid. Verschillende waarden leiden ertoe dat behoeften en belangen onvergelijkbaar geïnterpreteerd worden (McCarthy 1991, 183–91). Het is niet mogelijk om de impact voor beide partijen van een compromisvoorstel tegen elkaar af te wegen. Bijvoorbeeld, hoe kan een traditionalist een voordeel voor de activist afwegen tegen zijn verlies, en vice versa? Zouden ze bijvoorbeeld evenveel traditionele Zwarte Pieten en evenveel gekleurde of roetveeg-pieten moeten overeenkomen bij elk optreden van Sinterklaas? Weegt dat tegen elkaar op?<sup>116</sup>

Uitgaande van het gezamenlijke belang om een oplossing te vinden, lijkt een onderhandeling op basis van ieders eigen behoefte-interpretatie de enige uitweg. Aangezien partijen elkaars behoeften niet hetzelfde interpreteren betekent dit een terugkeer naar strategisch handelen, waarin elke partij het beste voor zichzelf probeert te bereiken. Een probleem daarvan is dat partijen bij de inschatting wat het beste is ook zullen anticiperen op elkaar, en op hoe ze verwachten dat de ander zal anticiperen et cetera. Er treedt dan een oneindige regressie op van wederzijdse interpretaties, waardoor geen stabiele oplossing tot stand kan komen (Heath 2001, 60–64). Nieuwe informatie kan dan tot andere strategische keuzes leiden, waardoor een eventueel bereikt onderhandelingsresultaat weer ter discussie wordt gesteld. Juist sociale normen op basis van een gedeelde leefwereld kunnen zo'n oneindige regressie voorkomen (zie paragraaf 5.2.2), maar in een IRMC is daar precies geen sprake van.

Bovendien, in een strategische onderhandeling spelen machtsverhoudingen een rol. Als deze de uitkomst bepalen is de aldus onderscheiden oplossing noch rechtvaardig noch stabiel.<sup>117</sup> Als machtsverhoudingen bepalend zijn, is er in feite sprake van onderdrukking.

115 Habermas spreekt van een fusie van horizonnen, waardoor iemand met een 'flexibele identiteit' een andere leefwereld gaat begrijpen (Habermas 1991b, 103–4). In paragraaf 4.1.3 werk ik het concept van een 'fusie van horizonnen' verder uit.

116 Indien partijen zo'n diepgaand begrip van elkaar verwerven dat ze de wederzijdse betekenis van voor- en nadelen van een compromis wel kunnen begrijpen, dan zou een rationeel gemotiveerd compromis mogelijk zijn. Omdat zulk begrip niet vanzelf ontstaat, is een nadere conceptualisering nodig van hoe partijen dat kunnen ontwikkelen. In het volgende hoofdstuk zal ik met behulp van het denken van Charles Taylor een dialoog waarin zulk wederzijds begrip kan ontstaan.

117 Volgens Heath concludeert Habermas te snel dat onderhandeling gebaseerd is op strategische rationaliteit. Heath ziet wel mogelijkheden om een rationeel gemotiveerde overeenstemming te bereiken bij conflicten die gebaseerd zijn op fundamentele waardeverschillen (Heath 2001, 244). Heath introduceert daartoe 'axiomatisch onderhandelen'. Heath betoogt dat het mogelijk is voor beide partijen het onderhandelingsresultaat te maximaliseren door bepaalde condities (axioma's) te formuleren ten aanzien van het onderhandelingsresultaat (dus niet aan het proces, zoals Habermas voorstelt). De axioma's waar het onderhandelingsresultaat aan moet voldoen kunnen volgens Heath beredeneerd worden uit het Discours Principe (D), waardoor het onderhandelingsresultaat beschouwd kan worden als een vorm van rationele overeenstemming (zonder dat een ethisch discours nodig is). De framing als onderhandeling is alleen nodig om de redenering (wiskundig) te kunnen modelleren en een maximum te kunnen bepalen. In de modellering van axiomatisch onderhandelen worden niet de waarden zelf afgewogen, maar de mogelijkheden om de door een partij gewenste doelen (voortkomend uit waarden) te bereiken (Heath noemt dit 'nut'/utility'). Hierdoor wordt het probleem dat partijen elkaars belangen verschillend interpreteren opgelost. Aangenomen dat axiomatische onderhandeling in wiskundige zin werkt, levert dit een verschuiving van het conflict

Een partij schikt zich gelet op de dominante invloed van de ander. De uitkomst is ook niet stabiel, omdat een verandering in machtsverhoudingen aanleiding geeft tot heropening van de onderhandelingen.

De invloed van machtsverhoudingen kan beperkt worden door onderhandeling te kanaliseren aan de hand van spelregels (zoals politieke instituties), waarover overeenstemming is bereikt in een praktische discours (Habermas 1992, 166–67). Indien een onderhandeling plaatsvindt volgens deze spelregels, dan zou de uitkomst alsnog als rechtvaardig kunnen gelden. Stabiliteit zou gewaarborgd kunnen worden door het onderhandelingsresultaat in te bedden in een rechtssysteem, waardoor naleving van de overeenkomst afgedwongen kan worden (Habermas 1992, 106–7).

De optie van onderhandeling voegt weinig toe aan het onderscheiden van stabiele en rechtvaardige oplossingen in IRMC's. Onderhandeling blijkt in het geval van IRMC's vaak niet benut te worden door conflictpartijen. Dit is ook te begrijpen gezien wat er op het spel staat. De fundamentele waarden die voor partijen op het spel staan zijn essentieel voor het zelf-begrip van beide partijen. Het lijkt niet mogelijk te onderhandelen over wie je bent. Zelfs als onderhandelen over wie je bent conceptueel begrijpelijk kan worden gemaakt, is het de vraag of partijen in een praktisch discours over de spelregels voor onderhandeling tot overeenstemming zullen komen. Partijen zullen voor spelregels pleiten die ervoor zorgen dat zij hun identiteit volledig kunnen uitdrukken, en dat is precies waar het conflict over gaat.<sup>118</sup>

### Conclusie

De Discours Ethiek kan een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's onderscheiden als partijen hun commitment aan universele morele normen prioriteit geven boven hun commitment aan (particuliere) fundamentele waarden. Dit is een ethische aanname, die in het geval van IRMC's juist niet vervuld is. Het kenmerk van een IRMC is dat partijen vasthouden aan wat ze essentieel achten voor wie ze zijn, en universele morele normen niet per se prioriteit geven. Habermas heeft wel een visie op een maatschappelijk rationaliseringsproces waarin een leefwereld gevestigd wordt waarin deze 'moderne ethische' aanname vervuld is. Gegeven de vele IRMC's is dat rationaliseringsproces tenminste nog niet vervuld. In zo'n situatie van pluralisme is de Discours Ethiek volgens Habermas slechts van toepassing op een beperkt aantal morele kwesties.

---

op naar de te stellen inhoudelijke voorwaarden (de axioma's). Verschillen in identiteit of fundamentele waarden kunnen tot verschillende redeneringen leiden voor de te stellen axioma's. Aangezien de axioma's de modelmatige/wiskundige representaties zijn van morele uitgangspunten is deze situatie niet uit te sluiten. Daarnaast, zelfs als de axioma's eenduidig kunnen worden bepaald, of in een praktisch discours kunnen worden overeengekomen, dan moet het zelf-begrip van betrokkenen nog steeds mee transformeren met de uitkomst van het axiomatisch onderhandelingsresultaat. Aangezien het in een IRMC over fundamentele waarden gaat die mensen als essentieel beschouwen voor wie ze zijn lijkt een wiskundige optimalisatie hoe rationeel ook niet voldoende (zie ook paragraaf 3.3.1).

118 Als er toch politieke instituties worden opgericht om conflicten op te lossen of tenminste beheersbaar te houden, dan ontstaat dezelfde situatie als bij Politiek Liberalisme. De noodzaak om tot besluiten te komen leidt tot het invoeren van besluitvormingsmechanismen. Hoe zorgvuldig deze ook zijn, ten aanzien van IRMC's zullen partijen zich beperkt voelen in hun zelf-expressie. Dit leidt tot dezelfde problemen als in paragraaf 2.2.2 zijn onderscheiden voor Politiek Liberalisme.

### 3.3 Van rationele argumentatie naar morele transformatie

In deze paragraaf zal ik onderzoeken of het mogelijk is het probleem van Habermas' moderne ethische aanname op te lossen zodat op basis van de Discours Ethiek toch een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's onderscheiden kan worden. Hiertoe zijn er twee opties denkbaar. De eerste is om de moderne ethische aanname van Habermas te verdedigen (paragraaf 3.3.1). De tweede optie is om de moderne ethische aanname van Habermas op te geven en een aangepaste Discours Ethiek te ontwikkelen (paragraaf 3.3.2).<sup>119</sup> Voor beide opties laat ik zien dat de Discours Ethiek een transformatie van identiteit moet conceptualiseren om stabiele en rechtvaardige oplossingen van IRMC's te onderscheiden. Ik sluit af met een conclusie en vooruitblik naar het volgende hoofdstuk (paragraaf 3.3.3).

#### 3.3.1 Botsing van rationaliteiten

Het bestaan van IRMC's illustreert dat het rationaliseringsproces dat Habermas beschrijft en dat leidt tot een modern zelf-begrip waarin universele morele normen prioriteit krijgen boven andere persoonlijke waarden, in empirische zin nog niet is voltooid. Habermas' aanname van een moderne leefwereld kan echter wel gezien worden als een gerechtvaardigde weergave van hedendaagse intuïties over moraliteit (Rehg 1994, 69). De analyse in paragraaf 3.2.2 ondersteunt bovendien de aanname dat het commitment aan rationele overeenstemming juist in IRMC's gerechtvaardigd is. Wat betekent dit in de praktijk van een IRMC?

Voor een praktisch discours geldt dat nooit iedereen wiens belangen mogelijk in het geding zijn tegelijkertijd aan het discours deel kan nemen. Een praktisch discours wordt in de realiteit gevormd door een serie van dialogen, waarbij het meestal niet mogelijk zal zijn dat iedereen die het kan raken daadwerkelijk actief betrokken is. Velen zullen bovendien niet de kennis hebben om relevante overwegingen te beoordelen en ook niet de tijd of wil hebben zich in de meest uiteenlopende onderwerpen zo grondig te verdiepen.

Stel dat enkele vertegenwoordigers van beide partijen die gecommitteerd zijn aan rationele overeenstemming met elkaar een commissie vormen om een oplossing te vinden. Aannemende dat zij universele morele normen prioriteit geven, zouden zij volgens Habermas 'in principe' (zie paragraaf 3.1.3) tot een oplossing moeten kunnen komen. Deze oplossing is rechtvaardig omdat deze tot stand komt door argumentatie en hij is stabiel (binnen deze groep) omdat zij universele morele normen prioriteit geven.

William Regh stelt dan ook dat 'something like *trust* must inhabit the heart of rational conviction' (Rehg 1994, 237, mijn cursivering). Hiermee bedoelt hij dat er bij andere leden van een gemeenschap vertrouwen moet zijn in de groep die met elkaar tot een overeenstemming is gekomen. Kan zulk vertrouwen in een IRMC worden verondersteld? Accepteren mensen het oplossingsvoorstel dat in kleine kring is overeengekomen?

<sup>119</sup> Omdat het opgeven van Habermas' moderne aanname verstrekkende gevolgen heeft voor de theorie, spreekt Benhabib in plaats van Discours Ethiek van 'Communicatieve Ethiek' ('communicative ethics') (Benhabib 1986, 282). Om in de hoofdttekst geen nieuw begrip te hoeven introduceren houd ik vast aan Discours Ethiek, ook al wordt afstand genomen van een belangrijk aspect van Habermas' denken.

Stel dat een groep wordt samengesteld op basis van expertise, sociale positie of eventueel loting en dat de groep dit vertrouwen krijgt van beide conflictpartijen. Op enig moment presenteert de groep een uitkomst aan achterbannen die niet hebben deelgenomen aan het discours in de groep. Het kan niet aangenomen worden dat deze achterbannen ook universele morele normen prioriteit zullen geven boven hun fundamentele waarden. Het oplossingsvoorstel zal -aangezien we het hier over een IRMC hebben- niet voldoen aan de fundamentele waarden van beide groepen, zoals ik in paragraaf 2.2.3 heb geïllustreerd voor het voorbeeld van Zwarte Piet. De achterbannen zullen het niet accepteren.

De eerdergenoemde VN-commissie kan als zo'n expertgroep gezien worden. De conclusie van het panel was -kort gezegd- dat Zwarte Piet inderdaad een racistisch stereotype is en afgeschaft zou moeten worden. In plaats van een oplossing van het IRMC, heeft deze conclusie de weerstand van (sommige) traditionalisten alleen maar aangewakkerd, want weer zijn het 'buitenlanders' die het gemunt hebben op 'hun' traditie en hun identiteit. Het voorbeeld van het VN-panel laat zien dat de conflicterende partijen vooraf hun vertrouwen in een panel moeten uitspreken.

In een ander voorbeeld is een burgerpanel gevormd om het lang slepende conflict over de toelaatbaarheid van abortus in Ierland op te lossen (Curato, Hammond, and Min 2019, 36). De regering heeft vooraf commitment afgegeven dat de voorstellen in wetgeving zouden worden omgezet. Dit is ook gebeurd, maar daarmee is het achterliggende IRMC niet opgelost. Er zijn tal van groepen in Ierland die heel ongelukkig zijn met de uitkomst (van meer mogelijkheden voor abortus). Deze mensen zijn zelf geen onderdeel geweest van het proces, de uitkomsten van het burgerpanel waren voor hen onvoldoende reden om hun identiteit mee te transformeren met de uitkomst. Het vooraf gegeven vertrouwen van de regering was niet namens iedereen.

Het punt dat ik met deze voorbeelden tracht te illustreren is dat een transformatie van identiteit bij de achterban niet als vanzelfsprekend kan worden aangenomen.<sup>120</sup> Als de moderne ethische aanname als gerechtvaardigd wordt geaccepteerd, dan zou het oplossingsvoorstel van de uitverkoren groep weliswaar als 'rechtvaardig' gelden, maar niet stabiel zijn. De leden van een of beide van de conflictpartijen worden geconfronteerd met een regeling die alsnog conflicteert met hun fundamentele waarden, zelfs als zij hun vertrouwen hadden uitgesproken in de afgevaardigden. Net als bij Politiek Liberalisme zullen zij zich verzetten. Er is sprake van een botsing tussen de morele rationaliteit om het voorstel van de uitverkoren groep te aanvaarden enerzijds en de expressieve rationaliteit om uitdrukking te geven aan wie iemand meent te zijn.

Het oplossingsvoorstel van de afgevaardigden kan aanleiding zijn voor een ethisch discours binnen beide groepen. Dat zou kunnen leiden tot een transformatie van zelf-begrip, maar dat hoeft niet en is in een hardnekkig IRMC niet aannemelijk (zie paragraaf 3.2.3). De Discours Ethiek belemmert zulke transformaties niet, maar maakt ook niet duidelijk hoe deze tot stand

---

120 Dit geldt ook in het geval socialisatie ertoe leidt dat normatieve redenen prioriteit krijgen boven instrumentele (Heath 2001, 155). Iemand's zelf-begrip is niet een doel dat men probeert te realiseren, het is hoe men zichzelf begrijpt.



komen of zelfs teweeggebracht kunnen worden.<sup>121</sup> Bovendien heb ik aan het begin van deze paragraaf aangenomen dat de afgevaardigden zelf wél een relativerende houding hebben ten aanzien van hun eigen identiteit; in een IRMC kan daar ook niet vanuit gegaan worden.

### 3.3.2 Discours als moreel-transformatieve ervaring

Seyla Benhabib analyseert het probleem van de moderne ethische aanname aan de hand van een van Habermas' aannames waarmee hij het Universaliseerbaarheidsprincipe (U) afleidt. (U) is af te leiden uit de regels voor argumentatie én wat het betekent om een norm te bepalen. Een norm bepalen houdt volgens Habermas in dat interpersoonlijke relaties gereguleerd worden in het 'algemeen belang' van alle potentieel betrokkenen (Habermas 1983a, 67). De vraag is hoe 'algemeen belang' begrepen wordt. Benhabib ziet drie mogelijke interpretaties: een minimale, een maximale en een kritische (Benhabib 1986, 311–12).

In de minimale interpretatie kan 'algemeen belang' worden opgevat als geen interesse in elkaars belangen. Op basis van universele rechtvaardigheidsprincipes worden instituties ingericht die eventuele belangenconflicten kunnen oplossen. Dit is de interpretatie van Politiek Liberalisme. In de maximale interpretatie kan 'algemeen belang' worden opgevat als een harmonieuze situatie zonder conflict, waarin het universele en particuliere verenigd worden. Rousseau lijkt dit met zijn 'volonté generale' in gedachten te hebben (Rousseau 1762, 53–54). De kritische interpretatie houdt in dat particularistische claims worden ontmaskerd, zodat er ruimte ontstaat voor normvoorstellen die echt in het algemeen belang zijn.

Volgens Benhabib heeft Habermas de Discours Ethiek bedoeld als uitwerking van de derde (kritische) interpretatie, maar is hij bij de afleiding van (U) verstrikt geraakt in de maximale én minimale interpretatie. Als Habermas het morele domein afbakt tot die onderwerpen die 'generaliseerbaar' zijn, maakt hij het morele tautologisch en neemt hij een maximale interpretatie van het gemeenschappelijk belang aan (zie paragraaf 3.2.3). De vraag is of dan nog een discours nodig is.

De resterende conflicten classificeert Habermas als ethisch, maar het is niet aannemelijk dat een ethisch discours in IRMC's tot een transformatie van zelf-begrip leidt. Om toch maatschappelijke orde te behouden ontkomt Habermas niet aan een vorm van (politieke) onderhandeling in combinatie met wetshandhaving om stabiliteit te garanderen. Deze benadering sluit meer aan bij de minimale interpretatie, en komt overeen met de voorstellen van Politiek Liberalisme.<sup>122</sup>

121 Honneth bekritiseert Hegel op een vergelijkbaar punt: "... the 'existence of difference' is what allows ethical life to move beyond its natural initial stage and, in a series of rectifications of destroyed equilibria, ultimately leads to a unity of the universal and the particular. Put positively, this means that the history of human spirit is to be understood as a conflictual process in which the 'moral' potential inherent in natural ethical life (as something enclosed and not yet unfolded) is gradually generalized. (...) What remains completely unclear with regard to this basic conception, however, is what these undeveloped potentials of ethical life must be like, if they are to be already inherent, as an existing difference, in the initial structures of social life. And left equally open in the text is the question of the proposed shape of this process of recurring negations by which these same ethical potentials could develop in the direction of universal validity" (Honneth 1992, 15).

122 In de maximale en minimale interpretatie wordt (vaste) kennis van de eigen belangen en achterliggende behoeftes verondersteld. Dit is praktisch niet realiseerbaar en dus een idealiserende aanname (Anderson 2001, 200) In de

Om de Discours Ethiek te kunnen begrijpen in de kritische interpretatie moet een discours volgens Benhabib gezien worden als een 'moreel-transformatieve ervaring' (Benhabib 1986, 338). Dit houdt in dat een discours juist gericht is op het ontwikkelen van een nieuw zelf-begrip. Als in een discours het zelf-begrip van mensen niet verandert, is het niet waarschijnlijk dat mensen in relevante conflicten overeenstemming bereiken. De Discours Ethiek is bedoeld als échte dialoog tussen belanghebbenden, niet als een gedachtenexperiment of exclusief overleg van vertegenwoordigers met een modern zelf-begrip. Dit betekent dat niet voor alle deelnemers een modern zelf-begrip kan worden verondersteld. Wél kan het discours een proces zijn waarin mensen hun zelf-begrip transformeren, bijvoorbeeld richting een modern zelf-begrip, zoals Habermas met zijn rationaliseringstheorie betoogt.

Door een praktisch discours te interpreteren als een moreel-transformatief proces wordt het zelf-begrip van mensen onderdeel van het praktisch discours. Ofwel, de subjectieve dimensie van geldigheidsclaims, de waarachtigheid van spraakhandelingen, wordt een thema in het discours, en blijft niet langer beperkt tot ethisch zelfonderzoek. Benhabib drukt het als volgt uit (waarin 'need interpretations' als aanduiding van zelf-begrip kan worden gelezen):

"Thus, the insistence that "universalizable need interpretations" move into the center of moral discourse is not simply a further evolution of such a [universalistic] perspective; it entails a utopian break with it, or what I have named its "transfiguration". "Inner nature is moved into a utopian perspective", in the sense that its contents, our needs and affects, become communicatively accessible (...). The utopia of a society in which association is attained without domination – justice- and socialization without superfluous repression – happiness – moves to the fore." (Benhabib 1986, 336)

De utopie die Benhabib beschrijft gaat erover dat mensen door hun zelf-begrip in de dialoog te brengen samen een samenleving vormgeven waarin eenieder tot uitdrukking kan brengen wie hij of zij is (rechtvaardigheid), maar ook hun eigen zelf-begrip verder ontwikkelen en ontdekken wat authentiek voor hen is, los van dwingende sociale verwachtingen (geluk). Dat klinkt als een situatie waarin ook rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's kunnen worden onderscheiden. De vraag is dan hoe een discours een moreel-transformatieve ervaring kan zijn en wat dan een rechtvaardige en stabiele oplossing zou zijn.

### 3.3.3 Conclusie en vooruitblik

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat Habermas' Discours Ethiek niet in staat is om stabiele en rechtvaardige oplossingen van IRMC's te onderscheiden. Om dat wel te kunnen is de Discours Ethiek afhankelijk van een moderne ethische aanname dat universele morele normen prioriteit krijgen boven particuliere waarden. Hier kan bij IRMC's niet van uit worden gegaan. Wel heb ik laten zien dat het moreel rationeel is om gecommitteerd te zijn aan rationele overeenstemming in IRMC's. De uitkomsten die de Discours Ethiek oplevert op basis van dat commitment botsen

---

kritische interpretatie is deze idealisering niet nodig en staat juist het ontwikkelen van kennis van eigen behoeftes, ofwel het verfijnen van het eigen zelf-begrip centraal.

echter met een andere rationaliteit, namelijk om tot uitdrukking te brengen wie je bent. Hoewel de Discours Ethiek nadrukkelijk open staat voor transformaties in zelf-begrip, bevat de theorie geen conceptualisering van zo'n transformatie anders dan dat deze in een ethisch zelfonderzoek zou kunnen optreden.

Het is ook mogelijk een Discours Ethiek te ontwikkelen zonder Habermas' moderne ethische aanname. In dat geval wordt de subjectieve dimensie van zelf-begrip gethematiseerd in het discours dat dan een moreel-transformatieve ervaring zou moeten omvatten. Iedereen kan dan vanuit zijn of haar identiteit bijdragen aan het bepalen van normen voor het reguleren van interpersoonlijke relaties en in dialoog zijn of haar eigen zelf-begrip verder ontwikkelen. Hoewel niet duidelijk is hoe een discours precies een moreel-transformatieve ervaring kan zijn, is dit wel een veelbelovend perspectief voor het onderscheiden van rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's. In elk geval bestaat zo'n ervaring uit meer dan argumentatie. In het volgende hoofdstuk zal ik verkennen of de strategie van het inleven in identiteitsverschillen benut kan worden om een discours als moreel-transformatieve ervaring nader te conceptualiseren.



## Hoofdstuk 4

# Het inleven in identiteitsverschillen: Articulatie-ethiek

In hoofdstuk 3 heb ik laten zien dat Habermas' Discours Ethiek zodanig ontwikkeld kan worden dat de subjectieve dimensie van zelf-begrip erin gethematiseerd wordt. Een discours wordt dan een moreel-transformatieve ervaring waarin partijen tot een ander zelf-begrip komen. De vraag is dan hoe een discours als moreel-transformatieve ervaring kan worden geconceptualiseerd.

In dit hoofdstuk zal ik een oplossingsstrategie onderzoeken, waarin verandering van zelf-begrip centraal staat. Ik zal daartoe het denken van Charles Taylor reconstrueren als een theorie waarin partijen door zich in te leven in de identiteit van een andere partij tot een ander zelf-begrip komen. Aangezien Habermas zelf opmerkt dat hij in zijn denken over ethische aspecten aansluit bij Taylor, zou Taylor's denken een aanvullende conceptualisering van een discours als moreel-transformatieve ervaring kunnen opleveren (Habermas 1991b, 104; 1996a, 32).

In paragraaf 4.1 zal ik Taylor's denken over zelf-begrip en moraal reconstrueren in wat ik zal noemen een 'Articulatie-ethiek' ('Ethics of articulation'). In paragraaf 4.2 zal ik laten zien dat deze theorie de tekortkoming van de Discours Ethiek uit hoofdstuk 3 oplost, maar dat de theorie niet voor iedere identiteit gerechtvaardigd is. In paragraaf 4.3 onderzoek ik of een aanpassing van de Articulatie-ethiek mogelijk is. Deze aanpassing levert een dilemma op. Zoals de Articulatie-ethiek de zwakte van de Discours Ethiek kan oplossen, zo zou dit dilemma geïnspireerd op de Discours Ethiek opgelost kunnen worden. Of en hoe dit mogelijk is, is het onderwerp van deel II.

### 4.1 Charles Taylor's Articulatie-ethiek

Taylor wordt vaak gezien als een communitaristische denker (Sandel 1994, 1766–67; Cuypers and Lemmens 1997, 11), Communitaristische denkers betogen in navolging van Hegel (zie paragraaf 1.3.1) dat samenhang in een gemeenschap tot stand worden gebracht door gedeelde waarden, en niet (alleen) door rationele principes en procedures om conflicten tussen individuen (met verschillende waarden en belangen) op te lossen, zoals een kenmerk is van het liberalisme. Taylor's kritiek op Rawls en Habermas is in lijn met de analyse van de vorige hoofdstukken. Rawls' rechtvaardigheidsprincipes zijn volgens Taylor afhankelijk van een conceptie van het goede, en de prioriteit die Habermas geeft aan het morele boven het ethische is niet onderbouwd (C. Taylor 1989, 89). Anders dan Habermas maakt Taylor geen sterke scheiding tussen ethiek en moraal. In de ogen van Taylor steunt elke (morele en politieke) positie op waarden. In zijn denken staat het reconstrueren van die vaak onuitgesproken waarden en het historisch begrijpen van de 'morele bronnen' ('moral sources') van die waarden centraal (C. Taylor 1989, 107).

Taylor's denken strekt zich uit over een breed spectrum van filosofische thema's, van antropologie tot epistemologie. Hij presenteert daarbij geen systematisch beargumenteerde normatieve theorie, zoals Rawls en Habermas dat doen, maar probeert onze morele bronnen te articuleren. In deze paragraaf zal ik Taylor's denken proberen systematisch te reconstrueren als een morele theorie die toegepast kan worden in conflictsituaties. Deze reconstructie is opgebouwd uit Taylor's antropologie, ofwel zijn begrip van mens-zijn (paragraaf 4.1.2), een ethiek waarin het streven naar verfijnder zelf-articulatie centraal staat (paragraaf 4.1.2) en een moraal waarin mensen zich inleven in anderen en zo tot een verfijnder zelf-articulatie komen (paragraaf 4.1.3).

### 4.1.1 Antropologie: sterke waarderungen en menselijk handelen

Taylor's centrale claim is dat waarden constitutief, en daarmee onontkoombaar, zijn voor mensen. Zijn argument hiervoor kan begrepen worden als een transcendentiaal argument. Dit betekent dat hij een oncontroversieel uitgangspunt introduceert en vervolgens laat zien dat zijn conclusie volgt uit de condities die noodzakelijk zijn voor dat uitgangspunt. Dat mensen handelen ('human agency')<sup>123</sup> kan als oncontroversieel uitgangspunt genomen worden. De vraag is dan welke condities vervuld moeten zijn om te kunnen spreken van 'menselijk handelen'. Volgens Taylor impliceert menselijk handelen bewustzijn van onze handelingen (Meijer 2016, 157) en reflectie op mentale toestanden zoals verlangens, overtuigingen, commitments, intenties et cetera (C. Taylor 1985e, 15–16), waarbij het niet alleen gaat om toevallige voorkeuren, maar tenminste soms ook om waarden.

Een reflectie waarin het gaat om voorkeuren, zoals bijvoorbeeld bij het kiezen van een ijsmaak, noemt Taylor zwakke waardering ('weak evaluation'). Reflecties op basis van kwalitatieve kenmerken van waarde ('qualitative distinctions of worth') noemt Taylor sterke waardering ('strong evaluation').<sup>124</sup> Bijvoorbeeld, het is intrinsiek waardevoller om een verdrinkend kind te redden dan toe te blijven kijken. De keuze om het kind te redden is gebaseerd op een waarde, en niet op een toevallige voorkeur. Zulke waarden worden ingegeven door een 'moreel kader' ('framework' of 'horizon').<sup>125</sup> Sterke waarderungen definiëren onze identiteit, omdat ze uitdrukken wat voor ons van fundamentele waarde is (C. Taylor 1985e, 34).

Sterke waarderungen zijn onontkoombaar voor menselijk handelen in de constituerende zin dat er alleen sprake is van *menselijk* handelen als het ingegeven wordt door fundamentele waarden (C. Taylor 1985e, 34–35; 1989, 29–31). Taylor formuleert dit als volgt:

---

123 Taylor neemt zelf in zijn argumentatie het hebben van een identiteit als oncontroversieel uitgangspunt (C. Taylor 1989, 26–50; 1994a, 209; 1991a, 250). Echter, (Meijer 2016, 157) onderbouwt dat het hebben van een identiteit een van de mogelijkheden is om het functioneren van mensen te begrijpen, en daarmee niet oncontroversieel is als startpunt. Ik volg hier zijn suggestie om 'handelen' als oncontroversieel uitgangspunt te nemen als startpunt voor Taylors argument.

124 Het concept 'sterke waardering' bouwt voort op het idee van 2e orde verlangens (Frankfurt 1971), waarbij Taylor toevoegt dat constituerend voor menselijk handelen is dat die 2e orde gebaseerd is op waarden.

125 Habermas zou het 'leefwereld' noemen (Habermas 1981a, 119) en Rawls een levensbeschouwelijke doctrine (zie paragraaf 2.1.1).

"the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is undamaged human personhood." (C. Taylor 1989, 27)

Een mens die zou handelen zonder referentie aan waarden, bijvoorbeeld alleen op basis van zijn of haar directe verlangens of gevoelens, is volgens Taylor niet als persoon te zien en dit handelen is dan geen menselijk handelen.

Taylor onderbouwt dit argument door alternatieve concepten van menselijk handelen, zoals naturalistische en/of utilistische theorieën, met een *ad hominem* argument te weerleggen. Zulke theorieën pretenderen neutraal en waardevrij te zijn, maar in feite verbergen ze volgens Taylor de waarde (en daarmee het morele kader) waar ze zich op baseren, bijvoorbeeld in het geval van utilisme het streven naar geluksbeleving. Als een theorie werkelijk waardevrij is, bijvoorbeeld door te betogen dat waarden projecties van mensen zijn op een verder neutrale fysische wereld, dan zal niemand vol kunnen houden conform zo'n theorie te leven. Een verdediger van zo'n theorie zal volgens Taylor zijn leven altijd aan de hand van waarden leven, zoals liefde voor zijn gezin of streven naar rechtvaardigheid. Iemand die werkelijk zonder waarden zou leven is 'pathologisch' (C. Taylor 1989, 31–32).

Binnen een moreel kader worden verschillende waarden, zoals bijvoorbeeld rechtvaardigheid en vriendschap, gezien als waardevol. Taylor noemt dit gewone waarden ('life goods'). Gewone waarden geven aan welke acties, karaktereigenschappen of manieren van zijn positief gewaardeerd worden en een 'goed' leven definiëren (C. Taylor 1989, 93). Ook kan de ene waarde, bijvoorbeeld rechtvaardigheid, hoger gewaardeerd worden dan een andere, bijvoorbeeld vriendschap. In dat geval bevat een moreel kader waarden van een hogere orde ('hypergoods'). Zulke hypergoods definiëren het perspectief van zo'n moreel kader van waaruit gewone waarden worden beoordeeld.<sup>126</sup> Verschillende morele kaders worden gekenmerkt door verschillen in hypergoods. In moderne Westerse samenlevingen zou bijvoorbeeld gelijkheid of respect een hypergood kunnen zijn, terwijl in antieke beschavingen eer of moed de rol van hypergood vervulden (C. Taylor 1989, 64–65).

Wat bepaalt dat een waarde of een hypergood positief gewaardeerd worden? Volgens Taylor is dat niet simpelweg het feit dat een gemeenschap een bepaald moreel kader heeft ontwikkeld. Volgens Taylor hebben zowel gewone waarden als hypergoods kenmerken die maken dat ze positief gewaardeerd worden, met andere woorden 'goed' zijn. Deze kenmerken duidt Taylor aan als constituerende waarden ('constitutive goods'). Taylor omschrijft constituerende waarden als

'features of the universe, or God, or human beings, (i) on which the life goods depend, (ii) which command our moral awe or allegiance, and (iii) the contemplation of or contact with which empowers us to be good' (C. Taylor 1991a, 243).

---

<sup>126</sup> Taylor omschrijft hypergoods als 'defining my identity' en 'not only are incomparably more important than other [goods] but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about.' (C. Taylor 1989, 64).

Ofwel, het gaat volgens Taylor bij constituerende waarden om 'reële' kenmerken (C. Taylor 1994a, 211) van onszelf, van de wereld, of van God (C. Taylor 1996, 10). Ofschoon reëel betoogt Taylor dat het niet gaat om kenmerken die onafhankelijk van mensen bestaan, maar gerelateerd zijn aan het menszijn (C. Taylor 1991a, 245; 1992, 115–16). Het realisme van Taylor houdt dus niet in dat constituerende waarden onafhankelijk van mensen bestaan, maar wel dát - gegeven hoe mensen zijn - er constituerende waarden zijn die de bron vormen van wat mensen als waardevol (kunnen) beschouwen.

Hiermee creëert Taylor een alternatieve positie tussen het Platoonse idee van mensonafhankelijke waarden ('de Ideeën van het Goede')<sup>127</sup> en het projectivistische idee dat alle waarden een verzinsel zijn van mensen in een verder neutrale (fysische) realiteit. Aangezien Taylor aangeeft dat het onmogelijk is voor mensen om constituerende waarden definitief onder woorden te brengen (C. Taylor 1997, 179), is hij zelf niet expliciet over wat die reële waarden dan zijn. Wel verdedigt hij universele waarden als 'respect', 'betekenisvol leven' en 'waardigheid' (C. Taylor 1989, 15). Zonder dat hij dit benoemt als constituerende waarden, zou dit wel begrepen kunnen worden als een poging tot articulatie van constituerende waarden.

Constituerende waarden verklaren *waarom* hypergoods en gewone waarden waardevol zijn. Ze fungeren als morele bron ('moral source'): mensen hebben zodanige liefde en respect voor deze bronnen dat ze erdoor geïnspireerd en gemotiveerd worden om 'het goede' te doen (C. Taylor 1989, 96; Meijer 2016, 201–4). Volgens Taylor is het niet uitgesloten dat er verschillende constituerende waarden zijn, die zelfs onderling tegenstrijdig kunnen zijn.<sup>128</sup> Taylor spreekt zich niet expliciet uit over de verhouding van hypergoods en constituerende waarden,<sup>129</sup> maar op basis van (C. Taylor 1997, 179) concludeer ik dat een hypergood gezien kan worden als een poging om een constituerende waarde te articuleren. Hierbij geldt wel dat het onmogelijk is om een constituerende waarde ooit definitief onder woorden te brengen (C. Taylor 1989, 34). IRMC's kunnen dan geconceptualiseerd worden als conflicten tussen verschillende (articulaties van) hypergoods. De aanname van reële constituerende waarden is een controversieel onderdeel van Taylor's denken. In paragraaf 4.2.3 zal ik betogen dat deze aanname problematisch is en losgelaten moet worden.

Resumerend, Taylor's antropologische claim is: sterke waarderingen zijn constitutief, en daarmee onontkoombaar, voor menselijk handelen.

### 4.1.2 Ethiek: articulatie van zelf-begrip

Dat sterke waarderingen constitutief zijn voor menselijk handelen, heeft volgens Taylor ook normatieve betekenis (Meijer 2016, 166). Ik zal reconstrueren dat Taylor's denken begrepen

---

127 In Platonisme geldt: "the ultimate concepts of ethics and those fundamental to explanation in science were the same" (C. Taylor 1989, 56).

128 Taylor's concept van constituerende waarden wordt bekritiseerd vanwege de spanning die het zou oproepen met waardepluralisme (Anderson 1996, 18). Zoals ik Taylor begrijp, neemt hij niet aan dat er eenheid is in constituerende waarden. Er zouden er meerdere kunnen zijn, die zelfs onderling tegenstrijdig zijn. Zo schrijft hij: "where essences are concerned one has [to] be a pluralist" (Dreyfus and Taylor 2015, 153) en "for the strong evaluator reflection also examines the different possible modes of being of the agent" (C. Taylor 1985e, 25).

129 Ik heb geen passage gevonden waarin Taylor zich expliciet uitspreekt over hoe 'hypergoods' en constituerende waarden zich tot elkaar verhouden.



kan worden als een articulatie-ethiek die inhoudt dat mensen moeten streven naar een zo goed mogelijk zelf-begrip, zodat zij hun authentieke sterke waarderingen in de praktijk kunnen brengen. Aangezien constituerende waarden de kenmerken zijn die maken dat waarden 'goed' zijn, betekent dit dat mensen moeten streven naar een zelf-articulatie die de constituerende waarden zo dicht mogelijk benadert. Ik zal dit toelichten.

Om te beginnen is het nuttig te benadrukken dat sterke waarderingen niet noodzakelijkerwijs letterlijk onder woorden gebracht zijn of in een gearticuleerde reflectie worden overwogen.<sup>130</sup> Het is voor mensen onontkoombaar om te leven binnen een moreel kader met sterke waarderingen, hoe onbewust ook. Als iemand een kind ziet verdrinken en een primair ('inchoate') gevoel heeft dat het waardevol is om het kind te redden, dan is dat al een sterke waardering of een teken van een 'onontkoombaar moreel kader' (C. Taylor 1989, 3–24).<sup>131</sup> Zoals aangegeven is het volgens Taylor zelfs onmogelijk om constituerende waarden volledig te articuleren, maar zijn ze er wel als kenmerken die maken dat waarden goed zijn.

Het feit dat menselijk handelen gekenmerkt wordt door sterke waarderingen, betekent niet dat mensen in hun dagelijkse keuzes ook automatisch het goede doen. Het is mogelijk dat iemand zich vergist in wat waardevol is of welke handeling past bij wat waardevol is. Articulatie van een verfijnder zelf-begrip maakt dat iemand zijn of haar sterke waarderingen en de daaruit volgende 'life goods' en 'hypergoods' helder heeft. Een moreel kader is dus al onontkoombaar aanwezig en bepalend voor ongearticuleerde sterke waarderingen, maar kán nader onder woorden gebracht worden (gearticuleerd worden). Bijvoorbeeld, naar aanleiding van het primaire gevoel bij het zien van een verdrinkend kind, kan iemand zichzelf afvragen: "wat betekent dat gevoel?" Het antwoord op deze vraag is dan een eerste articulatie van dat primaire gevoel van waarde. De articulatie zou bijvoorbeeld kunnen zijn: 'het is goed om een verdrinkend kind te helpen'.

Door articulatie kan een mens zijn sterke waarderingen beter realiseren. Bijvoorbeeld, articuleren dat een verdrinkend kind gered moet worden, vergroot de kans dat iemand in soortgelijke situaties opnieuw handelt in lijn met die waarde. Zonder articulatie van een sterke waardering zou ofwel instinctief gehandeld worden ofwel elke keer opnieuw gereflecteerd moeten worden op het gevoel. In het laatste geval wordt er kostbare tijd verloren waarin het kind verdrinken kan zijn, en het eerste levert onbetrouwbaarheid op. Immers, veel factoren kunnen van invloed zijn op instinctieve reacties. Zonder articulatie zou het verlangen om een koud, nat pak te voorkomen de overhand kunnen krijgen. Kortom, articulatie constitueert zelf-begrip en bevordert dat iemand ook realiseert wat hij of zij waardevol vindt. Dus, om te realiseren wat iemand authentiek waardevol vindt, moet iemand streven naar een zo goed mogelijk gearticuleerd zelf-begrip.<sup>132</sup>

130 Taylor ziet kunstwerken, muziekstukken, een dans, een gebaar et cetera ook als articulatie (C. Taylor 1989, 91; 1991a, 253).

131 Articulatie is dus geen conditie voor sterke waardering, maar omgekeerd geldt dat wel. Bij zwakke waardering bepalen persoonlijke voorkeuren de keuze, en is er niets aanvullends te articuleren over wat maakt dat dat de voorkeur heeft. Bij sterke waardering heeft articulatie wel toegevoegde waarde, namelijk het benoemen van de achterliggende waarde van iemand handelingskeuze (C. Taylor 1985e, 24).

132 Komen tot betere zelf-articulatie is in prudentiële zin goed, en voor mensen een 'no choice value' (Lów-Beer 1991, 226).

Omdat mensen niet beschikken over absolute kennis,<sup>133</sup> beschikken mensen nooit over de ultieme articulatie van hun sterke waarderingen. Aangezien mensen effectiever zijn in het realiseren van hun waarden naarmate zij deze beter hebben gearticuleerd, is het prudentieel goed om te streven naar een 'beter' zelf-begrip. Maar, waarom zou iemand het niet kunnen houden bij een al bestaande (traditionele) articulatie, aangezien de ultieme articulatie toch nooit bereikt kan worden? Hoe kan iemand weten wat een 'beter' zelf-begrip is?

Taylor's aanname van reële constituerende waarden verschafft de basis voor het bestaan van verfijnder articulaties van sterke waarderingen. Taylor benadrukt dat sterke waarderingen plaatsvinden tegen een achtergrond van 'waarheid' (C. Taylor 2011b, 297). En die waarheid wordt gevormd door constituerende waarden. 'Verfijnder' wil dus zeggen dat ze de reële constituerende waarden meer benaderen: "striving to become better, or to come closer to the source" (C. Taylor 2016, 215). En aangezien constituerende waarden 'het goede' bepalen, is zo'n verfijnder articulatie 'goed', ofwel beter dan een minder verfijnde articulatie.

Aangezien mensen er nooit zeker van kunnen zijn de 'ultieme articulatie' te hebben gevonden, kan er geen sprake zijn van een extern criterium in de zin van een maatstaf waarmee mensen hun zelf-articulaties kunnen vergelijken om te bepalen of het een betere zelf-articulatie is (C. Taylor 1989, 34). In zijn artikel *Explanation and practical reason* ontwikkelt Taylor een principe van de 'best-mogelijke articulatie' ('Best account' (BA)) om toch te kunnen onderbouwen dat sommige articulaties beter zijn. Kort samengevat stelt Taylor dat een nieuwe articulatie beter is dan een eerdere in de volgende gevallen (C. Taylor 1995a, 43–53):

- De nieuwe articulatie verheldert de oude articulatie en niet andersom, bijvoorbeeld: de articulatie 'een verdrinkend kind moet gered worden' geeft geen verheldering van de gevoelens bij het zien van een kind dat wordt lastiggevallen door een groep oudere kinderen, terwijl de articulatie 'een kind in nood moet geholpen worden' helder maakt dat de eerste articulatie een specifieke toepassing is van een meer algemene waarde;
- De toepassing van de nieuwe articulatie leidt tot een niet te ontkennen succes boven de oude articulatie, bijvoorbeeld: de articulatie 'een kind in nood moet geholpen worden' dekt veel meer situaties af en is daarom in de praktijktoepassing van het realiseren van iemands sterke waarderingen succesvoller;
- De nieuwe articulatie is duidelijk 'minder verkeerd' ('a plainly error-reducing move'), bijvoorbeeld door het wegnemen van een tegenstelling, het oplossen van een verwarring of de erkenning van een tot dan toe genegeerde relevante factor, bijvoorbeeld: de articulatie 'een kind in nood moet geholpen worden' identificeert het 'in nood zijn' als relevante factor, terwijl de oude articulatie zich beperkte tot 'verdrinken'.

Het geschetste BA-principe geeft geen ultiem extern criterium, maar een leidraad die behulpzaam is bij het komen tot verfijnder zelf-articulatie. Voor zover het BA-principe wel

---

133 Wezens met absolute kennis zijn geen mensen, maar een 'supermens' ('suprhuman') (Frankfurt 1971, 89)

begrepen wordt als een criterium, verdedigt Taylor het 'ad hominem', dat wil zeggen dat het tot uitdrukking brengt wat een tegenstander niet kan ontkennen (C. Taylor 1995a, 53). Er is niemand die zou beweren dat een kind in nood niet geholpen zou moeten worden, dus is de articulatie evident 'minder verkeerd'. Niet als ultieme waarheid, maar als minder fout, als een 'best account' tot dusver. Na een nieuwe succesvolle articulatie zou een volgende verder verfijnde articulatie gevonden kunnen worden.<sup>134</sup>

Zoals gezegd ontwikkelt Taylor niet zoals Habermas en Rawls een systematische normatieve theorie met een label zoals Politiek Liberalisme of Discours Ethiek. Om te kunnen verwijzen naar het geheel van Taylors denken zoals ik het hier reconstrueer, label ik zijn denken vanwege de centrale plaats van articulatie "Articulatie-ethiek". De normatieve claim van deze Articulatie-ethiek is dat mensen moeten streven naar verfijnder articulaties van gewone waarden en hypergoods, om zo tot beter zelf-begrip te komen. Ethiek en moraal zijn met elkaar verbonden, omdat rechtvaardigheid een van de waarden is, en waarden maken duidelijk wat 'rechtvaardigheid' inhoudt. Omdat dit onderzoek gericht is op het onderscheiden van rechtvaardige en stabiele oplossingen zal ik Taylors morele en rechtvaardigheidsclaims nader reconstrueren.

#### 4.1.3 Morele claims van de Articulatie-ethiek en fusie van horizonnen

In zijn essay *The Politics of Recognition* stelt Taylor dat eenieder in zijn of haar unieke identiteit erkend zou moeten worden (C. Taylor 1994b, 38). Zijn argumentatie hiervoor is onder meer gebaseerd op de veronderstelling dat "all human cultures that have animated whole societies over some considerable stretch of time have something important to say to all human beings" (C. Taylor 1994b, 66).<sup>135</sup> Ik zal deze 'veronderstelling' reconstrueren als een morele dimensie van zijn Articulatie-ethiek. Met morele dimensie doel ik op sociale normen voor het reguleren van interpersoonlijke betrekkingen (zie paragraaf 1.1.3), en dus niet de beperkte invulling van Habermas (zie paragraaf 3.2.3).

Volgens Taylor is de genoemde veronderstelling te accepteren door te erkennen dat iedereen ver verwijderd is van een ultieme articulatie van het goede op basis waarvan de relatieve waarde van culturen bepaald zou kunnen worden (C. Taylor 1994b, 73). Ofwel, een open ontmoeting met andersdenkenden is een gelegenheid om onze vigerende articulaties te testen en mogelijk te komen tot betere articulaties.<sup>136</sup> Om in een dergelijke ontmoeting tot een verfijnder zelf-articulatie te komen, moet iemand afstand nemen van zijn of haar huidige zelf-articulatie. Met andere woorden, een open ontmoeting behelst dat iemand niet langer volhoudt dat de huidige zelf-articulatie de enige juiste (of 'beste') is, en dus -in een conflictsituatie- niet langer vasthoudt aan het eigen gelijk inzake het conflict.

134 Er kunnen meerdere articulaties zijn die voldoen aan het BA-principe. Deze kunnen zelfs strijdig met elkaar zijn. Bijvoorbeeld de al genoemde articulatie "Het is goed om mensen in nood te helpen" zou een nog betere articulatie kunnen zijn volgens het BA-principe. Maar ook een mogelijk articulatie is: 'Het is goed om kinderen in nood te helpen en volwassenen in nood het zelf te laten oplossen'.

135 Merk op dat Taylor niet zegt dat alle culturen van gelijke of aanzienlijke waarde zijn (C. Taylor 1994b, 66).

136 De ontmoeting met anderen kan ook sluimerende dilemma's in ons eigen zelf-begrip waar we ons nog niet van bewust ware aan het licht brengen (C. Taylor 2016, 222).

Om open te staan voor de eventuele waarde van andermans articulatie is het nodig dat iemand zich inleeft in het perspectief van de ander, en als hij of zij zich dat andere perspectief eigen heeft gemaakt kan hij eventueel tot een verfijnder zelf-begrip komen. Echter, uit Taylor's veronderstelling volgt slechts dat een conflict zo benut zou *kunnen* worden, niet dat iemand dat zou *moeten* doen. Er kunnen immers ook andere manieren zijn om tot verfijnder zelf-articulatie te komen, bijvoorbeeld door kunstervaring of meditatie (C. Taylor 2016, 213). Waarom zou een partij verplicht zijn met een dergelijke openheid een andere partij tegemoet te treden (en vice versa)?

Taylor baseert zijn antwoord op deze vraag op een volgens hem cruciale menselijke waarde. Dat is de waarde van erkenning, hetgeen respect omvat voor hoe mensen zijn en dat mensen tot uitdrukking kunnen brengen wie zij zijn.<sup>137</sup> Om een identiteit te ontwikkelen, om in staat te zijn fundamentele waarden te hebben is een wederzijdse relatie van erkenning met tenminste *enkele* anderen noodzakelijk. Taylor benoemt dit als het essentieel 'dialogische' karakter van menszijn (C. Taylor 1991b, 32–33; 1994b, 33–34).

Dat deze waarde ook universeel geldt, dus jegens iedereen, volgt volgens Taylor uit ieders persoonlijke sterke waardering over wat van waarde is voor hem of haar in het leven (C. Taylor 1991a, 252–53). Mijn reconstructie is dat er volgens Taylor een constituerende waarde is die maakt dat een commitment aan respect voor iedereen als waardevol gezien wordt, ofwel een commitment aan wederzijdse erkenning van 'strong evaluators' (Cooke 2018, 768). Taylor geeft zelf toe dat hij met deze argumentatie de onvermijdelijkheid van moraliteit niet laat zien. Een suggestie om Habermas' denken hiervoor te benutten, wijst hij af, omdat hij eraan hecht moraliteit te baseren op de volgens hem cruciale waarde van erkenning (C. Taylor 1991a, 251–53).<sup>138</sup>

Dus, de morele dimensie van Taylor's articulatie-ethiek kan als volgt geformuleerd worden: het is voor mensen cruciaal om wederzijdse erkenning van waarde te achten en dus moeten mensen zich in geval van conflict inleven in het perspectief van de ander en op die wijze openstaan voor een beter zelf-begrip (waardoor het conflict opgelost zou kunnen worden). Dit impliceert niet per se een dialoog, maar een dialoog is wel de vanzelfsprekende wijze om de andere partij te begrijpen en om erkenning over te brengen.<sup>139</sup> Om te onderzoeken hoe een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden kan worden met behulp van Taylors Articulatie-ethiek is het nodig om helder te maken hoe 'inleven in het perspectief van

---

137 In paragraaf 6.2.1 zal ik nader ingaan op erkenning.

138 (L w-Beer 1991, 234–35) doet de suggestie om met behulp van 'communicative ethics' de morele dimensie van Taylors denken te onderbouwen. Taylor beaamt dat 'the main line of my argument does not show morality to be inescapable'. Ondanks gelijkenis met de redenering van 'communicative ethics' geeft hij aan zich te baseren op 'the way in which human identity is formed through dialogue and recognition. The argument would turn on the acknowledgment, in other words, of a crucial human good, and not simply on the pragmatic contradiction involved in the violation of certain norms.' (C. Taylor 1991a, 251–53).

139 Taylor betoogt het niet expliciet, maar lijkt er op verschillende plekken vanzelfsprekend vanuit te gaan dat articulatie en dialoog een noodzakelijk onderdeel zijn van het oplossen van een conflict (Dreyfus and Taylor 2015, 124; C. Taylor 1989, 107). Aangezien hij expliciet betoogt dat de menselijke identiteit alleen in dialoog gevormd kan worden (C. Taylor 1989, 36; 1991b, 66; 1991a, 252), is de noodzaak van dialoog wellicht te vanzelfsprekend voor Taylor om er uitvoerig bij stil te staan in conflictsituaties.

de ander' en de beoogde 'openheid' precies begrepen kunnen worden. Hiertoe introduceert Taylor het concept van een 'fusie van horizons' (C. Taylor 1994b, 67).

### Fusie van horizons

Taylor beschrijft het proces van een fusie van horizons als volgt:<sup>140</sup>

"In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both. It would be a language in which the possible human variations would be so formulated that both our form of life and theirs could be perspicuously described as alternative such variations. Such a language of contrast might show their language of understanding to be distorted or inadequate in some respects, or it might show ours to be so (in which case, we might find that understanding them leads to an alteration of our self-understanding, and hence our form of life – a far from unknown process in history); or it might show both to be so." (C. Taylor 1985d, 125–26)

In dit citaat spreekt Taylor over talen ('languages') en samenlevingen ('societies'). Deze termen sluiten aan bij zijn focus op confrontaties van verschillende culturen. In het geval van een IRMC delen de conflictpartijen over het algemeen een samenleving en een taal.<sup>141</sup> Juist daarom is het belangrijk dat het conflict opgelost kan worden! In de situatie van een IRMC kan Taylors term 'society' begrepen worden als een identiteitsgroep, ofwel een 'subcultuur' binnen een samenleving. Het begrip 'languages' kan in een IRMC begrepen worden als de verschillende vocabulaires of kaders voor zelf-begrip; in een IRMC articuleren partijen hun identiteit in verschillende, zelfs conflicterende termen. In het voorbeeld van het conflict over Zwarte Piet (zie paragraaf 3.2.1) is Zwarte Piet in de subcultuur van de activisten evident 'racistisch', en in de subcultuur van de traditionalisten een 'onschuldige kindervriend'.

Een belangrijke opmerking in het citaat is dat het kader van geen van beide partijen kan worden gebruikt om de ander te begrijpen. Dus, het kader 'Zwarte Piet is racistisch' kan niet worden gebruikt om de traditionalisten te begrijpen en andersom kan het kader 'Zwarte Piet

---

140 Taylor bouwt hierbij voort op een concept van Hans-Georg Gadamer (Gadamer 1975; 1989). In deze sectie reconstrueer ik hoe Taylor dat toepast in relatie tot zelf-articulatie. (Vilhauer 2009) betoogt dat het concept het best begrepen kan worden in de bredere context van Gadamer's concept 'play': "Retrieving Gadamer's notion of understanding as play, and moving beyond the popular fixation on the 'fusion of horizons,' is a way of keeping the dynamic character of understanding in the foreground, and reminding us of the fact that all understanding involves the necessity of at least two distinct entities participating in a back and forth movement" (Vilhauer 2009, 363) Aangezien Taylor alleen het concept 'Fusion of Horizons' noemt, beperk ik me daar toe. Wel onderschrijf ik het dynamische en iteratieve karakter van het verwerven van wederzijds begrip, zoals in paragraaf 5.1.1 ook geëxpliciteerd zal worden.

141 De schaal van samenleven kan verschillen. Dat kan lokaal, regionaal, nationaal of internationaal zijn. Het gaat erom dat ze voor hun behoeftEVERVULLING van elkaar afhankelijk zijn, en daarmee is er op enig niveau sprake van samenleven. De gedeelde taal hoeft niet de moedertaal te zijn. Het gaat erom dat ze zich over en weer verstaanbaar kunnen maken.

is een onschuldige kindervriend' niet worden gebruikt om de activisten te begrijpen. Er is een 'derde taal' nodig, een nieuw kader, die het contrast tussen de perspectieven van beide partijen verheldert doordat zij hun eigen identiteit kunnen zien als mogelijke variaties tot een gedeelde menselijke constante ('human constant'). Een gedeelde menselijke constante is onlosmakelijk verbonden met menszijn en daardoor iets wat beide partijen gemeen hebben, bijvoorbeeld de behoefte om te overleven, de behoefte aan respect of de behoefte aan voeding. Een menselijke constante kan ook in aanmerking komen voor een verfijnder articulatie. Een belangrijke vraag is of zo'n gedeelde menselijke constante er altijd is, of altijd ontdekt kan worden.<sup>142</sup>

Door de eigen identiteit en die van de ander te zien als opties in relatie tot zo'n gedeelde menselijke constante, ontstaat ruimte voor nieuwe inzichten in iemands zelf-begrip. Immers, misschien blijkt de andere optie waardevolle elementen te bevatten die (op basis van het BA-principe) het eigen zelf-begrip kunnen verfijnen. In het geval van Zwarte Piet zouden de conflictpartijen bijvoorbeeld de behoefte aan respect als gedeelde menselijke constante kunnen herkennen. Met dat inzicht wordt de scope van het gesprek breder dan de vraag of Zwarte Piet wel of niet helemaal zwart mag of moet zijn. Het is het begin van een 'derde taal' waarin partijen elkaar kunnen begrijpen.

Aangezien elk van beide partijen al binnen een kader, ofwel 'horizon', leeft, is de vraag: hoe kan een fusie van horizonnen plaatsvinden en een derde taal tot stand komen? Om deze vraag te beantwoorden is het nuttig te verduidelijken wat het concept van een fusie van horizonnen precies beschrijft. Als de 'horizon' de grens is van wat partijen kunnen begrijpen, dan lijkt een fusie van horizonnen ofwel onmogelijk ofwel overbodig (Vessey 2009, 532). Immers, wat buiten de horizon van een partij is, kan dan ook niet begrepen worden. Als een ander wel begrepen kan worden, dan bevindt deze zich kennelijk al binnen onze horizon, en dan is er geen fusie nodig om elkaar te kunnen begrijpen<sup>143</sup>. Een horizon is echter geen vaste grens. Het markeert hoe ver iemand kan zien of wat iemand kan begrijpen *op enig moment* (Vessey 2009, 533). Een horizon verschuift als iemand zich verplaatst; een horizon is een toegangspoort tot wat erachter ligt.

Husserl heeft het concept van een horizon geïntroduceerd als een tamelijk technische term in relatie tot de waarneming van objecten. Als wij beperkt zijn in de waarneming van een object, dan vullen wij zelf aspecten aan die niet direct waarneembaar zijn (Husserl 1913, 44). Bijvoorbeeld, als iemand het kenmerkende getoeter hoort van een trein die een overweg nadert (zonder de trein te zien), dan neemt iemand dit waar als een trein, en niet als 'getoeter'. De horizon van een object bestaat uit die aspecten van een object die we niet direct kunnen waarnemen, maar waardoor we het object als een object kunnen zien (Vessey 2009, 534). In het geval van de trein is dat dus de hele vorm van de trein (hoewel we die niet kunnen zien). Ander

---

142 Taylor werkt het concept 'menselijke constante' niet nader uit. Op dit moment is het voldoende om het te begrijpen op de manier zoals in de hoofdtekst beschreven. Omdat het concept later een belangrijke rol gaat spelen, kom ik er in paragraaf 5.1 op terug.

143 Dit punt is als volgt als argument tegen het concept geformuleerd: "For once it is admitted that the interpreter *can* adopt a fused perspective different from his own contemporary one, then it is admitted in principle that he can break out of his own perspective. If that is possible, the primary assumption of the theory [of being bound by horizons] is shattered" (Hirsch 1967, 254).

voorbeeld, stel dat een struik een groot deel van een auto aan het zicht ontnemt, dan nemen we nog altijd een hele auto waar. Het deel van de auto achter de struiken veronderstellen we erbij. Dat (aan het zicht onttrokken) deel is de horizon van de auto.

Gadamer past dit 'horizon'-concept toe op claims.<sup>144</sup> De horizon van een claim is wat we erbij veronderstellen zodat deze betekenis voor ons heeft (Gadamer 1989, 245). De horizon van een claim bestaat dan uit feitelijke overtuigingen, normen en waarden die het mogelijk maken de claim te begrijpen. Die 'horizonovertuigingen' vormen de context waarin een claim wordt gepresenteerd, en zijn nodig om een claim te kunnen begrijpen. Als in een conflictsituatie de ene partij de andere partij wil begrijpen, dan moet deze zich de horizonovertuigingen behorende bij de claim van de andere partij eigen maken.<sup>145</sup> Bijvoorbeeld, de claim dat mensen geen vlees zouden moeten eten zou op basis van de horizon van een vleeseter begrepen kunnen worden als ongerechtvaardigde bemoeienis met persoonlijke dieet-keuzes. Echter, de claim krijgt een heel andere betekenis als de vleeseter begrijpt dat de veehouderij impact heeft op dierenwelzijn en het milieu. De claim kan dan begrepen worden als een voorstel om een collectief vraagstuk aan te pakken.<sup>146</sup>

Een fusie van horizonnen vindt plaats als een van beide partijen zich realiseert dat een andere context leidt tot een andere interpretatie van een claim dan in eerste instantie werd aangenomen (Vessey 2009, 540). Nieuwe informatie of een nieuwe inschatting van het relatieve gewicht van bestaande informatie kunnen ervoor zorgen dat de oorspronkelijke, conflicterende posities begrepen kunnen worden als alternatieven voor een gedeeld onderwerp (de 'menselijke constante'), bijvoorbeeld 'het op verantwoorde wijze vervullen van de eigen voedselbehoefte'. De standpunten 'iedereen moet vegetarisch eten' en 'wel of geen vlees eten is een persoonlijke keuze' zijn alternatieve invullingen van die menselijke constante.

De horizon is geen vaste grens, maar iets dat verruimd kan worden door nieuwe informatie te verwerven of bestaande informatie vanuit een ander perspectief te bekijken (bijvoorbeeld dat van het dier of het milieu). Als de horizon van een claim zo ver verbreed is dat de claim van een ander begrepen kan worden als een alternatief voor de eigen interpretatie, dan heeft de fusie plaatsgevonden.<sup>147</sup> Door een fusie van horizonnen verwerven beide partijen een gedeeld

144 Of uitspraken, zinnen, proposities. Aangezien ik het concept horizon zal toepassen in de context van een conflict, gebruik ik de term 'claim' in de hoofdtekst.

145 Hierbij kunnen een interne en externe horizon onderscheiden worden. De interne horizon betreft achtergrondkennis over het onderwerp zelf, de externe horizon over de context waarin de claim wordt gemaakt (Vessey 2009, 534).

146 Merk op dat niet per se de originele intenties van de andere partij worden begrepen. Er vindt een wisselwerking plaats tussen de concepten van de een en van de ander. Er vindt al een automatische 'tacit' fusie plaats, bijvoorbeeld over het concept 'dierenwelzijn', alvorens partijen zich er bewust van worden dat ze hun posities kunnen zien als alternatieven voor een gedeelde constante. Eventueel vindt vervolgens nog een verdere fusie plaats om eventuele vooroordelen op te lossen in de interpretatie van dierenwelzijn. (Garrett 1978, 393-97). Taylor merkt in lijn hiermee op: "The terms of our best account will vary not only with the people studied, but also with the students" (C. Taylor 2002a, 130).

147 Aangezien de aanvankelijk conflicterende claims door beide partijen als claims worden herkend, delen ze al een abstracte, conceptuele horizon (waarin ze als claims begrepen kunnen worden). In plaats van een fusie van horizonnen zou het proces ook aangeduid kunnen worden als het tot stand brengen van één horizon. Vanwege de spanningen die kunnen ontstaan tussen verschillende achtergronden, is het nuttiger om horizonnen in meervoud te zien, en daarom het proces dus als een fusie (Vessey 2009, 541).

begrip van het onderwerp waar zij een conflict over hebben. Een fusie van horizonnen is dus een noodzakelijke voorwaarde om een ander te begrijpen, maar leidt niet noodzakelijkerwijs tot overeenstemming. Partijen kunnen de betekenis van een claim vanuit een nieuw fusie-perspectief begrijpen, maar ieders afzonderlijke sterke waardering in deze nieuwe context kan nog steeds tot conflicterende posities leiden. De gefuseerde context levert wederzijds begrip op, niet per se dezelfde sterke waardering binnen deze nieuwe context.

Taylor beweert zelfs niet dat het altijd lukt om een gedeeld begrip te verwerven, laat staan altijd tot overeenstemming te komen: “in practical matters we have to wait and see” (C. Taylor 1995a, 55). Conflicterende partijen kunnen alleen door een fusie van horizonnen op het punt komen van een open reflectie over de vraag of het perspectief van de ander wellicht iets waardevols heeft toe te voegen aan het eigen zelf-begrip. En *als* de conclusie is dat de ander iets waardevols te zeggen heeft, *dan* zal ons zelf-begrip transformeren. Bijvoorbeeld, een verstokte vleeseter had zich nooit beseft dat vlees eten zo'n impact heeft op het milieu, ziet dat als een waardevol inzicht voor diens zelf-begrip en besluit vegetariër te worden (of tenminste minder vlees te eten). Tegelijkertijd is het ook mogelijk dat de verstokte vleeseter het perspectief van de vegetariër begrijpt, maar de milieu-impact toch geen voldoende reden vindt voor een verfijnder zelf-begrip.

Resumerend, Taylor claimt dat sterke waarderingen constitutief, en daarmee onontkoombaar zijn voor menselijk handelen. Sterke waarderingen definiëren wat mensen waardevol vinden en constitueren hun commitments, ofwel identiteit. Door articulatie zijn mensen beter in staat wat waardevol voor hen is te realiseren. Omdat er volgens Taylor voor mensen reële constituerende waarden zijn, kan er onderscheid zijn tussen meer of minder verfijnde articulaties, waarbij een verfijnder articulatie 'beter' is en leidt tot een beter zelf-begrip. De morele dimensie volgt uit de volgens Taylor cruciale waarde dat iedereen erkenning verdient. In een conflictsituatie over sterke waarderingen betekent dit dat mensen verplicht zijn om zich in te leven in het perspectief van degene met wie zij een conflict hebben en open te reflecteren op de vraag of het perspectief van de ander aanleiding geeft tot een transformatie van het eigen zelf-begrip. Dit inleven in het perspectief van een ander kan begrepen worden als een proces van een fusie van horizonnen.

### 4.2 IRMC's en de Articulatie-ethiek

In deze sectie zal ik onderzoeken of met behulp van de Articulatie-ethiek die in paragraaf 4.1 op basis van het werk van Charles Taylor is gereconstrueerd, stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kunnen worden onderscheiden. Aan de hand van een voorbeeld van een IRMC (paragraaf 4.2.1) zal ik laten zien dat de Articulatie-Ethiek een stabiele en rechtvaardige oplossing kán onderscheiden, maar dat dit afhangt van een ontwikkeling in het zelf-begrip dat partijen vanuit hun eigen perspectief hebben (paragraaf 4.2.2). Het doorslaggevende probleem voor Taylor is dat hij niet kan rechtvaardigen dat elke partij gecommitteerd moet zijn aan een ontwikkeling in het zelf-begrip (paragraaf 4.2.3).



#### 4.2.1 Voorbeeld: conflict over milieuvriendelijk gedrag

Klimaatverandering veroorzaakt zodanige sociale problemen dat het een moreel vraagstuk is. Bijvoorbeeld, door CO<sub>2</sub>-uitstoot in voornamelijk rijke landen smelten de gletsjers in de Himalaya waardoor watertekorten ontstaan voor honderden miljoenen mensen. Om klimaatverandering tegen te gaan zijn maatregelen nodig die impact hebben op de levens van mensen.<sup>148</sup> Het gaat dan om maatregelen als een andere energievoorziening (bijvoorbeeld windenergie, andere vormen van mobiliteit (bijvoorbeeld niet vliegen), ander materiaalgebruik (bijvoorbeeld minder kunststoffen) en andere consumptiepatronen (bijvoorbeeld geen vlees).

Er zijn mensen die van mening zijn dat mensen verplicht zijn hun gedrag te veranderen om de CO<sub>2</sub>-uitstoot te beperken. Ik zal deze positie aanduiden als '(moreel) milieu-activisme'. Deze positie is te herkennen in oproepen voor strengere regelgeving, prijsprikkels en publieke investeringen in de energietransitie. Directe confrontaties waarin anderen worden aangesproken op hun gedrag zijn nog zeldzaam, maar naarmate de gevolgen van klimaatverandering concreter worden, zullen ook persoonlijke keuzes meer en meer onderwerp worden van het publieke debat (en op verjaardagsfeestjes).

Aan de andere kant zijn er mensen die een bepaalde leefstijl als essentieel onderdeel beschouwen van wie zij zijn. Ik ga ervan uit dat zij de noodzaak tot maatregelen niet betwisten, maar wel dat ze betwisten dat het tegengaan van klimaatverandering allesbepalend zou moeten zijn. Deze 'leefstijl-liberalen' houden vol dat zij wel tot uitdrukking moeten kunnen brengen wie zij zijn. De ene leefstijl-liberaal scheidt bijvoorbeeld zijn afval, reist met openbaar vervoer, eet minder of geen vlees, maar beschouwt het (per vliegtuig) bezoeken van verre landen als essentieel voor wie hij is. Een ander wil misschien best minder vliegen, maar beschouwt bijvoorbeeld vlees eten als essentieel; zo heeft elke leefstijl-liberaal wel iets waar hij of zij aan vast houdt. Zij verzetten zich tegen de claim van de milieuactivisten dat zij ook die ene voor hen identiteitsbepalende activiteit moeten opgeven.<sup>149</sup>

Kortom, de claim van de milieuactivisten creëert een identiteitsgerelateerd conflict voor de leefstijl-liberaal. Maar ook de identiteit van de milieuactivisten staat op het spel. Voor hen is een verantwoordelijke omgang met het milieu essentieel voor wie zij zijn. Dit commitment kunnen zij alleen vervullen als (nagenoeg) alle anderen daaraan meedoen. Als zij de leefstijl-liberalen hun 'genoegens' zouden gunnen, dan zal dat niet tot een voldoende effectieve aanpak leiden van klimaatverandering, watertekorten, vervuiling et cetera. Ofwel, de keuzes van de leefstijl-liberalen raken de milieuactivist evengoed in zijn of haar identiteit.

#### 4.2.2 Oplossing van IRMC's volgens de Articulatie-ethiek

Aan het einde van hoofdstuk 3 heb ik een perspectief geschetst voor de Discours Ethiek waarin een discours bestaat uit een moreel-transformatieve ervaring die leidt tot een ander zelf-begrip. Ik zal in deze paragraaf laten zien dat Taylors Articulatie-ethiek een discours als

<sup>148</sup> In *Drawdown* (Hawken 2019) zijn de meest effectieve maatregelen op een rij gezet.

<sup>149</sup> Voor de helderheid van dit voorbeeld heb ik een extreme positie gecreëerd. In de praktijk zal het conflict over morele impact van leefstijlen relatiever zijn. Het feit dat de ene persoon veel vliegt, heeft consequenties voor anderen. Het conflict gaat dan meer over wie welke activiteit kan ontplooiën. Dat lijkt een belangenconflict, maar als het gaat om zaken die mensen essentieel achten voor wie zij zijn, is het identiteitsgerelateerd.

moreel-transformatief proces kan conceptualiseren zodanig dat het *mogelijk* is een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's te onderscheiden.

Laten we aannemen dat beide conflictpartijen geïmmiteerd zijn aan een oplossing en als onderdeel van een ethisch discours openstaan om te leren van het perspectief van de ander. Het ethische discours kan nog steeds begrepen worden als een zelfonderzoek, maar de confrontatie met een afwijkend perspectief wordt binnen de Articulatie-ethiek gezien als een mogelijkheid om te komen tot een verfijnder zelf-articulatie. Partijen starten daarom een dialoog om elkaar beter te begrijpen.

In paragraaf 4.1.3 heb ik uitgewerkt dat het ontstaan van begrip tussen twee conflicterende partijen begrepen kan worden als een fusie van horizonnen, hetgeen onder andere inhoudt dat elk van beide conflictpartijen zich de horizon van de andere partij eigen moet maken. Ze kunnen de ander niet begrijpen in termen van de eigen horizon. Dus, de leefstijl-liberaal kan de milieuactivist niet simpelweg zien als een bemoeial die de leuke dingen van het leven wil verpesten. Dat is een projectie van de eigen context, en niet het eigen maken van de context van de ander. Op dezelfde wijze begrijpt de milieuactivist de leefstijl-liberaal niet als deze als een onverantwoordelijke vervuiler gezien wordt.

Het identiteitsgerelateerde morele conflict kan geanalyseerd worden als een verschil van mening over de claim 'Iedereen zou moeten afzien van niet-noodzakelijke, milieuvervuilende gedragingen, zoals het eten van vlees en vliegvlagen'. Beide partijen hebben een verschillende positie ten aanzien van deze claim, en een verschillende horizon waarin zij deze claim begrijpen. De leefstijl-liberaal heeft bijvoorbeeld als horizonovertuigingen dat bepaalde activiteiten essentieel zijn voor wie zij is en dat zij die moet mogen ondernemen. Horizonovertuigingen van de milieuactivist betreffen bijvoorbeeld dat steeds meer natuurrampen zullen optreden als gevolg van klimaatverandering.

Als de milieuactivist zich de horizon van de leefstijl-liberaal eigen maakt, dan betekent dit bijvoorbeeld dat de milieuactivist begrijpt dat voor de leefstijl-liberalen bepaalde activiteiten essentieel zijn voor wie zij zijn, dat zij zonder die activiteiten zichzelf niet meer kunnen zijn en dat zij – net als ieder ander – uitdrukking willen kunnen geven aan wie ze zijn. De leefstijl-liberaal op haar beurt zou de milieuactivist kunnen begrijpen binnen de context van klimaatverandering en andere milieuvraagstukken die bedreigend zijn voor ieders overleven en dat gedragskeuzes die hier invloed op hebben dus geen louter individuele keuze kunnen zijn. Partijen ontdekken dat de claim in een andere horizon anders begrepen kan worden.

Als partijen zich op deze wijze ieders horizon van de betwiste claim eigen maken, dan kan een gedeelde menselijke constante helder worden. In dit geval zou de menselijke constante bijvoorbeeld betrekking kunnen hebben op 'als mens tot ontplooiing komen'.<sup>150</sup> De leefstijl-liberaal geeft hier invulling aan door activiteiten die zij als essentieel beschouwt voor wie zij is te ondernemen en de milieuactivist door zich in te zetten voor het behoud van gunstige leefomstandigheden voor de mens. Ofwel, beide zelf-articulaties kunnen gezien worden als alternatieven van een gedeelde menselijke constante. Het benoemen van de menselijke

---

150 Hoe de gedeelde menselijke constante precies begrepen moet worden, ontdekken de partijen zelf gedurende de fusie van horizonnen. Ik heb een voorzet gedaan omwille van de uitwerking van het voorbeeld.

constante markeert het moment van een fusie van horizonnen en het ontstaan van een 'derde taal', waarmee partijen zowel de identiteit van de ander en van zichzelf kunnen begrijpen als variaties op een gedeelde menselijke constante.

Op het moment van fusie zien partijen ieders zelf-begrip als een mogelijk alternatieve optie ter invulling van de menselijke constante. Zij kunnen zich dan de vraag stellen of het alternatief ook voor hen waardevolle elementen bevat, met andere woorden of er aanleiding is om te komen tot een verfijnder zelf-articulatie. Hoe bepalen partijen wat een verfijnder zelf-articulatie voor hen is? Aan de hand van Taylors BA-principe (zie paragraaf 4.1.2) zouden we kunnen aannemen dat het duidelijk 'minder verkeerd' is om als horizonovertuiging te hebben dat afzien van vlees eten en vliegereizen gezonder is voor mens en milieu. De leefstijl-liberaal zou op grond van dat inzicht tot de conclusie kunnen komen dat een ander zelf-begrip beter is, bijvoorbeeld dat zorgvuldig omgaan met het milieu belangrijker is dan verre vliegereizen kunnen maken en andere manieren te vinden voor zijn of haar zelf-expressie als 'man of vrouw van de wereld'.<sup>151</sup>

De milieuactivist zou op zijn beurt kunnen inzien dat het niet alleen essentieel voor hem is om zorgvuldig met het milieu om te gaan, maar dat een eigen leefstijl kunnen kiezen ook voor hem essentieel is. Dit inzicht verheldert het oude zelf-begrip, omdat hiermee de motivatie om zich in te zetten voor het milieu diepgaander begrepen wordt, namelijk als een leefstijl die hij als essentieel ziet voor wie hij is. Het effect van deze verfijnder zelf-articulatie zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat zijn denken over milieuverantwoord gedrag meer ruimte laat voor persoonlijke keuzes, waardoor bijvoorbeeld activiteiten met beperkte invloed, zoals het eten van kip, wel acceptabel zijn.<sup>152</sup>

De oplossing die op deze manier tot stand komt, wordt geconstitueerd door een verandering van zelf-begrip, ofwel wat beide partijen menen wat essentieel voor hen is, ofwel hun identiteit. Juist daardoor is de oplossing die zo onderscheiden kan worden, stabiel. Anders dan in het geval van de Discours Ethiek is er nu geen mismatch mogelijk tussen de oplossing op basis van de theorie en de identiteit van (een van) beide partijen. De nieuwe inzichten die partijen hebben, vertalen zich direct in een verfijnder zelf-articulatie. Als die inzichten zodanig zijn dat het conflict verdwijnt, dan is dit ook stabiel omdat ieders zelf-begrip is mee-getransformeerd. De oplossing is ook rechtvaardig omdat deze vanuit het perspectief van beide identiteiten gerechtvaardigd kan worden: ze komen door een fusie van horizonnen zélf tot een nieuw inzicht ten aanzien van hun identiteit. Ieders autonomie is gewaarborgd doordat het proces plaatsvindt in de context van de regels voor argumentatie (zie paragraaf 3.1.2).

Kortom, de Articulatie-ethiek lost de tekortkoming van de Discours Ethiek op doordat een transformatie van identiteit onderdeel van de theorie is. De Articulatie-ethiek kent echter ook zwaktes. Om te beginnen, het is niet duidelijk of het altijd mogelijk is om een gedeelde

151 Het is mogelijk dat iemand een nieuwe zelf-articulatie aanvaardt, maar dat deze niet voldoet aan het BA-principe. Volgens de Articulatie-ethiek is dit dan geen verbetering, maar een vergissing. Door rationele argumentatie aan de hand van het BA-principe kan dit worden duidelijk gemaakt in het eerste persoonsperspectief zodat betreffende persoon alsnog een andere, (wél) verfijnder zelf-articulatie zal aanvaarden (of terugkeert naar de oorspronkelijke).

152 De beperkte klimaatimpact van het eten van kip blijkt in (Willet et al. 2019). Uiteraard kunnen zorgen om dierenwelzijn ook redenen zijn om tegen de consumptie van kip te zijn.

menselijke constante te vinden. In paragraaf 5.1.3 ga ik hier nader op in, maar op dit moment zal ik ervan uitgaan dat er desnoods op abstract niveau altijd iets te vinden is dat mensen met elkaar gemeen hebben en op alternatieve wijze invullen.

Ook als we aannemen dat het in beginsel altijd mogelijk is om een gedeelde menselijke constante te vinden, betekent dit niet dat toepassing van het BA-principe altijd zo eenduidig is. De waarde van vleeseten zou voor de leefstijl-liberaal zo groot kunnen zijn dat het feit dat zorg voor het milieu de eigen overlevingskansen vergroot, voor hem niet zo relevant is. Of, hij gelooft simpelweg dat er tijdig een innovatieve technische oplossing gevonden zal worden, zodat het niet nodig is om zijn leefstijl nu aan te passen.

Taylor's Articulatie-ethiek werkt niet vanuit een extern perspectief, in de zin dat voor een conflictsituatie beredeneerd kan worden welke nieuwe zelf-articulaties volgens het BA-principe beter zijn zodanig dat het conflict is opgelost. Het aannemen van een verfijnder zelf-articulatie vindt plaats vanuit een eerste persoonsperspectief, ofwel door de persoon in kwestie zelf:

“What this means is that there is no *dispassionate* access to these meanings; that in the first-person case, for them to be meanings for me, values that I recognize and which move me, I have to experience the felt intuition of them. And to remain meanings for me, I have to be able to renew this experience.” (C. Taylor 2016, 183)

Ofwel, als de leefstijl-liberaal -zelfs na fusie van horizonnen- de betekenis en waarde van een nieuwe zelf-articulatie niet ervaart, dan vindt er geen transformatie van zelf-begrip plaats. Dat betekent dat er zelfs bij een geslaagde fusie van horizonnen niet noodzakelijkerwijs een zodanige transformatie van identiteit hoeft plaats te vinden dat het conflict verdwijnt.

Aangezien in een gevestigd en hardnekkig IRMC partijen sterk overtuigd zijn geraakt van hun zelf-begrip, is dit scenario zeker niet ondenkbeeldig. De Articulatie-ethiek vult de Discours Ethiek wel voldoende aan, maar in het geval van IRMC's is de kans op een transformatie van identiteit nog altijd klein. Er is immers sprake van een IRMC omdat er voor beide partijen iets op het spel staat dat zij als essentieel beschouwen voor wie zij zijn en de andere partij wordt ervaren als een belemmering voor het realiseren van de eigen fundamentele waarden. Kortom, zelfs als partijen ervoor open te staan van elkaar te leren en zelfs als er een fusie van horizonnen plaatsvindt, zal dit in een IRMC met de nodige weerstand en verknochtheid aan de eigen identiteit gepaard gaan. Of partijen tot een verfijnder zelf-begrip komen wordt in hun eerste persoonsperspectief bepaald, en kan niet door een externe reden worden afgedwongen.

Maar, op basis van de Articulatie-ethiek is vasthouden aan de eigen identiteit in een conflictsituatie -ook vanuit het perspectief van de conflicterende partijen zelf- niet rationeel. Als partijen het bij een toegenomen begrip van elkaar laten, pretenderen ze in feite de ultieme zelf-articulatie al gevonden te hebben. Volgens Taylor is dit niet rationeel, aangezien mensen de constituerende waarden (die de bron vormen van het 'goede' in sterke waarderingen) nooit volledig kunnen articuleren. Er is altijd verfijning mogelijk in de articulatie van iemands sterke waarderingen op enig moment, ofwel een verfijnder zelf-articulatie is altijd mogelijk. Partijen kunnen er niet van uitgaan dat hun huidige zelf-begrip in ultieme zin authentiek voor hen is.

Dus, ook als er na een fusie van horizonnen geen transformatie van identiteit plaatsvindt en het IRMC blijft bestaan, blijft volgens de door mij gereconstrueerde Articulatie-ethiek de verplichting bestaan om open te staan voor de ander en eventueel alsnog tot een nieuw inzicht te komen dat wél leidt tot een verfijnd zelf-begrip (C. Taylor 1994b, 73). Dit kan een manier zijn om rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's te onderscheiden.

## Conclusie

Taylor's Articulatie-ethiek vult de Discours Ethiek aan door een moreel-transformatief proces als onderdeel van het discours te conceptualiseren. Een rechtvaardige en stabiele oplossing van IRMC's kan worden onderscheiden door een voortgaande, wederzijdse openheid voor de andere partij zodat door een fusie van horizonnen beide partijen een zodanig verfijnder zelf-begrip ontwikkelen dat het conflict verdwijnt.<sup>153</sup> Op grond van het bestaan van constituerende waarden kan Taylor betogen dat het niet rationeel is om vast te houden aan een bepaald zelf-begrip alsof dat de ultieme zelf-articulatie is. Is de aanname van het bestaan van constituerende waarden gerechtvaardigd?

### 4.2.3 Is de Articulatie-ethiek gerechtvaardigd?

Als een partij het bestaan van constituerende waarden simpelweg ontkent, dan verliest de Articulatie-ethiek het referentiepunt om te kunnen spreken over een verfijnder zelf-articulatie. Een partij kan dan vanuit het eerste persoonsperspectief vasthouden aan het al aanwezige zelf-begrip. Dit geldt bijvoorbeeld voor een partij met een 'naturalistisch' zelf-begrip. Dit houdt in dat verlangens, voorkeuren en waarden gezien worden als het resultaat van sociaal-biologische processen. Hierbij kan een onderscheid gemaakt worden tussen een fenomenologisch niveau van zelf-begrip en een ontologisch niveau. Het fenomenologische niveau betreft de dagelijkse ervaring, ofwel hoe mensen hun eigen (en andermans) handelen interpreteren en zich daaraan relateren. Het ontologische niveau betreft de ware natuur van verschijnselen als verlangens, voorkeuren en waarden.

Fenomenologisch gezien kan ook een naturalist ervaren verlangens, voorkeuren en waarden te hebben en bepaalde commitments essentieel te achten voor hoe hij of zij zijn of haar leven leidt (hiermee wordt Taylor's ad hominem argument dat ieder mens zichzelf in termen van waarden begrijpt, omzeild, zie paragraaf 4.1.1). Ontologisch gezien bestaan er volgens de naturalist echter alleen maar sociaal-biologische processen die een bepaalde werking in hersenen en lichaam hebben, en die door mensen geïnterpreteerd worden als verlangens, voorkeuren en waarden. Dat mensen elkaar zo op fenomenologisch niveau interpreteren heeft geen speciale betekenis. Dat is slechts hoe mensen leven en elkaars acties onderling coördineren.

Taylor's Articulatie-ethiek is gebaseerd op een concurrerende ontologie, namelijk dat er voor mensen echte constituerende waarden zijn (en er dus altijd een verfijnder zelf-articulatie

---

153 In theorie zou een transformatie van identiteit bij een van beide partijen voldoende kunnen zijn voor een stabiele en rechtvaardige oplossing. In paragraaf 5.1.1 zal ik toelichten dat ook als een van beide partijen zich in feite aanpast aan de claim van de ander dit voor beide partijen een transformatie in zelf-begrip met zich meebrengt.

mogelijk is). Taylor's argumentatie op basis van de noodzakelijke vooronderstellingen voor menselijk handelen (zie paragraaf 4.1.1) is overtuigend op het niveau van de alledaagse ervaring, ofwel de fenomenologie, maar niet op ontologisch niveau. Taylor's fenomenologische argument is compatibel met een naturalistische ontologie.<sup>154</sup> Iemand kan zichzelf op fenomenologisch niveau begrijpen in termen van waarden, maar dit op ontologisch niveau naturalistisch verklaren. Om zijn Articulatie-ethiek te rechtvaardigen tegenover een naturalistische ontologie zou Taylor het bestaan van voor mensen reële constituerende waarden in ontologische zin moeten aantonen.

Vanuit Taylors Articulatie-ethiek bezien drukt het naturalistische zelf-begrip simpelweg een bepaald hypergood uit, bijvoorbeeld het vervullen van verlangens of maximale zelf-expressie.<sup>155</sup> Voor Taylor bevestigt dit de onontkoombaarheid van sterke waarderingen. Dat is correct op het fenomenologische niveau van alledaagse morele ervaringen, maar daarmee biedt hij geen criterium om zijn eigen hypergood van 'verfijnder zelf-articulatie' te rechtvaardigen. De ontologie van de Articulatie-ethiek blijkt dan een van de mogelijke interpretaties van menselijk handelen, naast bijvoorbeeld een naturalistische theorie.<sup>156</sup>

Een leefstijl-liberaal die zich op het standpunt stelt dat hij nu eenmaal wíl vliegen en vlees wíl eten en dat hij niet gelooft dat er zoiets bestaat als een verfijnder zelf-articulatie, is niet irrationeel, maar heeft gewoon een andere interpretatie van de ontologie van menselijk handelen. Aangezien in Taylor's Articulatie-Ethiek mensen nooit de zekerheid kunnen hebben van een ultieme articulatie, lijkt zijn theorie op voorhand niet toegerust om zijn aanname van reëel bestaande constituerende waarden te rechtvaardigen (MacIntyre 1994, 188).

Als er geen ultieme articulatie mogelijk is, dan is ook Taylor's theorie dat menselijk handelen wordt geconstitueerd door reflectie op grond van sterke waarderingen niet de ultieme articulatie van menszijn (Shapiro 1986, 317). Taylor geeft zelf ook aan dat aan zijn theorie eigen is dat het startpunt ter discussie kan staan (C. Taylor 1995c, 32). Tenzij Taylor zijn aanname van constituerende waarden op een andere manier kan rechtvaardigen dan door een beroep te doen op onze ervaring van menselijk handelen, is zijn Articulatie-ethiek niet gerechtvaardigd voor alle mogelijke identiteiten. Er is dan geen verplichting voor partijen in een IRMC om (opnieuw) voor elkaar open te staan door middel van een fusie van horizons.

Ondanks de moeilijkheid dat constituerende waarden volgens Taylor niet volledig articuleerbaar zijn, geeft hij aan dat constituerende waarden het diepste begrip vertegenwoordigen van wie wij zijn en de wereld waarin wij mensen leven. In de volgende passage doet Taylor een poging om zijn realisme (zie paragraaf 4.1.1) nader te beschrijven:

---

154 En ook met de ontologie van andere theorieën, zoals de aanname dat de ultieme articulatie van het goede leven door een bepaalde autoriteit wordt aangereikt.

155 (Löw-Beer 1991, 221) betoogt bijvoorbeeld dat Parfit's theorie van persoonlijke identiteit het maximaliseren van plezierige mentale ervaringen als hypergood bepleit (Parfit 1987, 444-45).

156 Het is 'really puzzling' (Meijer 2014, 452) dat Taylor dit argument tegen zijn theorie zelf benadrukt door aan te geven dat een transcendentiaal argument (en dus ook zijn eigen) geen ontologische claim kan onderbouwen: "Transcendental arguments [...] prove something quite strong about the subject of experience and the subject's place in the world; and yet since they are grounded in the nature of experience, there remains an ultimate, ontological question they can't foreclose" (C. Taylor 1995c, 33).

"In one sense, [Rosen]<sup>157</sup> forces me to ask, am I really a realist? [...] I would want to say something roughly like this: ethics tries to define the shape of the human moral predicament. But there would not be such a thing unless human beings existed. Once we exist, certain ways of being are higher than others in virtue of the way we are (the "Aristotelian" component); certain demands are made on us by other human beings in virtue of the way both we and they are (the "moral" component). (...)

I would want to add: certain demands are made on us by our world in virtue of what we are and how we fit into it (the "ecological" component). And further, I believe that certain goods arise out of our relation to God (the "theological" component)" (C. Taylor 1991a, 245).

In dit citaat blijft onduidelijk hoe Taylor de claims van de Aristotelische, morele, ecologische en theologische component precies ziet en wat de constituerende waarden dan zouden kunnen zijn.<sup>158</sup> Het idee in het citaat lijkt te zijn dat er voor mensen onontkoombare relaties zijn met andere fenomenen (de menselijke natuur, andere mensen, de wereld en God) die leiden tot constituerende waarden (volgend uit de in het citaat genoemde 'demands'). De menselijke conditie ('human condition') constitueert dan reële waarden, die 'ontdekt' (of benaderd) kunnen worden in steeds betere articulaties van sterke waarderingen.

In zijn boek *Retrieving Realism* beoogt Taylor zijn realisme nader te onderbouwen. Hij betoogt hierbij dat er een fysieke relatie van mensen is tot hun omgeving onafhankelijk van de concepten waarin die omgeving wordt begrepen. Dit contact is dus 'preconceptueel', ofwel niet afhankelijk van menselijke creaties of projecties. Bijvoorbeeld, mensen zijn nu eenmaal ruimtelijk-fysieke organismen met bepaalde fundamentele behoeften, zoals zuurstof, water, voedsel en beschutting, en leven in een verticaal georiënteerd zwaartekrachtsveld (Dreyfus and Taylor 2015, 133–38). Dit lijken inderdaad preconceptuele kenmerken voor menselijk handelen te zijn. Deze kenmerken kunnen als constituerende waarden begrepen worden in de zin dat een zelf-begrip waarmee beter in deze behoeften kan worden voorzien verfijnder is dan een ander zelf-begrip. Dit normatieve karakter is echter niet gerechtvaardigd: als iemand geen verlangen voelt naar een verfijnder zelf-begrip, dan constitueren deze kenmerken wel een reden voor een ander zelf-begrip (bijvoorbeeld het vergroot de overlevingskansen), maar het rechtvaardigt niet dat een ander zelf-begrip, verfijnder, authentieker of beter zou zijn. De feitelijke kenmerken zelf impliceren geen normatief criterium voor zelf-begrip.

Zelfs in een maximaal welwillend begrip van Taylor's punt, kan de aanname van reële constituerende waarden, en dus de mogelijkheid van een verfijnder zelf-begrip, niet gerechtvaardigd worden tegenover een naturalist. Bijvoorbeeld, het is plausibel dat het een

157 Het citaat komt uit een reactie op een artikel van Michael Rosen, die betoogt dat een sociaal geconstrueerde objectiviteit voldoende is als aanname van een Articulatie-ethiek (Rosen 1991, 193). Dit idee wordt in paragraaf 3.3.1 onderzocht.

158 Mede vanwege de onduidelijkheid over wat constituerende waarden precies zijn en zijn referentie aan een relatie met God waar ook reële constituerende waarden uit voortkomen, wordt Taylor aangewreven dat hij God als morele bron naar binnen smokkelt (Skinner 1991, 146–49). Dit verwijt is in mijn ogen ongegrond, omdat Taylor – ondanks zijn eigen geloof – duidelijk een filosofisch punt maakt los van enig geloof in God. De lastigheid is dat volgens Taylor een utieme articulatie niet mogelijk is; hij moet dus argumenteren voor een realiteit die door mensen niet definitief gearticuleerd kan worden (Meijer 2016, 257–61).

'mensgerelateerde realiteit' is dat mensen voor de ontwikkeling van hun identiteit erkenning van anderen nodig hebben, en dat erkenning alleen betekenisvol is als deze afkomstig is van iemand anders wiens identiteit door onszelf erkend wordt (Ikäheimo and Laitinen 2007, 35–37; Laitinen 2010, 319). Wederzijdse erkenning zou dan als een voor mensen reële constituerende waarde gezien kunnen worden. Echter, hetzelfde proces kan op sociaal-biologische wijze worden verklaard: mensen zijn zo geëvolueerd dat ze een ingebouwd verlangen naar erkenning krijgen en erkenning geven hebben. Als dat verlangen er tussen conflictpartijen niet is, dan geeft Taylor in het eerste persoonsperspectief geen normatieve reden dat het er wel zou moeten zijn.<sup>159</sup>

Het concept 'constituerende waarden' zelf roept ook vragen op (Laitinen 2008, 273–80). Aangezien Taylor bijvoorbeeld opmerkt dat er meerdere constituerende waarden zouden kunnen zijn, is het niet duidelijk of de goedheid van een gewone waarde bepaald wordt door alle constituerende waarden samen of door een specifieke constituerende waarde. En zo ja, welke dan en waarom precies die? Daarnaast is niet duidelijk waarom bijvoorbeeld rechtvaardigheid goed is en onrechtvaardigheid niet. Als constituerende waarden niet willekeurig zijn, dan zijn er andere kenmerken nodig die verklaren waarom rechtvaardigheid goed is. In dat geval bepalen die kenmerken de 'goedheid' van rechtvaardigheid, en zijn constituerende waarden overbodig. Volgens Laitinen zorgt het concept 'constituerende waarden' voor veel onduidelijkheid en onnodige ballast en kan moreel realisme ook anders gefundeerd worden (zie paragraaf 4.3.1).

### Conclusie

De aanname van voor mensen reële constituerende waarden is onvoldoende gerechtvaardigd om de Articulatie-ethiek overeind te houden tegenover partijen die uitgaan van een andere ontologie van menselijk handelen. Daarmee is Taylor's Articulatie-ethiek niet gerechtvaardigd vanuit het perspectief van elke mogelijke identiteit.

## 4.3 Aanpassing van de Articulatie-ethiek

In deze paragraaf zal ik onderzoeken of de in paragraaf 4.2.2 geconstateerde potentie van de Articulatie-ethiek om rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's te onderscheiden behouden (of zelfs vergroot) kan worden zonder de problematische aanname van reële constituerende waarden. In paragraaf 4.3.1 zal ik een mogelijk alternatief voor constituerende waarden onderzoeken in de vorm van sociaal geconstrueerde objectieve waarden. Dit leidt in het geval van IRMC's tot een dilemma. In paragraaf 4.3.2 reflecteer ik aan de hand van Taylor's denken op dit dilemma. Tenslotte schets ik een weg die in deel II onderzocht zal worden om dit dilemma op te lossen (paragraaf 4.3.3).

---

<sup>159</sup> Taylor suggereert ook een intrinsieke claim van de wildernis (C. Taylor 1989, 102; 1991a, 246). Ook hiervoor geldt dat de waarde van ongerepte natuur ook sociaal-biologisch kan worden verklaard, en niet per se een realiteit voor mensen hoeft te zijn. Overigens zal ik in paragraaf 6.2.3 betogen dat de hier gepresenteerde naturalist zelf-ondermijnend is. In paragraaf 6.3.2 schets ik vervolgens een concreet, alternatief begrip van Taylor's constituerende waarden.



### 4.3.1 Sociaal geconstrueerde 'objectieve' waarden

Waarden zijn een manier waarop mensen betekenis geven aan de wereld, vanuit het perspectief van hun leefwereld. Afhankelijk van de horizonovertuigingen van een leefwereld worden bepaalde kenmerken van de wereld als waardevol uitgelicht. Wat mensen waardevol achten, wordt geconstitueerd in de relatie van mensen (in een leefwereld) en reële kenmerken van de wereld.<sup>160</sup> De (ontologische) realiteit van de menselijke conditie zoals Taylor die schetst, zou op deze manier begrepen kunnen worden zonder dat het bestaan van problematische constituerende waarden in het universum aangenomen hoeft te worden.<sup>161</sup>

In de leefwereld waarin mensen opgroeien delen mensen een betekenis horizon, inclusief een moreel kader. Die betekenis horizon omvat horizonovertuigingen over feiten, normen en waarden. Kenmerken van de wereld krijgen betekenis door de vigerende waarden. De vigerende waarden vormen een betekenis horizon die mensen in een leefwereld delen. De leefwereld waar mensen deel van uitmaken is hún leefwereld en deze maakt dat het daarmee verbonden morele kader reëel en objectief is, en essentieel is voor wie ze zijn. Op basis van de combinatie van deze horizonovertuigingen en kenmerken van de wereld zijn er verschijnselen die zij als reëel en objectief waardevol begrijpen (Desouza 2016, 3). Mensen hadden in een andere leefwereld kunnen opgroeien met een andere betekenis horizon, maar wat zij als waardevol zien zou ook *dán mede* bepaald worden door kenmerken van de wereld. Voor de

160 (McDowell 1994; 1996) vergelijkt waarden met 'secundaire kwaliteiten' als kleur. Zulke secundaire kwaliteiten zijn reëel, maar ze bestaan niet onafhankelijk van mensen.

161 Het voorstel in deze alinea is gebaseerd op Laitinens 'ontologie van waarden' (Laitinen 2008, 260–68). Volgens Laitinen kunnen waarden begrepen worden aan de hand van degenen die waarden, kenmerken van waarde en dragers van waarde. Mensen zijn degenen die waarden. De menselijke geest vormt als het ware de ruimte waarin het idee van 'waarde' kan verschijnen. Kortom, het bestaan van waarden is 'subject-gerelateerd', maar niet 'subject-gecontroleerd'. De waarde van een object wordt bepaald door de kenmerken van het object die voor mensen betekenis hebben als waardevol ('good-making features'). Tenslotte onderscheidt Laitinen alles waar mensen waarde aan kunnen hechten als 'dragere van waarde', zoals verlangens, gevoelens, acties, gebeurtenissen, karakters, levenswijzen et cetera. Dragere van waarde kunnen ingedeeld worden als innerlijk, sociaal en natuurlijk. Het punt is nu dat deze dragere van waarde ontologische kenmerken hebben die niet waarde-neutraal zijn. Dragere van waarde zijn medebepalend voor de waarde die zij voor mensen kunnen hebben. Bijvoorbeeld om pijnlijk te zijn moet een drager een innerlijke ervaring zijn, om deugdzaam te zijn moet iets een persoon zijn et cetera. Het moreel realisme dat Laitinen op deze manier probeert te verdedigen verschilt als volgt van dat van Taylor:

"... values are a layer of meaning in the human relation to the world, experienced by and reacted to by moral agents, with their sensibilities and mastery of evaluative vocabulary, from within their lifeworldly perspectives. Further, according to this view, the landscape of evaluative features follows the general ontological features of the landscape consisting of bearers of value. Taylor's notion of constitutive goods goes one step further. There is an ontological source to such value." (Laitinen 2008, 269)

Ofwel, op basis van horizonovertuigingen worden bepaalde kenmerken van dragere van waarde als waardevol gezien. Of iets waardevol is, is niet alleen een projectie, maar wordt mede bepaald door de kenmerken van betreffende drager van waarde. De bron voor waarden ligt dus in de combinatie van kenmerken van dragere van waarden en de horizonovertuigingen van een leefwereld. Taylor gebruikt de term 'ontological source' niet voor constituerende waarden. Wat Laitinen schetst, kan gelezen worden als een vereenvoudigde weergave van wat Taylor bedoeld met constituerende waarden (Meijer 2016, 224–25). Constituerende waarden kunnen dan gezien worden als kenmerken van bepaalde dragere van waarde.

leefstijl-liberaal voor wie vliegen essentieel is, is de luchtvaart bijvoorbeeld reëel en objectief waardevol.

In een IRMC worden aspecten die mensen als essentieel beschouwen voor wie zij zijn, betwist. Ofwel, in een IRMC wordt de objectiviteit van fundamentele waarden betwist. Door een fusie van horizonnen leren partijen de betekenishorizon van de ander kennen en kunnen mensen zich een nieuwe betekenishorizon van waarden eigen maken. Dit kán leiden tot een oplossing van het conflict, zoals we in paragraaf 4.2.2 hebben gezien. De vraag is nu of op het bovenstaande begrip van waarden een Articulatie-ethiek kan worden gebaseerd waarmee rechtvaardige en stabiele oplossingen van IRMC's kunnen worden onderscheiden. Daartoe zal ik eerst nagaan of dit begrip van waarden door een naturalist wordt gedeeld.

Aangenomen dat een naturalist (op fenomenologisch niveau) zal accepteren dat een mens deel is van een leefwereld, levert dit begrip van waarden geen conflict op met een naturalistische ontologie van menselijk handelen.<sup>162</sup> Dit betekent dat het ook volgens een naturalist mogelijk is om meer kennis te verwerven van de kenmerken die medebepalend zijn voor wat waardevol is. Die kennis kan verworven worden door open te staan voor het perspectief van de andere partij, een fusie van horizonnen en eventueel een inzicht waardoor het zelf-begrip verfijnd wordt. Ofwel, in termen van een naturalistische ontologie van menselijk handelen: het is rationeel om open te staan voor het triggeren van hersenprocessen die een andere interpretatie van verlangens, voorkeuren en waarden opleveren. De leefstijl-liberaal ontdekt bijvoorbeeld dat een tot dan toe voor hem niet onderscheiden kenmerk van vlees eten de impact ervan op het milieu is. Die kennis verandert zijn betekenishorizon, en kan aanleiding geven tot een ander zelf-begrip. Dit aangepaste zelf-begrip is gebaseerd op meer inzicht in de kenmerken van bepaalde verschijnselen, en dat kan als 'verfijnder' begrepen worden.

De kenmerken van verschijnselen in de wereld vormen geen moreel criterium voor de inhoud van een moreel kader of een zelf-articulatie. De opgedane kennis *verplicht* niet tot een aanpassing van het eigen morele kader, maar ook niet tot het behoud van het eigen morele kader. Het is slechts rationeel om een zelf-begrip te hebben dat consistent is met kennis van de wereld. Als partijen zich in een fusie van horizonnen openstellen voor een verandering van het eigen morele kader, dan impliceert dit dat het eigen oorspronkelijke kader niet langer als 'objectief' gezien wordt, en men tenminste open staat voor een nieuw inzicht dat zou kunnen leiden tot een nieuw zelf-begrip.

In een enkele fusie van horizonnen staat niet direct iemands hele kader en identiteit ter discussie, maar een enkel aspect. De nieuwverworven inzichten kunnen geëvalueerd worden aan de hand van de niet-geproblematiseerde horizonovertuigingen. Bijvoorbeeld, de leefstijl-liberaal evalueert zijn kennis over de milieu-impact van vlees eten in het licht van zijn horizonovertuiging dat het belangrijk is om de wereld leefbaar te houden voor toekomstige generaties. Zijn nieuwe zelf-articulatie als vegetariër is tegen de achtergrond van deze horizonovertuigingen dan een verfijnder zelf-articulatie.

---

162 Alleen een partij die meent zelf over de ultieme kennis te beschikken over wat waardevol is, zou dit begrip van waarden bestrijden. Echter, de bewijslast ligt in zulke gevallen bij betreffende partij, en ik zie niet hoe zij dat kunnen inlossen.

De Articulatie-Ethiek is op deze manier gerechtvaardigd voor alle identiteiten, maar ik zie zowel een probleem wanneer partijen hun zelf-begrip aanpassen als wanneer zij vasthouden aan hun zelf-begrip. Ik licht eerst de situatie toe waarin partijen vasthouden aan hun zelf-begrip. Stel nu dat beide partijen elkaars perspectief begrijpen en inzien dat het eten van vlees verschillende kenmerken heeft die afhankelijk van de leefwereld als waardevol worden uitgelicht. In de ene leefwereld staat de waarde van 'eten wat je lekker vindt' centraal en in de andere 'zorg voor het milieu'. Ook met de toegenomen kennis dat vlees eten verschillende kenmerken heeft die als waardevol gezien kunnen worden, kan de leefstijl-liberaal in zijn eerste persoonsperspectief vasthouden aan het morele kader dat hij heeft (dat is waarom een oplossing niet zeker is). In dat geval wordt het IRMC niet opgelost, en alleen maar verder verdiept, aangezien men ondanks de toegenomen kennis toch vasthoudt aan de oorspronkelijke positie.

Als partijen hun zelf-begrip wél aanpassen, ofwel een aangepast moreel kader aanvaarden dan is de vraag welk ander kader (dat van de andere partij, of een derde alternatief). Op het moment van fusie zien zij beide identiteiten als alternatieve invullingen van een gedeelde menselijke constante, en wellicht onderscheiden zij ook nog andere opties. Het BA-principe kan in sommige gevallen een criterium verschaffen om het ene kader boven het andere te verkiezen, maar niet altijd. Op grond van het BA-principe kan bijvoorbeeld geen onderscheid worden gemaakt tussen 'voor de eigen leefstijl essentiële activiteiten blijven ondernemen ondanks eventuele schadelijke gevolgen voor het milieu' en 'bepaalde activiteiten laten omwille van het milieu, ook als die activiteiten essentieel zijn voor wie je bent'. Beide kaders zijn een verheldering ten opzichte van de oorspronkelijke kaders van de leefstijl-liberaal en de milieuactivist, maar ten opzichte van elkaar zijn ze even helder. De een leidt ook niet tot een niet te ontkennen succes boven de ander (dat wil zeggen: de een heeft succes op het gebied van zelfexpressie, de ander in zorg voor het milieu) en ook is geen van beide duidelijk 'minder verkeerd'.

Als partijen geen onderscheid kunnen maken op grond van het BA-principe, dan biedt de Articulatie-ethiek<sup>163</sup> geen criterium dat bepaalt dat het ene morele kader beter zou zijn dan het andere, of het ene zelf-begrip verfijnder dan het andere. In een IRMC is het niet uitgesloten dat partijen op basis van het toegenomen begrip van elkaars context tot verschillende zelf-articulaties komen waar het BA-principe geen onderscheid tussen kan maken. Begripstoename levert immers geen criterium op voor wat van fundamentele waarde zou moeten zijn. Het levert hooguit het inzicht op dat sommige waarden niet rationeel zijn, maar er kunnen nog altijd meerdere opties rationeel zijn (in de zin van consistent met de kennis van kenmerken van de wereld).

Dit levert in mijn ogen een probleem op, omdat mensen in hun leven met meerdere IRMC's geconfronteerd (kunnen) worden, waarin achtereenvolgens (in theorie) alle facetten van hun identiteit als optioneel kunnen worden onderscheiden. Zij kunnen op basis van een

163 In elk geval niet zonder constituerende waarden, maar zelfs als het bestaan van constituerende waarden wordt aangenomen is niet duidelijk hoe deze een criterium kunnen bieden. Het is volgens Taylor immers niet mogelijk ze ooit ultiem te articuleren.

conservatieve inslag de voorkeur geven om vast te houden aan wat ze gewend zijn of op basis van een progressieve inslag een nieuw kader 'uitproberen'. In beide gevallen zullen zij zich ervan bewust zijn dat het een illusie is om hun morele kader als objectief te beschouwen. Na elke fusie van horizonnen wordt hun leefwereld, en daarmee hun identiteit weer een stukje willekeuriger.<sup>164</sup> Dit inzicht kan leiden tot een gevoel van betekenisloosheid en een 'verlammende wanhoop met louter cynisme' tegenover oplossingen die volgen uit een fusie van horizonnen (Meijer 2012, 170).<sup>165</sup> Immers, elke oplossing die op deze manier wordt bereikt, heeft weinig betekenis voor de conflicterende partijen, want de zelf-articulaties waarop de oplossing is gebaseerd zouden evengoed anders kunnen zijn.

Omdat de zelf-articulaties waarop oplossingen gebaseerd zijn evengoed anders zouden kunnen zijn, zijn partijen er niet van verzekerd dat beide partijen zich conform de 'oplossing' blijven gedragen. Ze zouden het volgende moment, bijvoorbeeld na een fusie van horizonnen in een heel ander conflict, weer een heel ander zelf-begrip kunnen ontwikkelen. Het is natuurlijk wel mogelijk dat partijen er rekening mee houden dat een oplossing van een eerder conflict niet teniet moet worden gedaan, maar in de nu ontwikkelde Articulatie-ethiek is daar geen criterium voor geconceptualiseerd. Stabiliteit is niet gewaarborgd. Het garantie-probleem, ofwel hoe partijen ervan verzekerd kunnen zijn dat de andere partij zich ook houdt aan de oplossing (zie paragraaf 2.1.2), is niet opgelost. Ik noem dit het nihilistische argument tegen de Articulatie-ethiek. Het houdt in dat als zelf-articulaties arbitrair zijn, er geen stabiele oplossingen mogelijk zijn van IRMC's en de repeterende confrontatie met IRMC's resulteert in cynisme.

### Conclusie

Het is mogelijk de Articulatie-ethiek te verdedigen zonder een beroep te doen op de problematische aanname van constituerende waarden. Dit leidt echter tot het volgende dilemma. Als partijen zich openstellen komen zij tot het besef dat hun zelf-articulatie arbitrair is aangezien er in een IRMC altijd verschillende articulaties mogelijk zijn waar het BA-principe geen onderscheid tussen kan maken. Dit leidt tot instabiliteit van een eventuele oplossing van een IRMC, omdat partijen er niet van verzekerd kunnen zijn dat de ander zich ook zal houden

---

164 Taylor zou aangeven dat mensen altijd al onderdeel zijn van een moreel kader en dus nooit in de positie zijn om vrijuit te kiezen uit onderling arbitraire kaders. (Olafson 1994, 192) merkt op dat Taylor betoogt "that the self *partly* constitutes itself as a self by its self-interpretation". (C. Taylor 1994a, 207) legt uit dat 'partly' uitdrukt dat er in zijn ogen 'limits to self-constitution' zijn omdat menselijk handelen onontkoombaar geconstitueerd wordt binnen een moreel kader. In een IRMC worden echter onderdelen van dat morele kader ter discussie gesteld. Het deel dat niet ter discussie staat in een specifiek IRMC stelt randvoorwaarden en maakt dat de keuze niet geheel willekeurig zal zijn. Maar binnen die randvoorwaarden is de keuze wel willekeurig en in achtereenvolgende IRMC's kan in principe ieder aspect van het kader ter discussie komen.

165 Geïnspireerd door het werk van Nietzsche kan die situatie als volgt geschetst kunnen worden:

"In the end, the unscrupulous will to truth, initially drawing energy from the destruction of existing goals and beliefs, will sooner or later result in a self-abolition that is so strong that we will 'perish', that is, out of and because of the truthfulness growing within us. The process of dissolution will end up in a paralysis, in the hammering thought that all is in vain, without reason or result. The 'Pathos des Umsonst' is the absolute idleness or inactivity, because every single motion - including suicide - is meaningless. The thought that there is nothing left but to continue eternally in the lie that life is meaningful, intensifies the paralyzing experience of meaninglessness. This thought to bear, 'die ewige Wiederkehr', the awareness that life will remain meaningless forever." (Meijer 2012, 170-71)

aan de oplossing. Het alternatief is dat partijen zich vastklampen aan de stabiliteit van het eigen morele kader, waardoor het conflict zich alleen maar verdiept.

#### 4.3.2 Taylor en het nihilistische argument

Taylor lijkt het nihilistische argument uit de vorige paragraaf te onderkennen en precies daarom vast te houden aan het concept van constituerende waarden. Een arbitraire 'bron' biedt volgens hem onvoldoende motivatie voor mensen voor moreel handelen. Hij zegt: "High standards need strong sources" (C. Taylor 1989, 516). Hiermee bedoelt Taylor dat morele verplichtingen zo veeleisend zijn, dat mensen er een diepe motivatie voor moeten voelen. Bijvoorbeeld, de milieuactivist vraagt van mensen een forse verandering van leefstijl, mensen moeten afzien van activiteiten die nu belangrijk en dierbaar voor hen zijn, allemaal voor het milieu. Het vraagt van mensen om belangrijke persoonlijke verlangens opzij te zetten. De vraag is dan of een zelf-articulatie, die uiteindelijk arbitrair is, voldoende bron van motivatie is. Taylor denkt van niet (C. Taylor 1989, 517; Löw-Beer 1991, 230; Meijer 2017, 374).

In moderne Westerse samenlevingen hebben sommigen de illusie van de mogelijkheid van een verfijnd zelf-begrip geaccepteerd. Zij hebben een naturalistisch mensbeeld omarmd waarin het bevredigen van verlangens of de maximalisatie van geluksbeleving als levensdoel geldt, zonder nog te streven naar een verfijnder zelf-begrip. Anderen verzetten zich tegen de illusie en klampen zich vast aan een (traditioneel) moreel kader en staan niet langer open voor anderen. In beide gevallen wordt de mogelijkheid van een succesvolle fusie van horizonnen en verandering van zelf-begrip geblokkeerd, en is er ook geen perspectief op het oplossen van IRMC's.

Taylor's denken kan geïnterpreteerd worden als het ontwikkelen van een oplossing voor dit dilemma door onze morele bronnen en daarmee constituerende waarden proberen te articuleren.<sup>166</sup> Aangezien een confrontatie met andere culturen, opvattingen en identiteiten de kans biedt tot een verfijnder zelf-articulatie, ofwel meer helderheid over onze morele bronnen, te komen, is het niet verwonderlijk dat Taylor zegt:

"The great challenge of the coming century, both for politics and for social science, is that of understanding the other." (C. Taylor 2002a, 126)

De vraag is nu of het mogelijk is een theorie te ontwikkelen die gebruik maakt van de potentie van de Articulatie-ethiek die niet vatbaar is voor het nihilistische argument, maar ook niet

<sup>166</sup> Een andere strategie zou kunnen zijn om op te merken dat er meer overeenstemming is dan verschil tussen verschillende morele kaders, dus dat in de praktijk er altijd voldoende sociale basis is om niet bevangen te hoeven worden door nihilistische wanhoop (Rosen 1991, 193). Echter, behalve dat dit argument empirisch ondergraven zou kunnen worden, is het nihilistische argument niet gericht op relativisme. Het nihilistische argument ondermijnt elk kader, ook als er op de wereld in de praktijk maar één zou zijn. Er kan immers op elk moment iemand opstaan met een conflicterende identiteit (bijvoorbeeld door puberaal verzet tegen het heersende kader). Nietzsche's diagnose is dat de moderne mens zich bewust is geworden van zijn illusie (dat er geen objectieve, reële of constituerende waarden bestaan), dat Taylor gelijk heeft dat een mens zonder sterke waarderingen 'pathologisch' is en dát de moderne wereld inderdaad pathologisch is (Meijer 2012, 188).

afhankelijk is van Taylor's onduidelijke aanname van reële constituerende waarden (dus uitgaat van het begrip van waarden als sociaal geconstrueerd conform de voorgaande paragraaf).

### 4.3.3 Conclusie en vooruitblik

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat met behulp van de Articulatie-ethiek een rechtvaardige en stabiele oplossing voor IRMC's kan worden onderscheiden. Het concept van een fusie van horizonnen en de mogelijkheid van een daaropvolgende verfijnder zelf-articulatie conceptualiseren een discours als moreel-transformatieve ervaring. Echter, de Articulatie-ethiek is afhankelijk van een onbevredigende aanname van voor mensen reële constituerende waarden om te kunnen spreken van een 'verfijnder' zelf-articulatie. Zonder die aanname resulteert een dilemma. Als partijen zich voor elkaar openstellen komen zij uiteindelijk tot het besef dat elke zelf-articulatie arbitrair is, hetgeen tot instabiliteit leidt van een eventuele oplossing van een IRMC. Het alternatief is dat partijen zich vastklampen aan de stabiliteit van het eigen morele kader, waardoor het conflict zich alleen maar verdiept.

In een discours over of bepaalde claims waar dan wel rechtvaardig zijn, is er geen sprake van willekeur. Overeenstemming op basis van rationele argumentatie in een echte dialoog bepaalt of een claim als waar dan wel rechtvaardig wordt aangenomen. Hiermee is de Discours Ethiek op het gebied van waarheids- en rechtvaardigheidsclaims niet vatbaar voor het nihilistische argument.

Aangezien de Discours Ethiek respectievelijk de Articulatie-ethiek sterk is op die punten waar de andere theorie zwak is, zou een theorie die de sterktes van beide combineert wellicht in staat kunnen zijn om rechtvaardige en stabiele oplossingen voor IRMC's te onderscheiden. Het idee zou dan zijn dat wat geldt als een verfijnder zelf-articulatie (ofwel authenticiteit) net als waarheid en rechtvaardigheid voor objectieve respectievelijk sociale claims te definiëren door een vorm van overeenstemming. In dat geval zijn partijen in een IRMC alleen authentiek als zij (na een fusie van horizonnen) overeenstemming bereiken over een transformatie van hun identiteit waardoor het conflict verdwijnt. Zo'n theorie heeft tal van uitdagingen, maar is net als de Discours Ethiek niet vatbaar voor het nihilistische argument. In deel II van dit proefschrift zal ik dit idee uitwerken en onderzoeken of op deze wijze een rechtvaardige en stabiele oplossing voor IRMC's onderscheiden kan worden.







Deel II

# Een morele theorie op basis van transformatie



## Hoofdstuk 5

# Transformatie van zelf-begrip

In deel I heb ik laten zien dat belangrijke bestaande theoretische denklijnen een stabiele en rechtvaardige oplossing van identiteitsgerelateerde morele conflicten (IRMC) alleen begrijpelijk kunnen maken onder specifieke voorwaarden. Bijvoorbeeld, als identiteit afdoende tot uitdrukking kan worden gebracht in de privésfeer en er in publieke zin sprake is van een 'overlapping consensus' (Rawls 1993, 134), of als het resultaat van rationele argumentatie (Habermas 2005, 42) geen tegenstrijdigheid oplevert met het eigen zelf-begrip, of als partijen ervoor open staan om van elkaar te leren en zo tot een verfijnder zelf-begrip te komen (C. Taylor 1994b, 66) kunnen de theorieën van Rawls, Habermas respectievelijk Taylor een stabiele en rechtvaardige oplossing onderscheiden. Echter, in deel I heb ik laten zien dat - juist in IRMC's - er niet vanuit gegaan kan worden dat aan deze voorwaarden is voldaan.

De vraag of en hoe het mogelijk is om een rechtvaardige en stabiele oplossing van IRMC's te onderscheiden, is daarmee nog steeds een open vraag. Deel I heeft wel inzichten opgeleverd waarop ik in dit deel II zal voortbouwen. Een belangrijke conclusie van deel I is dat de oplossing van IRMC's een proces vereist waarin betrokken partijen de aan het conflict gerelateerde aspecten van hun identiteit transformeren. De vraag is dan: wie moet op welke manier transformeren, en op grond waarvan? Een verplichting tot transformatie van identiteit lijkt op gespannen voet te gaan met een van de motieven om identiteitsgerelateerde conflicten op te willen lossen, namelijk dat iedereen zou moeten kunnen zijn wie hij of zij is en dat tot uitdrukking zou moeten kunnen brengen.

Geïnspireerd op de reconstructie van de Discours Ethiek (paragraaf 3.1) waarin zowel waarheid als juistheid begrepen worden als overeenstemming in een theoretisch respectievelijk praktisch discours, heb ik aan het einde van hoofdstuk 4 het idee gelanceerd om de authenticiteit van iemands zelf-begrip op analoge wijze te begrijpen als een vorm van overeenstemming. Dit idee impliceert dat bij de oplossing van een IRMC de partijen die in een hardnekkig conflict verwickeld zijn mede zeggenschap hebben over welk zelf-begrip voor de tegenpartij authentiek is (en dat wederzijds). Bij dit idee zijn er twee prangende vragen:

1. Hoe kan een overeenstemmingsproces over authenticiteit precies begrepen worden?
2. Hoe kan de autonomie van de betrokken partijen hierbij gewaarborgd zijn?

De eerste vraag staat centraal in dit hoofdstuk. De tweede vraag in het volgende hoofdstuk.

In dit hoofdstuk zal ik een beschrijving geven van een overeenstemmingsproces waarmee een stabiele oplossing van IRMC's kan worden onderscheiden. In hoofdstuk 6 zal ik laten zien hoe de autonomie van betrokken partijen hierbij gewaarborgd is, zodat het overeenstemmingsproces zelf gerechtvaardigd en dus de onderscheiden oplossing rechtvaardig is. Het benodigde overeenstemmingsproces zal ik een 'Transformatieve Dialoog' noemen. Ik conceptualiseer

de Transformatieve Dialoog in paragraaf 5.1 in vijf stappen. Gezien de hardnekkigheid van IRMC's is een mogelijk bezwaar tegen de Transformatieve Dialoog dat mensen in een IRMC een vaststaande identiteit hebben, die niet in een dialoog veranderd kan worden. In paragraaf 5.2 betoog ik aan de hand van ontwikkelingspsychologische theorieën dat het idee van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is. Een ander bezwaar tegen de Transformatieve Dialoog is dat partijen geen (of onvoldoende) redenen hebben om hun identiteit in de ene of andere richting aan te passen in een dialoog met anderen met wie zij in een IRMC verwickeld zijn. In paragraaf 5.3 verdiep ik dit bezwaar en laat ik zien dat een antwoord alleen mogelijk is door de hierboven gestelde vraag naar autonomie te beantwoorden (in hoofdstuk 6).

### 5.1 De Transformatieve Dialoog

De interactie waarin partijen overeenstemming bereiken over authenticiteit, zal ik een 'Transformatieve Dialoog' noemen. Zoals in hoofdstuk 1 aangegeven, is 'transformatie' een bestaande oplossingsroute in de alternatieve conflictoplossingspraktijk. In de literatuur over (alternatieve) conflictoplossing wordt het begrip 'Transformatieve Dialoog' weliswaar gehanteerd,<sup>167</sup> maar daarin wordt in filosofisch opzicht niet (grondig genoeg) geconceptualiseerd wat het inhoudt. Een omschrijving die een goede indruk geeft van wat een Transformatieve Dialoog zou kunnen inhouden:

“Transformative dialogue may be viewed as any form of interchange that succeeds in transforming a relationship between those committed to otherwise separate and antagonistic realities (and their related practices) to one in which common and solidifying realities are under construction.” (Gergen, McNamee, and Barrett 2001, 682).

Kortom, een Transformatieve Dialoog is een interactie waarin partijen elkaar niet langer bestrijden vanuit tegenstrijdige fundamentele overtuigingen of waarden ('realities'), maar waarin gedeelde overtuigingen en waarden tot stand worden gebracht. De transformatie bestaat eruit dat partijen zich bewust worden van hun vooronderstellingen, bijvoorbeeld over hun identiteit, en van hoe deze vooronderstellingen beperkend zijn voor hoe zij de wereld waarnemen, begrijpen en ervaren. Vervolgens kiezen zij voor nieuwe vooronderstellingen waardoor een nieuw, integraler en inclusiever perspectief mogelijk wordt (zie ook het citaat in paragraaf 1.1.2 (Stewart and Shamsi 2015, 159)).

De analyses in deel I illustreren dat het idee van transformatie en een dialoog daarover in drie zeer invloedrijke filosofische theorieën niet (Politiek Liberalisme), nauwelijks (Discours Ethiek) of beperkt (Articulatie-ethiek) worden geconceptualiseerd. In hoofdstukken 5 en 6 zal ik dat gemis proberen in te vullen. Daartoe zal ik in paragraaf 5.1.1 uitwerken hoe een

---

167 'Transformatieve Dialoog' wordt bijvoorbeeld genoemd in: (Gergen, McNamee, and Barrett 2001; McNamee 2008; Mäilki and Green 2016; Drimie et al. 2018; Healy 2011b; 2011a; Cleven 2011; Cleven, Bush, and Saul 2018; Cleven and Saul 2021). Voor verwijzingen naar Transformatie in relatie tot conflictoplossing, zie: (Miall 2004, 4; Reiman 2004, 10-13; Rothman and Olson 2001, 296; Ramsbotham, Miall, and Woodhouse 2011, 31; Fisher 1997, 32; Bush and Folger 1994, xii; Azar 1983; 1990; Burton 1987; Pearce and Littlejohn 1997, 165).

Transformatieve Dialoog begrepen kan worden. De werking ervan zal ik in paragraaf 5.1.2 aan de hand van een casus verduidelijken. In paragraaf 5.1.3 analyseer ik de belangrijkste bezwaren, die ik in de rest van dit hoofdstuk en in hoofdstuk 6 zal oppakken.

### 5.1.1 Conceptualisering van de Transformatieve Dialoog

In de paragrafen 1.1.2 en 3.1.1 heb ik, geïnspireerd door Habermas betoogd dat conflicten in drie dimensies kunnen worden ontleed (Habermas 1976, 68; 1981b, 15–16). In de eerste plaats is er de objectieve dimensie, waarin het conflict zich toespitst op feiten, ofwel wat waar of niet waar is. Daarnaast is er de sociale dimensie, waarin het conflict zich richt op de vraag of sociale normen wel of niet rechtvaardig zijn, gegeven een diversiteit aan belangen. De derde dimensie is de subjectieve dimensie en die betreft een conflict over welke commitments wel of niet authentiek zijn voor iemand.<sup>168</sup> Deze subjectieve dimensie staat in dit proefschrift centraal en behoeft een korte toelichting als vervolg op paragraaf 1.1.2.

Over het algemeen ontstaat een conflict door botsende claims in de sociale dimensie. De ene partij meent dat de andere partij niet juist handelt, en claimt daarom een gedragsaanpassing bij de andere partij. In de aldus op gang gekomen confrontatie zullen partijen hun morele claims bijvoorbeeld onderbouwen met feitelijke claims, waarover zij van mening verschillen. Bijvoorbeeld, “in de koran staat dat de profeet niet belasterd mag worden, en de koran is het woord van God, dus dat belasterende boek mag niet worden gepubliceerd”. In paragraaf 1.1.3 heb ik betoogd dat er conflicten zijn die alleen goed begrepen kunnen worden door ook de subjectieve dimensie te beschouwen. Het conflict komt dan wel tot uitdrukking in conflicterende objectieve en sociale claims, maar daaronder ligt een conflict over hoe partijen zichzelf zouden moeten begrijpen, ofwel over wat authentiek voor hen is.

Dit kan als volgt begrepen worden. In een identiteitsgerelateerd moreel conflict claimt partij A dat partij B zich aan bepaalde ‘feiten’ of sociale normen zou moeten conformeren, terwijl dit in strijd is met wat partij B als essentieel beschouwt voor wie hij of zij is. Als partij B zich zou conformeren aan de claim van partij A, dan brengt partij B niet langer tot uitdrukking wat partij B claimt dat authentiek voor hem is. Kortom, partij A laat partij B niet vrij om te zijn wie partij B meent te zijn. Partij A wil best geloven dat partij B denkt authentiek te zijn, maar partij A meent dat vanwege de eigen objectieve of sociale argumenten partij B zich toch vergist. In feite wil partij A dat partij B zichzelf anders begrijpt, zodat partij B alsnog in kan stemmen met de objectieve en sociale argumenten van partij A.

Partij A zou zelfs kunnen beweren dat de leden van partij B mogen ‘zijn’ zoals ze willen zijn, mits ze zich maar houden aan wat waar en rechtvaardig is volgens partij A.<sup>169</sup> In paragraaf

168 Dit onderscheid in drie lagen houdt ook in dat het mogelijk is dat iets dat in de objectieve wereld niet waar is, in de subjectieve wereld toch als authentiek kan worden beleefd. Bijvoorbeeld, iemand is biologisch gezien een man, maar meent in de subjectieve wereld dat een vrouw zijn een authentiek commitment voor hem/haar is. Of een gepensioneerde meent in de subjectieve wereld dat zijn oude beroep vervullen een authentiek commitment voor hem/haar blijft. In plaats van Habermas' duiding van waarachtigheid als criterium in de subjectieve dimensie, zal ik vanaf nu spreken over authenticiteit.

169 Deze sympathiek klinkende positie blijkt bij nadere beschouwing een zeer disrespectvolle. Stel dat iemand die vlees eet, aangeeft dat de milieuactivist het best essentieel mag vinden dat er omwille van het milieu geen dieren worden gedood, zolang ze maar niet eisen dat er geen dieren worden gedood voor consumptie. De vleeseter

1.2.2 heb ik als kader voor rechtvaardigheid gesteld dat ieder mens in beginsel moet kunnen zijn wie hij of meent te zijn, en wat voor hem of haar essentieel is ook tot uitdrukking moet kunnen brengen. De positie van partij A verhindert dit. Ervan uitgaande dat partij A het uitgangspunt wel onderschrijft, impliceert de positie van A dat partij A claimt dat het zelf-begrip van partij B niet correct is. Partij A accepteert de geldigheidsclaim van partij B in de subjectieve dimensie niet. Hoewel het niet per se noodzakelijk is, ligt het voor de hand dat partij A een dergelijke positie alleen inneemt als er iets essentieels voor partij A op het spel staat. Voor B geldt dezelfde redenering. Met andere woorden, in een IRMC claimen beide partijen dat de ander zichzelf anders zou moeten begrijpen, ofwel er is wederzijds sprake van conflicterende authenticiteitsclaims.

Door een IRMC te begrijpen in termen van conflicterende authenticiteitsclaims, is een nadere invulling van wat ik bedoel met 'authenticiteit' nodig. Een authentieke claim is een claim die in subjectieve zin geldig is, ofwel een zelf-begrip zonder vergissingen. In de loop van dit hoofdstuk zal blijken dat nadere analyse nodig is van wat authenticiteit precies inhoudt, en die analyse vindt plaats in paragraaf 6.1.

In deel I is gebleken dat het onderscheiden van een rechtvaardige en stabiele oplossing van IRMC's juist problematisch is vanwege de subjectieve dimensie. De sociale en objectieve dimensies van een conflict kunnen afdoende begrepen worden in termen van een theoretisch respectievelijk praktisch discours. De Transformatieve Dialoog kan daaraan toegevoegd worden ten behoeve van de subjectieve dimensie van een conflict. Ik zal nu de stappen onderscheiden van een Transformatieve Dialoog. Deze stappen zijn in conceptuele zin opeenvolgend. Dat wil zeggen dat een volgende stap gebruik maakt van wat in conceptuele zin mogelijk is gemaakt in eerdere stappen. Op toepassing in de praktijk kom ik in paragraaf 7.1.1 terug.

### *Stap 1: Commitment aan oplossing van het conflict*

Ik neem vooralsnog aan dat er (tenminste) twee partijen zijn met het commitment om hun IRMC op te lossen. In paragraaf 6.2.3 zal ik deze aanname rechtvaardigen.

### *Stap 2: Fusie van horizonnen*

In hoofdstuk 4 heb ik laten zien dat een fusie van horizonnen een nuttig concept kan zijn om een dialogisch transformatie-proces te begrijpen. Het concept 'horizon' heb ik als volgt uitgelegd. De horizon van een claim maakt dat deze claim een bepaalde betekenis voor ons heeft (ik gebruik de term 'betekenishorizon' als ik deze functie van een horizon wil benadrukken). Een horizon bestaat uit een verzameling overtuigingen (en bijbehorende implicaties) die het mogelijk maken de claim te begrijpen ('horizonovertuigingen') en samen de 'context' vormen voor de claim. Zonder kennis van deze context, kunnen claims niet volledig begrepen worden. Bijvoorbeeld, de claim van een milieuactivist dat iemand geen vlees meer moet eten

---

neemt de milieuactivist dan helemaal niet serieus. En andersom geldt dit ook. Als de milieuactivist aangeeft dat de vleeseter het eten van vlees best essentieel mag vinden, maar dat hij het omwille van het milieu toch niet mag doen, dan wordt de vleeseter niet serieus genomen in zijn claim. Er is geen respect voor het uitgangspunt dat partijen in beginsel tot uitdrukking kunnen brengen wie zij zijn, en mede-constituent zijn van de geldende sociale normen.

verschijnt als een ongeoorloofde bemoeienis voor iemand die de achtergrondkennis mist dat vleesconsumptie een relatie heeft met klimaatverandering.

Door de 'horizonovertuigingen' van een ander te leren kennen, realiseren de gesprekspartners zich dat een andere context leidt tot een andere interpretatie van conflicterende claims dan ieder (vanuit de eigen context) in eerste instantie aannam, zoals het vleesconsumptie-voorbeeld illustreert. De kennis van ieders verschillende context leidt ertoe dat partijen ontdekken wat zij met elkaar delen. In navolging van Taylor heb ik dit in hoofdstuk 4 aangeduid als de 'gedeelde menselijke constante'. In het voorbeeld van vleesconsumptie zouden zowel de liberale vleeseter als de morele milieuactivist de volgende constante met elkaar kunnen delen: 'het op verantwoorde wijze vervullen van de eigen voedselbehoefte'.

Bij sommige conflicten kan de gedeelde menselijke constante geïdentificeerd worden in de vorm van een gedeelde waarde. Het concept gedeelde menselijke constante is echter niet per se een waarde. Het betreft een of meer aspecten van menszijn waar beide partijen een betekenisvolle invulling aan geven. Ik zal in paragraaf 5.1.3 betogen dat het altijd mogelijk is zo'n gedeelde menselijke constante te vinden.

Als iemand de horizonovertuigingen van een ander doorgrondt, dan kan iemand begrijpen wat een claim voor die ander betekent. De betekenis die de ander hecht aan een bepaalde claim wordt dan evengoed een mogelijke invulling van de gedeelde menselijke constante. Naast de eigen oorspronkelijke invulling (op basis van iemands eigen oorspronkelijke horizon) kan de invulling van de ander (op basis van diens horizon) als alternatieve invulling worden gezien. Als beide invullingen van de menselijke constante als alternatieven van elkaar begrepen worden, dan vindt een 'fusie van horizonnen' plaats. Er is dan een nieuwe (derde) horizon gevormd waarbinnen beide partijen zichzelf en de ander begrijpen. De vleeseter begrijpt zichzelf dan bijvoorbeeld niet langer simpelweg als iemand die (graag) vlees eet, maar bijvoorbeeld als 'iemand die graag vlees eet, en dat belangrijker vindt dan de impact op het milieu'. Het verwerven van begrip van een ander leidt al tot een verfijnder zelf-begrip (zie paragraaf 5.3.1), maar niet per se zodanig dat het conflict verdwenen is.

Kortom, bij een fusie van horizonnen komen twee partijen met het commitment om een conflict op te lossen het besef dat hun oorspronkelijke identiteit een van de mogelijke identiteiten is om een gedeelde menselijke constante te vervullen en dat er ook alternatieven van hoe ze zichzelf begrijpen voorstelbaar zijn.<sup>170</sup>

### *Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden*

Bij een fusie van horizonnen kunnen beide partijen dus tenminste twee mogelijke alternatieven van zichzelf onderscheiden. Dit kan als volgt nader worden geconceptualiseerd. De alternatieve identiteiten zijn 'counterfactual', dat wil zeggen dat ze onderscheiden worden als een mogelijke invulling van de menselijke constante, maar op dit moment (nog) niet hoe iemand zichzelf

<sup>170</sup> Iemand zou ook zonder dialoog tot dit inzicht kunnen komen, bijvoorbeeld door meditatie, filosofisch denken, wandelen in het bos et cetera. Gezien de hardnekkigheid van IRMC's ga ik er van uit dat identiteiten in dat geval voor de persoon of partij zelf niet meer ter discussie staan.

begrijpt. De alternatieve identiteiten zijn denkbaar en waardevol als mogelijke invulling van de menselijke constante.

Deze counterfactual alternatieven zijn voor de dialoogpartners 'alternatieven *van* zichzelf'. De counterfactuals kunnen niet begrepen worden als alternatieven *voor* zichzelf omdat het gaat over de eigen identiteit. Een alternatief voor zichzelf zou impliceren dat de persoon alternatieve identiteiten zou kunnen beschouwen en er een uitkiezen. Maar wie is dan de persoon die kiest? De alternatieven staan niet los van de persoon, ze zijn alternatieven van de persoon zelf. Het zijn dus alternatieven *van* zichzelf.<sup>171</sup> Het aannemen van een van die alternatieven als de eigen identiteit kan daarmee dus niet begrepen worden als een identificatie *met* dat alternatief, maar alleen als een identificatie *als* dat alternatief (Bransen 1996, 5–13; 2000, 393–98).

Het besef dat er meerdere alternatieven van zichzelf mogelijk zijn om invulling te geven aan een bepaalde menselijke constante impliceert het (counterfactual) inzicht dat iemand in een andere context een ander alternatief van zichzelf als essentieel zou hebben beschouwd voor wie hij of zij is. Dit inzicht impliceert dat de eigen authenticiteitsclaim niet langer ten onrechte wordt gezien als een waarheidsclaim over hoe men echt is, maar als wat het is: een (mede) door de context bepaalde authenticiteitsclaim ten aanzien van een specifiek alternatief van zichzelf.<sup>172</sup> Door de fusie van horizons is iemands horizon vernieuwd (bijv. de vleesliefhebber heeft inzicht in het milieueffect van vleesconsumptie) en binnen die vernieuwde betekenis-horizon kan gereflecteerd worden op de authenticiteit van verschillende alternatieven van zichzelf. Een transformatie van iemands zelf-begrip of identiteit wordt dan mogelijk.

### *Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments*

De huidige identiteit wordt weliswaar beleefd als essentieel voor wie iemand is, maar ik zal in het vervolg van dit hoofdstuk betogen dat hier geen maatstaf aan ontleend kan worden over wat een geldige authenticiteitsclaim is. De vraag is dan hoe iemand wel kan bepalen welk alternatief van zichzelf authentiek is voor hem of haar. Indien beide partijen vasthouden aan hun oorspronkelijke identiteit, dan blijft het conflict voortbestaan. Hoe kunnen partijen tot een onderling gecoördineerde én authentieke transformatie komen van ieders identiteit zodanig dat het conflict stabiel en rechtvaardig kan worden opgelost?

In paragraaf 1.1.2 heb ik aangegeven dat een identiteit te begrijpen is als een netwerk van commitments. Een identiteitsgerelateerd moreel conflict heeft betrekking op een deel van dat netwerk van commitments, het 'betwiste deel'. Er zal altijd ook een onbetwist deel zijn van het

---

171 De fusie van horizons heeft betrekking op dat deel van het zelf-begrip dat relevant is voor het conflict. Dat betekent dat belangrijke delen van het zelf-begrip niet ter discussie staan. Omdat het zelf-begrip bestaat uit het hele netwerk van commitments spreek ik niet van 'deel-alternatieven' die alleen betrekking hebben op het deel van het zelf-begrip dat onderwerp van conflict is. Ik beschouw iemands zelf-begrip als een geheel. Iemand kan dus niet vanuit het perspectief van een deel van het zelf-begrip een ander deel van het zelf-begrip beschouwen en de vraag stellen of hij of zij zich *met* dat andere deel zou willen identificeren. Ook al betreft het conflict slechts een deel van het zelf-begrip, de onderscheiden alternatieven zijn alternatieven van zichzelf en identificatie vindt plaats *als* een alternatief.

172 De identificatie als een bepaald alternatief van zichzelf speelt zich wel in de objectieve dimensie af, en kan dus waar of onwaar zijn. Dat is alleen een andere vraag dan of deze identificatie ook authentiek is voor de persoon. Dat laatste is een claim in de subjectieve dimensie, een authenticiteitsclaim.



netwerk. Bijvoorbeeld, in elk van de tot nu toe beschouwde IRMC's wordt het commitment dat iemand zou kunnen hebben aan een carrière als violist niet betwist. Ook maakt het bijvoorbeeld voor het conflict tussen de fervente vleeseter en de milieuactivist niet uit of ze voorstander of tegenstander van Zwarte Piet zijn. Met andere woorden, het onbetwiste deel van iemands netwerk van commitments hoeft niet te transformeren om tot een oplossing te komen in een specifiek conflict.

Een transformatie van identiteit kan begrepen worden als de vervanging van een deel van het netwerk van commitments door een nieuwe set commitments.<sup>173</sup> Die nieuwe set commitments vormt (samen met het onveranderde deel) het nieuwe alternatief van zichzelf. Voor elk alternatief van zichzelf geldt dat de set van nieuwe commitments die het betwiste deel van het netwerk van commitments vervangt consistent moet zijn met het gecontinueerde, niet-betwiste deel van het netwerk. Dit betekent niet dat iemands commitments nooit concurrerend kunnen zijn, maar wel dat het niet rationeel is om een zelf-begrip te hebben waarin hij of zij conceptueel strijdige commitments heeft. Zonder die strijdigheid is er sprake van interne consistentie.<sup>174</sup>

Er kunnen alternatieven zijn voor het betwiste deel van commitments die tegenstrijdig zijn aan commitments in het niet-betwiste deel. Een commitment hebben houdt in dat iemand de wil heeft om de intentie die in het commitment wordt uitgedrukt ook waar te maken. Als die wil intern tegenstrijdig is, dan kan er ook geen sprake zijn van een commitment. Het opgeven van alle tegenstrijdige commitments is een optie, maar aangezien het in een IRMC gaat om aspecten die de persoon als essentieel beschouwt voor wie hij of zij is, zal ik schetsen hoe zo'n interne tegenstrijdigheid opgelost kan worden.

Als er sprake is van tegenstrijdigheid tussen het niet-betwiste deel van het netwerk van commitments en een alternatief van zichzelf met betrekking tot het betwiste deel, kan een groter deel van het netwerk van commitments in het conflict worden betrokken. Een transformatie betreft dan dus een groter deel van het netwerk van commitments zodanig dat de nieuwe set commitments niet tegenstrijdig is met het resterende niet-betwiste deel. De vereiste transformatie is dan groter dan alleen het ene commitment waar het conflict zich op toespitst.

Neem het voorbeeld van het principiële conflict over 'vlees eten'. Het commitment van partij A aan vlees eten wordt betwist en vice versa wordt het commitment van partij B dat dieren niet gedood worden voor consumptie door A betwist. Hierboven heb ik aangegeven dat partijen in een succesvolle fusie van horizonnen beider commitments bijvoorbeeld zouden

173 Er kan onderscheid gemaakt worden tussen de inhoud (of scope) van een commitment en de intensiteit van een commitment. Een verandering van commitment kan op beide betrekking hebben, en verandering in intensiteit kan een andere houding ten aanzien van een commitment betreffen. Dus de inhoud van het commitment blijft op zich bestaan, maar van aangepaste condities voorzien. Bijvoorbeeld, een fervent vleeseter kan het commitment houden om vlees te eten, maar dat te beperken tot eenmaal per week. Dit begrijp ik ook als een 'nieuw commitment'.

174 Hiermee is niet gezegd dat iemands identiteit of zelf-begrip nooit tegenstrijdige commitments kent. Dat is heel goed mogelijk, en dat kan tot onvoorspelbaar gedrag leiden. Het punt is dat als iemand zich bewust wordt van een tegenstrijdigheid in zijn of haar netwerk van commitments, het rationeel en voor een eenduidig zelf-begrip noodzakelijk is tot een synthese te komen. In hoofdstuk 4 is dit proces ook aangeduid als het komen tot een verfinder zelf-articulatie.

kunnen begrijpen als alternatieve invullingen van een gedeelde menselijke constante 'het op verantwoorde wijze vervullen van de eigen voedselbehoefte'.<sup>175</sup>

Stel, door de toegenomen kennis over de milieugevolgen van vlees eten en over alternatieve opties om benodigde voedingsstoffen binnen te krijgen overweegt partij A een alternatief commitment om 'alleen bij feesten nog vlees te eten'. In zijn reflectie op dit alternatief beseft A zich dat dit vervangende commitment niet consistent is met enkele andere commitments, zoals bijvoorbeeld dat je moet eten wat je lekker vindt en een echte man willen zijn (waarbij hij de overtuiging heeft dat echte mannen regelmatig vlees eten). Deze commitments worden door B niet betwist. Die laatste zal het een zorg zijn wat partij A als kenmerk van echte mannen beschouwt, dat hij een echte man wil zijn, of dat A eet wat hij lekker vindt, mits A maar geen vlees eet.

Voor partij A leidt dit ertoe dat de scope van zijn reflectie groter wordt. Vanwege de verbindingen in zijn netwerk van commitments is het voor partij A noodzakelijk om alternatieven van zichzelf te overwegen die een transformatie van een groter deel van zijn netwerk van commitments betreffen dan alleen de specifiek betwiste claim. Naarmate een groter deel van iemands commitments op deze wijze betrokken raakt, wordt de transformatie 'dieper'.

Naast interne consistentie van het netwerk van commitments is ook onderlinge, ofwel 'externe', consistentie nodig om een rechtvaardige en stabiele oplossing te kunnen onderscheiden. Immers, om het conflict stabiel op te lossen moet de nieuwe set commitments niet direct een conflict met de identiteit van de ander opleveren, en voor rechtvaardigheid is het nodig dat beiden kunnen leven en handelen conform eigen waarden, overtuigingen, redenen en commitments (zodat hun autonomie is gewaarborgd, zie paragraaf 1.2.2), ofwel hun identiteit tot uitdrukking kunnen brengen.

Hoe komen partijen tot externe consistentie? Vanaf het moment van een fusie van horizonnen vindt een iteratief proces plaats waarin partijen reflecteren op verschillende alternatieven van zichzelf. Zij toetsen of de netwerken van commitments intern consistent zijn. Indien nodig wordt een deel van het niet-betwiste deel betrokken bij de reflectie (zoals hierboven geïllustreerd). Ook toetsen ze bij elkaar of de nieuw overwogen alternatieven onderling consistent zijn, en indien dat niet het geval is onderzoeken ze een volgend alternatief op interne en externe consistentie.

Op dit punt is het goed te benadrukken dat ik in deze paragraaf uitwerk hoe de Transformatieve Dialoog in filosofisch-conceptuele zin begrepen kan worden. De hier gepresenteerde beschrijving is niet bedoeld als een letterlijke beschrijving van hoe de Transformatieve Dialoog in de praktijk per se plaats vindt. In de praktijk hoeven partijen zich niet bewust te zijn van deze iteratieve beoordelingen, maar kunnen zij door het verworven begrip van elkaar anticiperen op welke alternatieven onderling consistent zouden kunnen zijn.

Bovendien is het ook een emotioneel en 'diep' proces. Mensen ervaren immers een emotionele hechting aan hun essentiële commitments. Er kan zelfs sprake zijn van rouwgevoelens, maar ook van inspiratie voor nieuwe mogelijkheden. In het iteratief toetsen

---

<sup>175</sup> Deze formulering van de menselijke constante is bij wijze van voorbeeld. Wat het in een IRMC is, zal voor de conflictpartijen duidelijk worden door de fusie van horizonnen zelf.

van interne en externe consistentie van alternatieven van zichzelf ervaren partijen ook de emotionele gehechtheid van anderen. Partijen worden zich bewust van de impact van verschillende alternatieven van zichzelf op het gehele netwerk van commitments van zichzelf en van anderen. In het op waarheid gebaseerde voorbeeld van de volgende paragraaf komen de betrokken partijen door deze bewustwording van ieders belevingswereld tamelijk vanzelfsprekend tot een nieuw begrip van zichzelf (en de ander).

*Stap 5: Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf*

Transformatie vindt plaats zodra partijen een nieuwe set commitments beschouwen als onderdeel van het netwerk van commitments waaruit hun identiteit bestaat. Dus, als partijen zich identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf dat intern en extern consistent is, dan vindt er een transformatie van identiteit plaats waardoor het conflict niet meer aanwezig is (dus stabiel) en beide partijen tot uitdrukking brengen wie zij zijn (dus rechtvaardig).

Ter verduidelijking plaats ik enkele opmerkingen. Ten eerste, het is mogelijk dat er meerdere combinaties van alternatieven onderling consistent zijn. Ik maak een vergelijking met een situatie waarin twee personen elkaar willen passeren in een smalle gang. Zij coördineren elkaars handelen om het passeren fysiek mogelijk te maken (De Jaegher and Paolo 2007, 493). Na eventueel eerst dezelfde kant op te stappen, vinden zij een onderling consistente handeling zodanig dat ieder de andere kant van de gang kan bereiken. Hiervoor zijn meerdere mogelijkheden beschikbaar, bijvoorbeeld beide stappen naar rechts of beiden naar links. In de interactie creëren partijen een gedeelde 'normatieve standaard' die de oplossing van dit coördinatieprobleem vergemakkelijkt, bijvoorbeeld 'rechts houden'. Op dezelfde manier coördineren partijen in een Transformatieve Dialoog als welke combinatie van alternatieven zij zich identificeren. Mijn doel is om begrijpelijk te maken hoe een IRMC stabiel en rechtvaardig kan worden opgelost. Dat vereist tenminste één oplossing, maar niet per se maximaal één.

Ten tweede, aangezien de oorspronkelijke identiteiten aanleiding geven voor het conflict is het in elk geval geen oplossing als beide partijen zich (blijven) identificeren als het alternatief van zichzelf dat hoort bij de oorspronkelijke identiteit. Ook als een van beide partijen zich aanpast aan de andere partij, ondergaan *beide* partijen een kleinere of grotere transformatie. Bijvoorbeeld, in emancipatieprocessen, waarin bepaalde groepen dezelfde rechten krijgen als voorheen bevoorrechte groepen, zoals de strijd om algemeen kiesrecht, homo-rechten, transformeert niet alleen de bevoorrechte groep door zich aan te passen, maar ook het zelf-begrip van de voorheen achtergestelde groep transformeert. Men voelt zich bijvoorbeeld volwaardiger lid van de samenleving en na het realiseren van het doel van gelijke rechten zullen de emancipatievoorvechters nieuwe doelen stellen wat leidt tot een nieuw zelf-begrip.<sup>176</sup>

Ten derde, partijen zouden in theorie hun hele netwerk van commitments kunnen vervangen door een geheel nieuw netwerk. De transformatie heeft dan niet alleen betrekking op het

---

176 De transformatie van de voorheen achtergestelde partij is wellicht niet per se noodzakelijk voor de oplossing van het conflict, maar hangt er zo mee samen dat ik voorstel het zo op te vatten dat altijd beide partijen een (grotere of kleinere) transformatie ondergaan in een succesvolle Transformatieve Dialoog.

betwiste deel van dat netwerk, maar alle commitments worden vervangen door een nieuwe consistente set. Ik richt mij op het realiseren van een transformatie die nodig is om het conflict op te lossen. Daarvoor volstaat het vervangen van een deel van het netwerk van commitments. Als partijen geïnspireerd zijn om daarbovenop nog verstrekkender te transformeren, dan staat hen dat vrij om te doen (als persoonlijke ontwikkeling, niet als oplossing van het IRMC). Een Transformatieve Dialoog kan ook toegepast worden zonder conflictsituatie, maar in dit onderzoek houd ik de focus op identiteitsgerelateerde morele conflicten.

Ten vierde, partijen hoeven zich niet te identificeren als een identiek alternatief van zichzelf. Externe consistentie impliceert geen eenheidsworst. Niet alleen kunnen partijen verschillen in tal van niet-betwiste commitments, ook het betwiste deel van het netwerk van commitments hoeft na transformatie niet vervangen te zijn door dezelfde set commitments voor beide partijen. De ene partij zou bijvoorbeeld gecommiteerd kunnen zijn aan geen vlees eten, terwijl de ander zijn vleesconsumptie beperkt (of een andere combinatie van onderling consistente commitments). Wel ontstaat er wederzijds een commitment aan elkaars netwerk van commitments in de zin dat iedere partij het commitment heeft dat ieder wie hij of zij meent te zijn tot uitdrukking kan brengen (conform onderling consistente alternatieven van zichzelf).<sup>177</sup>

### Samenvatting: Stappen in een Transformatieve Dialoog<sup>178</sup>

- Stap 1 Commitment aan conflictoplossing
- Stap 2 Fusie van horizons
- Stap 3 Alternatieven van zichzelf onderscheiden
- Stap 4 Interne en externe consistentie in netwerken van commitments
- Stap 5 Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf

#### 5.1.2 Werking van de Transformatieve Dialoog

De beschrijving van de Transformatieve Dialoog in de vorige paragraaf is conceptueel. In deze paragraaf zal ik de werking van de Transformatieve Dialoog aan de hand van een realistische casus illustreren. Ik zal laten zien dat de casus begrepen kan worden in termen van de in de vorige paragraaf onderscheiden stappen, ook al worden die in de casus zelf niet zo benoemd. De volgende casus 'De gevoelige bullebak' is een vereenvoudigde weergave, gebaseerd op een waargebeurd conflict en de oplossing daarvan zoals beschreven in (Bush and Folger 1994, 5–11):

---

<sup>177</sup> Er ontstaat een gezamenlijk commitment ('joint commitment') om zo te handelen dat ieder zijn of haar (getransformeerde) identiteit tot uitdrukking kan brengen (Bratman 1993, 103–6; Gilbert 2006, 8–10). In paragraaf 6.3.3 ga ik nader in op de wederzijdsheid van het commitment aan elkaars netwerk van commitments.

<sup>178</sup> Dit samenvattende kader is opgenomen, omdat deze stappen in het vervolg een aantal malen als ordening worden gebruikt. In de praktijk is het afhankelijk van een specifieke situatie of elke stap noodzakelijk is. Hoewel er een logische conceptuele volgorde in de stappen zit, is het mogelijk dat er in de praktijk heen en weer wordt bewogen tussen stappen.

*Twee mannen, Regis en Charles, hebben een conflict. Regis is een grote, streng ogende man van middelbare leeftijd. Charles is een jonge man heeft een gemiddelde lengte en is lichtgebouwd. Regis heeft een aanklacht ingediend tegen Charles, omdat zijn 13-jarige zoon Jerome door Charles is aangevallen. Beide partijen stemmen in met een mediation-proces.*

*Regis krijgt als het eerste het woord. Hij vertelt dat hij de laatste keer dat zijn zoon door Charles werd aangevallen achter Charles is aangegaan, dat hij hem te pakken heeft gekregen en op de grond heeft gedrukt. Regis toont daarbij een zilveren insigne van de penitentiaire inrichting waar hij werkt: "Ik wil dat Charles achter tralies verdwijnt". In reactie op de vraag van de mediator hoe goed hij Charles kent, antwoordt hij dat hij Charles helemaal niet kent; hij weet wel dat Charles in een andere buurt woont. Regis weet ook niet waarom Charles zijn zoon heeft aangevallen, maar vindt dat dat er niet toe doet omdat het om een kind gaat. Charles zou naar hem moeten komen als er een probleem is.*

*Dan is Charles aan de beurt. Hij legt uit dat hij Regis' zoon en diens vrienden tegenkomt als hij naar de bus loopt om naar zijn werk of naar zijn vriendin te gaan en dat de kinderen bijna altijd 'dingen' naar hem roepen. Charles voegt eraan toe dat het misschien niet juist was dat hij Regis' zoon Jerome aanviel en dat hij ook niet zeker weet of Jerome altijd degene was die hem nariep. Hij begrijpt niet waarom ze 'dingen' tegen hem roepen als hij alleen maar langsloopt.*

*De mediator vraagt of Charles nog iets meer wil zeggen over de 'dingen' die Jerome en zijn vrienden hebben gezegd. Charles is lange tijd stil. Het is duidelijk een gevoelig onderwerp. Regis kijkt zijn zoon streng aan en zegt dat hij Jerome en zijn vrienden heeft opgedragen geen gemene dingen tegen Charles te roepen en geen 'stenen te gooien als we allemaal in glazen huizen wonen'. Regis wijst naar Charles en legt aan de mediator uit dat Charles kreupel loopt.*

*De mediator vraagt of Charles wist dat Regis zijn zoon en diens vrienden had opgedragen om geen gemene dingen te roepen. Charles wist dat niet, maar bleek wel aangedaan door wat Regis vertelde. Op dit moment bleek het mogelijk om afspraken te maken en deze op papier te zetten.*

In de casus van de gevoelige bullebak hebben beide partijen claims over hoe de ander wel of niet zou moeten handelen. Hoewel de casus niet expliciet spreekt over identiteit, wordt uit de beschrijving duidelijk dat de opvattingen van Regis en Charles sterk verbonden zijn met wat essentieel voor hen is. Om de (impliciet) betwiste authenticiteitsclaims helder te krijgen interpreteer ik deze casus als volgt. Charles is van mening dat Regis minder streng en hardvochtig zou moeten zijn. Dit zijn eigenschappen die Regis beschouwt als onderdeel van wie hij is, gezien de trots waarmee hij zijn badge laat zien. Andersom, Regis is van mening dat Charles zich als een verantwoordelijke volwassene moet gedragen. Dat is Charles wel met Regis eens, maar ten aanzien van zijn kreupel zijn, lijkt Charles eerder kwetsbaar en onzeker te zijn.

#### *Stap 1: Commitment aan conflictoplossing*

Aangezien beide mannen hebben ingestemd met de mediation neem ik aan dat zij een commitment hebben om het conflict op te lossen.

### *Stap 2: Fusie van horizonnen*

Het eerste deel van het gesprek kan begrepen worden als een fusie van horizonnen. Regis licht zijn perspectief op de zaak toe. Uit Charles' reactie blijkt dat hij het perspectief van Regis begrijpt. Vervolgens deelt Charles zijn perspectief, waardoor Regis begrip verwerft over de gevoelige snaar die de uitspraken van de jongens in Charles hebben geraakt. Uit zijn reactie dat iedereen in een glazen huis woont, valt op te maken dat Regis zich de gevoeligheid kan voorstellen. Zijn reactie toont dat hij zich het perspectief van Charles eigen maakt.

Voor een fusie van horizonnen is het nodig dat ze een gedeelde menselijke constante onderscheiden. Mijn interpretatie van wat zij zonder het uit te spreken begrijpen als een gedeelde menselijke constante, zou ik omschrijven als "de behoefte aan respect". Charles geeft aan de behoefte aan respect invulling door een zelf-begrip als 'kwetsbaar en onzeker'.<sup>179</sup> Regis heeft een heel ander zelf-begrip. Hij is 'iemand die respect afdwingt door streng en intimiderend te zijn'. Beide identiteiten zijn opties om invulling te geven aan de behoefte aan respect.

### *Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden*

In de casus vindt geen expliciete brainstorm plaats om alle mogelijke identificeerbare alternatieven van zichzelf in beeld te krijgen.<sup>180</sup> Wel valt op dat zowel Regis als Charles beïnvloed, of geïnspireerd, worden door de ander. Charles was kwetsbaar (maar op een onverantwoordelijke manier), Regis neemt die kwetsbaarheid over (maar niet de onverantwoordelijkheid). Regis was zelfverzekerd (maar op een intimiderende manier), Charles toont meer zelfvertrouwen (maar niet intimiderend). Kortom, door wie de ander is, wordt met het onderscheiden van een gedeelde menselijke constante een alternatief toegankelijk.

### *Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments*

De transformatie die beide doormaken kan ook begrepen worden in termen van commitments. Regis' initiële commitment om 'Charles achter slot en grendel te krijgen' wordt vervangen door commitments als 'begrip tonen voor Charles' en 'een goede afspraak met Charles vastleggen'. Deze nieuwe commitments zijn consistent met de rest van zijn netwerk van commitments, waaronder het principe dat een volwassene een kind niet mag slaan. Charles vervangt zijn commitment aan 'slachtoffer zijn' door 'verantwoordelijkheid nemen voor mijn aandeel' en 'ontvangen van de erkenning van Regis', hetgeen consistent is met andere commitments in zijn netwerk van commitments zoals 'gerespecteerd worden om wie ik ben' en 'geen bespotting accepteren'.

---

179 Kwetsbaar en onzeker zijn is een manier om respect te krijgen, bijvoorbeeld doordat anderen rekening houden met de kwetsbaarheid en onzekerheid.

180 Zo'n expliciete brainstorm zou een toegevoegde waarde kunnen zijn van het institutionaliseren van de theorie van de Transformatieve Dialoog. Ik kom hierop terug in paragraaf 7.1.3.

*Stap 5: Transformatie: identificatie als een alternatief van zichzelf*

Dat partijen zich identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf wordt bezegeld met het vastleggen van afspraken. Het effect van deze nieuwe identificaties<sup>181</sup> kan verduidelijkt worden in een klein gedachtenexperiment. Stel dat, enkele weken later, Jerome en zijn vrienden Charles nog eens belachelijk maken, hoe zou Charles daar gezien de geschetste interactie mee omgaan? Gezien het transformatieve karakter van het gesprek ligt het niet voor de hand dat Charles een van de kinderen weer zou slaan. Met de woorden van Regis in herinnering zou hij wellicht verbaal beter voor zichzelf kunnen opkomen, of hij zou nu wel naar Regis gaan. En voor Regis geldt ook dat hij -mocht Charles een zwak moment hebben en tóch slaan- Charles niet zomaar opnieuw tegen de grond zou werken. Hij zou zich wellicht eerder tot de kinderen wenden en hen een standje geven voor wat ze gezegd hebben. Kortom, op basis van deze transformatieve ervaring is het voor geen van beide rationeel om hetzelfde te handelen als eerst. Het conflict zal niet op dezelfde manier terugkeren, en daarmee beschouw ik het als stabiel opgelost. Bovendien, aangezien de autonomie van beide partijen in de opzet van de mediation is gewaarborgd, is er ook sprake van een rechtvaardige oplossing (hier kom in hoofdstuk 6 op terug).

**5.1.3 Uitdagingen voor de theorie van de Transformatieve Dialoog**

In de casus van paragraaf 5.1.2 heeft de Transformatieve Dialoog (volgens mijn reconstructie) geleid tot een stabiele en rechtvaardige oplossing. In de praktijk kunnen tal van factoren ervoor zorgen dat het proces niet succesvol verloopt, bijvoorbeeld psychologische factoren (weerstand door een ander trauma, geen doorzettingsvermogen, vooroordelen waardoor niet naar de ander geluisterd kan worden) of fysieke factoren (vermoeidheid slaat toe als het lang duurt). Voor dit theoretische onderzoek neem ik aan dat van zulke praktische belemmeringen geen sprake is; wel zal ik voor elke stap van de Transformatieve Dialoog nagaan of er factoren in de theorie zijn die het succesvol doorlopen van betreffende stap kunnen belemmeren.

*Stap 1: Commitment aan conflictoplossing*

Partijen kunnen uit zichzelf gecommitteerd zijn aan oplossing van het conflict, bijvoorbeeld omdat het voortbestaan ervan hen hindert in hun zelf-expressie. Naarmate de frustratie in een IRMC oploopt, is het denkbaar dat dit commitment minder sterk is dan het commitment om de eigen identiteit tot uitdrukking te brengen (desnoods ten koste van de andere partij). Ik zal in paragraaf 6.2.3 betogen dat het ontkennen van het commitment om een IRMC op te lossen ondermijnend is voor een zelf-begrip als moreel en autonoom persoon. Om die reden zal ik veronderstellen dat dit commitment voor partijen aanwezig is.

---

181 Mijn interpretatie van de casus impliceert niet dat Regis zich nooit eerder compassievol of kwetsbaar heeft getoond, noch dat Charles zich altijd als slachtoffer gedraagt. De reconstructie heeft betrekking op deze situatie. De transformatie in deze situatie kan wel doorwerken naar andere situaties en relaties. Die overdraagbaarheid is een meerwaarde van een transformatie van identiteit ten opzichte van een compromis over belangen of gedrag.

### *Stap 2: Fusie van horizonnen*

Cruciaal in een fusie van horizonnen is het onderscheiden van een gedeelde menselijke constante. Het niveau waarop deze menselijke constante wordt onderscheiden is afhankelijk van hoe diep het conflict gaat, dat wil zeggen 'hoeveel' van wat iemand als essentieel beschouwt ter discussie staat. Een gedeelde menselijke constante volgt uit een gezamenlijke ontdekking. Beide partijen herkennen in elkaars perspectief gedeelde aspecten van menszijn waar zij met hun zelf-begrip ook invulling aan geven. Het bestaan van een menselijke constante steunt op geen andere aanname dan die gezamenlijke constatering. In de casus uit de vorige paragraaf blijkt dat partijen niet altijd uit zichzelf spraakzaam of vaardig zijn. Ik zie dit ook als een praktische uitdaging. Voor de ontwikkeling van de theorie neem ik aan dat partijen, al dan niet ondersteund door een gespreksbegeleider, zoals de mediator, op enig moment zullen zeggen wat er nodig is om tot een fusie van horizonnen te komen.

In theoretisch opzicht is de vraag relevant of zo'n gedeelde menselijke constante altijd gevonden kan worden. Als twee partijen een gedeelde culturele achtergrond hebben, dan is een gedeelde constante makkelijker voorstelbaar dan wanneer er sprake is van grote culturele verschillen. Bijvoorbeeld, in een conflict over wat een rechtvaardige verhouding is tussen de beloning van de directeur en de lopende band-medewerker zal een gedeelde menselijke constante wellicht gevonden kunnen worden in een principe als 'beloning naar prestatie'.<sup>182</sup> Hoe fundamenteler de onverenigbaarheid van identiteiten, des te abstracter zal de gedeelde menselijke constante (moeten) zijn, zoals in het voorbeeld van een vrijheid van meningsuiting-adept en een orthodoxe gelovige. In dat geval zijn beide identiteiten wellicht pas als alternatieve opties te zien van een abstracte gedeelde constante als 'in harmonie zijn met heersende sociale normen'.

In theorie maakt de abstractie van de menselijke constante niet uit. Het is ook niet nodig aan te nemen dat er uiteindelijk een universele constante is. Het gaat erom dat conflictpartijen er een kunnen vinden. Het gaat erom dat bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting-adept kan leren dat de identiteit van de orthodoxe gelovige ook een mogelijke en rationele invulling is van iets waar hij zelf ook invulling aan geeft. Ik neem aan dat er op basis van de menselijke conditie altijd gedeelde behoeften zijn waar mensen op een of andere manier invulling aan moeten geven. Alleen als de ander niet als mens wordt gezien, is niet mogelijk een gedeelde menselijke constante te herkennen.

### *Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden*

Zoals al aangegeven vindt het onderscheiden van nieuwe alternatieven van zichzelf niet expliciet plaats in de casus uit de vorige paragraaf. In de beschreven casus lijken beide partijen door de ander geïnspireerd te worden om zich te identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf. Indien partijen die inspiratiebron niet voor elkaar vervullen, kunnen partijen zelf brainstormen over alternatieven en ook kan een gespreksbegeleider suggesties doen.

Van een theoretische belemmering voor het onderscheiden van alternatieven van zichzelf zou sprake kunnen zijn als een of meer partijen zijn of haar identiteit als een vaststaand

---

<sup>182</sup> Zie paragraaf 1.1.3 voor hoe zo'n zakelijk conflict ook een IRMC kan zijn.



gegeven beschouwt (afgezien van persoonlijke leer- en ontwikkelmomenten). Gezien de hardnekkigheid lijkt dit voor partijen in IRMC's aan de orde. Het is dan wel mogelijk om een ander te begrijpen, zelfs in een fusie van horizonnen. Het inzicht kan dan zijn: inderdaad als ik in jouw context was geboren, dan was ik zoals jij geweest, maar nu ben ik geworden wie ik ben, en dat is onveranderlijk. In paragraaf 5.2 zal ik aan de hand van ontwikkelingspsychologische inzichten betogen dat uitgaan van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is.

*Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments*

Vanwege hun commitment om het conflict op te lossen, zullen partijen onderling afstemmen of een voorgenomen, nieuwe identificatie een netwerk van commitments met zich meebrengt dat consistent is met het (al dan niet getransformeerde) netwerk van de ander. In de casus vloeit dit op natuurlijke wijze uit de interactie voort. Als dat niet vanzelf gaat, dan kunnen partijen expliciet naar andere alternatieven van zichzelf zoeken, bijvoorbeeld door de scope van het betwiste deel van het netwerk van commitments te vergroten (zie paragraaf 5.1.1). Dit iteratieve afstemmingsproces kan - omdat het over zelf-begrip en essentiële commitments gaat- een moeilijk en emotioneel proces zijn, maar er zijn na de voorgaande stap geen theoretische belemmeringen. Die doen zich pas voor bij de vraag als welk alternatief van zichzelf iemand zich zal identificeren.

*Stap 5: Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf*

Zelfs als een fusie van horizonnen heeft plaatsgevonden en partijen verschillende alternatieven van zichzelf hebben onderscheiden en interne en externe consistentie hebben kunnen bepalen, hebben partijen een reden nodig om zich daadwerkelijk te identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf. Een transformatie omwille van de interne consistentie van het eigen netwerk van commitments is rationeel. Het commitment om het conflict op te lossen, geeft een goede reden om ook externe consistentie te zoeken.

Maar, is dat reden *genoeg* om de commitments die iemand als essentieel beschouwt voor wie hij of zij is te vervangen door nieuwe? Hoe kunnen partijen bepalen welk alternatief van zichzelf authentiek voor hen is, het oorspronkelijke of een nieuwe? En welke van de nieuwe als er meerdere opties zijn? In paragraaf 5.3 zal ik onderzoeken welk criterium partijen kunnen hanteren bij hun identificatie als een (nieuw) alternatief van zichzelf.

Ik zet de mogelijke theoretische belemmeringen per stap op een rij, en geef aan in welke paragraaf ik op de betreffende belemmering inga:

- *Stap 1: Commitment aan conflictoplossing:* in paragraaf 6.2.3 zal ik laten zien dat het commitment aan een oplossing van een IRMC noodzakelijk is voor een zelf-begrip als autonoom persoon;
- *Stap 2: Fusie van horizonnen:* hierboven (in deze paragraaf) heb ik betoogd dat aangenomen kan worden dat in theorie altijd een menselijke constante gevonden kan worden;

- *Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden:* in paragraaf 5.2 zal ik betogen dat het idee van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is;
- *Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments:* hierboven (in deze paragraaf) heb ik aangeven dat voor het komen tot interne en externe consistentie geen theoretische belemmeringen bestaan;
- *Stap 5: Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf:* in paragraaf 5.3 zal ik uitwerken hoe iemand voldoende reden kan hebben om zijn identiteit te transformeren in het ene dan wel andere alternatief en aangeven wat in hoofdstuk 6 in relatie hiermee opgehelderd moet worden.

## 5.2 Begrip en zelf-begrip

In deze paragraaf zal ik betogen dat het idee van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is. Ik zal betogen dat er meer aanleiding is om ervan uit te gaan dat zelf-begrip mede onder invloed van anderen wordt gevormd en blijvend kan worden vernieuwd. In paragraaf 5.2.1 zal ik op basis van cognitieve theorievorming verkennen hoe begrepen kan worden dat iemand een ander of zichzelf kan begrijpen ('mindreading'). In paragraaf 5.2.2 laat ik zien dat begrip van anderen en zelf-begrip een praktische functie hebben voor het oplossen van coördinatieproblemen. Begrip en zelf-begrip worden door het oplossen van coördinatieproblemen beïnvloed en gevormd ('mindshaping'). Tenslotte laat ik op grond van deze inzichten zien dat er geen rechtvaardiging is om uit te gaan van een vaststaande identiteit, waarmee de theoretische belemmering ten aanzien van het onderscheiden van alternatieven van zichzelf is opgelost (paragraaf 5.2.3).

### 5.2.1 Mindreading: een model van de geest ontwikkelen

De vraag hoe iemand de mentale wereld van een ander kan doorgronden, wordt in de literatuur vaak aangeduid met de term 'mindreading' of 'the problem of other minds'.<sup>183</sup> Er zijn in wisselwerking met psychologisch onderzoek naar de ontwikkeling van kinderen verschillende theorieën voorgesteld over 'mindreading'.<sup>184</sup> Voor de argumentatie van dit proefschrift is het

---

183 Het vermogen tot 'mindreading' wordt in evolutionair opzicht van groot belang geacht voor de menselijke soort. Een theorie is dat de menselijke soort is geëvolueerd door de elkaar versterkende wisselwerking tussen samenwerking bij de opvoeding en samenwerking bij het jagen (Tomasello and Gonzalez-Cabrera 2017, 279). Om de hersenomvang te krijgen die nodig is voor menselijke vermogens is een relatief lange kindertijd nodig. Ook is voedszaam voedsel nodig dat relatief veel inzet vergt om het te verzamelen. Om voldoende verzamelcapaciteit op de been te brengen wordt de zorg voor baby's gedeeld, terwijl bijvoorbeeld bij (de meeste) apen een baby-aap continu door de eigen moeder wordt verzorgd. Het is dan van evolutionair levensbelang dat baby's doorkrijgen hoe ze de zorg kunnen krijgen die ze nodig hebben. Baby's die beter zijn in het peilen van de intenties van potentiële zorgverleners en weten hoe ze hun aandacht kunnen trekken zijn hier succesvoller in (Hrdy 2011, 42, 117, 279–80).

184 Een invloedrijk voorbeeld is de zogenaamde Theorie-theorie (TT). De kern van de Theorie-theorie (TT) is dat mensen een 'folk-psychological theory' over de mentale wereld van anderen hanteren om hen te begrijpen. (Gopnik and Wellman 1992; Gopnik 1993; 2009). Dit houdt in dat mensen mentale toestanden zoals overtuigingen en verlangens

debat tussen deze theorieën niet relevant. De gemeenschappelijke noemer is dat begrip van iemand tot stand komt door het vormen van een mentaal model waarmee iemands geest kan worden begrepen in de zin van verklaren en voorspellen.<sup>185</sup> Verschillende mindreading-theorieën beschouw ik als verschillende 'epistemische' strategieën, die afhankelijk van de situatie gebruikt kunnen worden om zo'n model te ontwikkelen of te verrijken (Coninx and Newen 2018, 137). Anders gezegd, afhankelijk van de omstandigheden kan een van de verschillende theorieën een adequate beschrijving vormen van een proces waarin mensen elkaar interpreteren en begrijpen.<sup>186</sup>

Bij mindreading vormt iemand dus een 'model' van een ander. Door observatie wordt kennis over de andere persoon vergaard, waarmee het model steeds nauwkeuriger kan worden. Als de observaties betrekking hebben op iemand met wie veelvuldig contact plaatsvindt, zoals een vriend, collega of familielid, dan vormt iemand een 'persoonsmodel'. Als de observaties niet zozeer betrekking hebben op één specifieke persoon, maar meer op een bepaalde situatie, zoals bijvoorbeeld in interacties met een ober, treinconductor, loketbeambte, dan vormt iemand een 'situatiemodel' (Coninx and Newen 2018, 135–36, 140–42).

---

aan anderen toeschrijven en dat zij erin slagen dit correct te doen op een manier die vergelijkbaar is met het ontwikkelen van een succesvolle theorie.

Een andere theorie is de Simulatie-theorie (ST). De Simulatie-theorie gaat ook uit van het toeschrijven van mentale toestanden, maar niet door theorievorming. Het idee is dat anderen begrepen worden door een simulatie van wat er in anderen omgaat aan de hand van hoe de eigen geest werkt. ST gaat veel economischer om met de beschikbare hersencapaciteit dan TT, omdat niet van iedereen een aparte theorie hoeft te worden onthouden (Gordon 1995, 736). Om zelf-begrip te verklaren doet ST meestal een beroep op vormen van introspectie waarin de eigen mentale wereld direct toegankelijk is (Goldman 2008, 245–55; De Bruin 2017, 174). Het vermogen en de neiging om te imiteren en te simuleren kan als aangeboren worden beschouwd (Goldman 2008, 194–95; Gordon 1995, 728). ST werkt alleen indien wordt aangenomen dat de geest van de ander min of meer hetzelfde werkt als die van de simulator. Echter, er zijn situaties waarin de geest van mensen heel anders functioneert en het toch mogelijk blijkt hun gedrag te voorspellen, bijvoorbeeld bij psychiatrische stoornissen, of mensen uit extreem andere culturen (Coninx and Newen 2018, 132).

Naast TT en ST is er ook een stroming die wordt aangeduid als 'Interaction Theory' (IT). Volgens IT kunnen mensen anderen direct begrijpen vanuit een gedeelde betekenis-horizon. Een voorbeeld hiervan is dat angst van iemands gezichtsuitdrukking afgelezen kan worden. Er is dan helemaal geen theorievorming, simulatie of enige aanname van een mentale toestand nodig (Gallagher 2001, 85–87). Omdat mensen volgens Gallagher altijd waarnemen binnen een gedeelde conceptuele horizon, noemt Gallagher dit 'direct' (Gallagher 2008, 536–37). Op het moment dat we zien dat iemand boos is, begrijpen we ook direct wat iemand in boosheid zoal zou kunnen doen (schreeuwen, weglopen, slaan, schoppen etc.). De vraag is of in een IRMC altijd sprake is van zo'n gedeelde conceptuele horizon. De ontdekking van het bestaan van 'mirror-neuronen' wordt vaak aangevoerd als bewijs voor ST. Mirror-neuronen zijn actief als een actor zelf een bepaalde handeling uitvoert, maar ook als iemand anders dezelfde handeling uitvoert. Echter, het bestaan van mirror-neurons verklaart nog niet hoe aan de ander mentale toestanden toegekend worden (Coninx and Newen 2018, 132). Volgens 'Interaction theory' zijn mirror-neuronen 'copy-neuronen' en maken ze juist begrijpelijk dat we anderen door directe waarneming kunnen begrijpen (Gallagher 2008, 541).

185 Zonder te diep in te willen gaan op het verschil tussen een model en een theorie, is het relevant op te merken dat 'model' veel lichter begrepen kan worden dan een theorie. Een model is informatie in de vorm van een schema of patroon, zonder per se wetmatige of theoretische betekenis te veronderstellen (Coninx and Newen 2018, 135–40). Een model kan door toetsing aan ervaringen natuurlijk wel evolueren tot een theorie, maar dat hoeft niet.

186 Argumenten vóór deze gecombineerde benadering zijn dat de verschillende strategieën in verschillende situaties herkend worden en elk verschillende fenomenen kunnen verklaren. Verschillende psychische storingen of ziektes kunnen verklaard worden vanuit de specifieke afwezigheid van een van de 'normale' strategieën (Coninx and Newen 2018, 138).

Ook reacties van anderen op het eigen gedrag kunnen worden waargenomen. Zodra iemand bewustzijn ontwikkelt over zichzelf als afzonderlijk persoon, kan iemand gebruikmakend van deze waarnemingen ook een model van zichzelf vormen ('self-mindreading'). Bijvoorbeeld, de waarneming van een baby dat na onprettig gevoel X het innemen van een witte, enigszins zoete vloeistof steeds opnieuw leidt tot prettig gevoel Y, triggert het zelfmodel 'ik wil graag melk drinken'. Net als bij begrip van anderen kunnen nieuwe waarnemingen aanleiding geven tot bijstelling van het zelf-model.<sup>187</sup>

Naarmate het aantal observaties groter wordt, kunnen de persoons-, situatie- en zelfmodellen steeds nauwkeuriger worden. Uiteindelijk worden de gevormde modellen herhaaldelijk door observaties bevestigd. Er is dan geen aanleiding meer om de modellen bij te stellen. Iemand kent anderen, kent de verwachtingen ten aanzien van rollen in verschillende situaties en heeft een beeld van hoe hij of zij zelf is. Ofwel, terwijl er gedurende de periode dat modellen worden verbeterd onder invloed van ervaringen sprake was van een grote flexibiliteit in de modellen, neemt deze flexibiliteit af naarmate de gevormde modellen consequent bevestigd worden.

Het blijven testen van consequent bevestigde modellen is niet efficiënt en vindt naarmate een persoon volwassener wordt dan ook minder plaats (Gopnik 2009, 11–12). Waar kinderen gespecialiseerd zijn in leren en innoveren, zijn volwassenen meer gericht op efficiëntie en planmatigheid. Het mentaal functioneren van kinderen verschilt zo sterk van volwassenen dat gesteld kan worden dat:

"[C]hildren and adults are different forms of *Homo sapiens*. They have very different, though equally complex and powerful, minds, brains, and forms of consciousness, designed to serve different evolutionary functions. Human development is more like metamorphosis, like caterpillars becoming butterflies". (Gopnik 2009, 9)

De observaties en ervaringen die iemand opdoet met betrekking tot de eigen mentale toestanden worden gebruikt voor het verbeteren van een zelf-model. Als op enig moment het zelf-model consequent bevestigd wordt, kan dit leiden tot een haast vaststaand zelf-begrip ('zo ben ik'). Iemand heeft dan voortdurend ervaringen die het zelf-begrip bevestigen. Op basis van die eigen ervaringen kan dan het idee gevormd worden van een exclusieve en complete toegang tot de eigen geest en van een vaststaande identiteit (McGeer 1996, 496–97).

---

187 Het idee van TT is dat kinderen hun 'folk-psychological' theorie over anderen verfijnen door steeds nieuwe eventueel mogelijke aannames over de mentale toestanden van een ander te testen in een (onbewuste) statistische analyse van waargenomen data. Dat wil zeggen dat kinderen gespecialiseerd zijn in het maken van voorstellingen van hoe de wereld ook zou kunnen functioneren (voorbij hun vigerende gedachten) en door statistische analyse van hun waarnemingen voortdurend nieuwe 'theorieën' te omarmen (Gopnik 2009, 19–21, 81; Gopnik and Wellman 1992, 153–56). De aannames die ze testen zijn 'counterfactual' in de zin dat kinderen de betreffende aannames nog niet hebben, maar testen welke aanname het beste past bij hun waarnemingen. Dit is veeleisend, en de hersenen van kinderen zijn dan ook gespecialiseerd in leren en ontdekken ("Children are the R&D department of the human species", (Gopnik 2009, 11)). Het vermogen tot theorievorming is krachtig, het vermogen om theorieën bij te stellen op basis van data zo mogelijk nog krachtiger (Gopnik 2009, 103–4).

Op basis van intensieve omgang met elkaar, kunnen anderen wel degelijk ook betrouwbare modellen vormen van een persoon (tenminste op deelaspecten) (Gopnik 1993, 6–12). Uit psychologisch onderzoek blijkt ook dat mensen hun eigen mentale toestanden vaak slecht kennen.<sup>188</sup> Onze ervaringen worden gekleurd door de modellen die we hebben van onszelf en anderen (Gopnik 1993, 10–11). In paragraaf 5.2.3 kom ik terug op de (on)houdbaarheid van het idee van een vaststaande identiteit die wij zelf het beste zouden kennen.

## Conclusie

De ontwikkeling van ons begrip van anderen en ons zelf-begrip kan begrepen worden als -al dan niet onder begeleiding- de vorming van modellen van anderen, situaties en onszelf die steeds beter aansluiten bij waargenomen data.

### 5.2.2 Mindshaping: elkaar begrijpen is elkaar reguleren

Bij 'mindreading' is het begrijpen van een ander geconceptualiseerd vanuit het derde persoonsperspectief: op basis van waarnemingen wordt steeds nauwkeuriger een *beschrijvend* model gemaakt van een ander (en van onszelf). Een betrouwbaar model kan in praktische situaties benut worden om te anticiperen op het gedrag van een ander. Bijvoorbeeld, een situatiemodel van kinderen-in-het-verkeer zorgt ervoor dat een automobilist direct vaart mindert als hij of zij een fietsend kindje ziet naderen. Dit situatiemodel houdt namelijk in dat kinderen minder overzicht hebben en bovendien soms onhandige en onverwachte manoeuvres kunnen uitvoeren. Op deze manier lost de automobilist het 'coördinatieprobleem' (De Jaegher and Paolo 2007, 490) tussen hemzelf en het fietsende kind op, en voorkomt een botsing.

Bij mindreading gaat het dus om verklaren en voorspellen. De ouders van het fietsende kind beperken zich daarentegen niet tot verklaren en voorspellen. Zij zijn in interactie met het kind om het kind op te voeden tot een competente verkeersdeelnemer. Kinderen worden getraind in verkeersregels als 'stoppen voor rood' en gedragsregels als 'eerst links kijken, dan rechts, en voor je oversteekt nog een keer links'. Kinderen leren zich betrouwbaar te gedragen naar zulke regels; ze maken zich de regels eigen. Ze worden onderdeel van hun zelf-model. Kortom, naast 'mindreading' (door de intenties en/of andere mentale toestanden van het kind te voorspellen), is er ook sprake van 'mindshaping' (door de intenties en/of andere mentale toestanden van het kind te vormen). Deze mindshaping resulteert in een zelf-begrip als 'competente verkeersdeelnemer', en naarmate het kind opgroeit zullen andere verkeersdeelnemers het opgroeiende kind vanuit het situatiemodel 'competente verkeersdeelnemer' benaderen.

<sup>188</sup> Psychologische onderzoeken laten zien dat mensen hun eigen mentale toestanden in het algemeen niet nauwkeurig kennen. In een bekend artikel (Nisbett and Wilson 1977, 243–44, 249) wordt een experiment beschreven waarin aan mensen wordt gevraagd kousen uit te kiezen en daarna te verklaren waarom ze juist die gekozen hebben. Ofschoon alle aangeboden kousen exact hetzelfde zijn, geven mensen verklaringen op basis van de specifieke kenmerken van de kousen die zij hebben uitgekozen. In werkelijkheid heeft de plek waar de kousen liggen veel invloed op de keuze. Interessant hierbij is dat mensen anderen op dezelfde manier verkeerd interpreteren (McGeer 1996, 491). Meer data betekent niet altijd nauwkeuriger modelvorming, bijvoorbeeld als deze gefilterd worden door een vertekend interpretatieschema (McGeer 1996, 500).

Wat is 'mindshaping'? Mindshaping houdt in dat iemands geest ('target mind', bijvoorbeeld van een kind) door een cognitief mechanisme (ofwel een patroon van hersenactiviteiten, zoals bijvoorbeeld plaatsvindt bij imitatie) in overeenstemming wordt gebracht met een voorbeeld-model (bijvoorbeeld dat van een betrouwbare verkeersdeelnemer). Het vormen van iemands geest zorgt er bij mindshaping voor dat een gedragspatroon wordt gevestigd, en niet slechts eenmalig gedrag (Zawidzki 2013, 30–32). In folk-psychologische<sup>189</sup> termen houdt mindshaping in dat iemands overtuigingen en verlangens op een bepaalde manier gevormd worden. Als iemand zelf het voorbeeld-model kiest, zoals bij imitatie, dan is er sprake van 'self-mindshaping'.

Mindshaping kan op verschillende manieren plaatsvinden. Ik noemde 'imitatie' al als een voorbeeld van een cognitief mechanisme waarmee iemands mentale toestanden worden gevormd naar een voorbeeld. Een andere vorm van mindshaping is 'sociaal leren'. Hierbij wordt samengewerkt om problemen op te lossen die individueel niet opgelost kunnen worden, bijvoorbeeld onderlinge coördinatieproblemen zoals elkaar willen passeren in een smalle gang.

Specifiek voor mensen zijn zogenaamde 'conformeringsmechanismen'. Deze kunnen onbewust en automatisch plaatsvinden, hetgeen het geval is als mensen gebaren of uitdrukkingen van elkaar overnemen of spiegelen, maar deze kunnen ook bewust gecreëerd zijn en de vorm krijgen van sociale normen (Zawidzki 2013, 36–58). Als mensen sociale normen internaliseren als hún overtuigingen en/of verlangens, dan is er sprake van socialisatie. Socialisatie kan begrepen worden als het zich eigen maken van een bepaalde betekenishorizon.<sup>190</sup>

Een betekenishorizon bestaat uit overtuigingen over hoe de wereld is, hoe mensen zich behoren te gedragen en wat waardevol of nastrevenswaardig is. Een betekenishorizon bestaat dan ook in de geest van elk van de leden van een gemeenschap, deels bewust, deels onbewust. Als iemand opgroeit, dan ontwikkelt iemands geest zich tegen de achtergrond van een gedeelde betekenishorizon. Stap voor stap maakt iemand zich de betekenishorizon eigen. De betekenishorizon constitueert een kader met de begrippen die in zelf-, persoons- en situatiemodellen gebruikt kunnen worden. Een betekenishorizon is daarmee constitutief voor hoe iemand zichzelf en anderen *kan* begrijpen. Aangezien de inhoud van een betekenishorizon zich in de geest bevindt, kan een betekenishorizon veranderen door mindshaping. Zo'n verandering kan dan nieuwe zelf-, persoons- en situatiemodellen toegankelijk maken.

De betekenishorizon die iemand zich al opgroeiend eigen maakt, heeft een grote vormende invloed. Die invloed wordt vaak uitgeoefend door tal van 'instituties' waar mensen onderdeel van zijn of mee in aanraking komen. Instituties betreffen breed gedragen sociale normen en gebruiken. Soms is het toepassen of zelfs afdwingen hiervan aan instanties, zoals parlementen, scholen, rechtbanken en andere uitvoeringsorganisaties toevertrouwd. Instituties hebben een vormende invloed op wat mensen waarnemen, hoe zij reageren, wat zij met hun lichaam concreet doen, welke hersenprocessen plaatsvinden en daarmee ook hoe lichaam en hersenen

---

189 'Folk-psychology' houdt in dat mensen mentale toestanden zoals overtuigingen en verlangens aan anderen toeschrijven, als een model van die ander (en eventueel zichzelf) (Gopnik and Wellman 1992, 150).

190 Of in Rawls' termen een 'levensbeschouwelijke doctrine', of in Habermas' termen een leefwereld, of in Taylor's termen een moreel kader.

zich ontwikkelen. Ofwel, 'mindshaping' moet ook letterlijk en fysiek begrepen worden (Maiese and Hanna 2019, 8–9).<sup>191</sup>

Tegelijkertijd oefenen mensen zelf ook invloed uit op de instituties en de inhoud van de betekenis-horizon. Mindshaping is daarom een reflexief proces, waardoor mensen worden gevormd en waar mensen zelf ook invloed op uitoefenen, en zo anderen vormen (Maiese and Hanna 2019, 37–40).

Zowel mindshaping als mindreading worden gezien als onderscheidende kenmerken van menselijke cognitie.<sup>192</sup> Tadeus Zawidzki betoogt dat mindshaping het fundamentele proces is in de evolutie van de menselijke soort. De kern van zijn argument is dat geavanceerde mindreading geen evolutionair selectievoordeel biedt (Zawidzki 2013, 2–3). In dit proefschrift zal ik het debat over de vraag of mindreading dan wel mindshaping het primaat heeft, niet behandelen. Wel zal ik Zawidzki's betoog kort samenvatten, omdat dit de relatie van mindshaping met coördinatieproblemen en conflicten verheldert. Op basis hiervan zal ik later zal betogen dat de Transformatieve Dialoog een vorm van mindshaping is, en dat het oplossen van een IRMC begrepen kan worden als wederzijdse mindshaping (zie paragraaf 5.3.3).

De reden dat mindreading geen evolutionair selectievoordeel biedt, is gelegen in wat Zawidzki het 'holisme-probleem' noemt. Het holisme-probleem houdt in dat elke toekenning van intenties of mentale toestanden compatibel is met elk mogelijk gedrag, omdat er een oneindig aantal achtergrondfactoren mogelijk is dat dat gedrag kan verklaren (Zawidzki 2013, 66). Bijvoorbeeld iemand zegt honger te hebben en staat op. Op basis van mindreading zou een voorspelling kunnen zijn dat deze persoon iets te eten gaat pakken. De persoon gaat echter niet eten, maar een eindje lopen. Dit gedrag kan bijvoorbeeld verklaard worden door verschillende factoren in de achtergrond, bijvoorbeeld dat het vastentijd is, of doordat betreffende persoon wil afvallen, of geen eten in huis heeft et cetera. Vanwege het holisme-probleem is het onmogelijk om door middel van mindreading voldoende snel én voldoende nauwkeurig voorspellingen te kunnen doen. Omdat mindreading een energie-intensief proces is, levert het daarom geen selectievoordeel op. Ik zal een voorbeeld geven dat illustreert dat veel coördinatieproblemen niet zowel snel als betrouwbaar opgelost kunnen worden door 'mindreading'.<sup>193</sup>

191 Zie voor een uitvoerige uitleg (Maiese and Hanna 2019, 37–59; Zawidzki 2013, 29–63). Mindshaping kan ook gerelateerd worden aan de aanname dat een organisme om zichzelf in stand te houden voortdurend zijn relatie tot precare omgevingscondities moet reguleren. Precare omgevingscondities kunnen natuurlijk zijn (kou, hitte, water, voedsel), maar ook sociaal. Mensen coördineren (ook pre-reflectief) de invloed die ze op elkaar hebben en deze coördinatie vormt hun gewoontes en de wijze waarop hun geest werkt, en constitueert betekenisgeving (Varela 1997; Di Paolo 2005; De Jaegher and Paolo 2007; Di Paolo 2009; De Jaegher 2009; Di Paolo and De Jaegher 2017; Herschbach 2012; Overgaard and Michael 2015; Cuffari, Di Paolo, and De Jaegher 2015; De Jaegher and Froese 2009) Di Paolo, and De Jaegher 2015; De Jaegher and Froese 2009.

192 Naast alomtegenwoordige samenwerking en flexibele symbolische communicatie (Zawidzki 2013, 1).

193 Volgens (Zawidzki 2008, 195) kan het toeschrijven van mentale toestanden snel plaatsvinden. Bij waarneming van een afremmende auto kan direct de mentale toestand worden toegeschreven dat de automobilist wil afremmen. Het kan ook betrouwbaar, bijvoorbeeld als er communicatie tussen beide plaatsvindt en de toeschrijving gecheckt wordt. Snel én betrouwbaar tegelijk is moeilijker, zeker als er geen directe communicatiemiddelen zijn (maar ook een gesprek kost tijd), en helemaal als de acties van de een invloed hebben op de mentale toestand van een ander.

Twee automobilisten die (in afwezigheid van verkeersregels) met hoge snelheid op een kruispunt afrazen, kunnen hun coördinatieprobleem heel moeilijk door verklaren en voorspellen oplossen. Stel dat ze beide afremmen. Als ze dit van elkaar zien, zal ieder van hen aan de ander de intentie toeschrijven om te stoppen en dus zal ieder zelf gas geven. Zodra ze zien dat de ander weer gas geeft, remmen ze weer af. Vervolgens geeft geen van beide gas (want inmiddels hebben ze van elkaar het model gevormd dat de ander gas geeft als deze ziet dat er geremd wordt). Enfin, als ze uiteindelijk door gebaren tot een coördinatie komen, zullen ze met horten en stoten zonder botsing het kruispunt kunnen overkomen. Dit is zo inefficiënt dat een samenleving die sociale normen in de vorm van verkeersregels institutionaliseert veel voordelen biedt.

Dit probleem van mindreading is niet beperkt tot het verkeer, maar vindt plaats in alle aspecten van het menselijk leven. Al dan niet bewust proberen mensen uiteenlopende verlangens, plannen, behoeften et cetera te vervullen (door mij samengevat als 'commitments'). Dit levert coördinatieproblemen op, waar mensen oplossingen voor proberen te vinden. Net als in het kruispunt-voorbeeld zijn er in zulke coördinatieproblemen veel onbekende variabelen, waardoor mindreading niet snel én nauwkeurig genoeg is. Het kruispunt-voorbeeld illustreert hoe in coördinatieproblemen tussen mensen een regressie optreedt, doordat beide automobilisten een beeld van elkaar vormen, maar daarbij ook rekening houden met het beeld dat de ander vormt et cetera. Dit geldt voor alle interacties waarin twee personen een conflicterend commitment proberen te realiseren (Heath 2001, 79).<sup>194</sup> Dit probleem van een oneindige regressie kwam ook naar voren bij de analyse van onderhandeling in IRMC's (zie paragraaf 3.2.3)

Het selectie-argument van Zawidzki is dat sociale groepen die door vormen van mindshaping een bepaalde homogeniteit tot stand brengen in wat mensen van elkaar kunnen verwachten een evolutionair selectievoordeel hebben op groepsniveau (Zawidzki 2013, 112-22).<sup>195</sup> De sociale normen die de gevormde homogeniteit borgen, maken de onderlinge voorspelbaarheid en betrouwbaarheid groter:

"This socially instituted normative practice drastically reduces the space of possibilities that we must consider in order to coordinate with our fellows. Molding behavior through legislation and education helps solve a coordination problem that is otherwise intractable."  
(Zawidzki 2008, 199)

---

194 Voorstanders van TT reageren op bezwaren ten aanzien van de in paragraaf 5.2.1 genoemde zwaarte van TT dat het vermogen van kinderen om (counterfactual) theorieën te vormen en razendsnel te testen aan grote hoeveelheden (statistische) ervaringsgegevens ontzagwekkend is: "Indeed we would say, not that children are little scientists, but that scientists are big, and relatively slow, children." (Gopnik and Wellman 1992, 168). Het is moeilijk voorstelbaar hoe -zelfs als een ontzagwekkende rekencapaciteit bij kinderen wordt verondersteld- interactieve coördinatieproblemen met een oneindige regressie kan worden opgelost zonder aanvullende (sociale) randvoorwaarden.

195 Voor het betoog van Zawidzki is het belangrijk dat mindshaping mogelijk is zonder mindreading te veronderstellen, ofwel zonder het toeschrijven van mentale toestanden (Zawidzki 2013, 145-46). Voor dit proefschrift doet dat niet ter zake, aangezien mindshaping en mindreading gecombineerd toegepast kunnen worden. Mindshaping kan ook plaatsvinden door het toeschrijven van mentale toestanden, ofwel door mindreading.



Kortom, sociale normen zorgen ervoor dat het holisme-probleem wordt voorkomen en dat coördinatieproblemen (efficiënter) kunnen worden opgelost.<sup>196</sup>

Sociale normen kunnen coördinatieproblemen op twee manieren helpen oplossen. In de eerste plaats kan een sociale norm direct specifiek handelen voorschrijven. Mensen kunnen hun handelen dan direct succesvol coördineren, zonder dat 'mindreading' nog nodig is, zoals bijvoorbeeld bij verkeersregels of de gewoonte om een cadeautje te geven als iemand jarig is (Zawidzki 2008, 204–5). In de tweede plaats, als zich toch een situatie voordoet waarop geen sociale norm van toepassing is, dan maakt een gedeelde betekenis-horizon (o.a. gevormd door sociale normen en bijbehorende overtuigingen) het gemakkelijker om de ander bijvoorbeeld door een strategie gebaseerd op directe waarneming, simulatie of theorievorming te begrijpen en zo een coördinatieprobleem op te lossen. Sociale normen die onderdeel zijn van deze betekenis-horizon nemen veel interpreterend (of theorievormend) werk over (McGeer 2007, 149).

Een gedeelde betekenis-horizon met een vormende werking op de menselijk geest is voor mensen dus cruciaal om effectief en efficiënt sociaal te kunnen functioneren. Dit inzicht maakt de hardnekkigheid van IRMC's (in dit citaat: 'religiously and ethnically motivated conflict') begrijpelijk:

"The intensity of so-called tribal instincts (...) in driving religiously and ethnically motivated conflict in the contemporary world is also easily explained by the mind-shaping hypothesis: we care that our own normative frameworks prevail against others because our ability to understand and flourish in the social world depend on the integrity of the normative frameworks that shaped us and continue to structure our social worlds." (Zawidzki 2013, 237)

---

196 De redenering in deze paragraaf komt overeen met de uitleg die Joseph Heath geeft aan een theoretisch en praktisch discours (Heath 2001, 259–77). Heath betoogt dat succesvol strategisch handelen alleen mogelijk is als iedereen dezelfde overtuigingen heeft. Immers, het is niet mogelijk een succesvolle strategische handeling te kiezen op basis van een overtuiging over welke overtuigingen een ander heeft over de overtuigingen die ik heb, aangezien dit tot een oneindige regressie leidt. Zonder actuele overeenstemming over geldige overtuigingen is succesvol strategisch handelen niet mogelijk. Een theoretisch discours is dan ook gericht op overeenstemming van iedereen. In praktisch opzicht is er nooit sprake van zulke complete kennis over een ander. Wat strategisch succesvol is, is dan ook onbepaald. Sociale normen vervullen de functie om het aantal handelingsopties zodanig terug te brengen dat er op basis van instrumentele rationaliteit gehandeld kan worden. Om deze rol te vervullen kunnen sociale vormen op diverse wijze inhoud krijgen, zolang ze binnen de groep die het aangaat maar eenduidig zijn. Een praktisch discours is dan ook gericht op overeenstemming van alle direct betrokkenen ('all affected'). Tenslotte, persoonlijke voorkeuren of waarden hebben geen afhankelijkheid van anderen en leiden niet tot onbepaaldheid in strategisch handelen. Sociale normen zijn pas nodig als er een conflict of coördinatieprobleem optreedt vanwege botsende voorkeuren of waarden. In dat geval ontstaat die afhankelijkheid wel omdat er onzekerheid is over hoe de ene partij zal reageren op de andere partij en wat daar de effecten van zijn. Vanwege deze onzekerheid kan wederom niet bepaald worden wat succesvol strategisch handelen is, en is er een pragmatische reden om te zoeken naar convergentie door een aanvullende sociale norm overeen te komen, hetgeen de vorm kan krijgen van een identiteit. Als beide partijen aan hun voorkeuren of waarden die aanleiding geven voor het conflict zijn gehecht, omdat het hun identiteit betreft, ontstaat de situatie die ik in dit proefschrift onderzoek.

Ofwel, het vermogen van mensen om effectief te kunnen functioneren is afhankelijk van een gedeelde betekenishorizon die mede vorm heeft gegeven aan ons zelf-begrip. In een IRMC worden essentieel beleefde onderdelen van de betekenishorizon ter discussie gesteld. Het intense verzet daartegen is begrijpelijk omdat juist die gedeelde betekenishorizon een cruciaal (groeps-) selectievoordeel oplevert.<sup>197</sup>

Bovendien, het evolutionaire selectievoordeel is er niet alleen in gelegen dat samenwerking met *anderen* makkelijker is, maar ook dat samenwerking met *mij* makkelijker is. Doordat ik gevormd ben door een gedeelde betekenishorizon, ben ik een betrouwbare partner voor andere leden van mijn gemeenschap. Het belang van onszelf begrijpelijk maken voor anderen is zo groot dat mensen zichzelf ook vormen om de verwachtingen die anderen hebben waar te maken ('self-mindshaping') (Fernández-Castro and Martínez-Manrique 2021, 147; McGeer 2007, 139).<sup>198</sup>

### Conclusie

We begrijpen anderen snel en betrouwbaar omdat we sociale normen met elkaar delen en we geleerd hebben onszelf begrijpelijk te maken door te handelen volgens die normen (De Bruin 2017, 172). De sociale normen die we ons eigen maken zijn deel van de betekenishorizon die constitutief is voor hoe we onszelf en anderen kunnen begrijpen. Elkaar en jezelf begrijpen kan bestaan uit het toeschrijven van intenties en mentale toestanden om te verklaren en voorspellen (mindreading), maar ook door elkaars (mentaal) functioneren te vormen (mindshaping). Het oplossen van coördinatieproblemen vergt tenminste een vorm van mindshaping om het holisme-probleem van mindreading te voorkomen.<sup>199</sup>

### 5.2.3 Het misverstand van een vaststaande identiteit

In paragraaf 5.1.3 heb ik aangegeven dat het idee dat mensen een vaststaande identiteit hebben een theoretische belemmering is voor het onderscheiden van alternatieven van zichzelf. Op basis van de inzichten uit de ontwikkelingspsychologie uit de vorige paragrafen zal ik in deze paragraaf betogen dat het idee van een vaststaande identiteit waar iemand zelf exclusieve kennis van heeft niet onderbouwd is. Sterker, het is plausibel dat identiteit iets dynamisch is en in interactie met anderen gevormd wordt. Ik ga hierbij van het oncontroverse gegeven

---

197 Globalisering brengt echter een nieuwe omstandigheden met zich mee, waarin het geschetste groepsselectie-mechanisme niet langer de drijver van menselijke evolutie kan zijn. Bij globale vraagstukken, zoals klimaatverandering, en conflicten die door verwevenheden van belangen mondiaal kunnen escaleren, is selectie op het niveau van de mensheid als geheel aan de orde, en maakt het vermogen om IRMC's op te lossen het verschil (zie ook paragraaf 7.3.2).

198 Dit vormen is niet beperkt tot verlangens en overtuigingen, maar kan ook gevoelens, karaktereigenschappen of identiteiten betreffen, ofwel een 'pluralistische folk-psychologie' (Andrews 2015, 288–89; 2008, 22).

199 In de literatuur worden argumenten gegeven voor het primaat van mindshaping. De discussie over het primaat kan twee facetten betreffen: in evolutionair opzicht dan wel in dagelijkse praktijk. (McGeer 2015) benadrukt het primaat in de dagelijkse praktijk en (Zawadzki 2008; 2013; 2018) het evolutionaire primaat. (Peters 2019) betoogt dat mindshaping en mindreading wederzijds afhankelijk en complementair zijn. (Fernández-Castro and Martínez-Manrique 2021, 18–20) laat zien dat self-mindshaping in elk geval het primaat heeft boven self-mindreading. Voor dit proefschrift is van belang dat zowel mindshaping als mindreading plaats kunnen vinden, of een van beide evolutionair dan wel praktisch het primaat heeft, doet niet ter zake.

uit dat zowel mindreading als mindshaping relevante menselijke cognitieprocessen zijn en een rol spelen in hoe mensen anderen en zichzelf begrijpen. Mijn strategie is om mijn claim zowel vanuit het perspectief van mindreading als mindshaping te onderbouwen.

De inzichten van mindreading en mindshaping kunnen worden gecombineerd. Vanuit het perspectief van mindreading bestaat zelf-begrip uit het ontwikkelen van een zelf-model dat steeds nauwkeuriger past bij ervaringen en observaties. Vanuit het perspectief van mindshaping wordt zelf-begrip mede gevormd door socialisatie. Zo'n socialisatie-proces levert bijvoorbeeld een opgroeiend kind allerlei ervaringen en observaties op die aanleiding geven tot bijstelling van het zelfmodel. Er zullen tal van momenten zijn dat het ontwikkelde zelf-begrip, ofwel de eigen identiteit, botst met vigerende sociale normen. Zulke botsingen (die ik verderop zal conceptualiseren als 'identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen') worden dan door wederzijdse mindshaping opgelost (waarbij sociale normen dus ook aangepast kunnen worden aan het zelf-begrip van een nieuwe generatie). Het socialisatieproces is voltooid als het zelf-model congruent is geworden met de sociale verwachtingen van de gedeelde betekenis-horizon.

In deze conceptualisering van zelf-begrip is er op geen enkele manier sprake van dat er zoiets zou bestaan als een vaststaande identiteit. Toch lijkt daar voor partijen in een IRMC wel sprake van te zijn. Hoe kan begrepen worden dat mensen hun eigen identiteit als min of meer vaststaand kunnen beschouwen? Als we ervan uitgaan dat de socialisatie op enig moment succesvol is en het ontwikkelde zelf-model herhaaldelijk bevestigd wordt, dan vindt een stabilisatie van het zelf-model plaats, ofwel het wordt niet meer (of alleen maar marginaal) bijgesteld. Dit betekent niet dat er geen verdere aanpassingen mogelijk zouden zijn, maar er zijn geen (sociale) prikkels om tot bijstelling te komen.

Stabiliteit in onderling begrip biedt zodanige voordelen dat het misverstand van een vaststaande identiteit kan ontstaan. Een stabiel onderling begrip bevordert efficiënte samenwerking, op dezelfde manier dat verkeersregels efficiëntie bevorderen op een kruispunt. Coördinatieproblemen kunnen dan door vaste patronen worden opgelost, de onderlinge voorspelbaarheid neemt toe. Een min of meer vaststaande identiteit leidt tot betrouwbare handelingspatronen en vervult dezelfde functie als een sociale norm.

Aangezien het ook voor het individu in sociaal opzicht belangrijk is om betrouwbaar te zijn (McGeer 1996, 504), is zo'n stabiel zelf-model een zelf-regulerende *self fulfilling prophecy*. Dus, als iemand bijvoorbeeld een 'genereus' persoon denkt en zegt te zijn en er op een feestje nog één stuk taart over is, dan zal deze persoon -ook al voelt hij een hevig verlangen naar dat lekkere stuk taart- toch vragen of er nog iemand taart wil en het niet zelf pakken. Zelf-begrip bestaat uit commitments en functioneert ook als een commitment.<sup>200</sup>

200 Als iemand zijn zelf-begrip niet met anderen deelt, zou de committerende werking van zelf-begrip minder kunnen zijn. Toegeven aan het verlangen betekent dan niet meteen dat iemand als onbetrouwbaar wordt gezien. Maar, het vermogen tot zelf-begrip is ontwikkeld in de context van de normatieve werking van folk-psychologie. Hierin wordt iemand getraind zich volgens folk-psychologie betrouwbaar te handelen, ofwel te handelen naar de verlangens en overtuigingen die iemand heeft. Ook als zelf-begrip niet uitgesproken is, kan het committerend werken in de context van deze opvoeding tot betrouwbare folk-psychological agent (McGeer 1996, 510).

Als iemands zelf-begrip herhaaldelijk bevestigd wordt door zowel de sociale omgeving als iemands eigen ervaringen, dan kan het zelf-begrip 'gefixeerd' raken. Met gefixeerd bedoel ik dat het steeds herbevestigde en sociaal geaccepteerde zelf-model geïnterpreteerd wordt als 'zo ben ik' en het bijbehorende persoonsmodel als 'zo is hij of zij',<sup>201</sup> ofwel een vaststaande identiteit. Vanuit de sociale omgeving kan de interpretatie van een vaststaande identiteit ook bevorderd worden. Immers, hoe vaster het zelf-begrip hoe meer er op die persoon gerekend kan worden. Neem bijvoorbeeld een succesvol team in het mammoetjagen. Als het tijd is om te jagen, dan gaat dit team vanzelfsprekend op weg, want zij begrijpen zichzelf als de mammoetjagers van de stam. Er vindt niet elke keer een discussie plaats over wie er moeten gaan jagen. Gezien de gevaren van het jagen biedt het de stam voordelen dat de jagers een min of meer vaststaand zelf-begrip hebben als jager. Dit kan bijvoorbeeld geïnstitutionaliseerd worden door een inwijdingsritueel.

Vanuit het perspectief van zowel mindreading als mindshaping is het idee van een vaststaande identiteit een misverstand. Er is hooguit sprake van een gefixeerd geraakt zelf-model respectievelijk persoonsmodel dat wordt verward met 'hoe iemand echt is'. Ondersteuning voor het idee van een vaststaande identiteit kan gezocht worden in de eigen directe subjectieve ervaring van gevoelens en gedachten. Die met het gefixeerde zelf-begrip overeenstemmende gevoelens en gedachten kunnen opgevat worden als een bevestiging van de juistheid van een zelf-begrip of geïnterpreteerd worden als uitingen van een innerlijk zelf. Door 'in zichzelf te kijken', ofwel door introspectie, zou iemand dan zijn of haar identiteit kunnen ontdekken als iets wat vaststaat en waar een persoon zelf exclusieve toegang tot heeft.

Vanuit het perspectief van mindshaping is het idee dat door introspectie een vaststaande identiteit ontdekt kan worden een misvatting.<sup>202</sup> Wat mogelijk is als zelf-begrip wordt geconstitueerd door de betekenishorizon, en die is door mindshaping tot stand gebracht. Er blijft altijd mindshaping plaatsvinden. Betekenishorizonnen en zelf-, persoons- en situatiemodellen blijven in ontwikkeling. Als een gemeenschap georganiseerd is rond min of meer stabiele sociale normen, dan is er na een geslaagde socialisatie weinig aanleiding meer om het zelf-begrip te blijven aanpassen (en kan fixatie ook voordelen bieden). Dat betekent niet dat er een ware identiteit is die door introspectie kan worden ontdekt. De gedeelde betekenishorizon kan bijvoorbeeld door nieuwkomers of innovatoren worden uitgedaagd. Door mindshaping kan een betekenishorizon vervolgens veranderen en daarmee ook het zelf-begrip.<sup>203</sup>

---

201 Deze conclusie is op zichzelf een voorbeeld van mindshaping, want als iemand tot de conclusie komt dat een zelf-model correct is, dan heeft dat direct een committerende werking. Een folk-psychological agent kan niet de overtuiging hebben dat een bepaald zelf-model correct is en dan niet gecommiteerd zijn ernaar handelen (hetgeen wel kan mislukken) (Fernández-Castro and Martínez-Manrique 2021, 158–59).

202 Dat kennis op basis van introspectie een illusie is, is ook betoogd door (Carruthers 2009, 216) en (Gopnik 1993, 10).

203 Het zelf-begrip wordt dus mede in interactie gevormd. Daarbij blijft het ook mogelijk dat iemand door individuele reflectie tot een inzicht komt. Zolang als dit geen coördinatieprobleem oplevert, kan zulke individuele betekenisgeving onderdeel worden van het zelf-begrip, en anderen kunnen iemand die erkenning ook geven. Als dit wel een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem oplevert, dan kan een oplossing door mindshaping tot stand komen en niet door mindreading. De wijze waarop een individu kan reflecteren wordt overigens ook bepaald door de betekenishorizon. De betekenishorizon verschaft de achtergrondovertuigingen die nodig zijn om de eigen innerlijke ervaring te interpreteren.

Zowel het zelf-begrip in het heden als in de toekomst wordt mede door mindshaping tot stand gebracht. Iemand kan zichzelf op enig moment op een bepaalde manier begrijpen, en tegelijkertijd 'target' zijn van mindshaping. Het zelf-begrip staat dus niet vast, en aangezien zelf-begrip binnen een betekenis horizon gevormd wordt, is er geen onderbouwing voor het idee dat door introspectie een ware, vaststaande identiteit ontdekt kan worden.

Vanuit het perspectief van mindreading is er wel sprake van een praktisch verschil doordat mensen meer data over het eigen zelf-model verzamelen. Echter, op onderdelen kan het model dat anderen vormen tenminste net zo betrouwbaar zijn. Wel hebben mensen eerste persoonsautoriteit in de zin dat ze controle hebben over het waarmaken van het eigen zelf-begrip (McGeer 1996, 505). Deze eerste persoonsautoriteit is een vorm van self-mindshaping, en geen exclusieve toegang tot een ware identiteit.

Kortom, het idee van een vaststaande identiteit is vanuit mindreading en mindshaping te begrijpen als een fixatie van het zelf-begrip die wordt verward met waarheid. De relevantie van dit inzicht blijkt uit het feit dat er situaties zijn waarin een gefixeerd zelf-begrip nadelig is. Stel dat een van de leden van het jachtteam altijd de rol heeft gehad om de mammoet een bepaalde kant op te lokken, terwijl anderen klaar staan met speren. De lokker ervaart op enig moment dat hij minder soepel rent, en komt tot de 'conclusie'<sup>204</sup> dat zijn dagen als lokker voorbij zijn. Bij de eerstvolgende jacht neemt de ex-lokker plaats tussen de andere speerwerpers, en iedereen kijkt hem verwonderd aan, want zo kennen ze hem niet.

Er is sprake van een mismatch tussen het (nieuwe) zelf-model en hoe anderen de lokker zien. Er kunnen twee dimensies zijn van deze mismatch. In de eerste plaats kan de mismatch te maken hebben met feitelijke vooronderstellingen. Laten we aannemen dat hij inderdaad minder hard rent dan vroeger. In de tweede plaats is er de mismatch van zijn sociale identiteit als 'lokker', en zijn nieuwe zelf-model als 'niet langer geschikt als lokker'. Er is dan sprake van een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem.

Een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem is een coördinatieprobleem dat raakt aan het zelf-begrip van een of meer partijen. Ik onderscheid dit van een identiteitsgerelateerd moreel conflict. Een IRMC ontstaat als partijen in een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem een gefixeerd geraakt zelf-begrip hebben. Het coördinatieprobleem wordt dan niet opgelost en partijen blijven hardnekkig claimen dat de ander zich moet aanpassen.

Een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem *kán* opgelost worden door mindshaping. Een mogelijkheid is dat de ex-lokker op een of andere manier zijn collega's overtuigt dat het voor iedereen beter is als iemand die harder rent zijn rol overneemt. Of, hij wordt door de stamoudste herinnerd aan zijn inwijding als lokker en hij neemt op grond van de autoriteit van de stamoudste zijn oude zelf-begrip weer aan (en wordt op enig moment overlopen door een mammoet, zodat er alsnog een nieuwe lokker benoemd moet worden). En, als het coördinatieprobleem niet wordt opgelost, dan wordt hij wellicht verbannen (waarna er alsnog een nieuwe lokker moet komen).

---

<sup>204</sup> De aanhalingstekens staan er om de aanname te voorkomen van een bewuste toeschrijving van een mentale toestand.

Het punt dat ik beoog te illustreren is dat een niet-gefixeerde identiteit in sommige situaties voordelen biedt bij het oplossen van een identiteitsgerelateerde coördinatieprobleem. Als de identiteit van de lokker gefixeerd is, terwijl zijn loopvermogen afneemt, dan neemt de effectiviteit van het team af en op een dag zal de lokker door de mammoet overlopen worden. De stam moet dan alsnog een nieuwe lokker aanwijzen, maar heeft wel een stamlid verloren dat op andere manieren van nut had kunnen zijn.

Kortom, zolang zelf-begrip niet gefixeerd is geraakt, kan een proces van mindshaping identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen oplossen. Merk hierbij op dat een niet-gefixeerd geraakt zelf-begrip ook een identiteit is, en niet slechts een rol. Het is immers hoe of wie iemand zichzelf beschouwd te zijn, en niet een rol die iemand vervult tegen de achtergrond van nog een aanvullend zelf-begrip dat beschrijft wie iemand echt is. Als het zelf-begrip gefixeerd is geraakt, dan is een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem niet zo makkelijk op te lossen. In dat geval is er niet langer sprake van een (oplosbaar) coördinatieprobleem, maar ontstaat een hardnekkig identiteitsgerelateerd moreel conflict. Ook in de analyses van deel I is gebleken dat het vasthouden van partijen aan hun identiteit, ofwel fixatie van het zelf-begrip, ertoe leidt dat de onderzochte theorieën geen stabiele en rechtvaardige oplossing kunnen onderscheiden. Fixatie van zelf-begrip is de kern van de hardnekkigheid van IRMC's.

Dat mindshaping ingezet wordt om coördinatieproblemen op te lossen blijkt bijvoorbeeld uit hoe mensen handelen als iemand zich niet houdt aan bepaalde sociale normen. In zulke gevallen zal deze persoon aangesproken worden, verwijten krijgen et cetera (McGeer 2015, 271). Bijvoorbeeld, als iemand zich niet aan de verkeersregels houdt, dan proberen we hem of haar in het gareel te krijgen. We beperken ons dan niet tot mindreading door een model te ontwikkelen als "als nummerbord X in zicht is, remmen, want die stopt niet voor rood".

Als iemand geen mammoet-lokker meer wil zijn, dan zullen we -als van een succesvolle lokker afhankelijke teamgenoot- in eerste instantie tegen dat nieuwe zelf-begrip protesteren of op zijn minst verwonderd zijn. Als we dat nieuwe zelf-begrip accepteren, dan zullen we ons niet als mindreaders beperken tot een bijgesteld model van die persoon. We zoeken dan iemand anders die de nieuwe lokker gaat zijn. Voortbouwend op deze vanzelfsprekende menselijke praktijken, zal ik in paragraaf 5.3.3 betogen dat met een vorm van mindshaping een rechtvaardige en stabiele oplossing van IRMC's kan worden onderscheiden.

### Conclusie

Het idee van een vaststaande identiteit is een misverstand. Er is hooguit sprake van een gefixeerd zelf-begrip. Het is plausibel dat identiteit voortdurend verandert onder invloed van wederzijdse mindshaping-processen (en self-mindshaping), waarmee (identiteitsgerelateerde) coördinatieproblemen worden opgelost.<sup>205</sup>

---

205 Deze conclusie laat de mogelijkheid open dat een identiteit weliswaar niet vaststaat, maar alleen door manipulatie of dwang veranderd kan worden. De Transformatieve Dialoog zoals in paragraaf 5.1.1 uitgewerkt beoogt de autonomie van alle betrokkenen te waarborgen. Alleen dan kan een stabiele en rechtvaardige oplossing worden onderscheiden. In paragraaf 5.3 zal ik eerst ingaan op de vraag hoe iemand kan bepalen welk alternatief van zichzelf authentiek is. Het zal blijken dat het antwoord op deze vraag verdieping vereist over hoe autonomie gewaarborgd kan zijn in een Transformatieve Dialoog, ofwel hoe transformatie van identiteit met behoud van

Hiermee is de theoretische belemmering uit paragraaf 5.1.3 voor de mogelijkheid om meerdere alternatieven van zichzelf te onderscheiden opgelost. In de praktijk kan het verzet van mensen tegen het onderscheiden van alternatieven van zichzelf alsnog groot zijn, bijvoorbeeld omdat hun zelf-begrip wel gefixeerd is geraakt. Mensen zijn dan niet in staat om alternatieven van zichzelf te overwegen. Identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen kunnen dan niet door wederzijdse mindshaping wordt opgelost, en er zal een (hardnekkig) IRMC ontstaan.

In hoofdstuk 7 zal ik aangeven dat mijn betoog om IRMC's op te lossen door de Transformatieve Dialoog impliceert dat het noodzakelijk is om instituties te creëren waarin het transformatieve vermogen zoals opgroeiende kinderen dat hebben, onderhouden en geactiveerd blijft ook naarmate het zelf-model stabiliseert.<sup>206</sup> Aangezien transformatieve ervaringen ook voor volwassenen niet geheel vreemd zijn en het vormen van elkaars gedrag ook voor volwassenen dagelijkse praktijk is, ga ik ervan uit dat fixatie niet onvermijdelijk is, en het een praktische uitdaging is om volwassenen te trainen in de Transformatieve Dialoog zodat ze bij het oplossen van IRMC's weer meer als kinderen kunnen zijn.

### 5.3 Criterium bij transformatie?

De tweede uitdaging van paragraaf 5.1.3 betreft de vraag of partijen in een Transformatieve Dialoog voldoende reden hebben om zich te identificeren als het ene dan wel andere alternatief van zichzelf. Ofwel, hoe bepaalt iemand wat authentiek voor hem of haar is? In paragraaf 5.3.1 laat ik zien dat het wederzijds begrip dat partijen opdoen in een fusie van horizonnen onvermijdelijk leidt tot een aanpassing in het zelf-begrip van de betrokken partijen, maar niet per se zodanig dat het conflict is opgelost. In paragraaf 5.3.2 laat ik zien dat het niet mogelijk is op grond van een individuele, rationele reflectie redenen te hebben voor het ene dan wel andere consistente alternatief van zichzelf. In paragraaf 5.3.3 betoog ik dat interne en externe consistentie van netwerken van commitment het criterium voor authenticiteit zou kunnen zijn. De Transformatieve Dialoog is dan een vorm van co-mindshaping waarin partijen vanuit ieders eigen perspectief voldoende reden hebben zich te identificeren als een onderling consistent alternatief van zichzelf. In hoofdstuk 6 zal ik ingaan op de vraag hoe autonomie hierbij geborgd is en zal ik dit begrip van authenticiteit onderbouwen.

#### 5.3.1 Het transformatieve karakter van begripsverwerving

In een fusie van horizonnen leren partijen een ander perspectief met bijbehorende begrippen kennen. Ik zal het inzicht in dit proces verdiepen met behulp van ontwikkelingspsychologische inzichten. Een concept dat wordt gebruikt om begrips- en taalontwikkeling te beschrijven is 'joint attention frame' of 'referential triangle' ('verwijzingsdriehoek') (Tomaseello 2003, 62).

---

autonomie kan plaatsvinden (paragraaf 6.1). In paragraaf 7.2.3 zal ik ingaan op hoe in de praktijk manipulatie in een Transformatieve Dialoog kan worden voorkomen.

206 In lijn met de (fysiek) transformerende werking van instituties (Maiese and Hanna 2019, 9–10): "In short, we can significantly change our own and other people's essentially embodied minds, and in turn, their lives, whether for worse or better, *by means of* changing the social institutions we and they inhabit."

Een 'referential triangle' houdt in dat een volwassene en een kind gelijktijdig hun aandacht gevestigd hebben op hetzelfde object, en zij weten dit van elkaar (C. Taylor 2016, 57–58).<sup>207</sup> Zo'n situatie van gezamenlijk begrip kan zich ontwikkelen tot een routinematige en bekende situatie waarin het kind doorkrijgt wat er gaande is.<sup>208</sup> Bijvoorbeeld, elke keer dat volwassene en kind samen een bolvormig ding waarnemen, zegt de volwassene 'bal'. Op enig moment is dat een bekende routine geworden, zodat het kind 'bal' begrijpt, en zegt.

In een 'referential triangle' ervaart een kind dat de volwassene het net geleerde woord diepgaander en in een bredere toepassing gebruikt. Bijvoorbeeld, de volwassene zegt "de bal rolt" en geeft er een schop tegen. Onder begeleiding van een volwassene kan het kind zich deze diepgaander kennis eigen maken. Deze volgende stap kan geconceptualiseerd worden als het betreden van een 'zone of proximal development' (ZPD). Deze zone wordt gevormd door de afstand tussen wat het actuele ontwikkelingsniveau is, zoals bepaald door zelfstandig probleemoplossen, en het niveau van potentiële ontwikkeling zoals bepaald door probleemoplossing met begeleiding door een volwassene of in samenwerking met leeftijdsgenoten (Vygotskiï 1978, 86).

Dus, in de ZPD gaat het kind voorbij aan wat het alleen kan oplossen, en kan het onder begeleiding van iemand met diepere kennis zijn begrip verdiepen. Bijvoorbeeld, nadat het kind in een 'referential triangle' een object als 'bal' heeft leren kennen, kan de volwassene een andere bal aanwijzen en vragen wat dat is. Vervolgens kan de volwassene beide ballen aan het rollen brengen, waardoor het begrip van wat een 'bal' wordt verdiept door de identificatie van een gedeelde eigenschap, namelijk 'rolt weg als er tegenaan wordt geduwd'. Dit leerproces kan eindeloos doorgaan, tot en met een inwijding in de spelregels in het voetbalspel. Met als resultaat dat het kind driftig met de armen begint te zwaaien als zich een tamelijk complexe situatie als 'buitenspel' aandient. Het begrijpen van de bal als een rollend object betreft begripsverwerving in de objectieve dimensie. Het appelleren aan buitenspel betreft begripsverwerving in de sociale dimensie.

In een identiteitsgerelateerd conflict is het object van 'joint attention' de in het conflict betwiste claim zoals ik in de voorbeelden in voorgaande hoofdstukken steeds heb aangegeven, bijvoorbeeld "Zwarte Piet moet niet langer zwart zijn". In de 'referential triangle' die hoort bij de 'joint attention' kunnen partijen, net als een kind, doorkrijgen dat ten aanzien van bepaalde aspecten van de betwiste claim de andere partij over diepgaander kennis (of tenminste betekenis) beschikt op bepaalde aspecten van de claim. Zoals de volwassene met diepgaande kennis het kind begeleidt in de 'zone of proximal development', zo kan partij B begeleiding bieden aan partij A. Het resultaat is dat partij A zich het perspectief van partij B eigen maakt.

---

207 Het leerproces op basis van 'joint attention' vindt volgens Taylor bij baby's plaats in een nauwe persoonlijke relatie. Zo'n positief emotioneel geladen joint attention wordt aangeduid als 'communion' (C. Taylor 2016, 55, 65). In een ontmoeting kan ieders fysieke aanwezigheid automatisch aanleiding geven gewoontes en houding op elkaar af te stemmen (Maiese and Hanna 2019, 85). In fysiek opzicht als mens tot mens elkaar in de ogen kijken kan spontaan mindshaping initiëren. Bij hardnekkige conflicten waarin beelden over en weer vastomlijnd zijn is zo'n effect minder vanzelfsprekend, al kunnen individuele leden van conflictpartijen in een directe ontmoeting een vriendschapsband ontwikkelen.

208 Een 'format' in termen van (Bruner and Watson 1983, 24–30, 39–42, 126).



Partij A biedt op zijn beurt dezelfde begeleiding aan partij B, waardoor partij B het perspectief van partij A leert kennen.

Bijvoorbeeld, een voorstander van Zwarte Piet kan vertellen wat de betekenis van het Sinterklaasfeest mét Zwarte Piet voor hem of haar is en een tegenstander kan uitleggen waarom dit kwetsend is. Zelfstandig kunnen beide partijen zich het perspectief van de ander niet eigen maken, daarvoor is die belevingswereld te anders dan de eigen. Onder begeleiding, stap voor stap, kan men de betekenis van Zwarte Piet voor de ander zich eigen maken, net zoals een kind stap voor stap zijn begrip van wat een bal is, uitbreidt tot en met de normatieve verwachtingen ten aanzien van buitenspel. Dit proces kan wederzijds plaatsvinden.

Partijen begeleiden elkaar in een fusie van horizonnen stap voor stap om het begrip van de andere partij te vergroten totdat zij beider identiteiten zien als alternatieven ten opzichte van een gedeelde menselijke constante. In het geval van het conflict over Zwarte Piet zou die constante kunnen gaan over respect en zelf-expressie. In paragraaf 5.1.3 heb ik betoogd dat zo'n gedeelde menselijke constante in theorie altijd is te vinden, maar bij conflicten tussen partijen met zeer verschillende identiteiten abstract kan zijn.

Op het moment van een fusie van horizonnen zijn partijen present met tenminste twee alternatieven van zichzelf. Dit verworven begrip impliceert al een transformatie in het zelf-begrip van beide partijen. Waar beide partijen zich voorheen hardnekkig begrepen als "ik ben X", begrijpen partijen zichzelf nu tenminste als "ik ben X, maar dat had ook Y kunnen zijn". De inhoudelijke kern X van de eigen identiteit is hiermee niet getransformeerd, maar de vanzelfsprekende vaststaande status is minder absoluut geworden.

Voorafgaand aan de fusie van horizonnen delen de voorstanders van Zwarte Piet een betekenishorizon met elkaar waarin Zwarte Piet een waardevol en essentieel onderdeel is van het Sinterklaasfeest. In de betekenishorizon van de tegenstanders is Zwarte Piet een uiting van racisme en onderdrukking. Door de fusie van horizonnen maken beide partijen zich een gezamenlijke nieuwe horizon eigen. In deze nieuwe betekenishorizon wordt Zwarte Piet begrepen als 'een figuur die een waardevol en essentieel onderdeel van het Sinterklaasfeest kan zijn, maar ook gezien kan worden als een uiting van racisme en onderdrukking'. Deze nieuwe betekenishorizon is constitutief voor hoe zowel de voorstander als de tegenstander zichzelf kan begrijpen.

In een fusie van horizonnen hoeft iemand zich nog niet te identificeren als een heel ander alternatief van zichzelf. Men kan zelfs nog van mening zijn dat de andere partij het verkeerd ziet. Kortom, het conflict is nog niet opgelost. Wat wel is veranderd: vanaf het moment van de fusie van horizonnen kan de nieuwverworven kennis en het begrip van de andere partij niet meer weggedacht worden. Het perspectief van de andere groep is voor elke rationele partij een relevant gegeven geworden voor het eigen zelf-begrip (conform de conclusie in paragraaf 3.2.2).

## Conclusie

Een geslaagde fusie van horizonnen leidt onvermijdelijk tot een transformatie in zelf-begrip. Men begrijpt zichzelf tenminste als iemand die ook anders, zelfs net als de 'tegenpartij', had kunnen zijn. Soms is wederzijdse begripsverwerving al voldoende om een identiteitsgerelateerd

coördinatieprobleem op te lossen. Gezien de hardnekkigheid kan dit niet bij IRMC's worden verondersteld.

### 5.3.2 Transformatie en goede redenen

Een succesvolle fusie van horizons resulteert in de mogelijkheid van tenminste twee alternatieven van zichzelf, het eigen zelf-begrip en dat van de tegenstander. Op basis van dit inzicht is het mogelijk om door 'counterfactual' denken ook nóg andere alternatieve invullingen van de menselijke constante te bedenken. Counterfactual denken houdt in dat mensen zich kenmerken van iets in de wereld, van anderen of zichzelf kunnen voorstellen zonder dat ze als waar worden gezien. Als er dan meerdere alternatieven van zichzelf onderscheiden worden, is de vraag welke redenen iemand heeft om zich te identificeren als het ene of het andere alternatief van zichzelf. Welk criterium kan iemand hanteren om zich te identificeren als een authentiek alternatief van zichzelf?

Bij het beantwoorden van deze vraag is het relevant de aard van dit 'keuzep proces' in herinnering te brengen. Zoals ik in paragraaf 5.1.1 heb aangegeven, gaat het bij een identificatie als een alternatief van zichzelf niet om een situatie waarin iemand uit verschillende alternatieven voor zichzelf kan kiezen, zoals bijvoorbeeld bij het kiezen van een vakantiebestemming. In zo'n geval kan iemand zich een voorstelling maken van hoe hij het op een bepaalde bestemming zal vinden en op basis van waarden en voorkeuren van hemzelf (en eventuele reisgenoten) een rationele keuze maken.

Bij een identificatie als een alternatief van zichzelf gaat het over wie iemand in zijn of haar leven is. Bij het ene alternatief van zichzelf hoort een ander netwerk van commitments dan bij het andere. En een ander netwerk van commitments leidt tot andere acties, plannen en projecten in iemands leven, ofwel het leidt tot een ander leven. In een IRMC staat niet het hele netwerk van commitments ter discussie. Het niet-betwiste deel hoeft niet te veranderen. Dat 'andere leven' heeft daarom slechts betrekking op het deel van het netwerk van commitments dat betwist is, maar dat zijn wel commitments die iemand als essentieel beschouwt voor wie hij of zij is. Die commitments vervangen door andere, maakt iemand daarom wel degelijk een 'ander persoon'. Het is niet zomaar een verandering in iemands leven, het is een transformatie van wie iemand is.

Zoals ik in paragraaf 5.1.1 heb geïllustreerd kan het niet-betwiste deel van iemands netwerk van commitments een intern criterium verschaffen voor het identificeren als een alternatief van zichzelf. Het is rationeel om zich te identificeren als een alternatief van zichzelf zonder tegenstrijdige commitments. Dit betekent niet dat iemand nooit tegenstrijdige commitments heeft, maar voor zover iemand bewust reflecteert op het eigen netwerk van commitments is het rationeel tegenstrijdigheden op te lossen. Als iemand een commitment heeft om het IRMC op te lossen, dan geeft dat een reden om bereid te zijn alternatieven van zichzelf te overwegen. Immers, als beide partijen vasthouden aan het oorspronkelijke zelf-begrip zal het conflict blijven bestaan, en waarschijnlijk escaleren.

Er kunnen dan nog steeds meerdere alternatieven (waaronder het oorspronkelijke zelf-begrip) zijn voor het betwiste deel die consistent zijn met het niet-betwiste deel van zijn netwerk van commitments. Welke redenen kan iemand hebben om zich als het ene dan wel

andere alternatief van zichzelf te identificeren? Is er een criterium beschikbaar? Ik zal betogen dat individuele reflectie geen reden op kan leveren voor de ene dan wel andere identificatie als een alternatief van zichzelf.

Bij de reflectie over alternatieven van zichzelf kunnen de actuele waarden en voorkeuren niet zoals bij het kiezen van een vakantiebestemming als criterium worden gebruikt. Immers, de actuele waarden en voorkeuren horen bij wat men (tot nu toe) als essentieel beschouwt. Het feit dat iemand op dit moment een bepaald zelf-model heeft, is geen reden om het te houden. Immers, dat zelf-model is al voorafgegaan door vele andere zelf-modellen die door mindshaping-processen vele malen zijn bijgesteld.

Ook de waarden of voorkeuren van een willekeurig ander (eventueel toekomstig) alternatief van zichzelf kunnen niet als criterium worden aangenomen. Immers, de keuze om de waarden en voorkeuren van een eventueel toekomstig alternatief van zichzelf als criterium te nemen impliceert al dat iemand zich zal identificeren als dát alternatief van zichzelf. Het is bovendien zeer de vraag of het mogelijk is de waarden en voorkeuren van een eventueel toekomstig alternatief van zichzelf voldoende te kennen om een rationele reflectie op te baseren. Bijvoorbeeld, een fervent vleeseter zou zich kunnen voorstellen hoe het is om geen vlees meer te eten en het milieu voorrang te geven. Echter, daadwerkelijk een ander alternatief van zichzelf zijn, levert ervaringen en voorkeuren op die men alleen kan leren kennen door de transformatie aan te gaan. Het veranderde dieet leidt bijvoorbeeld ook tot lichamelijke veranderingen, een andere smaakbeleving, andere gevoelens jegens dieren et cetera.

Een kenmerk van transformatieve ervaringen is dat er iets geleerd wordt dat alleen geleerd kan worden door de ervaring zelf te hebben. In het geval van een transformatie van identiteit gaat het niet alleen om nieuwe kennis, maar veranderen bovendien iemands perspectief, voorkeuren en ervaring van zichzelf (Paul 2014, 10–16). Hoe het is te leven met een (deels) ander netwerk van commitments dat gepaard gaat met een transformatie van identiteit is niet voor te stellen zonder de transformatie zelf daadwerkelijk te ervaren.

Kortom, het overwegen van alternatieven van zichzelf houdt in dat iemand verwickeld is in een fundamentele reflectie waarin in beginsel alles waar iemand tot nu toe van uitgegaan is ter discussie staat. Charles Taylor omschrijft zo'n reflectie als volgt:

"This radical evaluation is a deep reflection, and a self-reflection in a special sense: it is a reflection about the self, its most fundamental issues, and a reflection which engages the self most wholly and deeply. Because it engages the whole self without a fixed yardstick it can be called a personal reflection (...); and what emerges from it is a self-resolution in a strong sense, for in this reflection the self is in question; what is at stake is the definition of those inchoate evaluations which are sensed to be essential to our identity." (C. Taylor 1985e, 42)

In deze reflectie is er geen sprake van een vaste maatstaf; noch de huidige noch eventueel toekomstige commitments kunnen als maatstaf dienen. Wat volgens Taylor de plaats inneemt van de maatstaf is een diep gevoel van wat essentieel is en waar een betere articulatie voor gezocht wordt in de reflectie.

In tal van situaties is voorstelbaar dat mensen zo tot een nieuwe zelf-articulatie komen waarin een conflict oplost. In de interactie tussen Regis en Charles in paragraaf 5.1.2 lijken beide mannen op vanzelfsprekende wijze tot een verfijnder zelf-articulatie te komen. Echter, dit onderzoek richt zich op hardnekkige identiteitsgerelateerde morele conflicten, waarin niet aangenomen kan worden dat partijen vanzelf tot een inzicht komen waardoor het conflict wordt opgelost. Het diepe gevoel dat Taylor beschrijft, komt voort uit een identiteitsvormend socialisatieproces, en dat is precies waarin partijen in een IRMC botsen.

Of, Taylor doelt op iets nog diepers, zoals de voor mensen reële constituerende waarden. Als het lukt die te benaderen in zo'n radicale reflectie, dan is er sprake van een verfijnder zelf-begrip. Alleen, wat zijn die constituerende waarden dan precies? In paragraaf 4.2.3 heb ik betoogd dat de argumenten om van constituerende waarden uit te gaan niet sterk zijn.

Tegenover Taylors claim over het bestaan van constituerende waarden staat Habermas voor wie het antwoord op de vraag wat iemands diepste waarden en commitments zijn buiten de filosofie ligt. Omwille van het belang IRMC's stabiel en rechtvaardig op te lossen, zal ik een voorstel verdedigen over hoe partijen in een Transformatieve Dialoog voldoende reden kunnen hebben om tot een identificatie als een specifiek alternatief van zichzelf te komen.

### 5.3.3 Transformatie als co-mindshaping

De Transformatieve Dialoog is een vorm van mindshaping. Dat kan als volgt begrepen worden. Bij mindshaping wordt iemands geest (target) door een cognitief mechanisme (bijvoorbeeld imitatie) in overeenstemming gebracht met een voorbeeld-model. In een Transformatieve Dialoog vormt een intern en extern consistent alternatief van zichzelf het voorbeeldmodel, waar (een deel van) iemands netwerk van commitments naar wordt gevormd. Het cognitief mechanisme in een Transformatieve Dialoog dat ervoor zorgt dat de geest van betrokkenen in overeenstemming wordt gebracht met het voorbeeld-model is primair 'sociaal leren': een dialoog die uitmondt in een fusie van horizonnen en een iteratief proces waarin intern en extern consistente alternatieven van zichzelf worden bepaald.<sup>209</sup> Vervolgens vindt een vorm van normconformering plaats als iemand zich identificeert als een specifiek alternatief van zichzelf. Het gaat hierbij niet om een eenmalige actie, maar om het vormen van een gedragspatroon. Een Transformatieve Dialoog kan beschouwd worden als sociaal leren op het gebied van zelf-begrip.

Het iteratieve proces dat leidt tot interne en externe consistentie kan de indruk wekken van een onderhandeling, maar het is een dialoog waarin gezamenlijk een fundamentele reflectie plaatsvindt (in de geest van het citaat van Taylor in de vorige paragraaf) over hoe alle betrokkenen zichzelf begrijpen (en articuleren). Bij een onderhandeling zou het gaan om

---

209 Dit iteratieve proces is een voorbeeld van 'participatory sense-making' (De Jaegher and Paolo 2007, 497). De situatie kan vergeleken worden met het spel 'hints'. In hints moeten teamgenoten een woord of uitdrukking raden dat door een van de spelers zonder praten wordt uitgebeeld. Als de speler iets uitbeeldt wat totaal niet herkend wordt, zal hij zijn uitbeelding wijzigen. Als zijn teamgenoten iets nuttigs herkennen in de uitbeelding, dan zal hij dat bijvoorbeeld door met een vinger te wijzen markeren (ook als de uitbeelder iets heel anders in gedachten had met betreffende uitbeelding). Zo vormen de spelers stap voor stap gezamenlijk betekenis die er uiteindelijk toe leidt dat de uitgebeelde uitdrukking geraden kan worden (De Jaegher and Paolo 2007, 500).

alternatieven voor iemand, zoals een vakantiebestemming. In de Transformatieve Dialoog gaat het om alternatieven van iemand, ofwel verschillende manieren van zijn. Gedreven door het commitment aan een oplossing vormen beide partijen elkaars (en de eigen) geest stap voor stap (iteratief) naar het model van steeds beter gearticuleerde intern en extern consistente alternatieven van zichzelf. Deze wederzijdse mindshaping is de identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf, en resulteert in een transformatie van identiteit. Het model waarnaar betrokkenen elkaar en zichzelf vormen wordt tegelijkertijd door iemand zelf bepaald en door de ander. Het is dus gelijktijdig mindshaping en self-mindshaping, ofwel 'co-mindshaping'.

In een succesvolle Transformatieve Dialoog wordt een IRMC weer wat het oorspronkelijk was, namelijk een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem. Zoals identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen in de socialisatie van kinderen door co-mindshaping worden opgelost, zo is de Transformatieve Dialoog een vorm van co-mindshaping waarmee een oplossing kan worden onderscheiden voor IRMC's.

Mijn voorstel voor wat als criterium voor authenticiteit kan dienen bij een radicale zelf-reflectie volgt uit dit begrip van de Transformatieve Dialoog als co-mindshaping. Bij het identificeren als een bepaald alternatief van zichzelf vormen interne en externe consistentie het criterium voor authenticiteit.<sup>210</sup> Er kunnen meerdere combinatie van alternatieven van zichzelf zijn die hieraan voldoen, maar het geschetste iteratieve proces van co-mindshaping leidt naar een uitkomst, op dezelfde manier dat twee personen in een smalle gang een manier vinden om elkaar te passeren.<sup>211</sup> De confrontatie met een identiteitsgerelateerd moreel conflict (of coördinatieprobleem) is dus een kans, een gelegenheid om te komen tot een verfijnder, authentiekere zelf-begrip.

Zoals aan het begin van dit hoofdstuk aangegeven lijkt dit criterium voor authenticiteit op gespannen voet te staan met autonomie. Autonomie houdt immers in dat iemand leeft conform zijn of haar eigen waarden, overtuigingen, redenen en commitments (Roessler 2012, 449; Mackenzie 2014, 17), terwijl authenticiteit nu mede afhankelijk is van overeenstemming met anderen. In hoofdstuk 6 zal ik laten zien dat de autonomie van betrokkenen in een Transformatieve Dialoog gewaarborgd is en een Transformatieve Dialoog niet neerkomt op indoctrinatie, brainwashing of een andere manipulatieve vorm van mindshaping. Als dat lukt, dan kan met behulp van een Transformatieve Dialoog een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden worden.

210 Een identificatie als een intern en extern consistent alternatief van zichzelf is tegelijkertijd een vorm van creatie als van ontdekking. In het proces worden alternatieven van zichzelf door counterfactual denken gecreëerd als mogelijke identiteit, en wordt ontdekt voor welke combinatie van alternatieven er sprake is van interne en externe consistentie. Zie voor de combinatie van ontdekken van en besluiten tot een alternatief van zichzelf ook (Bransen 1996, 12).

211 Het is mogelijk dat meer dan een combinaties van alternatieven van zichzelf voldoen aan het criterium van interne en externe consistentie. Zoals in paragraaf 5.1.1 aangegeven is het doel om *tenminste* een oplossing te onderscheiden, en niet per se precies een. In de praktijk ligt het voor de hand dat in zo'n geval het alternatief van zichzelf gekozen wordt waarin een zo klein mogelijk deel van het netwerk van commitments wordt vervangen. Omdat identificatie bestaat uit een iteratief proces van co-mindshaping is er geen onbepaaldheid of willekeur in de uiteindelijke transformatie.



## Hoofdstuk 6

# Rechtvaardiging van de Transformatieve Dialoog

De basis onder de vraagstelling van dit onderzoek is het uitgangspunt dat eenieder in beginsel zou moeten kunnen zijn wie hij of zij meent te zijn (zie paragraaf 1.2.2). Een oplossing van een identiteitsgerelateerd conflict is dan ook alleen rechtvaardig als deze voor alle betrokken partijen vanuit het perspectief van hun identiteit gerechtvaardigd is. Voor een procedureel oplossingsvoorstel als de Transformatieve Dialoog betekent dit dat in elke stap ieders autonomie gewaarborgd moet zijn. Aangezien een vorm van overeenstemming over elkaars identiteit onderdeel is van de Transformatieve Dialoog, is het nodig nader te onderzoeken hoe hierbij ieders autonomie, ofwel het uitgangspunt dat eenieder in beginsel moet kunnen zijn wie hij of zij meent te zijn, gewaarborgd kan zijn.

In paragraaf 6.1 zal ik het begrip 'autonomie' en het daarmee verbonden begrip 'authenticiteit' nader onderzoeken. Ik zal betogen dat autonomie intersubjectief begrepen moet worden en dat de Transformatieve Dialoog constitutief is voor autonomie, hetgeen impliceert dat in een Transformatieve Dialoog autonomie gewaarborgd is. De oplossingen die erdoor tot stand worden gebracht zijn daarom niet alleen stabiel, maar ook rechtvaardig. Echter, in een IRMC kan niet aangenomen worden dat partijen open staan voor een transformatie van identiteit. In paragraaf 6.2 zal ik daarom aan de hand van relaties van sociale erkenning laten zien dat het in een IRMC zelf-ondermijnend is om niet gecommiteerd te zijn aan de Transformatieve Dialoog. De betekenis horizon van partijen in een IRMC bevat onvermijdelijk een (mogelijk ongearticuleerd) commitment aan de Transformatieve Dialoog. Ik sluit in paragraaf 6.3 af met reflecties op de toegevoegde waarde van de theorie van de Transformatieve Dialoog en concludeer dat institutionalisering van de Transformatieve Dialoog belangrijk is voor een succesvolle toepassing van de theorie, hetgeen het onderwerp zal zijn van hoofdstuk 7.

### 6.1 Autonomie en authenticiteit

In deze paragraaf verken ik hoe in een Transformatieve Dialoog, waarin partijen onderlinge overeenstemming bereiken over elkaars identiteit, de autonomie van betrokken partijen gewaarborgd kan zijn. Hiertoe zal ik in paragraaf 6.1.1 betogen dat met een individualistisch begrip van autonomie bij een eventuele transformatie van identiteit geen onderscheid gemaakt kan worden tussen authenticiteit en zelf-bedrog. Een individualistisch begrip van autonomie wordt vaak verbonden aan liberale visies op autonomie. In paragraaf 6.1.2 zal ik betogen dat een liberale visie op autonomie en authenticiteit mogelijk is die niet individualistisch, maar intersubjectief is. Tenslotte zal ik in paragraaf 6.1.3 betogen dat een intersubjectief begrip van autonomie niet alleen gewaarborgd is in de Transformatieve Dialoog, maar erdoor wordt geconstitueerd.

### 6.1.1 Individualistisch begrip van autonomie

Autonomie kan op verschillende manieren worden begrepen (Mackenzie and Stoljar 2000, 14–22). Enerzijds zijn er theorieën waarin autonomie gedefinieerd wordt in termen van kenmerken van een individu, anderzijds zijn er theorieën die benadrukken dat autonomie relationeel begrepen moeten worden omdat personen niet individueel begrepen kunnen worden. Als vertrekpunt hanteer ik de volgende betekenis van autonomie: iemand is autonoom als hij of zij leeft en handelt conform zijn of haar eigen waarden, overtuigingen, redenen en commitments (Roessler 2012, 449; Mackenzie 2014, 17).

In het denken over autonomie worden veelal twee soorten condities onderscheiden om te bepalen of iemand autonoom is: competentie- en authenticiteitscondities (Christman 2009b, 134). Competentie-condities betreffen competenties die een persoon moet bezitten om effectief te kunnen handelen op basis van eigen waarden, redenen en commitments (en deze te bepalen) (Mackenzie 2014, 17). Het gaat dan bijvoorbeeld om instrumentele rationaliteit, controle over het eigen lichaam en de afwezigheid van psychische stoornissen.

Authenticiteits-condities zijn condities die maken dat verlangens, waarden of commitments beschouwd kunnen worden als 'van hem of haar zelf' (Mackenzie 2014, 17). Een persoon met een verslaving kan bijvoorbeeld als niet autonoom worden beschouwd, omdat de verslavende verlangens die hem tot actie drijven niet gezien worden als van hem of haar, maar als wezensvreemd. Voor de vraag hoe bij een transformatie van identiteit de autonomie van betrokkenen gewaarborgd kan zijn, gaat het primair om de authenticiteitscondities: hoe kan 'zijn of haar eigen' bepaald worden. Ik zal daarom veronderstellen dat aan de competentie-condities is voldaan. In deze paragraaf zal ik betogen dat een individualistische invulling van deze authenticiteitscondities ontoereikend is om te bepalen wat authentiek is bij een eventuele transformatie van identiteit.

Een invloedrijk voorstel om op basis van kenmerken van een individu invulling te geven aan de authenticiteitscondities wordt aangeduid als het 'hiërarchische zelf-model' (Christman and Anderson 2005, 3). In dit hiërarchische zelf-model zijn verlangens die iemands handelingen bepalen 'eerste orde' verlangens. Of zo'n eerste orde verlangen authentiek is, wordt dan bepaald door 'tweede orde' verlangens. Een tweede orde verlangen is een verlangen naar een bepaald eerste orde verlangen.<sup>212</sup> Bijvoorbeeld, iemand heeft een eerste orde verlangen om te roken. Dat verlangen bepaalt iemands handelen, zoals het opsteken van een sigaret. Echter, deze persoon heeft een tweede orde verlangen om te stoppen met roken, ofwel om geen eerste orde verlangen te hebben naar een sigaret, maar bijvoorbeeld naar een lange wandeling. Iemand is volgens het hiërarchische zelf-model authentiek en handelt autonoom als de eerste orde verlangens (die iemands handelingen bepalen) in overeenstemming zijn met iemands tweede orde verlangens.

Een probleem van dit 'hiërarchische' criterium is dat er geen reden is dat het bij een 'tweede orde' blijft. Immers, er kan een derde orde verlangen zijn naar een tweede orde verlangen om

---

212 Strikt genomen gaat het hier over wat Harry Frankfurt wilsuitoefening ('volitions') noemt (Frankfurt 1971, 10), maar voor de eenvoud houd ik in de hoofdttekst het begrip 'verlangen' aan.



wel het eerste orde verlangen te hebben naar een sigaret et cetera. Een oneindige regressie ('regress') dreigt. Bovendien, alleen het zijn van een hogere orde (in de betekenis van 'indirect') verlangen, is niet voldoende om méér authentiek te zijn (Bransen 1996, 1). Waarom zou het eerste orde verlangen om te roken niet authentiek kunnen zijn, en het tweede orde verlangen om te stoppen juist inauthentiek? De vraag is dus hoe een tweede orde verlangen de status kan hebben om bepalend te zijn voor wat authentiek is voor een persoon.

De regressie naar hogere orde verlangens kan volgens Harry Frankfurt worden voorkomen doordat een persoon zich identificeert met een bepaald tweede orde verlangen. Daarmee is niet uitgesloten dat zich ook een ander, tegenstrijdig tweede orde verlangen manifesteert. Er is dan alleen geen sprake van zomaar een conflict tussen twee tweede orde verlangens maar van een conflict tussen een verlangen waarmee de persoon zich heeft geïdentificeerd en een rivaliserend verlangen (Frankfurt 1987, 40). Deze identificatie is authentiek als het 'wholehearted', ofwel met overtuiging, plaatsvindt. Frankfurt omschrijft dit als volgt:

"And making a commitment without reservation means that the person who makes it does so in the belief that no further accurate inquiry would require him to change his mind."  
(Frankfurt 1987, 37)

De identificatie is volgens Frankfurt dus niet willekeurig. De persoon in kwestie heeft geen reden om nog te reflecteren op eventuele derde orde verlangens, want hij is ervan overtuigd dat niets hem of haar nog van gedachten kan laten veranderen. De identificatie levert innerlijke voldoening op ('wholeheartedness' (Frankfurt 1987, 44) of 'satisfaction' (Anderson 2021)), zodat er geen neiging tot verandering is (Delaere 2010, 109). Dit voorstel van Frankfurt appelleert aan de intuïtie dat mensen uiteindelijk zelf het beste weten (of voelen) wat authentiek is voor hen, en als ze dáár uitdrukking aan geven dan handelen ze autonoom.

Echter, een begrip van authenticiteit moet een conceptueel onderscheid kunnen maken tussen wat authentiek is en wat zelf-bedrog is. In het voorstel van Frankfurt kan dit onderscheid niet gemaakt worden omdat iemand op enig moment ergens van overtuigd kan zijn, en op een later moment niet meer. Mocht iemand op deze wijze van gedachten veranderen, dan zal deze persoon spijt of schaamte ervaren (Anderson 2003, 95–98). Bijvoorbeeld, iemand wijdt zijn of haar leven aan de verzorging van een moeder die de verzorger van jongs af aan emotioneel heeft gechanteerd en zo de zorg afdwingt. Als deze persoon gelooft dat hij of zij niets liever wil dan deze moeder verzorgen, dan is er geen sprake van autonomie, maar van zelf-bedrog. Deze persoon zou zich dat bijvoorbeeld na het overlijden van zijn moeder kunnen beseffen en dan alsnog spijt ervaren.

Het voorstel van Frankfurt kan verbeterd worden door 'wholeheartedness' over verlangens te verbinden aan reflectie in een netwerk van commitments:

"What makes a state a genuine desire – in the language I am using, what gives it authority – is the degree to which the desiring agent lives up to inferential commitments entailed by having such a desire. (...T)he inferentialist point is that my having an authoritative desire

is a function of being in a network of affective, behavioral, and cognitive commitments”  
(Anderson 2003, 97)

Ofwel, een verlangen is authentiek als het consistent is met iemands netwerk van commitments. Door meer inzicht te krijgen in het hele netwerk van commitments kan iemand reflecteren op de eigen authenticiteit. Bijvoorbeeld, de persoon die voor zijn dominante moeder zorgt, en zich met voldoening denkt te identificeren met het verlangen om die zorg te verlenen, zou zich op enig moment bewust kunnen worden van geïrriteerde gevoelens wanneer zijn moeder hem midden in de nacht wakker belt, of hij merkt dat zijn gedachten afdwalen terwijl hij zijn moeder in bad helpt. Kortom, er zijn reacties en acties die inconsistent zijn met het commitment om altijd klaar te staan voor de moeder. Zelf-reflectie naar aanleiding van deze incidenten zou ertoe kunnen leiden dat de persoon zich bewust wordt van andere commitments, zoals het commitment om ook een eigen leven te ontwikkelen.

Het is in situaties waarin een transformatie van identiteit wordt overwogen echter niet duidelijk op grond waarvan deze persoon kan bepalen wélk netwerk van commitments authentiek is. Laten we aannemen dat deze persoon twee alternatieven van zichzelf onderscheidt: de een met het commitment om zijn moeder te verzorgen en een ander met het commitment zelf een gezin te stichten. Hoe kan deze persoon weten wat authentiek is?

Het idee van een 'narratief zelf-begrip' zou behulpzaam kunnen zijn om dit te onderscheiden. Een narratief zelf-begrip houdt in dat personen een identiteit creëren door een autobiografisch verhaal te construeren, te vertellen en uit te voeren (Schechtman 1996, 93; Delaere 2010, 56). Van autonomie is sprake als een actie naadloos en coherent in dit autobiografische verhaal opgenomen kan worden (Delaere 2010, 99).<sup>213</sup> Nader onderzoek van het autobiografische verhaal kan wellicht meer informatie verschaffen over de vraag of het 'opofferen' voor de zorg voor de verzorging van moeder nu authentiek is, of niet.

Het probleem van authenticiteitscondities op basis van een narratief begrepen consistentie in het netwerk van commitments is dat er bij een eventuele transformatie van identiteit wederom geen onderscheid gemaakt kan worden tussen authenticiteit en zelf-bedrog. Nagenoeg alle transformaties zijn als een coherent autobiografisch verhaal te vertellen. Ik zal dit met een voorbeeld illustreren.

Een bourgondische levensgenieter komt tot het inzicht dat hij omwille van zijn gezondheid moet afvallen. Dit inzicht behelst een transformatie van zijn identiteit. Een essentieel deel van zijn netwerk van commitments, zoals 'lekker en veel eten en drinken', wordt vervangen door een nieuwe set commitments, zoals 'minder eten en drinken' en 'meer bewegen'. Dit kan consistent zijn met andere commitments én narratief begrijpelijk zijn.

Maar, een tegenovergestelde transformatie is evengoed begrijpelijk als narratief zelf-begrip. Hiervan is bijvoorbeeld sprake als de levensgenieter na een paar eerste enthousiaste weken van minder eten en dagelijks sporten op een dag geen zin heeft om naar de sportschool te gaan, en zondigt door 's avonds toch uit de koelkast te snoepen. Gezien zijn nieuwe commitment zou dit een voorbeeld van 'wilszwakte' zijn en daarmee van niet-autonoom handelen. Alleen, de

---

213 Zie voor kritiek op dit idee bijvoorbeeld (Delaere 2010, 82–89).

Bourgondiër verklaart zichzelf nader en zegt: "Ik ben bij mijzelf te rade gegaan, en het is geen wilszwakte. Dat ik gezonder zou gaan leven was alleen maar een sociaal wenselijke uitspraak! In werkelijkheid ligt mijn commitment nog steeds bij lekker eten en drinken. Dát is wie ik echt ben. Dat ik misschien minder lang zal leven, neem ik op de koop toe."

Het voorbeeld illustreert hoe het bij een transformatie van identiteit mogelijk is een narratief-zelfbegrip te vormen voor elke identificatie als een (intern consistent) alternatief van zichzelf. De Bourgondiër zou zich in een van beide narratieven voor de gek kunnen houden, maar op basis van de interne consistentie<sup>214</sup> van een coherent narratief zelf-begrip kan dit niet bepaald worden. Wél zou van de Bourgondiër een bepaalde kwaliteit van reflectie verwacht kunnen worden zodat toch een onderscheid kan worden gemaakt.

Dit is precies wat John Christman voorstelt. Hij stelt dat een commitment niet-authentiek is als een persoon er na een uitgebreide zelf-reflectie waarin uiteenlopende omstandigheden<sup>215</sup> zijn beschouwd, zelf gevoelens van 'vervreemding' bij ervaart. Vervreemding wordt hierbij begrepen als een combinatie van oordeelsvorming en een affectieve reactie (Christman 2009b, 143-145,152-153). Dus, de Bourgondiër stelt zich verschillende omstandigheden voor en als hij gevoelens van vervreemding ervaart bij een bepaald alternatief, dan geldt dat alternatief als niet-authentiek.

In situaties waarin geen transformatie van identiteit op het spel staat, zou met Christmans theorie onderscheid gemaakt kunnen worden tussen authenticiteit en zelf-bedrog. Het probleem is echter dat in situaties waarin het gaat om een transformatie van identiteit het niet duidelijk is waar eventuele gevoelens van vervreemding op zijn gebaseerd. Vanuit het netwerk van commitments van de huidige identiteit zal iemand zeker gevoelens van vervreemding ervaren bij een nieuw alternatief van zichzelf. Immers, dat is niet wie iemand nu is. En als iemand reflecteert op de eventuele authenticiteit van een alternatief van zichzelf onder de omstandigheden dat iemand een transformatie van identiteit heeft doorgemaakt, dan zal er juist sprake zijn van gevoelens van vervreemding bij de huidige identiteit. Zoals in paragraaf 5.3.2 al aangegeven, individuele reflectie biedt geen basis om bij een eventuele transformatie van identiteit te bepalen wat authentiek is.

## Conclusie

Verschuillende voorstellen in de literatuur om authenticiteit individualistisch te begrijpen zijn niet in staat om in situaties van een transformatie van identiteit onderscheid te maken tussen wat authentiek en wat zelf-bedrog is.

<sup>214</sup> Merk op dat bij een eventuele transformatie louter een consistent netwerk van commitments als criterium kan worden aangenomen, en niet consistentie met het huidige of een toekomstig netwerk (zie ook paragraaf 5.3.2). Om die reden kunnen verschillende netwerken van commitments in narratieve zin als authentiek gelden.

<sup>215</sup> Aanvankelijk heeft Christman zijn voorstel ontwikkeld als een reflectie op de totstandkoming van een commitments, ofwel de geschiedenis waarin commitments zijn gevormd. Echter, bepaalde waarden kunnen authentiek zijn voor iemand, ook als deze waarden aanvankelijk zijn bijgebracht door indoctrinatie (hetgeen een inauthentieke totstandkoming zou zijn). Hier presenteer ik Christmans aangepaste visie (Christman 2009b, 142-43).

### 6.1.2 Intersubjectief begrip van authenticiteit

Een individualistisch begrip van autonomie wordt vaak in verband gebracht met liberale morele of politieke theorieën. Liberale theorieën stellen de vrijheid van het individu centraal. Daar past een idee van autonomie bij waarin de persoon zelf bepaalt welke commitments authentiek zijn voor hem of haar. Communitaristische en feministische denkers (Christman and Anderson 2005, 4; Mackenzie and Stoljar 2000, 4) bekritisieren het individualisme in veel liberale theorieën. Zij wijzen erop dat veel commitments van mensen betrekking hebben op voor hen belangrijke relaties die helemaal niet vrij te kiezen of op te geven zijn, zoals bijvoorbeeld relaties met familieleden (MacKay 2019, 13; Oshana 1998, 97; Mackenzie 2014, 20–22; Anderson 2013, 3), of ingegeven worden door de specifieke (sub-)cultuur of gemeenschap waarin iemand is opgegroeid (C. Taylor 1989, 27–30; Sandel 1982, 173).<sup>216</sup>

Liberale theorieën kunnen deze kritiek accommoderen door geen uitspraak te doen over de herkomst van de commitments van een persoon. Commitments kunnen bovendien ook betrekking hebben op belangrijke relaties of waarden en normen in een gemeenschap. Ik begrijp de liberale stelling (L) over autonomie in de context van transformatie als volgt:

- (L) Mensen kunnen reflecteren op hun netwerk van commitments en zij kunnen in zo'n reflectie in principe ten aanzien van elk aspect van hun identiteit tot het inzicht komen dat een ander commitment authentiek voor hen is (Kymlicka 1989, 48). Daarbij hoeft niet de hele identiteit in een keer getransformeerd te kunnen worden, maar in afzonderlijke stapjes zou wel elk afzonderlijk deel in aanmerking kunnen komen voor transformatie.

In de vorige paragraaf heb ik betoogd dat een individualistisch begrip van authenticiteit tekortschiet om in situaties van een eventuele transformatie van identiteit onderscheid te maken tussen een authentiek zelf-begrip en zelf-bedrog. Dit ondergraaft de liberale stelling (L), omdat het dan niet duidelijk is of het ene dan wel andere commitment authentiek is voor iemand. Ik zal in deze paragraaf betogen dat de liberale stelling niet per se met een individualistisch begrip van autonomie hoeft te worden geassocieerd, maar dat een intersubjectief begrip van authenticiteit verdedigd kan worden dat verenigbaar is met (L) zodanig dat het onderscheid tussen authenticiteit en zelf-bedrog wel gemaakt kan worden.

Ik zal openen met mijn voorstel voor hoe authenticiteit intersubjectief begrepen kan worden. Geïnspireerd op hoe in de Discours Ethiek de waarheid van feiten en de rechtvaardigheid van normen intersubjectief worden begrepen, kan de authenticiteit van een commitment als volgt door 'de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit' (SIA) gedefinieerd worden:

---

216 Op basis van deze communitaristische en feministische kritieken wordt autonomie onder de noemer 'relationele autonomie' begrepen in termen van het al dan niet vervuld zijn van sociale condities. Dit kunnen ook sociale condities zijn om bijvoorbeeld kritische zelf-reflectie te bevorderen (Mackenzie 2014, 33). Hierover meer in paragraaf 6.2.1.

- (SIA) Een commitment van een persoon is authentiek dan en slechts dan als het commitment consistent is met:
- i. het gehele netwerk van commitments van deze persoon, en
  - ii. het netwerk van commitments van (alle) anderen.

Conditie (i) beschrijft de interne consistentie en conditie (ii) de externe consistentie, zoals ik deze in paragraaf 5.1.1 in de Transformatieve Dialoog heb geïntroduceerd. Het kan voorkomen dat de externe consistentie vanzelfsprekend is, bijvoorbeeld als een betekenishorizon gedeeld wordt. In dat geval reduceert (SIA) tot louter een criterium van interne consistentie, ofwel een individualistisch begrip van authenticiteit. In situaties waarin de betekenishorizon ter discussie staat en/of er eventueel een transformatie van identiteit plaatsvindt, kan authenticiteit volgens (SIA) alleen begrepen worden door ook externe consistentie te beschouwen.

Een situatie waarin een betekenishorizon ter discussie staat, noem ik een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem (zie ook paragraaf 5.2.3). Een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem wordt een (hardnekkig) identiteitsgerelateerd moreel conflict als mensen vasthouden aan een gefixeerd zelf-begrip. Wat iemand als authentiek beschouwt, wordt dan misbegrepen als een waarheidsclaim ten aanzien van dat gefixeerde zelf-begrip. De vigerende betekenishorizon wordt als maatgevend beschouwd voor de eigen authenticiteit. In paragraaf 5.2.3 heb ik betoogd dat zo'n fixatie van zelf-begrip niet gerechtvaardigd is.

De definitie van authenticiteit (SIA) maakt het mogelijk om bij een transformatie van identiteit wél onderscheid te maken tussen authenticiteit en zelf-bedrog. Stel dat iemand verschillende intern consistente alternatieven van zichzelf overweegt en zich afvraagt welke authentiek is, zoals voor beide narratieven van de Bourgondiër zou kunnen gelden. Er is bij beide alternatieven voldaan aan (i). Het onderscheid tussen authenticiteit en zelf-bedrog wordt dan gemaakt door (ii). Met andere woorden, als bijvoorbeeld iemand anders de situatie beoordeelt vanuit een betekenishorizon waarin gezondheid voorop staat, dan zou het levensgenietende alternatief niet authentiek zijn en het gezonde alternatief wel.

In de volgende paragraaf zal ik de implicaties van dit begrip van authenticiteit verder uitwerken. Hierbij zal duidelijk worden dat (SIA) in de zin van consistentie met alle anderen praktisch niet gerealiseerd kan worden, maar wel als criterium voor authenticiteit kan worden benut. Ik zal nu eerst dit intersubjectieve begrip van authenticiteit onderbouwen aan de hand van de volgende stellingen:

1. (Zelf-)begrip vereist een gedeelde betekenishorizon;
2. Een betekenishorizon constitueert authentiek zelf-begrip;
3. Een socialisatieproces gaat gepaard met een dynamisch authenticiteitsbegrip;
4. Ook voor volwassenen is een betekenishorizon dynamisch;
5. Aangezien een betekenishorizon dynamisch en intersubjectief begrepen moet worden, geldt dit ook voor authenticiteit

Ik licht deze stappen nu toe.

### 1. (Zelf-)begrip vereist een gedeelde betekenishorizon

Om uitspraken te begrijpen is een gemeenschappelijke taal nodig. In paragraaf 4.1.3 heb ik dit uitgewerkt aan de hand van het concept horizon, dat begrepen kan worden als het geheel van overtuigingen, normen en waarden op de achtergrond die nodig zijn om uitspraken te begrijpen. Zo'n horizon is nodig om uitspraken in semantische zin te begrijpen, maar ook om kenmerken van waarde te begrijpen. Betekenissen en wat waardevol is, zijn bepaald door gedeelde 'horizonovertuigingen'. Iemand kan niet in zijn eentje een betekenis van een begrip creëren of bepalen dat iets van waarde is. Taylor illustreert dit met een grappig voorbeeld:

"I couldn't just *decide* that the most significant action is wiggling my toes in warm mud" (C. Taylor 1991b, 36).

Het is natuurlijk mogelijk dat iemand een (eerste orde) verlangen ervaart naar het in de modder wiebelen met zijn tenen. Om dit als iets van waarde te begrijpen is een betekenishorizon nodig waarin horizonovertuigingen aanwezig zijn die de waarde van teenwiebelen begrijpelijk maken. Dit zou bijvoorbeeld het geval kunnen zijn als bekend is dat teenwiebelen in de modder heel gezond is of een meditatieve gewoonte is ter voorbereiding op een spirituele ervaring. Zonder zulke horizonovertuigingen kan het teenwiebelen niet als waardevol begrepen worden. Ofwel, hoe iemand zichzelf kán begrijpen wordt bepaald door een betekenishorizon, en een betekenishorizon is altijd gedeeld.<sup>217</sup>

Stel nu dat de betekenishorizon van iemand anders de horizonovertuigingen over teenwiebelen niet bevat. Die ander kan de waarde van teenwiebelen dan niet begrijpen. In een fusie van horizonnen wordt het mogelijk dit alsnog te begrijpen. Door een gedeelde menselijke constante te onderscheiden kunnen aanvankelijk gescheiden betekenishorizonnen fuseren tot een nieuwe, gedeelde betekenishorizon (zie paragraaf 5.3.1). Aangezien invulling geven aan de gedeelde menselijke constante door beide partijen als waardevol begrepen wordt, kan de alternatieve wijze waarop de ander dat doet herkend worden als waardevol voor die ander. Door een fusie van horizonnen kan het commitment van de teenwiebelaar als waardevol worden begrepen (waarbij de niet-teenwiebelaar niet noodzakelijk ook een teenwiebelaar hoeft te worden; het gaat hier louter om begrip).

Als de teenwiebelaar aan niemand begrijpelijk maakt of kan maken wat de waarde (voor hem) is van teenwiebelen, dan kan hij wel een zelf-model hebben als teenwiebelaar, maar hij heeft geen begrip van de betekenis of waarde van het teenwiebelen. Betekenis en waarde van iets zijn sociaal gedeelde kenmerken. Als er geen gedeeld begrip is, en iemand toch vasthoudt aan teenwiebelen als 'meest waardevolle' activiteit, dan geldt deze persoon als 'beetje gek'.

---

217 Het concept 'betekenishorizon' kan geassocieerd worden met Rawls' concept 'levensbeschouwelijke doctrine' (paragraaf 2.1.1), Habermas' concept 'leefwereld' (paragraaf 3.1.3) en Taylor's concept 'moreel kader' (paragraaf 4.1.1).

## 2. Een betekenishorizon constitueert authentiek zelf-begrip

Het hebben van een betekenishorizon betekent dat iemand zich tal van overtuigingen ten aanzien van feiten, normen en waarden heeft eigen gemaakt, zodanig dat hij of zij er (letterlijk) door wordt gevormd. De horizonovertuigingen constitueren het kader voor wat denkbaar is. Iemand kan zichzelf (en anderen) alleen begrijpen in termen van die betekenishorizon. Dit is het punt van de feministische en communitaristische kritiek op een individualistisch begrip van authenticiteit. De betekenishorizon van een gemeenschap, waar zowel culturele normen en waarden als sociale normen in relatie tot belangrijke persoonlijke relaties onderdeel van zijn, constitueert wat denkbaar is als zelf-begrip, en bepaalt daarmee wat iemand als authentiek zou kunnen begrijpen.

Binnen een gedeelde betekenishorizon kan ruimte zijn voor individuele invulling.<sup>218</sup> Welke ruimtes er zijn, en hoe die ingevuld zouden kunnen worden, zijn in de betekenishorizon vastgelegd. Bijvoorbeeld, in een bepaalde betekenishorizon bestaat het concept 'hobby' als iets wat aan individuele verlangens en voorkeuren kan worden overgelaten. Iemand kan dan zelf ontdekken of pianospelen of voetballen authentiek voor hem of haar is (waarbij de piano en het voetbalspel uiteraard ook bekend moeten zijn). In sommige betekenishorizonnen is de individuele ruimte groot en heeft een individu tamelijk veel ruimte om te ontdekken wat binnen dat kader authentiek voor hem of haar is. In andere betekenishorizonnen is die ruimte beperkt. Sociale normen bepalen dan dat bepaalde activiteiten voor bepaalde (of alle) mensen niet open staan als hobby. Het pijnigen van huisdieren is bijvoorbeeld géén geaccepteerde hobby. Een eventueel commitment aan die activiteit kan binnen de meeste betekenishorizonnen niet als authentiek verschijnen. Als iemand zulk gedrag wel vertoont of aangeeft dat verlangen te hebben, dan zal binnen zo'n betekenishorizon gezocht worden naar factoren om dit verlangen te verklaren (en te genezen).

Binnen het kader van een gedeelde betekenishorizon volstaat een individualistisch begrip van authenticiteit: iemand kan door een zelf-reflectie zoals Christman voorstelt bepalen of hij of zij een voetballer of pianospeler is (zie eind paragraaf 6.1.1).<sup>219</sup> Bij identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen is er sprake van een tegenstrijdigheid op het niveau van de betekenishorizonnen. Bijvoorbeeld, als iemand het commitment uit aan het pijnigen van huisdieren binnen een betekenishorizon waarin dat niet als geaccepteerd wordt beschouwd, dan kan dit commitment niet als authentiek worden begrepen (zoals hiervoor de teenwiebelaar aanvankelijk niet werd begrepen).

<sup>218</sup> Minder relevant voor identiteitsgerelateerde morele conflicten is de vraag hoe iemand binnen de individuele ruimte onderscheid kan maken tussen authentiek zelf-begrip en zelf-bedrog. In dat geval kan authenticiteit individualistisch worden bepaald. Verschillende keuzes kunnen een intern consistent netwerk van commitments opleveren. Zolang individuele keuzes intern consistent zijn en niet alsnog een externe inconsistentie (en daarmee een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem of moreel conflict) genereren, kan iemand zich authentiek identificeren als verschillende alternatieven van zichzelf.

<sup>219</sup> Bij deze individuele invulling kan ook een gesprek met anderen behulpzaam zijn om helder te krijgen wat authentiek voor iemand is conform het individualistische begrip van authenticiteit.

### *3. Een socialisatieproces gaat gepaard met een dynamisch authenticiteitsbegrip*

Een opgroeiend kind ontwikkelt zijn zelf-begrip binnen de kaders van een betekenishorizon zoals het zich deze op enig moment eigen heeft gemaakt. Een kind wordt niet in een keer gesocialiseerd in de totale betekenishorizon van een gemeenschap. Gedurende het socialisatieproces wordt het zelf-begrip van het kind stap voor stap gevormd naar de normatieve verwachtingen die onderdeel zijn van de betekenishorizon waarin het wordt gesocialiseerd. Identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen waarbij het zelf-begrip van het kind botst met de normatieve verwachtingen van een gemeenschap kunnen typische aanleidingen zijn voor het zetten van zulke stapjes.

Bijvoorbeeld, als een kindje een speeltje afpakt van een ander, vanuit het zelf-begrip "ik pak alles wat ik wil", dan wordt dit kindje gesocialiseerd tot "ik respecteer wat van een ander is". In zo'n stap verandert de betekenishorizon voor het kind, en daarmee het kader voor diens authentieke zelf-begrip. Binnen dat nieuwe kader ontwikkelt een kind zijn zelf-begrip individueel verder, totdat die invulling aanleiding geeft tot een volgend (identiteitsgerelateerd) coördinatieprobleem, waarop de volgende stap in het socialisatieproces wordt gezet. De betekenishorizon -en daarmee wat authentiek kan zijn- verandert steeds opnieuw.

De vigerende betekenishorizon definieert het actuele kader voor authenticiteit (bijvoorbeeld 'respecteren wat van een ander is'). Voordat het kind zijn betekenishorizon had verrijkt door internalisering van de sociale norm 'ik respecteer wat van een ander is' was 'pakken wat ik wil' authentiek als zelf-begrip. Vanuit de (nieuwe) vigerende betekenishorizon is dat oude zelf-begrip niet (begrijpelijk als) authentiek. De ontwikkeling van authenticiteit kan dus begrepen worden als een opeenvolging van individuele invulling van de ruimte binnen een vigerende betekenishorizon en de oplossing van aan dat zelf-begrip gerelateerde coördinatieproblemen.

Uit de wijze waarop ik het socialisatieproces van kinderen heb beschreven, kan de indruk ontstaan dat er een laatste stap is waarin de socialisatie wordt voltooid. Het kind is dan compleet gesocialiseerd en heeft zich de complete betekenishorizon van een gemeenschap eigen gemaakt, en daarmee zou er een ultiem kader voor diens authenticiteit zijn. In alle tussenstappen was het kind simpelweg nog niet volledig authentiek. Echter, om verschillende redenen kan er geen sprake zijn van een vaste betekenishorizon die de ware, statische kaders voor authentiek zelf-begrip definieert.

In de eerste plaats beïnvloeden kinderen zelf in processen van mindshaping ook de betekenishorizon van de volwassenen met wie zij te maken hebben. Immers, het kind heeft een betekenishorizon die met betrekking tot het onderwerp van conflict afwijkt van die van de opvoedende volwassene. Door opvoedende mindshapings-mechanismen zal de volwassene veel invloed uitoefenen op de nieuw te vormen betekenishorizon van het kind. Het is echter niet uitgesloten dat er momenten zijn waarop het kind ook invloed heeft en zo bijdraagt tot (kleine) transformaties in de betekenishorizon van de volwassene.<sup>220</sup> In de tweede plaats is

---

220 Al bij hele kleine baby's zijn ouders er (als 'mindreaders') op gericht om te interpreteren wat een kindje nodig heeft en de signalen waarin baby's kunnen verschillen te begrijpen (betekent 'hullen in de nacht' nou 'ik heb honger' of 'ik wil geknuffeld worden'?). De ouders worden hierdoor ook gevormd (bijvoorbeeld omdat ze gaan verschaffen wat ze vermoeden). Of, neem een belangrijk issue in de hedendaagse opvoeding van kinderen: schermgebruik. Sommige ouders willen dat beperken, maar als zij zien hoezeer sociale contacten zich via het scherm afspelen en



een gemeenschap niet homogeen, of -als dat wel zo is- hoeft deze niet homogeen te blijven. Initiatieven van en conflicten tussen volwassenen leiden ook tot een voortgaande verandering van de betekenishorizon. Daar zal ik nu op ingaan.

#### *4. Ook voor volwassenen is een betekenishorizon dynamisch*

Laten we aannemen dat een kind op enig moment zo succesvol gesocialiseerd is dat het zich de vigerende betekenishorizon van een (relatief homogene) gemeenschap heeft eigen gemaakt. Binnen de ruimte die de betekenishorizon bepaalt, kan de jongvolwassene zich afvragen "wat is authentiek voor mij?" en deze vraag met behulp van een individualistisch begrip van authenticiteit trachten te beantwoorden. Echter, zodra de jongvolwassene - bijvoorbeeld door het vermogen tot counterfactual denken - zich iets in het hoofd haalt dat conflicteert met de vigerende betekenishorizon van zijn sociale omgeving, ontstaat wederom een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem. Door wederzijds mindshaping kan een oplossing tot stand komen waarin hetzij de jongvolwassene zich alsnog conformeert of een nieuwe gefuseerde betekenishorizon tot stand wordt gebracht (of het conflict duurt voort). Dit is het maatschappelijke proces van opeenvolgende generaties jongvolwassenen die hun plek in de samenleving innemen en zo samenlevingen én wat authentiek kan zijn, veranderen.

De uitdaging van een vigerende betekenishorizon vindt niet alleen plaats door opgroeiende kinderen en jongvolwassenen. Er zijn ook volwassenen met verlangens en ideeën die de bestaande orde uitdagen. Bovendien kunnen zich ook nieuwkomers en immigranten mengen in het complexe beïnvloedingsspel van wederzijdse mindshaping dat de gedeelde betekenishorizon van een gemeenschap bepaalt. In samenlevingen waarin mensen samenleven met uiteenlopende normatieve standaarden en culturele achtergronden is deze dynamiek evident. Alleen in traditionele samenlevingen wordt de eenduidigheid van een betekenishorizon enigszins benaderd, maar ook binnen een homogene culturele gemeenschap zijn er normatieve verschillen tussen families, dorpen en andere groepen.<sup>221</sup> Kortom, een betekenishorizon moet ook voor volwassenen als instabiel en dynamisch worden begrepen.

#### *5. Aangezien een betekenishorizon dynamisch en intersubjectief begrepen moet worden, geldt dit ook voor authenticiteit*

Een betekenishorizon is dynamisch en wordt door mindshaping-processen tot stand gebracht, met andere woorden intersubjectief bepaald. Wat authentiek kan zijn, is daarmee ook mede intersubjectief bepaald. Zolang een betekenishorizon niet ter discussie wordt gesteld, is de intersubjectieve dimensie van authenticiteit niet problematisch. In dat geval is interne consistentie, conform conditie (i), voldoende om de authenticiteit van een commitment te

---

hoe graag het kind daaraan mee wil doen, kunnen ouders hun normen aan gaan passen, met meer schermgebruik als gevolg, hetgeen ook letterlijk invloed heeft op de fysieke en mentale ontwikkeling.

221 Juist bij het oplossen van identiteitsgerelateerde conflicten blijkt het in de praktijk belangrijk oog te hebben voor nuance-verschillen binnen culturele groepen. Door buitenstaanders kan een IRMC gesimplificeerd in termen van generalisaties worden geframed, terwijl in werkelijkheid er binnen groepen veel verschillen zijn (Ercan 2017b, 124-25).

bepalen. Zodra zich identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen (en conflicten) voordoen, is het complete begrip van authenticiteit nodig.

In een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem is er sprake van (tenminste) twee botsende betekenishorizonden. Betreffende partijen claimen volgens de eigen betekenishorizon authentiek te zijn. Zodra zij het identiteitsgerelateerde coördinatieprobleem oplossen door een vorm van mindshaping, verandert hun betekenishorizon en daarmee transformeert wat authentiek voor hen kan zijn. Hun oude zelf-begrip kan dan niet meer als authentiek verschijnen. In de volgende paragraaf zal ik concepten ontwikkelen om eenduidig over dit soort 'veranderingen' in authenticiteit te kunnen spreken. Voor nu is relevant, dat een betekenishorizon dynamisch is en tot stand wordt gebracht door een wederzijds mindshapingsproces. En omdat een betekenishorizon mede bepaalt wat authentiek kan zijn, is wat authentiek is voor iemand ook dynamisch en tot stand gebracht door wederzijdse mindshaping.

### Conclusie

Een authentieke identiteit is geen vaststaand gegeven, maar het dynamische resultaat van het oplossen van identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen en individuele invulling binnen de kaders van een gedeelde betekenishorizon. Met andere woorden, commitments zijn authentiek als er sprake is van interne consistentie (de individuele invulling) en externe consistentie (de gedeelde betekenishorizon na oplossing van coördinatieproblemen). Als de betekenishorizon niet ter discussie staat, kan authenticiteit individualistisch worden begrepen. In situaties waarin de betekenishorizon zelf ter discussie staat, is wat geldt als authentiek het resultaat van een proces van mindshaping dat ook externe consistentie tot stand brengt. Met deze uitwerking is het mogelijk om in beginsel ten aanzien van ieder commitment tot het inzicht te komen dat een ander commitment authentiek is, zonder dat zo'n transformatie willekeurig is. De liberale stelling (L) kan met dit intersubjectieve begrip van authenticiteit onderscheid maken tussen authenticiteit en zelf-bedrog.

### 6.1.3 Authenticiteit en autonomie in de Transformatieve Dialoog

In de vorige paragraaf heb ik een intersubjectief begrip van authenticiteit geïntroduceerd aan de hand van de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA). In deze paragraaf zal ik de implicaties van dit intersubjectieve begrip van authenticiteit nader uitwerken. Ik zal laten zien dat de authenticiteit -en daarmee de autonomie- van betrokkenen in een Transformatieve Dialoog niet alleen gewaarborgd is, maar door de Transformatieve Dialoog wordt geconstitueerd. Ik zal het intersubjectieve begrip van authenticiteit nader onderzoeken aan de hand van twee situaties:

- Situatie 1: Rudolf begrijpt zichzelf als voorstander van de vrijheid van meningsuiting en beschouwt dat commitment als essentieel voor wie hij is, ofwel hij meent dat het authentiek voor hem is om vrijheid van meningsuiting te respecteren en wat zijn mening ook maar is uit te kunnen drukken. In zijn gemeenschap ontmoet hij niemand

die dit zelf-begrip betwist en ook ontstaan er geen situaties waarin hijzelf iets uitdrukt waarvan anderen vinden dat hij dat niet behoort te zeggen.<sup>222</sup>

- Situatie 2: Rudolph ontmoet Sara en zij maakt bezwaar tegen iets wat hij gegeven zijn commitment aan vrijheid van meningsuiting tot uitdrukking brengt. Rudolph zegt dat rendieren alleen maar overlast geven en dat ze afgeschoten mogen worden. Sara maakt bezwaar omdat zij rendieren als magische wezens ziet en deze belediging van rendieren kwetst haar zodanig dat zij zich ontkend voelt in wie zij is. Zij begrijpt zichzelf als iemand die respect en liefde voor rendieren bevordert.

De claim waar conflict over is ontstaan, kan als volgt geformuleerd worden: alles mag gezegd worden, dus ook het beledigen van rendieren. Voor Rudolph is het essentieel om deze claim in de praktijk uit te drukken en voor Sara is het essentieel om deze claim te bestrijden. Ofwel, er is sprake van een identiteitsgerelateerd moreel conflict, waarin beide partijen elkaar proberen te beperken in wat zij ieder voor zich als essentieel beschouwen.<sup>223</sup>

In de tweede situatie menen Rudolph en Sara allebei dat hun zelf-begrip 'authentiek' is, in de zin dat het essentieel is voor wie ze zijn (daarom is er een conflict). Waarschijnlijk hebben zij beide ook een sociale omgeving waarmee zij overeenstemming hebben over hun identiteit. Ofwel, zij worden in hun eigen omgeving bevestigd in wat zij menen wat essentieel voor hen is. Echter, volgens de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) is die overeenstemming binnen een eigen groep niet voldoende voor authenticiteit. Om authentiek te zijn zullen ze ook externe consistentie met elkaar moeten realiseren.

In de eerste situatie wordt Rudolphs zelf-begrip op geen enkele manier betwist. Er is voor Rudolph geen aanleiding om te twijfelen over de authenticiteit van zijn zelf-begrip. Rudolph voldoet echter niet aan (SIA) omdat de overeenstemming over zijn authenticiteit er alleen is met degenen met wie hij tot nu toe in interactie is geweest, niet met *iedereen*. Rudolphs situatie is vergelijkbaar met de situatie van de hoofdpersoon van de film 'The Truman show'. Hierin leidt een persoon een zorgeloos leven, waarin alles op rolletjes loopt, iedereen vriendelijk is en niemand ooit iets ter discussie stelt. In werkelijkheid is Truman zonder het te weten de hoofdpersoon van een televisieprogramma, waarin hij leeft in een afgesloten ruimte, omgeven door acteurs. Op enig moment gaat hij op onderzoek uit en ontdekt stap voor stap, met de

222 Dit hoeft overigens niet te betekenen dat Rudolphs commitment aan de vrijheid van meningsuiting door iedereen gedeeld wordt. Er dient zich alleen geen conflict over aan.

223 De wederzijdse morele claim om uitdrukking te kunnen geven aan wie iemand is, impliceert door de onverenigbaarheid van beide claims dat de andere partij anders zou moeten zijn dan hoe deze is. Wellicht is voor Sara het conflict opgelost als Rudolph niet zozeer anders is, als hij zich maar anders gedraagt. Dat is echter geen stabiele oplossing, want voor Rudolph is de vrijheid van meningsuiting een essentieel onderdeel van wie hij is. Daar niet naar kunnen leven, is voor hem niet zijn wie hij is. Ofwel, zijn gedrag aanpassen aan Sara, is voor Rudolph een vorm van onderdrukking. Dat accepteren is inauthentiek, want het is geen uitdrukking van wie hij zelf meent te zijn. Het conflict is dan dus niet opgelost, en kan weer terugkomen. Aangenomen dat beiden het conflict op rechtvaardige en stabiele wijze willen oplossen, impliceert het perspectief van Rudolph dat Sara anders zou moeten zijn, en het perspectief van Sara impliceert dat Rudolph anders zou moeten zijn.

nodige conflicten met de tv-producers hoe het zit, en transformeert zodoende zijn zelf-begrip (en wat hij als authentiek voor hemzelf beschouwt).

Om deze situaties helder te kunnen duiden stel ik de volgende begripsonderscheidingen voor, onder de aanname van tenminste interne consistentie binnen het eigen netwerk van commitments:

- iemand is *niet authentiek* indien er geen overeenstemming is met anderen over wie hij of zij is;
- iemand is *partieel authentiek*, indien er overeenstemming is over wie hij of zij is met een bepaalde groep mensen (terwijl er ook mensen zijn met wie er geen overeenstemming is);
- iemand is *intermediair authentiek*, indien er overeenstemming is over wie hij of zij is met iedereen met wie hij of zij in interactie is (geweest);
- iemand is *volledig authentiek*, indien er overeenstemming is over wie hij of zij is met iedereen.<sup>224</sup>

Met deze nadere duiding, wordt duidelijk dat Rudolph in situatie 1 intermediair authentiek is en Sara en Rudolph zijn in situatie 2 beide partieel authentiek. Volledige authenticiteit is een limietsituatie, die praktisch gezien niet gerealiseerd kan worden.<sup>225</sup> Ofwel, mensen zijn steeds intermediair authentiek totdat zij in een (nieuw) identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem verwickeld raken. Het oplossen van een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem levert een getransformeerde betekenishorizon en een nieuw (intermediair) authentiek zelf-begrip op. Elk volgend conflict biedt toegang tot een volgend (intermediair) authentiek zelf-begrip. Als een conflict wordt opgelost, beweegt men stapje voor stapje, terwijl er met steeds meer personen overeenstemming wordt bereikt, richting volledige authenticiteit.<sup>226</sup> De in de vorige paragraaf beschreven dynamiek in authenticiteit in verband met veranderende betekenishorizonnen betreft dus steeds *intermediaire* authenticiteit.

Bij het oplossen van coördinatieproblemen kan het hele repertoire aan mindshaping ingezet worden, met andere woorden ook onderdrukkende, manipulerende en indoctrinerende technieken. Als kinderen zich door imitatie een nieuwe betekenishorizon eigen maken, dan is er geen sprake van onderdrukking (wel van 'mindshaping'). Als kinderen of volwassenen zich door intimidatie, sociale druk of bedreiging voegen naar een betekenishorizon, dan is er wel sprake van onderdrukking. Bij alle vormen van mindshaping waarin niet iedereen een autonome mede-constituent is van de nieuwe betekenishorizon, wordt niet aan de consistentiecondities van de

---

224 Voor IRMC's zijn situaties relevant waarin partijen (sociale en fysieke) omstandigheden delen. In beginsel zou de definitie van authenticiteit ook betrekking kunnen hebben op in tijd en/of ruimte gescheiden personen. Door simulatie van een fictieve dialoog zou ook in relatie tot onbekende anderen authenticiteit kunnen worden onderscheiden.

225 Hetzelfde geldt voor de wijze waarop de Discours Ethiek waarheid en juistheid bepaalt (zie paragraaf 3.1).

226 In paragraaf 6.3.3 leg ik de relatie tot Hegels begrip van vrijheid als 'being or knowing oneself in one's other' dat de essentie van Hegels's idee van 'Geest' zou zijn (Ikäheimo 2010, 351, 357). Hegel schrijft: "I that is we, we that is I" (Hegel 1807b, 110, n. 11).

Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) voldaan. Ofwel, onderdrukkende vormen van mindshaping leiden niet tot (meer) authenticiteit.

Dit is als volgt te begrijpen. Aan (SIA) is alleen voldaan als er overeenstemming is bereikt met alle netwerken van commitments. Over het algemeen is het commitment aan autonome zelf-expressie onderdeel van het netwerk van commitments van een individu of conflictpartij (want daarom is er een coördinatieprobleem!). Als iemand op zijn zelf-begrip reflecteert en ontdekt dat het door manipulatie tot stand is gebracht, zal dit tot gevoelens van vervreemding leiden. Er is dan geen sprake van interne consistentie, en er is niet voldaan aan (SIA).

In het hypothetische geval dat iemand zelf instemt met onderdrukking (in de literatuur wordt het voorbeeld van een 'vrijwillige slaaf' aangehaald), zou oplossing van een coördinatieprobleem door een manipulatieve vorm van mindshaping wel intern consistent kunnen zijn. Echter, de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) vereist ook externe consistentie met anderen die deze betekenishorizon niet delen. Daarvoor is een niet-manipulatieve vorm van mindshaping nodig. Volledige authenticiteit kan daarom alleen bereikt worden door een niet-manipulatieve vorm van mindshaping.<sup>227</sup>

De interne en externe consistentiecondities impliceren dus dat alleen een mindshaping-proces waarin alle betrokkenen de inbreng kunnen leveren die zij willen en hun gedachten kunnen vormen zonder dwang of machtsuitoefening tot authentiek zelf-begrip leidt. Ofwel, iedereen wordt erkend als mede-constituent van de dynamiek waarin steeds opnieuw overeenstemming wordt bereikt over een gezamenlijke betekenishorizon. Kinderen, teenwiebelaars, migranten en zelfs dierenmishandelaars kunnen door het oplossen van identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen (of morele conflicten) bijdragen aan veranderingen in een betekenishorizon. Als bijvoorbeeld de teenwiebelaar geen gelegenheid krijgt om de waarde van teenwiebelen begrijpelijk te maken, dan wordt hij zonder rechtvaardiging uitgesloten. Het is simpelweg niet gerechtvaardigd als *een* specifieke betekenishorizon maatgevend zou zijn voor volledige authenticiteit.

De Transformatieve Dialoog is een vorm van mindshaping die aan deze condities voldoet. Alle betrokkenen kunnen in het hele proces van de Transformatieve Dialoog alles wat zij

227 Voor een situatie van 'vrijwillige slavernij' geldt dat niet aan (SIA) is voldaan. Het is daarom niet nodig aan (SIA) een bepaling toe te voegen van 'zonder dwang'. Als iemand zelf instemt met een bepaalde vorm van onderdrukking, dan zal er iemand zijn die meent dat deze persoon zichzelf voor de gek houdt (en wegens de beperkingen van oordeelsvorming is die er noodzakelijkerwijs, zie paragraaf 2.1.1), en is er geen externe consistentie. Individualistische concepties van autonomie hebben moeite om situaties van 'vrijwillige slavernij' als niet autonoom te onderscheiden (Oshana 1998, 86). Een andere benadering is om authenticiteit los te koppelen van autonomie in de zin dat autonomie wel authenticiteit veronderstelt, maar andersom niet (MacKay 2019, 14–15). Op die manier kan begrijpelijk worden gemaakt waarom iemand authentiek kan zijn binnen een betekenishorizon waarin hij of zij is gesocialiseerd (maar niet autonoom voor heeft gekozen). Volgens (SIA) is er in dat geval sprake van intermediaire authenticiteit. Volledige authenticiteit veronderstelt ook overeenstemming met anderen die deze betekenishorizon niet delen. Volledige authenticiteit vereist dat de 'vrijwillige slaaf' ook overeenstemming kan bereiken met degenen die zijn betekenishorizon niet delen. Dat proces benadert de 'slaaf' als autonoom persoon en kan ertoe leiden dat de 'vrijwillige slaaf' zich identificeert als een nieuw alternatief van zichzelf, bijvoorbeeld 'een vrij man'. Als hem verhinderd wordt dit proces aan te gaan of een dit nieuwe alternatief in de praktijk te brengen, dan is hij niet 'vrijwillig' slaaf. Als hij die vrijheid wel heeft, dan was hij geen slaaf. Kortom, een 'vrijwillige slaaf' is een intern tegenstrijdige uitdrukking, en in elk geval geen authentiek zelf-begrip.

belangrijk vinden inbrengen. Doordat in een Transformatieve Dialoog interne en externe consistentie het criterium is, voldoen de identificaties in een Transformatieve Dialoog per definitie aan de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA). De authenticiteit, en daarmee de autonomie, van betrokkenen is in een Transformatieve Dialoog gewaarborgd. Enerzijds is een gedeelde betekenis-horizon constitutief voor wat authentiek kan zijn (externe consistentie), anderzijds is het individu op zijn beurt constituerend voor diezelfde betekenis-horizon (interne consistentie). De mindshaping die plaatsvindt is gelijktijdig wederzijds consistent, hetgeen ik in paragraaf 5.3.3 'co-mindshaping' heb genoemd.

Ik zal nu betogen dat de Transformatieve Dialoog niet alleen een vorm van mindshaping is waarin de autonomie van betrokkenen is gewaarborgd, maar die ook constitutief is voor autonomie. Ofwel, zonder Transformatieve Dialoog is autonomie niet mogelijk. Er is geen andere vorm van mindshaping om een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem (of moreel conflict) stabiel op te lossen zodanig dat de oplossing ook rechtvaardig is. Hiertoe beschouw ik opnieuw de eerder in deze paragraaf gepresenteerde situaties. In situatie 1 is Rudolph verzekerd van externe consistentie met degenen met wie hij contact heeft, maar hoe weet hij of dat werkelijk authentiek voor hem is? Misschien heeft hij door een zeer onderdrukkende opvoeding binnen een hechte gemeenschap zich een betekenis-horizon eigen gemaakt, en denkt hij dat het zelf-begrip dat hij daarbinnen gevormd heeft authentiek is (of zelfs het enig mogelijke). De confrontatie met Sara in situatie 2 zou de aanleiding kunnen zijn om dit in te zien. Rudolph komt dan tot een nieuw, getransformeerd, verfijnd zelf-begrip.

Als Rudolph nooit met (een) Sara geconfronteerd wordt, wordt zijn zelf-begrip nooit ter discussie gesteld. Om te onderzoeken of zijn zelf-begrip werkelijk authentiek is, zou hij op zoek kunnen gaan naar andersdenkenden, om vervolgens een Transformatieve Dialoog te voeren. Als hij geen andersdenkenden kan vinden zou hij een Transformatieve Dialoog kunnen simuleren, bijvoorbeeld door een fictief identiteitsgerelateerd conflict op te lossen of door zijn netwerk van commitments nauwkeuriger te articuleren door de interne consistentie van verschillende alternatieven van zichzelf te toetsen.<sup>228</sup> Het punt is dat ook iemand als Rudolph een (echte of gesimuleerde) Transformatieve Dialoog nodig heeft om authentiek, en dus autonoom, te kunnen zijn.

Dat de Transformatieve Dialoog de enige vorm van mindshaping is waarmee Rudolph tot een verfijnder zelf-begrip kan komen, kan als volgt gezien worden. Aangezien authenticiteit volgens de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) gedefinieerd is door interne en externe consistentie in het netwerk van commitments, kan alleen een vorm van mindshaping tot authenticiteit leiden die beide criteria omvat. De Transformatieve Dialoog voldoet hier per definitie aan. Verschillende vormen van mindshaping zoals zelfreflectie, imitatie en conformeringsmechanismen, kunnen in de context van een Transformatieve Dialoog allemaal plaatsvinden, maar ieder afzonderlijk zijn ze onvoldoende voor interne en externe consistentie.

---

<sup>228</sup> Als in Christmans voorstel (zie paragraaf 6.1.1) de uiteenlopende omstandigheden waarop gereflecteerd wordt ook de confrontatie met andere betekenis-horizonnen omvatten, zou dat neer kunnen komen op de hier voorgestelde simulatie van een Transformatieve Dialoog. In dat geval moet zo'n reflectie diep gaan in de zin dat een fusie van horizonnen plaatsvindt en verschillende alternatieven van zichzelf overwogen worden.

Bijvoorbeeld, zelfreflectie en imitatie vinden intern consistent plaats, maar als iemand een identificatie ter discussie stelt is er geen externe consistentie. Bij conformeringsmechanismen is er sprake van externe consistentie met een ander individu of een specifieke groep, maar niet met een groep die de betreffende norm ter discussie stelt, en de conformering hoeft niet interne consistent te zijn. Alleen mindshaping door sociaal leren is tegelijkertijd intern en extern consistent. Zoals in paragraaf 5.3.3 al aangegeven is de Transformatieve Dialoog is in feite een gedetailleerde uitwerking van 'sociaal leren' op het gebied van zelf-begrip.

Kortom, de Transformatieve Dialoog kan geïnternaliseerde onderdrukking bloot leggen en daarmee leiden tot een verfijnder, ofwel meer authentiek, zelf-begrip. Als er sprake is van een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem dan is de Transformatieve Dialoog de vorm van mindshaping om dat zodanig op te lossen dat ieders autonomie gewaarborgd is, en ieders mate van authenticiteit toeneemt. Als iemand niet geconfronteerd wordt met een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem, dan is een opgezochte of fictieve Transformatieve Dialoog nodig om de authenticiteit van het eigen zelf-begrip te 'toetsen', waarbij gezien de voortgaande dynamiek 'ontwikkelen' in plaats van 'toetsen' passender is.<sup>229</sup>

De identificatie als een alternatief van zichzelf in een Transformatieve Dialoog vindt altijd plaats tegen de achtergrond van een dynamisch begrip van authenticiteit, waarin volledige authenticiteit als regulatief ideaal door de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) wordt gedefinieerd. In een specifiek identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem of moreel conflict gaat het er niet alleen om wederzijds een alternatief van zichzelf te onderscheiden dat intern en onderling consistent is. De externe consistentieconditie betreft overeenstemming met iedereen. Die bredere context impliceert dat partijen zich proberen te identificeren als een zo authentiek mogelijk alternatief van zichzelf, anticiperend op bekende en nog onbekende conflicten. Een identificatie als een alternatief van zichzelf is dus alleen maar authentiek als de overtuiging aanwezig is dat dit alternatief van alle onderscheiden alternatieven degene is die volledige authenticiteit het meest benadert (ook al is het besef aanwezig dat het ultieme authentieke zelf-begrip nooit bereikt zal worden).

Zoals coördinatieproblemen in objectieve zin (betreffende feiten) respectievelijk in sociale zin (betreffende belangen) in een theoretische respectievelijk praktische discours naar waarheid respectievelijk rechtvaardigheid kunnen worden opgelost (Habermas 1976, 68; 1981b, 23), zo kunnen identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen 'authentiek' worden opgelost in

229 Een socialisatieproces kan door verschillende vormen van mindshaping plaatsvinden. Opgroeiende kinderen kunnen door bedreiging (bijv. door straffen) of door manipulatie (bijv. verzinsels als Sinterklaas) ertoe gebracht worden bepaalde overtuigingen, waarden en normen te internaliseren als deel van hun identiteit. In feite wordt in zo'n 'niet-authentiek' socialisatieproces de kiem gelegd voor identiteitsgerelateerde morele conflicten. Kinderen krijgen als het ware een zelf-begrip aangereikt binnen relaties van emotionele hechting. Hun zelf-begrip is daarmee deels een gegeven, hetgeen tot hardnekkige conflicten kan leiden.

Een socialisatieproces kan echter ook vorm krijgen door mindshapings-processen die wel voldoen aan (SIA), ofwel de Transformatieve Dialoog. De Transformatieve Dialoog dient niet alleen om een oplossing te onderscheiden voor hardnekkige IRMC's, maar ook om een socialisatie tot stand te brengen die authenticiteit en autonomie bevordert, en daarmee het ontstaan van IRMC's voorkomt.

een Transformatieve Dialoog.<sup>230</sup> Authenticiteit is het begrip dat definieert wat overeenstemming is voor subjectieve claims, zoals waarheid overeenstemming definieert voor objectieve en rechtvaardigheid voor sociale claims.

### Conclusie

Als zich een identiteitsgerelateerd moreel conflict voordoet, dan is er sprake van een coördinatieprobleem tussen (tenminste) twee groepen die op het onderwerp van het conflict verschillende betekenishorizonnen hebben waarbij het betwiste deel van hun betekenishorizon voor beide partijen verschijnt als vaststaand. Immers, de hardnekkigheid van een IRMC komt voort uit het misverstand om een gefixeerd geraakt zelf-model te beschouwen als ware en vaststaande identiteit.

Als identiteit begrepen wordt als het resultaat van mindshaping-processen en individuele invulling binnen de kaders van een gedeelde betekenishorizon, dan volgt een intersubjectief begrip van authenticiteit. Met een intersubjectief begrip van authenticiteit kan de liberale stelling (L) volgehouden worden, namelijk dat mensen ten aanzien van elk aspect van hun identiteit tot het inzicht kunnen komen dat een ander commitment authentiek voor hen is. Daarbij is de Transformatieve Dialoog constituerend voor authenticiteit, en daarmee voor autonomie. Tenzij iemand uitgaat van een vaststaande identiteit is er vanuit ieders eerste persoonsperspectief een goede reden om zich te identificeren als een intern en extern consistent alternatief van zichzelf. En aangezien het idee van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is, is de oplossing die de Transformatieve Dialoog onderscheidt voor een IRMC is dan ook niet alleen stabiel, maar ook rechtvaardig.

## 6.2 Rechtvaardiging van het commitment aan de Transformatieve Dialoog

Ik heb laten zien dat de Transformatieve Dialoog dé manier is om een stabiele en rechtvaardige oplossing voor IRMC's onderscheiden. In het voorgaande heb ik steeds een commitment aan het stabiel en rechtvaardig oplossen van IRMC's, en daarmee aan de Transformatieve Dialoog, verondersteld. In deze paragraaf zal ik beargumenteren dat deze aanname gerechtvaardigd is. Dit betekent dat ik zal moeten laten zien dat ook vanuit het perspectief van partijen met een vaststaand zelf-begrip (zoals in een IRMC het geval lijkt te zijn) het commitment aan de Transformatieve Dialoog onvermijdelijk is.

Om dit te beargumenteren zal ik het in de vorige paragraaf ontwikkelde, intersubjectieve begrip van authenticiteit verbinden met al bestaande theorievorming op het gebied van sociale erkenning (paragraaf 6.2.1). In paragraaf 6.2.2 laat ik vervolgens zien dat een situatie van miskenning en een strijd om erkenning ook begrepen kan worden als IRMC en vice versa. Aangezien het onthouden van erkenning ongerechtvaardigde schade doet, is het commitment

---

230 Wellicht ten overvloede: het gaat voortdurend om identiteit in de zin van subjectieve claims, niet om identiteit in relatie tot objectieve kenmerken waarmee iemand ook geïdentificeerd kan worden (lengte, gewicht, huidskleur, aantal haren, aantal sproeten, geboorteplaats, geboortedatum et cetera). Zie ook paragraaf 1.1.2.



aan het oplossen van IRMC's, en dus aan de Transformatieve Dialoog, een morele verplichting. Echter partijen met een vaststaand zelf-begrip lijken een betekenishorizon te hebben waarin een transformatie van zelf-begrip niet denkbaar is. In paragraaf 6.2.3 completeer ik de rechtvaardiging voor het commitment aan het oplossen van IRMC's en aan de Transformatieve Dialoog door te laten zien dat het ontkennen van dit commitment zelf-ondermijnend is. Iedere betekenishorizon (van partijen in een IRMC) omvat noodzakelijk (en mogelijk ongearticuleerd) het commitment aan de Transformatieve Dialoog.

### 6.2.1 Sociale condities voor autonomie: erkenning

Sociale relaties zijn niet alleen van belang voor het praktisch ontwikkelen van een identiteit en het constitueren van de mogelijkheid van een identiteit, maar ook voor het realiseren van authentieke zelf-expressie.<sup>231</sup> Bijvoorbeeld, iemand met een zelf-begrip dat afwijkt van de dominante normatieve standaarden in een gemeenschap is beperkt in zijn zelf-expressie als hem de status als persoon en de daarbij horende rechten wordt onthouden, zoals het geval zou zijn als de teenwiebelaar geen kans krijgt invloed uit te oefenen op de gezamenlijke betekenishorizon. In deze paragraaf zal ik onderscheiden wat deze sociale condities zijn.

De eisen waar een sociale omgeving moet voldoen zodat iemand autonoom kan zijn, kunnen uitgewerkt worden met behulp van de dimensies van erkenning die Axel Honneth onderscheidt in zijn boek *Kampf um Anerkennung* ('The Struggle for Recognition') (Honneth 1992, 92–135). Honneth betoogt dat een persoon alleen autonoom kan zijn als deze 'praktische relaties' tot zichzelf ontwikkelt zoals zelfvertrouwen, zelf-respect en zelf-achting, en dat deze praktische relaties tot zichzelf alleen ontwikkeld kunnen worden door sociale erkenning en ook geconstitueerd worden in relaties van erkenning (Honneth 1992, 92; B. van den Brink and Owen 2007, 1). Bijvoorbeeld, zelf-vertrouwen is nodig om in staat te zijn persoonlijke gevoelens en ervaringen te interpreteren. Zo kan iemand een zelf-begrip ontwikkelen en open staan voor eventuele nieuwe commitments. Zonder liefde kunnen mensen dit niet ontwikkelen, noch blijven ervaren. Ook als bepaalde groepen rechten worden onthouden (geen respect) of stelselmatig gedenigreed worden (geen achting), dan kunnen zij zodanig gedomineerd worden dat zij zich moeten aanpassen om te kunnen overleven, en zijn zij niet of minder autonoom. Kortom, de mate waarin mensen in instituties en sociale praktijken erkend worden als persoon is bepalend voor de vraag of de authenticiteits-conditie voor hen vervuld kan zijn (Anderson and Honneth 2005, 130, 137).<sup>232</sup>

231 Aangezien ik in dit proefschrift alleen de authenticiteitscondities van autonomie problematiseer, mag verondersteld worden dat aan de overige condities voor autonomie is voldaan. Authentieke zelf-expressie is daarmee synoniem met autonoom handelen.

232 Sommigen betogen dat sociaal-relationale factoren niet alleen een bijdrage leveren aan autonomie, maar er constituerend voor zijn (Oshana 1998, 97), zelfs zodanig dat authenticiteit géén conditie is voor autonomie (Oshana 2005, 93–94). Het argument hierbij is dat iemand zich vervreemd kan voelen van onveranderlijke kenmerken, zoals geslacht of huidskleur (en daarmee niet voldoet aan de interne authenticiteitsconditie), maar als persoon wel voldoet aan alle intuïties die gepaard gaan met autonomie. Ofwel, bepalend voor autonomie is dat de sociaal-relationale factoren om in praktische zin controle over het eigen leven uit te oefenen vervuld zijn, en niet zozeer de vraag of men vervreemd van dan wel vervuld met zichzelf is (Oshana 2007, 423–24). Mijn indruk is dat in deze redenering claims in de objectieve en subjectieve wereld met elkaar worden vermengd.

Ik zal verduidelijken wat 'erkenning' inhoudt. In de eerste plaats is er erkenning in de zin van identificatie van iets, bijvoorbeeld simpelweg de erkenning dat iemand een mens is, of dat er een boom in het park staat. Deze vorm van erkenning kan op alle mogelijk objecten van toepassing zijn. In de tweede plaats is er erkenning in de zin van een claim als geldig aannemen, bijvoorbeeld de erkenning van iemands claim dat hij een mens is of de claim dat er een boom in het park staat. Deze vorm van erkenning is van toepassing op normatieve claims van een ander, zoals normen, waarden, redenen, overtuigingen. In de derde plaats is er erkenning in de zin van een passende houding aannemen ten opzichte van een ander persoon, bijvoorbeeld het respecteren van de lichamelijke integriteit of geïnteresseerd zijn in de argumenten van een ander. Deze vorm van erkenning is alleen van toepassing tussen personen, en schept de condities waarin een persoon autonoom *kan* zijn. Het gaat hier vooral om erkenning in deze laatste betekenis.

Erkenning wordt wederzijds gegeven en gekregen (Laitinen 2010, 319, 328–29). Er is alleen sprake van erkenning als de erkennende persoon erkend wordt als een 'geschikte erkenner' (Ikäheimo and Laitinen 2007, 35–37; Laitinen 2010, 319). Dus, persoon A krijgt erkenning van B als A erkenning geeft aan B als persoon (ofwel iemand die erkenning kan geven) en B persoon A passend behandelt als een (autonoom) persoon. Wat een passende behandeling is volgt uit de 'normatieve kenmerken' die horen bij een autonoom persoon.

Wat zijn de normatieve kenmerken van een persoon? Ik zal deze beschrijven aan de hand van de drie onderscheiden werelden waarin personen handelen: de objectieve, sociale en subjectieve dimensie. Het zijn van een persoon brengt in elk van deze werelden normatieve kenmerken met zich mee in relatie tot anderen die de grondslag vormen voor relaties van sociale erkenning in de vorm van liefde, respect en achting (Ikäheimo 2010, 346–53; 2009, 36–39).

In de sociale dimensie is het normatieve kenmerk van een autonoom persoon dat deze mede-bepaler ('co-author') is van de normen die de sociale wereld reguleren. Dit betekent dat een persoon de hiervoor benodigde psychologische capaciteiten moet ontwikkelen en dat hij door anderen wordt gezien als een mede-bepaler (en dat wederzijds). Het gaat hier om een universeel normatief kenmerk horende bij de categorie 'persoon' en wordt in de literatuur aangeduid als 'respect'. Respect betekent dat iemand in staat is om claims naar voren te brengen, waar ook naar geluisterd wordt (als mede-bepaler) (Honneth 1992, 109, 119; Ikäheimo 2010, 350).

In de subjectieve dimensie is het normatieve kenmerk van een autonoom persoon dat deze eigen commitments, drijfveren, verlangens, doelen et cetera kan hebben. Honneth introduceert deze dimensie van persoon-zijn aan de hand van een baby die zich alleen los kan maken uit de emotionele versmelting met de moeder door erkenning als afzonderlijk subject in de vorm van liefde. De baby krijgt erkenning in de zin dat de moeder hem ook als afzonderlijk subject zal verzorgen en zich ervoor inzet dat wat belangrijk voor de baby is, zal worden gerealiseerd (Honneth 1992, 98–102). Degene die liefheeft, internaliseert de waardehorizon van een ander als deel van de eigen waardehorizon (onder verwijzing naar de geliefde persoon) (Ikäheimo 2010, 351). Het gaat hier om de erkenning van een persoon als afzonderlijk bestaand subject (als singulariteit) (Laitinen 2002, 475).

In de objectieve wereld is het normatieve kenmerk van een autonoom persoon verbonden met diens specifieke eigenschappen. Hier gaat het dus niet om de universele dimensie van persoon zijn, noch om de singuliere dimensie van een afzonderlijk bestaand subject, maar om de particuliere dimensie van specifieke eigenschappen (Laitinen 2002, 475). Een persoon heeft een praktische identiteit waarmee hij of zij rollen vervult en bijdrages levert in een gemeenschap. Erkenning betekent dat er waardering en dankbaarheid is voor de (instrumentele) bijdrage die iemand levert, ofwel het gaat om erkenning in de vorm van 'achting' (Ikäheimo 2009, 38).

Erkenning door tenminste een ander persoon is noodzakelijk voor de ontwikkeling van de psychologische capaciteiten en de dialogische vaardigheden die nodig zijn om een identiteit te ontwikkelen. Ook als een identiteit eenmaal ontwikkeld is, blijven relaties van sociale erkenning ook constitutief voor het tot uitdrukking kunnen brengen van een identiteit. Dit is evident bij aspecten van het zelf-begrip die begripsmatig alleen kunnen bestaan in relaties van sociale erkenning, zoals een bepaalde sociale status en specifieke kenmerken als 'beroemd zijn' (Laitinen 2002, 474-75), maar dit geldt voor alle aspecten van zelf-begrip. Iemand kan alleen mede-bepaler zijn als anderen hem dat respect geven, iemand kan alleen verlangens tot uitdrukking brengen als anderen hem erkennen als afzonderlijk bestaand subject, iemand kan alleen een bijdrage leveren als zijn inzet ook gewaardeerd wordt. Kortom, relaties van sociale erkenning constitueren noodzakelijke sociale omstandigheden voor authentieke zelf-expressie.

Sociale erkenning bestaat dus uit een bij deze normatieve kenmerken passende behandeling. Dit betekent dat de ene persoon de ander ziet als iemand met deze kenmerken, dat ze dat ook naar elkaar toe uitdrukken, dat ze elkaar ook beschermen en bevorderen dat ieder zo goed mogelijk uitdrukking kan geven aan deze normatieve kenmerken (Laitinen 2002, 467-69). Het gaat niet alleen om de juiste handelingen. Erkenning is ook een houding. Zonder de bij de normatieve kenmerken passende houding zou louter het juiste gedrag een pretentie zijn. Tegelijkertijd is alleen de juiste houding ook niet voldoende; er is concreet gedrag nodig waardoor de erkenning ook toegankelijk is voor de ander (Laitinen 2006, 48-49). Bij echte erkenning is er geen misverstand voor degene die erkenning krijgt dat erkenning gegeven wordt (Ikäheimo and Laitinen 2007, 46).

Het is niet per se nodig dat erkenning voortdurend gecommuniceerd wordt. Relaties van erkenning kunnen bestaan als achtergrondovertuigingen in een gedeelde betekenishorizon. Een betekenishorizon omvat bijvoorbeeld de sociale norm dat iedereen gelijke rechten heeft. Aangezien een gedeelde betekenishorizon bestaat uit horizonovertuigingen die personen met elkaar delen, gaat het hier nog steeds om wederzijdse erkenning.<sup>233</sup>

Als betekenishorizonnen wederzijds ter discussie worden gesteld, dan kunnen de relaties van sociale erkenning niet als vanzelfsprekende achtergrondovertuigingen worden verondersteld. De relaties van sociale erkenning moeten dan geëxpliciteerd worden, zodat vastgesteld kan worden dat deze in een eventuele nieuwe betekenishorizon behouden blijven (of tot stand worden gebracht). In de Transformatieve Dialoog vindt deze erkenning plaats

233 In situaties waarin de betekenishorizon stabiel is, zijn zulke (geinstitutionaliseerde) relaties van erkenning te begrijpen als vervulde achtergrondcondities voor de competentie om autonoom te zijn (Christman 2009b, 184-86; 2009a, 285-87). In situaties waarin wederzijds betekenishorizonnen ter discussie worden gesteld, is er geen sprake van een vervulde achtergrondconditie (zie paragraaf 6.2.2).

door de interne en externe consistentie van netwerken van commitment gezamenlijk vast te stellen. De realisatie van interne en externe consistentie constitueert een (be-)vestiging van een relatie van sociale erkenning. Beide partijen worden dan erkend als subjecten met eigen commitments en kenmerken en als mede-constituent van de gezamenlijke betekenis-horizon.

In het gezamenlijk vaststellen van interne en onderlinge consistentie van netwerken van commitment vindt de (be-)vestiging van wederzijdse erkenning gelijktijdig plaats. Het begrip 'erkenning' drukt een actie van de ene persoon richting een ander uit, terwijl in een Transformatieve Dialoog de relatie van erkenning intersubjectief ontstaat. De Transformatieve Dialoog is een gezamenlijk project waarmee wederzijdse erkenning tot stand wordt gebracht, en geen optelsom van acties van twee van elkaar losstaande actoren. De wederzijdse erkenning creëert voor alle betrokkenen gelijktijdig een ruimte om te zijn wie zij zijn. In plaats van 'wederzijdse erkenning' zou in lijn met de aanduiding van 'co-mindshaping' ook gesproken kunnen worden van 'co-zijn' (Brigg 2008, 114–18) (zie ook paragraaf 6.3.3).<sup>234</sup>

### 6.2.2 Miskening en IRMC's

Aangezien relaties van sociale erkenning constituerend zijn voor authentieke zelf-expressie, impliceert de afwezigheid van erkenning de frustratie van authentieke zelf-expressie. De afwezigheid van erkenning is 'miskening'. Miskening kan overeenkomstig de drie dimensies van erkenning verschillende verschijningsvormen hebben: afwezigheid van gelijke rechten, afwezigheid van waardering voor de bijdrage die iemand levert en het niet serieus nemen van iemands commitments.

Als groepen in een samenleving geen (volledige) erkenning krijgen, kan een strijd om erkenning ('struggle for recognition') ontstaan. Denk bijvoorbeeld aan situaties waarin vigerende sociale normen in een samenleving specifieke groepen benadelen. Een klassiek voorbeeld is de strijd van vrouwen voor gelijke rechten (respect), voor waardering van feminie waarden (liefde en achting) en voor gelijke beloning (achting en respect). Ook de strijd tegen racisme en de strijd voor homorechten zijn hier voorbeelden van.

Deze voorbeelden maken intuïtief direct duidelijk dat het onthouden van erkenning een ongerechtvaardigde benadeling ('wrongful harm') impliceert (C. Taylor 1994b, 25). Door iemand erkenning te onthouden wordt iemand beperkt in het tot uitdrukking brengen van wie hij of zij meent te zijn. In paragraaf 1.2.2 heb ik juist als desideratum geformuleerd dat eenieder deze vrijheid wél heeft.<sup>235</sup> Vanuit het perspectief van een persoon kan het dan nooit gerechtvaardigd zijn om miskend te worden.<sup>236</sup> Vanuit moreel perspectief is er daarom voor iedereen een plicht

---

234 Als gesproken wordt over een 'strijd om erkenning' gaat het ook meestal om de erkenning die een onderdrukte groep moet krijgen van de dominante groep. Volgens (SIA) zijn in zo'n geval beide partijen niet (of slechts partieel) authentiek. De 'strijd om erkenning' wordt dan in een Transformatieve Dialoog vanuit beide partijen gevoerd. Het lijkt mij passend de aanduiding 'strijd om erkenning' in een maatschappelijk-emanciperende betekenis te blijven gebruiken. De oplossing van het identiteitsgerelateerde morele conflict die met zo'n strijd gepaard gaat vereist dan een Transformatieve Dialoog, waarin beide partijen hun zelf-begrip transformeren en daarmee gelijkwaardig 'co-zijn'. Ik kom hier in de volgende paragraaf op terug.

235 Dit desideratum zou mijn 'moderne aanname' genoemd kunnen worden.

236 Merk op dat het niet mogelijk is om niet gecommitteerd te zijn aan authentieke zelf-expressie. Een mens heeft commitments en die probeert hij per definitie tot uitdrukking te brengen.

tot en een recht op erkenning (Laitinen 2009, 20–22). De strijd om erkenning is een kwestie van rechtvaardigheid (Fraser 2001, 24–26). Als er -om wat voor reden dan ook- geen sprake is van wederzijdse erkenning, dan is het een morele plicht om dit te onderzoeken zodat beide partijen wel erkend zullen worden, en zij vrijuit kunnen zijn wie zij zijn.

Miskenning kan ook wederzijds plaatsvinden. In dat geval ervaren twee kampen zich niet erkend. Er zijn bijvoorbeeld tegenstanders van homorechten met een zelf-begrip waarin het essentieel is dat een huwelijk gereserveerd blijft voor man en vrouw.<sup>237</sup> De claim dat ook twee mensen van hetzelfde geslacht moeten kunnen trouwen, respecteert de tegenstanders van homorechten niet. Terwijl andersom de claim dat het huwelijk alleen open zou moeten staan voor een man en een vrouw, de voorstanders van gelijke homorechten niet respecteert. Kortom, er is sprake van wederzijdse miskenning.

Als zo'n conflict hardnekkig blijkt omdat partijen vasthouden aan een gefixeerd zelf-begrip, dan is er sprake van een identiteitsgerelateerd moreel conflict. Beide partijen ervaren dat zij gehinderd worden in het tot uitdrukking brengen van wie zij zijn. Dat kan zich uiten in een gebrek aan respect of rechten, maar ook in een tekort aan waardering of liefde. Het streven naar oplossing van een identiteitsgerelateerd moreel conflict kan gezien worden als een *gezamenlijke* strijd om erkenning. Zoals ik aan het einde van paragraaf 6.2.1 opmerk, maakt de Transformatieve Dialoog van deze strijd een gezamenlijk project om tezamen authentiek te zijn, en is de term 'co-zijn' beter op zijn plaats, dan een wederzijdse strijd om erkenning.<sup>238</sup>

Aangezien miskenning een onrechtvaardigheid constitueert en een IRMC altijd miskenning impliceert, zijn partijen moreel verplicht om een IRMC op te lossen door een Transformatieve Dialoog. Zodra partijen zich, door interne en externe consistentie vast te stellen, hebben geïdentificeerd als een nieuw alternatief van zichzelf, is een relatie van sociale erkenning tot stand gebracht. De 'morele misstand' is dan tenietgedaan, en beide partijen kunnen wat zij als essentieel beschouwen vrijuit tot uitdrukking brengen.

### 6.2.3 Argument voor het commitment aan de Transformatieve Dialoog

Tot nu toe heb ik aangenomen dat partijen in een IRMC gecommitteerd zijn aan het oplossen van een IRMC. In deze paragraaf zal ik deze aanname rechtvaardigen en betogen dat het commitment aan de Transformatieve Dialoog onvermijdelijk is voor ieder authentiek zelf-begrip.

In de eerste plaats acht ik het commitment aan het oplossen van een IRMC door een Transformatieve Dialoog aannemelijk, omdat het voortbestaan van het conflict partijen hindert in hun zelf-expressie. Kortom, het is omwille van de eigen commitments prudentieel om ernaar te streven dat het conflict verdwijnt (ook al weet men nog niet hoe). In theorie zou onderdrukking, brainwashing of eliminatie van de tegenpartij het conflict ook kunnen

237 Het feit dat het criterium, waarmee bepaald kan worden of iemand een man dan wel een vrouw is (tenminste deels), sociaal bepaald is, laat ik hier buiten beschouwing, maar zou in het maatschappelijk debat wel een rol kunnen spelen.

238 Door de Transformatieve Dialoog pro-actief in een samenleving te institutionaliseren kunnen 'struggles for recognition' ook worden voorkomen. Ervaringen van miskenning kunnen dan direct door de samenleving in behandeling worden genomen en via een Transformatieve Dialoog omgezet worden in een relatie van sociale erkenning. Het institutionaliseren van de Transformatie Dialoog wordt in hoofdstuk 7 besproken.

laten verdwijnen, maar aan die strategie kleven risico's (zoals duidelijk wordt als IRMC's daadwerkelijk escaleren tot geweld of zelfs oorlog) en voor de meeste mensen ethische en morele bezwaren. Als om ethische, morele of prudentiële redenen onderdrukkende oplossingsstrategieën worden verworpen, blijft de Transformatieve Dialoog over.

In de tweede plaats kan het commitment aan het oplossen van een IRMC moreel onderbouwd worden. Miskenning is in beginsel een onrechtvaardigheid. Het is daarom een morele verplichting om gecommitteerd te zijn aan de oplossing van een IRMC. Aangezien de Transformatieve Dialoog een stabiele en rechtvaardige oplossing tot stand kan brengen en een relatie van wederzijdse erkenning tot stand brengt, is het commitment aan de Transformatieve Dialoog moreel gerechtvaardigd.

Hoewel de Transformatieve Dialoog moreel gerechtvaardigd is, is het niet vanzelfsprekend dat partijen in een IRMC eraan gecommitteerd zijn. Er is sprake van een IRMC omdat partijen in relatie tot het onderwerp waar conflict over is een vaststaand zelf-begrip hebben. In paragraaf 5.2.3 heb ik weliswaar aangegeven dat de overtuiging van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is, en dat deze overtuiging begrepen moet worden als een gefixeerd geraakt zelf-begrip (dat in essentie dynamisch is en intersubjectief wordt bepaald). Groepen met de overtuiging van een vaststaande identiteit hebben echter geen betekenis-horizon om dit argument te kunnen begrijpen. Het accepteren van dit argument vereist al een transformatie van zelf-begrip. Immers, door dit argument te accepteren transformeert hun zelf-begrip van 'vaststaand' naar 'ontwikkelaar door mindshaping'. Hun betekenis-horizon staat de mogelijkheid van dat getransformeerde zelf-begrip echter niet toe.

In paragraaf 5.2.3 beargumenteer ik vanuit een derde persoonsperspectief dat een vaststaand zelf-begrip niet gerechtvaardigd is. Acceptatie van dat argument vanuit het eerste persoonsperspectief van partijen in een IRMC kan niet als vanzelfsprekend worden aangenomen, gegeven de al aanwezige overtuiging van een vaststaande identiteit. Daarom zal ik een argument geven voor de onvermijdelijkheid van het commitment aan de Transformatieve Dialoog vanuit het perspectief van elke identiteit in een IRMC. Met andere woorden, ik zal betogen dat elke betekenis-horizon onvermijdelijk (en wellicht nog ongearticuleerd) het commitment aan de Transformatieve Dialoog en de mogelijkheid van een transformatie van zelf-begrip omvat. Met dit argument zal ik vervolgens de irrationaliteit verduidelijken van partijen die op basis van een ongerechtvaardigde autoriteit vasthouden aan hun identiteit en/of een IRMC proberen op te lossen door onderdrukking of manipulatie.

Mijn argumentatie voor de stelling dat het commitment aan de Transformatieve Dialoog onvermijdelijk is vanuit het perspectief van elke identiteit in een IRMC zal ik aan de hand van de volgende stappen uitwerken.<sup>239</sup>

---

239 De opbouw van dit argument vertoont gelijkenissen met Habermas' transcendentale argument. De conclusie kan gezien worden als onontkoombaar gezien het conceptueel noodzakelijke uitgangspunt. Ik presenteer mijn argument hier niet als transcendentaal argument om de volgende redenen. Ik richt mij op de context van een IRMC. Ik vermoed dat het argument ook volgehouden kan worden los van IRMC's, maar dat vergt een diepgaander uitwerking van het argument, en van wat precies een transcendentaal argument is. Op dit punt in het proefschrift wil ik de noodzaak van een dergelijk zijpad voorkomen.

- Stap 1: mensen (in een IRMC) handelen doelgericht om authentieke zelf-expressie (en daarmee autonomie) te realiseren;
- Stap 2: om authentieke zelf-expressie te realiseren is de Transformatieve Dialoog onontkoombaar;
- Stap 3: een universeel commitment aan de Transformatieve dialoog is voor rationele mensen in een IRMC noodzakelijk.

Ik licht deze afzonderlijke stappen nu toe.

*Stap 1: mensen (in een IRMC) handelen doelgericht om authentieke zelf-expressie te realiseren*  
 Rationele mensen handelen om commitments te realiseren. Partijen in een IRMC zijn erop gericht om voor hen essentiële commitments te realiseren. Zij beschouwen deze commitments als authentiek, in de zin van 'werkelijk wie zij zijn'. Partijen in een IRMC zijn met betrekking tot het onderwerp van conflict dus gecommitteerd aan authentieke zelf-expressie, ofwel autonomie. Zij willen de commitments realiseren die zij authentiek voor zichzelf beschouwen. Als dit niet het geval zou zijn, dan is er geen sprake van een identiteitsgerelateerd moreel conflict, maar van een coördinatieprobleem met betrekking tot belangen of feiten.

In dit proefschrift richt ik mij op de situatie van een IRMC, maar ook buiten de context van een IRMC handelen mensen doelgericht om authentieke zelf-expressie te realiseren. Immers, mensen hebben commitments die (intermediair) authentiek voor hen zijn, waar ze zich bewust van zijn of die nog ongearticuleerd zijn. Die commitments proberen ze per definitie te realiseren. Op ieder moment beschouwt iemand zijn zelf-begrip als het op dit moment beste. Als iemand in strijd met dat zelf-begrip handelt, dan zal hij zijn handeling ofwel als inauthentiek beschouwen en proberen alsnog authentiek te handelen, ofwel zijn zelf-begrip bijstellen (en zich bewust worden van tot dan toe ongearticuleerde essentiële commitments). Hij of zij handelt altijd gericht om authentieke zelf-expressie te realiseren.

Als iemand zichzelf begrijpt als iemand die ernaar streeft het 'juiste' te doen volgens een of andere autoriteit, dan is dat wat volgens deze persoon authentiek voor hem of haar is. Hij of zij is er dan op gericht om dit zelf-begrip tot uitdrukking te brengen, en hij of zij handelt dus ook om zijn of haar authentieke zelf-expressie te realiseren. Ook als iemand ervoor zou kiezen om strijdig met zijn (bewuste) commitments te handelen, dan wordt hij of zij gedreven door een ongearticuleerd commitment, dat kennelijk zwaarder weegt dan de commitments waar hij of zij zich bewust van is. Dat ongearticuleerde commitment is dan kennelijk wat hij of zij als authentiek voor zichzelf beschouwd.

*Stap 2: om authentieke zelf-expressie te realiseren is de Transformatieve Dialoog onontkoombaar*  
 In paragraaf 6.1.3 heb ik betoogd dat de Transformatieve Dialoog constitutief is voor authentieke zelf-expressie. Wat betekent dit voor iemand met een vaststaand zelf-begrip? Neem een persoon met een vaststaand zelf-begrip, John. Aangezien relaties van sociale erkenning constitutief zijn voor authentieke zelf-expressie moet deze persoon tenminste een of enkele relaties van sociale erkenning onderhouden om authentieke zelf-expressie te kunnen realiseren.

Nu is het mogelijk dat er met een van de personen met wie John een relatie van sociale erkenning onderhoudt, Julia, een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem optreedt.<sup>240</sup> Merk op dat dit te allen tijde kan optreden. Wat de oorzaak ook moge zijn, Julia komt tot een nieuw zelf-begrip en dat blijkt op essentiële punten te conflicteren met het zelf-begrip van John. Waar John en Julia aanvankelijk een relatie van sociale erkenning onderhielden, worden zij er nu mee geconfronteerd dat hun wederzijdse commitments de ander diens authentieke zelf-expressie ontzeggen.

John heeft verschillende opties om hier mee om te gaan. Hij zou de relatie met Julia kunnen verbreken. Deze strategie vindt in de praktijk bijvoorbeeld plaats bij strenge geloofsgemeenschappen die 'afvalligen' verstoten. Deze strategie is zelf-ondermijnd. Immers, met iedereen met wie John een relatie van sociale erkenning onderhoudt, zou een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem kunnen ontstaan. Als John steeds de relatie verbreekt, eindigt hij zonder relatie van sociale erkenning. En aangezien relaties van sociale erkenning constituerend zijn voor authentieke zelf-expressie ondermijnt John zijn eigen authentieke zelf-expressie. Het doet niet ter zake dat dit scenario zich in de praktijk misschien niet zo dramatisch zal voltrekken. Deze strategie van het verbreken van relaties van sociale erkenning legt een ontologisch probleem bloot, en dat zal ik nu toelichten.

Als John relaties van sociale erkenning onderhoudt, zoals aanvankelijk met Julia, betekent dit dat zij een wederzijdse relatie hebben die gekenmerkt wordt door respect, liefde en achting. Ofwel, John ziet Julia en anderen als mede-constituent van een gezamenlijke betekenishorizon, John is gecommitteerd dat de ander diens commitments kan realiseren en John heeft waardering voor de specifieke kenmerken en bijdragen van de ander (en dit is wederzijds). Als John de relatie verbreekt zodra zich een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem voordoet, blijken zijn respect, liefde en achting conditioneel. John heeft alleen respect, liefde en achting mits de ander geen met zijn zelf-begrip conflicterende commitments heeft.

Maar dát is geen relatie van erkenning. Een relatie van erkenning bestaat uit een wederzijdse houding die past bij de normatieve kenmerken van een persoon (zie paragraaf 6.2.1) en dit is onafhankelijk van hoe de ander zichzelf begrijpt. Als er een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem ontstaat, dan wordt deze binnen de relatie van erkenning als gelijkwaardige mede-constituenten van een gezamenlijke betekenishorizon opgelost. Dát is het onderhouden van een relatie van erkenning. Als John elke relatie verbreekt zodra zich een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem voordoet, dan onderhoudt John geen relaties van erkenning. Maar dat betekent dat voor hem de condities voor authentieke zelf-expressie niet zijn vervuld.

Kortom, in zijn relaties van erkenning is inbegrepen dat John eraan gecommitteerd is te proberen een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem op te lossen. Zoals we hebben gezien kan dat door verschillende vormen van mindshaping, maar binnen een relatie van erkenning kan dat geen manipulatieve vorm van mindshaping zijn. Manipulatie is geen houding die passend is voor een relatie van sociale erkenning. Dus, John kan het coördinatieprobleem noch oplossen door de ander te manipuleren, noch door zichzelf te manipuleren.

---

<sup>240</sup> Het wordt pas een IRMC als het hardnekkig blijkt.



De enig resterende optie is om te proberen het identiteitsgerelateerde coördinatieprobleem met behoud van relaties van sociale erkenning op te lossen door een vorm van mindshaping waarin ieders autonomie gewaarborgd is, ofwel een Transformatieve Dialoog. Kortom, in relaties van erkenning is het commitment aan een Transformatieve Dialoog geïmpliceerd. Als John ieder commitment aan de Transformatieve Dialoog zou ontkennen, dan kan hij geen relaties van erkenning onderhouden en daarmee ondermijnt hij zijn eigen authentieke zelf-expressie.<sup>241</sup>

Dus, onderdeel van de betekenis-horizon waarin John een (intermediair) authentiek zelf-begrip heeft is het commitment aan de Transformatieve Dialoog. Zonder dat commitment zijn relaties van sociale erkenning niet mogelijk en kan er geen authentiek zelf-begrip zijn. Voor partijen in een IRMC is dit commitment geen *gearticuleerd* onderdeel van hun betekenis-horizon, maar aangezien zij streven naar authentieke zelf-expressie moet dit commitment als achtergrondovertuiging verondersteld worden.

*Stap 3: een universeel commitment aan de Transformatieve dialoog is noodzakelijk voor authentieke zelf-expressie*

Op basis van de voorgaande argumentatie zou de conclusie getrokken kunnen worden dat het commitment aan de Transformatieve Dialoog onontkoombaar is in relatie tot tenminste één andere persoon, maar niet noodzakelijk in relatie tot iedereen. Ik zal nu betogen dat het commitment aan een Transformatieve Dialoog met tenminste één persoon een universeel commitment aan de Transformatieve Dialoog impliceert. Een universeel commitment houdt in: in relatie tot iedereen.

Stel dat John wél een commitment heeft aan de Transformatieve Dialoog in relatie tot Julia. Het is mogelijk dat Julia misbruik maakt van Johns commitment en hem manipuleert (dat heeft implicaties met betrekking tot Julia's authentieke zelf-expressie, maar we richten ons nu eerst op John). Stel dat Julia John inderdaad probeert te manipuleren, dan is de enige manier voor John om zijn autonomie te waarborgen door ook gecommitteerd te zijn aan de Transformatieve Dialoog met iemand anders, zeg Jürgen. Jürgen zou kunnen opmerken dat Julia manipuleert, en dat zou John aanzetten tot nadere reflectie. Wellicht zal hij Julia met haar gedrag confronteren. Als Julia dan beweert dat Jürgen juist manipuleert, dan kan John ook Jeremy raadplegen et cetera.

Kortom, het commitment aan een Transformatieve Dialoog met één persoon impliceert een universeel commitment aan de Transformatieve Dialoog. Populair gezegd omdat er altijd wel iemand is die niet manipuleert en met wie een Transformatieve Dialoog tot authentiek zelf-begrip leidt. Filosofisch gezegd, als iedereen zou misleiden, is er überhaupt geen mogelijkheid

<sup>241</sup> Stel dat Julia strenggelovig is en John afscheid neemt van dat geloof. Als na intensieve gesprekken blijkt dat ze niet tot elkaar kunnen komen, dan zou het resultaat alsnog kunnen zijn dat hun relatie verbroken wordt. John kan door relaties van sociale erkenning met nieuwe seculiere vrienden alsnog de condities creëren voor (partieel) authentieke zelf-expressie. Om deze te creëren moet hij echter gecommitteerd zijn aan de Transformatieve Dialoog. Alleen zo kan hij de wederzijdse relatie van erkenning vestigen. Voor de nieuwe vrienden is daarbij relevant hoe John is omgegaan met het conflict met Julia. Dát geeft hun informatie over het soort van relatie (van wederzijdse erkenning) die ze met hem aangaan.

voor het bestaan van (intermediaire of partiële) authentieke, autonome, personen (zie ook het argument van Habermas in paragraaf 3.2.2).

In dit argument gaat het er niet om dat John daadwerkelijk met iedereen een relatie van erkenning onderhoudt. Het gaat erom dat authentieke zelf-expressie in conceptuele zin alleen gewaarborgd kan zijn door een commitment aan de Transformatieve Dialoog met iedereen. Dit correspondeert met het intersubjectieve begrip van authenticiteit volgens de Stelling van Intersubjectieve Authenticiteit (SIA) (zie paragrafen 6.1.2 en 6.1.3). Kortom, het (mogelijk ongearticuleerde) universele commitment aan de Transformatieve Dialoog, dus ook met de tegenstander in het conflict, moet in de betekenis-horizon van partijen in een IRMC verondersteld worden.

Zoals aangegeven is dit argument behulpzaam om de irrationaliteit te verduidelijken van groepen die toch vasthouden aan de eigen identiteit en een IRMC door onderdrukking of manipulatie beogen 'op te lossen'. Omdat openlijke gewelddadige onderdrukking hevig verzet kan oproepen en daarmee zelf-ondermijnende risico's met zich mee kan brengen, zal zo'n groep de onderdrukking bij voorkeur onder de pretentie van moreel handelen plaats laten vinden. Dit kan bijvoorbeeld door de horizon-overtuigingen in een samenleving te beïnvloeden. In de middeleeuwen heerste bijvoorbeeld het idee dat de koning door God benoemd is en er dus gedaan moet worden wat de koning zegt. Moreel verwerpelijke en alledaagse relatief onschuldige variaties van deze strategie komen in de echte wereld veelvuldig voor.

Mijn argument impliceert dat onderdrukkers geen authentieke zelf-expressie kunnen hebben (en de onderdrukten natuurlijk ook niet). Stel dat de onderdrukkers slagen in hun opzet. Ze denken wellicht het goed voor elkaar te hebben, hun verlangens maximaal te bevredigen en hun belangen maximaal te dienen. Ze hebben echter geen criterium om onderscheid te maken tussen zelf-bedrog en een authentiek zelf-begrip. In de praktijk kan men dat proberen op te lossen door oprechte morele commitments te reserveren voor de eigen groep, bijvoorbeeld de eigen familie (in een maffiaclan) of andere leden van een elitegroep (in een militaire junta). Overeenstemming binnen die groep kan dan als criterium gelden voor de eigen (partieel) authentieke zelf-expressie.

Vertrouwen op partiële authenticiteit is risicovol en kan zelf-ondermijnend zijn. Manipulatie is niet uit te sluiten (en misschien binnen een groep onderdrukkers zelfs wel te verwachten). Een maffiafamilie kan door een van zijn leden verraden worden. Een collega-militair kan loyaal zijn tot het moment dat hij een kans ziet zelf meer macht te verwerven. Een dictator denkt wellicht dat hij zelf boven manipulatie verheven is, maar er is geen rechtvaardiging voor die overtuiging. Waarschijnlijk kost die naïviteit hem op enig moment zijn kop. Andere dictators maken die fout niet, maar gaan weer ten onder aan wantrouwen (ofwel aan het ontbreken van een criterium dat authenticiteit van zelf-bedrog onderscheidt).

Manipulerende groepen kunnen het, zeker als hun onderdrukking subtiel is en (tijdelijke) stabiliteit brengt, lang volhouden. Zij kunnen hun instrumentele belangen daar goed mee dienen. Ze kunnen ook de illusie creëren van respect, liefde en/of achting, maar van autonomie of authenticiteit is geen sprake.

Het verweer dat het vervullen van eerste orde verlangens (of belangen) ook een authentiek zelf-begrip kan zijn, gaat niet op, omdat dit zelf-begrip zelf-ondermijnd is. Iemand met zo'n zelfbegrip kan net als John, geen relaties van sociale erkenning onderhouden. Als iemand zichzelf begrijpt als iemand die gedreven wordt door het vervullen van eerste orde verlangens, dan is hij of zij geen (betrouwbare) partner in het oplossen van coördinatieproblemen, en kan geen relaties van sociale erkenning onderhouden. Immers, zijn of haar eerste orde verlangen is doorslaggevend, en dat kan morgen anders zijn dan vandaag. Zonder relaties van sociale erkenning is authentieke zelf-expressie niet mogelijk.

Mocht iemand toch volhouden te streven naar het vervullen van (niet erkende) eerste orde verlangens, dan vormt zo iemand een onvoorspelbaar risico voor anderen. Mindshaping, desnoods manipulatief en onderdrukkend, zal ingezet worden om het zelf-begrip van zulke mensen te transformeren en als dit niet lukt zullen andere maatregelen genomen, zoals opname, gevangenschap, enkelbanden et cetera.

### Conclusie

Aangezien partijen in een IRMC gericht zijn op het realiseren van authentieke zelf-expressie, is een (universeel) commitment aan de Transformatieve Dialoog voor hen onontkoombaar. Hun betekenis horizon bevat noodzakelijk (maar mogelijk nog ongearticuleerd) een (universeel) commitment aan de Transformatieve Dialoog.

## 6.3 Reflecties op de theorie van de Transformatieve Dialoog

Na de rechtvaardiging van de theorie van de Transformatieve Dialoog in de voorgaande paragraaf, zal ik dit hoofdstuk afsluiten met enkele (beknopte) reflecties. Ten eerste vat ik de theorie van de Transformatieve Dialoog samen in 5 stellingen (paragraaf 6.3.1). Vervolgens zal ik de toegevoegde waarde van deze theorie verduidelijken ten opzichte van de in hoofdstuk 2, 3 en 4 beschouwde theorieën van Rawls, Habermas en Taylor (paragraaf 6.3.2). Tenslotte, zal ik in paragraaf 6.3.3 de situatie van volledige authenticiteit uitwerken en laten zien hoe dit benut kan worden bij de institutionalisering van de Transformatieve Dialoog (zie hoofdstuk 7).

### 6.3.1 Samenvatting van de theorie van de Transformatieve Dialoog

De theorie van de Transformatieve Dialoog kan in de volgende stellingen worden samengevat:

1. Een identiteitsgerelateerd moreel conflict kan het best begrepen worden als een conflict over authenticiteitsclaims (paragraaf 1.1.3).
2. Een identiteit kan begrepen worden als een netwerk van commitments (paragraaf 1.1.2). Een transformatie van identiteit houdt in dat iemand zich identificeert als een nieuw alternatief van zichzelf, met een bijbehorend nieuw netwerk van commitments (paragraaf 5.1.1).

3. Een commitment van een persoon is authentiek dan en slechts dan als het commitment consistent is met (paragraaf 6.1):
  - i. het gehele netwerk van commitments van deze persoon, en
  - ii. het netwerk van commitments van (alle) anderen.
  
4. Een conflict over authenticiteitsclaims kan worden opgelost door een Transformatieve Dialoog waarin (paragraaf 5.1):
  - a. Partijen elkaars perspectief door een fusie van horizonnen leren begrijpen als een alternatief voor een gedeelde menselijke constante (die altijd gevonden kan worden);
  - b. Partijen reflecteren op verschillende alternatieven van zichzelf;
  - c. Partijen zich in een iteratieve dialoog identificeren als een alternatief van zichzelf waarvan de bijbehorende commitments authentiek zijn (conform 3).
  
5. De uitkomst van een Transformatieve Dialoog is een stabiele en rechtvaardige oplossing van identiteitsgerelateerde morele conflicten. Deze oplossing is stabiel, aangezien het een verfijnder zelf-begrip voor de betrokken personen definieert (in relatie authenticiteit als regulatief ideaal) (volgt uit 3 en 4). Deze oplossing is rechtvaardig, aangezien de autonomie van partijen niet alleen gewaarborgd, maar zelfs geconstitueerd wordt door de Transformatieve Dialoog. Met andere woorden, partijen kunnen in deze oplossing tot uitdrukking brengen wie zij authentiek (menen te) zijn (paragraaf 6.1.3), ook als zij -zoals in een IRMC- een gefixeerd geraakt zelf-begrip hebben (paragraaf 6.2.3).

### 6.3.2 Vooruitgang ten aanzien van Rawls, Habermas en Taylor

Ik heb laten zien dat Rawls' Politiek Liberalisme (hoofdstuk 2), Habermas' Discours Ethiek (hoofdstuk 3) en Taylors Articulatie-Ethiek (hoofdstuk 4) geen stabiele en rechtvaardige oplossing kunnen onderscheiden voor IRMC's. Wel hebben deze denklijnen inspiratie gegeven voor het ontwikkelen van de theorie van de Transformatieve Dialoog. Ik zal de wijze waarop ze een inspiratiebron zijn geweest samenvatten en aangeven hoe de theorie van de Transformatieve Dialoog op zijn beurt elk van deze theorieën verrijkt. De Transformatieve Dialoog lost voor elke theorie precies het probleem op waardoor ze een stabiele en rechtvaardige oplossing niet begrijpelijk konden maken. Ik behandel de theorieën in omgekeerde volgorde.

#### Taylor's Articulatie-ethiek

Taylor's Articulatie-ethiek is een belangrijke inspiratiebron geweest om de ontwikkeling van een verfijnder zelf-begrip te conceptualiseren aan de hand van een fusie van horizonnen en een fundamentele reflectie op het eigen zelf-begrip. De zwakte van Taylor's theorie was dat hij om het idee van een *verfijnder* zelf-begrip inhoud te geven de ongefundeerde aanname van reële constituerende waarden nodig heeft als referentie voor 'verfijnder'. In de theorie van de Transformatieve Dialoog is een referentiepunt voor authenticiteit en verfijnder zelf-begrip

gecreëerd door een vorm van overeenstemming. Hiermee is deze problematische aanname van Taylor niet langer nodig.

Taylor geeft als uitleg voor zijn moreel realisme: 'certain demands are made on us by other human beings in virtue of the way both we and they are' (C. Taylor 1991a, 245). Met de inzichten uit hoofdstuk 5 en paragraaf 6.1 kan ik een ander perspectief op deze passage bieden dan Taylors conclusie dat er reële constituerende waarden zijn.

In paragraaf 6.2.3 heb ik betoogd dat mensen (in een IRMC) gecommitteerd zijn aan authentieke zelf-expressie. Dit is alleen mogelijk als mensen relaties van sociale erkenning onderhouden, en (identiteitsgerelateerde) coördinatieproblemen oplossen. Dus, 'in virtue of the way both we and they are' zijn er 'demands' om coördinatieproblemen, ook als deze betrekking hebben op een persoons- of zelfmodel, op te lossen. Dit maakt dat het commitment aan Transformatieve Dialoog een onontkoombaar onderdeel is van de betekenis horizon van mensen (in een IRMC) (conform het argument in paragraaf 6.2.3). Dus, door de wijze waarop mensen bestaan is een universeel commitment aan de Transformatieve Dialoog onontkoombaar. De 'constituerende waarden' waarvan Taylor aangeeft dat ze moeilijk onder woorden te brengen zijn (C. Taylor 1989, 96) zouden wellicht gearticuleerd kunnen worden als het commitment aan de Transformatieve Dialoog.

### Habermas' Discours Ethiek

Habermas' Discours Ethiek is de inspiratiebron voor het idee om authenticiteit, in navolging van waarheid en rechtvaardigheid, te definiëren als een vorm van overeenstemming. In paragraaf 3.3.1 heb ik laten zien hoe de Discours Ethiek bij een IRMC tot een botsing van rationaliteiten kan leiden. Enerzijds is er de morele rationaliteit die volgt uit de toepassing van de Discours Ethiek, anderzijds is er de expressieve rationaliteit van het tot uitdrukking willen brengen van de eigen identiteit. De oorsprong van dit probleem ligt in het onderscheid dat Habermas maakt tussen morele en ethische commitments (Habermas 1991b, 59–60). Er is weliswaar een kritische dialoog mogelijk over (de morele consequenties van) een zelf-begrip, maar de theorie conceptualiseert geen transformatie van zelf-begrip, die nodig is voor een stabiele en rechtvaardige oplossing van een IRMC. De Discours Ethiek verliest hiermee relevantie voor een belangrijke categorie morele conflicten, namelijk IRMC's.

De theorie van de Transformatieve Dialoog verschaft een 'discours' dat niet is uitgewerkt in de Discours Ethiek. De situatie van een botsing van rationaliteiten kan begrepen worden als een inconsistentie in het netwerk van commitments, en die inconsistentie kan in een Transformatieve Dialoog worden opgelost. De theorie van een Transformatieve Dialoog conceptualiseert Benhabib's idee van discours als moreel-transformatieve ervaring en maakt als amendement op de Discours Ethiek deze theorie weer relevant voor alle morele conflicten.

### Rawls' Politiek Liberalisme

Rawls' Politiek Liberalisme is de inspiratiebron om te zoeken naar een theorie die geen conceptie van het goede veronderstelt, en daarmee ongerechtvaardigd identiteiten met een andere conceptie van het goede zou uitsluiten. De ongefundeerde aanname van een conceptie van het goede in Politiek Liberalisme voert terug op de wijze waarop Rawls zijn

gedachtenexperiment van de 'originele positie' vormgeeft (zie paragraaf 2.1.1). Rawls gaat onder de 'sluier van onwetendheid' uit van een politiek concept van een persoon, hetgeen wil zeggen dat de identiteit (en daarmee verbonden specifieke conceptie van het goede) van een persoon buiten beschouwing wordt gelaten (Rawls 1993, 29–35).

Ik heb betoogd dat Rawls hiermee wel degelijk randvoorwaarden stelt aan het zelf-begrip als persoon. Hij veronderstelt een politiek-liberaal zelf-begrip waarin niet-publieke redenen altijd ondergeschikt gemaakt worden aan publieke. Deze aanname is niet gerechtvaardigd (in geval van een IRMC). Rawls ziet over het hoofd dat mensen een in meer of mindere mate vaststaande identiteit kunnen ontwikkelen en dat dit aanleiding zal geven tot IRMC's. Als deze kennis in Rawls's gedachtenexperiment wordt betrokken, dan zullen partijen -wetende dat zij een identiteit kunnen hebben die aanleiding geeft tot een IRMC, maar niet wetende welke identiteit zij zelf precies zullen hebben- tot een principe besluiten dat vanuit het perspectief van elke identiteit (of conceptie van het goede) gerechtvaardigd kan worden.

Volgens mijn betoog zal de Transformatieve Dialoog dan onderdeel zijn van de principes van rechtvaardigheid die onder deze aangepaste omstandigheden in de 'originele positie' aangenomen worden (zodat identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen of morele conflicten opgelost kunnen worden). Dit betekent dat 'redelijkheid' in de context van IRMC's begrepen kan worden als het 'commitment aan oplossing door een Transformatieve Dialoog'. Dit rechtvaardigt instituties die de toepassing van en het vermogen tot de Transformatieve Dialoog bevorderen, en daarmee een transformatieve werking hebben op het idee van een vaststaande identiteit.

### 6.3.3 Institutionaliseren van 'co-zijn'

In een Transformatieve Dialoog realiseren gesprekspartners consistentie binnen hun eigen netwerk van commitments en met elkaars netwerk van commitments. Dit betekent niet dat de netwerken van commitments identiek worden, en dat uiteindelijk iedereen dezelfde identiteit aanneemt. Er kan wel sprake zijn van overeenkomstige commitments, maar dat hoeft niet. Externe consistentie vereist weliswaar een wederzijds commitment dat de andere diens commitments tot uitdrukking kan brengen, maar het commitment dat een ander zijn commitments tot uitdrukking kan brengen is niet hetzelfde als zélf die commitments hebben. Wel betekent dit dat de waarde van ieders commitments wordt erkend en vindt er wederzijds een internalisatie plaats van de (getransformeerde) betekenis-horizon, waar ieders (getransformeerde) fundamentele waarden onderdeel van zijn (ofwel er wordt een gedeelde waarde-horizon gecreëerd) (Ikäheimo 2009, 41; 2010, 351). Netwerken van commitment zijn dan met elkaar verbonden via een wederzijds commitment aan ieders commitments.<sup>242</sup>

Dit betekent dat partijen in een IRMC door een Transformatieve Dialoog niet alleen hun eigen identiteit transformeren, maar ook de onderlinge relatie. In plaats van elkaars zelf-expressie te dwarsbomen, hebben partijen na een succesvolle Transformatieve Dialoog een commitment aan elkaars authentieke zelf-expressie. De oorspronkelijke conflictrelatie

---

242 Er ontstaat een gezamenlijk commitment ('joint commitment' (Bratman 1993, 103–6; Gilbert 2006, 8–10)) dat ieder zijn of haar identiteit tot uitdrukking kan brengen. De intensiteit van dit gezamenlijke commitment kan wel kleiner zijn dan andere 'essentiële' commitments (zolang die prioritering geen IRMC genereert).

is getransformeerd tot een elkaar steunende, en (vanwege het intersubjectieve begrip van authenticiteit) zelfs constituerende relatie.<sup>243</sup> Niet alleen ieders zelf-begrip is getransformeerd, maar ook de aard van de relatie.

Naarmate er meer IRMC's door een Transformatieve Dialoog worden opgelost, ontstaat een netwerk van zulke getransformeerde relaties, waarin personen wederzijds gecommiteerd zijn aan de waarde en uitdrukking van ieders netwerk van commitment. In de limietsituatie van volledige authenticiteit zijn -via via- alle netwerken van commitments met elkaar verbonden tot een netwerk van netwerken van commitments. In dat geval heeft iedereen een commitment dat iedereen zijn of haar netwerk van commitment tot uitdrukking brengt.

Als dan één persoon weggedacht zou worden, dan zou de waarde en uitdrukking van diens netwerk van commitments nog voortbestaan omdat alle andere personen een commitment hebben aan de waarde en uitdrukking van diens commitments. Er valt als het ware een gat in het netwerk van netwerken van commitments dat precies overeenkomt met de identiteit van de weggedachte persoon. Iemand kan dat gat invullen en betreffend netwerk van commitments als identiteit aannemen. Zoals, wanneer ouders overlijden, een of meer mensen tezamen de commitments behorende bij het ouderschap richting betreffende kinderen op zich nemen.

Als de in dit gedachte-experiment weggedachte persoon niet weggedacht wordt, vult deze persoon dat 'gat' al in. De gezamenlijke betekenis-horizon van allen constitueert een 'ontologische ruimte' ('clearing') voor het netwerk van commitments van de weggedachte persoon. Door zelf-expressie van de weggedachte persoon, of -als deze er niet (meer) is- van anderen, wordt deze ruimte geopend en ingevuld (C. Taylor 1992, 111-17).

In een (universele) relatie van sociale erkenning, waarin er wederzijds respect is voor ieders autonomie, wederzijdse achting voor ieders bijdrage en wederzijdse liefde voor ieders waarde-horizon, is ieder individu gecommiteerd aan de waarde en uitdrukking van ieders netwerk van commitment. Eenieder is dan compleet vrij om het eigen zelf-begrip tot uitdrukking te brengen. Zoals morele vrijheid bestaat uit het wederzijds binden met 'co-authorized norms', zo bestaat persoonlijke vrijheid uit het wederzijds internaliseren van ieders (getransformeerde) waarde-horizon. Hegels formulering van vrijheid luidt: 'being or knowing oneself in one's other' (Ikäheimo 2010, 351).

Ik heb in navolging van Brigg (Brigg 2008, 114-18) in paragraaf 6.2.1 aangegeven dat de term 'erkenning' het bestaan van afzonderlijke subjecten veronderstelt en dat bij het wederzijds constitueren van ieders authenticiteit de uitdrukking 'co-zijn' passender is. Co-zijn drukt dan uit hoe ieders authentieke zelf-expressie een ontologische ruimte invult die door alle anderen wordt gecreëerd, en dat geldt voor iedereen. Ieders authentieke zelf-expressie vult een ontologische ruimte die wordt geconstitueerd door de authentieke zelf-expressie van alle anderen, en ieders authentieke zelf-expressie constitueert een ontologische ruimte voor alle anderen. Ofwel eenieder kan alleen maar zijn-samen-met-(alle) anderen.

<sup>243</sup> Hegel -die wordt gezien als de grondlegger van het denken over erkenning in de moderne tijd- schrijft: "I that is we, we that is I" (Hegel 1807b, 110, n. 11). Ofwel, door relaties van sociale erkenning creëren mensen voor elkaar de mogelijkheid een autonoom persoon te zijn.

## Hoofdstuk 6

Dit idealistische idee van co-zijn is ook behulpzaam in de weerbarstige realiteit. Ondanks alle argumenten, kan iemand in de praktijk uiteraard irrationeel (blijven) weigeren deel te nemen aan een Transformatieve Dialoog, of als hij dat wel aangaat, zich een paar dagen later alsnog weer identificeren als het oude alternatief van zichzelf, zoals de Bourgondiër die terugkomt van zijn commitment om gezond te leven. Als welopgevoede 'folk psychological agents' zullen mensen hun eigen irrationaliteit ontkennen, zoals een alcoholist die tegen zichzelf zegt dat hij wel degelijk zou kunnen stoppen met drinken áls hij dat zou willen. Om authentiek te zijn moeten we ons bewust zijn van de kwetsbaarheid van onze commitments voor impulsieve verlangens:

“it seems our best protection— indeed, our only protection—against an ego-driven corruption of reason is to cultivate an allocentric capacity to see ourselves as we see others—namely, as empirical subjects whose psychological states are responding to a variety of influences that are largely invisible from a naïvely egocentric first-person point of view.” (McGeer 2008, 101)

Echte mensen (anders dan conceptuele 'autonome personen') hebben zelfregulatie nodig om de authenticiteit van hun zelf-begrip te waarborgen. Als we gecommitteerd zijn vroeg op te staan, zetten we de wekker om onze slaap te bedwingen. Als een alcoholist gecommitteerd is te stoppen met drinken, vraagt hij steun aan iemand om erop toe te zien dat hij niet elke dag 'echt het laatste drankje' drinkt. Op dezelfde manier hebben we een omgeving nodig die co-zijn ondersteunt. Met andere woorden, een institutionalisering van de Transformatieve Dialoog die ervoor zorgt dat de ontologische ruimte van onze authentieke zelf-expressie toegankelijk voor ons is en blijft, en we ons niet alsnog vastklampen aan een idee van een vaststaande identiteit. Die institutionalisering is het onderwerp van hoofdstuk 7.



## Hoofdstuk 7

# Institutionalisering van de Transformatieve Dialoog

In hoofdstuk 6 heb ik laten zien dat met behulp van de theorie van de Transformatieve Dialoog stabiele en rechtvaardige oplossingen in identiteitsgerelateerde morele conflicten kunnen worden onderscheiden. In dit hoofdstuk verken ik hoe deze theorie onderdeel kan worden van maatschappelijke instituties. Instituties zijn breed gedragen sociale normen en gebruiken die de samenleving structureren. Daartoe verken ik in paragraaf 7.1 hoe een Transformatieve Dialoog in de praktijk vorm kan krijgen. Vervolgens laat ik zien hoe de Transformatieve Dialoog gecombineerd kan worden met een deliberatief systeem en welke rol machtsverschillen spelen (paragraaf 7.2). Tenslotte schets ik hoe de Transformatieve Dialoog geïnstitutionaliseerd kan worden (paragraaf 7.3).

### 7.1 De Transformatieve Dialoog in de praktijk

In deze paragraaf zal ik verkennen hoe de Transformatieve Dialoog in de praktijk vorm kan krijgen. Daartoe vertaal ik de in paragraaf 5.1.1 ontwikkelde stappen van een Transformatieve Dialoog naar de praktijk (paragraaf 7.1.1). Vervolgens inventariseer ik enkele in de (wetenschappelijke) literatuur beschreven transformatieve initiatieven en beschrijf hoe deze in de praktijk zijn uitgevoerd (paragraaf 7.1.2). Vervolgens zet ik op een rij in hoeverre de stappen van de Transformatieve Dialoog in deze initiatieven terug te vinden zijn en welke aanvullingen de theorie van de Transformatieve Dialoog aanreikt (paragraaf 7.1.3).

#### 7.1.1 Transformatieve Dialoog in praktische processtappen

In paragraaf 5.1.1 heb ik het proces van een Transformatieve Dialoog in 5 stappen uitgewerkt. Deze stappen zijn conceptueel opeenvolgend in de zin dat latere stappen gebruik maken van wat in eerdere stappen conceptueel mogelijk is gemaakt. Deze conceptuele relatie tussen de stappen impliceert dat ook in de praktijk een Transformatieve Dialoog min of meer langs deze stappen verloopt. De stappen van de Transformatieve Dialoog beschrijven echter niet een concrete methode of werkvorm, maar het onderliggende conceptuele proces. De nu volgende vertaling naar de praktijk laat dan ook ruimte voor verschillende werk- en gespreksvormen, waarvan enkele voorbeelden in de volgende paragraaf onderzocht zullen worden.

Ten aanzien van de volgorde van de stappen geldt dat in de praktijk heen en weer bewegen kan worden tussen de stappen. Men kan bijvoorbeeld alvast alternatieven van zichzelf onderscheiden voordat de fusie van horizons helemaal is afgerond. De conceptuele relatie tussen de stappen van de theorie van de Transformatieve Dialoog correspondeert wel met wat voor mensen in psychologisch opzicht nodig is om elkaar te begrijpen, te reflecteren op fundamentele waarden en uiteindelijk de eigen identiteit (deels) te transformeren. Zonder enig

begrip van een ander perspectief of zonder inzicht dat men zichzelf ook anders zou kunnen begrijpen, is een transformatie van identiteit waarmee een IRMC ook wordt opgelost, niet goed voorstelbaar.<sup>244</sup>

### *Stap 1: Commitment aan conflictoplossing*

In paragraaf 6.2.3 heb ik betoogd dat het commitment aan de Transformatieve Dialoog onvermijdelijk (en mogelijk ongearticuleerd) onderdeel uitmaakt van iedere betekenis horizon. Voor een succesvolle Transformatieve Dialoog in de praktijk moeten mensen dat commitment wel echt hebben. Het zou kunnen dat partijen in een IRMC zo'n commitment hebben en ook open staan voor een Transformatieve Dialoog. Om een Transformatieve Dialoog op gang te brengen is dan een vorm van begroeting nodig waarin mensen hun wederzijdse erkenning overbrengen en waarin het commitment om samen tot een oplossing te komen gevestigd wordt.

Deze open houding is niet vanzelfsprekend in een hardnekkig IRMC. Het is plausibel dat de onderlinge relatie al zo verstoord is dat er sprake is van een polarisatie waarin partijen moeite hebben de andere partij te erkennen. Partijen kunnen zich in een IRMC ruwweg op 3 niveaus van polarisatie bevinden. In de eerste plaats is het mogelijk dat partijen in een IRMC wel een commitment hebben aan oplossing van een IRMC, maar niet zomaar openstaan voor een transformatie van identiteit, of om de ander in een fusie van horizonnen beter te begrijpen. In de tweede plaats, kan een IRMC al zodanig zijn geëscaleerd dat er geen commitment aan een vreedzame oplossing is, of in elk geval overstemd wordt door woede op tegenpartij die gezien wordt als belemmering voor de eigen zelf-expressie. En ten derde is het mogelijk dat partijen in een IRMC bewust bereid zijn tot manipulatie, onderdrukking of zelfs vernietiging van de ander.

In geval van zulke gepolariseerde verhoudingen zullen voorbereidende gesprekken nodig zijn om ervoor te zorgen dat partijen een commitment ervaren aan oplossing en open staan voor een Transformatieve Dialoog met de tegenpartij. Die gesprekken zijn erop gericht een ethisch zelfonderzoek te bevorderen, waarbij partijen onderzoeken welke houding ten opzichte van het conflict en de tegenpartij authentiek voor hen is. In paragraaf 6.2.3 heb ik laten zien dat authentieke zelf-expressie noodzakelijkerwijs een betekenis horizon veronderstelt die het universele commitment aan de Transformatieve Dialoog omvat. Deze voorgesprekken zijn erop gericht dat commitment voor en door betrokken partij zelf gearticuleerd te krijgen. Ik zal in paragraaf 7.3.3 nader ingaan op de wijze waarop dit plaats kan vinden.

### *Stap 2: Fusie van horizonnen*

Partijen starten conform paragraaf 5.1 een dialoog waarin zij zich het perspectief van de andere partij eigen maken zodanig dat zij een 'menselijke constante' onderscheiden ten opzichte waarvan beider identiteiten alternatieve opties van zichzelf zijn. Zij zien hierdoor in dat er niet alleen sprake is van een conflict met de andere partij, maar dat er ook sprake is van een interne inconsistentie in hun eigen netwerk van commitments. Immers, de commitments verbonden met hun eigen identiteit zijn niet consistent met het commitment om het conflict op te lossen.

---

<sup>244</sup> De opmerkingen over hoe de Transformatieve Dialoog in de praktijk vorm kan krijgen zijn gebaseerd op ervaringen in verschillende, soortgelijke transformatieve initiatieven (zie paragraaf 7.1.2) en eigen praktijkervaring.

In de praktijk betekent dit dat mensen hun eigen beleving delen en elkaar constructief bevragen net zolang dit nodig is om een gedeelde menselijke constante te onderscheiden. Waarschijnlijk is onafhankelijke gespreksbegeleiding hierbij behulpzaam om ervoor te zorgen dat het een constructieve dialoog is, waarin bijvoorbeeld geen insinuerende vragen worden gesteld. Want: “[t]he most frequent reason that dialogue fails is simply that it is not done well” (Yankelovich 1999, 17) en “[i]t takes skilled facilitation to draw participants in dialogue into a deep and intensive process that does not merely skate over the conflicts that are present among the group” (Maddison 2015, 1024).

*Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden*

Vervolgens onderscheiden partijen een spectrum van verschillende alternatieven van zichzelf (ofwel: verschillende manieren om te zijn ter vervulling van de menselijke constante). Een alternatief van zichzelf vervangt een deel van het netwerk van commitments dat de actuele identiteit bepaalt. In de casus van paragraaf 5.1.2 bleek al dat het expliciet brainstormen over alternatieven van zichzelf niet vanzelfsprekend is. Op het moment dat partijen elkaars perspectief begrijpen lijkt er in deze casus haast vanzelfsprekend een verschuiving op te treden in de zelf-expressie van partijen, zonder expliciete articulatie (net zoals we elkaar in een smalle gang vaak wel kunnen passeren zonder expliciet uit te spreken wie links of rechts houdt).

In de beschrijving van transformatieve initiatieven in het vervolg van deze paragraaf zullen we ditzelfde automatische proces ook zien. Op basis van de theorie van de Transformatieve Dialoog zou een expliciete brainstorm kunnen plaatsvinden over verschillende mogelijke alternatieven van zichzelf. Het voordeel van een expliciete brainstorm is dat er meer opties kunnen worden overwogen. Bovendien geeft het expliciet uitspreken en delen meer wederzijdse zekerheid over de vraag of het conflict is opgelost.

*Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments*

Beide partijen testen welke alternatieven van zichzelf ingepast kunnen worden in ieders eigen gehele netwerk van commitments. Bovendien stemmen zij af of ieders nieuwe alternatief van zichzelf onderling consistent is (en dus geen aanleiding meer geeft voor een (nieuw) conflict). Het overwegen van nieuwe alternatieven van zichzelf kan de nodige emoties losmaken. Immers, mensen overwegen los te laten wat zij tot dat moment als essentieel hebben beschouwd voor wie zij zijn en zij ervaren de impact van verschillende alternatieven van henzelf op het geheel van het netwerk van commitments van henzelf en van anderen.

In de praktijk is het daarom belangrijk dat mensen erkenning ervaren voor het eventueel emotionele proces dat zij doormaken. De partijen in een Transformatieve Dialoog, en ook een eventuele begeleider, luisteren met empathie en compassie. Tegelijkertijd vindt er wel een expliciete reflectie plaats op verschillende mogelijke alternatieven van zichzelf en op de impact van elk van deze alternatieven van zichzelf op het hele netwerk van commitments van alle betrokkenen. Het is een gezamenlijke, radicale zelf-evaluatie waarin partijen alternatieven ontwikkelen die consistent zijn met het (onbetwiste deel van het) eigen netwerk van commitments en dat van de ander.

Het vaststellen van de onderlinge consistentie kan ook onuitgesproken plaatsvinden op basis van het in een fusie van horizonnen verworven wederzijdse begrip. Explicitering geeft partijen meer wederzijdse zekerheid. Als er geen intern en extern consistent alternatief gevonden kan worden, dan kan de scope van de reflectie worden vergroot. Stap 3 wordt dan opnieuw doorlopen maar dan gericht op alternatieven voor een groter deel van het netwerk van commitments (zie paragraaf 5.1.1).

### *Stap 5: Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf*

In het iteratieve proces waarin partijen gezamenlijk de interne en externe consistentie vaststellen van beide alternatieven van zichzelf, vindt wederzijdse (self-)mindshaping plaats en kunnen partijen zich identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf. Hun identiteit, ofwel wat zij als essentieel beschouwen voor wie zij zijn, is dan getransformeerd.

In de praktijk is deze identificatie een natuurlijk vervolg van de voorgaande stappen. Ook hier geldt dat explicitering meerwaarde heeft. Er kunnen dan bijvoorbeeld afspraken gemaakt worden over hoe ieders sociale omgeving bij de transformatie betrokken wordt. Immers, als mensen met een getransformeerde identiteit weer in contact komen met hun eigen sociale omgeving en die sociale omgeving heeft geen kennis van de transformatie, dan kan dat het waarmaken van de nieuwe identiteit ondermijnen.

De voorbeelden tot nu toe heb ik opgezet als conflicten tussen twee onderscheiden partijen. Dit is een vereenvoudiging van de praktijk. Zo is het mogelijk dat er rond een conflict meer dan twee groepen zijn die met elkaar in conflict zijn. Ook hebben de leden van conflictpartijen relaties met anderen die niet direct partij zijn in het conflict, maar wel een relatie van erkenning onderhouden met de degenen die zich in een Transformatieve Dialoog identificeren als een nieuw alternatief van zichzelf. Over deze relaties heb ik het hier onder de noemer 'sociale omgeving'.

Een sociale omgeving die nog uitgaat van de oorspronkelijke identiteit zal corrigerend reageren op nieuw gedrag. Er ontstaan dan identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen, waarbij de omgeving verwacht dat de getransformeerde identiteit weer terug verandert. Door de sociale omgeving te betrekken bij de transformatie kan de nieuwe identiteit juist ondersteund worden door nieuwe normatieve verwachtingen in het eigen sociale netwerk. Dit vergt eveneens een transformatie van die sociale omgeving.

### **7.1.2 Transformatieve praktijkvoorbeelden**

De afgelopen decennia zijn er diverse initiatieven genomen om tenminste escalatie van identiteitsgerelateerde morele conflicten te voorkomen. Deze initiatieven hebben met elkaar gemeen dat ze erop gericht zijn dat mensen hun (fundamentele) aannames ten opzichte van zichzelf en anderen ter discussie stellen en aanpassen, zodat er de mogelijkheid ontstaat voor een andere onderlinge relatie of een nieuw zelf-begrip. Om die reden zijn zulke transformatieve initiatieven interessante praktijkvoorbeelden om meer zicht te krijgen op de manier waarop de Transformatieve Dialoog in de praktijk vorm kan krijgen. Ik schets in deze paragraaf enkele voorbeelden, waarvan ik in paragraaf 7.1.3 zal nagaan in hoeverre de stappen van de Transformatieve Dialoog erin te herkennen zijn.

*Voorbeeld 1: 'Common ground dialogue'-proces over abortus*

Het onderwerp 'abortus' gaat in de Verenigde Staten en Canada gepaard met grote verdeeldheid. Er zijn veel uitgesproken voor- en tegenstanders. Debatten en confrontaties kunnen hoog oplopen. Het zou om de 'religieuze oorlog van deze tijd' gaan. Het conflict gaat zo diep dat maar weinigen de hoop hebben op een oplossing. Het 'common ground proces' (LeBaron and Castarphen 1997) is er niet op gericht om de standpunten van mensen ten aanzien van abortus te veranderen, bijvoorbeeld door nieuwe 'objectieve informatie' aan te reiken. Het is erop gericht uit een negatieve spiraal te komen door de onderlinge relaties te verbeteren op basis van de erkenning van gedeelde waarden. Enkele hoofdlijnen in het procesontwerp van dit dialoogproces:

- Voorbereiding waarin mensen zich committeren om deel te nemen en instemmen met grondregels zoals respectvolle bejegening, een open houding om anderen te begrijpen en begrepen te worden en geen pogingen ondernemen om de ander te overtuigen of te bekeren.
- Openings sessie gericht op het creëren van een veilige en positieve sfeer en het bevorderen van onderling vertrouwen. Deelnemers krijgen hierbij ook een vragenlijst om hun standpunt ten aanzien van verschillende aspecten in het abortusdebat aan te geven.
- Gesprekken in kleine groepen waarin deelnemers eigen persoonlijke verhalen delen over hoe zij zijn gekomen tot hun opvattingen ten aanzien van abortus, zodanig dat de deelnemers elkaar voorbij stereotypen leren kennen als individuen met een persoonlijke morele ontwikkeling.
- Plenaire sessie waarin de resultaten van de vragenlijst wordt gedeeld. Hieruit blijkt stevast dat niemand voldoet aan de stereotypen die conflictpartijen elkaar toeschrijven. Mensen ervaren niet alleen hoe zij te extreme beelden van anderen hebben, maar ook dat anderen deze van hen hebben. Voortbouwend op de gesprekken in kleine groepen scheidt dit de basis voor een dialoog waarin deelnemers ontdekken welke waarden ze met elkaar delen.
- Vervolg in kleine groepen waarin deelnemers verder reflecteren op gedeelde waarden en belangen.
- Plenaire slotsessie waarin mensen hun inzichten uit de dag kunnen delen, afspraken maken over vervolgbijeenkomsten en waarin aandacht wordt besteed aan de omgang met vrienden en collega's die er niet bij waren en (waarschijnlijk) sceptisch staan tegenover deze ontmoeting met 'de ander'.

- In vervolgsessies wordt verder gesproken en kunnen plannen worden uitgewerkt voor gedeelde projecten, zoals het voorkomen van ongewenste zwangerschap.

Als resultaten worden gerapporteerd (LeBaron and Castarphen 1997, 348–58): vermindering van stereotype beeldvorming, meer wederzijds begrip, verbeterde communicatie (bijvoorbeeld in een echtpaar waarvan de een voorstander en de ander tegenstander was), blootgelegde gedeelde waarden en gezamenlijke acties op basis van deze gedeelde waarden. Voor veel deelnemers waren verbroken of gespannen relaties een belangrijke motivatie om deel te nemen aan dit proces. De processen leiden niet tot een gezamenlijk standpunt over abortus, maar wel tot herstelde relaties op basis van wederzijds begrip. Dat men weer met elkaar kan 'zijn', is een oplossing van het conflict als conflict, en daarmee de eerste stap richting inhoudelijke overeenstemming.

### *Voorbeeld 2: ARIA in het Palestijns-Joodse conflict*

Een andere klassieker onder de hardnekkige conflicten is de situatie in het Midden-Oosten en in het bijzonder de relatie tussen Palestijnen en Joden in (en rond) Israël. Na formele vredesonderhandelingen in Madrid in november 1991, is in 1992 het Jeruzalem Vredes Initiatief gestart om vrede te bevorderen in de dagelijkse relaties tussen mensen. Het hierbij gevolgde proces volgens de 'ARIA-methode' bestaat uit de volgende hoofdstappen (Rothman 1997, 87–108) :

- **Antagonisme:** beide partijen krijgen gelegenheid hun posities uiteen te zetten en uit te spreken hoe zij de ander zien. De verschillen worden hiermee verder verscherpt. Deze fase wordt afgesloten met de verduidelijking dat dit het 'gesprek' is dat partijen tot nu toe steeds voeren, hetgeen tot op heden vruchteloos is gebleken; dit is het soort interactie dat vanaf nu vermeden moet worden.
- **Resonantie:** deelnemers van beide partijen krijgen gelegenheid zichzelf te introduceren in relatie tot het conflictthema door middel van hun persoonlijke ervaringen. Vervolgens wordt aan de deelnemers gevraagd te reflecteren op de identiteitsaspecten van het conflict, waarbij ze elkaar ook mogen bevragen zodat ze de ander beter gaan begrijpen. Dit kan meerdere dagen duren. Uiteindelijk worden beide partijen uitgenodigd de diepste zorgen van de andere partij onder woorden te brengen (een rolwisseling). Dat gaat zo overtuigend dat een deelnemer opmerkt: "Why don't you represent our interests at the UN?" Vervolgens vragen de facilitators aan de deelnemers om onder woorden te brengen wat ze met elkaar delen. Van beide kanten wordt bijvoorbeeld gedeeld dat men graag wil dat hun kinderen niet in angst hoeven op te groeien. Op dat moment transformeert het issue van een tegenstelling over de verdeling van Jeruzalem naar een gedeelde behoefte om een stad te delen waarin geen van beide zich bedreigd hoeft te voelen om te zijn wie ze zijn.

- **Inventie:** Op dit moment in het proces is er nog geen praktische oplossing gevonden voor de vele vraagstukken rond het bestuur van Jeruzalem, maar partijen hebben elkaar gevonden in een gedeelde opgave. Zij brainstormen gezamenlijk over aanpakken en projecten waarmee ze -ondanks de nog altijd bestaande verschillende ideeën over oplossing- een positieve invloed kunnen hebben op waar het hen gezamenlijk om gaat.
- **Actie:** Tenslotte worden concrete afspraken gemaakt over wie, wat en wanneer bij de verschillende projecten, en wordt afgesproken hoe de samenwerking vervolg zal krijgen.

### *Voorbeeld 3: 'Transformatieve mediation'<sup>245</sup> in verdeelde gemeenschappen*

Gebaseerd op het eerder aangehaalde transformatieve potentieel van mediation (zie het voorbeeld in paragraaf 5.1.2 uit (Bush and Folger 1994)) is een interventie ontwikkeld om verdeeldheid in gemeenschappen op te lossen. Deze benadering heeft de volgende kenmerken:

- Centraal staat hoe betrokkenen het conflict zelf beleven. De achtergrond hiervan is dat buitenstaanders vaak een gesimplificeerd idee hebben van het conflict. Ze gaan dan uit van gefixeerde, stereotype identiteiten, terwijl in werkelijkheid mensen binnen groepen kunnen verschillen en door interactie veranderen. Buitenstaanders houden in hun procesontwerpen bovendien te weinig rekening met machtsverschillen, dat wil zeggen dat er mensen zijn die baat hebben bij status quo of dat mensen soms vooral deelnemen aan de goedbedoelde workshops omdat ze er een vergoeding voor krijgen (Cleven and Saul 2021, 112-13).
- De deelnemers co-creëren het proces; er is dus geen standaard ontwerp vanuit de facilitator. Er is een rol voor de facilitator als de partijen begeleiding willen om de kwaliteit van de onderlinge interactie te verbeteren in de zin van 'pro-sociaal'. Dit betekent dat er 1-op-1 gesprekken nodig zijn om ervoor te zorgen dat mensen inzien wat een dialoog mogelijk zou kunnen maken. Als ze eenmaal in dialoog willen, bepalen ze met elkaar met wie, waarover en hoe een dialoog gestart kan worden. Het is ook mogelijk dat mensen er nog niet klaar voor zijn (Cleven and Saul 2021, 121).
- Deelnemers bepalen in elke stap van de dialoog hoe ze verder gaan. In de dialoog kunnen ze nieuwe inzichten opdoen ten aanzien van hun eigen identiteit. Ze zijn geheel vrij te beslissen wat ze daarmee doen.

---

<sup>245</sup> De werkwijze betreft een toepassing van de ideeën van 'transformatieve mediation' (Bush and Folger 1994; Folger and Bush 1996) op gemeenschapsniveau, en wordt door de beoefenaars 'transformatieve dialoog' genoemd. In de literatuur wordt deze 'transformatieve dialoog' niet in detail geconceptualiseerd (Gergen, McNamee, and Barrett 2001; Cleven 2011; Cleven, Bush, and Saul 2018; Cleven and Saul 2021; McNamee 2008). Om het onderscheid tussen de in dit proefschrift geconceptualiseerde Transformatie Dialoog helder te houden, benoem ik deze werkwijze in de tekst als 'transformatieve mediation in verdeelde gemeenschappen', met in deze voetnoot de vermelding dat de beoefenaars en auteurs zelf spreken over 'transformatieve dialoog'.

De resultaten die worden gerapporteerd betreffen:

- Intrapersoonlijk: verandering in beeld van en houding naar anderen;
- Interpersoonlijk: een verbetering van de onderlinge relatie;
- Betrokkenheid bij gemeenschap: mensen voelen zich vrij om deel te nemen in de gemeenschap;
- Institutionele en beleidsmatige veranderingen.

### *Voorbeeld 4: 'Herschrijven van de toekomst' in mijnbouwbedrijf Lonmin, Zuid-Afrika*

Het 'herschrijven van de toekomst' is erop gericht dat mensen hun ongearticuleerde aannames, opvattingen, interpretaties et cetera expliciteren en inzien dat de beperkingen die hier het gevolg van zijn, in taal bestaan en niet feitelijk zijn. Vervolgens kunnen zij een nieuwe gezamenlijke toekomst creëren en acties in daartoe in gang zetten (Zaffron and Logan 2009, 9–27).

In de Zuid-Afrikaanse mijn van Lonmin stegen in 2004 de kosten, terwijl de veiligheid daalde, absentie toenam, de werkeloosheid in de omliggende dorpen 40% bedroeg en 25% van het personeel HIV-geïnficeerd was. Mijnwerkers waren ver van huis in barakken gehuisvest en zagen soms geen daglicht doordat ze overdag dienst hadden. Vakbonden voelen zich niet serieus genomen en de slechte omstandigheden van de 'zwarte' mijnwerkers werden geweten aan het slechte 'witte' management. In deze context vindt het herschrijven van de toekomst in de volgende stappen plaats:

- De (nieuwe) CEO van de mijn verklaart dat hij een proces wil starten om een nieuwe manier van samenwerken tot stand te brengen binnen de mijn.
- In een gemengde groep inventariseren managers, werknemers en anderen uit de omliggende gemeenschappen wat er allemaal niet werkt in het bedrijf en hoe de voorspelbare toekomst eruit zal zien: per jaar tenminste 10 sterfgevallen in de mijn, ongeveer 70 mensen sterven aan Aids, er zal een staking plaatsvinden, er zullen berovingen en moorden plaatsvinden in de dorpen, de smelter zal weer ontploffen, gezien de toenemende kosten zal het bedrijf over 7 jaar failliet zijn en zullen kinderen in de omliggende dorpen geen baan hebben et cetera. Deze 'default' toekomst wordt opgeschreven.
- Op enig moment is alles gezegd wat men kan bedenken, en de deelnemers zitten oog in oog met hun voorspelbare toekomst. Op dat moment wordt de vraag gesteld welke kansen er zijn als management, vakbonden en gemeenschappen op een nieuwe manier gaan samenwerken. Inspirerende ideeën als 100% geletterdheid, een Aids-vrije gemeenschap, een succesvol bedrijf et cetera worden genoemd.
- De CEO en alle aanwezigen committeren zich aan een nieuwe manier van samenwerken, en aan een meerjarig proces, waarin verschillende gezamenlijke initiatieven gestart



worden om een andere toekomst dan de voorspelbare te realiseren. Om zijn commitment te onderstrepen gaat de CEO een paar weken later in een slaapbarak overnachten, waarbij de bewoners zelf de bewaking op zich nemen. Deze daad symboliseert dat Lonmin niet langer werd gezien als een bedrijf dat alleen op winst maken uit is, maar als een bedrijf dat een bijdrage zou kunnen leveren aan de gemeenschap.

Er worden mooie resultaten geboekt in toename van productiviteit en veiligheid, maar na het aftreden van deze CEO vinden vanaf 2012 ook weer stakingen plaats, waaronder ook het zogenaamde 'Marikana massacre', waarbij de politie 34 mijnwerkers doodschoot.

### 7.1.3 Elementen van de Transformatieve Dialoog in praktijkvoorbeelden

In het volgende schema geef ik voor elk van de voorbeelden uit de voorgaande paragraaf aan of en hoe de stappen van een Transformatieve Dialoog, die in paragraaf 7.1.1 zijn samengevat, herkend kunnen worden.

Tabel 1. Elementen van de Transformatieve Dialoog in praktijkvoorbeelden

Stap in Transformatieve Dialoog	Common ground dialogue over abortus	ARIA over Jeruzalem	Transformatieve Mediation over uiteenlopende gemeenschapsissues	Herschrijven van de toekomst over mijnbouw
<b>Stap 1</b> Commitment aan conflictoplossing	In de opening is expliciet aandacht om zich te committeren aan het proces en de daarbij horende regels.	Partijen krijgen ruimte om ongezouten hun grieven te delen. Ze ervaren dat een ander gesprek nodig is om tot een oplossing te komen.	Mensen bepalen zelf of ze een dialoog aan willen gaan, waarover en met wie. In voorbereidende gesprekken worden mensen ondersteund hier hun keuze in te maken.	De CEO spreekt commitment uit en organiseert een proces waarin ook anderen zich kunnen committeren.
<b>Stap 2</b> Fusie van horizonnen	Deelnemers ervaren dat stereotypen niet kloppen. Wederzijdse aannames worden losgelaten en men leert elkaar kennen als mensen met een eigen geschiedenis en genuanceerde opvattingen. Ze onderscheiden gedeelde waarden.	Partijen delen wat voor hen persoonlijk belangrijk is. Partijen recreëren elkaar en identificeren een gedeelde behoefte.	Deelnemers kunnen in de dialoog inzichten opdoen over de identiteit van een ander en die van zichzelf.	Deelnemers expliciteren het 'on gezegde', daarmee leren ze elkaars horizon kennen. Ze zien dat ze niet door feiten, maar door creaties in taal worden beperkt. Dat is een gedeelde menselijke constante ten opzichte waarvan ze hun identiteit als een optie kunnen zien.
<b>Stap 3</b> Alternatieven van zichzelf	Niet expliciet; het onderscheiden van gedeelde waarden maakt samenwerking mogelijk.	Niet expliciet; door het toegenomen begrip in elkaar ontstaat een coöperatieve houding.	Niet expliciet; doordat mensen hun beeld van anderen veranderen, nemen ze een andere houding naar anderen aan.	Er vindt een brainstorm plaats van mogelijke toekomst, en inspirerende manieren van samenwerken.

**Tabel 1.** Elementen van de Transformatieve Dialoog in praktijkvoorbeelden (vervolg)

<b>Stap in Transformatieve Dialoog</b>	<b>Common ground dialogue</b> over abortus	<b>ARIA</b> over Jeruzalem	<b>Transformatieve Mediation</b> over uiteenlopende gemeenschapsissues	<b>Herschrijven van de toekomst</b> over mijnbouw
<b>Stap 4</b> Interne en onderlinge consistentie	Niet expliciet; wel ontstaat er begrip voor verschillen.	Niet expliciet; de coöperatieve houding is verenigbaar met een verschil van politieke mening. Er worden projecten bedacht om vrede te bevorderen.	Niet expliciet; doordat deelnemers zelf de regie hebben, zijn veranderingen consistent met het netwerk van commitments.	Geen expliciete toets maar deelnemers geven wel aan wat allemaal voor hen belangrijk is.
<b>Stap 5</b> Identificatie	Niet expliciet; blijkt uit inzet voor gezamenlijke projecten en dat mensen een doorbraak ervaren in de onderlinge communicatie.	Niet expliciet; blijkt uit de samenwerking in projecten.	Niet expliciet; mensen brengen de andere houding in de praktijk, en rapporteren ook verbeterde relaties en toegenomen participatie in de gemeenschap.	Mensen verklaren expliciet zich te committeren aan een nieuwe, gecreëerde toekomst.

De belangrijkste conclusie van deze bondige analyse van deze praktijkvoorbeelden is dat elementen van de Transformatieve Dialoog te herkennen zijn in alle initiatieven. In alle initiatieven is sprake van een vorm van dialoog waarin mensen de contingentie van wat zij essentieel achten voor wie ze zijn (op een aspect van hun identiteit) ervaren. Vanuit dit inzicht ontstaat stevast een opening voor een andere relatie met anderen en ook een ander (verfijnder) zelf-begrip. Op basis van deze transformatie worden gezamenlijke acties en projecten gestart.

Daarnaast is opvallend dat het expliciet maken van verschillende alternatieven van zichzelf, de afweging daarvan en de identificatie zelf in de meeste praktijkvoorbeelden niet plaatsvindt. Alleen bij het 'herschrijven van de toekomst' vindt een brainstorm van mogelijke toekomstige plaats, waarbij 'toekomstige' gerelateerd kan worden aan wie de mensen zijn. Van een expliciete interne en externe vaststelling van consistentie is vervolgens geen sprake, maar weer wel van een expliciet aangaan van een getransformeerd commitment.

De andere praktijkvoorbeelden doorlopen de stappen rond alternatieven van zichzelf niet of nog minder expliciet. Zodra wederzijdse vooroordelen zijn geslecht en mensen elkaar als mensen met een persoonlijke geschiedenis zien, lijkt al snel 'het kwartje te vallen' en ontstaat tamelijk direct een nieuwe relatie. Het conflict als conflictsituatie wordt daarmee opgelost, maar niet altijd wordt er ook overeenstemming bereikt op het inhoudelijke punt van bijvoorbeeld abortus of de verdeling van Jeruzalem.

Empirisch onderzoek zou gericht kunnen worden op de effectiviteit van de verschillende manieren waarop de stappen uitgevoerd worden.<sup>246</sup> Een meerwaarde van de ontwikkelde

246 In verschillende publicaties worden modelstappen onderscheiden (Stewart and Shamsi 2015; Maddison 2015; Gergen, McNamee, and Barrett 2001; Leary 2004) Biren Ratnesh Nagda *et al.* (2012, p. 215) of condities voor succes benoemd (Folger and Bush 1996; Cleven and Saul 2021; Cleven, Bush, and Saul 2018; Cleven 2011; McNamee 2008;

theorie van de Transformatieve Dialoog is dat onderzocht kan worden hoe de stappen 3, 4 en 5 meer expliciet plaats kunnen vinden en of daarmee de mate van oplossing toeneemt. De 'mate van oplossing' kan hierbij bijvoorbeeld begrepen worden als het aantal mensen voor wie het conflict verdwenen is. Door niet expliciet te brainstormen, maar het proces vanzelf te laten plaatsvinden, zullen er vermoedelijk vele kleine stapjes gezet moeten worden in plaats van een of enkele grote.<sup>247</sup>

De voorbeelden van transformatie die in de vorige paragraaf zijn onderzocht (en ook andere<sup>248</sup>) zijn veelal incidentele interventies; ze zijn meestal niet ingebed in het bredere institutionele systeem van samenlevingen. Een voorbeeld dat wel is ingebed in een institutioneel systeem, en ook tot wezenlijke wetswijziging heeft geleid, is de 'citizens assembly' in Ierland over -wederom- abortus (Curato, Hammond, and Min 2019, 36). Omdat de politiek zelf niet tot een oplossing kon komen, is er besloten tot een burgerdialoog. Een groep van 100 door loting bijeengebrachte burgers hebben alle mogelijke informatie gepresenteerd gekregen en uiteindelijk in meerderheid aanbevelingen gegeven aan de politiek om de abortuswetgeving te versoepelen.<sup>249</sup>

De theorie van de Transformatieve Dialoog onderscheidt wat een stabiele en rechtvaardige oplossing van een hardnekkig, ofwel identiteitsgerelateerd, moreel conflict, constitueert. Gezien de impact van zulke conflicten is er daarom reden te onderzoeken hoe de Transformatieve Dialoog effectief in de praktijk gebracht kan worden, niet als incidenteel, sympathiek initiatief, maar als een geïnstitutionaliseerd onderdeel van een samenleving.

## 7.2 Transformatie, deliberatie en macht

De Transformatieve Dialoog is in dit onderzoek ontwikkeld vanuit een deliberatieve traditie, die haar oorsprong vindt bij Rousseau en Kant. Het basisidee van deliberatieve theorieën is dat wat rechtvaardig is niet bepaald wordt door de autoriteit van een (willekeurige) morele bron, maar beredeneerd kan worden vanuit het perspectief van alle betrokkenen. Dit beredeneren kan in theorie bijvoorbeeld plaatsvinden door universele principes te rechtvaardigen (Healy 2011a, 297) of in de praktijk door reflectie op voorkeuren, waarden en belangen (Mansbridge 2010, 65). In hoofdstuk 2 heb ik laten zien hoe Rawls universele rechtvaardigheidsprincipes afleidt met het gedachtenexperiment van de 'originale positie', en op basis daarvan een institutionele basis voor samenleven legt. In hoofdstuk 3 heb ik laten zien hoe Habermas een discours-model introduceert gericht op rationele overeenstemming op basis van het

---

Putnam 2004; Ercan 2017b; Maddison 2015; Mezirow 1997; Mälkki and Green 2016; Drimie et al. 2018; Miller 2004; Jaramillo et al. 2016; LeBaron and Castarphen 1997).

247 Zie paragraaf 1.2.1 over tussenstappen om tot een oplossing te komen.

248 Zoals bijvoorbeeld in (Leary 2004; Stewart and Shamsi 2015; Ercan 2017b).

249 Veel deelnemers melden hun deelname als verrijkend te hebben ervaren en geven aan niet te hebben verwacht dat zij uiteindelijk voor versoepeling zouden zijn. In de gevonden literatuur wordt het proces binnen dit burgerforum niet nader beschreven behalve dan dat er feitelijke informatie is overgedragen. Gezien de verschuiving die dit proces heeft betekend in een al decennia vastzittend conflict kan het niet anders dan dat voor- en tegenstanders elkaar beter begrepen hebben op een manier dat er ruimte ontstond om op basis van de aangereikt informatie diepgewortelde en essentieel geachte overtuigingen te veranderen.

Universaliseerbaarheidsprincipe (U). Taylor introduceert het 'Best Account'-principe. Deze drie theorieën zijn deliberatief omdat zij de principes vanuit het perspectief van alle betrokkenen (beogen te) rechtvaardigen. Bij het toepassen van deze principes zijn reflectie en rationele overeenstemming, ofwel overleg en deliberatie, nodig om te bepalen wat in dat geval precies rechtvaardig is.

Deliberatieve theorieën ondervinden kritiek uit twee richtingen: Realpolitiek en feministische/culturele ethiek (Curato, Hammond, and Min 2019, 26). De feministische/culturele kritiek is dat de focus op uitwisseling van argumenten gericht op overeenstemming ertoe leidt dat bepaalde groepen worden achtergesteld en andere bevoorrecht (Young 1996, 120). Sommige groepen zijn bijvoorbeeld vaardiger in rationele argumentatie of worden er beter in opgeleid dan andere; ook zijn er groepen waar minder naar geluisterd wordt (Sanders 1997, 348–49). Ik zal in paragraaf 7.2.1 laten zien hoe de deliberatieve traditie zich naar aanleiding van deze kritiek heeft ontwikkeld en hoe de Transformatieve Dialoog kan worden gezien als aanvulling op die ontwikkeling.

De kritiek van de Realpolitiek houdt in dat deliberatieve theorieën naïef zijn en niet aansluiten bij de praktijk, waarin machtsgebruik en -misbruik aan de orde van de dag zijn. Op de kritiek van Realpolitiek zal ik in paragraaf 7.2.2 nader ingaan. Tenslotte zal ik verkennen of en hoe onderdrukkende machtsuitoefening ook in een Transformatieve Dialoog uitgesloten kan worden (paragraaf 7.2.3).

### 7.2.1 De Transformatieve Dialoog als een verrijking van de deliberatieve traditie

In relatie tot de feministische/culturele kritiek heeft Iris Marion Young betoogd dat ook andere communicatievormen dan louter kritische uitwisseling van argumenten onderdeel van de maatschappelijke dialoog zouden moeten uitmaken. Op die manier kunnen groepen die door de focus op rationele argumentatie achtergesteld zouden worden, wel geïncorporeerd worden. Zij noemt de volgende communicatievormen als aanvulling op de rationele uitwisseling van argumenten (Young 1996, 129–32):

- 'Begroeting' waarbij particuliere verschillen erkend worden;
- 'Retoriek' waarbij aansluiting gezocht wordt bij het luisterend publiek en recht wordt gedaan aan het feit dat overtuiging ook een vorm van verleiding is;
- 'Persoonlijke verhalen' zodat verschillende perspectieven, particuliere ervaringen en bronnen van waarden, cultuur en betekenis wederzijds begrepen kunnen worden.<sup>250</sup>

Deliberatieve theorieën hebben zich mede naar aanleiding van deze kritiek verder ontwikkeld. Er wordt ook wel gesproken over verschillende generaties van deliberatieve theorieën. In de eerste generatie (tot en met halverwege de jaren negentig) stond de normatieve

---

250 In paragraaf 5.3.1 heb ik laten zien hoe hier al een kleine transformatie van zelf-begrip mee gepaard gaat, maar in het algemeen onvoldoende is om een hardnekkig IRMC op te lossen. Wel is het een cruciale stap om verschillende perspectieven volledig gehoord te kunnen laten zijn. Zonder fusie van horizonnen interpreteren partijen elkaar vanuit ieders eigen kader, waardoor het particuliere van ieders identiteit gemist kan worden. (Sanders 1997, 372) introduceert in dit verband de 'standard of testimony' als alternatief voor deliberatie.

rechtvaardiging centraal. De theorieën van Rawls en Habermas zijn hier voorbeelden van. In de tweede helft van de jaren negentig verschoof de aandacht naar het in de praktijk brengen van het deliberatieve model in complexe moderne samenlevingen. De kritiek van Young past bij de theorievorming in deze tweede generatie en heeft ertoe geleid dat deliberatieve theorieën ook andere communicatievormen dan argumentatie omarmen. Dit heeft geresulteerd in een derde generatie deliberatieve theorievorming gericht op de details van daadwerkelijke institutionalisering in concrete 'micro-werkvormen' (Elstub 2010, 292). De Ierse 'citizens assembly' is een voorbeeld van zo'n micro-werkvorm.

Tenslotte wordt er ook wel gesproken van een vierde generatie deliberatieve theorie, waarin wordt gesproken van een deliberatief systeem waarin formele settings gericht op besluitvorming en informele settings gericht op argumentatie en dialoog met elkaar verbonden zijn. Zelfs micro-activiteiten die niet deliberatief van aard zijn, kunnen in zo'n systeem een constructieve bijdrage leveren aan het deliberatief functioneren van het systeem, bijvoorbeeld als een bepaalde groep onderling gesprekken voert om het eigen perspectief duidelijker onder woorden te kunnen brengen (Elstub, Ercan, and Mendonça 2016, 144–45).<sup>251</sup> Hoe kan de Transformatieve Dialoog onderdeel zijn van zo'n deliberatief systeem?

De Transformatieve Dialoog kan gezien worden als nadere bijdrage aan de geschetste ontwikkeling in de deliberatieve theorievorming. In hoofdstukken 2 en 3 heb ik laten zien dat de deliberatieve traditie van rationele argumentatie niet in staat is om een stabiele en rechtvaardige oplossing van identiteitsgerelateerde morele conflicten te onderscheiden.<sup>252</sup> De communicatievoorstellen van Young maken de deliberatieve traditie inclusiever, maar maken deze niet effectiever als essentiële commitments op het spel staan.

De Transformatieve Dialoog is te zien als een volgende stap na de kritiek van Young. Niet alleen moeten deliberatieve theorieën ruimte bieden aan persoonlijke verhalen om ieders perspectief te begrijpen (zoals in verschillende voorbeelden in paragraaf 7.1.2 expliciet benoemd). Ze behoeft ook aanvulling met een dialoog waarin authenticiteitsclaims gevalideerd kunnen worden. Het vaststellen van interne en externe consistentie in een Transformatieve Dialoog is als wederzijdse afstemming vergelijkbaar met deliberatie. Het gaat daarbij niet om standpunten over feiten en normen en argumenten, maar om hoe mensen zichzelf begrijpen. Het is een gezamenlijke, fundamentele reflectie op de authenticiteit van ieders zelf-begrip, waardoor het zelf-begrip ook kan transformeren. Omdat de Transformatieve Dialoog een compleet nieuwe dimensie, namelijk de subjectieve, toevoegt aan de argumentatieve insteek van deliberatieve theorieën, stel ik voor te spreken over een 'transformatief-deliberatief systeem'.

In een transformatief-deliberatief systeem zijn niet alleen informele micro-werkvormen verbonden met formele besluitvormingsprocessen in openbare besturen of bedrijfsbesturen. Ook processen waarin transformatie van identiteit plaatsvindt worden verbonden met formele besluitvorming. Als de Transformatieve Dialoog structureel verbonden wordt met de processen

<sup>251</sup> Ook stemmen kan een bijdrage leveren doordat het laat zien welke redenen in publieke zin wel of niet effectief (gecommuniceerd) zijn (Mansbridge 2010, 84).

<sup>252</sup> Zoals ook de agonistische kritiek op deliberatieve theorieën inhoudt (Maddison 2015, 1020), zie paragraaf 7.2.2.

in een samenleving waarin normstelling, beleid, regelgeving en rechtspraak tot stand komen, is er sprake van een institutionalisering van de Transformatieve Dialoog. In paragraaf 7.3.1 ga ik concreter in op de wijze waarop dit kan plaatsvinden.

Bij sommige praktijkvoorbeelden in paragraaf 7.1.2 is er ook sprake van een verbinding tot besluitvorming. Het 'herschrijven van de toekomst' bijvoorbeeld wordt direct verbonden aan besluitvorming over de strategie van het bedrijf. Het is echter een incidentele verbinding, nog niet structureel, maar afhankelijk van de betreffende CEO. Ook in andere conflicten worden door de inzet van specifieke personen soms transformatieve initiatieven genomen met positieve resultaten.<sup>253</sup> Maar, door de afwezigheid van een structurele verbinding tot formele besluitvorming zijn de resultaten persoonsafhankelijk en laait het conflict na verloop van tijd weer op. Het institutionaliseren van de Transformatieve Dialoog (die in verschillende vormen georganiseerd kan worden) behelst dus een persoonsonafhankelijke en structurele verbinding tussen transformatieve werkvormen en formele besluitvormingsprocessen.

### 7.2.2 Realpolitik: onderdrukkende machtsuitoefening

Het onvermogen van deliberatieve theorieën om stabiele en rechtvaardige oplossingen te onderscheiden voor identiteitsgerelateerde morele conflicten, heeft mede aanleiding gegeven tot kritieken die betogen dat zulke conflicten onvermijdelijk en onoplosbaar zijn. De kritiek van de Realpolitik is dat de deliberatieve traditie naïef is en niet aansluit bij de praktijk, waarin machtsgebruik en -misbruik aan de orde van de dag zijn. Deze 'realpolitieke' kritiek op de deliberatieve traditie trekt het punt van Young verder door: in het politieke domein zijn altijd machtsverschillen aanwezig. Elke vorm van overeenstemming of 'consensus' wordt volgens deze kritiek door machtsuitoefening geconstitueerd (Mouffe 1999, 752–53). Deze machtsuitoefening zal voor bepaalde groepen altijd betekenen dat zij niet kunnen uitdrukken wat voor hen essentieel is. De focus op consensus leidt alleen maar tot versterking van de machtsuitoefening, een toename van antagonisme en uiteindelijk geweldsescalatie. Accepteren van het bestaan van zulke diepgaande conflicten heeft volgens deze Realpolitik meer kans om geweldsescalaties te beteugelen (Mouffe 2000, 124–27).

In plaats van antagonisme of consensus zouden we moeten streven naar agonisme, waarin de ander als 'vriendelijke vijand' wordt gezien wiens recht om zichzelf tot uitdrukking te brengen niet wordt betwist (Mouffe 1999, 755). Een 'agonistische dialoog' met 'agonistisch respect' is nodig waarin niet zozeer argumentatieve discussie centraal staat, maar een verbetering van onderlinge relaties door in gesprek te zijn ondanks diepe -en door sommigen als onverenigbaar geachte- verschillen (Maddison 2015, 1020–25; Ercan 2017b, 125; 2017a, 15). Als bijvoorbeeld extremistische visies niet toegelaten worden in het deliberatief systeem,

---

253 Naast de voorbeelden in paragraaf 7.1.2 zijn er ook andere publicaties waarin gelijksoortige processen worden beschreven, waarin sprake is van in tijd en ruimte afgebakende positieve effecten, maar uiteindelijk geen blijvende oplossing, bijvoorbeeld ten aanzien van het conflict in Atjeh (Leary 2004), in sloppenwijken in Brazilië (Jaramillo et al. 2016), duurzame voedselproductie in Zuid-Afrika (Drimie et al. 2018), dialogen in Bosnië-Herzegovina (Cleven 2020), waarheidscommissies (Allan and Allan 2000; Wouters 2014) en kerkgemeenschappen (Stewart and Shamsi 2015). Als zulke structureel succesvolle voorbeelden er wel zijn, dan ligt er een groot gat in de wetenschappelijke literatuur.

omdat ze de vigerende rechtsstaat niet respecteren, blijft alleen (terroristisch) geweld voor deze groepen over om hun perspectief aan het publieke debat op te dringen. In hoofdstuk 2 heb ik laten zien hoe extremisme ontstaat als radicale, onredelijke (maar in beginsel nog niet gewelddadige) identiteiten buitengesloten worden. In een deliberatieve democratie moeten alle stemmen, ook radicale, extremistische, zelfs gewelddadige gehoord kunnen worden, zodat wederzijds begrip kan ontstaan en mogelijk een transformatief leerproces op gang kan komen (Ercan 2017a, 13–15).

De theorie van de Transformatieve Dialoog sluit net als Habermas' Discours Ethiek aan bij deze agonistische kritiek in de zin dat alle identiteiten geïncorporeerd worden. Doordat de subjectieve dimensie van zelf-begrip volledig gethematiseerd wordt, conceptualiseert de Transformatieve Dialoog -anders dan een agonistische dialoog of de Discours Ethiek- een proces waarin een stabiele en rechtvaardige oplossing tot stand kan worden gebracht. Dat betekent niet dat het in de praktijk gemakkelijk is om IRMC's op te lossen, en ook niet dat een samenleving ooit conflictvrij zal zijn, maar wél dat een Transformatieve Dialoog tot een oplossing kán leiden.<sup>254</sup>

Al is een oplossing in theorie mogelijk, de agonistische kritiek geeft aanleiding voor de vraag hoe deliberatieve theorieën, en ook de Transformatieve Dialoog, omgaan met machtsverschillen en onderdrukkende machtsuitoefening die in de praktijk te verwachten zijn. Young en Mouffe wijzen overtuigend op het risico dat de focus op consensus door middel van rationele argumentatie leidt tot versterking van de dominante groep en daarmee tot een toename van onderdrukkende machtsuitoefening, hetgeen uiteindelijk zal uitmonden in antagonisme en geweldsescalatie. Ofwel, zijn de deliberatieve traditie en de Transformatieve Dialoog bestand tegen de kritiek van de Realpolitik?

Het antwoord van een deliberatieve theorie als de Discours Ethiek op Realpolitik is niet om het bestaan van machtsgebruik en -misbruik te ontkennen, maar dat het mogelijk is om onderdrukkende macht te onderscheiden van productieve macht (Curato, Hammond, and Min 2019, 18). Daartoe is het nodig om het kritische vermogen van deliberatieve theorieën te vergroten om de verschijningsvormen van onderdrukkende macht zichtbaar te maken. Zodra onderdrukkende macht zichtbaar is, kan het onderdeel zijn van deliberatie. Om dit antwoord in theoretische zin te beoordelen, is het nodig beter te begrijpen wat 'macht' is en hoe productieve en onderdrukkende macht conceptueel onderscheiden kunnen worden.

Er zijn verschillende manieren waarop macht kan worden begrepen. Ik beschouw macht als een normatief neutraal fenomeen dat de capaciteit betreft om een ander tot handelingen of

254 Volgens Mouffe is 'antagonism', ofwel een essentieel identiteitsconflict, altijd onvermijdelijk (Mouffe 2000, 124). En wel zo fundamenteel onvermijdelijk dat pluralisme niet slechts iets is om empirisch rekening mee te houden, maar zodanig dat de aanwezigheid van conflict een 'axiologisch principe' zou moeten zijn (Erman 2009, 1042–43). Een probleem van de agonistische kritiek is dat in conflict zijn verondersteld dat de conflicterende partijen een normatieve ruimte delen. Ze erkennen elkaar bijvoorbeeld als menselijke subjecten. Zonder die gedeelde normatieve ruimte, zou er geen conflict zijn, maar simpelweg geweld, zoals een mens een aanvallende leeuw neerschiet. Agonisme als alternatief voor het deliberatieve model is daarom ontologisch onhoudbaar (Erman 2009, 1046–47). Deze ontrafeling van agonisme komt op hetzelfde neer als de analyse dat strategisch handelen parasitair is op communicatief handelen.

gedachten te brengen die iemand uit zichzelf niet had gedaan of gehad. Macht gaat dan over het bepalen van wat voor iemand als (goede) reden geldt, en wat niet (Forst 2015, 114; 2018, 315). Zo begrepen is macht neutraal. Pas als iemands autonomie niet wordt gerespecteerd bij het bepalen van wat voor iemand als (goede) reden geldt, wordt macht onderdrukkende macht. Er is sprake van 'productieve macht' als de autonomie van mensen wordt bekrachtigd door de manier waarop bepaald wordt wat voor hen als een goede reden geldt (Curato, Hammond, and Min 2019, 33–34). In een deliberatieve theorie is dat bijvoorbeeld het geval als een rationele uitwisseling van argumenten bepaalt wat voor iemand geldt als een goede reden.

In een interactie hebben beide partijen macht, al kan de ene meer 'machtskapitaal' hebben dan de ander (Forst 2015, 119). Machtskapitaal is het vermogen van mensen om anderen tot gedachten of handelingen te brengen. Machtskapitaal kan afhankelijk zijn van sociale status, formele bevoegdheden, financiële middelen, charisma, intelligentie, welbespraaktheid et cetera. Iemand kan zijn of haar machtskapitaal in een theoretisch of praktisch discours inzetten en er zo voor zorgen dat er op basis van argumenten overeenstemming wordt bereikt. Dat is productief voor waarheid en rechtvaardigheid. Iemand met veel overtuigingskracht zal in zo'n situatie anderen bijvoorbeeld stimuleren de eigen argumenten zo goed mogelijk voor het voetlicht te brengen.<sup>255</sup>

Machtskapitaal kan ook onderdrukkend worden ingezet. In dat geval zet iemand zijn of haar machtskapitaal in om een eigenbelang te realiseren en zo de ander te domineren of te gebruiken. In zulke onderdrukkende machtsuitoefening wordt er juist afbreuk gedaan aan waarheid, rechtvaardigheid en authenticiteit. Onderdrukkende macht gedijt vooral als deze niet als zodanig wordt herkend. Onderdrukkende macht kent de volgende verschijningsvormen (Curato, Hammond, and Min 2019, 28–32):

- Handelingsgericht ('agential'): A veroorzaakt door middel van bedreiging dat B iets doet wat B uit zichzelf niet zou doen. Hiervan is bijvoorbeeld sprake als deelnemers aan een deliberatief proces worden bedreigd of beloningen in het vooruitzicht worden gesteld als ze zich op bepaalde manieren uiten;
- Structureel ('structural'): in een samenleving(svorm) zijn dominante waarden vastgelegd in ideologische mythen, rituelen en instituties waardoor bepaalde redenen (van gevestigde belangen) bevoordeeld worden.<sup>256</sup> Een voorbeeld hiervan is bijvoorbeeld het idee van het maximaliseren van aandeelhouderswaarde, desnoods ten koste van andere waarden, zoals collegialiteit, zorg voor werknemers, zorg voor het milieu (Curato, Hammond, and Min 2019, 30–31);
- Epistemisch ('epistemic'): macht wordt uitgeoefend door de kennis die beschikbaar kan zijn, in twee varianten:

---

255 Andere voorbeelden zijn: de macht van een procesbegeleider, macht ter neutralisatie van of zelf-verdediging tegen machtsuitoefening, of macht bij implementatie van overeenkomsten (Mansbridge 2010, 82–83).

256 Deze dominante waarden zijn onderdeel van betreffende leefwereld, moreel kader, levensbeschouwelijke doctrine en betekenishorizon.



- Tenstimonieel ('testimonial'): de inbreng van bepaalde personen wordt niet in overweging genomen of slechts met vooroordeel. Dominante partijen kunnen dit bijvoorbeeld bevorderen door bepaalde personen in een kwaad daglicht te stellen, zoals in (Amerikaanse) verkiezingscampagnes regelmatig gebeurt;
- Hermeneutisch ('hermeneutic'): bepaalde ervaringen kunnen niet begrepen worden omdat epistemische resources, zoals bepaalde begrippen, niet aanwezig zijn. Zonder een concept als 'islamofobie' bijvoorbeeld, kan de ervaring van moslims die bevreesd tegemoet worden getreden of worden vermeden, minder goed worden begrepen. Deze ervaring kan dan minder effectief onderdeel worden gemaakt van een deliberatief proces. Een onderdrukkende macht kan de ontwikkeling van zo'n concept proberen tegen te gaan vertragen, bijvoorbeeld door uitingen van zulke ervaringen te bagatelliseren.

Bij het toepassen van deliberatieve theorieën (zonder Transformatieve Dialoog) is het nodig om onderdrukkende macht bloot en aan banden te leggen zodat de invloed van productieve macht toe kan nemen. Het is primair een empirische vraag om onderdrukkende machtsuitoefening te herkennen.<sup>257</sup> Binnen de deliberatieve theorievorming is er daarom aandacht voor methoden en instituties om onderdrukkende machtsuitoefening te herkennen, zodat deze onderwerp van deliberatie kan worden. Als onderdrukkende macht onderwerp van deliberatie is geworden, dan verliest deze machtsuitoefening effectiviteit. De inbreng van onderdrukkende macht kan dan geëxpliciteerd en geproblematiseerd worden. Op basis van argumenten kan vervolgens tot waarheid en/of rechtvaardigheid geconcludeerd worden.

Echter, een deliberatieve theorie moet er rekening mee houden dat een onderdrukkende macht ook op verhulde wijze kan worden uitgevoerd. Zeker in samenlevingen waarin 'rationele overeenstemming' een belangrijke waarde (of zelfs een hypergood) is, zal iemand die door machtsmisbruik zijn eigenbelang wil dienen ervoor kiezen dit niet open en bloot te doen, maar zo verhuld mogelijk. Er is dan sprake van manipulatie of misleiding.

Onderdrukkende machtsuitoefening kan bijvoorbeeld subtiel plaatsvinden door geen expliciete dreigementen te uiten, maar wel bepaalde mensen om ogenschijnlijk legitieme redenen een baan te weigeren, terwijl een lid van de dominerende groep de baan wel krijgt. Of, het zwart maken van een tegenstander door schandalen uit iemands verleden naar buiten te brengen kan verdedigd worden als een streven naar eerlijkheid. Het repertoire van onderdrukkende macht is eindeloos.

Vaak genoeg vinden doorzichtige pogingen tot manipulatie plaats, en wel zodanig dat een kritische deliberatieve praktijk daar wel gehakt van maakt. Maar toch blijkt het in de praktijk van ontwikkelde democratieën lang niet altijd te lukken om bijvoorbeeld nepnieuws en repeterende politieke vergeetachtigheid effectief te ontkrachten. Bovendien, het feit dat de manipulatie van onderdrukkende macht regelmatig kinderlijk doorzichtig plaatsvindt, wil niet zeggen dat het niet óók vernuftig, doortrapt en onzichtbaar kan plaatsvinden.

---

257 Het boekje "Hoe vang ik een rat?" geeft veel concrete handvatten om onderdrukkende machtsuitoefening te herkennen en te bestrijden (Engelfriet and van der Geer 2011).

Mensen kunnen zich anders voordoen dan ze in werkelijkheid zijn. Degene die probeert te manipuleren doet een geldigheidsclaim ten aanzien van diens subjectieve wereld ('ik geef de baan aan deze persoon echt alleen omdat hij beter gekwalificeerd is'), waarvan hij of zij zelf weet dat deze niet correct is. Volgens Habermas is een discours over de subjectieve dimensie, ofwel over conflicterende authenticiteitsclaims, niet mogelijk. De authenticiteit van een subjectieve claim kan volgens Habermas alleen door met de subjectieve claim overeenstemmende handelingen worden aangetoond. In de institutionele vormgeving kunnen hier tal van waarborgen worden ingebouwd, maar een zekere 'goedgelovigheid' op het moment van het bereiken van een veronderstelde overeenstemming blijft in de deliberatieve traditie aanwezig.

De theorie van de Transformatieve Dialoog hoeft niet op dezelfde wijze naïef te zijn. In de Transformatieve Dialoog is de subjectieve dimensie immers wel gethematiseerd; partijen bereiken een vorm van overeenstemming over elkaars authenticiteitsclaim. In de volgende paragraaf verken ik wat de invloed van onderdrukkende machtsuitoefening in een Transformatieve Dialoog.

### 7.2.3 Productieve macht waarborgen in de Transformatieve Dialoog

In een theoretisch en praktisch discours kunnen partijen elkaars argumenten ter discussie blijven stellen totdat ze wederzijds overtuigd zijn en overeenstemming bereiken. Op dezelfde manier kunnen partijen in een Transformatieve Dialoog omgaan met authenticiteitsclaims. Zodra een van de partijen een authenticiteitsclaim betwist, kan (opnieuw) een Transformatieve Dialoog gestart worden. Bijvoorbeeld, partij A stelt een alternatief van zichzelf voor, maar partij B is niet overtuigd van de interne consistentie van A. In de iteratieve uitwisseling om tot interne en externe consistentie te komen, kan B dit aangeven en partijen kunnen nieuwe alternatieven van zichzelf overwegen. En uiteindelijk kunnen ze tot een wederzijds (intermediair) authentieke identificatie als een alternatief van zichzelf komen.

Met andere woorden, als iemand de indruk heeft dat de ander inauthentiek is, kan dit benoemd worden binnen het verloop van een Transformatieve Dialoog. Als een van beide partijen probeert de Transformatieve Dialoog te manipuleren door de indruk te wekken zich te identificeren als het ene alternatief van zichzelf, terwijl hij of zij eigenlijk een andere identiteit houdt (of aanneemt), kan dit door de andere partij geadresseerd worden, net zolang tot deze alsnog overtuigd is van de authenticiteit van de aanvankelijk manipulerende partij (waarbij ook het geschonden vertrouwen rechtgezet zal moeten worden). Dus, door het zonedig herhaaldelijk voeren van een Transformatieve Dialoog over betwiste authenticiteitsclaims, zou onderdrukkende machtsuitoefening net als in een praktisch discours ontmanteld kunnen worden.

Echter, omdat de geldigheidsclaim voor authenticiteit betrekking heeft op de subjectieve wereld, is het niet vanzelfsprekend dat de pretentie doorzien wordt. De manipulatieve partij A kan ervoor zorgen dat partij B hem of haar zodanig leert kennen dat deze een persoonsmodel van A vormt dat overeenkomt met A's pretentie. Als A een goed acteur is hoeft B niet door te hebben dat hij een rol speelt. Als partij A zo'n rol speelt in een Transformatieve Dialoog, dan kan partij A proberen om partij B tot een transformatie van identiteit te manipuleren. Partij

B zou dan een transformatie ondergaan onder valse voorwendselen van partij A. Er vindt dan een onderdrukkende vorm van mindshaping plaats, die hersenspoelen of 'brainwashing' genoemd kan worden.

Stel dat na verloop van tijd duidelijk wordt wat er is gebeurd: de nieuwe identiteit van partij B is het resultaat van een proces waarin partij A zich anders voordeed. Er is -met terugwerkende kracht- helemaal geen authentieke wederzijdse overeenstemming over alternatieven van zichzelf. Partij B heeft geen verfijnder zelf-begrip verworven; hij is misleid door partij A. Afhankelijk van hoe lang partij A haar bedrog verborgen heeft gehouden, heeft partij B kostbare levensjaren geïnvesteerd in het uitdrukking geven aan een identiteit waarvan nu onduidelijk is of deze authentiek is. B heeft vanuit dit inauthentieke zelf-begrip wellicht dingen gedaan waar hij nu spijt van heeft.

Juist omdat de Transformatieve Dialoog gaat over wie mensen zijn, is deze mogelijkheid van manipulatie een serieus te nemen probleem voor de Transformatieve Dialoog. Als niet helder is hoe onderscheid gemaakt kan worden tussen een authentieke identificatie en een gespeelde identificatie als een alternatief van zichzelf, kan de theorie van de Transformatieve Dialoog de autonomie van de deelnemers onvoldoende waarborgen. Dus, hoe kan op het moment van transformatie onderdrukkende machtsuitoefening door zulke manipulaties uitgesloten worden?

De situatie in geval van een ongeldige authenticiteitsclaim kan vergeleken worden met een ongeldige waarheidsclaim. Een pretentie is een identiteit die niet authentiek is. In de objectieve dimensie is dat vergelijkbaar met een drogreden (een bewering die niet waar is). Het verschil in beide situaties is dat de drogreden betrekking heeft op een objectieve dimensie waar beide gesprekspartners afgezien van eventuele empirische verschillen ontologisch gezien dezelfde toegang toe hebben, terwijl de pretentie betrekking heeft op een subjectieve dimensie waar beide partijen geen gelijke toegang toe lijken te hebben.

Op basis van rationele argumentatie kunnen partijen overeenstemming bereiken over een objectieve claim, ofwel een bewering over hoe iets feitelijk is. Partijen hebben alle argumenten en omstandigheden afgewogen en komen tot een overeenstemming. Zo'n overeenstemming over een bewering heeft geen absolute status, maar een voorlopige ofwel intermediaire. Na verloop van tijd kan blijken dat partijen iets over het hoofd hebben gezien, en dat zij hun overtuiging over het betreffende 'feit' moeten herzien. Een drogreden kan ontmaskerd worden naar aanleiding van nieuwe waarnemingen.

In het geval van authenticiteitsclaims is de situatie vergelijkbaar. Ik heb in paragraaf 5.2.3 betoogd dat een asymmetrie in de toegang tot de subjectieve wereld eveneens niet ontologisch van aard is, maar empirisch. Dat wil zeggen dat iemand wel meer informatie heeft over zichzelf en daarmee tot een betrouwbaarder zelf-model zou kunnen komen, maar dat het niet uitgesloten is dat een ander op onderdelen een even nauwkeurig, of zelfs nauwkeuriger, model van die persoon kan vormen. Bovendien, in paragraaf 5.2.2 heb ik laten zien dat hoe mensen elkaar begrijpen niet primair een kwestie is van verklaren en voorspellen (mindreading), maar ook van elkaar vormen (mindshaping).

Hoe iemand gekend wordt en hoe iemand zichzelf kent, heeft normatieve betekenis. Dit houdt in dat als de manipulerende partij A zichzelf inauthentiek identificeert als een bepaald alternatief van zichzelf, dan zal iedereen die A gelooft ook omgaan met A alsof A zich authentiek

identificeert (voorzover ze door A niet zijn geïncludeerd in een manipulatief complot). Ofwel, A moet niet alleen rolvast blijven in relatie tot B, maar tot iedereen die de situatie kent. Zodra partij A bij iemand die geen deel van het manipulatieve complot is, uit zijn rol valt, dan zal de tegenstrijdigheid met de normatieve verwachtingen opvallen en zal partij A direct aangesproken kunnen worden.

Kortom, zowel in een theoretische discours als in de Transformatieve Dialoog kán sprake zijn van manipulatie. De kans op een succesvolle manipulatie wordt kleiner door een transparante institutionalisering. Bijvoorbeeld, rationele overeenstemming in de objectieve dimensie wordt bij veel besluitvormingsprocessen vanzelfsprekend geacht. Als niet alle kennis aanwezig is, of als bepaalde kennis nog onzeker is, dan kan dat als kanttekening bij het besluit worden vermeld. Er is dan geen sprake van een drogreden of manipulatie. Deze transparantie maakt het inzichtelijk welke aanpassingen in het besluit nodig zijn als aanvullende kennis beschikbaar komt. In sommige publieke debatten lijkt geldige kennis weliswaar genegeerd, bijvoorbeeld bij wereldwijde complottheorieën over corona, maar tenminste is transparant dat er geen overeenstemming is over feiten.<sup>258</sup>

Een transparante institutionalisering van de Transformatieve Dialoog draagt eraan bij dat manipulatie moeilijker wordt. Transparantie over iemands eventueel gepretendeerde identificatie als een alternatief van zichzelf leidt ertoe dat iemand zich er nagenoeg altijd naar moet gedragen. Dit kan zelfs leiden tot self-mindshaping waarbij iemand zich de pretentie eigen maakt als 'authentiek' zelf-begrip (en de manipulatieve oorsprong vergeet). Een succesvolle manipulatie vereist veel aandacht en energie.

Als de Transformatieve Dialoog geïnstitutionaliseerd zou zijn, dan zouden mensen er bovendien regelmatig ervaring mee op doen; identiteit en authenticiteit worden dan minder een privézaak, maar onderwerpen waarvan het net zo normaal is om erover van gedachten te wisselen als overtuigingen ten aanzien van feiten. Ook op scholen zouden kinderen dan getraind worden in de Transformatieve Dialoog. Kinderen worden nu systematisch getraind in argumentatie over feiten en waarnemingen. Het vermogen tot rationele argumentatie en daarmee om drogredenen te ontmaskeren is daardoor in veel samenlevingen sterk ontwikkeld. Als we dezelfde training en ervaring zouden hebben in het voeren van een Transformatieve Dialoog als in rationele argumentatie, neemt de vaardigheid in het herkennen van (in-) authenticiteit evengoed toe.

Manipulatie gedijt bij de illusie van een min of meer vaststaande identiteit. Als mensen denken dat alleen zij zelf weten wat authentiek voor hen is, dan is er minder reden om bedacht te zijn op manipulatie. Als mensen hun eigen identiteit begrijpen als dynamisch en intersubjectief gevormd, en mensen getraind worden in een transparante Transformatieve

---

258 Niet altijd is het debat over feitelijke beweringen transparant. Een saillant voorbeeld is het onlangs ontmaskerde techbedrijf Theranos dat pretendeerde een druppel bloed met een speciaal apparaat te kunnen analyseren op tal van ziektes en aandoeningen, en daar veel investeringsgeld voor verzamelde. In werkelijkheid waren de apparaten onnauwkeurig en werd achter de schermen gewerkt met gangbare apparaten van een concurrent (zie bijvoorbeeld: <https://nos.nl/artikel/2411819-theranos-oprichter-holmes-ooit-de-beloofte-van-silicon-valley-schuldig-aan-fraude>). Eenmaal aan het licht gekomen, wordt deze kwestie als opvallend en problematisch beleefd wordt. Dat bevestigt de normatieve verwachting ten aanzien van een transparante institutionalisering van de objectieve dimensie.

Dialoog waarin zij op autonome wijze hun identiteit transformeren, dan zullen vormen van onderdrukkende machtsuitoefening veel minder kans van slagen hebben. Mensen weten dat ze deelnemen in een proces van mindshaping en welke kenmerken zo'n proces moet hebben zodat hun autonomie gewaarborgd is. Het feit dat mensen brainwashing vrezen, laat overigens zien dat mensen ook een twijfel hebben bij een door introspectie kenbare, 'vaststaande' identiteit.

Het is niet uitgesloten dat er parallel aan het institutionaliseren van de Transformatieve Dialoog en het ontwikkelen van 'ontmaskeringsvaardigheden' mensen zijn die hun acteurscapaciteiten verder perfectioneren. Het institutionaliseren van de Transformatieve Dialoog leidt echter tot een gedeelde betekenishorizon, waarin de collectieve transparantie over ieders identiteit het risico op misbruik verkleint. Die transparantie zorgt ervoor dat mensen betrouwbaarder persoonsmodellen van elkaar ontwikkelen, waarmee het makkelijker wordt authenticiteit te beoordelen. Uiteraard kan niet iedereen voor iedereen op deze manier inzichtelijk worden. Het gaat erom dat het institutionaliseren van de Transformatieve Dialoog leidt tot meer inzicht (binnen netwerken van relaties) in ieders zelf-begrip, zodat de kans groter is dat mensen manipulaties door iemand anders kunnen herkennen.

### 7.3 Naar een transformatief-deliberatieve samenleving

In deze paragraaf zal ik schetsen hoe de Transformatieve Dialoog in de praktijk geïnstitutionaliseerd kan worden in een transformatief-deliberatief-systeem (paragraaf 7.3.1). Vervolgens zal ik ingaan op de blokkades die mensen hierbij kunnen ervaren en hoe die in een transformatief-deliberatieve samenleving overwonnen kunnen worden (paragraaf 7.3.2). Tenslotte zal ik ingaan op de wijze waarop vanuit de theorie van de Transformatieve Dialoog kan worden omgegaan met irrationele en onredelijke mensen (paragraaf 7.3.3).

#### 7.3.1 Conditie voor een succesvol transformatief-deliberatief systeem

In paragraaf 7.2.1 heb ik betoogd dat processen gebaseerd op de stappen van de Transformatieve Dialoog geïnstitutionaliseerd kunnen worden als onderdeel van een transformatief-deliberatief systeem. Om transformatieve processen in zo'n systeem te kunnen benutten om stabiele en rechtvaardigde oplossingen voor IRMC's tot stand te brengen moet aan een aantal condities worden voldaan.

In de eerste plaats moet de identiteitsgerelateerde dimensie van conflicten herkend worden. Dit betekent dat de verschillen tussen en de samenhang van claims over feiten (ofwel waarheidsclaims), over belangen (ofwel rechtvaardigheidsclaims) en over identiteiten (ofwel authenticiteitsclaims) expliciet onderscheiden moet worden. Vervolgens moet vanzelfsprekend zijn dat processen gebaseerd op de Transformatieve Dialoog ingezet worden voor het oplossen van de conflicterende authenticiteitsclaims, net zoals bijvoorbeeld (wetenschappelijk) onderzoek vanzelfsprekend is om conflicterende waarheidsclaims op te lossen.

In de tweede plaats moeten de uitkomsten van transformatieve processen zodanig geborgd worden dat deelnemers ondersteund worden bij het weerstaan van de sociale druk van hun eigen sociale omgeving om weer terug te transformeren in de oude identiteit. Dit betekent dat die sociale omgeving een rol krijgt in de wijze van institutionalisering.

In de derde plaats moet een verbinding aanwezig zijn met formele besluitvormingsprocessen in de samenleving. De uitkomsten van transformatieve processen moeten niet alleen ingebed worden in een sociale omgeving, maar als er uit de transformatie acties volgen die leiden tot voorstellen waar formele besluitvorming voor nodig is, dan moet die verbinding zijn geïnstitutionaliseerd. In het voorbeeld van de burgerdialoog over abortus in Ierland is bijvoorbeeld geregeld dat het parlement de conclusies in wetgeving omzet. Dit betekent dat de circuits van formele besluitvorming open moeten staan voor de resultaten uit transformatieve processen. Die circuits zijn onderdeel van de sociale omgeving die meegenomen moet worden in de transformatie, maar vanwege de formele status van besluitvormingsprocessen kan deze verbinding ook (wettelijk) vastgelegd worden. In bijvoorbeeld internationale conflicten betekent dit dat transformatieve processen erkend moeten worden als onderdeel van diplomatie.

Dit proefschrift is er niet op gericht een compleet (utopisch) ontwerp van een transformatief-deliberatief systeem uiteen te zetten. Net zoals de deliberatieve kwaliteit van samenlevingen voortdurend in ontwikkeling is, kan de transformatieve dimensie stap voor stap toegevoegd worden zodat uiteindelijk een stabiel en rechtvaardig transformatief-deliberatief systeem ontstaat. Ik geef een aantal voorbeelden van interventies die eraan bijdragen de hierboven genoemde condities te vervullen:

- Onderzoek: voortbouwend op de transformatieve initiatieven die er al zijn en met gebruikmaking van de conceptualisatie in dit proefschrift kan de empirische effectiviteit van werkvormen en van opleidingen tot transformatieve procesbegeleiders verder ontwikkeld worden;<sup>259</sup>
- Opleiding: het vormgeven en begeleiden van transformatieve werkvormen verdient als vak onderdeel gemaakt te worden van relevante opleidingen, waarbij ook een eigen afstudeerspecialisatie voorstelbaar is;
- Onderwijs: de onderliggende vaardigheden die nodig zijn voor het voeren van een Transformatieve Dialoog dragen evengoed bij aan de effectiviteit van het uitwisselen van argumenten. Autonoom denken is cruciaal voor het functioneren van hedendaagse democratieën en het maken van morele keuzes in snel veranderende omstandigheden; transformatief leren biedt hier de toegang toe (Mezirow 1997, 7-8);
- Rechtspraak en mediation: dialogen of processen gebaseerd op transformatieve mediation kunnen vaker en vanzelfsprekender ingezet worden in juridische procedures, als er sprake is van identiteitsgerelateerde aspecten;

---

259 Zoals uit de in paragraaf 7.1.2 beschouwde literatuur blijkt, vindt er wel (wetenschappelijke) kennisdeling plaats en zijn er pogingen om de effectiviteit van bepaalde initiatieven objectief te meten. Opvallend is dat onderlinge verwijzingen meestal incompleet zijn. De literatuur kenmerkt zich door het etaleren van een bepaalde werkvorm. Er is geen samenhangend en grootscheeps opgezet onderzoek om de effectiviteit verder te ontwikkelen en te meten.

- Diplomatie: naast gewapend conflict en onderhandeling zou de Transformatieve Dialoog erkend kunnen worden als derde optie en -met gebruikmaking van het onderzoek naar effectiviteit van werkvormen- ingezet worden bij conflicten met identiteitsgerelateerde aspecten;
- Politiek: in politieke besluitvormingsprocessen ten aanzien van onderwerpen waar identiteitsgerelateerde conflicten over bestaan kan de Transformatieve Dialoog ingebouwd worden;
- Gemeenschappen:<sup>260</sup> in gemeenschappen waar identiteitsgerelateerde spanningen bestaan kunnen transformatieve initiatieven een vanzelfsprekende optie zijn in het handelingsrepertoire van overheden en gemeenschappen zelf. Ook kunnen werkvormen gebaseerd op de Transformatieve Dialoog pro-actief geïnstitutionaliseerd worden om identiteitsgerelateerde spanningen te voorkomen en productieve samenwerking te bevorderen.<sup>261</sup>

De integratie van de Transformatieve Dialoog in de instituties van een samenleving zal - net als Rawls' 'well-ordered society' (zie paragraaf 2.1.2) - een transformerend effect hebben op ieders zelf-begrip en onderlinge relaties. Naarmate de empirische vaardigheid in het organiseren, begeleiden en uitvoeren van (vormen van) de Transformatieve Dialoog toeneemt, zullen identiteitsgerelateerde morele conflicten sneller opgelost worden. Mensen zullen in hun diversiteit erkend en gerespecteerd zijn. Mensen zullen meer oog hebben voor de toegevoegde waarde van andere invalshoeken; levenslang en transformatief leren zal vanzelfsprekend worden en productiviteit zal door verbeterde communicatie toenemen. De instituties generen op deze wijze hun eigen steun. Kortom, de institutionalisering van een transformatief-deliberatief systeem leidt tot een transformatief-deliberatieve samenleving, waarin mensen maximaal ondersteund zijn om authentiek zelf-begrip te ontwikkelen en zich authentiek tot uitdrukking te brengen.<sup>262</sup>

Deze visionaire schets moet niet begrepen worden als een utopische samenleving, waarin iedereen in een soort authentieke 'Truman show' leeft (zie paragraaf 6.1.3). De Transformatieve Dialoog tovert geen 'roze' wereld zonder conflicten, waarin iedereen vriendelijk en gelukkig is. De 'beperkingen van oordeelsvorming' (zie paragraaf 2.1.1) blijven van kracht; mensen zullen verschillen in tal van talenten, voorkeuren en ook in zelf-begrip. Er zullen dus ook identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen (en morele conflicten) blijven ontstaan. Daarbij biedt een transformatief-deliberatieve samenleving natuurlijk wel een voordeel: zulke

260 Onder de noemer 'gemeenschappen' kunnen vele sociale situaties begrepen worden: wijken en buurten, organisaties en samenwerkingsverbanden van organisaties, clubs en verenigingen et cetera.

261 Bijvoorbeeld in samenhang met deliberatieve initiatieven waarin uitwisseling van argumenten plaatsvindt.

262 Het institutionaliseren van de Transformatieve Dialoog is te zien als een vorm van zelf-regulatie. Gegeven de geleidelijke fixatie van het zelf-begrip, is het institutionaliseren van een Transformatieve Dialoog een effectieve manier om ervoor te zorgen dat men als het nodig is weer open staat voor nieuwe inzichten, en daarmee authenticiteit (McGeer 2008, 101; 2015, 262; De Bruin, Jongepier, and Strijbos 2015, 823).

conflicten kunnen stabiel en rechtvaardig worden opgelost. Aangezien IRMC's in een effectief transformatief-deliberatief systeem van hun hardnekkigheid worden ontdaan, worden het (weer) 'gewoon' identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen.

Als een IRMC wordt opgelost levert dat geen eenheidsworst op. In de eerste plaats zijn er tal van aspecten waar mensen in kunnen verschillen zonder er onderling conflict over te hebben. In de tweede plaats levert een Transformatieve Dialoog niet op dat beide partijen zich identificeren als hetzelfde alternatief van zichzelf. Bepalend voor overeenstemming is dat zij samen vaststellen dat de alternatieven van zichzelf als wie zij zich (beogen te) identificeren intern en onderling consistent zijn.<sup>263</sup> Bijvoorbeeld Regis en Charles in de illustratie van paragraaf 5.1.2 blijven heel verschillende personen. Op alle onderwerpen waar het conflict niet overging, heeft geen transformatie plaatsgevonden. In relatie tot het conflictthema hebben ze zich allebei geïdentificeerd als een nieuw alternatief van zichzelf, maar niet exact hetzelfde.

In de theorie van de Transformatieve Dialoog zijn er bovendien verschillende uitkomsten voorstelbaar die stabiel en rechtvaardig zijn (net zoals de ontmoeting in de smalle gang op verschillende manieren kan worden opgelost). Ter illustratie een voorbeeld. In het bestrijden van de coronapandemie hebben regeringen wereldwijd verschillende aanpakken gekozen. Zo mochten in sommige landen ouderen in verzorgingstehuizen bijvoorbeeld geen familie ontvangen en was het niet de bedoeling om mensen buiten het eigen huishouden aan te raken. Door deze laatste keuze hebben bijvoorbeeld jongeren voor hun ontwikkeling belangrijke sociale contacten gemist. Doordat dit soort keuzes impact hebben op de mogelijkheden van mensen om tot uitdrukking te brengen wat zij als essentieel voor zichzelf beschouwen, ontstonden in verschillende samenlevingen en binnen families heftige conflicten.

Gegeven deze impact op ieders authentieke zelf-expressie en autonomie, had er een Transformatieve Dialoog kunnen plaatsvinden tussen verschillende groepen die op verschillende manieren door maatregelen geraakt worden. Wat in zulke Transformatieve Dialogen vastgesteld zou worden als intern en extern consistente netwerken van commitments kan per land verschillen. In gemeenschappen waarin familierelaties een belangrijke rol spelen is het voorstelbaar dat het commitment om familiebezoek voor ouderen mogelijk te maken zwaarder weegt dan uitgaansmogelijkheden voor jongeren. In gemeenschappen waarin individuele ontplooiing belangrijk wordt gevonden zou men collectief wellicht kiezen voor een commitment om live onderwijs en sociale contacten voor jongeren mogelijk te maken. Afhankelijk van de niet-betwiste commitments in het gemeenschappelijke netwerk van commitments kunnen de uitkomsten van zo'n dialoog per gemeenschap of land sterk verschillen.

### 7.3.2 Barrières voor een transformatief-deliberatieve samenleving

In paragraaf 6.2.3 heb ik laten zien dat het voor elke mogelijke identiteit rationeel is om gecommitteerd te zijn aan de oplossing van een IRMC door een Transformatieve Dialoog. In paragraaf 6.3.2 heb ik bovendien betoogd dat de Transformatieve Dialoog een oplossing

---

<sup>263</sup> Niet als *modus vivendi*, maar als een wederzijds commitment dat ieder zijn of haar identiteit tot uitdrukking kan brengen. Er wordt een wederzijdse relatie van erkenning gevestigd (zie paragraaf 6.3.3).



biedt voor een zwakte in elk van de theorieën van invloedrijke denkers als Taylor, Habermas en Rawls. Toch, is het niet vanzelfsprekend dat mensen gecommiteerd zijn aan een (vreedzame) oplossing van een IRMC en zelfs als ze daar wel aan gecommiteerd zijn, is het niet vanzelfsprekend dat ze de Transformatieve Dialoog aangaan. Wat zijn de barrières voor het vervullen van de condities uit de voorgaande paragraaf en hoe kan de theorie van de Transformatieve Dialoog omgaan met zulke barrières?

Psychologisch onderzoek laat zien dat het 'emotionele brein' erop is ingesteld om situaties waarin de eigen identiteit ter discussie komt te staan te vermijden (Kahneman 2011, 139, 172-74; Stewart and Shamsi 2015, 161). In relatie tot de condities uit de vorige paragraaf betekent dit dat mensen zullen vermijden de identiteitsgerelateerdheid van conflicten uit te lichten en dat sociale omgevingen erop ingesteld zijn om een transformatie van identiteit tegen te houden. Bereid zijn om los te laten wat iemand als essentieel beschouwt voor wie hij of zij is, kan dan ook niet als vanzelfsprekend worden aangenomen.

Het ironische is echter dat beïnvloeding van identiteit voortdurend plaatsvindt. Bij reclames is goed te zien hoe deze appelleren aan het emotionele brein. Bijvoorbeeld, het sigarettenmerk Marlboro is in Nederland wettelijk verplicht om verpakkingen te voorzien van confronterende opschriften als "Roken is dodelijk". Dat verhindert ze niet om mensen in een alternatief van zichzelf te manipuleren met de slogan: "Be real, be free, be fearless, be inspiration, be celebration, be everything you are, and everything you wanna be. Be Marlboro".<sup>264</sup>

Zulke reclame-slogans zijn een vorm van manipulatieve mindshaping. Marlboro probeert de consument ertoe aan te zetten zich te identificeren als een alternatief van zichzelf dat bijdraagt aan een verhoogde omzet van Marlboro. Ofwel, ofschoon het emotionele brein zich verzet tegen situaties waarin fundamentele aannames ter discussie worden gesteld, worden mensen via datzelfde emotionele brein in hun zelf-begrip dagelijks gemanipuleerd. Marlboro illustreert dat voortreffelijk door enerzijds een inspirerende slogan te adverteren, anderzijds jarenlang onderzoeksresultaten over de schadelijke effecten van roken te verbergen.

Terwijl zulke slogans te herkennen zijn als manipulatie, hebben ze dankzij het emotionele brein toch effect (Panda, Panda, and Mishra 2013, 18-20; Danciu 2014, 22-24; Roozen 2013, 213). Bovendien, naast zulke evidente beïnvloedingspogingen van hoe mensen zichzelf begrijpen, vindt beïnvloeding ook plaats door andere vormen van onderdrukkende machtsuitoefening. In paragraaf 7.2.1 heb ik naast handelingsgerichte ook structurele en epistemische vormen van onderdrukkende machtsuitoefening onderscheiden. Structurele machtsuitoefening beïnvloedt bijvoorbeeld hoe we vinden dat een man respectievelijk vrouw zich behoort te gedragen of te kleden. Zulke beïnvloeding is er impliciet op tal van vlakken. Wat mensen essentieel achten voor wie ze zijn wordt hier dagelijks door gevormd.

Dus, het emotionele brein van mensen verzet zich tegen transformatieve situaties, maar in werkelijkheid wordt de identiteit van mensen voortdurend beïnvloed. En aangezien dit niet

264 Andere voorbeelden van zulke manipulatieve slogans zijn: wapenproducent Kalashnikov met 'protecting peace', terwijl hun wapens favoriet zijn bij terroristische groepen; Coca-Cola met 'be open like never before', terwijl frisdrank een belangrijke bijdrage levert aan obesitas; 'donut worry be happy', wederom in relatie tot obesitas. Persiflages op slogans proberen weer het omgekeerde effect te bereiken, bijvoorbeeld ten aanzien van Ikea: 'we throw in extra parts just to mess with you'. Of ten aanzien van pakketbezorging: 'wij bellen aan terwijl u doucht'.

transparant of expliciet plaatsvindt, is het daarbij niet duidelijk of hun autonomie gewaarborgd is. Bijvoorbeeld, in het geval van Marlboro mogen we veronderstellen dat een eventueel commitment om een 'Marlboro man' te zijn niet consistent is met het netwerk van commitments waarin zorg voor de eigen gezondheid ook een commitment is. Mensen worden voortdurend gemanipuleerd zich als een bepaald alternatief van zichzelf te identificeren door verhulde onderdrukkende machtsuitoefening.

Tegelijkertijd heb ik in dit proefschrift laten zien wat de voordelen zijn van een transparant geïnstitutionaliseerde Transformatieve Dialoog. Hardnekkige conflicten kunnen opgelost worden met behoud van autonomie. Hoe is het mogelijk gezien die voordelen dat de Transformatieve Dialoog niet al als een vanzelfsprekende praktijk is geïnstitutionaliseerd?

In de eerste plaats zou het idee van een vaststaande en zelf-regulerende identiteit in evolutionair opzicht diep verankerd kunnen zijn in mens-zijn. Voor een effectieve samenwerking, die noodzakelijk is voor de evolutie van de menselijke soort, is wederzijdse voorspelbaarheid een selectiecriteria op groepsniveau. Deze groepsselectie vond plaats tussen homogene groepen, waarin ieders zelf-model op enig moment gefixeerd kon raken. De ontwikkeling van een vaststaande identiteit brengt voordelen met zich mee ten aanzien van voorspelbaarheid. Dit zou de hierboven geschetste werking van het emotionele brein kunnen verklaren.

Naarmate samenwerkingen complexer werden, nam het aantal ontmoetingen met mensen die anders waren toe. Maar ook voor deze grotere samenlevingsverbanden bleef homogeniteit belangrijk. Diverse vormen van mindshaping worden ingezet om die homogeniteit te waarborgen. Een gedeeld normatief kader wordt tot stand gebracht door bijvoorbeeld gezamenlijke rituelen, een gezamenlijke taal, een geloof et cetera. Niet voor niets is er in de historie vaak sprake van een nauwe relatie tussen bestuur en religie. Gezien het diep verankerde cruciale belang van die homogeniteit, is het begrijpelijk waarom mensen in identiteitsgerelateerde morele conflicten aan een gedeelde en essentieel geachte identiteit hechten.

In de tweede plaats hebben heersende groepen in het algemeen belang bij status quo, en dus een gefixeerd zelf-begrip bij mensen. De adel en de kerk hebben er in Europa eeuwenlang baat bij gehad dat mensen de identiteit waarin zij gesocialiseerd werden voor waar aannamen: de zoon van de bakker ambieerde niets anders dan bakker te zijn. Machthebbers kunnen hun macht immers makkelijk behouden als de mensen over wie zij macht uitoefenen de bestaande verhoudingen zo mak mogelijk accepteren.

In paragraaf 7.2.3 heb ik al aangegeven dat manipulatie gedijt bij het idee van een vaststaande identiteit. Mensen hebben dan minder reden om bedacht te zijn op manipulatie en zijn minder getraind in het herkennen van (in-)authenticiteit en er onderling over te spreken. Onderdeel van een effectieve onderdrukkende machtsuitoefening is daarom om ervoor te zorgen dat mensen de illusie hebben van een vaststaande identiteit. Processen waarin mensen op autonome wijze alternatieven van zichzelf beschouwen en eventueel hun identiteit kunnen transformeren moeten dan juist bekend staan als 'manipulatief' en 'brainwashing'.

In de derde plaats zijn er in relatie tot hardnekkige conflicten (niet zelden machtige) partijen die specifieke belangen hebben bij het voortbestaan van deze conflicten. Ik denk bijvoorbeeld aan producenten van producten waar in stresssituaties vraag naar is (zoals

wapens, beveiligingsmiddelen, alcohol, sigaretten, suiker, drugs, media). Maar ook mensen die juist door polarisatie politieke steun hopen te verwerven, die verlangen naar macht en denken dat door een conflict te kunnen krijgen of die als fanaticus simpelweg gelijk willen hebben. Deze partijen hebben er dus ook baat bij om het idee van een vaststaande identiteit te bevorderen.

De conclusie van deze analyse is dat de condities voor een succesvolle institutionalisering van de Transformatieve Dialoog alleen vervuld kunnen worden als het idee van een vaststaande identiteit wordt losgelaten. In hoofdstuk 5 heb ik laten zien dat dit idee van een vaststaande identiteit niet gerechtvaardigd is, sterker nog dat een intersubjectieve interpretatie van identiteit plausibeler is. Maar bovenal zou overtuigend moeten zijn dat tal van de hardnekkigste conflicten, die voor vele mensen een enorme impact hebben en slachtoffers eisen, stabiel en rechtvaardig opgelost kunnen worden door te transformeren hoe we 'identiteit' begrijpen.

Naast mijn argument voor het commitment aan de Transformatieve Dialoog in paragraaf 6.2.3 is er ook een pragmatisch-evolutionaire rechtvaardiging voorstelbaar voor het commitment aan de Transformatieve Dialoog. In paragraaf 5.2.2 heb ik de redenering van Tadeus Zawidzki aangehaald dat sociale groepen die door vormen van mindshaping een bepaalde homogeniteit tot stand brengen in wat mensen van elkaar kunnen verwachten een evolutionair selectievoordeel op groepsniveau hebben.

Globalisering brengt echter nieuwe omstandigheden met zich mee, waarin het geschetste groepsselectie-mechanisme niet langer de drijver van menselijke evolutie kan zijn. In de geglobaliseerde wereld zijn alle gemeenschappen door talloze belangen, allianties en verwevenheden met elkaar verbonden. Als een hardnekkig en hoogoplopend conflict echt de vrije loop zou worden gelaten, zullen de consequenties al gauw mondiaal zijn.<sup>265</sup> Een gewelddadige escalatie biedt geen selectievoordeel, en kan in reëel voorstelbare situaties tot een alomvattende vernietiging leiden.<sup>266</sup> Bovendien wordt de mensheid geconfronteerd met vraagstukken, zoals klimaatverandering, die een oplossing op mondiaal niveau vergen. Kortom, de menselijke evolutie is niet langer afhankelijk van groepsselectie op het niveau van afzonderlijke stammen, maar van een vermogen van de mensheid als geheel om deze uitdagingen duurzaam op te lossen.

Ons begrip van 'identiteit' is een normatieve praktijk, bedoeld om een coördinatieprobleem op te lossen. Toen de leefwereld van mensen meer lokaal begrensd was, kon een gefixeerd identiteitsbegrip behulpzaam zijn om de orde te handhaven (met de ontwikkeling van een bevoorrechte groep als neveneffect). De coördinatieproblemen van de huidige geglobaliseerde wereld maken een herzien begrip van 'identiteit' noodzakelijk zodat de handeling-coördinerende functie van 'identiteit' behouden kan blijven. Dit herziene begrip vereist 'an acceptance of the

265 Dit schreef ik voor de inval van Rusland in Oekraïne. De wereldwijde impact daarvan, bijvoorbeeld op de voedselvoorziening en energieprijzen is een illustratie van mijn punt.

266 Ook als de gevolgen van een conflict lokaal of regionaal gevoeld worden, is er sprake van een morele verbondenheid waardoor een lokale of regionale geweldsuitbarsting als problematisch wordt ervaren. Duidelijke voorbeelden zijn bijvoorbeeld de conflicten in Rwanda, Joegoslavië, Birma en recent in Oekraïne. Maar het geldt ook bij minder heftige confrontaties zoals de snelwegblokkade in het conflict over Zwarte Piet, of de risico's die sommige vrouwen lopen of nemen vanwege een verbod op abortus et cetera. Ik zie zulke situaties vooral als gevolg van tekortschietend begrip en vaardigheid om zulke conflicten door een Transformatieve Dialoog op te lossen.

contingency of one's own identity, beliefs and moral foundations' (Ercan 2017b, 118; Connolly 2005, 126).

In paragraaf 6.2.3 heb ik laten zien dat authentieke zelf-expressie het commitment aan de Transformatieve Dialoog en dus dit herziene begrip van identiteit al veronderstelt, al is dat wellicht nog ongearticuleerd. Hoe kunnen mensen die in de praktijk overtuigd zijn (en ook in dat idee zijn gesocialiseerd) van een vaststaande identiteit tot een herzien begrip van identiteit komen en bewust gecommitteerd raken aan het oplossen van IRMC's met behulp van de Transformatieve Dialoog?

### 7.3.3 Meekrijgen van mensen

Ondanks alle voordelen die een institutionalisering van de Transformatieve Dialoog biedt, is het hardnekkige, diepgewortelde idee van een min of meer vaststaande identiteit een belemmering om die institutionalisering op gang te brengen. In deze laatste paragraaf sluit ik af met enkele aanknopingspunten voor hoe mensen die in deze overtuiging gesocialiseerd zijn en het idee van een vaststaande identiteit bewust of onbewust koesteren onderdeel kunnen worden van een transformatief-deliberatieve samenleving. Het gaat hierbij ook om mensen die op sommige momenten op onderdelen wel op zichzelf reflecteren vanuit het idee dat een verfijnder zelf-begrip mogelijk is, maar daarbij toch uitgaan van een te ontdekken 'ware', authentieke identiteit. Of, op andere momenten en aspecten van hun identiteit ongemerkt toch uitgaan van een idee over 'hoe zij zijn'. Kortom, het betreft misschien wel bijna iedereen.

Mensen die bewust of onbewust een vaststaand zelf-begrip hebben, zullen minder geneigd zijn om in geval van een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem of moreel conflict open te staan voor een fusie van horizons en een transformatie van hun identiteit. Zij zullen eisen dat de ander zich aanpast, hetgeen leidt tot polarisatie en hardnekkigheid van het conflict. In paragraaf 7.1.1 heb ik aangegeven dat er dan voorgesprekken nodig zijn om mensen in contact te brengen met hun nog ongearticuleerde commitment aan oplossing van het IRMC en de Transformatieve Dialoog. In paragraaf 6.2.3 heb ik immers betoogd dat het commitment aan authentieke zelf-expressie onvermijdelijk veronderstelt dat het commitment aan de Transformatieve Dialoog onderdeel is van de betekenis horizon, ook al is dat nog ongearticuleerd.

In elk van de praktijkvoorbeelden van paragraaf 7.1.2 wordt aan het begin van een transformatief proces aandacht besteed aan het commitment van betrokken partijen. De beginfase van zo'n proces dient ertoe om mensen bereidheid, of zelfs commitment, tot transformatie te laten ontwikkelen en de automatische neiging tot vasthouden aan de eigen identiteit los te laten. Wat effectief is in die beginfase, is afhankelijk van de situatie, en vooral van de mate waarin betrokkenen al gecommitteerd zijn aan een oplossing van het conflict dan wel gehecht zijn aan hun vigerende identiteit. In de in paragraaf 7.1.2 beschreven ARIA-werkwijze krijgen partijen bijvoorbeeld de ruimte om hun eigen perspectief op de zaak zo scherp mogelijk naar voren te brengen. Bij het herschrijven van de toekomst in de Lonmin-mijn overtuigde en inspireerde de CEO door zijn commitment uit te spreken en ernaar te handelen de medewerkers om open te staan voor nieuwe mogelijkheden.

De bereidheid tot transformatie is groter in geval van frustratie met de huidige gang van zaken, als er een houding van nieuwsgierigheid is en als er sprake is van onderlinge connectie, erkenning en vertrouwen (Putnam 2004, 284–87). Een proces waarin iemand begint te overwegen dat zijn of haar gefixeerde identiteit misschien toch niet vaststaat en wellicht wel in een intersubjectief proces getransformeerd kan worden, is een precair proces, juist omdat het gaat over wie iemand meent dat hij of zij essentieel is. In zo'n proces zijn er kritieke momenten waarin hoe mensen naar elkaar luisteren en tegen elkaar spreken doorslaggevend zijn voor de vraag of zij een ronduit nieuw idee willen aannemen (Leary 2004, 326).

Uit de ervaringen met transformatieve processen in de praktijk kan veel geleerd worden over hoe effectieve interacties op zulke kritieke momenten zodanig kunnen plaatsvinden dat mensen ervoor open gaan staan dat een transformatie van identiteit niet gevaarlijk, maar vanzelfsprekend is. Een aanknopingspunt kan gevonden worden bij het gegeven dat iedereen wel een ontwikkeling in zijn of haar zelf-begrip heeft ervaren, en daarvan bewust kan worden gemaakt. Vervolgens kan hen voorgehouden worden dat het voortbestaan van het IRMC de mogelijkheden voor hun eigen zelf-expressie ondermijnt (de 'default'-toekomst), terwijl een verfijnder zelf-begrip mogelijk wordt als zij zich wel openstellen.

Als zij antwoorden dat een oplossing wat hen betreft gelegen is in een aanpassing door de tegenpartij (desnoods door manipulatie of zelfs geweld), kan hen gevraagd worden te reflecteren op de vraag of een dergelijke onderdrukking van de zelf-expressie van andere mensen volgens hen consistent is met hun hele netwerk van commitments. Deze vraag initieert een ethisch zelfonderzoek naar de vraag of het commitment tot onderdrukking authentiek voor hen is vanuit het eigen individuele perspectief. In de voorbeelden uit paragraaf 7.1.2 blijkt dat direct contact met tegenstanders ertoe leidt dat partijen open gaan staan voor het perspectief van de ander. Een directe kennismaking verkleint de bereidheid tot onderdrukking; mensen zien elkaar als mens en verschillen blijken dan meestal genuanceerder dan hoe het leeft in de wederzijdse beeldvorming.

Als partijen dan weliswaar niet kiezen voor onderdrukking, maar toch wensen dat de andere partij tot een ander authentiek zelf-begrip komt, dan is de Transformatieve Dialoog de manier om dat te bereiken (waarbij natuurlijk wel de mogelijkheid bestaat dat iemand zelf ook tot een verfijnder zelf-articulatie komt!). Naarmate de Transformatieve Dialoog meer geïnstitutionaliseerd is, zal het idee van een transformatie van identiteit ook meer ingeburgerd raken en zal het gemakkelijker worden mensen die sterk gehecht zijn aan hun identiteit te bewegen open te staan voor een Transformatieve Dialoog.<sup>267</sup>

Is er aanleiding om optimistisch te zijn dat deze dialogen ertoe leiden dat er daadwerkelijk commitment aan het oplossen van IRMC's met behulp van de Transformatieve Dialoog ontstaat? Het idee van een min of meer vaststaande identiteit is immers wijdverbreid, en mensen

267 Ten aanzien van mensen die een zelf-begrip hebben dat bestaat uit het vervullen van de eigen eerste orde verlangens, geldt dat zo'n zelf-begrip in absolute zin niet vol te houden is. Met zulke mensen kunnen coördinatieproblemen niet betrouwbaar opgelost worden. Een samenleving zal zich inzetten om door mindshaping deze mensen zodanig te vormen dat ze een zelf-begrip aan de hand van sociale normen vormen. Zodra hun zelf-begrip gevormd wordt door sociale normen, is er sprake zijn van enige ontwikkeling in identiteit, en is er een aanknopingspunt om een gesprek te starten zoals in de hoofdttekst geschetst. Zie ook paragraaf 6.2.3.

blijken een psychologische neiging te hebben om zich te verzetten tegen een verandering van hun identiteit. De argumenten die ik in dit proefschrift heb gegeven zullen wellicht door onderzoek, onderwijs en praktische toepassingen doorsijpelen in socialiserende mindshaping-processen, waardoor het begrip van identiteit zelf transformeert. Er zijn twee redenen om hier optimistisch over te zijn. Het commitment aan authentieke zelf-expressie veronderstelt het commitment aan de Transformatieve Dialoog, dus is het mogelijk dat eenieder zich daar op enig moment van bewust wordt. En, de urgentie van het kunnen oplossen van hardnekkige identiteitsgerelateerde conflicten en effectief samen te werken aan mondiale vraagstukken is in onze geglobaliseerde wereld zo groot, dat het ontwikkelen van het commitment aan en het vermogen tot de Transformatieve Dialoog een evolutionaire noodzaak zou kunnen zijn.







Addendum

**Bibliografie**

**Samenvatting**

**Summary**

**Curriculum Vitae**

**Reeks Quaestiones Infinitae**

## Bibliografie

- Alexy, Robert. 1978. *Theorie Der Juristischen Argumentation: Die Theorie Des Rationalen Diskurses Als Theorie Der Juristischen Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Allan, Alfred, and Marietje Allan. 2000. 'The South African Truth and Reconciliation Commission as a Therapeutic Tool'. *Behavioral Sciences and the Law* 18: 459–77.
- Anderson, Joel. 1996. 'The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory'. *Constellations* 3 (1): 17–34.
- . 2001. 'Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics'. In *Pluralism and the Pragmatic Turn*. Rehg, William and James Bohman Eds., 193–224. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 2003. 'Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity'. *Philosophical Explorations* 6 (2): 90–108.
- . 2013. 'Relational Autonomy 2.0'. In *Patientenautonomie*. Wieseman, C. and A. Simon Eds. Springer.
- . 2021. 'The Passivity of Self-Satisfaction: A Critical Re-Appraisal of Harry Frankfurt's Normatively Thin Ontology of Autonomy'. In *Thick (Concepts of) Autonomy, Childress, James F. and Michael Quante Eds.*
- Anderson, Joel, and Axel Honneth. 2005. 'Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice'. In *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Christman, John and Joel Anderson.
- Andrews, Kristin. 2008. 'It's in Your Nature: A Pluralistic Folk Psychology'. *Synthese* 165: 13–29.
- . 2015. 'Pluralistic Folk Psychology and Varieties of Self-Knowledge'. *Philosophical Explorations* 18 (2): 282–96.
- Apel, Karl-Otto. 1973. *Transformation Der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ashmore, Richard D., and Lee J. Jussim, eds. 1997. *Self and Identity: Fundamental Issues*. Rutgers Series on Self and Social Identity, v. 1. New York: Oxford University Press.
- Ashmore, Richard D., Lee J. Jussim, and David Wilder, eds. 2001. *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Rutgers Series on Self and Social Identity, v. 3. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Azar, Edgar. 1983. 'The Theory of Protracted Social Conflict and the Challenge of Transforming Conflict Situations'. *Monograph Series in World Affairs* 20: 81–99.
- . 1990. *The Management of Protracted Social Conflict*. Hampshire UK: Dartmouth Publishing.
- Azar, Edgar, and John W. Burton, eds. 1986. *International Conflict Resolution: Theory and Practise*. Brighton UK: Wheatsheaf.
- Barry, Brian. 1995. 'John Rawls and the Search for Stability'. *Ethics* 105 (4): 874–915.
- Baumeister, Roy. 1997. 'The Self and Society: Changes, Problems and Opportunities'. In *Self and Identity: Fundamental Issues*, Ashmore, Richard D. and Lee J. Jussim, 191–214.
- Beauchamp, Tom L. 1991. *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill.
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- . 2004. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Bentham, Jeremy. 1780. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.
- Billingham, Paul. 2017. 'Convergence Liberalism and the Problem of Disagreement Concerning Public Justification'. *Canadian Journal of Philosophy* 47 (4): 541–64.
- Bransen, Jan. 1996. 'Identification and the Idea of an Alternative of Oneself'. *European Journal of Philosophy* 4 (1): 1–16.
- . 2000. 'Alternatives of Oneself: Recasting Some of Our Practical Problems'. *Philosophical and Phenomenological Research* 60 (2): 381–400.
- Bratman, M. 1993. 'Shared Intention'. *Ethics* 104: 97–113.
- Brewer, Marilynn. 2001. 'Ingroup Identification and Intergroup Conflict: When Does Ingroup Love Become Outgroup Hate?' In *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Resolution*.
- Brigg, Morgan. 2008. *The New Politics of Conflict Resolution: Responding to Difference*. Rethinking Peace and Conflict Studies. Basingstoke UK; New York: Palgrave Macmillan.
- Brink, Bert van den, and David Owen, eds. 2007. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Brink, David. 1996. 'Moral Conflict and Its Structure'. In *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 102–26.
- Bruner, Jerome S., and Rita Watson. 1983. *Child's Talk: Learning to Use Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Burton, John W. 1987. *Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook*. Lanham: University Press of America.
- . 1993. 'Conflict Resolution as a Political System'. Institute for Conflict Analysis and Resolution.

- Bush, Robert A. Baruch, and Joseph P. Folger. 1994. *The Promise of Mediation: Responding to Conflict through Empowerment and Recognition*. The Jossey-Bass Conflict Resolution Series. San Francisco: Jossey-Bass.
- Calhoun, Cheshire. 2009. 'What Good Is Commitment?' *Ethics* 119: 613–41.
- Carruthers, Peter. 2009. 'How We Know Our Minds: The Relationship between Mindreading and Metacognition'. *Behavioral and Brain Sciences* 32: 121–82.
- Chang, Ruth, ed. 1997. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- . 2013. 'Commitments, Reasons, and the Will'. In *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 8. Oxford: Oxford University Press.
- Christman, John. 2009a. 'Autonomy, Recognition, and Social Dislocation'. *Analyse & Kritik* 2: 275–90.
- . 2009b. *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Christman, John, and Joel Anderson. 2005. *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleven, Erik. 2011. 'Who Needs to Talk to Whom about What and How? Transformative Dialogue in Settings of Ethnopolitical Conflict'. Institute for the Study of Conflict Transformation.
- . 2020. 'Making Connections? A Study of Interethnic Dialogue in a Divided Community in Bosnia and Herzegovina'. *Ethnopolitics* 19 (2): 125–49.
- Cleven, Erik, Robert A. Baruch Bush, and Judith A. Saul. 2018. 'Living with No: Political Polarization and Transformative Dialogue'. *Journal of Dispute Resolution* 53: 53–63.
- Cleven, Erik, and Judith A. Saul. 2021. 'Realizing the Promise of Dialogue: Transformative Dialogue in Divided Communities'. *Conflict Resolution Quarterly* 38: 111–25.
- Coninx, Sabrina, and Albert Newen. 2018. 'Theories of Understanding Others: The Need for a New Account and the Guiding Role of the Person Model Theory'. *Belgrade Philosophical Annual* 31: 127–53.
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Cooke, Maeve. 2018. 'Higher Goods and Common Goods: Strong Evaluation in Social Life'. *Philosophical and Social Criticism* 44 (7): 767–70.
- Cuffari, Elena Clare, Ezequiel Di Paolo, and Hanne De Jaegher. 2015. 'From Participatory Sense-Making to Language: There and Back Again'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14: 1089–1125.
- Curato, Nicole, Marit Hammond, and John B. Min. 2019. *Power in Deliberative Democracy: Norms, Forums, Systems*. Political Philosophy and Public Purpose. Cham: Palgrave Macmillan.
- Cuypers, Stefaan E., and Willem Lemmens, eds. 1997. *Charles Taylor: Een Mozaïek van Zijn Denken*. Monografieën. Kapellen; Kampen: Pelckmans; Kok Agora.
- Danciu, Victor. 2014. 'Manipulative Marketing: Persuasion and Manipulation of the Consumer through Advertising'. *Theoretical and Applied Economics* 21 (2): 19–34.
- Daniels, Norman. 1979. 'Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics'. *The Journal of Philosophy* 76 (5): 256–82.
- De Bruin, Leon. 2017. 'First-Person Folk Psychology: Mindreading or Mindshaping?' *Studia Philosophica Estonica*, February, 170–83.
- De Bruin, Leon, Fleur Jongepier, and Derek Strijbos. 2015. 'Mental Agency as Self-Regulation'. *Review of Philosophy and Psychology* 6: 815–25.
- De Jaegher, Hanne. 2009. 'Social Understanding through Direct Perception? Yes, by Interaction'. *Consciousness and Cognition* 18: 535–42.
- De Jaegher, Hanne, and Tom Froese. 2009. 'On the Role of Social Interaction in Individual Agency'. *Adaptive Behavior* 17: 444–60.
- De Jaegher, Hanne, and Ezequiel Di Paolo. 2007. 'Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6: 485–507.
- Delaere, Patrick. 2010. *Practical Identity: An Essay on Personhood, Autonomy, and Pathology*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Desouza, Nigel. 2016. 'Charles Taylor and Ethical Naturalism'. In *Charles Taylor at 80. Weinstock, Daniel and Jacob T. Levy Eds. McGill-Queens University Press*.
- Di Paolo, Ezequiel. 2005. 'Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4: 429–52.
- . 2009. 'Extended Life'. *Topoi* 28: 9–21.

## Addendum

- Di Paolo, Ezequiel, and Hanne De Jaeger. 2017. 'Neither Individualistic nor Interactionist'. In *Embodiment, Enaction, and Culture—Investigating the Constitution of the Shared World*. C. Durt, T. Fuchs and C. Tewes Eds., 87–105. Cambridge: MIT Press.
- Donagan, Alan. 1996. 'Moral Dilemma's, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy'. In *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 11–22.
- Dooren, Wim van. 1983. *Denkwegen in de Geschiedenis van de Nieuwere Wijsbegeerte*. Assen: Van Gorcum.
- Dreben, Burton. 2006. 'On Rawls and Political Liberalism'. In *Cambridge Companion to Rawls -Freeman, Samuel Ed.*
- Dreyfus, Hubert L., and Charles Taylor. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Drimie, Scott, Ralph Hamann, Annie P. Manderson, and Norah Mlondobozi. 2018. 'Creating Transformative Spaces for Dialogue and Action'. *Ecology and Society* 23 (3).
- Dukes, Frank. 1993. 'Public Conflict Resolution: A Transformative Approach'. *Negotiation Journal* 9 (1): 45–58.
- Elstub, Stephan. 2010. 'The Third Generation of Deliberative Democracy'. *Political Studies Review* 8: 291–307.
- Elstub, Stephan, Selen Ercan, and Ricardo Fabrino Mendonça. 2016. 'The Fourth Generation of Deliberative Democracy'. *Critical Policy Studies* 10 (2): 139–51.
- Engelfriet, Richard, and Peter van der Geer. 2011. *Hoe vang ik een rat?*. Eindhoven: Pepijn.
- Enoch, David. 2013. 'The Disorder of Public Reason'. *Ethics* 124 (1): 141–76.
- Ercan, Selen. 2017a. 'Engaging with Extremism in a Multicultural Society: A Deliberative Democratic Approach'. *Journal of Peacebuilding and Development* 12 (2): 9–21.
- . 2017b. 'From Polarisation to Pluralisation: A Deliberative Approach to Illiberal Cultures'. *International Political Science Review* 38 (1): 114–27.
- Eriksen, Thomas. 2001. 'Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experiences'. In *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Resolution*. Ashmore, Richard D., Lee J. Jussim and David Wilder.
- Erman, Eva. 2009. 'What Is Wrong with Agonistic Pluralism? - Reflections on Conflict in Democratic Theory'. *Philosophy and Social Criticism* 35 (9): 1039–62.
- Estlund, David. 1998. 'The Insularity of the Reasonable: Why Public Reason Must Admit the Truth'. *Ethics* 108: 252–75.
- Fernández-Castro, Víctor, and Fernando Martínez-Manrique. 2021. 'Shaping Your Own Mind: The Self-Mindshaping View on Metacognition'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20 (1): 139–67.
- Fisher, Ronald J. 1997. *Interactive Conflict Resolution*. Syracuse Studies on Peace and Conflict Resolution. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Folger, Joseph P., and Robert A. Baruch Bush. 1996. 'Transformative Mediation and Third Party Intervention: Ten Hallmarks of a Transformative Approach to Practise'. *Mediation Quarterly* 13 (4): 263–78.
- Folger, Joseph P., Marshall Scott Poole, and Randall K. Stutman. 1993. *Working through Conflict: Strategies for Relationships, Groups, and Organizations*. 2nd ed. New York: HarperCollins College Publishers.
- Forst, Reiner. 2015. 'Noumenal Power'. *Journal of Political Philosophy* 23 (2): 111–27.
- . 2017. 'Political Liberalism: A Kantian View'. *Ethics* 128: 123–44.
- . 2018. 'Noumenal Power Revisited: Reply to Critics'. *Journal of Political Power* 11 (3): 294–321.
- Frankfurt, Harry. 1971. 'Freedom of the Will and the Concept of a Person'. *Journal of Philosophy* 68 (1): 5–20.
- . 1987. 'Identification and Wholeheartedness'. In *Responsibility, Character, and the Emotions*. Schoeman, Ferdinand, Ed. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy. 2001. 'Recognition without Ethics?' *Theory, Culture & Society* 18 (2–3): 21–42.
- Friedman, Marilyn. 2000. 'John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People'. In *The Idea of a Political Liberalism: Essays on John Rawls, Davion, V. and C. Wolf (Eds.)*, 16–33. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Wahrheit Und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1989. *Truth and Method*. New York: Crossroad.
- Gallagher, Shaun. 2001. 'The Practise of Mind'. *Journal of Consciousness Studies* 8 (5–7): 83–108.
- . 2008. 'Direct Perception in the Intersubjective Context'. *Consciousness and Cognition* 17 (2): 535–43.
- Garrett, Jan Edward. 1978. 'Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons"'. *Continental Philosophical Review* 11 (3–4): 392–400.
- Gasser, Georg, and Matthias Stefan, eds. 2012. *Personal Identity: Complex or Simple?* Cambridge UK, New York: Cambridge University Press.
- Gaus, Gerald. 2011. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gergen, Kenneth, Sheila McNamee, and Frank Barrett. 2001. 'Toward Transformative Dialogue'. *International Journal of Public Administration* 24 (7 & 8): 679–707.

- Gilbert, Margaret. 2006. 'Rationality in Collective Action'. *Philosophy of Social Science* 36 (1): 3-17.
- Goldman, Alvin I. 2008. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Philosophy of Mind. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Gopnik, Alison. 1993. 'How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality'. *Behavioral and Brain Sciences*, no. 16: 1-14.
- . 2009. *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life*. 1st ed. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gopnik, Alison, and Henry Wellman. 1992. 'Why the Child's Theory of Mind Is a Theory'. *Mind & Language* 7 (1/2): 145-71.
- Gordon, Robert M. 1995. 'Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator'. *Ethics* 105: 727-42.
- Grotius, Hugo. 1625. *Denken over Oorlog En Vrede*. Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 8. Baarn, 1991: Ambo.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Communication and the Evolution of Society*. Oxford: Polity Press.
- . 1981a. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Reprint 2007. The Theory of Communicative Action, Jürgen Habermas. Transl. by Thomas McCarthy; Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- . 1981b. *Reason and the Rationalization of Society*. Reprint. The Theory of Communicative Action, Jürgen Habermas. Transl. by Thomas McCarthy; Vol. 1. Cambridge: Polity Press.
- . 1982. 'A Reply to My Critics'. In *Habermas Critical Debates*. London: The Macmillan Press.
- . 1983a. 'Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification'. In *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 1983b. 'Moral Consciousness and Communicative Action'. In *Moral Consciousness and Communicative Action*, 116-94. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 1983c. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Repr. Cambridge: Polity.
- . 1983d. 'Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?' In *Moral Consciousness and Communicative Action*, 195-215. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 1991a. 'On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason'. In *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, 1-17. Cambridge: Polity Press.
- . 1991b. 'Remarks on Discourse Ethics'. In *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, 19-111. Cambridge: Polity Press.
- . 1992. *Between Facts and Norms - Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- . 1993a. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- . 1993b. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Aus dem Dt. übers. Cambridge: Polity Press.
- . 1996a. 'A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality'. In *The Inclusion of the Other*, 3-46. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 1996b. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- . 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 2001. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 2005. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Hawken, Paul. 2019. *Drawdown: het meest veelomvattende plan ooit om klimaatontwrichting te keren*. Haarlem: Uitgeverij Maurits Groen.
- Healy, Paul. 2011a. 'Rethinking Deliberative Democracy: From Deliberative Discourse to Transformative Dialogue'. *Philosophy and Social Criticism* 37 (3): 295-311.
- . 2011b. 'Situated Cosmopolitanism, and the Conditions of Its Possibility - Transformative Dialogue as a Response to the Challenge of Difference'. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 7 (2).
- Heath, Joseph. 2001. *Communicative Action and Rational Choice*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807a. *Fenomenologie van de geest*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- . 1807b. *The Phenomenology of Spirit*. Tr. Miller, A.V. (1975). Oxford: Oxford University Press.
- Herschbach, Mitchell. 2012. 'On the Role of Social Interaction in Social Cognition: A Mechanistic Alternative to Enactivism'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11: 467-86.
- Hershovitz, Scott. 2000. 'A Mere Modus Vivendi?' In *The Idea of a Political Liberalism: Essays on John Rawls, Davion, V. and C. Wolf (Eds.)*.
- Hirsch, E.D. 1967. 'Gadamer's Theory of Interpretation'. In *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

## Addendum

- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*. Edited by Crawford B. Macpherson. Penguin Classics. Harmondsworth: Penguin Books.
- Holland, Dorothy. 1997. 'Selves as Cultured: As Told by an Anthropologist Who Lacks a Soul'. In *Self and Identity*, 160–90.
- Honneth, Axel. 1992. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Reprinted. Cambridge, UK: Polity Press.
- Horton, John. 1993. *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. Basingstoke: Macmillan.
- . 2003. 'Rawls, Public Reason, and the Limits of Liberal Justification'. *Contemporary Political Theory* 2 (1): 5–23.
- Hrdy, Sarah Blaffer. 2011. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Husserl, Edmund. 1913. *Ideas*.
- Ikäheimo, Heikki. 2009. 'A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood'. *European Journal of Political Philosophy* 8 (1): 31–45.
- . 2010. 'Making the Best of What We Are: Recognition as an Ontological and Ethical Concept'. In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Schmidt, Hans-Christoph and Christopher F. Zurn, Eds., 343–67. Plymouth: Lexington Books.
- Ikäheimo, Heikki, and Arto Laitinen. 2007. 'Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons'. In *Recognition and Power*, Brink, Bert van Den and David Owen, Eds.
- Jaramillo, Maria Clara, Rousiley C. M. Maia, Simona Mamei, and Jürg Steiner. 2016. 'Deliberation across Deep Divisions: Transformative Moments'. *Belgrade Philosophical Annual* 29: 157–78.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kant, Immanuel. 1788. *Kritiek van de Praktische Rede*. Amsterdam: Boom.
- Korostelina, K. V. 2007. *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics, and Implications*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon.
- Laitinen, Arto. 2002. 'Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Pre-Condition to Personhood'. *Inquiry* 45 (4): 463–78.
- . 2006. 'Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (1): 47–70.
- . 2008. *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Quellen Und Studien Zur Philosophie, Bd. 86. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- . 2009. 'Recognition, Needs and Wrongness'. *European Journal of Political Philosophy* 8 (1): 13–30.
- . 2010. 'On the Scope of "Recognition": The Role of Adequate Regard and Mutuality'. In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Schmidt, Hans-Christoph and Christopher F. Zurn, Eds., 319–42. Plymouth: Lexington Books.
- Larmore, Charles. 1990. 'Political Liberalism'. *Political Theory* 18 (3): 339–60.
- . 1999. 'The Moral Basis of Political Liberalism'. *The Journal of Philosophy* 96 (12): 599–625.
- . 2006. 'Public Reason'. In *Cambridge Companion to Rawls, Freeman, Samuel (Ed.)*.
- Leary, Kimberlyn. 2004. 'Critical Moments as Relational Moments: The Centre for Humanitarian Dialogue and the Conflict in Aceh, Indonesia'. *Negotiation Journal*, 311–38.
- LeBaron, Michelle, and Nike Castarphen. 1997. 'Negotiating Intractable Conflict: The Common Ground Dialogue Process and Abortion'. *Negotiation Journal*, 341–61.
- Locke, John. 1689. *Two Treatises of Government*. New ed., Reprinted. The Everyman Library. London: Dent.
- Löw-Beer, Martin. 1991. 'Living a Life and the Problem of Existential Impossibility'. *Inquiry* 34 (2): 217–36.
- Macedo, Stephen. 2010. 'Why Public Reason? Citizens' Reasons and the Constitution of the Public Sphere'. Manuscript available at the Social Science Research Network.
- Machiavelli, Nicolò. 1513. *De Heerser*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.
- MacIntyre, Alisdair. 1994. 'Critical Remarks on the Sources of the Self'. *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1): 187–90.
- MacKay, Kathryn. 2019. 'Authenticity and Normative Authority: Addressing the Agency Dilemma with Values of One's Own'. *Journal of Social Philosophy* 0 (0): 1–22.
- Mackenzie, Catriona. 2014. 'Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis'. In *Autonomy, Oppression and Gender*, Veltman, Andrea and Mark Piper, Eds., 15–41. New York: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona, and Natalie Stoljar, eds. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press.

- Maddison, Sarah. 2015. 'Relational Transformation and Agonistic Dialogue in Divided Societies'. *Political Studies* 63: 1014–30.
- Maiese, Michelle, and Robert Hanna. 2019. *The Mind-Body Politic*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Mälkki, Kaisu, and Larry Green. 2016. 'Ground, Warmth, and Light: Facilitating Conditions for Reflection and Transformative Dialogue'. *Journal of Educational Issues* 2 (2): 169–83.
- Mansbridge, Jane. 2010. 'The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy'. *The Journal of Political Philosophy* 18 (1): 64–100.
- Marcus, Ruth Barcan. 1980. 'Moral Dilemmas and Consistency'. *The Journal of Philosophy* 77 (3): 121–36.
- . 1996. 'More about Moral Dilemmas'. In *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 23–35.
- Mason, Elinor. 2018. 'Value Pluralism'. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- McCarthy, Thomas. 1991. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- McConnell, Terrance. 1988. 'Interpersonal Moral Conflicts'. *American Philosophical Quarterly* 25 (1): 25–35.
- . 1996. 'Moral Residue and Dilemmas'. In *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 36–47.
- McDowell, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1996. 'Two Sorts of Naturalism'. In *Mind, Value, and Reality*, 167–97. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- McGeer, Victoria. 1996. 'Is "Self-Knowledge" an Empirical Problem? Renegotiating the Space of Philosophical Explanation'. *Journal of Philosophy* 93 (10): 483–515.
- . 2007. 'The Regulative Dimension of Folk Psychology'. In *Folk Psychology Re-Assessed*, 137–56.
- . 2008. 'The Moral Development of First-Person Authority'. *European Journal of Philosophy* 16 (1): 81–108.
- . 2015. 'Mind-Making Practises: The Social Infrastructure of Self-Knowing Agency and Responsibility'. *Philosophical Explorations* 18 (2): 259–81.
- McNamee, Sheila. 2008. 'Transformative Dialogue: Coordinating Conflicting Moralities'. The Lindbergh Lecture, University of New Hampshire.
- Meijer, Michiel. 2012. 'Nietzsche and Taylor between Truth and Meaning'. *International Journal for Philosophy and Theology* 73 (2): 168–89.
- . 2014. 'Strong Evaluation and Weak Ontology: The Predicament of Charles Taylor'. *International Journal for Philosophy and Theology* 75 (5): 440–59.
- . 2016. *Strong Evaluation and Ontological Gaps: Reinterpreting Charles Taylor*. Antwerp: Universiteit Antwerpen.
- . 2017. 'Does Charles Taylor Have a Nietzsche Problem?' *Constellations* 24: 372–86.
- Mezirow, Jack. 1991. *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 1997. 'Transformative Learning: Theory to Practise'. *New Directions for Adult and Continuing Education* 74: 5–12.
- Miall, Hugh. 2004. 'Conflict Transformation: A Multi-Dimensional Task'. In *WWW.Berghof-Handbook.Net*. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management.
- Miller, William R. 2004. 'The Phenomenon of Quantum Change'. *JCLP/In Session* 60 (5): 453–60.
- Mouffe, Chantal. 1999. 'Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?' *Social Research* 66 (3): 745–58.
- . 2000. 'For an Agonistic Model of Democracy'. In *Political Theory in Transition*, Noel O'Sullivan Ed. London; New York: Routledge.
- Nisbett, R., and T.D. Wilson. 1977. 'Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes'. *Psychological Review* 84 (3): 231–59.
- NRC. 2001. 'Gewetensbezwaren Tegen Belastingen', 13 January 2001. <https://www.nrc.nl/nieuws/2001/01/13/gewetensbezwaren-tegen-belastingen-7525896-a1060444?t=1641472054>.
- Nussbaum, Martha. 2011a. 'Perfectionist Liberalism and Political Liberalism'. *Philosophy & Public Affairs* 39 (1): 3–45.
- . 2011b. 'Rawls' Political Liberalism. A Reassessment'. *Ratio Juris* 24 (1): 1–24.
- Okin, Susan Moller. 1994. 'Political Liberalism, Justice, and Gender'. *Ethics* 105: 23–43.
- Olafson, Frederick. 1994. 'Comments on Sources of the Self'. *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1): 191–96.
- O'Neill, Onora. 1986. 'The Public Use of Reason'. *Political Theory* 14 (4): 523–51.
- O'Neill, Onora. 2015. 'Changing Constructions'. In *Rawls' Political Liberalism*, Brooks, Tom and Martha Nussbaum, Ed., 57–72. Columbia University Press.
- Oshana, Marina A.L. 1998. 'Personal Autonomy and Society'. *Journal of Social Philosophy* 29 (1): 81–102.
- . 2005. 'Autonomy and Self-Identity'. In *Autonomy and the Challenges to Liberalism*.
- . 2007. 'Autonomy and the Question of Authenticity'. *Social Theory and Practise* 33 (3): 411–29.

## Addendum

- Overgaard, Søren, and John Michael. 2015. 'The Interactive Turn in Social Cognition: A Critique'. *Philosophical Psychology* 28 (2): 160–83.
- Pallikkathayil, Japa. 2017. 'Resisting Rawlsian Political Liberalism'. *Philosophy & Public Affairs* 45 (4): 413–27.
- Panda, Tapan, Tapas Panda, and Kamallesh Mishra. 2013. 'Does Emotional Appeal Work in Advertising? The Rationality Behind Using Emotional Appeal to Create Favorable Brand Attitude'. *The IUP Journal of Brand Management* 10 (2): 7–23.
- Parfit, Derek. 1987. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Paul, L.A. 2014. *Transformative Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Pearce, W. Barnett, and Stephen W. Littlejohn. 1997. *Moral Conflict: When Social Worlds Collide*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Pennanen, Joonas. 2015. 'Political Liberalism and the Preventive Containment of Unreasonable Beliefs and Behavior'. *Studies in Social & Political Thought* 25: 191–208.
- Peters, Uwe. 2019. 'The Complementary of Mindshaping and Mindreading'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18: 533–49.
- Putnam, Linda L. 2004. 'Transformations and Critical Moments in Negotiations'. *Negotiation Journal*, 275–95.
- Ramsbotham, Oliver. 2005. 'The Analysis of Protracted Social Conflict: A Tribute to Edward Azar'. *Review of International Studies* 31: 109–26.
- Ramsbotham, Oliver, Hugh Miall, and Tom Woodhouse. 2011. *Contemporary Conflict Resolution: The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts*. 3rd ed. Cambridge, Malden: Polity.
- Rawls, John. 1968. 'Distributive Justice: Some Addenda'. In *Collected Papers*.
- . 1973. *A Theory of Justice*. Oxford Paperbacks. Oxford: Oxford University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. Expanded ed. Columbia Classics in Philosophy. New York: Columbia University Press.
- . 1995. 'The Idea of Public Reason Revisited'. In *Political Liberalism*, 440–90.
- . 1999. *Collected Papers*. 1st paperback ed. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Raz, Joseph. 1990. 'Facing Diversity'. *Philosophy & Public Affairs* 19 (1): 3–46.
- . 1998. 'Disagreement in Politics'. *American Journal of Jurisprudence* 43 (1): 25–52.
- Rehg, William. 1991. 'Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization'. *Inquiry* 34: 27–48.
- . 1994. *Insight and Solidarity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Reidy, David. 2000. 'Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough'. *Res Publica* 6 (1): 49–72.
- Reiman, Cordula. 2004. 'Assessing the State-of-the-Art in Conflict Transformation'. In *www.Berghof-Handbook.Net*. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management.
- Roessler, Beate. 2012. 'Authenticity of Cultures and of Persons'. *Philosophy and Social Criticism* 38 (4–5): 445–55.
- Roosen, Irene. 2013. 'The Impact of Emotional Appeal and the Media Context on the Effectiveness of Commercials for Not-for-Profit and for-Profit Brands'. *Journal of Marketing Communications* 19 (3): 198–2014.
- Rorty, Richard. 1988. 'The Priority of Democracy to Philosophy'. In *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Peterson, Merrill D. and Robert C. Vaughan, Eds., 257–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Michael. 1991. 'Must We Return to Moral Realism?' *Inquiry* 34 (2): 183–94.
- Rostboll, Christian. 2011. 'Kantian Autonomy and Political Liberalism'. *Social Theory and Practice* 37 (3): 341–64.
- Rothman, Jay. 1997. *Resolving Identity-Based Conflict in Nations, Organizations, and Communities*. The Jossey-Bass Conflict Resolution Series. San Francisco: Jossey-Bass.
- Rothman, Jay, and Marie L. Olson. 2001. 'From Interests to Identities: Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution'. *Journal of Peace Research* 38 (3): 289–305.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762. *Het Maatschappelijk Verdrag*. Amsterdam/Meppel 1995: Boom.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. 'Political Liberalism by John Rawls'. *Harvard Law Review* 107 (7): 1765–94.
- Sanders, Lynn. 1997. 'Against Deliberation'. *Political Theory* 25 (3): 347–76.
- Schechtman, Marya. 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Schwartzman, Micah. 2004. 'The Completeness of Public Reason'. *Philosophy & Economics* 3 (2): 191–220.
- Shapiro, Michael. 1986. 'Charles Taylor's Moral Subject'. *Political Theory* 14 (2): 311–24.
- Skinner, Quentin. 1991. 'Who Are "We"? Ambiguities of the Modern Self'. *Inquiry* 34 (2): 133–53.
- Skorupski, John. 2017. 'Rawls, Liberalism, and Democracy'. *Ethics* 128: 173–98.
- Smith, Michael. 1995. *The Moral Problem*. Philosophical Theory. Oxford, Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Stewart, Philip D., and Nissa Shamsi. 2015. 'Transformative Experience, Conflict Resolution and Sustained Dialogue'. *International Journal of Conflict Engagement and Resolution* 3 (2): 158–79.



- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge university press.
- . 1985a. *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 1985b. *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers 2. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 1985c. 'Self-Interpreting Animals'. In *Human Agency and Language*.
- . 1985d. 'Understanding and Ethnocentricity'. In *Philosophy and the Human Sciences*.
- . 1985e. 'What Is Human Agency?'. In *Human Agency and Language*.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1991a. 'Comments and Replies'. *Inquiry* 34 (2): 237–54.
- . 1991b. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- . 1992. 'Heidegger, Language and Ecology'. In *Philosophical Arguments*, 101–25.
- . 1994a. 'Reply to Commentators'. *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1): 203–13.
- . 1994b. 'The Politics of Recognition'. In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*.
- . 1995a. 'Explanation and Practical Reason'. In *Philosophical Arguments*, 34–60.
- . 1995b. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1995c. 'The Validity of Transcendental Arguments'. In *Philosophical Arguments*.
- . 1996. 'Iris Murdoch and Moral Philosophy'. In *Dilemmas and Connections*, 3–23.
- . 1997. 'Leading a Life'. In *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, 170–83. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2002a. 'Gadamer on the Human Sciences'. In *The Cambridge Companion to Gadamer*, 126–42. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002b. 'Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes'. In *Dilemmas and Connections*, 24–38.
- . 2011a. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2011b. 'Disenchantment-Reenchantment'. In *Dilemmas and Connections*, 287–302.
- . 2016. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles, and Amy Gutmann. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Erin. 2013. 'Irreconcilable Differences'. *American Philosophical Quarterly* 50 (2): 181–92.
- Thoits, Peggy A., and Lauren K. Virshup. 1997. 'Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities'. In *Self and Identity: Fundamental Issues*, Ashmore, Richard D. and Lee J. Jussim, Eds.
- Thrasher, John, and Kevin Vallier. 2013. 'The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability'. *European Journal of Philosophy* 23 (4): 933–54.
- Timmons, Mark. 2013. *Moral Theory: An Introduction*. Elements of Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Tomasello, Michael. 2003. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tomasello, Michael, and Ivan Gonzalez-Cabrera. 2017. 'The Role of Ontogeny in the Evolution of Human Cooperation'. *Human Nature* 28: 274–88.
- Tully, James, and Daniel M. Weinstock, eds. 1994. *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination. 2015. 'Concluding Observations on the Nineteenth to Twenty-First Periodic Reports of the Netherlands'. United Nations.
- Varela, Francisco. 1997. 'Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition' 34: 72–87.
- Vessey, David. 2009. 'Gadamer and the Fusion of Horizons'. *International Journal of Philosophical Studies* 17 (4): 531–42.
- Vilhauer, Monica. 2009. 'Beyond the "Fusion of Horizons" - Gadamer's Notion of Understanding as "Play"'. *Philosophy Today*, 359.
- Vygotskiĭ, L. S. 1978. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Edited by Michael Cole. Cambridge: Harvard University Press.
- Waldron, Jeremy. 2015. 'Isolating Public Reasons'. In *Rawls's Political Liberalism*, Brooks, Thom and Martha Nussbaum, Eds., 114–37. Columbia University Press.
- Walzer, Michael. 1993. *Interpretation and Social Criticism*. The Tanner Lectures on Human Values. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

## Addendum

- Weithman, Paul J. 1994. 'Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered'. *The Journal of Religious Ethics* 22 (1): 3–28.
- . 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford Political Philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2017. 'Autonomy and Disagreement about Justice in Political Liberalism'. *Ethics* 128: 95–122.
- Willet, Walter et al. 2019. 'Food in the Anthropocene: The EAT–Lancet Commission on Healthy Diets from Sustainable Food Systems'. *The Lancet* 393 (10170): 447–92.
- Wouters, Dietlinde. 2014. 'Het Succes van Waarheidscommissies: Een Focus Op (Communicatie Met) de Slachtoffers En Hun Familieleden'. *Ethiek & Maatschappij* 16 (1): 33–48.
- Yankelovich, Daniel. 1999. *The Magic of Dialogue: Transforming Conflict into Cooperation*. New York: Simon & Schuster.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1996. 'Communication and the Other'. In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Benhabib, Ed. Princeton: Princeton University Press.
- Zaffron, Steve, and David Logan. 2009. *The Three Laws of Performance: Rewriting the Future of Your Organization and Your Life*. Warren Bennis Signature Series. San Francisco: Jossey-Bass.
- Zawidzki, Tadeusz W. 2008. 'The Function of Folk Psychology: Mind Reading or Mind Shaping?' *Philosophical Explorations* 11 (3): 193–210.
- . 2013. *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*. A Bradford Book. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- . 2018. 'Mindshaping'. In *Oxford Handbook of 4e Cognition*, Newen, Albert, Leon de Bruin and Shaun Gallagher, Eds., 735–54. Oxford: Oxford University Press.

## Samenvatting

### De Transformatieve Dialoog Over het oplossen van identiteitsgerelateerde morele conflicten

Februari 2023, Florian Bekkers

#### Hardnekkige conflicten begrijpen als identiteitsgerelateerde morele conflicten

Mensen komen in conflict als de mogelijkheden van mensen om hun doelen te realiseren beperkt worden door andere mensen, of als men denkt dat dat het geval is. Vaak lukt het om door een verheldering van feiten, een uitwisseling van argumenten, een bijstelling van wederzijdse interpretaties en/of een compromis tot een oplossing te komen. Bij 'hardnekkige' conflicten lukt dat niet, bijvoorbeeld omdat de conflicterende partijen principiële en botsende overtuigingen hebben waar zij niet van af kunnen of willen wijken.

In de hedendaagse wereld met digitale communicatie, globale handel, migratie, emancipatie en individuele ontplooiing is de confrontatie met mensen met andere culturele, ideologische, levensbeschouwelijke of politieke overtuigingen niet te vermijden. Zulke confrontaties leiden tot (heftige) discussies over inhoudelijke onderwerpen, zoals Zwarte Piet, medisch-ethische discussies over abortus, euthanasie of 'voltooid leven', stamcel-onderzoek, de (grenzen van de) vrijheid van meningsuiting, verschillende interpretaties van mensenrechten, afzien van een leefstijl omwille van milieu-effecten ('je mag niet meer vliegen'), dierenrechten, bio-industrie, jacht, de weigering om belastingen af te dragen voor wapenaankoop of subsidies voor vervuilende activiteiten et cetera. Soms leiden confrontaties tot hardnekkige gewapende conflicten zoals tussen Israël en Palestina, in Kashmir, de burgeroorlogen in voormalig Joegoslavië en Rwanda, apartheid in Zuid-Afrika of fundamentalistische terreuraanslagen.

Het oplossen van zulke conflicten is urgent omdat het vaak over onderwerpen gaat die voor mensen belangrijk, of zelfs essentieel zijn. Met andere woorden, de mogelijkheid om volledig en vrijuit te zijn wie ze (menen te) zijn is afhankelijk van de succesvolle oplossing van het conflict. Bovendien gaan sommige conflicten gepaard met geweld en kunnen nog relatief vreedzame conflicten escaleren. Het oplossen van hardnekkige conflicten mag dan urgent zijn; het lukt maar moeizaam. Deze conflicten zijn immers 'hardnekkig'.

De hardnekkigheid van dit soort conflicten kan begrepen worden in termen van onvervulde fundamentele behoeften. Een hardnekkig conflict ontstaat als fundamentele behoeften, zoals voeding, veiligheid, beschutting, identiteit, erkenning en participatie niet worden vervuld. Omdat mensen geen afstand kunnen doen van dit soort behoeften zijn ze 'niet-onderhandelbaar'. Conflicten over zulke behoeften zijn daarom hardnekkig en 'oplossingen' die de vervulling van deze behoeften niet garanderen houden geen stand.

Fundamentele behoeften hebben op twee niveaus een relatie met het begrip 'identiteit'. Enerzijds wordt het hebben van een (positieve) identiteit zelf gezien als een fundamentele behoefte, anderzijds krijgen conflicten over fundamentele behoeften altijd uitdrukking via identiteitsgroepen. Bijvoorbeeld, onder het Apartheids-regime in Zuid-Afrika was het niet vervullen van fundamentele behoeften van een specifieke groep geïnstitutionaliseerd op basis

van een specifiek kenmerk, huidskleur. Zo'n collectieve frustratie van fundamentele behoeften bevordert dat het conflict tot uitdrukking komt via een conflict van identiteitsgroepen, in dit geval op basis van huidskleur. In afwezigheid van een identiteitskenmerk zorgt het niet vervullen van fundamentele behoeften zelf voor de vorming van identiteitsgroepen. Bijvoorbeeld, mensen kunnen om verschillende redenen bezwaren hebben tegen abortus, maar gaan vanzelf behoren tot de 'pro life' groep. 'Pro-life' zijn wordt dan onderdeel van hun identiteit. Hetzelfde geldt voor 'pro-choice'.

Een hardnekkig conflict is identiteitsgerelateerd als het niet mogelijk is dat twee (of meer) partijen tegelijkertijd hun identiteit tot uitdrukking brengen, ofwel hun fundamentele waarden of idee van het goede leven realiseren. Er zijn hardnekkige conflicten die alleen goed begrepen kunnen worden als 'identiteitsgerelateerd', ofwel het raakt aan wat mensen als essentieel beschouwen voor wie zij zijn. Het onderwerp van conflict is gerelateerd aan de identiteit van de conflictpartijen.

Omdat een identiteitsgerelateerd conflict gaat over hoe partijen zich in relatie tot elkaar zouden moeten gedragen met betrekking tot fundamentele waarden of behoeften, is zo'n conflict ook altijd een moreel conflict. Hoe het 'morele' precies kan worden afgebakend, verschilt per theorie. Vraagstukken over welke sociale normen zouden moeten gelden ten aanzien van het in de praktijk brengen van fundamentele waarden of het vervullen van fundamentele behoeften worden algemeen wel als moreel beschouwd.

Hoewel een identiteitsgerelateerd conflict ook altijd moreel is, wordt in het hele proefschrift de aanduiding 'identiteitsgerelateerde *morele* conflicten' aangehouden. Dit is in de context van dit proefschrift weliswaar dubbelop, maar is bedoeld om helder te houden over welk soort conflicten het gaat. Het gaat niet om feitelijke meningsverschillen over hoe iemand is, het gaat om normatieve meningsverschillen over hoe mensen met elkaar behoren om te gaan met betrekking tot fundamentele waarden en behoeften.

In identiteitsgerelateerde *morele* conflicten (IRMC's) willen partijen hun identiteit tot uitdrukking brengen en claimen ze dat de ander hen daar niet bij mag hinderen, of er juist actief aan moet meewerken. Wat over en weer geclaimd wordt hoeft niet direct betrekking te hebben op de identiteit van de ander; sociale normen richten zich op gedrag, niet direct op het hebben van een bepaalde identiteit, maar een conflict over sociale normen kan wel een conflict over identiteit impliceren. Als bepaald gedrag voor een partij A een uitdrukking is van haar identiteit, dan impliceert een claim van partij B dat dit gedrag zou moeten wijzigen dat partij A zijn identiteit zou moeten aanpassen. De gehechtheid aan het gedrag is er omdat het de manier is om de eigen identiteit tot uitdrukking te brengen. 'Zijn' impliceert voor A 'doen'. Dus, als het vieren van Sinterklaas met Zwarte Piet volgens A een uitdrukking is van een bepaalde identiteit, dan is de claim dat Zwarte Piet zou moeten worden afgeschaft in feite een claim dat de Sinterklaasvierder A *zichzelf anders zou moeten begrijpen*.

### Alternatieve conflictoplossing van hardnekkige conflicten door 'transformatie'

De afgelopen decennia zijn vele initiatieven genomen om identiteitsgerelateerde *morele* conflicten op 'alternatieve' wijze op te lossen door aandacht te besteden aan fundamentele behoeften en de identiteit van groepen. Er zijn diverse praktische theorieën geformuleerd

en verschillende werkvormen zoals workshops, dialogen, conferenties et cetera zijn uitgeprobeerd (zie paragraaf 7.1.2 voor uitwerking van enkele voorbeelden). Deze alternatieve conflictoplossing is gericht op een 'transformatie' van hoe betrokkenen zichzelf, elkaar en hun relatie zien. Transformatie kan hierbij begrepen worden als een proces waarin partijen zich bewust worden van hun vooronderstellingen, bijvoorbeeld over wat essentieel voor hen is, en van hoe deze vooronderstellingen beperkend zijn voor hoe zij de wereld waarnemen, begrijpen en ervaren. Transformatie vindt plaats als deze vooronderstellingen zodanig worden aangepast dat een nieuw, integraler en inclusiever perspectief mogelijk wordt en de partijen in kwestie naar dat nieuwe inzicht gaan handelen.

Zulke initiatieven tot alternatieve conflictoplossing zijn vaak incidentele acties in de context van grootschalige, gewelddadige conflicten, maar er zijn ook initiatieven die betrekking hebben op meer praktische, alledaagse conflicten, bijvoorbeeld in mediation. Ondanks inspirerende en veelbelovende resultaten is empirisch onderzoek naar de effectiviteit van deze benadering van conflicten niet overtuigend uit te voeren. Wat ontbreekt is een onderbouwing van wanneer er sprake is van succes en waar de interventie op is gebaseerd. Door het ontbreken van zowel een gedegen onderbouwing als empirisch bewezen effectiviteit van 'alternatieve' conflictoplossingsmethoden wordt in veel conflictsituaties ondanks de aandacht voor fundamentele behoeften vastgehouden aan oplossingsstrategieën die gebaseerd zijn op een onderhandeling (waarover ironisch genoeg gesteld zou kunnen worden dat de ineffectiviteit ervan wel bewezen is) of aan oorlogvoering.

In dit proefschrift ontwikkel ik een theorie waarin een normatieve onderbouwing wordt gegeven van wat een stabiele en rechtvaardige oplossing is van identiteitsgerelateerde morele conflicten. Zo'n theorie biedt nieuwe mogelijkheden voor empirisch onderzoek naar de effectiviteit van specifieke interventies, en aanwijzingen voor het ontwikkelen van instituties waarmee al in een vroegtijdig stadium conflicten kunnen worden opgelost, of zelfs voorkomen. Het gaat dan niet alleen om het oplossen van conflicten, maar ook om het waarborgen van constructieve samenwerking van mensen met verschillende fundamentele waarden en overtuigingen.

### Identiteit begrijpen als een netwerk van commitments

Over 'identiteit' zijn filosofische boekenkasten vol geschreven. Bij hardnekkige conflicten gaat het vooral om biografische identiteit, ofwel hoe begrijpt en definieert iemand zichzelf. Objectieve en sociale kenmerken kunnen wél van invloed zijn op wat iemand als essentieel beschouwd voor wie hij of zij is, maar deze kenmerken zijn niet constitutief voor zelf-begrip in subjectieve zin. Iemand kán zichzelf op een manier begrijpen die afwijkt van objectieve of sociale kenmerken.

Het onderscheid tussen objectieve, sociale en subjectieve claims is belangrijk om identiteitsgerelateerde morele conflicten goed te begrijpen. Conflicten kunnen uiteengegafeld worden in drie lagen:

## Addendum

- Objectief: een meningsverschil over feitelijke omstandigheden, bijvoorbeeld in hoeverre dieren gevoelens of bewustzijn hebben (op grond waarvan jacht of veehouderij wel of niet toegestaan zou moeten worden);
- Sociaal: een belangenstrijd over schaarse bestaansmiddelen, bijvoorbeeld natuurliefhebbers willen een stuk natuurgebied behouden terwijl projectontwikkelaars er huizen willen bouwen;
- Subjectief: een frustratie om de eigen identiteit tot uitdrukking te kunnen brengen, bijvoorbeeld een orthodoxe gelovige die niet wil dat publiekelijk bespot wordt wat voor hem of haar heilig is.

Voor objectieve claims is 'waarheid' het criterium om de geldigheid van claims te beoordelen. Voor sociale claims is dat 'rechtvaardigheid'. Dat identiteit in subjectieve zin begrepen wordt als iemands zelf-begrip betekent niet dat de bij dat zelf-begrip behorende subjectieve claims ook automatisch geldig zijn. Iemand zou zich kunnen vergissen in zijn of haar zelf-begrip, of tenminste een verfijnder zelf-begrip kunnen ontwikkelen. Het criterium voor de geldigheid van subjectieve claims duid ik aan met 'authenticiteit'.

De formulering 'wat iemand als essentieel ervaart voor wie hij of zij is', is wellicht de meest algemene duiding die ik gebruik voor iemands 'identiteit'. Het is een hele mond vol, dus soms zal ik het houden bij 'wat essentieel voor iemand is', of simpelweg 'wie hij is'. 'Zelf-begrip' ('self-understanding') kan in dit proefschrift als synoniem van 'identiteit' worden beschouwd.

Wat iemand ervaart als essentieel voor hem of haar heeft praktische betekenis: hij of zij wil wat essentieel is voor hem of haar ook tot uitdrukking brengen en realiseren. Met andere woorden, iemands zelf-begrip bestaat uit commitments. Als iemand een commitment heeft, dan betekent dat dat iemand de wil heeft om de intentie die in het commitment wordt uitgedrukt ook waar te maken, ofwel de daarvoor benodigde acties te genereren en te voorkomen dat men zichzelf in verleiding brengt het commitment niet waar te maken. Als iemand zijn of haar commitments probeert te realiseren, is er sprake van 'zelf-expressie'. Dit betekent ook dat een verandering in commitments een verandering van identiteit, en daarmee van zelf-begrip, constitueert.

Mensen hebben meerdere commitments. Sommige staan relatief los van elkaar (zoals het commitment aan welzijn voor het gezin en het commitment om werkafspraken na te komen), andere zijn sterk met elkaar verbonden (zoals het commitment om werkafspraken na te komen en het commitment om bepaalde resultaten te boeken). Direct of indirect zijn commitments met elkaar verbonden. Iemands identiteit kan dan ook begrepen worden als een netwerk van (essentiële) commitments. Van sommige commitments is iemand zich bewust. Hij of zij heeft dan een gearticuleerd begrip van deze commitments. Vaak is een verfijnder, nauwkeuriger articulatie mogelijk en sommige commitments die wel aanwezig zijn, zijn nog helemaal ongearticuleerd.

### Vraagstelling: stabiele en rechtvaardige oplossingen

Een identiteitsgerelateerd moreel conflict (IRMC) is opgelost als de conflictpartijen elkaar niet langer belemmeren in elkaars zelf-expressie, ofwel partijen kunnen onbelemmerd proberen hun (essentiële) commitments te realiseren. Dit betekent dat na verloop van tijd weliswaar nieuwe conflicten kunnen ontstaan, maar dat niet hetzelfde conflict weer oplaait. Als hieraan voldaan is, is er sprake van een 'stabiele' oplossing.

Een theorie die een stabiele oplossing onderscheidt, doet dit niet in retrospectief, maar vooruitkijkend. Een oplossing is stabiel als het bezien vanuit de doelen van een persoon zelf rationeel is om conform het betreffende oplossingsvoorstel te handelen, in alle voorstelbare omstandigheden. In een IRMC staan niet zomaar te maximaliseren belangen op het spel, maar commitments die voor beide partijen essentieel zijn. Een oplossingsvoorstel is alleen stabiel als alle betrokken partijen in alle voorstelbare omstandigheden wat essentieel voor hen is tot uitdrukking kunnen brengen. Als dit alleen maar zou kunnen onder specifieke omstandigheden, is de oplossing instabiel. Bij verandering van omstandigheden kan het voor tenminste een van beide partijen direct rationeel zijn om van het oplossingsvoorstel af te wijken zodat zij wat essentieel voor hen is tot uitdrukking kunnen blijven brengen. Het conflict zou dan weer kunnen oplaaien. Bij het toetsen van de oplossingsvoorstellen van verschillende theorieën zal ik daarom steeds analyseren of er omstandigheden voorzienbaar zijn, waarin het voor partijen rationeel is om te kiezen voor een andere handelingsoptie dan die van het oplossingsvoorstel.

Een stabiele oplossing hoeft niet altijd rechtvaardig te zijn. Een situatie waarin een dominante conflictpartij door 'heropvoeding' van een minderheid na verloop van tijd een stabiele situatie realiseert, zie ik niet als 'oplossing' maar als een effectieve 'onderdrukking' of 'brainwashing'. Het onderscheid tussen oplossing of onderdrukking is een vraag naar rechtvaardigheid, ofwel krijgt iedere partij of ieder mens wel wat hem of haar toekomt?

Verschillende normatieve theorieën conceptualiseren 'rechtvaardigheid' op verschillende manieren. Volgens een 'recht van de sterkste'-theorie zou in het hierboven geschetste scenario bijvoorbeeld wel sprake kunnen zijn van een stabiele en rechtvaardige oplossing. Om zulke theorieën uit te sluiten geef ik een algemeen kader voor waar een 'rechtvaardige' oplossing aan moet voldoen. Van onderdrukking is sprake als mensen niet zelf kunnen bepalen wie zij zijn, maar tot een bepaald zelf-begrip gedwongen worden. Iemand is autonoom als hij of zij leeft en handelt conform zijn of haar eigen waarden, overtuigingen, redenen en commitments. Een oplossing is dus rechtvaardig als de 'autonomie' van betrokken partijen is gewaarborgd. Ofwel, 'rechtvaardigheid' houdt tenminste in dat ieder mens in beginsel moet kunnen zijn wie hij of zij is, en wat voor hem of haar essentieel is ook tot uitdrukking moet kunnen brengen. Vanwege dit *desideratum* onderzoek ik theorieën en auteurs die ook ambiëren hieraan te voldoen.

De toevoeging 'in beginsel' verwijst naar de mogelijkheid dat een theorie op gerechtvaardigde gronden bepaalde identiteiten uitsluit. Dit betekent dat een theorie vanuit het perspectief van een identiteit zelf onderbouwt dat het tot uitdrukking brengen van betreffende identiteit niet rationeel is. Ofwel, de oplossing die een theorie onderscheidt, is rechtvaardig dan en slechts dan als die oplossing vanuit het perspectief van iedere rationele identiteit gerechtvaardigd kan worden.

Dit proefschrift komt voort uit de praktische urgentie om hardnekkige en potentieel gewelddadige conflicten op te kunnen lossen. Aangezien dit een filosofisch onderzoek is, en geen praktisch sociologisch onderzoek is de insteek theoretisch en conceptueel. De vraagstelling van het onderzoek is dan ook niet hoe IRMC's in de praktijk opgelost kunnen worden, maar hoe een rechtvaardige en stabiele oplossing conceptueel onderscheiden kan worden. De vraagstelling is:

1. Is het mogelijk om met behulp van bestaande theorieën een stabiele en rechtvaardige oplossing te onderscheiden voor IRMC's?
2. Indien (1) niet lukt: is het mogelijk om een theorie te formuleren waarmee wèl stabiele en rechtvaardige oplossingen kunnen worden onderscheiden, en wat betekent dit voor het begrip van 'rechtvaardigheid'?
3. Indien (2) wel lukt: hoe kan deze theorie praktisch toegepast en/of geïnstitutionaliseerd worden zodanig dat IRMC's effectief opgelost kunnen worden?

### Filosofische theorieën over het oplossen van sociale conflicten

Vele filosofen hebben voorstellen gedaan voor hoe stabiele en rechtvaardige oplossingen van sociale conflicten in het algemeen tot stand kunnen komen. Een klassieke benadering is om sociale conflicten te zien als belangenconflicten over schaarse hulpbronnen. Mensen voorkomen volgens Thomas Hobbes (1588 - 1679) een zelf-destructieve oorlog van allen tegen allen door zich vrijwillig te onderwerpen aan een beperkend gezag. Dit 'contractuele' idee vormt een rode draad in de moderne politieke en sociale filosofie, waarbij de nadruk aanvankelijk lag op legitimatie van het bestaande gezag, maar steeds meer verschoof naar de vrijheid van het individu. De vraag is dan hoe een 'maatschappelijk verdrag' voor iedereen gerechtvaardigd kan worden.

Immanuel Kant (1724-1804) heeft een invloedrijk voorstel gedaan om deze rechtvaardiging op de 'rede' (te begrijpen als het menselijke, rationele denkvermogen) te baseren. In Kants denken worden morele voorschriften beredeneerd vanuit ieders individuele toepassing van een universeel rationeel denkvermogen. Hegel (1770-1831) stelde hiertegenover dat mensen deel zijn van een gemeenschap die bepalend is voor de fundamentele waarden en normen van mensen, en daarmee constitutief voor hoe mensen zichzelf begrijpen. De individuele, rationele benadering van Kant doet volgens hem onvoldoende recht aan deze sociale dimensie van het zelf-begrip van mensen. Identiteitsgerelateerde morele conflicten zijn zo hardnekkig omdat particuliere fundamentele waarden verbonden aan het lidmaatschap van een specifieke gemeenschap met elkaar botsen. Kants universele voorschriften kunnen met deze fundamentele waarden in strijd zijn, terwijl vanuit het perspectief van zo'n identiteit Kants universalisme volgens Hegel niet gerechtvaardigd is.

Dus, enerzijds is er het idee dat het mogelijk is universele oplossingen te rechtvaardigen, anderzijds dat mensen onvermijdelijk onderdeel zijn van een gemeenschap met specifieke (particuliere) fundamentele waarden. De spanning tussen deze basisideeën is een belangrijk thema in het filosofisch denken sinds Kant en Hegel en vormt het onderliggende filosofische vraagstuk bij het onderscheiden van oplossingen voor identiteitsgerelateerde morele



conflicten. Bij zulke conflicten is er immers sprake van niet-onderhandelbare (particuliere) fundamentele waarden die niet tegelijkertijd tot uitdrukking en realisatie kunnen worden gebracht. Hoe is dan ooit een stabiele oplossing te onderscheiden die vanuit het perspectief van elke identiteit gerechtvaardigd is, met andere woorden universeel rechtvaardig is?

Sinds Kant en Hegel zijn verschillende theorieën ontwikkeld die de spanning tussen het universele en particuliere trachten op te lossen. Ik onderzoek voor 3 invloedrijke theoretische denklijnen of deze een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's kunnen onderscheiden. Deze denklijnen hebben met elkaar gemeen dat rechtvaardigheid op de een of andere manier wordt gedefinieerd in een vorm van afstemming, ofwel overleg cq. deliberatie, tussen conflictpartijen. Ze zijn daarom alle drie te beschouwen als onderdeel van een 'deliberatieve traditie'. De denklijnen verschillen qua strategie over hoe met identiteitsverschillen kan worden omgegaan. Ik onderscheid de volgende strategieën:

- *Strategie 1: het privatiseren van identiteitsverschillen:* in deze strategie wordt er onderscheid gemaakt tussen een publieke en privé-sfeer. In de privé-sfeer is iedereen vrij om te leven naar particuliere waarden, maar de publieke sfeer wordt georganiseerd aan de hand van universeel onderbouwde normen. Een invloedrijke uitwerking van deze gedachte is te vinden in John Rawls' Politiek Liberalisme. Bij het onderscheiden van oplossingen van IRMC's lijkt de uitdaging op voorhand te zijn hoe de botsende identiteiten in de privésfeer gebracht en gehouden kunnen worden. Een IRMC is immers al een publiek conflict.
- *Strategie 2: het argumenteren vanuit identiteitsverschillen:* in deze strategie worden identiteitsverschillen niet verbannen naar de privésfeer, maar volledig toegelaten in het publieke debat over rechtvaardige normen. Het idee is dat ieder denkbare norm of waarde voorgesteld mag worden in een dialoog waarin op basis van rationele argumenten (en niet bijvoorbeeld door machtsuitoefening) overeenstemming wordt bereikt. Jürgen Habermas' Diskours Ethiek is een invloedrijke uitwerking van deze strategie. Op voorhand lijkt de uitdaging van deze denklijn te zijn om te laten zien hoe er over fundamentele waarden rationele argumentatie mogelijk is. Een rationele dialoog kán best tot nieuwe inzichten leiden over fundamentele waarden, maar argumenten lijken op voorhand niet doorslaggevend te zijn voor iemands identiteit.
- *Strategie 3: het inleven in identiteitsverschillen:* deze strategie is gericht op een innerlijke verandering van de fundamentele waarden van de conflictpartijen. Het idee is dat door elkaars perspectief te leren kennen, partijen hun eigen zelf-begrip kunnen verfijnen. Op basis van het denken van Charles Taylor kan deze gedachte uitgewerkt worden in – zoals ik het noem – een 'Articulatie-Ethiek'. Als morele conflicten benaderd worden als gelegenheid om het eigen zelf-begrip te verfijnen, kunnen inderdaad stabiele en rechtvaardige oplossingen tot stand gebracht worden. De uitdaging is om te onderbouwen dat een nieuw zelf-begrip verfijnder, in de zin van authentiek, is dan het oorspronkelijke zelf-begrip. Als hier geen criterium voor beschikbaar is, dan is op

elk willekeurig moment elke willekeurige transformatie gerechtvaardigd, waardoor oplossingen niet stabiel zijn.

### Uitdagingen voor bestaande theoretische denklijnen

Uit de analyse van Politiek Liberalisme concludeer ik in hoofdstuk 2 dat de strategie van het privatiseren van identiteitsverschillen ongerechtvaardigd is voor identiteiten waarin publieke expressie van fundamentele waarden essentieel is. IRMC's bestaan juist omdat identiteiten in publieke zin met elkaar conflicteren. Om een oplossing van IRMC's te onderscheiden is een theorie nodig waarin de gehele identiteit in publieke zin betrokken is.

De Discours Ethiek is een theorie waarin ieder aspect van iemands identiteit betrokken kan worden bij het oplossen van conflicten, maar kan alleen stabiele en rechtvaardige oplossingen onderscheiden als is voldaan aan wat ik noem een 'moderne ethische aanname'. Deze aanname houdt in dat conflicterende partijen een identiteit hebben waarin universele morele normen altijd voorrang krijgen boven particuliere fundamentele waarden. In hoofdstuk 3 laat ik zien dat dit in IRMC's niet verondersteld kan worden. Een verandering in het zelf-begrip van partijen in een IRMC richting deze moderne ethische aanname zou noodzakelijk zijn. Een discours waarin een verandering van zelf-begrip centraal staat noemt Seyla Benhabib een 'moreel-transformatieve ervaring'. Zo'n moreel-transformatieve ervaring wordt in de Discours Ethiek echter niet geconceptualiseerd.

De Articulatie-Ethiek biedt een theorie waarmee een discours als moreel-transformatieve ervaring geconceptualiseerd kan worden. Hiermee kan een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden worden. In zo'n proces komen partijen door zich in elkaars identiteit in te leven tot een verfijnder zelf-begrip. Echter, vanuit het perspectief van elke identiteit moet een criterium voor 'verfijnder' gerechtvaardigd zijn. Zonder zo'n criterium kunnen partijen zich weliswaar in elkaar inleven en elkaar diepgaand begrijpen, maar alsnog vasthouden aan de eigen identiteit waardoor het conflict juist verdiept wordt. Of, als partijen zonder criterium wel tot een ander zelf-begrip concluderen dan maakt de willekeurigheid hiervan dat partijen er niet van verzekerd kunnen zijn dat een oplossing ook stabiel is. In hoofdstuk 4 laat ik zien dat de Articulatie-ethiek zo'n criterium ontbeert.

Kortom, voor elk van de theoretische denklijnen zijn de uitdagingen te groot zijn om een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's te kunnen onderscheiden. Dit lijkt steun te impliceren aan filosofen die beweren dat conflicten over fundamentele waarden niet opgelost kunnen worden. Volgens deze 'agonistische' denkers is rechtvaardigheid er niet bij gebaat om naïef te hopen dat een universele consensus wél tot stand kan worden gebracht. Die houding zou machtsuitoefening door dominante partijen juist kunnen legitimeren. Rechtvaardigheid is er volgens het agonistische denken bij gebaat het bestaan van zulke conflicten te accepteren en een dialoog te blijven voeren die niet gericht is op rationele consensus, maar op een verbetering van de onderlinge relaties ondanks de fundamentele verschillen.

Ik deel met deze agonistische kritiek dat het belangrijk is om identiteitsgerelateerde morele conflicten ook als zodanig te herkennen en dat een dialoog op basis van rationele argumentatie alleen geen oplossing biedt. Op basis van de analyse van de drie theoretische denklijnen zie ik

echter reden om tóch verder te kijken of een stabiele en rechtvaardige oplossing van IRMC's onderscheiden kan worden.

### De Transformatieve Dialoog

Hierboven heb ik aangegeven dat de Articulatie-ethiek een gerechtvaardigd criterium ontbeert om het ene zelfbegrip als 'verfijnder' - in de zin van authenticiteit - te kunnen onderscheiden dan een ander zelfbegrip. Het idee is om dit criterium - geïnspireerd door de Discours Ethiek - te baseren op een vorm van overeenstemming over de authenticiteit van ieders zelf-begrip. Belangrijke vragen bij dit idee zijn hoe dit precies mogelijk is en hoe zich dit verhoudt tot het desideratum van autonomie, dat wil zeggen dat eenieder in beginsel moet kunnen zijn wie hij of zij meent te zijn.

De interactie waarin partijen overeenstemming bereiken over authenticiteit noem ik een 'Transformatieve Dialoog'. Dit is een dialoog waarin partijen zich bewust worden van hun vooronderstellingen, bijvoorbeeld over hun identiteit, en van hoe deze vooronderstellingen beperkend zijn voor hoe zij de wereld en anderen waarnemen, begrijpen en ervaren. Vanuit dit inzicht kunnen partijen kiezen voor nieuwe vooronderstellingen over hun identiteit waardoor een nieuw, integraler en inclusiever perspectief mogelijk wordt.

Om tot een stabiele en rechtvaardige oplossing te komen van hardnekkige, identiteitsgerelateerde conflicten of opgaven bevat een Transformatieve Dialoog enkele noodzakelijke stappen. Bij het doornemen van deze stappen is het goed om te beseffen het conceptuele stappen betreft. De stappen zijn conceptueel opeenvolgend in de zin dat een volgende stap gebruik maakt van wat in conceptuele zin mogelijk is gemaakt in eerdere stappen. In verschillende situaties kunnen deze conceptuele stappen in praktische zin anders ingevuld worden. In sommige dialogen worden deze stappen op vanzelfsprekende wijze doorlopen, in andere situaties is een werkvorm behulpzaam die opeenvolgende stappen expliciet markeert.

De stappen van een Transformatieve Dialoog zijn:

- *Stap 1: Commitment aan conflictoplossing:* een Transformatieve Dialoog vereist commitment van betrokken partijen aan oplossing van het conflict.
- *Stap 2: Fusie van horizonnen:* de volgende stap is dat partijen elkaars perspectief begrijpen en doorgronden. Ze verplaatsen zich in het perspectief van die ander zodanig dat ze beseffen dat dat perspectief ook het hunne had kunnen zijn. Op het moment dat ze ervaren dat beider perspectieven alternatieven zijn voor eenzelfde kenmerk in het leven van mensen (een zogenaamde 'menselijke constante') vindt een fusie van horizonnen plaats. Bijvoorbeeld, vleeseters en vegetariërs hebben allebei een manier om op duurzame wijze in hun voedsel te voorzien. Het verplaatsen in het perspectief van de ander kán al tot transformatie leiden, bijvoorbeeld als een vleeseter simpelweg niet wist wat de milieueffecten van vlees eten zijn.

## Addendum

- *Stap 3: Alternatieven van zichzelf onderscheiden:* bij een fusie van horizonnen kunnen partijen tenminste twee alternatieven van zichzelf onderscheiden. De alternatieven van zichzelf verschillen van elkaar in een deel van het netwerk van commitments met betrekking tot het conflict onderwerp.
- *Stap 4: Interne en externe consistentie in netwerken van commitments:* op basis van het commitment aan oplossing van het conflict onderzoeken beide partijen welke alternatieven van zichzelf consistent zijn met het eigen gehele netwerk van commitments (interne consistentie) en welke ook onderling consistent zijn (externe consistentie). Consistentie wil zeggen dat er geen onderling tegenstrijdige commitments zijn. Om tot consistentie te komen kan de scope van het conflict vergroot worden, ofwel er worden alternatieven van zichzelf overwogen die betrekking hebben op een groter deel van het eigen netwerk van commitments. Naarmate een groter deel van iemands netwerk van commitments betrokken raakt, wordt de transformatie 'dieper'.
- *Stap 5: Transformatie: identificatie als een nieuw alternatief van zichzelf:* als partijen een nieuwe set commitments in plaats van de originele beschouwen als onderdeel van hun netwerk van commitments, vindt transformatie plaats. Omdat het netwerk van commitments het zelf-begrip, ofwel de identiteit van betreffende persoon, constitueert, transformeert die identiteit bij een vervanging van oorspronkelijke commitments door nieuwe.

Als de nieuwe netwerken van commitments van beide partijen intern en extern consistent zijn, heeft een transformatie plaatsgevonden waardoor het oorspronkelijke conflict stabiel is opgelost. De oplossing is stabiel, omdat de identiteit van beide partijen is getransformeerd. Ze hebben geen rationele reden voor andere handelingskeuzes. In alle stappen van de Transformatieve Dialoog is de autonomie van betrokken gewaarborgd. Een prangende vraag is echter nog steeds: hoe verhoudt deze vorm van overeenstemming over ieders identiteit zich tot het idee dat iemand autonoom is als hij of zij leeft en handelt conform zijn of haar *eigen* waarden, overtuigingen, redenen en commitments?

### **Intersubjectieve authenticiteit vs. een vaststaande identiteit**

De Transformatieve Dialoog neemt aan dat er voor mensen meerdere alternatieven van zichzelf denkbaar zijn. Als een of meer personen de eigen identiteit als vaststaand beschouwen, dan is er geen mogelijkheid om meerdere alternatieven van zichzelf te onderscheiden. Gezien de hardnekkigheid lijkt hier in IRMC's precies sprake van: partijen beschouwen hun identiteit als vaststaand. Het is dan wel mogelijk een ander in een fusie van horizonnen te begrijpen, maar niet om alternatieven van zichzelf te onderscheiden. Het inzicht kan dan bijvoorbeeld zijn: als ik in jouw context geboren was, dan was ik zoals jij geweest, maar nu ben ik geworden wie ik ben, en dat is onveranderlijk.

Op basis van ontwikkelingspsychologische inzichten laat ik in paragraaf 5.2 zien dat het idee van een vaststaande identiteit te ontmaskeren als een misverstand. Bovendien moeten

autonomie en authenticiteit niet individualistisch, maar intersubjectief begrepen worden. Mensen groeien op binnen een gemeenschap die overtuigingen, normen en waarden deelt, ofwel binnen een 'betekenishorizon'. Stap voor stap maken mensen zich deze betekenishorizon in een socialisatieproces eigen en ontwikkelen zo hun identiteit. Hun geest wordt letterlijk (mede) gevormd door die betekenishorizon (ik noem dit 'mindshaping'). En aangezien een betekenishorizon dynamisch is, geldt dit ook voor identiteit.

In dit socialisatieproces zijn er momenten waarop het door kinderen ontwikkelde zelf-begrip botst met de normatieve verwachtingen van de gemeenschap. Zulke identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen worden opgelost doordat kinderen hun overtuigingen, normen en waarden, ofwel hun identiteit, transformeren (en de coördinatieproblemen groeien daardoor niet uit tot hardnekkige conflicten). Ook is het mogelijk dat de betekenishorizon van de gemeenschap een ontwikkeling doormaakt onder invloed van zulke botsingen met nieuwe generaties. Wat authentiek voor mensen is, wordt dus deels bepaald door de gemeenschappelijke betekenishorizon en deels door individuele invulling voor zover de betekenishorizon daar ruimte voor laat (dan wel op aangepast wordt).

Wat authentiek is, is dan ook intersubjectief bepaald. Dit betekent dat de 'eigen' waarden, overtuigingen, redenen en commitments waar een autonoom of authentiek iemand naar leeft niet exclusief in een individu gevonden worden, en ook niet in een sociale groep, maar intersubjectief, dat wil zeggen 'in de relatie tussen individu en anderen'. Authenticiteit is niet de onthulling van een ware identiteit die ieder mens diep van binnen bezit. Authenticiteit is ook geen conformisme aan de heersende waarden en normen in een gemeenschap. Van authenticiteit is sprake als er wederzijdse overeenstemming is over ieders zelf-begrip. De Transformatieve Dialoog stelt partijen in staat deze overeenstemming op autonome wijze te bereiken.

Als een kind succesvol is gesocialiseerd, heeft het zich de betekenishorizon van de gemeenschap eigen gemaakt. Zijn of haar zelf-begrip wordt door de omgeving dan herhaaldelijk bevestigd en stabiliseert. Als het zelf-begrip vervolgens gefixeerd raakt, kan het misverstand ontstaan van een vaststaande identiteit die door een individu ontdekt zou kunnen worden door zijn eigen gevoelens en ervaringen te raadplegen. Fixatie van identiteit heeft efficiëntievoordelen voor onderlinge samenwerking in een groep. Het maakt de verdeling van rollen en taken eenvoudig. In gemeenschappen met een min of meer stabiele betekenishorizon levert dit ook geen problemen op.

Echter, in de huidige geglobaliseerde samenleving zijn identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen niet beperkt tot het socialisatieproces van kinderen, maar worden ook volwassenen regelmatig geconfronteerd met grote verschillen in fundamentele waarden. Ieders betekenishorizon wordt regelmatig ter discussie gesteld. Als zo'n identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem een aspect van iemands zelf-begrip betreft dat gefixeerd is geraakt, dan ontstaat een (hardnekkig) IRMC.

Als het idee van een vaststaande identiteit wordt losgelaten, wordt het mogelijk hardnekkige en ogenschijnlijk onoplosbare IRMC's te behandelen als identiteitsgerelateerde coördinatieproblemen die door wederzijdse 'mindshaping' kunnen worden opgelost. Dit houdt in dat mensen elkaar in een Transformatieve Dialoog met meer diepgang gaan begrijpen

en elkaars identiteit vormen. De identiteit en onderlinge relatie van betrokkenen kan dan authentieker worden. In de literatuur over alternatieve conflictoplossing wordt een conflict dan ook niet primair als probleem gezien, maar als een kans met creatief potentieel.

De Transformatieve Dialoog is een vorm van mindshaping waarin de autonomie van betrokkenen is gewaarborgd, zodat de erdoor tot stand gekomen oplossing niet alleen stabiel, maar ook rechtvaardig is. Dit betekent niet dat alle mensen precies dezelfde fundamentele waarden hoeven te hebben, maar wel dat ze onderling verenigbare fundamentele waarden hebben, en ook samen kunnen werken aan het realiseren van gedeelde commitments. Zoals waarheid het begrip is dat overeenstemming over objectieve claims markeert, en rechtvaardigheid het begrip is dat overeenstemming over sociale claims markeert, zo markeert authenticiteit overeenstemming over subjectieve claims.

Met andere woorden, het is authentiek om eraan gecommiteerd te zijn dat (alle) anderen hun fundamentele waarden kunnen realiseren. De theorie van de Transformatieve Dialoog verbindt ieders eigen particuliere zelf-expressie aan het universele commitment dat eenieder tot uitdrukking kan brengen wat essentieel is voor hem of haar.

### Rechtvaardiging van het commitment aan de Transformatieve Dialoog

Tot nu toe is steeds verondersteld dat partijen gecommiteerd zijn aan een stabiele en rechtvaardige oplossing van het conflict, en - aangezien de Transformatieve Dialoog daar de toegang toe biedt- daarmee aan de Transformatieve Dialoog zelf. Ik zal betogen dat dit commitment onvermijdelijk is.

In de eerste plaats is het commitment aan het oplossen van een IRMC noodzakelijk omdat het voortbestaan van het conflict partijen hindert in hun zelf-expressie. Kortom, het is rationeel (in prudentiële zin) om het conflict op te willen lossen. Als om ethische, morele en/of prudentiële redenen onderdrukkende oplossingsstrategieën worden verworpen, dan blijft de Transformatieve Dialoog over.

In de tweede plaats is het commitment aan het oplossen van een IRMC moreel verplicht. Immers, in een IRMC erkennen partijen wederzijds de waarde van ieders identiteit niet. Een IRMC impliceert 'miskenning'. Miskenning is onrechtvaardig, omdat het alleen mogelijk is de eigen identiteit tot uitdrukking te brengen in een situatie van erkenning. En dat iedereen zijn of haar eigen identiteit in beginsel tot uitdrukking kan brengen, is het desideratum van dit onderzoek. Kortom, het commitment aan het oplossen van een IRMC door een Transformatieve Dialoog is moreel gerechtvaardigd, omdat die dialoog een stabiele en rechtvaardige oplossing onderscheidt die wederzijdse erkenning constitueert.

Echter, zowel het prudentiële als morele argument voor het commitment aan de Transformatieve Dialoog zijn niet gerechtvaardigd vanuit het perspectief van partijen in een IRMC. De partijen in een IRMC hebben in relatie tot het onderwerp van conflict een vaststaand zelf-begrip. Daarom is het conflict zo hardnekkig. Deze overtuiging berust weliswaar op een misverstand, maar binnen de betekenis horizon van partijen met een vaststaand zelf-begrip kan dit niet als een misverstand worden begrepen. Immers, om het als een misverstand te kunnen begrijpen, zou deze partij de overtuiging van een vaststaand zelf-begrip al losgelaten moeten hebben. En dat is in een IRMC juist niet het geval.

Daarom geef ik nog een extra argument waarin ik laat zien dat het voor een partij met de overtuiging van een vaststaand zelf-begrip zelf-ondermijnd is om niet geëncmitteerd te zijn aan de Transformatieve Dialoog. Dit argument voor de onvermijdelijkheid van het commitment aan het oplossen van een IRMC door de Transformatieve Dialoog is als volgt:

1. Mensen (in een IRMC) handelen doelgericht om authentieke zelf-expressie te realiseren. Dit moet verondersteld worden, als er sprake is van een conflict.
2. Om authentieke zelf-expressie te realiseren is de Transformatieve Dialoog onontkoombaar. Relaties van sociale erkenning zijn noodzakelijk voor authentieke zelf-expressie. Het is mogelijk dat er een identiteitsgerelateerd coördinatieprobleem ontstaat met iemand met wie een persoon relaties van sociale erkenning onderhoudt. De enige manier om dit met behoud van autonomie (van beiden) op te lossen is de Transformatieve Dialoog. Als iemand het commitment aan oplossing van dat coördinatieprobleem niet zou hebben, dan is zijn erkenning van iemand conditioneel, ofwel alleen aanwezig zolang de ander geen met zijn zelf-begrip conflicterende commitments heeft. Dát is echter geen wederzijdse relatie van erkenning.
3. Dit commitment aan de Transformatieve dialoog geldt ook universeel, ofwel in relatie tot iedereen. Als het commitment beperkt zou zijn tot één persoon dan zou er sprake kunnen zijn van manipulatie. De enige manier om eventuele manipulatie te kunnen ontmaskeren en autonomie te waarborgen is door ook in relatie tot alle anderen geëncmitteerd te zijn aan de Transformatieve Dialoog.

### De praktijk van een transformatief-deliberatieve samenleving

Een filosofische theorie waarin stabiele en rechtvaardige oplossingen voor IRMC's kunnen worden onderscheiden is belangrijk. Hiermee wordt een conceptuele onderbouwing gegeven voor transformatieve initiatieven en is het mogelijk om op een eenduidige wijze de opzet en effectiviteit van zulke initiatieven te onderzoeken. Dit kan tot nieuwe inzichten leiden om de effectiviteit van zulke initiatieven te vergroten, waardoor deze zich kunnen ontwikkelen tot robuuste en breed toepasbare interventies in het repertoire van conflictoplossingsmethoden. De hoop is dat daardoor bestaande IRMC's verdwijnen en nieuwe vroegtijdig in de kiem gesmoord kunnen worden.

Tegelijkertijd is een theorie maar een theorie, en zijn dit hoopvolle gedachten. Agonistische critici zouden de transformatieve benadering van evenveel naïviteit kunnen betichten als de 'deliberatieve' wensdenkers die conflicten hopen op te lossen door de uitwisseling van rationale argumenten. En inderdaad, machtsuitoefening en geweld zijn in de wereld nog aan de orde van de dag. De theorie van de Transformatieve Dialoog is dan ook geen eindpunt, maar een begin. Het markeert het beginpunt om een transformatief-deliberatieve samenleving uit te denken en op te bouwen.

In hoofdstuk 7 onderzoek ik hoe de Transformatieve Dialoog in een transformatief-deliberatieve samenleving geïnstitutionaliseerd kan worden, en hoe onderdrukkende

machtsuitoefening daarbij voorkomen kan worden. Een transformatief-deliberatieve samenleving is een samenleving waarin sociale conflicten door rationele argumentatie of onderhandeling worden opgelost en als ze identiteitsgerelateerd zijn door toepassing van de Transformatieve Dialoog. In zo'n samenleving is het onderscheiden van elkaars zelf-begrip en het transformeren daarvan een even gebruikelijke interactie als het uitwisselen van argumenten. Om IRMC's op te kunnen lossen is het dan ook nodig om de transformatieve vaardigheden die voor kinderen vanzelfsprekend zijn ook als volwassenen te onderhouden.

Om dit te realiseren zijn vernieuwingen nodig in verschillende instituties. De Transformatieve Dialoog kan ingebed worden in de rechtspraak, politieke besluitvorming en gemeenschapsvorming. Dit vergt bijvoorbeeld wel dat er voldoende procesbegeleiders opgeleid worden en dat kinderen hun transformatieve vaardigheden leren onderscheiden en zo de basis leggen om deze als volwassenen bewust in te zetten als een conflictsituatie of effectieve samenwerking dat vereist.

De benodigde institutionalisering vergt een omvangrijk en complex beleidsprogramma. Partijen die invloedrijk zijn door onderdrukkende machtsuitoefening hebben baat bij het voortbestaan van het misverstand van een vaststaande identiteit en zullen zich tegen deze institutionalisering verzetten. Bovendien geeft het idee van een vaststaande identiteit juist in een geglobaliseerde wereld mensen houvast.

Dit proefschrift geeft een theoretische onderbouwing en een voorzet voor institutionalisering in de praktijk, maar veel werk is nodig om een transformatief-deliberatieve samenleving tot stand te brengen waarin conflicten voorspoedig kunnen worden opgelost en effectief kan worden samengewerkt als er sprake is van botsende identiteitsverschillen. Het is urgent om deze uitdaging aan te gaan. IRMC's kunnen tot veel leed leiden. En belangrijke globale uitdagingen, zoals het tegengaan van klimaatverandering, het beschermen van biodiversiteit en het voorkomen van hongersnood, vereisen effectieve samenwerking ondanks grote verschillen in fundamentele waarden. De toekomst van de mensheid zou wel eens kunnen afhangen van ons vermogen tot het voeren van een Transformatieve Dialoog.



## Summary

### Transformative Dialogue On Resolving Identity-related Moral Conflicts

February 2023, Florian Bekkers

#### Understanding intractable conflicts as identity-related moral conflicts

People come into conflict when the ability to achieve their goals is limited by other people, or when they think that this is the case. It is often possible to reach a solution through a clarification of facts, an exchange of arguments, an adjustment of mutual interpretations and/or a compromise. This is not possible in the case of 'intractable' conflicts, for example because the opposing parties have fundamental and conflicting convictions from which they cannot or do not want to deviate.

In today's world of digital communication, global trade, migration, emancipation and individual development, confrontation with people of different cultural, ideological, philosophical or political convictions is unavoidable. Such confrontations lead to (fierce) discussions about substantive subjects, such as 'Zwarte Piet', medical-ethical discussions about abortion, euthanasia or 'completed life', stem cell research, the (limits of) freedom of expression, different interpretations of human rights, renunciation of a lifestyle because of environmental effects ('you are no longer allowed to fly'), animal rights, factory farming, hunting, the refusal to pay taxes that contribute to arms purchases or subsidies for polluting activities, et cetera. Sometimes confrontations lead to protracted armed conflicts, such as between Israel and Palestine, in Kashmir, the civil wars in former Yugoslavia and Rwanda, apartheid in South Africa or fundamentalist terrorist attacks.

Resolving such conflicts is urgent because it often involves issues that are important, or even essential, to people. In other words, the ability to fully and freely be who they (believe) to be depends on the successful resolution of the conflict. In addition, some conflicts are accompanied by violence and even relatively peaceful conflicts can escalate. Resolving intractable conflicts may be urgent, it is rarely realized. These conflicts are, after all, 'intractable'.

The persistence of this kind of conflict can be understood in terms of unmet fundamental needs. An intractable conflict arises when fundamental needs, such as nutrition, safety, shelter, identity, recognition and participation are not met. Because people cannot relinquish these kinds of needs, they are 'non-negotiable'. Conflicts about such needs are therefore persistent and 'solutions' that do not guarantee the fulfillment of these needs do not last.

Fundamental needs are related to the concept of identity on two levels. On the one hand, having a (positive) identity is itself seen as a fundamental need, on the other hand, conflicts about fundamental needs are always expressed through identity groups. For example, under the Apartheid regime in South Africa, not fulfilling the basic needs of a specific group was institutionalized based on a specific characteristic, skin colour. Such a collective frustration of basic needs reinforces the experience of this group identity and makes the conflict express

itself through a conflict of identity groups, in this case based on skin color. In the absence of an observable identifying feature, the failure to fulfill basic needs triggers the formation of identity groups. For example, people may object to abortion for various reasons, but they automatically fall into the 'pro-life' group. Being 'pro-life' then becomes part of their identity. The same goes for 'pro-choice'.

An intractable conflict is identity-related if it is not possible for two (or more) parties to simultaneously express their identities, in other words realize their fundamental values or idea of the good life. There are intractable conflicts that can only be properly understood as 'identity-related', meaning that what is at stake touches directly on what people consider essential to who they are. In other words, the subject of conflict is related to the identity of the parties to the conflict.

Because an identity-related conflict concerns how parties should behave in relation to each other with regard to fundamental values or needs, such a conflict is also always a moral conflict. How exactly the 'moral' can be defined differs per theory. Issues about what social norms should apply to the implementation of fundamental values or the fulfillment of fundamental needs are generally regarded as moral.

Although an identity-related conflict is also always a moral conflict, throughout the thesis the formulation 'identity-related moral conflicts' is maintained. Although this is redundant in the context of this thesis, the intention is to keep in mind what kind of conflicts are concerned. It is not about factual differences of opinion about what someone is like, it is about normative differences of opinion about how people should treat each other with regard to fundamental values and needs.

In Identity-Related Moral Conflicts (IRMCs), parties want to express their identity and they claim that the other should not hinder them in doing so, or should actively participate in it. What is claimed back and forth does not need to relate directly to the identity of the other; social norms focus on behavior, not directly on having a particular identity, but a conflict over social norms can imply a conflict over identity. If certain behavior for party A is an expression of its identity, then party B's claim that this behavior should change implies that party A should change its identity. The attachment to the behavior is there because it is the way of expressing one's own identity. 'Being' implies for A 'doing'. So, if celebrating 'Sinterklaas' with the inclusion of its controversial tradition of 'Zwarte Piet' is, according to A, an expression of a certain identity, then the claim that 'Zwarte Piet' should be abolished is in fact a claim that *A should understand himself differently*.

### **Alternative conflict resolution of intractable conflicts through 'transformation'**

In recent decades, many initiatives have been taken to solve identity-related moral conflicts in an 'alternative' way by paying attention to fundamental needs and the identity of groups. Various practical theories have been formulated and various methods such as workshops, dialogues, conferences, etc. have been tried out (see section 7.1.2 for the elaboration of some examples). This alternative conflict resolution is aimed at a 'transformation' of how those involved see themselves, each other and their relationship. Transformation can be understood as a process in which parties become aware of their presuppositions, for example about what

is essential to them, and how these presuppositions limit how they perceive, understand and experience the world. Transformation takes place when these presuppositions are adjusted in such a way that a new, more integral and inclusive perspective becomes possible and the parties in question act on that new insight.

Such alternative conflict resolution initiatives are often incidental actions in the context of large-scale, violent conflicts, but there are also initiatives that relate to more practical, everyday conflicts, for example in mediation. Despite inspiring and promising results, empirical research into the effectiveness of this approach to conflict cannot be convincingly conducted. What is missing is a substantiation of when there is success and what the intervention is based on. Due to the lack of both a solid foundation and empirically proven effectiveness of 'alternative' conflict resolution methods, in many conflict situations negotiation-based resolution strategies are retained (which, ironically, could be said to be proven ineffective). Or the parties choose warfare.

The aim of this thesis is to find or develop a theory that provides a normative underpinning of what constitutes a stable and just solution of identity-related moral conflicts. Such a theory offers new possibilities for empirical research into the effectiveness of specific interventions, and indications for the development of institutions with which conflicts can be resolved at an early stage, or even prevented. Then, it is not only about resolving conflicts, but also about ensuring constructive cooperation between people with different fundamental values and beliefs.

### Understanding identity as a network of commitments

One can find libraries filled with philosophical works about 'identity'. In intractable conflicts, it is mainly about biographical identity, or in other words: how does someone understand and define himself. Objective and social characteristics can influence what one considers essential to who he or she is, but these characteristics are not constitutive of self-understanding in a subjective sense. A person can understand himself in a way that deviates from objective or social characteristics.

The distinction between objective, social and subjective claims is important to properly understand identity-related moral conflicts. Conflicts can be distinguished into three layers:

- Objective: a difference of opinion about factual circumstances, for example to what extent animals have feelings or consciousness (on the basis of which hunting or livestock farming should or should not be allowed);
- Social: a conflict of interest over scarce resources, for example nature lovers want to preserve a biodiverse woodland while project developers want to build houses;
- Subjective: a frustration in being able to express one's own identity, for example an orthodox believer who does not want to be publicly mocked for what is sacred to him or her.

## Addendum

For objective claims, 'truth' is the criterion to judge the validity of claims. For social claims, that is 'justice'. That identity is subjectively understood as someone's self-understanding does not mean that the subjective claims associated with that self-understanding are also automatically valid. One could be mistaken in his or her self-understanding, or at least develop a more refined self-understanding. I refer to the criterion for the validity of subjective claims as 'authenticity'.

The formulation 'what someone experiences as essential to who he or she is' is perhaps the most general interpretation I use for someone's 'identity'. It's a mouthful, so sometimes I'll stick to 'what's essential to someone', or simply 'who they are'. 'Self-understanding' can be considered as a synonym of 'identity' in this thesis.

What someone experiences as essential to him or her has practical meaning: he or she wants to express and realize what is essential to him or her. In other words, one's self-understanding consists of commitments. If someone has a commitment, it means that someone has the will to fulfill the intention expressed in the commitment, in other words to generate the necessary actions and avoid tempting oneself not to fulfill the commitment. When someone tries to realize his or her commitments, there is 'self-expression'. This also means that a change in commitments constitutes a change of identity, and therefore of self-understanding.

People have multiple commitments. Some are relatively unrelated (such as a commitment to family well-being and a commitment to meeting work obligations), others are strongly interrelated (such as a commitment to meeting appointments and a commitment to achieving certain results). Commitments are directly or indirectly linked. One's identity can therefore be understood as a network of (essential) commitments. When someone is aware of some commitments, he or she then has an articulated understanding of these commitments. Often a refined, more precise articulation is possible and some commitments that are present are still completely unarticulated.

### Question for the thesis: stable and just solutions

An identity-related moral conflict (IRMC) is resolved when the parties to the conflict no longer hinder each other's self-expression. This means that parties can freely try to realize their (essential) commitments. This means that although new conflicts may arise over time, the same conflict will not flare up again. If this is fulfilled, then there is a 'stable' solution.

A theory that distinguishes a stable solution does not do so in retrospect, but looking forward. A solution is stable if, viewed from the perspective of a person's own goals, it is rational to act in accordance with the relevant solution proposal, in all conceivable circumstances. In an IRMC, it is not just interests that can be maximized that are at stake, but commitments that are essential for both parties. If that would be possible only in specific circumstances, the solution would not be stable. As soon as circumstances change, it could be rational to deviate from that solution proposal. The conflict could flare up again. When testing the solution proposals of various theories, I will therefore analyze whether there are foreseeable circumstances in which it is rational for the parties to opt for an action option other than that of the solution proposal.

A stable solution does not always have to be fair. A situation in which a dominant party to the conflict achieves a stable situation by the 're-education' of a minority, I do not see as a 'solution' but as an effective 'oppression' or 'brainwashing'. The distinction between solution and oppression is a question of justice, in other words does every party or every person get what is due to him or her?

Different normative theories conceptualize "justice" in different ways. According to a 'Might makes Right'-theory, for example, the scenario just outlined could be considered a stable and just solution. To rule out such theories, I provide a general framework for what a 'just' solution must meet. Oppression occurs when people cannot determine who they are by themselves but are forced to a certain self-understanding. Someone is autonomous if he or she lives and acts in accordance with his or her own values, beliefs, reasons and commitments. A solution is therefore just if the 'autonomy' of the parties involved is guaranteed. In other words, 'justice' at least means that every human being should in principle be able to be who he or she is, and must also be able to express what is essential to him or her. Because of this *desideratum*, I examine theories and authors that also aspire to fulfill this.

The addition 'in principle' refers to the possibility that a theory excludes certain identities on justifiable grounds. This means that a theory from the perspective of an identity itself substantiates that expressing that identity is not rational. In other words, the solution that is proposed by a theory is just if and only if that solution can be justified from the perspective of any rational identity.

This dissertation stems from the practical urgency to resolve persistent and potentially violent conflicts. Since this is a philosophical study, and not a practical sociological study, the approach is theoretical and conceptual. The research question is therefore not how to solve IRMCs in practice, but how a just and stable solution can be understood conceptually. The research questions are therefore:

1. Is it possible to discern a stable and just solution for IRMCs using existing theories?
2. If (1) fails: is it possible to formulate a theory that can distinguish stable and just solutions, and what does this mean for the concept of 'justice'?
3. If (2) succeeds: how can this theory be practically applied and/or institutionalized in such a way that IRMCs can be solved effectively?

### Philosophical theories of social conflict resolution

Many philosophers have proposed how stable and just solutions to social conflicts in general can be achieved. A classic approach is to view social conflicts as conflicts of interest over scarce resources. According to Thomas Hobbes (1588 - 1679), people prevent a self-destructive war of all against all by voluntarily submitting to a restrictive authority. This 'contractual' idea is a common thread in modern political and social philosophy, where the emphasis was initially on legitimizing existing authority, but has increasingly shifted to the freedom of the individual. The question then is how a 'social contract' can be justified for everyone.

Immanuel Kant (1724-1804) made an influential proposal to base this justification on 'reason' (understood as the human, rational mind). In Kant's thinking, moral precepts are reasoned from each individual's application of universal rational reasoning. In contrast, Hegel (1770-1831) argued that people are part of a community that determines people's fundamental values and norms, and that this community constitutes how people understand themselves. In Hegel's view, Kant's individual, rational approach does insufficient justice to this social dimension of people's self-understanding. Identity-related moral conflicts are so intractable because particular, fundamental values associated with membership in a specific community clash. Kant's universal precepts may conflict with these fundamental values, while - according to Hegel - from the perspective of such an identity, Kant's universalism is unjustified.

So, on the one hand there is the idea that it is possible to justify universal solutions, on the other hand that people are inevitably part of a community with specific (particular) fundamental values. The tension between these basic ideas is an important theme in philosophy since Kant and Hegel and is the underlying philosophical issue in discerning solutions to identity-related moral conflicts. After all, such conflicts involve non-negotiable, particular and fundamental values of different parties that cannot be expressed and realized at the same time. How, then, can a stable solution ever be discerned that is justified from the perspective of each identity, in other words universally just?

Since Kant and Hegel, various theories have been developed that try to resolve the tension between the universal and the particular. I investigate whether three influential theoretical lines of thought can distinguish a stable and just solution for IRMCs. These lines of thought have in common that justice is defined in one way or another in a form of coordination or deliberation between conflicting parties. All three can therefore be regarded as part of a 'deliberative tradition'. The lines of thought differ in terms of strategy on how to deal with identity differences. I distinguish the following strategies:

- *Strategy 1: privatizing identity differences:* in this strategy a distinction is made between a public and private sphere. In the private sphere everyone is free to live according to their own particular values, but the public sphere is organized according to universally justified norms. An influential elaboration of this idea can be found in John Rawls's Political Liberalism. In distinguishing solutions from IRMCs, the challenge here seems to be how to bring and keep the clashing identities in the private sphere. After all, an IRMC is already a public conflict.
- *Strategy 2: arguing from identity differences:* in this strategy, identity differences are not relegated to the private sphere, but are fully admitted in the public debate about just norms. The idea is that any conceivable norm or value may be presented in a dialogue in which agreement is reached on the basis of rational arguments (and not, for example, through the exercise of power). Jürgen Habermas' Discourse Ethics is an influential elaboration of this strategy. In advance, the challenge of this line of thought seems to be to show how rational argumentation is possible about fundamental values.

A rational dialogue can well lead to new insights about fundamental values, but rational arguments do not seem to be decisive for someone's identity.

- *Strategy 3: empathizing with identity differences:* this strategy is aimed at an inner change of the fundamental values of the parties to the conflict. The idea is that by getting to know each other's perspective, parties can refine their own self-understanding. Based on the thinking of Charles Taylor, this idea can be elaborated in what I call an 'Articulation Ethic'. When moral conflicts are approached as an opportunity to refine one's self-understanding, stable and just solutions can indeed be achieved. The challenge is to substantiate that a new self-understanding is more refined, in the sense of being authentic, than the original self-understanding. If no criterion is available for this, then any transformation is justified at any given time, making solutions unstable.

### Challenges to existing theoretical lines of thought

From the analysis of Political Liberalism, I conclude in chapter 2 that the strategy of privatizing identity differences is unjustified for identities in which public expression of fundamental values is essential. IRMCs exist precisely because identities conflict in the public sense. Distinguishing a solution from IRMCs requires a theory in which the whole identity is involved in a public sense.

Discourse Ethics is a theory in which every aspect of one's identity can be involved in conflict resolution, but it can only discern stable and just solutions if what I call a 'modern ethical assumption' is met. This assumption implies that conflicting parties have an identity in which universal moral norms always take precedence over particular fundamental values. In chapter 3 I show that this cannot be assumed in IRMCs. A change in the self-understanding of parties in an IRMC towards this modern ethical assumption would be necessary. Seyla Benhabib calls a discourse in which a change of self-understanding is central a 'moral-transformative experience'. However, such a morally transformative experience is not conceptualized within Discourse Ethics.

The Articulation Ethic offers a theory with which a discourse can be conceptualized as a morally transformative experience. In this way, a stable and just solution can be distinguished for IRMCs. In such a process, the parties come to a more refined self-understanding by empathizing with each other's identity. However, from the perspective of any identity, a criterion for 'more refined' must be justified. Without such a criterion, the parties can empathize with each other and understand each other in depth, but still hold on to their own identity, which in fact deepens the conflict. Or, if parties do conclude to a different self-understanding without a criterion, then the arbitrariness of this means that parties cannot be assured that a solution is stable. In chapter 4 I show that Articulation Ethic lacks such a criterion.

In short, for any of the theoretical lines of thought, the challenges are too great to distinguish a stable and just solution for IRMCs. This seems to imply support for philosophers who argue that conflicts over fundamental values cannot be resolved. According to these 'agonistic' thinkers, justice is not served by naively hoping that a universal consensus can be achieved. That attitude could legitimize the exercise of power by dominant parties. According

to the agonistic line of thought, justice benefits from accepting the existence of such conflicts and continuing to conduct a dialogue that is not aimed at rational consensus, but at improving mutual relations despite fundamental differences.

I share with this agonistic critique that it is important to recognize identity-related moral conflicts as such and that a dialogue based on rational argumentation alone does not offer a solution. However, based on the analysis of the three theoretical lines of thought, I see reason to look further into whether a stable and just solution of IRMCs can be distinguished.

### The Transformative Dialogue

I have indicated above that the Articulation Ethic lacks a justified criterion for distinguishing one self-concept as 'more refined' - in the sense of authenticity - than another. The idea is to base this criterion - inspired by Discourse Ethics - on some form of agreement about the authenticity of everyone's self-understanding. Important questions with regard to this idea are: "How will this be possible?" and "How does this relate to the desideratum of autonomy, in other words that everyone should in principle be able to be who he or she thinks he or she is?"

I call the interaction in which parties agree on authenticity a 'Transformative Dialogue'. This is a dialogue in which parties become aware of their presuppositions, for example about their identity, and of how these presuppositions limit how they perceive, understand and experience the world and others. Based on this insight, parties can opt for new presuppositions about their identity, enabling a new, more integral and inclusive perspective.

A Transformative Dialogue contains a number of necessary steps to arrive at a stable and just solution to intractable, identity-related conflicts or challenges. When going through these steps, it is good to realize that they are conceptual steps. The steps are conceptually sequential in the sense that a subsequent step uses what was conceptually enabled in previous steps. In different situations, these conceptual steps can be interpreted differently in a practical sense. In some dialogues these steps are followed in a self-evident manner, in other situations a method that explicitly marks successive steps can be helpful.

The steps of a Transformative Dialogue are:

- *Step 1: Commitment to conflict resolution:* A Transformative Dialogue requires commitment from the parties involved to resolve the conflict.
- *Step 2: Fusion of horizons:* the next step is for parties to understand and fathom each other's perspective. They put themselves in the other person's perspective in such a way that they realize that that perspective could also have been theirs. The moment they experience that both perspectives are alternatives for the same characteristic in people's lives (a so-called 'human constant'), a fusion of horizons takes place. For example, meat eaters and vegetarians both try to get their food in a sustainable way. Putting yourself in the perspective of the other person can already lead to a transformation, for example if a carnivore simply did not know what the environmental effects of eating meat are.



- *Step 3: Distinguish alternatives of oneself:* in a fusion of horizons, parties can distinguish at least two alternatives of oneself. The alternatives of oneself differ in some part of the network of commitments related to the conflict topic. Note that it concerns alternatives *of* oneself and not *for* oneself, because it concerns (part of) someone's identity, or self-understanding. Several alternatives are conceivable for the part of the network of commitments that is associated with the conflict topic.
- *Step 4: Internal and external consistency in networks of commitments:* based on the commitment to resolving the conflict, both parties investigate which alternatives of oneself are consistent with their own entire network of commitments (internal consistency) and which are also mutually consistent (external consistency). Consistency means that there are no conflicting commitments. To achieve consistency, the scope of the conflict can be increased, or alternatives of oneself are considered that relate to a larger part of one's network of commitments. As a larger portion of one's network of commitments becomes involved, the transformation becomes 'deeper'.
- *Step 5: Transformation: identification as a new alternative of oneself:* when parties consider a new set of commitments as part of their network of commitments instead of the original ones, transformation takes place. Because the network of commitments constitutes the individual's self-understanding, or identity, that identity transforms as original commitments are replaced by new ones.

If the new networks of commitments from both parties are consistent internally and externally, a transformation has taken place that has stably resolved the original conflict. The solution is stable, because the identities of both parties are transformed. They have no rational reason for other choices of action. In all steps of the Transformative Dialogue, the autonomy of those involved is guaranteed. However, an urgent question still is: "How does this form of agreement about everyone's identity relate to the idea that someone is autonomous if he or she lives and acts in accordance with his or her own values, beliefs, reasons and commitments?"

### Intersubjective authenticity vs. a fixed identity

The Transformative Dialogue assumes that people can think of several alternative versions of themselves. If one or more persons regard their own identity as fixed, then there is no possibility to distinguish such alternatives of oneself. In view of the intractability, this seems to be exactly the case in IRMCs: parties regard their identity as fixed and defend it fiercely. It might still be possible to understand another in a fusion of horizons, but not to distinguish alternatives of oneself. The insight can then be, for example: "if I had been born in your context, I would have been like you, but now I have become who I am, and that is unchangeable".

Based on insights from developmental psychology, I show in section 5.2 that the idea of a fixed identity can be exposed as a misunderstanding. Moreover, autonomy and authenticity should not be understood individually, but intersubjectively. People grow up within a community that shares beliefs, norms and values, or in other words within a 'horizon of meaning'. Step

by step, people acquire this horizon of meaning in a process of socialization and thus develop their identity. Their mind is literally (partly) formed by that horizon of meaning (I call this 'mindshaping'). And since a horizon of meaning is dynamic, so is identity.

In this socialization process, there are times when the self-understanding developed by children collides with the normative expectations of the community. Such identity-related coordination problems are solved by children transforming their beliefs, norms and values, in other words their identity (and the coordination problems therefore do not develop into intractable conflicts). It is also possible that the horizon of meaning of the community evolves under the influence of such clashes with new generations. What is authentic for people is therefore partly determined by the common horizon of meaning and partly by individual interpretations insofar as the horizon of meaning leaves room for this (or is adapted to it).

What is authentic is therefore intersubjectively determined. This means that the 'own' values, beliefs, reasons and commitments that an autonomous or authentic person lives by are not found exclusively in an individual, nor in a social group, but intersubjectively, in other words 'in the relationship between individual and others'. Authenticity is not the revelation of a true identity that every human being possesses deep down. Nor is authenticity a conformity to the prevailing values and norms in a community. Authenticity is present when there is mutual agreement about everyone's self-understanding. The Transformative Dialogue enables parties to reach this agreement autonomously.

When a child has been socialized successfully, it has appropriated the community's horizon of meaning. His or her self-understanding is then repeatedly confirmed by the environment and it stabilizes. If the self-understanding then becomes stabilized, the misunderstanding of a fixed identity which could be discovered by an individual by consulting his own feelings and experiences may arise. Identity fixation has efficiency benefits for group collaboration. It makes the division of roles and tasks easy. This does not cause any problems in communities with a more or less stable horizon of meaning.

However, in today's globalized society, identity-related coordination problems are not limited to the socialization process of children, but adults are also regularly confronted with major differences in fundamental values. Everyone's horizon of meaning is repeatedly questioned. If such an identity-related coordination problem concerns an aspect of one's self-understanding that has become fixed, then an intractable IRMC arises.

Letting go of the idea of a fixed identity makes it possible to treat intractable and seemingly unsolvable IRMCs as identity-related coordination problems that can be resolved through mutual mindshaping. This means that in a Transformative Dialogue people understand each other more deeply and form each other's identities. The identity and mutual relationship of those involved can then become more authentic. In the literature on alternative conflict resolution, conflict is therefore not seen primarily as a problem, but as an opportunity with creative potential.

The Transformative Dialogue is a form of mindshaping in which the autonomy of those involved is guaranteed, so that the resulting solution is not only stable, but also just. This does not mean that all people need to have exactly the same fundamental values, but that they have mutually compatible fundamental values, and can also work together to realize shared

commitments. Just as truth is the concept that marks agreement on objective claims, and justice is the concept that marks agreement on social claims, so authenticity marks agreement on subjective claims.

In other words, it is authentic to be committed that (all) others can realize their fundamental values. The theory of the Transformative Dialogue links each person's own particular self-expression to the universal commitment to the expression of everyone else's particular identity.

### **Justification of the commitment to the Transformative Dialogue**

Until now it has been assumed that the parties are committed to a stable and just solution to the conflict, and - since the Transformative Dialogue makes this possible - therefore to the Transformative Dialogue itself. I will argue that this commitment is inevitable.

In the first place, the commitment to resolving an IRMC is necessary because the continuation of the conflict hinders parties in their self-expression. In short, it is prudential to want to resolve the conflict. If oppressive resolution strategies are rejected for ethical, moral and/or prudential reasons, the Transformative Dialogue remains.

Second, the commitment to resolving an IRMC is morally obligatory. After all, in an IRMC the parties do not mutually recognize the value of each other's identity. An IRMC implies the absence of recognition. The absence of recognition is unjust, because it is only possible to express one's own identity fully in a situation of recognition. And that everyone can in principle express his or her own identity is the desideratum of this thesis. In short, the commitment to resolving an IRMC through a Transformative Dialogue is morally justified, because that dialogue discerns a stable and just solution that constitutes mutual recognition.

However, both the prudential and moral arguments for commitment to the Transformative Dialogue are not justified from the perspective of parties in an IRMC. The parties in an IRMC have a fixed self-understanding in relation to the subject of conflict. That is why the conflict is so intractable. Although this belief rests on a misunderstanding, it cannot be understood as a misunderstanding within the horizon of meaning of parties with a fixed self-understanding. After all, in order to understand it as a misunderstanding, this party would have to have already abandoned the conviction of a fixed self-understanding. And that is precisely not the case in an IRMC.

Therefore, I give an additional argument in which I show that it is self-defeating for a party with the conviction of a fixed self-understanding not to be committed to the Transformative dialogue. This argument for the inevitability of the commitment to resolving an IRMC through the Transformative Dialogue is summarized as follows:

1. People (in an IRMC) act purposefully to realize authentic self-expression. This should be assumed, if there is a conflict.
2. To realize authentic self-expression, the Transformative Dialogue is indispensable. Relationships of social recognition are necessary for authentic self-expression. It is possible that an identity-related coordination problem arises with someone with whom a person maintains relationships of social recognition. The only way to solve this while

maintaining autonomy (of both) is the Transformative Dialogue. If one did not have the commitment to resolve that coordination problem, then one's recognition of the other is conditional, or only present as long as the other has no conflicting commitments with one's own self-understanding. However, that is not a mutual relationship of recognition.

3. This commitment to the Transformative Dialogue also applies universally, that is in relation to everyone. If the commitment were limited to one person, there could be manipulation. The only way to expose any manipulation and to guarantee autonomy is to be committed to the Transformative Dialogue in relation to everyone else.

### **The practice of a transformative-deliberative society**

A philosophical theory in which stable and just solutions for IRMCs can be discerned is important. This provides a conceptual foundation for transformative initiatives and makes it possible to research the design and effectiveness of such initiatives in an unambiguous manner. This may lead to new insights to increase the effectiveness of such initiatives, enabling them to develop into robust and widely applicable interventions in the repertoire of conflict resolution methods. The hope is that this will cause existing IRMCs to disappear and new ones to be nipped in the bud at an early stage.

At the same time, a theory is just a theory, and these are hopeful thoughts. Agonist critics might accuse the transformative approach of being as naive as the deliberative wishful thinkers who hope to resolve conflicts through the exchange of rational arguments. And indeed, the exercise of power and violence are still the order of the day in the world. The theory of the Transformative Dialogue is therefore not an end point, but a beginning. It marks the starting point for the invention and construction of a transformative-deliberative society.

In chapter 7 I investigate how the Transformative Dialogue can be institutionalized in a transformative-deliberative society, and how oppressive exercise of power can be avoided. A transformative-deliberative society is a society in which social conflicts are resolved through rational argumentation or negotiation and, if they are identity-related, through the application of the Transformative Dialogue. In such a society, discerning each other's self-understanding and transforming it, is as common an interaction as exchanging arguments. In order to solve IRMCs, it is therefore necessary to maintain the transformative skills that people possess naturally as children, also in their adulthood.

To achieve this, innovations are needed in various institutions. The Transformative Dialogue can be embedded in the judiciary, political decision making and community building. This requires, for example, that sufficient process facilitators are trained and that children learn to distinguish their transformative skills and thus to lay the foundation for consciously using these skills as adults if a conflict situation or effective cooperation requires this.

The required institutionalization demands an extensive and complex policy program. Parties that are influential through oppressive exercise of power benefit from maintaining the myth of a fixed identity and will resist this institutionalization. Moreover, this discredited idea of a fixed identity gives people something to hold on to in an increasingly complex and rapidly changing globalized world.

This dissertation provides theoretical underpinnings and a starting point for institutionalization in practice, but much work is needed to create a transformative-deliberative society in which conflicts can be swiftly resolved and effective cooperation can be achieved in the face of clashing identity differences. We must urgently take on this challenge. IRMCs can lead to a lot of suffering. And major global challenges, such as combating climate change, protecting biodiversity and preventing famine, require effective cooperation despite major differences in fundamental values. The future of humanity may well depend on our ability to conduct a Transformative Dialogue.



## Curriculum Vitae

Florian Bekkers (Delft, 1973) is aan de Universiteit Utrecht afgestudeerd in Theoretische Natuurkunde (1998) en Wijsbegeerte (2000). Na zijn studie heeft hij gewerkt bij verschillende organisatie-adviesbureaus en overheden. Hij was onder andere bestuurlijk adviseur bij het Ministerie van Financiën, projectleider bij het nationale Innovatieplatform, teamleider en programmaleider bij de Provincie Overijssel en programmamanager en plv. directeur Nationale Ruimtelijke Ordening bij de Rijksoverheid. Sinds 2012 werkt hij als zelfstandig adviseur onder de naam Vide Advies. Zijn expertise ligt op het gebied van strategie, leiderschap en programmamanagement en het bijdragen aan de effectieve aanpak van maatschappelijke opgaven. Zijn opdrachtgevers zijn ministeries, rijksuitvoeringsorganisaties, (bestuurlijke) koepelorganisaties, provincies, gemeenten, waterschappen en bibliotheken. Naast zijn adviespraktijk heeft Florian sinds eind 2016 onder begeleiding van Rutger Claassen, Joel Anderson en (in de periode 2017-2020) Sem de Maagt (allen verbonden aan de Universiteit Utrecht) aan dit promotie-onderzoek gewerkt.





## Questiones Infnitae

### Publications of the department of philosophy and religious studies

- Volume 21** D. van Dalen, *Torens en Fundamenten* (valedictory lecture), 1997.
- Volume 22** J.A. Bergstra, W.J. Fokkink, W.M.T. Mennen, S.F.M. van Vlijmen, *Spoorweglogica via EURIS*, 1997.
- Volume 23** I.M. Croese, *Simplicius on Continuous and Instantaneous Change* (dissertation), 1998.
- Volume 24** M.J. Hollenberg, *Logic and Bisimulation* (dissertation), 1998.
- Volume 25** C.H. Leijnhorst, *Hobbes and the Aristotelians* (dissertation), 1998.
- Volume 26** S.F.M. van Vlijmen, *Algebraic Specification in Action* (dissertation), 1998.
- Volume 27** M.F. Verweij, *Preventive Medicine Between Obligation and Aspiration* (dissertation), 1998.
- Volume 28** J.A. Bergstra, S.F.M. van Vlijmen, *Theoretische Software-Engineering: kenmerken, faseringen en classificaties*, 1998.
- Volume 29** A.G. Wouters, *Explanation Without A Cause* (dissertation), 1999.
- Volume 30** M.M.S.K. Sie, *Responsibility, Blameworthy Action & Normative Disagreements* (dissertation), 1999.
- Volume 31** M.S.P.R. van Atten, *Phenomenology of choice sequences* (dissertation), 1999.
- Volume 32** V.N. Stebletsova, *Algebras, Relations and Geometries (an equational perspective)* (dissertation), 2000.
- Volume 33** A. Visser, *Het Tekst Continuüm* (inaugural lecture), 2000.
- Volume 34** H. Ishiguro, *Can we speak about what cannot be said?* (public lecture), 2000.
- Volume 35** W. Haas, *Haltlosigkeit; Zwischen Sprache und Erfahrung* (dissertation), 2001.
- Volume 36** R. Poli, *ALWIS: Ontology for knowledge engineers* (dissertation), 2001.
- Volume 37** J. Mansfeld, *Platonische Briefschrijverij* (valedictory lecture), 2001.
- Volume 37a** E.J. Bos, *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius* (dissertation), 2002.
- Volume 38** M. van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)* (dissertation), 2002.
- Volume 39** B.E.K.J. Goossens, *Edmund Husserl: Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23* (dissertation), 2003.
- Volume 40** H.J.M. Broekhuijse, *Het einde van de sociaaldemocratie* (dissertation), 2002.
- Volume 41** P. Ravalli, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität in den Göttinger Jahren: Eine kritisch-historische Darstellung* (dissertation), 2003.
- Volume 42** B. Almond, *The Midas Touch: Ethics, Science and our Human Future* (inaugural lecture), 2003.
- Volume 43** M. Düwell, *Morele kennis: over de mogelijkheden van toegepaste ethiek* (inaugural lecture), 2003.
- Volume 44** R.D.A. Hendriks, *Metamathematics in Coq* (dissertation), 2003.
- Volume 45** Th. Verbeek, E.J. Bos, J.M.M. van de Ven, *The Correspondence of René Descartes: 1643*, 2003.
- Volume 46** J.J.C. Kuiper, *Ideas and Explorations: Brouwer's Road to Intuitionism* (dissertation), 2004.
- Volume 47** C.M. Bekker, *Rechtvaardigheid, Onpartijdigheid, Gender en Sociale Diversiteit; Feministische filosofen over recht doen aan vrouwen en hun onderlinge verschillen* (dissertation), 2004.
- Volume 48** A.A. Long, *Epictetus on understanding and managing emotions* (public lecture), 2004.
- Volume 49** J.J. Joosten, *Interpretability formalized* (dissertation), 2004.
- Volume 50** J.G. Sijmons, *Phänomenologie und Idealismus: Analyse der Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners* (dissertation), 2005.

## Addendum

- Volume 51** J.H. Hoogstad, *Time tracks* (dissertation), 2005.
- Volume 52** M.A. van den Hoven, *A Claim for Reasonable Morality* (dissertation), 2006.
- Volume 53** C. Vermeulen, *René Descartes, Specimina philosophiae: Introduction and Critical Edition* (dissertation), 2007.
- Volume 54** R.G. Millikan, *Learning Language without having a theory of mind* (inaugural lecture), 2007.
- Volume 55** R.J.G. Claassen, *The Market's Place in the Provision of Goods* (dissertation), 2008.
- Volume 56** H.J.S. Bruggink, *Equivalence of Reductions in Higher-Order Rewriting* (dissertation), 2008.
- Volume 57** A. Kalis, *Failures of agency* (dissertation), 2009.
- Volume 58** S. Graumann, *Assistierte Freiheit* (dissertation), 2009.
- Volume 59** M. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes* (dissertation), 2010.
- Volume 60** I.M. Conradie, *Seneca in his cultural and literary context: Selected moral letters on the body* (dissertation), 2010.
- Volume 61** C. van Sijl, *Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth* (dissertation), 2010.
- Volume 62** J.M.I.M. Leo, *The Logical Structure of Relations* (dissertation), 2010.
- Volume 63** M.S.A. van Houte, *Seneca's theology in its philosophical context* (dissertation), 2010.
- Volume 64** F.A. Bakker, *Three Studies in Epicurean Cosmology* (dissertation), 2010.
- Volume 65** T. Fossen, *Political legitimacy and the pragmatic turn* (dissertation), 2011.
- Volume 66** T. Visak, *Killing happy animals. Explorations in utilitarian ethics.* (dissertation), 2011.
- Volume 67** A. Joosse, *Why we need others: Platonic and Stoic models of friendship and self-understanding* (dissertation), 2011.
- Volume 68** N. M. Nijsingh, *Expanding newborn screening programmes and strengthening informed consent* (dissertation), 2012.
- Volume 69** R. Peels, *Believing Responsibly: Intellectual Obligations and Doxastic Excuses* (dissertation), 2012.
- Volume 70** S. Lutz, *Criteria of Empirical Significance* (dissertation), 2012
- Volume 70a** G.H. Bos, *Agential Self-consciousness, beyond conscious agency* (dissertation), 2013.
- Volume 71** F.E. Kaldewaij, *The animal in morality: Justifying duties to animals in Kantian moral philosophy* (dissertation), 2013.
- Volume 72** R.O. Buning, *Henricus Reneri (1593-1639): Descartes' Quartermaster in Aristotelian Territory* (dissertation), 2013.
- Volume 73** I.S. Löwisch, *Genealogy Composition in Response to Trauma: Gender and Memory in 1 Chronicles 1-9 and the Documentary Film 'My Life Part 2'* (dissertation), 2013.
- Volume 74** A. El Khairat, *Contesting Boundaries: Satire in Contemporary Morocco* (dissertation), 2013.
- Volume 75** A. Krom, *Not to be sneezed at. On the possibility of justifying infectious disease control by appealing to a mid-level harm principle* (dissertation), 2014.
- Volume 76** Z. Pall, *Salaḥism in Lebanon: local and transnational resources* (dissertation), 2014.
- Volume 77** D. Wahid, *Nurturing the Salaḥi Manhaj: A Study of Salaḥi Pesantrens in Contemporary Indonesia* (dissertation), 2014.
- Volume 78** B.W.P van den Berg, *Speelruimte voor dialoog en verbeelding. Basisschoolleerlingen maken kennis met religieuze verhalen* (dissertation), 2014.
- Volume 79** J.T. Berghuijs, *New Spirituality and Social Engagement* (dissertation), 2014.
- Volume 80** A. Wetter, *Judging By Her. Reconfiguring Israel in Ruth, Esther and Judith* (dissertation), 2014.
- Volume 81** J.M. Mulder, *Conceptual Realism. The Structure of Metaphysical Thought* (dissertation), 2014.

- Volume 82** L.W.C. van Lit, *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators* (dissertation), 2014.
- Volume 83** P.L. Lambertz, *Divisive matters. Aesthetic difference and authority in a Congolese spiritual movement 'from Japan'* (dissertation), 2015.
- Volume 84** J.P. Goudsmit, *Intuitionistic Rules: Admissible Rules of Intermediate Logics* (dissertation), 2015.
- Volume 85** E.T. Feikema, *Still not at Ease: Corruption and Conflict of Interest in Hybrid Political Orders* (dissertation), 2015.
- Volume 86** N. van Miltenburg, *Freedom in Action* (dissertation), 2015.
- Volume 86a** P. Coppens, *Seeing God in This World and the Otherworld: Crossing Boundaries in Sufi Commentaries on the Qur'ān* (dissertation), 2015.
- Volume 87** D.H.J. Jethro, *Aesthetics of Power: Heritage Formation and the Senses in Post-Apartheid South Africa* (dissertation), 2015.
- Volume 88** C.E. Harnacke, *From Human Nature to Moral Judgement: Reframing Debates about Disability and Enhancement* (dissertation), 2015.
- Volume 89** X. Wang, *Human Rights and Internet Access: A Philosophical Investigation* (dissertation), 2016.
- Volume 90** R. van Broekhoven, *De Bewakers Bewaakt: Journalistiek en leiderschap in een gemediatiseerde democratie* (dissertation), 2016.
- Volume 91** A. Schlatmann, *Shi'i Muslim youth in the Netherlands: Negotiating Shi'i fatwas and rituals in the Dutch context* (dissertation), 2016.
- Volume 92** M.L. van Wijngaarden, *Schitterende getuigen. Nederlands luthers avondmaalsgerei als identiteitsdrager van een godsdienstige minderheid* (dissertation), 2016.
- Volume 93** S. Coenradie, *Vicarious substitution in the literary work of Shūsaku Endō. On fools, animals, objects and doubles* (dissertation), 2016.
- Volume 94** J. Rajaiah, *Dalit humanization. A quest based on M.M. Thomas' theology of salvation and humanization* (dissertation), 2016.
- Volume 95** D.L.A. Ometto, *Freedom & Self-Knowledge* (dissertation), 2016.
- Volume 96** Y. Yaldiz, *The Afterlife in Mind: Piety and Renunciatory Practice in the 2nd/8th- and early 3rd/9th-Century Books of Renunciation (Kutub al-Zuhd)* (dissertation), 2016.
- Volume 97** M.F. Byskov, *Between experts and locals. Towards an inclusive framework for a development agenda* (dissertation), 2016.
- Volume 98** A. Rumberg, *Transitions toward a Semantics for Real Possibility* (dissertation), 2016.
- Volume 99** S. de Maagt, *Constructing Morality: Transcendental Arguments in Ethics* (dissertation), 2017.
- Volume 100** S. Binder, *Total Atheism* (dissertation), 2017.
- Volume 101** T. Giesbers, *The Wall or the Door: German Realism around 1800*, (dissertation), 2017.
- Volume 102** P. Sperber, *Kantian Psychologism* (dissertation), 2017.
- Volume 103** J.M. Hamer, *Agential Pluralism: A Philosophy of Fundamental Rights* (dissertation), 2017.
- Volume 104** M. Ibrahim, *Sensational Piety: Practices of Mediation in Christ Embassy and NASFAT* (dissertation), 2017.
- Volume 105** R.A.J. Mees, *Sustainable Action, Perspectives for Individuals, Institutions, and Humanity* (dissertation), 2017.
- Volume 106** A.A.J. Post, *The Journey of a Taymiyyan Sufi: Sufism Through the Eyes of Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311)* (dissertation), 2017.
- Volume 107** F.A. Fogue kuate, *Médias et coexistence entre Musulmans et Chrétiens au Nord-Cameroun: de la période coloniale Française au début du XXIème siècle* (dissertation), 2017.

## Addendum

- Volume 108** J. Kroesbergen-Kamps, *Speaking of Satan in Zambia. The persuasiveness of contemporary narratives about Satanism* (dissertation), 2018.
- Volume 109** F. Teng, *Moral Responsibilities to Future Generations. A Comparative Study on Human Rights Theory and Confucianism* (dissertation), 2018.
- Volume 110** H.W.A. Duijf, *Let's Do It! Collective Responsibility, Joint Action, and Participation* (dissertation), 2018.
- Volume 111** R.A. Calvert, *Pilgrims in the port. Migrant Christian communities in Rotterdam* (dissertation), 2018.
- Volume 112** W.P.J.L. van Saane, *Protestant Mission Partnerships: The Concept of Partnership in the History of the Netherlands Missionary Council in the Twentieth Century* (dissertation), 2018.
- Volume 113** D.K. Düring, *Of Dragons and Owls. Rethinking Chinese and Western narratives of modernity* (dissertation), 2018.
- Volume 114** H. Arentshorst, *Perspectives on freedom. Normative and political views on the preconditions of a free democratic society* (dissertation), 2018.
- Volume 115** M.B.O.T. Klenk, *Survival of Defeat. Evolution, Moral Objectivity, and Undercutting* (dissertation), 2018.
- Volume 116** J.H. Hoekjen, *Pars melior nostri. The Structure of Spinoza's Intellect* (dissertation), 2018.
- Volume 117** C.J. Mudde, *Rouwen in de marge. De materiële rouwcultuur van de katholieke geloofsgemeenschap in vroegmodern Nederland* (dissertation), 2018.
- Volume 118** K. Grit, "Christians by Faith, Pakistani by Citizenship". *Negotiating Christian Identity in Pakistan* (dissertation), 2019.
- Volume 119** J.K.G. Hopster, *Moral Objectivity: Origins and Foundations* (dissertation), 2019.
- Volume 120** H. Beurmanjer, *Tango met God? Een theoretische verheldering van bibliodans als methode voor spirituele vorming* (dissertation), 2019.
- Volume 121** M.C. Göbel, *Human Dignity as the Ground of Human Rights. A Study in Moral Philosophy and Legal Practice* (dissertation), 2019.
- Volume 122** T. van 't Hof, *Enigmatic Etchings. True Religion in Romeyn de Hooghe's Hieroglyphica* (dissertation), 2019.
- Volume 123** M. Derks, *Constructions of Homosexuality and Christian Religion in Contemporary Public Discourse in the Netherlands* (dissertation), 2019.
- Volume 124** H. Nieber, *Drinking the Written Qur'an. Healing with Kombe in Zanzibar Town* (dissertation), 2020.
- Volume 125** B.A. Kamphorst, *Autonomy-Respectful E-Coaching Systems: Fending Off Complacency* (dissertation), 2020.
- Volume 126** R.W. Vinkesteyn, *Philosophical Perspectives on Galen of Pergamum: Four Case-Studies on Human Nature and the Relation Between Body and Soul* (dissertation), 2020.
- Volume 127** L.J. Joziase, *Women's faith seeking life; Lived Christologies and the transformation of gender relations in two Kenyan churches* (dissertation), 2020.
- Volume 128** M. Kramm, *Balancing Tradition and Development. A deliberative procedure for the evaluation of cultural traditions in development contexts* (dissertation), 2020.
- Volume 129** N. Myles, *Communality, Individuality and Democracy: A Defense of Personism* (dissertation), 2020.
- Volume 130** A. Oegema, *Negotiating Paternal Authority and Filial Agency: Fathers and Sons in Early Rabbinic Parables* (dissertation), 2021.
- Volume 131** A.A. Goudriaan, *„Seit ein Gespräch wir sind“: Language and dialogical experience in Hegel* (dissertation), 2021.
- Volume 132** E.H. Meinema, *Regulating Religious Coexistence. The Intricacies of 'Interfaith' Cooperation in Coastal Kenya* (dissertation), 2021.

- Volume 133** K.D. Timmer, *Thresholds and limits in theories of distributive justice* (dissertation), 2021.
- Volume 134** M.J. Blaakman, *Confronting Discrimination and Unravelling the Veil of Prejudice. The epistemic conditions of responsibility for hidden prejudices* (dissertation), 2021.
- Volume 135** A. Ghajarjazi, *Techniques of the senses: 19th-century media and Shiism in Iran* (dissertation), 2021.
- Volume 136** Y. Al Salman, *Sharing in Common: A Republican Defence of Group Ownership* (dissertation), 2022.
- Volume 137** L.L. Schrijvers, *Questioning the Conversion Paradox: Gender, Sexuality, and Belonging amongst Women Becoming Jewish, Christian, and Muslim in the Netherlands* (dissertation), 2022.
- Volume 138** I. van der Giessen, *Uniform Interpolation and Admissible Rules. Proof-theoretic investigations into (intuitionistic) modal logics* (dissertation), 2022.
- Volume 139** F.H.W. Bekkers, *De Transformatieve Dialoog. Over het oplossen van identiteitsgerelateerde morele conflicten* (dissertation), 2023.



Quaestiones Infinitae

$\theta\pi$