

Inhoudsopgave

Artikelen

- Het kwaad 5
Enkele inleidende gedachten
Bas van Stokkom & Marc Cools
- Drie paradigma's van het menselijke kwaad 20
Klaas Rozemond
- Het ultieme kwaad: de daders 36
Alette Smeulers
- De seriemoordenaar als moreel verantwoordelijke actor 53
Christelijke, Sadeaanse en Nietzscheaanse perspectieven op het kwaad
Jean-Marc Piret
- De achterkant van Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap 68
Nederland en zijn slavernijverleden
Alex van Stipriaan
- Discussie en debat**
- Nooit meer thuis in deze wereld 81
Jean Améry's verlangen naar herstel na Auschwitz
Theo de Wit
- Het kwaad in het daglicht 92
Geschiedenis in de rechtszaal
Harmen van der Wilt
- Vorbij de horizon**
- De gespleten persoonlijkheid van de massamoordenaar 97
Bas van Stokkom
- Doka**
- Salò of de 120 dagen van Sodom 104
- Diversen**
- Externe beoordelaars 2014 105

Call for papers

Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit

106

Summaries

107

Auteursgegevens

109

ARTIKELEN

Het kwaad

Enkele inleidende gedachten

Bas van Stokkom & Marc Cools

In een onbezorgde en risicovrije samenleving zijn we van zondebesef bevrijd en lijkt het kwaad verder weg dan ooit. Hoewel we vertrouwd zijn met het kleine alledaagse kwaad van voordringen, liegen en bedriegen, blijven angstaanjagende vormen van dood en verderf buiten onze ervaringswereld, of het moeten de boosaardige iconen uit kunst, literatuur en film zijn die ons blijven fascineren. Niettemin treden regelmatig demonische beelden de huiskamers binnen: van bloedige terreuraanslagen tot hongersnood en epidemieën. Dat 'lijden op afstand' ontregelt ons morele bestaan, hoewel hulp- en geefacties weer snel verlichting brengen. Het aanhoudende nieuws over bijvoorbeeld slachtoffers van terreurgroepen in het Midden-Oosten doet echter bij velen beseffen dat er perfide krachten in het spel moeten zijn. Het spook van de Islamitische Staat wordt snel vereenzelvigd met onmetelijk kwaad.

Journalisten zijn er aan gewend deze actuele vormen van vernietigingsdrang te onderzoeken en te duiden. Wetenschappers blijven daarbij achter en lijken zich meer te richten op 'bezonken' vormen van kwaad, vaak gericht op een verdere verwerking van pijnlijke episoden uit het nationale verleden en vooral de Holocaust. Opvallend is dat deze reflecties in veel opzichten aan criminologen lijken voorbij te gaan. Hoe kan die 'afstand' verklaard worden? Waarom is er weinig animo 'kwaad' te bestuderen? Die vragen vormen een belangrijke leidraad voor dit nummer.

Een eenvoudig antwoord zou zijn dat criminologen aansluiting blijven (moeten) zoeken bij het strafrechtelijke verbod en de verantwoordelijkheid van de individuele delinquent. De studie van 'kwaad' zou het domein van misdaad verre te buiten gaan. Een dergelijk antwoord is onbevredigend, want studie maken van een muitende menigte of een burgeroorlog zou dan buiten beeld blijven. Bovendien, in het alledaagse leven wordt ernstige misdaad snel met noties van kwaad vereenzelvigd. Zou je die betekenissen links moeten laten liggen?

In deze inleiding bespreken we eerst de moeizame kwestie van hoe 'het kwaad' te definiëren. We stellen daarna vast dat gedrags- en sociaalwetenschappers – anders dan theologen, ethici en historici – het kwaad weinig hebben geanalyseerd en onderzocht. We brengen enkele studies onder de aandacht die goed zicht op betekenissen van 'kwaad' hebben geboden. Vervolgens richten we ons op de Holocaust, een beklemmende thematiek die nog altijd veel debat losmaakt en waarover een stroom van publicaties blijft verschijnen. Vooral de these van de 'banaliteit van het kwaad' maakt veel emoties los. Die grote belangstelling voor

mensonterende vormen van vernietiging roept vervolgens wederom de vraag op waarom reflectie op en onderzoek van grove en massale vormen van misdaad binnen de criminologie achterblijven. Ten slotte bespreken we de esthetica van het kwaad aan de hand van De Sade.

Definitieproblemen

Op het begrip 'kwaad' is moeilijk vat te krijgen. Binnen de christelijke denktraditie huist het kwaad in de erfzonde: de zondigheid die ieder mens door geboorte aanleeft. In de voormoderne tijd werden natuurrampen in verband gebracht met het kwaad. Bekend is dat de aardbeving van Lissabon veel debatten losmaakte over Gods hand in wereldse rampspoed (Neiman, 2004). Kernaspect van het kwaad is dan opzettelijk toegebracht verderf dat vanuit menselijk oogpunt niet te begrijpen is.

Kwaad is lange tijd met zonde vereenzelvigd, maar in de moderne tijd wordt kwaad niet meer aan bovennatuurlijke of natuurlijke krachten toegeschreven, maar aan mensen zelf. Het ultieme kwaad is een misdaad tegen de menselijkheid: de ontkenning en vernietiging van menselijke waardigheid. Abram de Swaan verwoordt het aldus:

'Als mensen vandaag de dag nadenken over het kwaad associëren ze dat niet meer zozeer met opstandigheid jegens God: afvalligheid, ketterij, afgodendienst en godslastering, tovenarij of bijgeloof. Hun gedachten gaan over het kwaad dat mensen elkaar aandoen. Het begrip van het kwaad is niet meer verticaal, maar horizontaal. Tegenwoordig is geweld het ergste kwaad dat mensen elkaar kunnen aandoen: marteling, verkrachting en moord. Grootschalige geweldsmisdaad, genocide, geldt als toppunt van het kwaad, en de Holocaust het dieptepunt van de geschiedenis.' (De Swaan, 2014: 76)

Veel filosofen zijn vertrouwd met reflectie over het kwaad. Zij maken nog altijd een onderscheid tussen *das Böse*, de wil of neiging tot kwaad doen, en *das Übel*, het passief kwaad ondergaan, zoals ziekte en hongersnood.

Volgens Immanuel Kant is het kwaad een omkering van de morele orde. Het navolgen van plichten wordt in twijfel getrokken, door spitsvondig te redeneren en geboden te degraderen tot louter voorwaardelijke gehoorzaamheid. Dat resulteerde uiteindelijk in overwicht van de zintuiglijke aandriften. De mens laat zich aldus door zelfverleiding in het kwaad 'verglijden': zichzelf voorliegen en een kwade trouw ontwikkelen (zie De Visscher, 2007). Daarnaast sprak Kant over het 'radicale kwaad': het geïntendeerd willen van inbreuken op de morele orde, van de kleinste leugen tot de grofste eerzucht. Het gaat dan om het berekende verlangen de morele wet te overtreden, door strafjuristen ook wel 'boos opzet' genoemd. Later kreeg die term de betekenis van bedrijven van kwaad omwille van zichzelf. Het voorgaande maakt duidelijk dat het kwaad een normatief concept is dat veel emoties oproept. Het kwaad wordt meestal als een religieus en ethisch probleem beschreven. De thematiek heeft mede daarom in wetenschappelijk onderzoek

relatief weinig aandacht gekregen. Bovendien zijn er vele tegenstrijdige betekenissen. Ook de bekende labeling-theoreticus Edwin Lemert wijst er in zijn studie *The Trouble with Evil* (1997) op dat het kwaad haast niet te definiëren is. Het kwaad is 'onverklaarbaar'; de aantrekkelijkheid van het begrip is dat er geen specifieke redenen voor 'kwaad' zijn. Het wordt vaak gereserveerd voor 'anderen' die de samenleving ernstig bedreigen, een soort restcategorie van mogelijk ondermijnende krachten.

Veel theoretici zetten uiteen dat vernietiging van menselijke wezens de essentie van kwaad is. Maar niet alle destructie is kwaadaardig. Er zijn 'rechtvaardige' oorlogen en 'rechtvaardige' moorden. Sommigen zeggen daarom dat kwaad samenhangt met gedrag dat onschuldige mensen opzettelijk van hun menselijkheid berooft. Het gaat om excessieve handelingen tegen de menselijke waardigheid. Een recent verwoorde criminologische omschrijving van kwaadaardig handelen in de context van genocide luidt: een intentionele handeling die onnodige en disproportionele schade veroorzaakt zonder dat er enige aanleiding voor was. Dat suggereert dus dat de slachtoffers geen enkele blaam kan treffen (Goldworthy, 2012). Sommige sociaalpsychologen hebben geprobeerd de uiteenlopende betekenissen van kwaad te achterhalen. Volgens sociaalpsycholoog John Darley (1992) is het kwaad een subcategorie van misdaad die de vorm heeft van een flagrant exces, zoals zonder enige aanleiding bruut geweld plegen. Het kwaad huist dan in de zinloosheid en irrationaliteit van de handeling. Soms kan een misdaad beschreven worden in termen van een verdorven exces, zoals een slachtoffer dwingen zijn eigen graf te graven. Het op voorhand plannen van martelen en daaraan anticipatoir plezier ontlenen, wordt kwaadaardig genoemd. Vaak is het exces te wijten aan disproportionaliteit, bijvoorbeeld het aanhoudend mishandelen van een kind. Er is dan sprake van een schrijnende miskennis van leven, zorg en waardigheid. De volgende kenmerken worden vaak benoemd: flagrante schending, excessief geweld, vertoon van (al)macht, morele superioriteit, hulpeloosheid van slachtoffers, geen berouw.

Volgens Roy Baumeister, auteur van het bekende boek *Evil. Inside Human Violence and Cruelty* (1997), heeft het kwaad niet alleen betrekking op verschrikkelijke misdaden, maar ook op 'kleine alledaagse wreedheden'. Als men de term reserveert voor excessieve, afgrijselijke handelingen, zou men vervallen in de 'mythe van zuiver kwaad' (p. 18), een stereotiepe conceptie van kwaad die van buitenaf komt of wordt veroorzaakt door een gek of sadist die onschuldige mensen te grazen neemt. Dit beeld speelt haast onvermijdelijk een rol in de duiding van bizarre en ophefmakende incidenten. Dat staat echter op gespannen voet met empirische inzichten dat het kwaad dat mensen aanrichten opvallend gewoon, banaal en veelvoorkomend is. Bovendien menen veel daders dat het kwaad dat zij verrichten een goede zaak is, onder andere omdat de slachtoffers het aangedane leed zouden verdienen. Baumeister omschrijft het kwaad als een disbalans tussen slachtoffers en daders in termen van emotionele last. Hij spreekt in dat verband over een 'magnitude gap': de emotionele impact voor slachtoffers is doorgaans groot, de daders kunnen echter met een koele of onverschillige handeling onheil bewerkstelligen. Het slachtoffer blijft psychisch de gevangene van het incident, de dader is zijn optreden zo weer vergeten.

Leonard Berkowitz (1999) keert zich tegen Baumeisters benadering. De term kwaad wordt niet gedekt door termen als agressief of destructief. Er zijn andere factoren in het spel: willekeur, exces en aanvallen op nietsvermoedende mensen, zoals terroristische aanslagen. Volgens Berkowitz zijn de menswetenschappen er nog steeds niet in geslaagd adequate concepten van 'kwaad' te ontwikkelen waarin uiteenlopende categorieën van onrecht worden onderscheiden. Er blijft ook behoefte aan beter zicht op gradaties van kwaad.

Sociaalwetenschappelijk onderzoek naar kwaad

Het is dus moeilijk de noodzakelijke aspecten van 'kwaad' te benoemen. Er zijn veel religieuze en ideologische kwalificaties in omloop die een nuchtere kijk dwarsbomen. Vanwege die connotaties zijn menswetenschappers lange tijd terughoudend geweest om de thematiek van kwaad nader te onderzoeken. In een rationalistische wereld zou bovendien geen plaats meer zijn voor begrippen als kwaad. De sociale wetenschappen hebben dan ook geen geschikte taal ontwikkeld om kwaad te beschrijven.

Misschien heeft dat te maken met het veelvuldig gebruik van instrumentele en klinische termen. Het begrip 'kwaad' wordt vaak automatisch in verband gebracht met stoornissen, ziektebeelden en krankzinnigheid. Psychopaten zijn daarvan het toonbeeld: ze vernietigen in koelen bloede en vertonen geen schuldgevoelens. Misdaden die moeilijk te begrijpen zijn, worden dikwijls als psychopathologisch geduid, zodat een analyse van culturele identiteiten, groepsgedrag en andere sociaal-culturele factoren uitblijft.

In het alledaagse leven blijft het begrip 'kwaad' wel degelijk een rol spelen. Mensen spreken over kwaad, kwaadaardig gedrag en daders die de belichaming van kwaad zouden zijn. Een interessante studie die daarover handelt, is van de psychoanalyticus Fred Alford (1997). Hij heeft een onderzoek verricht onder langgestrafte gedetineerden om te achterhalen welke betekenissen zij aan het kwaad geven. Hij kwam tot opmerkelijke bevindingen, die bepaald niet aansluiten op de gebruikelijke betekenissen. Sommige respondenten omschreven kwaad als het gevoel jezelf te verliezen en je identiteit af te doen. Veel respondenten brachten de term in verband met donker, opgesloten zijn en gevaar. Een gevoel van verlamd zijn tegenover terreur. Maar ook plezier hebben in pijn doen. Uiteindelijk omschrijft Alford kwaad als een diepe, vormloze vrees die in het lichaam is opgeslagen; een gevoel van gedoemd zijn, de opstand daartegen en de poging macht te herwinnen, door anderen te 'verdoemen' en neer te halen. Een lediging van dat gevoel van onmacht wordt soms juist als almacht ervaren.

De Finse onderzoekers Nurmi en Oksanen (2013) zijn recentelijk nagegaan hoe slachtoffers en nabestaanden omgaan met bloedige schietpartijen op scholen. Hoe geven zij betekenis aan een slachting en hoe wordt daarbij de notie van kwaad benut? Uit het onderzoek blijkt dat het kwaad wordt geassocieerd met een chaotische, destructieve macht die het veilige alledaagse leven bedreigt en diepe angst en onzekerheid losmaakt. Vervolgens wordt dat kwaad op daders, hun families en mogelijke andere buitenstanders geprojecteerd en geëxternaliseerd. Er

ontstaat een verhoogde gevoeligheid voor wie binnen en buiten is, en mogelijk een verdere scheuring tussen de betrokken groepen. Labeling van deze incidenten als kwaad zorgt ervoor dat verwarrende emoties verwerkt kunnen worden.

De studie van Edwin Lemert (1997) sluit daarop aan. Hij meent dat onderzoekers dienen terug te gaan naar antropologische studies van hekserij om het kwaad te begrijpen. Heksen- en ketterprocessen vormen een uitlaat voor groepsagressie en een aanjager van solidariteit door het kwaad te projecteren op de 'anderen', waardoor de morele grenzen van de eigen gemeenschap worden aangescherpt. Het stigmatiseren van de vijand rechtvaardigt geweld, belooft een oplossing, maakt lage zelfachting ongedaan en ontlast de eigen verantwoordelijkheid. De samenleving tracht aldus het kwaad buiten zichzelf te plaatsen.

In de sociologie is reflectie op het kwaad achtergebleven, zij het dat er vanouds en vooral in het verlengde van Durkheim wel aandacht is voor genoemde stigmatisering en de daarmee verwante degradatieceremonieën. Jeffrey Alexander (2001) kritiseert de tendens van sociologen om normen en waarden primair als oriëntaties op het goede te bestuderen, als uitdrukkingen van maatschappelijke idealen en redelijke overtuigingen, en aan het sociale kwaad geen aandacht te schenken. Dat leidt ertoe het kwaad als een residuele categorie te zien die allerlei vormen van vernietiging en wreedheid camoufleert. De publieke degradatieceremonie, de heksenjacht en het schandaal (de 'fall from grace') zijn er de ideaaltypische uitdrukkingsvormen van: beoedeling van naam en status moet ongedaan gemaakt worden door straf, uitsluiting en stigmatisering. Zuiveringsrituelen brengen opnieuw een scherp onderscheid aan tussen de goeden en de kwaden.

Duidingen van de Holocaust

Onderzoekers die studie maken van gewelddadige conflicten, gewapende opstanden en burgeroorlogen lijken eerder te verwijzen naar 'het kwaad'. Dat geldt in nog sterkere mate voor onderzoek naar volkerenmoord. Veel historici hebben bijgedragen aan onderzoek rondom het Derde Rijk en de Holocaust. Sociaalpsychologen bouwen nog altijd voort op naoorlogse studies naar blinde gehoorzaamheid aan superieuren (Milgram; Zimbardo) en het ontstaan van een persoonlijkheid die erin slaagt een beschaafd en barbaars zelf te verenigen (Lifton, 1986).

Binnen die context heeft de notie dat genocidale daders 'gewone mannen' zijn veel invloed verkregen. Menig onderzoeker neigt ertoe de persoonlijkheid van daders niet langer te duiden in termen van pervers, ontwaard of psychopathologisch. Het toeschrijven van een abnormale geest of ziekelijke inborst zou de functie hebben om onze eigen moraliteit te bevestigen: 'wij doen dat niet'. Interessanter is na te gaan hoe 'normale mensen' overgaan tot kwaadaardig handelen (zie de bijdrage van Alette Smeulders in dit nummer).

De studie van Robert Jay Lifton over nazidokters leert dat de mogelijkheid van kwaadaardig handelen latent in ieder mens aanwezig is. Mensen kunnen gesocialiseerd worden tot dubbele persoonlijkheden, waardoor zij kwaad op zich kunnen nemen zonder hun rol van loyale echtgenoot en zorgzame opvoeder te loochenen. Kwaadaardig handelen blijft dus niet beperkt tot 'slechte mensen', maar alle men-

sen hebben in potentie het vermogen kwaadaardig te handelen als de situatie hen daartoe dwingt en zij gerekruteerd worden binnen een gewelddadige organisatie. Sommigen spreken in dat verband over organisatiepathologie: een haast natuurlijke ontwikkeling tot pathologisch handelen binnen militaire en verwante organisaties (Darley, 1992).

In dergelijk onderzoek is de these van de filosofe Hannah Arendt over de banaliteit van het kwaad vaak een referentiepunt. Volgens Arendt volstaat de 'duivelse' vrije daad niet om het kwaad te verklaren. De SS'er Eichmann had geen kwade bedoelingen. Hij was geen psychopaat en had niet de uitstraling van een schurk. Hij had een normale carrière als ambtenaar doorlopen, die simpelweg bevelen opvolgde. Tijdens het proces in Jeruzalem werd Arendt niet geconfronteerd met een monsterlijk individu, maar met een tamelijk saaie bureaucraat. 'Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all ... He merely, to put the matter colloquially, never realized what he was doing' (Arendt, 1994: 287).

Het kwaad van het Derde Rijk, de gebureaucratiseerde manier waarop de Holocaust gepland en georganiseerd was, werd met een minimum aan intenties voltrokken. Aldus formuleerde Arendt de nog altijd controversiële these dat onbetekenende mensen als Eichmann in staat bleken om miljoenen Joden te vermoorden. De meest onvoorstelbare misdaden kunnen door de gewoonste mensen worden begaan. Er is dus geen sprake van een herkenbare opzichtige kwaadaardigheid. Intenties doen er niet toe; het ik verdwijnt uit zicht.

Die duiding is Arendt op veel kritiek komen te staan. De suggestie dat Eichmann 'louter gedachteloos' te werk ging, was volgens sommigen precies de zelfpresentatie die hij cultiveerde. De meeste biografen van Eichmann zijn het er inmiddels over eens dat hij bewust koos om een genocidair te zijn. Hij was 'anders', omdat vernietiging zijn roeping werd. Het is een mythe dat hij slechts onnadenkend opdrachten opvolgde. Hij wist wat hij deed en zijn vernietigende werk is het eindpunt van een lange ontwikkeling naar 'de top van het kwaad' (Haslam & Reicher, 2008: 617). Sommige recente overzichtsstudies (Brannigan, 2013; De Swaan, 2014) maken duidelijk dat Arendt ons begrip van de Holocaust aanzienlijk heeft vertekend.

Arendts perspectief heeft ook in de lage landen debat losgemaakt. Volgens Klaas Rozemond – een van de auteurs in dit themanummer – is haar typering van Eichmann aan een grondige revisie toe. Eichmann heeft zijn hele carrière als SS'er welbewust geprobeerd de Joden met geweld uit te schakelen, hoewel hij voordien voorstander was van gedwongen emigratie. Hij was geen passieve uitvoerder van bevelen zoals hij op de zitting in Jeruzalem beweerde, maar speelde een actieve rol in de organisatie van genocide op de Joden. Volgens de rechtbank in Jeruzalem geloofde Eichmann volledig in de nazi-ideologie dat Joden zonder genade moesten worden uitgeroeid. Tijdens het rechtsproces maakte hij gebruik van vaardigheden die hij ook toepaste ten tijde van de Holocaust: 'een alerte geest, een vermogen zich aan te passen in moeilijke tijden, doortraptheid en een gladde tong' (Rozemond, 2013: 122). Hij slaagde erin twijfel te zaaien over zijn rol in de Holocaust. Volgens Rozemond is Eichmann eerder een onbedwingbare moordenaar, manipulator en fanaticus die volledig geloofde in de ideologie van

het nationaalsocialisme. Er moet volgens hem dan ook een onderscheid worden gemaakt tussen verschillende betrokkenen bij de Holocaust, tussen terughoudende, volgzaam en overtuigde nazi's. Kortom, Arendt heeft zich 'enorm vergist in de motieven van Eichmann en de ernst van zijn daden' (Rozemond, 2013: 122). Thomas Mertens en Paul Mevis daarentegen scharen zich nog altijd achter de hypothesen van Arendt. Haar boek blijft ons denken over het kwaad medebepalen. Göring en Heydrich zijn massamoordenaars van een ander kaliber. Eichmann maakte de indruk een 'miezerig mannetje' te zijn. De auteurs onderstrepen dat 'banale' mensen in staat zijn tot onmetelijk kwaad. Er bestaan volgens Mertens en Mevis geen radicale psychologische of morele verschillen tussen daders en niet-daders. Het is mede een kwestie van geluk (of afkomst) tot welke categorie men behoort. Arendt bagatelliseert bovendien niet het kwaad zelf, maar wijst er juist op dat het banale kwaad zo angstaanjagend is (Mertens & Mevis, 2013: 462). Probleem van deze welwillende lezing is hoe de 'gedachteloosheid' te interpreteren die Arendt aan Eichmann toeschreef. Het feit dat Eichmann een overtuigingsdader was (zich vurig inzetend en volledig identificerend met het regime) lijkt niet te passen in het frame van Arendt.

Dat de Holocaust de ultieme belichaming van het kwaad is, wordt door velen onderschreven. Sommigen wijzen op duivelse intenties, anderen op een vernietigingssysteem waaraan gewone mensen participeerden. Die antwoorden leiden echter af van de hemeltergende omstandigheden in de concentratiekampen. De filosofe Suzan Neiman wijst erop dat de uitputting, uithongering en knechting van de gevangenen (de *Muselmänner*) een uitzonderlijke psychische vernietigingskracht representeerde. Voordat zij stierven, werd eerst hun wil volledig gebroken. Zoals onder andere Primo Levi op indringende wijze aanschouwelijk heeft gemaakt: het waren levende lijken. De afgestompte en apathische slachtoffers raakten verward in hun eigen langzame vernietiging; een weerstand tegen het kwaad, waardoor de ziel intact zou blijven, was uitgesloten. De slachtoffers werden dus gedwongen te participeren in hun eigen ondergang, waardoor – zo veronderstelt Neiman – de moraliteit zelf werd opgeheven (Neiman, 2004: 284, 292).

Reflectie op kwaad in de criminologie

Oorlogsmisdaden worden bestudeerd door onder meer politieke theoretici, historici, psychologen en ethici. Opmerkelijk genoeg is deze thematiek binnen de criminologie lange tijd verwaarloosd en pas het laatste decennium is er een opleving waar te nemen. Hoe kan dat worden geduid?

Volgens Daniel Maier-Katkin en collega's (2009) bestuderen criminologen liever veilige thema's die binnen de nationale context en het strafrechtelijk systeem veel aandacht krijgen, zoals straatmisdaad, mishandeling en roofovervallen. Studie maken van overheden zou de discipline in gevaar kunnen brengen en zou het verwijt van 'polemisch' en 'onwetenschappelijk' uitlokken. Volgens deze auteurs worden studenten nog altijd gewaarschuwd weg te blijven van esoterische onderwerpen en vast te houden aan statistische onderzoeksmethoden. Er staat bepaald

geen premie op het bestuderen van uitdagende en betwiste thematieken, zoals misdaden tegen de mensheid.

Ook Augustine Brannigan (2013) wijst erop dat criminologie gericht is op individuele daders en niet op strafbaar handelen van collectieven. Bovendien is er een sterk contrast tussen daders van genocide die voor een groot deel regelnalevend gedrag vertonen en de sociaal deviant dader in de criminologie. Om die reden kan bijvoorbeeld de controletheorie de gruweldaden die zijn geïnitieerd door een regime niet adequaat verklaren. Daders van genocide zijn doorgaans niet pathologisch of kwaadaardig. Het gaat om 'gewone mensen' die niettemin bewust gruweldaden plegen of ertoe aansporen, en slechts zelden schuld tonen. In de beleving van deze genocidairs is er sprake van legitiem geweld. De auteur pleit ervoor te breken met de doorsnee-preoccupatie binnen de criminologie met de individuele agressieve misdadiger. Het onderwerp van genocide als politieke misdaad is echter vooralsnog niet stevig op de criminologische agenda geplaatst.

We kunnen ons niet aan de indruk onttrekken dat criminologen zich heden ten dage gedragen als het braafste jongetje van de klas en zich liefst concentreren op veilige thema's die door opdrachtgevers zijn voorgedrukt. Criminologie is ook in menig opzicht de gevangene geworden van voorspelbaar en reductionistisch onderzoek. Dat kan als een teken van onvolwassenheid worden uitgelegd.

Tot de jaren 1970 bestond er in de criminologie meer aandacht voor de thematiek van het kwaad. Reflectie op mens- en maatschappijbeelden was nog niet in de ban gedaan en de aansluiting van de criminologie op theoretische vraagstukken (vrije wil; strafdoeleinden; strafwaardigheid) was beter gewaarborgd. Met denkers als Nagel, Bianchi, Hoefnagels en vertegenwoordigers van de Utrechtse school was reflectie op het kwaad een vanzelfsprekend onderdeel van criminologiebeoefening. Uiteraard had dat ermee te maken dat deze lichter van geleerden en academici zelf de oorlog had meegemaakt; velen hadden familieleden verloren, anderen hadden zelf in het gevang gezeten. Geen wonder dat in de naoorlogse jaren grote scepsis bestond over detentie.

In zijn oratie *Het strafrecht en de onmens* (1956) schreef Nagel dat het strafrecht nog niet geheel geëmancipeerd is van een primitief wrekende macht. Delinquenten worden vaak behandeld als onmens en beesten. Niet alleen de doodstraf, maar ook het levenslang opsluiten komt volgens hem neer op het afschrijven en opruimen van de medemens (Schuyt, 2010: 331). Nagels reflectie op het kwaad ligt vooral verrat in zijn literaire en wetenschappelijke beschouwingen over het fascisme. Hij meent dat het fascisme – het sterksten-recht en de verheugenis in gewelddadige machtsuitoefening – de mens ingeboren is. Nagel herkende het rotventje ook in zichzelf. Maar hij slaagde er niet goed in aan te geven wanneer dat rotventje een ware fascist wordt. Hij noemde kenmerken zoals een voorkeur voor 'oranje-blanje-bleu', graag naar parades gaan en een hekel hebben aan Karel Appel. Waarmee, zegt biograaf Kees Schuyt, het fascisme van zijn gemene scherpte werd ontdaan (Schuyt, 2010: 401).

Criminologe Ronnie Dessaur besteedde bijzondere aandacht aan de studie van het kwaad. In *De Droom der rede* (1982) – handelend over het verschrallend mensbeeld in de sociale wetenschappen – pleitte ze voor een alternatieve criminologie die voortbouwt op spirituele mensbeelden, waarin rekening wordt gehouden met de

alomtegenwoordigheid van het kwaad. Zij onderscheidt in dat boek drie typen van kwaad. Ten eerste een vervluchtigend kwaad waarvoor drugsgebruik en sommige vormen van godsdienstig beleven kenmerkend zijn (de roes). Ten tweede een verhardend kwaad dat 'berust op de ketening van de ziel aan het lichamelijke niveau waardoor zij haar vleugels verliest en niet meer in staat is zich te ontwikkelen in de richting van geestelijk bewustzijn'. Dit type manifesteert zich onder andere in oorlogszuchtige ambities en groepsegoïsme. Een derde soort kwaad komt tot uitdrukking bij mensen die zich laten leiden door 'onpersoonlijke psychische krachten die alleen maar naar destructie en annihilatie streven' (zoals bij sommige terroristen).

In een sarcastische recensie merkt Cyrille Fijnaut op dat we hier niet met alternatieve criminologie te maken hebben, maar met de 'voltooiing van de traditionele criminologie'. 'En vermits het kwaad voorlopig op geen enkele wijze kan worden begrensd, dus grenzeloos is, kan de term criminologie beter uit het woordenboek worden geschrapt en worden vervangen door de term "kwadologie".' (Fijnaut, 1982: 194).

Wie *De Droom der rede* (her)leest, moet tot de conclusie komen dat een huwelijk tussen spiritualisme en criminologie bepaald niet logisch is. Enkele jaren later is Dessaur (1987) dieper ingegaan op de 'manifestaties van het kwaad' en in die publicatie heeft zij meer orde aangebracht. Zij verontschuldigt zich voor de weinig academische stijl en zet uiteen dat de taal van bellettrie beter geschikt is om een fenomenologie van het kwaad te ontwikkelen. De drie genoemde typen komen in dit essay terug en hangen haars inziens samen met drie elementaire egostrevingen die de mens van nature zijn meegegeven: het streven naar lust en het vermijden van onlust (op koortsige en extatische wijze overgeven aan illusies), het streven naar zelfbehoud (kille en vijandige benadering van anderen) en het streven naar almacht (vernietigingsdrang). De eerste twee, aangeduid als roesachtige kwaad en verhardend kwaad, komen in ieder mens voor. Volgens Dessaur is het kwaad onuitroeibaar en een 'permanente begeleider van de mensheid'. 'Je sleept het kwaad onvermijdelijk als je schaduw met je mee' (1987: 62). Het is wel zaak vormen van kwaad bijtijds te herkennen en er verstandig mee om te gaan.

Nagel en Dessaur waren romanschrijvers en alleen daarom al is hun interesse voor het kwaad niet verwonderlijk. Volgens Herman Franke zijn romanschrijvers gefascineerd door mensen die de heersende normen en waarden overtreden. De criminologie kan dan ook niet zonder literatuur. De grote romans leren dat alle mensen tot zonde en misdaad kunnen vervallen; menselijke zwakheid hoort bij de *condition humaine*. Franke meent dat criminologen beroepshalve geïnteresseerd zouden moeten zijn in de grenzen van goed en kwaad, het duistere in de mens, de werking van het geweten, kortom in de belangrijkste thema's van de literatuur. Maar hij moest vaststellen dat de criminologie haar schrijvers heeft verloren. De huidige hoogleraren hebben er geen tijd meer voor. 'Die moeten verklaren, bestrijden en nieuwe straffen bedenken, elke dag maar weer' (Franke, 2005: 97).

Esthetisering van het kwaad: De Sade

Ook Herman Bianchi had een uitgesproken belangstelling voor romanschrijvers. Zo bracht hij Markies de Sade terug tot leven in zijn gewelds-, sociaal-masochistische en oedipale modellen. Volgens hem is De Sade een groot onderzoeker van de duistere zones van menselijk handelen. Hij wist meer dan wie anders ook dat mensen de misdaad op anderen pogen af te wentelen om zichzelf daardoor schoon te wassen. Waarschijnlijk is De Sade, zegt Bianchi, de allergrootste criminoloog geweest die ooit heeft geleefd. Zijn criminologische boodschap bestaat erin dat hij die macht heeft delinquent is en dat de macht zelf het delict bij uitstek is (Bianchi, 1980) (vergelijk Willem Nagels omschrijving van criminaliteit als *overpowering*).

Dergelijke duidingen komen in de hedendaagse criminologie niet veel voor. Toch lijkt de interesse in het kwaad te herleven via de culturele criminologie. Meer en meer criminologen maken studie van potentaten en monsters in de amusements-industrie, de symbolen van het kwaad in muziek en film, het verlangen grenzen op te zoeken, de aantrekkelijkheid van misdaad, de verlokking en verleiding, en het plezier ervan. De studie *Seductions of crime. Moral and sensual attractions in doing evil* (1988) van Jack Katz is daarvoor nog altijd exemplarisch. Katz ageert tegen conventionele criminologische benaderingen en probeert zicht krijgen op hoe het kwaad beleefd en doorleefd wordt. Hij gebruikt daarvoor ongewone termen als *exhilaration*, *sneaky thrills*, *street elites*, *moral meanness* en *cosmological control*. Hij toont fraai aan dat vrees aanjagen macht en moreel voordeel verschaft. Maar Katz doet weinig pogingen precies uit te leggen wat 'kwaad' nu eigenlijk is. Sommige cultureel criminologen grijpen terug naar de esthetiek van het kwaad zoals verwoord door negentiende-eeuwse literatoren. Het kwaad is dan het product van artistieke verbeelding. Zo biedt Baudelaire weerstand aan de leegte en nietigheid van het bestaan die voor hem het kwade vormt. De beeldentuin van de *Bloemen van het kwaad* behoedt voor die val. Willem Schinkel (2004) geeft er een wat andere draai aan: Baudelaire attendeert ons op een verborgen motief binnen ieder mens: de liefde voor het geweld om zichzelf wille.

Deze esthetisering van het kwaad kan als een reactie op de absurditeit van het bestaan worden geduid. Sinds Markies de Sade (1740-1814) is dat perspectief binnen kunst en literatuur salonfähig geworden. Nu, tweehonderd jaar na zijn sterven, is dat niet anders. In De Sades portretten van het pure kwaad bieden misdadigers tegen elkaar op in hun openlijk vertoon van kwade wil en lichamelijke bevrediging. De libertijn Saint-Fond voegt intellectueel raffinement toe aan het folteren; hij geniet vooral als hij zijn slachtoffers als medeplichtige in zijn misdaden kan betrekken. Perverse, ongebreidelde begeerte en voorbedachten rade trekken samen op. Een andere vileine libertijn verklaart: 'Het genoeg een vrouw te doden is slechts van korte duur; ze voelt niets meer als ze dood is; met haar leven verdwijnt ook de verrukking van het haar laten lijden.' (geciteerd in Safranski, 1998: 165).

De Sade komt in navolging van de natuur tot de misdaad die hem prikkelt, gelukkig maakt en zijn complete ego realiseert (De Beauvoir, 1985). In De Sades *théâtre du crime* is er plaats voor: moord, slagen en verwondingen, vergiftiging, zelf-

moord, incest, verkrachting, homoseksualiteit, masochisme, prostitutie en diefstal (Brossat, 2004). De libertijnse *habitude du crime* is dan ook voer voor de criminoloog. Jean-Marc Piret geeft in zijn bijdrage in dit themanummer aan dat veel seriemisdadigers te werk gaan zoals De Sade het perverse vakmanschap had geschetst: in het volle bewustzijn voor extreme transgressie kiezen.

De Sade is doorlopend opgesloten geweest in gevangnissen en inrichtingen. Hij werd onder andere beschuldigd van mishandelingen en het geselen en vergiften van prostituees. Maar ook zijn atheïsme en later weerzin tegen de revolutionaire repressie en terreur hebben bijgedragen aan zijn veroordelingen. Regelmatig wist hij te ontsnappen en kon hij zijn libertijnse leven weer oppakken. Een op hol geslagen hoofd enerzijds en de herinnering aan pikante zaken en een verlangen tot zelfrechtvaardiging anderzijds vormden zijn inspiratie. Een nieuwe erotische literatuur en theater werden geboren. De Sade schreef theaterstukken, historische verhalen, politieke teksten, romans en briefwisseling (Neboit-Mombet, 1972). Zijn hoofdpersonen, de Sadeaanse libertijnen verblijven vaak in een kasteel, als een staat in de staat waarbij de gevangenis als tragisch centrum nooit ver weg is. Ze kunnen bijgevolg slechts overleven door te revolteren tegen de gangbare (seksuele) moraal en zich in te zetten voor de totale atheïstische vrijheid (Didier, 1976).

De figuur en de mythe van De Sade was en is niet weg te denken uit de cultuur in de meest brede zin. Wereldberoemd zijn: het toneelstuk van Peter Weis over de vervolging en de moord op Jean-Paul Marat onder regie van De Sade, het *Imaginary Portrait of D.A.F. de Sade* van Man Ray en de film *Salò of de 120 dagen van Sodom* van Pier Paolo Pasolini. De Sade is ook aanwezig in de film bij Luis Buñuel en in de literatuur van Guillaume Apollinaire (Blok, 2013). Onlangs werd De Sades seksualiteit opnieuw onder het stof vandaan gehaald in het, nu al, cultboek *Het Juliette-genootschap* van de hand van de voormalige pornoactrice Sasha Grey, waarin een jonge filmstudente in een geheime mannenclub de diepste en donkerste fantasieën werkelijkheid laat worden (Grey, 2013). Grey versterkt met deze pornografische roman het beeld van de Sadeaanse vrouw die slechts kan genezen van de opgelopen maatschappelijke littekens binnen de context van de gewelddadige pornografie (Carter, 1986). Kortom, De Sade leeft cultureel meer dan ook, zelfs tweehonderd jaar na zijn heengaan. Zijn postume loopbaan (Pauvert & Beuchot, 1999) loopt als het ware verder. De Sade is nog altijd referentiepunt en inspiratiebron van denken over de omkering van christelijke 'goede werken' en bevrediging van alle lusten in perverse misdaad. We kunnen deze schets afsluiten met een uiteraard fictief interview uit 2013 waarin De Sade zichzelf vooral wenst te zien als een *infamous* persoon, die daarop door de interviewer wordt geduid als een *symbol of personal freedom* dan wel als een *monstrous excess* (Miller, 2013). Het spreekt voor zich dat we de lezer zijn persoonlijke keuze laten.

Bijdragen in dit nummer

Klaas Rozemond onderscheidt in zijn bijdrage drie paradigma's van menselijk kwaad. Volgens het klassieke paradigma bestaat het kwaad uit schadelijke gedra-

gingen die worden verricht met kwade intenties: de dader is zich ervan bewust dat hij fundamentele regels van moraal en recht schendt bij het toebrengen van schade aan anderen. Volgens het gehoorzaamheidsparadigma verrichten gewone mensen in bepaalde omstandigheden misdadige gedragingen, omdat zij volgzzaam zijn en gezaghebbenden gehoorzamen. In het derde paradigma staan de ideologische motieven van de daders centraal als verklarende factor voor het kwaad dat zij begaan. De laatste twee paradigma's sluiten op elkaar aan in zoverre erkend wordt dat veel daders van genocide en misdrijven tegen de mensheid normale mensen zijn; zij plegen hun misdaden vaak in omstandigheden waarin zij niet inzien dat zij een vorm van kwaad begaan. Zij voldoen dus niet aan het klassieke paradigma van de kwade wil. Rozemond geeft aan op welke punten de paradigma's van gehoorzaamheid en ideologie van elkaar verschillen en elkaar aanvullen. De verhouding van gehoorzame daders en ideologische daders tot de moraal blijkt complexer te zijn dan de drie paradigma's suggereren. Maar opvallend is dat bepaalde daders, zoals Adolf Eichmann en Otto Ohlendorf, de moraal welbewust verwerpen. In dat opzicht hadden zij wel degelijk kwade bedoelingen en kunnen zij verantwoordelijk worden gesteld voor hun misdaden.

Alette Smeulers zal dat laatste niet ontkennen, maar wijst er in haar bijdrage op dat het overgrote deel van oorlogsmisdadigers 'gewone mensen' zijn. Althans gewone mensen in buitengewone omstandigheden. De hoofdvraag is dan ook: 'Hoe kunnen we verklaren dat gewone mensen dergelijke extreme misdrijven begaan en onder welke omstandigheden gebeurt dit?' Volgens de auteur zijn vanuit de meeste daders beroepshalve en op bevel van de staat bij genocide betrokken geraakt. 'Het gevolg daarvan is dat los van de vraag of deze daders het met dit genocidale beleid eens zijn of niet, en ook los van de vraag of zij behalve door gehoorzaamheid daarnaast door andere persoonlijke motieven gedreven worden, deze misdrijven als zogeheten *crimes of obedience* gekwalificeerd kunnen en moeten worden.' De gewone daders raken bij het ultieme kwaad betrokken door zich aan te passen aan een kwaadaardig regime, zonder zelf kwaadaardig te zijn. Smeulers wijst erop dat binnen de context van massamoord eerder de weigeraars dan de plegers als uitzonderlijk gekwalificeerd moeten worden. Niettemin kan een kleine groep daders als 'minder gewoon en gemiddeld' worden bestempeld. Die groep is overigens wel significant: het gaat om leiders (crimineel meesterbrein) die de genocidale context vormgeven alsook de daders die vanwege hun fanatieke geloofsovertuiging (fanatici) of extreme handelen (sadisten en criminelen) opvallen en een belangrijke stempel op deze context drukken.

Jean-Marc Piret gaat in zijn bijdrage in op de moreel verantwoordelijke seriemoordenaar. Hij bespreekt eerst de traditionele christelijke visie op het morele kwaad in samenhang met de vrije wil en zet vervolgens uiteen hoe in de filosofie van De Sade en Nietzsche een radicale herijking van goed en kwaad plaatsvindt. Hun werk beoogt een radicale deconstructie en immoralistische verwerping van gangbare culturele waardepatronen. In hoeverre vinden we dat denkpatroon terug bij de seriemoordenaar die uit vrije wil kiest voor het kwaad? De psychopatische seriemoordenaar kan volgens Piret worden gezien als een praktische immoralist die, als hij zijn handelen al rechtvaardigt, dit op een manier doet die vergelijkbaar is met het radicale ethische relativisme van De Sade en Nietzsche.

De auteur geeft aan dat het onvermogen tot empathie dat psychopathische moordenaars eigen zou zijn, niet altijd overtuigend. Er hoeft helemaal geen sprake te zijn van ontoerekeningsvatbaarheid. 'De filosofische vraag die zich dan stelt, is: hoe kan iemand rationeel weten dat hij kwaad doet, dat hij zijn slachtoffers doet lijden, en daar willens en wetens toch voor kiezen? Wie dit kan en bij herhaling doet, zonder daarbij onder onweerstaanbare dwang te handelen, *kiest* voor de misdaad in de zin van de Sadeaanse speculaties over de welbewuste keuze voor een discipline van het kwaad, een door de vrije wil gecontroleerde habituele praxis die enkel bij de meest geperfectioneerden uitmondt in het summum van pervers vakmanschap: het passieloos, beheerst en koelbloedig doen van wat hen te doen staat.' Volgens Piret doet zich hier dezelfde paradox voor als bij de Sadeaanse personages: 'Enerzijds de claim gewetenloos te zijn, anderzijds het expliciet benadrukken van het bewustzijn dat men extreme transgressies pleegt.'

De vierde bijdrage handelt over slavernij. Miljoenen Afrikanen zijn over de Atlantische oceaan verscheept, verkocht en onder erbarmelijke omstandigheden tewerkgesteld op plantages. Ontelbaren zijn daarbij door infecties, honger, uitputting en lijfstraffen omgekomen. Het gaat hier niet zozeer om systematische vernietiging, zoals bij genocide het geval is, maar eerder om systematische uitbuiting (De Swaan, 2014: 85). Alex van Stipriaan behandelt de slavernij in het Hollandse verleden. In de discussies daarover wordt er herhaaldelijk op gewezen dat slavernij in die tijd normaal was. Slavernij zou daarom met de maatstaven van die tijd en in zijn eigen historische context moeten worden beoordeeld. Volgens de auteur wordt het verleden inderdaad vaak met een hedendaagse bril op misverstaan, 'of er voor het hedendaagse gelijk bijgesleept'. De vraag die hij opwerpt, is dan ook hoe 'normaal' slavernij in die tijd werd gevonden en in hoeverre men toen in Nederland niet beter wist. 'Kon het toen ook al als een kwaad worden beschouwd en komt daarmee het hedendaagse argument van context en tijdgeest in een ander daglicht te staan?' Van Stipriaan laat zien dat in de zeventiende en achttiende eeuw het wrede slavernijsysteem al kritisch werd tegemoet getreden en dat slavernij zich niet liet verenigen met christelijke waarden. In de tweede helft van de achttiende eeuw nam de kritiek in intensiteit toe. Deze opposanten waren fervente supporters van de idealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap. 'Het leidde echter niet tot daden en in het begin van de negentiende eeuw werd het opvallend stil.' De politiek verantwoordelijken keken weg en wilden zich niet identificeren met het lot van de slaven. Ook na de afschaffing van slavernij (pas in 1862) bleef het stil. 'Over het kwaad zelf werd nauwelijks meer gesproken, dat paste niet in het nationale zelfbeeld.'

In dit themanummer zijn twee discussiestukken opgenomen. Theo de Wit gaat in op het denken van Jean Améry, een van oorsprong Oostenrijkse auteur die er na zijn concentratiekampervaringen rond voor uitkwam dat hij wrok bleef koesteren jegens Duitsland. Hij voelde zich verlaten en diep overweldigd, gevoelens die hij nooit te boven is gekomen. Hij weigerde te vergeten en vergeven, en praktiseerde morele en fysieke rebellie. Harmen van der Wilt wijst er in zijn bijdrage op dat rechters tijdens processen tegen oorlogsmisdadigers er niet aan ontkomen de bredere militaire en maatschappelijke ontwikkelingen te onderzoeken. Door de his-

torische context van het geweld te schetsen wordt het gemakkelijker voor het publiek om tot een weloverwogen en genuanceerd oordeel te komen. Internationale straftribunalen hebben dan ook een communicatief karakter en groot didactisch potentieel. Inzichtelijk moet worden gemaakt waarom men het Grote Kwaad niet accepteert en niet onbestraft wenst te laten. Ten slotte treft de lezer nog een bespreking aan van het nieuwe boek van Abram de Swaan, getiteld *Compartimenten van vernietiging*.

Literatuur

- Alexander, J. (2001), Towards a Sociology of Evil. In: M.P. Lara (ed.), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. Berkeley: University of California Press, 153-172.
- Alford, C.F. (1997), The Political Psychology of Evil, *Political Psychology* 18 (1): 1-17.
- Arendt, H. (1994 [1963]), *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. London: Penguin.
- Baumeister, R.F. (1999), *Evil. Inside Human Violence and Cruelty*. New York: Freeman & Company.
- Berkowitz, L. (1999), Evil Is More Than Banal: Situationism and the Concept of Evil, *Personality and Social Psychology Review* 3 (3): 246-253.
- Bianchi, H. (1980), *Basismodellen in de kriminologie*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Blok, A. (2013), *De vernieuwers. De zegeningen van tegenslag in wetenschap en kunst 1500-2000*. Amsterdam: Prometheus.
- Brannigan, A. (2013), *Beyond the Banality of Evil: Criminology and Genocide*. Oxford: Oxford University Press.
- Brossat, A. (2004). Du bon usage de l'histoire. In: M. Surya, *Penser Sade*. Paris: Editions Léo Scheer, 59-68.
- Carter, A. (1986), *De Sadeaanse vrouw en de ideologie van de pornografie. Een cultuurhistorisch essay*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Darley, J.M. (1992), Social Organization for the Production of Evil, *Psychological Inquiry* 3 (2): 199-218.
- De Beauvoir, S. (1985), *Markies De Sade, een keuze uit zijn werk en een essay*. 's-Gravenhage: Uitgeverij BZZTôH.
- Dessaur, C.I. (1982), *De droom der rede. Het mensbeeld in de sociale wetenschappen. Een poging tot criminologie*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Dessaur, C.I. (1987), *De rondgang der gevangenen: een essay over goed en kwaad, in de vorm van zeven brieven aan de Platoclub*. Amsterdam: Querido.
- De Visscher, J. (2007), Kwaad. In: M. Becker e.a., *Lexicon van de ethiek*. Assen: Van Gorcum, 183-187.
- Didier, B. (1976), *Sade. Une écriture du désir*. Paris: Editions Denoël.
- Fijnaut, C. (1982), Van criminologie naar kwadologie, *Tijdschrift voor Criminologie* 24 (4): 184-194.
- Franke, H. (2005), Alleen de moerassen zijn vruchtbaar. Over de verbanden tussen criminologie en literatuur, *Justitiële verkenningen* 31 (4): 82-99.
- Goldsworthy, T.J. (2012), *A sociological and criminological approach to understanding evil*. <http://epublications.bond.edu.au/theses/6>.
- Grey, S. (2013), *Het Juliette-genootschap*. Amsterdam: Prometheus.
- Gysen, R. (1961). *De slecht befaamde Markies de Sade*. Amsterdam: Uitgeverij Heijnis.

- Haslam, S.A. & S. Reicher (2008), Beyond the Banality of Evil: Three Dynamics of an Interactionist Social Psychology of Tyranny, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33 (5): 615-622.
- Katz, J. (1988), *Seductions of crime. Moral and sensual attractions in doing evil*. New York: Basic Books.
- Lemert, E.M. (1997), *The Trouble with Evil: Social Control at the Edge of Morality*. Albany: State University of New York Press.
- Lifton, R.J. (1986), *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic Books.
- Maier-Katkin, D., D.P. Mears & T.J. Bernard (2009), Towards a criminology of crimes against humanity. *Theoretical criminology* 13 (2): 227-255.
- Mertens, T. & P. Mevis (2013), 50 jaar *Eichmann in Jerusalem*: is herziening echt nodig?, *Ars Aequi*, juni, 460-462.
- Miller, R. (2013), Rebecca Miller interviews the Marquis de Sade. In: D. Crowe, *Dead Interviews. Living Writers Meet Dead Icons*. London: Granta, 131-141.
- Neboit-Mombet, J. (1972), *Qui était le marquis de Sade ?* Paris: Le Pavillon.
- Neiman, S. (2004), *Het kwaad denken. Een andere geschiedenis van de filosofie*. Amsterdam: Boom.
- Nurmi, J. & A. Oksanen (2013), Expressions and Projections of Evil in Mass Violence, *Deviant Behavior* 34 (11): 859-874.
- Pauvert, J.-J. & P. Beuchot (1999), *Sade en procès*. Bruxelles: Editions Luc Pire.
- Rozemond, K. (2013), 50 jaar *Eichmann in Jerusalem*: provocatie, vergissing en herziening, *Ars Aequi*, februari, 119-124.
- Safranski, R. (1998), *Het kwaad. Of het drama van vrijheid*, Amsterdam: Atlas.
- Schinkel, W. (2004), The will to violence. *Theoretical criminology* 8 (1): 5-31.
- Schuyt, K. (2010), *Het spoor terug. J.B. Charles/W.H. Nagel, 1910-1983*. Amsterdam: Balans.
- Smeulders, A. (2008), Perpetrators of International Crimes: Towards a Typology. In: A. Smeulders & R. Haveman (eds.), *Supranational Criminology: Towards a Criminology of International Crimes*, Antwerp: Intersentia, 233-266.
- Swaan, A. de (2014), *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.

Drie paradigma's van het menselijke kwaad

Klaas Rozemond

Inleiding: het probleem van het kwaad

In haar boek *Evil in modern thought* betoogt Susan Neiman dat in de twintigste eeuw het denken over het kwaad van karakter is veranderd. In de achttiende en negentiende eeuw was Lissabon het symbool van het kwaad. De aardbeving van Lissabon in 1755 veroorzaakte een filosofische discussie over de vraag hoe deze natuurramp was te verenigen met het bestaan van een goede en almachtige god. In de twintigste eeuw seculariseerde het filosofische debat en werd Auschwitz het symbool van het kwaad. De Holocaust roept de vraag op hoe het mogelijk is dat een moderne beschaving kan overgaan tot het plegen van genocide en misdrijven tegen de mensheid. Het probleem van het kwaad wordt niet langer bepaald door de goedheid van god, maar door de slechtheid van de mens. De centrale vraag in het debat over het kwaad betreft de duiding van de menselijke slechtheid: hoe kan worden begrepen dat mensen welbewust enorme misdaden zoals de Holocaust plegen (Neiman, 2002: 1-4)?

In het filosofische debat over het menselijke kwaad speelt Hannah Arendt een vooraanstaande rol. Volgens Neiman leverde Arendt met haar begrip van de banaliteit van het kwaad de belangrijkste bijdrage van de filosofie aan het probleem van het kwaad na Auschwitz. Arendt wilde laten zien dat bepaalde personen de ergste misdaden kunnen begaan zonder dat zij daarbij kwade bedoelingen of slechte motieven hebben. Daarmee ging Arendt in tegen het klassieke paradigma van het kwaad waarin de kwade wil een centraal element is. Volgens het klassieke paradigma bestaat het kwaad uit schadelijke gedragingen die worden verricht met kwade intenties. Een kwade intentie ('intent to do wrong') houdt in dat de dader zich ervan bewust is dat hij fundamentele regels van moraal en recht schendt bij het toebrengen van schade aan anderen. Bij bepaalde daders van de Holocaust ontbraken kwade intenties en daarom kunnen zij niet kwaad worden genoemd volgens het klassieke paradigma (Neiman, 2002: 271-272; Arendt, 2006: 276-277; Bernstein, 2007: 219-220).

Met haar banaliteitsbegrip is Arendt een van de grondleggers van een nieuw paradigma van het menselijke kwaad. Augustine Brannigan heeft dit paradigma aangeduid als het gehoorzaamheidsparadigma (*Obedience Paradigm*): gehoorzaamheid is de belangrijkste factor om te verklaren waarom zo veel mensen meewerkten aan de Holocaust en vergelijkbare misdaden (Brannigan, 2013). Een andere grondlegger van het gehoorzaamheidsparadigma is Stanley Milgram die met zijn psychologische experiment liet zien dat gewone mensen in bepaalde omstandigheden uit gehoorzaamheid misdadige gedragingen verrichtten (Milgram, 2010). Ook Christopher Browning heeft een belangrijke bijdrage aan het paradigma geleverd met zijn historische onderzoek naar de misdaden van de gewone mannen van een Duits reservepolitiebataljon in Polen in 1942. Browning kwam tot de con-

clusie dat gehoorzaamheid en groepsconformiteit de belangrijkste factoren zijn waarmee de misdaden van deze gewone mannen kunnen worden verklaard (Browning, 2001; zie ook Neitzel & Welzer, 2012). In Nederland is Alette Smeulers de belangrijkste vertegenwoordiger van het gehoorzaamheidsparadigma (Smeulers, 2012).

Het gehoorzaamheidsparadigma wordt onder vuur genomen door critici die betogen dat het paradigma tekortschiet in het analyseren van de intenties en de motieven van de daders van genocide en misdrijven tegen de mensheid. Zo heeft David Cesarani, de biograaf van Adolf Eichmann, Hannah Arendt aangevallen op grond van haar weergave van Eichmann als dader zonder ideologische motieven (Cesarani, 2005). Ook Bettina Stangneth heeft in haar recente boek over Eichmann betoogd dat zijn misdaden voortvloeiden uit zijn nationaal-socialistische overtuiging (Stangneth, 2012). Daniel Goldhagen heeft Christopher Browning verweten dat hij geen aandacht heeft besteed aan het Duitse 'eliminatonistische antisemitisme' dat het gedrag van de politiereservisten in Polen kan verklaren (Goldhagen, 1997). De Swaan en Brannigan hebben Stanley Milgram bekritiseerd, omdat hij niet heeft onderzocht wat de motieven van de proefpersonen waren om mee te werken aan zijn experiment (Brannigan, 2013; De Swaan, 2014). Uit de kritiek op het gehoorzaamheidsparadigma kan een derde paradigma worden afgeleid: het ideologieparadigma dat de ideologische motieven van de daders centraal stelt als verklarende factor voor het kwaad dat zij begaan.

Op twee punten lijken de aanhangers van het ideologieparadigma het gehoorzaamheidsparadigma te onderschrijven: veel daders van genocide en misdrijven tegen de mensheid zijn normale mensen en zij plegen hun misdaden vaak in omstandigheden waarin zij niet inzien dat zij een vorm van kwaad begaan. Deze twee factoren kunnen worden beschouwd als het centrale probleem van het menselijke kwaad: de daders van de ergste misdaden uit de geschiedenis waren zich van geen kwaad bewust. Daardoor voldoen zij niet aan het klassieke paradigma van de kwade wil. In deze bijdrage wil ik onderzoeken hoe dit probleem van het kwaad kan worden geanalyseerd vanuit het paradigma van de gehoorzame dader en het paradigma van de ideologische dader. Ik wil daarbij nagaan op welke punten deze paradigma's van elkaar verschillen en elkaar aanvullen en in hoeverre zij laten zien dat het klassieke paradigma van de kwade wil niet van toepassing is op de daders van genocide en misdrijven tegen de mensheid. De strekking van mijn betoog zal zijn dat de verhouding van gehoorzame daders en ideologische daders tot de moraal complexer is dan de drie paradigma's suggereren. Daarbij speelt een belangrijk element een rol dat in deze drie paradigma's wordt onderbelicht: de welbewuste verwerping van de moraal door bepaalde daders. Mijn bijdrage is een pleidooi om de verhouding van de daders tot de moraal te onderzoeken, zodat de daders en hun misdaden beter kunnen worden begrepen.

Het gehoorzaamheidsparadigma van Arendt

Het gehoorzaamheidsparadigma is voor een belangrijk deel terug te voeren tot het verslag dat Hannah Arendt maakte van het proces tegen Adolf Eichmann in

Jeruzalem. Eichmann werd in 1961 in Jeruzalem berecht en ter dood veroordeeld voor zijn betrokkenheid bij de misdaden van de nazi's tegen de Joden: hij organiseerde de deportaties van de Joden naar de vernietigingskampen. In de ondertitel van haar boek gaf Arendt aan dat zij verslag uitbracht van de banaliteit van het kwaad, hoewel zij deze term pas aan het einde van haar verslag gebruikte. Vlak voor zijn executie hield Eichmann een korte toespraak die volgens Arendt bestond uit de clichés van een begrafenisrede. Eichmann was alleen vergeten dat het om zijn eigen begrafenis ging en het was alsof hij in zijn laatste momenten de les samenvatte die het proces ons had geleerd: de les van 'the fearsome, word-and-thought-defying *banality of evil*' (Arendt, 2006: 252, de cursivering is van Arendt).

In de context van het procesverslag van Arendt heeft het banaliteitsbegrip een specifieke betekenis. Met dit begrip bedoelde Arendt dat Eichmann slechts in clichés kon spreken. Dat was een gevolg van zijn onvermogen tot denken ('inability to think'). Eichmann was niet in staat om zich in anderen te verplaatsen, waardoor communicatie met hem onmogelijk was en hij was door de clichés die hij gebruikte afgeschermd van de realiteit. Hij was niet het monster dat de openbaar aanklager Gideon Hausner van hem maakte, maar eerder een clown (Arendt, 2006: 48-55). De gedachteloosheid ('thoughtlessness') van Eichmann was volgens Arendt kenmerkend voor de mentale toestand waarin hij zijn misdaden pleegde. Een gevolg daarvan was dat hij niet aan het klassieke vereiste voldeed van de kwade wil ('intent to do wrong'). Volgens Arendt had Eichmann geen motieven ('he had no motives at all') en besefte hij nimmer wat hij deed: 'he *merely never realized what he was doing*' (Arendt 2006, 277, 287, de cursivering is van Arendt).

Het onvermogen van Eichmann om te denken viel samen met ingrijpende sociale veranderingen in nazi-Duitsland. Volgens Arendt was het voor een normaal mens in nazi-Duitsland bijna onmogelijk om in te zien dat bepaalde gedragingen misdadig waren, omdat deze gedragingen in overeenstemming waren met de sociale normen van nazi-Duitsland. Het verbod om te doden was omgezet in het gebod om te doden en wie zich aan de sociale normen wilde houden, moest aan de misdaden van de nazi's meewerken (Arendt, 2006: 150, 276). Eichmann was verschrikkelijk normaal, maar juist vanwege zijn normaliteit was hij niet in staat om in te zien dat hij betrokken raakte bij een groot kwaad. Eichmann was geen antisemiet en ook geen overtuigd nazi, maar hij handelde uit gehoorzaamheid aan de regels van zijn samenleving (Arendt, 2006: 25-27).

De gehoorzaamheid van Eichmann beperkte zich niet tot het gedachteloze opvolgen van bevelen. Hij was volgens Arendt in staat om tegen bevelen in te gaan wanneer hij van mening was dat deze bevelen onverenigbaar waren met het geldende recht. Dat recht viel in de visie van Eichmann samen met de wil van Hitler als hoogste leider van het land. Eichmann wilde een gezagsgetrouw burger zijn en hij handelde daarbij uit bewondering voor Hitler. Dat waren de twee motieven die zijn gedrag bepaalden (Arendt, 2006: 135-137, 148-149). Arendt gaf daarmee aan dat Eichmann wel degelijk bepaalde motieven had om zijn misdaden te plegen. Eichmann beleefde volgens Arendt bovendien enkele gewetenscrises op de momenten dat bevelen van meerderen ingingen tegen zijn eigen opvattingen over het geldende recht (Arendt, 2006: 95, 138). Daaruit kan worden afgeleid dat

Eichmann een complexer persoon was dan Arendt met haar banaliteitsbegrip suggereert (Rozemond, 2012).

In de analyse van Arendt zijn twee basiselementen te herkennen van het gehoorzaamheidsparadigma. Het eerste element is de normaliteit van de dader: zijn misdaden kunnen niet worden verklaard vanuit een crimineel verleden of een geestelijke stoornis. De normaliteit van Eichmann wordt gecombineerd met het tweede basiselement van het paradigma: de gedragingen van de dader zijn niet in strijd met sociale normen, zoals dat bij gewone misdaad het geval is, maar zij zijn juist in overeenstemming met deze normen. De sociale normen van nazi-Duitsland schreven bepaalde gedragingen voor die in andere omstandigheden als misdadig worden beschouwd, maar door sociale veranderingen hun misdadige karakter hadden verloren. Door die veranderingen kan worden verklaard waarom normale mensen meewerkten aan genocide en misdrijven tegen de mensheid zonder te beseffen dat zij bij een enorm kwaad betrokken raakten.

Gehoorzaamheid volgens Milgram en Browning

De twee elementen van het gehoorzaamheidsparadigma liggen eveneens ten grondslag aan het experiment van Milgram waarin gewone mensen meewerkten aan een wetenschappelijk onderzoek waarbij zij elektrische schokken moesten toedienen aan een ander. De proefpersonen verkeerden in de veronderstelling dat zij deelnamen aan een onderzoek naar het leergedrag van de persoon die de schokken kreeg toegediend. De proefpersoon moest bij ieder fout antwoord van de leerling een hogere schok toedienen met een maximum van 450 volt. In een bepaalde variant van het experiment ging 65% van de proefpersonen door tot het maximum, ondanks de pijnkreten van het slachtoffer en zijn verzoeken om het experiment te staken (het ging niet om echte pijn, maar om door een acteur gespeelde pijn: de proefpersoon bediende een apparaat dat geen stroomstoten opwekte). In deze variant van het experiment kon de proefpersoon het slachtoffer niet zien. Wanneer hij het slachtoffer wel kon zien, daalde de gehoorzaamheid naar 40% en wanneer hij het slachtoffer moest aanraken om de schokken te kunnen toedienen, zakte het gehoorzaamheidspercentage naar 30% (Milgram, 2010: 36).

De proefpersonen in het experiment waren doorsnee-burgers uit New Haven waar Yale is gevestigd. Milgram verklaarde hun medewerking aan het toedienen van de schokken met behulp van een 'agentic state' waarin veel mensen terechtkomen wanneer zij zijn onderworpen aan het gezag van een autoriteit. Volgens Milgram heeft deze 'agentic state' een evolutionaire functie: mensen zijn beter in staat om te overleven wanneer zij met elkaar samenwerken en daarbij een autoriteit gehoorzamen. De meeste mensen bezitten het vermogen om autonome beslissingen te nemen, maar dat vermogen wordt bij veel mensen uitgeschakeld wanneer zij worden blootgesteld aan autoritair gezag binnen een hiërarchische organisatie (Milgram, 2010: 125-136). Volgens Milgram is Eichmann het voorbeeld van een persoon die in een gezagsverhouding in staat was om uit gehoorzaamheid de ergste misdaden te plegen. Eichmann handelde niet onder dwang,

maar hij was een gewillige uitvoerder van plannen die in overeenstemming waren met de eisen van zijn samenleving (Milgram, 2010: 175).

Browning gebruikte het gehoorzaamheidsparadigma om het gedrag van Duitse politiereservisten in Polen te verklaren. Deze reservisten raakten in 1942 betrokken bij executies en deportaties van Joden. Ook hier ging het om doorsneeburgers uit Duitsland zonder misdadig verleden (ze waren juist onderdeel van de reservepolitie) en zonder kwaadaardige motieven. Ze voerden onder het gezag van hun meerderen bepaalde handelingen uit die volgens de morele maatstaven van hun directe omgeving niet als misdadig werden aangemerkt, maar juist als wenselijk. Volgens Browning waren de reservisten niet in staat om hun handelingen te beoordelen aan de hand van abstracte beginselen (Browning, 2001: 74). Hun misdaden kunnen worden verklaard vanuit gehoorzaamheid aan het gezag dat zij als legitiem beschouwden en vanuit conformiteit aan de sociale normen van de groep waartoe zij behoorden en de samenleving waaruit zij afkomstig waren (Browning, 2001: 171-176). Volgens Browning was racistische indoctrinatie in nazi-Duitsland een factor die eveneens meespeelde, maar hij achtte het niet waarschijnlijk dat de politiereservisten (mannen van middelbare leeftijd) bijzonder vatbaar waren voor deze indoctrinatie, die bovendien niet was gericht op het doden van weerloze slachtoffers (Browning, 2001: 184).

Het gehoorzaamheidsparadigma van Arendt, Milgram en Browning kan een *conventionalistisch* paradigma worden genoemd. De daders van misdrijven die door de staat worden georganiseerd, zijn conventionalistisch in de betekenis die de ontwikkelingspsycholoog Lawrence Kohlberg aan dat begrip toekende. In een bepaald stadium van hun morele ontwikkeling zijn de meeste mensen in staat om in overeenstemming met sociale conventies te handelen, maar zij zijn niet in staat om deze conventies ter discussie te stellen. Dat laatste vermogen komt slechts toe aan een beperkte groep personen die zich tot postconventionalisten ontwikkelen en over de intellectuele vermogens beschikken om sociale normen kritisch te evalueren (Milgram, 2010: 207; Colby, Kohlberg, Speicher, Hewer, Candee, Gibbs & Power, 2010: 16-17). In het experiment van Milgram zouden dat de personen zijn die hun autonomie weten te bewaren en op een bepaald moment besluiten om niet langer aan het experiment mee te werken.

Eichmann als ideologische dader

Het gehoorzaamheidsparadigma is een belangrijk wetenschappelijk instrument om onderzoek te kunnen doen naar de daders van internationale misdrijven. Dit paradigma levert sterke hypothesen op waarmee het gedrag van bepaalde daders kan worden verklaard (Smeulders, 2012). Bij genocide en misdrijven tegen de mensheid zijn vaak honderdduizenden gewone burgers (militairen, politiemensen, ambtenaren) betrokken die niet uit misdadige motieven handelen, maar die hun taken in opdracht van de staat uitvoeren. De belangrijkste kritiek op het gehoorzaamheidsparadigma is dat het paradigma onderscheidend vermogen mist: daders van internationale misdrijven worden aangemerkt als gezagsgetrouwe bur-

gers, hoewel het in bepaalde gevallen gaat om ideologisch gemotiveerde daders zoals Eichmann (Browning, 2003: 3-4).

Dat is ook de kern van de kritiek van David Cesarani op de wijze waarop Arendt Eichmann heeft geportretteerd. Cesarani is zeer kritisch ten opzichte van Arendt en Milgram, omdat zij de historische, politieke en culturele dimensies van Eichmanns misdaden niet hebben onderkend (Cesarani, 2005: 15-16, 343-355). Toch onderschrijft Cesarani twee belangrijke uitgangspunten van het gehoorzaamheidsparadigma: Eichmann was een normaal persoon die niet door misdadige of pathologische motieven werd gedreven en hij was uiteindelijk ook niet in staat om te beseffen dat hij verkeerd had gehandeld in morele zin (Cesarani, 2005: 16-17, 366-367). Het belangrijkste onderscheid is dat de misdaden van Eichmann volgens Cesarani niet volledig kunnen worden verklaard vanuit zijn gehoorzaamheid. Belangrijker is dat Eichmann bezeten was van racistische ideeën en dat deze ideeën weerklank vonden in de samenleving waarin hij leefde en werden bevorderd door het politieke systeem waarin hij functioneerde (Cesarani, 2005: 367-368).

Cesarani beschrijft in zijn biografie van Eichmann het *radicaliseringsproces* van een normaal mens. In zekere zin is Eichmann in de beschrijving van Cesarani veel normaler dan in de wijze waarop Arendt hem portretteerde. Eichmann was in 1932, toen hij in Oostenrijk toetrad tot de NSDAP en de SS, niet de sociale mislukkeling en de in clichés sprekende clown die Arendt van hem maakte (Arendt, 2006: 33, 54). Eichmann had in 1932 een goede baan en een normaal verstand waarmee hij in staat was om te begrijpen wat de politieke ideologie van het nazisme inhield. Vanaf het moment dat hij in 1932 tot de SS toetrad, radicaliseerde Eichmann. Hij werd politiek actief en raakte in Oostenrijk betrokken bij het geweld van de SS tegen de politieke tegenstanders van de nazi's. Na de machtsovername van Hitler in Duitsland werden de activiteiten van de SS in Oostenrijk verboden. Dat was voor Eichmann de belangrijkste reden om naar nazi-Duitsland te vertrekken (Cesarani, 2005: 23-25, 30-35).

Uit dit begin van Eichmanns loopbaan als SS'er kan worden afgeleid dat gehoorzaamheid aan staatsgezag niet het motief van Eichmann was om zich tot het nazisme te bekeren en aan het politieke geweld van de nazi's deel te nemen. De SS was geen Oostenrijkse overheidsorganisatie, maar de radicale tak van een extremistische politieke beweging die er juist naar streefde om het legitieme staatsgezag omver te werpen. Precies om die reden werd de SS in Oostenrijk verboden. Dat gehoorzaamheid niet het motief van Eichmann was, blijkt ook uit het vervolg van zijn loopbaan binnen de SS. Hij was geen gezagsgetrouw ambtenaar, maar een partijfunctionaris die nauw betrokken raakte bij de ontwikkeling en de uitvoering van antisemitisch beleid door de *Sicherheitsdienst* van de SS. Ook deze dienst behoorde niet tot het staatsapparaat, maar was net als de SS een onderdeel van de NSDAP. De ideologische radicalisering van Eichmann liep parallel met de radicalisering van het anti-Joodse beleid van de nazi's waaraan hij belangrijke bijdragen leverde. Eichmann was bereid en in staat om steeds radicalere maatregelen te ontwikkelen en uit te voeren, van emigratie en deportatie tot fysieke vernietiging van Joden.

Cruciaal in Cesarani's beschrijving van Eichmann is de verandering van een normaal persoon in een radicaal antisemiet die ernaar streefde om het Joodse volk als een schadelijk virus volledig uit te roeien (Cesarani, 2005: 157). In 1944 was Eichmann volgens Cesarani 'rotten from the inside out' en kende hij geen morele grenzen meer bij de vervolging van de Joden (Cesarani, 2005: 188). Op dat moment was zijn kwaad niet banaal, maar radicaal (Arendt, 1994: 459). Het proces van morele ontgrenzing kan verklaren waarom een normaal mens een genocidepleger wordt. Bij deze ontgrenzing verliest een persoon geleidelijk zijn normaliteit en erkent hij niet langer de normale grenzen van moraal en recht. Bij Eichmann had deze ontwikkeling volgens zijn eigen verklaringen in Argentinië een ideologische achtergrond. De 'bange bureaucraat' die hij was, werd vergezeld door 'een fanatieke strijder voor de vrijheid van mijn bloed'. 'Wat mijn volk nodig heeft, is voor mij een heilig bevel en een heilige wet.' In deze racistische visie van Eichmann ontleent een bevel of een wet zijn gezag aan het belang van zijn volk. Dat is een belangrijk verschil met de ambtenaar die slechts handelt uit gehoorzaamheid aan de staat. Stangneth concludeert dat Eichmann een nationaalsocialist was en juist daarom een overtuigd massamoordenaar. De nazistische ideologie is de belangrijkste verklaring voor de radicalisering van Eichmann (Stangneth, 2012: 380, 384).

Goldhagen en Milgram over ideologische motivatie

Cesarani onderschrijft de visie van Daniel Goldhagen op de belangrijkste oorzaak van de genocide op de Joden: deze misdaad werd veroorzaakt door het antisemitisme van de daders (Cesarani, 2005: 355-356). Op het punt van het antisemitisme heeft Goldhagen de analyse van Browning bekritiseerd. Volgens Goldhagen heeft Browning ten onrechte het 'eliminationistische antisemitisme' buiten beschouwing gelaten als het belangrijkste motief van de politiereservisten om in Polen mee te werken aan de genocide op de Joden. Ook Goldhagen onderschrijft twee belangrijke elementen van het gehoorzaamheidsparadigma: deze reservisten waren normale personen en zij waren niet in staat om in te zien dat het vermoorden van Joden een enorme misdaad was. De onmogelijkheid om dat in te zien, was een gevolg van het gegeven dat antisemitisme volgens Goldhagen een 'cultural cognitive model' was dat bepaalde hoe gewone Duitsers ('ordinary Germans') de Joden beschouwden (Goldhagen, 1997: 34).

Op dit punt vertoont het verklaringsmodel van Goldhagen een opmerkelijke verwantschap met Arendts analyse van normaliteit in nazi-Duitsland. De daders handelden in overeenstemming met sociale normen die diep geworteld waren in de Duitse cultuur en de meeste daders misten het vermogen om deze normen ter discussie te stellen op het moment dat zij bij de genocide op de Joden werden betrokken (Goldhagen, 1997: 46). Dit is een conventionalistische verklaring en op dit punt komt Goldhagen in de problemen met een ander uitgangspunt van zijn betoog: hij wil de daders hun menselijkheid teruggeven als autonome personen die in staat waren om zelf te oordelen en te kiezen voor hun misdaden (Goldhagen, 1997: 13-14). Dat postconventionele uitgangspunt is moeilijk te ver-

enigen met het culturele cognitieve model waarmee Goldhagen de antisemitische motieven van de daders wil verklaren. Zij waren volgens Goldhagen juist niet in staat om zich te onttrekken aan het eliminationistische antisemitisme dat hun motieven determineerde en daardoor berustten hun misdaden niet op een autonome keuze.

Het relevante verschil met het gehoorzaamheidsparadigma van Arendt, Milgram en Browning is dat Goldhagen alle Duitsers als ideologisch gemotiveerde daders ziet. Ze handelden niet uit gehoorzaamheid aan autoriteiten, maar ze waren gewillige beulen, omdat ze het eliminationistische antisemitisme onderschreven dat aan de misdaden van de nazi's ten grondslag lag. Een gevolg daarvan was dat ze hun daden niet als immoreel of misdadig beschouwden, maar als gerechtvaardigd op grond van de sociale normen van hun samenleving (Goldhagen, 1997: 152, 247). Volgens Goldhagen hadden de daders wel eigen intenties en motieven, maar net als Arendt is hij van mening dat deze intenties en motieven sociaal gedetermineerd waren. Aan dit sociale determinisme voegt Goldhagen een culturele onderlaag toe: het antisemitisme van de nazi's was niet nieuw, maar het was een voorzetting van het eliminationistische antisemitisme van de Duitse cultuur. Om die reden waren de Duitsers 'gewillige uitvoerders' van de genocide op de Joden.

Er kan hier een overeenkomst tussen het culturele verklaringmodel van Goldhagen en het gehoorzaamheidsparadigma worden gezien. Ook volgens Milgram kan de gehoorzaamheid van zijn proefpersonen worden verklaard vanuit de vrijwillige medewerking aan het experiment en de instemming met de doelstelling ervan. De proefpersonen meldden zich bij Yale, omdat zij dachten dat zij een bijdrage zouden leveren aan het vergroten van wetenschappelijke kennis omtrent leergedrag. Ideologische rechtvaardiging ('ideological justification') is volgens Milgram een belangrijke factor om *vrijwillige* gehoorzaamheid te bevorderen ('*willing obedience*') (Milgram, 2010: 144, de cursivering is van Milgram). Wanneer personen instemmen met het doel van bepaalde handelingen, zijn zij volgens Milgram beter in staat om mee te werken aan deze handelingen dan wanneer ze onder dwang handelen.

Het experiment van Milgram bevat een belangrijke culturele veronderstelling. Het experiment werd uitgevoerd door Yale, een gezaghebbende universiteit die in de ogen van de proefpersonen een legitiem doel nastreefde. Bij herhaling van het experiment in een anoniem kantoorgebouw daalde de gehoorzaamheid in de standaardvariant naar 47,5% (Milgram, 2010: 61), maar ook in die setting gingen de proefpersonen ervan uit dat zij meewerkten aan een wetenschappelijk onderzoek. Zij voerden bij het toedienen van de schokken ook geen specifieke bevelen of opdrachten uit, maar een algemene instructie die werd versterkt door verzoeken van de autoriteit om verder te gaan wanneer zij twijfelden. Deze verzoeken werden steeds indringender wanneer de proefpersonen bleven twijfelen. Burger heeft in een afgezwakte herhaling van het experiment laten zien dat *alle* proefpersonen *stoppen* op het moment dat de autoriteit het meest indringende verzoek doet. De personen die tot het einde doorgaan, hebben geen indringend verzoek nodig (Burger, Giris & Manning, 2011: 464).

Het experiment van Milgram kan worden verklaard vanuit vrijwillige medewerking aan een legitieme onderneming, waarbij de legitimiteit wordt bepaald door een cultureel cognitief model met betrekking tot het doel van de onderneming: het vergroten van wetenschappelijke kennis. Het gaat daarbij om culturele veronderstellingen (het sociale gezag van wetenschap), institutionele kenmerken (Yale als wetenschappelijk instituut), situationele factoren (de wetenschappelijke autoriteit van de onderzoeker in het experiment) en persoonlijke opvattingen van de proefpersonen. Er zou kunnen worden betoogd dat Milgram zoiets als 'ideologische gehoorzaamheid' heeft gemeten, maar dan is het wel van belang om de verschillende vormen van gehoorzaamheid van elkaar te onderscheiden. De persoon die een bevel opvolgt, bijvoorbeeld een militair of een ambtenaar, is op een andere manier gehoorzaam dan de persoon die een instructie van een wetenschapper uitvoert of de persoon die zich aan een sociale norm houdt of de persoon die in een ideologie van een radicale beweging gelooft en daarom zijn leider volgt en zijn volk wil dienen. Wanneer al deze personen zonder nadere explicatie gehoorzaam worden genoemd, mist het gehoorzaamheidsparadigma onderscheidend vermogen ten aanzien van de verschillende motieven waarom mensen meewerken aan bepaalde sociale activiteiten of juist weigeren om dat te doen (De Swaan, 2014: 30-36; Brannigan, 2013: 14-21).

Ideologie en moraal

Een belangrijk verschil met gehoorzame daders is dat ideologische daders niet zonder meer de regels van hun samenleving willen volgen, maar deze regels in bepaalde gevallen juist willen veranderen. Ze zouden daarom *postconventionalistisch* (in de zin van Kohlberg) kunnen worden genoemd. Vanuit hun ideologische perspectief nemen zij een kritische houding aan ten opzichte van de sociale normen van hun samenleving. Aan de hand van het gehoorzaamheidsparadigma zijn deze daders moeilijk te herkennen, omdat zij hun misdaden vaak plegen in organisaties die een bureaucratische structuur aannemen. Zo raakte de SS in nazi-Duitsland in toenemende mate verweven met overheidsorganisaties als de politie en de veiligheidsdiensten (Longerich, 2012: 147 e.v.). Deze overheidsorganisaties konden hun misdrijven echter slechts plegen na een politieke en sociale revolutie waarin de ideologie van een extremistische beweging werd omgevormd tot staatsideologie. In een dergelijke situatie wordt de staat een instrument van een radicale ideologie, waardoor het mogelijk wordt dat onder het gezag van de staat ernstige misdaden worden begaan. Aan die misdaden werken vervolgens talloze gezagsgetrouwe burgers in verschillende overheidsdiensten mee, maar dat is een gevolg van een ideologische transformatie die deze diensten hebben ondergaan. De ideologische daders die deze transformatie hebben bewerkstelligd, verschijnen vervolgens als gezagsgetrouwe bureaucraten die hun misdaden in opdracht van de staat uitvoeren.

In zijn biografie van Werner Best, een man met een lange carrière binnen de SS en de nazi-bureaucratie, vestigde Ulrich Herbert de aandacht op de ideologische achtergrond van dit soort daders (Herbert, 2011). Best werd geboren in 1903, pro-

moveerde als jurist in 1927 en werkte als bestuursrechter tot de machtsovername van de nazi's in 1933. Daarna zette hij zijn carrière voort bij de politie en de *Sicherheitsdienst* (SD). Hij werkte mee aan de oprichting van het *Reichssicherheits-hauptamt* (RSHA) waarin de verschillende politiediensten en veiligheidsdiensten opgingen na het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog in 1939. Ook Eichmanns afdeling Joodse zaken werd vanuit de SD in het RSHA opgenomen, waardoor deze overheidsorganisatie verantwoordelijk werd voor het anti-Joodse beleid van de nazi's. In verschillende overheidsfuncties vanaf 1939 raakte Best betrokken bij de vervolging van de Joden. Hij werd na de oorlog in Denemarken tot de doodstraf veroordeeld, maar die straf werd omgezet in een gevangenisstraf van twaalf jaar. In 1951 kwam hij vervroegd vrij. In 1969 werd hij in het Duitsland gearresteerd vanwege zijn betrokkenheid bij de liquidaties door de *Einsatzgruppen* van de SS in Polen in 1939. Het proces werd niet doorgezet in verband met de slechte gezondheid van Best. Hij overleed in 1989.

Best is een duidelijk voorbeeld van een ideologische dader die tijdens de oorlog radicaliseerde. Hij had zijn ideologische overtuiging al voor de machtsovername door de nazi's gevormd en uitgedragen in verschillende publicaties waarin hij de theorie verkondigde dat volk en strijd de basisbegrippen zijn van politiek en macht. Volgens deze nationalistische ideologie is een volk niet gebonden aan morele beginselen of aan het internationale recht, omdat moraal en recht moeten worden beschouwd als strijdmiddelen van de vijand om de macht van een volk te beperken. Volgens Best moet een volk worden geleid door een elite die in staat is om de natuurwetten van de strijd te begrijpen en naar die wetten te handelen om te kunnen overleven. Best beschouwde de Joden niet als een minderwaardig ras, maar als een vreemd volk dat niet in Duitsland thuishoorde. In het belang van het Duitse volk moesten de Joden worden bestreden en desnoods worden vernietigd, niet uit haat of verachting, maar uit zelfverdediging (Herbert, 2011: 88-109). Deze politieke ideologie is het recept voor radicalisering: een volk is in zijn strijd om het bestaan niet gebonden aan moraal en recht en daardoor worden morele en juridische beperkingen op geweld tegen vijanden in de strijd opgeheven.

Best maakte deel uit van de zogenoemde *völkische Bewegung* die ook op de universiteiten in Duitsland in de jaren 1920 veel aanhangers had. Deze beweging bracht een generatie intellectuelen voort die in de jaren 1930 leidinggevende functies vervulden binnen de SS, de SD en de Gestapo en vanaf 1939 binnen het RSHA. Michael Wildt heeft deze generatie aangeduid met de term '*Generation des Unbedingten*', een intellectuele generatie met een onvoorwaardelijk geloof in een radicaal nationalisme dat al was ontstaan voordat de nazi's aan de macht kwamen (Wildt, 2003). De meeste leden van deze generatie werden geboren tussen 1900 en 1910, zij waren hoog opgeleid, velen hadden een academische studie voltooid en een relatief hoog percentage was gepromoveerd. Opvallend is het grote aantal (gepromoveerde) juristen in deze dadergroep. Deze juristen waren bij uitstek in staat om bestaande normen en instituties te bekritisieren aan de hand van hun rechtsradicale ideologie. Net als Best radicaliseerde deze generatie na het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog en waren de leden ervan bereid om uitvoerende taken op zich te nemen in de ideologische strijd om het bestaan met andere volken.

Dat bleek na de inval van de Duitsers in de Sovjet-Unie op 22 juni 1941. De vervolging van de Joden nam vanaf dat moment de vorm aan van een genocide die werd uitgevoerd door *Einsatzgruppen*, speciale eenheden van de SS die waren belast met de uitschakeling van het verzet achter de Duitse linies. De meeste leiders van deze eenheden werden gerekruteerd onder de leidinggeevenden van het RSHA en zij behoorden tot de intellectuele generatie van onvoorwaardelijke daders (Earl, 2010: 101). De *Einsatzgruppen* vermoordden naar schatting een miljoen Joden door middel van executiepelotons. Na de oorlog stonden 24 leidinggeevenden in Neurenberg terecht in een apart proces. Ze beriepen zich op 'superior orders': Hitler had het bevel gegeven dat de Joden moesten worden uitgeroeid en zij waren als militairen verplicht om dit bevel uit te voeren. De rechtvaardiging van het bevel berustte op de noodzakelijke verdediging van het Duitse volk tegen zijn vijanden (Earl, 2010: 197-203). Het militaire tribunaal verwierp dit verweer. De rechters waren van oordeel dat militaire gehoorzaamheid niet het motief van deze misdaden was, maar ideologische overtuiging. De daders hadden welbewust een racistische massamoord gepleegd, omdat zij geloofden dat het Joodse volk een gevaar voor Duitsland vormde dat met alle middelen moest worden uitgeroeid (Earl, 2010: 255-256).

Het *Einsatzgruppen*-proces in Neurenberg verliep op een vergelijkbare manier als het Eichmann-proces in Jeruzalem: ook de rechters in Jeruzalem beschouwden Eichmann (geboren in 1906) als een overtuigingsdader en zij verwierpen zijn verweer dat hij uit gehoorzaamheid had gehandeld (Cesarani, 2005: 312). De hoofdverdachte in het *Einsatzgruppen*-proces was Otto Ohlendorf, een jurist en econoom die vanaf 1925 een lange carrière had gevolgd binnen de NSDAP, de SS en de SD. Ohlendorf wist als jurist precies welke regels en beginselen hij met zijn misdaden had geschonden. Hij was echter een overtuigd nazi die net als Werner Best de democratie en de rechtsstaat wilde vervangen door de onbeperkte macht van het volk, die werd uitgeoefend door zijn partij onder leiding van de intellectuele elite van de SS (Earl, 2010: 58-75).

Volgens Wildt was het RSHA, waarin daders als Ohlendorf en Eichmann vanaf 1939 werkzaam waren, geen gewone bureaucratie die aan politiek en juridisch toezicht was onderworpen. De ontwerpers van het RSHA (Himmler, Heydrich en Best) wilden het RSHA juist onttrekken aan normale gezagsverhoudingen. Het RSHA viel onder de macht van de SS met Himmler als hoogste leider en daardoor was het machtsapparaat van de politie en de veiligheidsdiensten een ideologisch strijdmiddel geworden, een '*kämpfende Verwaltung*', waarmee de vijanden van het Duitse volk konden worden bestreden (Wildt, 2003: 205; Lozowick, 2002: 15). De leidinggeevenden binnen dit apparaat werden speciaal geselecteerd vanwege hun vermogen om zelfstandig de ideologie van het nazisme in concreet beleid om te zetten. Door het ontbreken van politieke en juridische controle was het mogelijk dat deze organisatie in oorlogstijd kon radicaliseren tot een bureaucratisch moordapparaat waarmee de vermeende vijanden van het Duitse volk werden uitgeroeid.

Het RSHA was een ideologische bureaucratie en dat maakt het zo moeilijk om daders als Best, Ohlendorf en Eichmann exclusief te beschrijven in de terminologie van het gehoorzaamheidsparadigma of het ideologieparadigma. Zij

functioneerden binnen een hiërarchische organisatie en daarom konden zij zich achteraf in hun strafprocessen beroepen op hun gehoorzaamheidsplicht. Tegelijkertijd waren zij overtuigingsdaders met ideologische opvattingen die zij al hadden gevormd voordat zij opgingen in de overheidsorganisatie die zij zelf mede hadden vormgegeven. In het licht van hun ideologische opvattingen krijgen hun misdaden een ander karakter. Het ging bij deze daders niet alleen om gehoorzaamheid aan bevelen van meerderen, maar ook om de verwezenlijking van ideologische doelstellingen waarin zij geloofden. De kern van hun racistische ideologie werd bepaald door het concept van de strijd om het bestaan tussen de volken, waarin geen morele en juridische grenzen gelden. Deze ideologie werkte als een ontremmende factor ten opzichte van de normale grenzen die aan de macht van de staat worden gesteld. Gehoorzaamheid aan ideologische leiders werd gecombineerd met een onbeperkte bevoegdheid om geweld te gebruiken tegen de ideologische vijanden van het Duitse volk. Volgens Wildt was de radicalisering van het RSHA een proces van ontgrenzing ('*Entgrenzung*') in territoriale en morele zin: nationale vervolging en deportatie ontspoorde tijdens de oorlog in massavernietiging op Europese schaal (Wildt, 2003: 601-606).

Sociale revolutie en kwaad geweten

Niet alleen wilden ideologische daders als Himmler, Heydrich, Best, Ohlendorf en Eichmann het karakter van de staatsbureaucratie veranderen, zij wilden ook een maatschappelijke omwenteling bewerkstelligen door middel van propaganda en terreur. Deze omwenteling was gebaseerd op een welbewuste verwerping van de bestaande moraal (Arendt, 1994: 463). De sociale revolutie had tot doel het morele bewustzijn van normale mensen in Duitsland om te vormen: zij zouden een 'nazi-geweten' moeten ontwikkelen (Koonz, 2005). Het is de vraag of deze sociale revolutie in nazi-Duitsland inderdaad is voltooid, zodat gewone Duitsers de genocide op de Joden als een gerechtvaardigde daad beschouwden in het belang van het Duitse volk. Historisch onderzoek van Bajohr en Longerich laat zien dat dat niet het geval was. Volgens Bajohr ontwikkelden veel Duitsers tijdens de genocide op de Joden een 'kwaad geweten' ('*slechtes Gewissen*'), omdat zij beseften dat zij een regime hadden gesteund dat vanaf het uitbreken van de oorlog overging tot het begaan van extreme misdaden (Bajohr, 2008).

De Jodenvervolging veranderde na 1941 van karakter. Tot dat moment hadden de meeste maatregelen, zoals de Neurenberger rassenwetten en de gedwongen emigratie van Joden, een openbaar karakter. De vernietiging van de Joden in het oosten vond echter buiten de Duitse samenleving plaats en de *Endlösung* werd bewust geheim gehouden. Het ging hier om een publiek geheim, omdat een groot deel van de Duitse bevolking op de hoogte was van de massa-executies door de *Einsatzgruppen* in het oosten. Bij deze massa-executies waren veel gewone Duitsers betrokken (militairen en politiemensen) die terugkeerden in de Duitse samenleving en verslag deden van de gebeurtenissen. Het bestaan van de vernietigingskampen was minder bekend, maar de deportaties naar het oosten waren

voor iedereen zichtbaar en de nazi-propaganda verkondigde de boodschap van Hitler dat het Joodse volk in Europa werd vernietigd (Longerich, 2007: 201).

Bajohr en Longerich laten zien dat de propaganda een averechts effect had op de steun van de bevolking voor het nazi-bewind. De *Sicherheitsdienst* en andere veiligheidsdiensten deden onderzoek naar de stemming onder de bevolking door middel van informanten. Uit de stemmingsberichten van deze informanten bleek dat de meeste Duitsers, inclusief veel partijleden, het geweld tegen de Joden afwezen en ook de massamoord op de Joden als een misdaad beschouwden waarvan zij zich zo veel mogelijk wilden distantieren. Om die reden stopten de nazi's met hun propaganda over de vernietiging van de Joden. Ook de propaganda over de misdaden van de vijand, zoals de massamoord op Poolse militairen door de Russische geheime dienst NKVD in Katyn, werkte averechts. Duitsers vergeleken deze misdaad met de misdaden van de nazi's en veel mensen oordeelden dat de Duitse misdaden in omvang veel groter waren en dat de nazi-propaganda daarom 'huichelarij' was (Bajohr, 2008: 69).

Uit de analyses van Bajohr en Longerich blijkt dat normale mensen in nazi-Duitsland een moreel bewustzijn hadden waarmee zij de vernietiging van de Joden als een misdaad konden duiden. Daarmee wordt een gemeenschappelijk element van de paradigma's van gehoorzaamheid en ideologie ondergraven. Normale Duitsers beseften volgens Bajohr en Longerich wel degelijk dat de genocide op de Joden een enorme misdaad was en de uitvoerders van deze misdaad beseften dat ook. De ideologische daders achtten hun daden gerechtvaardigd in het belang van het Duitse volk, maar ze waren zich ervan bewust dat de vernietiging van de Joden onverenigbaar was met morele normen die nog steeds in de Duitse samenleving werden onderschreven en door middel van propaganda en terreur moesten worden bestreden. De ideologische revolutie was in nazi-Duitsland echter niet volledig voltooid en daarvan waren daders als Ohlendorf op de hoogte.

Ohlendorf was als leider van een *Einsatzgruppe* verantwoordelijk voor de moord op 90.000 Joden in de Sovjet-Unie. Na zijn vernietigingswerk keerde hij in 1942 terug naar de afdeling van de *Sicherheitsdienst* binnen het RSHA die de stemming onder de bevolking peilde en uit die peilingen kon hij afleiden dat zijn misdaden geen steun vonden bij de Duitse bevolking. Na de oorlog noemde Ohlendorf de SD 'de enige kritische instelling in nazi-Duitsland', maar dat was een onderdeel van zijn verdedigingsstrategie om zich van de misdaden van de nazi's te distantieren (Longerich, 2007: 39-40). Longerich legt daarbij een probleem van het gehoorzaamheidsparadigma bloot: dit paradigma is voor een belangrijk deel gebaseerd op de verklaringen van daders als Eichmann en Ohlendorf, maar die verklaringen zijn fundamenteel onbetrouwbaar (Longerich, 2010: 187-89, 261-263). Deze daders hebben het gehoorzaamheidsparadigma in het leven geroepen om zichzelf tegenover hun rechters vrij te pleiten van de misdaden die zij uit ideologische motieven begingen.

Conclusie: de waarde van de drie paradigma's

Ideologie kan op verschillende niveaus een verklarende factor zijn voor bepaalde misdaden: de persoonlijke motieven van daders, de organisatorische kenmerken van instituties, de sociale kenmerken van een samenleving en de culturele achtergronden van deze samenleving (De Swaan, 2014: 20-21, 256). Zo bevat de ideologie van het nazisme elementen die kunnen verklaren waarom bepaalde personen zich onderwierpen aan het gezag van hun leiders. Deze onderwerping was volgens het nazisme noodzakelijk om een ideologisch doel te kunnen verwezenlijken: de overleving van het Duitse volk in de strijd tegen andere volken. Tegelijk had de ideologie van het nazisme een ontgrenzende functie: in deze strijd golden geen morele en juridische grenzen en waren alle middelen geoorloofd om een vijand te vernietigen.

Wanneer personen in deze ideologie geloven, instituties naar deze ideologie worden gevormd en morele en juridische normen in bepaalde omstandigheden hun gelding verliezen, kan de ideologie tot extreme misdaden leiden. Ideologie kan daarbij een dubbele functie vervullen. De ideologie schrijft gehoorzaamheid aan een partij, een leider en een volk voor (en niet aan de staat als zodanig), maar tegelijk schaft de ideologie de traditionele grenzen van recht en moraal af in de strijd met ideologische vijanden. Het gevolg daarvan is dat bepaalde daders als gehoorzame daders verschijnen die geen morele en juridische grenzen erkennen in de strijd tegen de vijand. Ze zijn in de woorden van Adolf Eichmann 'bange bureaucraten' die 'strijden voor de vrijheid van hun bloed'. De combinatie van bureaucratie gehoorzaamheid en ideologische ontgrenzing kan verklaren waarom bepaalde personen tot extreme misdaden in staat zijn. Wanneer daders als Ohlendorf en Eichmann uitsluitend worden beschouwd als gezagsgetrouwe daders, verdwijnt de ideologie met zijn ontgrenzende functie als verklarende factor uit beeld. Deze daders worden door het gehoorzaamheidsparadigma als normaal getypeerd (Smeulders, 2012: 39-41), hoewel zij tijdens het plegen van hun misdaden hun normaliteit verloren in de zin dat zij op grond van hun ideologie de normale morele en juridische grenzen aan overheidsmacht niet langer erkennen. Om een juist beeld te krijgen van deze daders, moet worden onderzocht wat hun opvattingen waren over de verhouding tussen hun misdaden en de moraal en het recht en hoe deze opvattingen werden bepaald door ideologische motieven. Dat geldt eveneens voor organisaties als de SS en het RSHA, die verantwoordelijk waren voor het plegen van genocide en misdrijven tegen de mensheid. Deze organisaties kunnen niet worden begrepen zonder analyse van de ideologische structuur ervan en de specifieke verhouding tot recht en moraal die in deze structuur besloten lag.

Het klassieke paradigma van het menselijke kwaad roept de vraag op in hoeverre bepaalde daders zich ervan bewust waren dat zij morele grenzen overschreden bij het plegen van hun misdaden. Het gehoorzaamheidsparadigma en het ideologieparadigma onderschrijven de gedachte dat de daders hun daden niet als een vorm van kwaad beschouwden. De alternatieve hypothese luidt dat de daders zich er wel van bewust waren dat hun gedragingen onverenigbaar waren met de klassieke moraal en het geldende recht, bijvoorbeeld met het morele en juridische verbod

om te doden. De sociale functie van moraal is het stellen van grenzen aan menselijke gedragingen om gewelddoos samenleven mogelijk te maken. Deze morele grenzen zijn vastgelegd in het recht dat door de overheid wordt gehandhaafd. Ideologie kan een ontgrenzende functie hebben in de zin dat een radicale ideologie de beperkende functie van morele en juridische grenzen in de context van een ideologische strijd welbewust verwerpt (Arendt, 1994: 463). Een gevolg daarvan is dat de handhaving van moraal en recht door de overheid voor een belangrijk deel wordt prijsgegeven wanneer een radicale ideologische beweging de exclusieve staatsmacht verwerft. Het idee van een moraal wordt vervangen door het idee van een strijd om het bestaan met een ideologische vijand. In die strijd worden geen morele en juridische grenzen erkend, waardoor extreme misdaden verschijnen als noodzakelijke handelingen om in de strijd te kunnen overleven. De staat geeft niet alleen de opdracht daartoe, maar zij verschaft ook de ideologische legitimatie voor handelen dat in een normale context als misdadig wordt gezien.

Deze misdaden leveren vanuit het klassieke paradigma van het kwaad een fundamenteel probleem op. Wanneer bepaalde daders de begrenzende functie van moraal en recht welbewust verwerpen, heeft het wellicht geen zin om hun daden als een moreel kwaad aan te duiden en de daders juridisch te vervolgen. De enige mogelijkheid tot begrenzing van hun gedragingen zou de feitelijke uitschakeling van deze daders zijn in de strijd die zij op ideologische gronden hebben ontketend (Arendt, 2006: 279). Daarmee zou echter worden erkend dat niet moraal en recht, maar strijd en macht de sociale basis vormen van politiek handelen. Dat zou betekenen dat morele veroordeling en juridische vervolging inderdaad niet meer zijn dan de instrumenten van de winnaar in de strijd om een vijand uit te schakelen. Hier zou tegenover kunnen worden gesteld dat begrippen als kwaad en misdaad de sociale functie kunnen vervullen om bepaalde morele en juridische grenzen te herstellen nadat zij zijn overschreden. De kerngedachte van de klassieke moraal is dat een persoon verantwoordelijk is voor zijn misdaden. Individuele verantwoordelijkheid in morele en juridische zin heeft de sociale functie om te voorkomen dat mensen misdaden plegen (Burger, Girgis & Manning, 2011: 465). Wanneer die gedachte wordt losgelaten, zou dat het ontremmende effect van een radicale ideologie versterken: mensen zijn tot alles in staat wanneer zij niet verantwoordelijk worden gehouden voor hun misdaden.

Literatuur

- Arendt, H. (1994), *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (2006), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Bajohr, F. (2008), Vom antijüdischem Konsens zum schlechten Gewissen. Die Deutsche Gesellschaft und die Judenverfolgung 1933-1945. In: Frank Bajohr & Dieter Pohl, *Massenmord und schlechtes Gewissen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 15-79.
- Bernstein, J.H. (2007), *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press.
- Brannigan, A. (2013), *Beyond the Banality of Evil. Criminology and Genocide*. Oxford: Oxford University Press.

- Browning, C. (2001), *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. Londen: Penguin Books.
- Browning, C. (2003), *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Burger, J.M, Z.M. Girgis & C.C. Manning (2011), In Their Own Words: Explaining Obedience to Authority Through an Examination of Participants' Comments. *Social Psychology and Personality Science* 2 (5), 460-466.
- Cesarani, D. (2005), *Eichmann. His Life and Crimes*. Londen: Vintage.
- Colby, A., L. Kohlberg, B. Speicher, A. Hewer, D. Candee, J. Gibbs & C. Power (2010), *The Measurement of Moral Judgement. Volume I. Theoretical Foundations and Research Validation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earl, H. (2010), *The Nuremberg SS-Einsatzgruppen Trial, 1945-1958*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldhagen, D. (1997), *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Vintage Books.
- Herbert, U. (2011), *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903-1989*. Bonn: Dietz.
- Koonz, C. (2005), *The Nazi Conscience*. Cambridge/Londen: The Bellknap Press of Harvard University Press.
- Longerich, P. (2007), *Davon haben wir nichts gewusst! Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945*. München: Pantheon.
- Longerich, P. (2010), *Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford: Oxford University Press.
- Longerich, P. (2012), *Heinrich Himmler*. Oxford: Oxford University Press.
- Lozowick, Y. (2002), *Hitler's Bureaucrats. The Nazi Security State and the Banality of Evil*. Londen/New York: Continuum.
- Milgram, S. (2010), *Obedience to Authority*. New York: Pinter & Martin.
- Neitzel, S. & H. Welzer (2012), *Soldaten: over vechten, doden en sterven*. Amsterdam: Ambo.
- Neiman, S. (2002), *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rozemond, N. (2012), De complexiteit van het kwaad. Een kritische lezing van Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. *The Netherlands Journal of Legal Philosophy* 41 (1), 63-82.
- Smeulders, A. (2012), *In opdracht van de staat: gezagsgetrouwe criminelen en internationale misdrijven*. Tilburg University.
- Swaan, A. de (2014), *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.
- Stangneth, B. (2012), *Eichmann in Argentinië*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact.
- Wildt, M. (2003), *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*. Hamburg: Hamburg Edition.

Het ultieme kwaad: de daders

Alette Smeulers

Inleiding

Genocide wordt vaak omschreven als het ultieme kwaad en *'the crime of all crimes'*. De genocides in nazi-Duitsland, Cambodja, Srebrenica en Rwanda zijn enkele van de best gedocumenteerde voorbeelden van deze extreme vorm van massaal en collectief geweld. De gruwelijke misdrijven die tijdens een genocide worden begaan en het oogmerk hebben een bevolkingsgroep geheel of gedeeltelijk uit te roeien, zijn voor een buitenstaander haast niet te bevatten.

Maar wie zijn de daders? Onze eerste natuurlijke neiging is om de daders af te schilderen als mentaal gestoorde sadisten en ziekelijke, gewelddadige criminelen. Dit staat echter in schril contrast met de binnen de wetenschappelijke literatuur vrij algemeen aanvaarde opvatting dat de meeste daders gewone mensen zijn. Gewone mensen in buitengewone omstandigheden. In de afgelopen decennia heeft het wetenschappelijk onderzoek naar daders van genocide zich dan ook vooral gericht op vragen als: hoe kunnen we verklaren dat gewone mensen dergelijke extreme misdrijven begaan en onder welke omstandigheden gebeurt dit? In het verlengde van de recentelijk weer opgelaaide controverse rond Adolf Eichmann en Hannah Arendts these van de banaliteit van het kwaad wordt de vraag of deze conclusie – dat daders 'gewone mensen' zijn – wel juist is, echter ook steeds nadrukkelijker opgeworpen.

In deze bijdrage over genocidale daders zal de hiervoor opgeworpen vraag dan ook centraal staan. Ik zal een onderscheid aanbrengeen tussen enerzijds afwijkende daders (die over bijzondere kenmerken beschikken en 'kwaadwillend' genoemd kunnen worden) en anderzijds gewone daders (van wie het gedrag 'normaal' of 'gemiddeld' genoemd kan worden). Alvorens op deze twee groepen daders in te gaan (en de uiteenlopende typen binnen die twee groepen), zal eerst in de volgende paragraaf de context waarbinnen daders handelen kort uiteengezet worden. Het handelen van mensen in het algemeen, maar zeker ook van mensen die betrokken raken bij genocide kan immers niet los gezien worden van de context waarbinnen dat handelen plaatsvindt.

De context

Genocide wordt juridisch omschreven als misdrijven die tot doel hebben een bevolkingsgroep geheel of gedeeltelijk uit te roeien. Genocides onderscheiden zich van andere extreme vormen van massaal geweld juist door dit bijzondere oogmerk. Een genocide is – anders dan bijvoorbeeld bij een massaslachting of bloedbad wel het geval kan zijn – dan ook nooit zo maar een spontane geweldsuitbarsting. Het gaat bij genocide over het algemeen om goed voorbereide uit-

roeiingscampagnes. Een genocide is bovendien per definitie een manifestatie van collectief geweld en kenmerkt zich door de massale betrokkenheid van grote groepen daders. Hoewel de betrokkenheid van de staat geen juridisch vereiste is, leert de geschiedenis dat de staat bij vrijwel alle – zo niet alle – genocides betrokken is geweest. Veruit de meeste daders zijn dan ook staatsfunctionarissen (zoals in nazi-Duitsland, Cambodja en Srebrenica) dan wel burgers die op last van de staat (zoals in Rwanda) bij de genocide betrokken raken.

Genocidaal geweld vindt vooral plaats in staten die te maken hebben met wanorde, onzekerheid en moeilijke leefomstandigheden. Die staten worden gekenmerkt door sociale en etnische verdeeldheid, waarbij vaak een grote meerderheid en een als geprivilegieerd afgeschilderde minderheidsgroep te onderscheiden zijn (zie o.a. Staub, 1989; Harff, 2003). Andere belangrijke randvoorwaarden zijn de aanwezigheid of opkomst van een autoritaire en charismatische leider die, misbruik makend van de gevoelens van onmacht en frustratie die bij de meerderheidsgroep leven, een extremistische genocidale ideologie propageert (Harff, 2003; Alvarez, 2001). De genocidale ideologie wordt via de media verspreid, gerechtvaardigd en gelegitimeerd. Leden van de geprivilegieerde minderheidsgroep binnen de samenleving worden afgeschilderd als vijanden van volk en vaderland die vooruitgang in de weg staan (zoals in Cambodja), als degenen die een aanval voorbereiden (zoals in Rwanda) of als kwaadaardige onmenselijke de veroorzakers van al het onheil uit het verleden zijn (zoals in nazi-Duitsland).

Door een andere groep zo af te schilderen, wordt een afstand gecreëerd tussen mensen uit de ene en mensen uit de andere groep (*us versus them*). De mensen die buiten de eigen groep vallen, worden vervolgens vaak niet alleen als vijanden en onheilsbrengers afgeschilderd, maar veelal ook gedehumaniseerd. Dit kan gebeuren zowel door de manier waarop zij behandeld worden als door de wijze waarop zij in de taal aangeduid worden. Zo werden Joden in nazi-Duitsland eerst gebrandmerkt met een ster, vervolgens in getto's en later concentratie- en dodenkampen bijeengebracht, waar zij onder erbarmelijke omstandigheden moesten leven. Ondertussen werden zij omschreven als *Lebensunwürdiges Leben* en werd de genocide omschreven als *Endlösung der Judenfrage*, waarmee de suggestie werd gewekt dat het in casu om een legitieme oplossing voor een concreet en actueel probleem zou gaan. In Rwanda werden Tutsi's steevast 'kakerlakken' genoemd. Daarmee werd de schijn gewekt dat het hier niet om gewone, normale mensen zou gaan, maar om een apart (lees: minderwaardig) ras en volk dat buiten het morele spectrum (*moral universe of obligation*) geplaatst kan worden. Het maken van dergelijke scheidingslijnen is voor daders ook noodzakelijk om enerzijds vast te kunnen houden aan de eigen normen en waarden (men mag een mens niet doden) en anderzijds wel handelingen te kunnen verrichten (lees: misdrijven te begaan) die regelrecht tegen diezelfde normen en waarden indruisen. Zo konden de Rwandese daders hun moordpartijen doorvoeren zonder de norm dat je een mens niet mag vermoorden te schenden: het betrof immers kakerlakken die je – zonder een (zwaarwegende) morele norm te schenden – wel mag vertrappen. Het gebruik van dergelijke eufemismen creëert binnen een genocidale staat een soort surreële werkelijkheid die genocide niet alleen mogelijk maakt, maar zelfs volledig lijkt te legitimeren en rechtvaardigen.

De daders: doodgewone mensen of toch niet?

Maar wie zijn nu deze daders? En hoe komen ze tot hun daden? En vooral: zijn het nu wel of geen 'gewone' mensen? Deze vragen hebben velen na het zien van de gruwelijke beelden van concentratiekampen als Auschwitz beziggehouden. Nadat aanvankelijk de zogeheten *mad-nazi*-theorie gepropageerd werd, een theorie waarin daders als mentaal gestoorde sadisten en criminelen afgeschilderd werden, is binnen de wetenschappelijke wereld geleidelijk aan het besef doorgedrongen dat veruit de meeste daders 'gewone mensen' zijn (Hilberg, 1992; Browning, 1992; Smeulers, 2004; Welzer, 2005; Waller, 2007) en dat zij op een soms heel banale wijze c.q. om heel banale redenen bij de misdrijven betrokken kunnen raken (zie bijv. Arendt, 1964). Zo heeft bijvoorbeeld onderzoek naar de achtergronden van daders in nazi-Duitsland uitgewezen dat veruit de meeste daders gewone mensen zijn, dat wil zeggen mensen zonder mentale stoornis en ook zonder een eerder strafblad of een anderszins gewelddadig dan wel crimineel verleden. Veruit de meeste daders waren voorafgaand aan de periode van massaal en collectief geweld gezagsgetrouwe burgers. Onderzoek naar genocide (alook andere vormen van extreem en massaal geweld) in andere landen heeft eveneens uitgewezen dat veruit de meeste daders 'gewone mensen' zijn (zie o.a. Foster, Haupt & De Beer, 2005; Verbitsky, 1996; Hinton, 2005; Fujii, 2009 en Gourevitch & Morris, 2008). Om te kunnen verklaren hoe gewone mensen tot dergelijke extreme misdrijven kunnen komen, is vervolgens veel onderzoek gedaan naar de vraag onder welke omstandigheden dit gebeurt (zie o.a. Staub, 1989; Kelman & Hamilton, 1989; Browning, 1992; Hilberg, 1992) en hoe mensen door die omstandigheden uiteindelijk gevormd en geleidelijk aan tot daders getransformeerd worden (Staub, 1989; Smeulers, 2004; Zimbardo, 2007).

De boodschap dat daders van genocide (en ook andere vormen van extreem en massaal geweld) 'gewone mensen' zijn en dat misschien wel iedereen tot dergelijke extreme misdrijven in staat is, is echter geen prettige. Dat verklaart waarschijnlijk ook waarom de publicaties van auteurs die juist tegen deze, binnen de wetenschap vrij algemeen aanvaarde opvatting en visie ingaan, veel meer media-aandacht krijgen dan publicaties van auteurs die de binnen de wetenschap algemeen aanvaarde en heersende visie vertegenwoordigen. Een typerend voorbeeld hiervan is het boek van Goldhagen (1996) getiteld *Willing Executioners* dat in de pers breed uitgemeten werd, veel breder dan Brownings *Ordinary men* (1992); datzelfde gebeurt ook regelmatig naar aanleiding van de controverse rond Eichmann en Hannah Arendts these van de banaliteit van het kwaad (zie met name de boeken van Cesarani, 2004 en Stangneth, 2012). En ook in Nederland heeft het recente boek van Abram de Swaan (2014) *Compartimenten van vernietiging* en vooral zijn stelling dat daders geen gewone mensen zijn veel media-aandacht getrokken. Die media-aandacht en het opnieuw opgelaaide debat over daders nopen ertoe – en dat is de doelstelling van deze bijdrage – een heldere en duidelijke stellingname binnen dit debat in te nemen.

Een eerste belangrijke kanttekening bij dit debat is dat daarin te vaak gesproken wordt over genocidale daders alsof alle daders gelijk zijn. Dat is echter allerminst het geval. Daders verschillen ten eerste in de wijze en mate waarin zij (fysiek)

betrokken zijn bij genocide. Die betrokkenheid kan heel verschillend van aard zijn: de politiek leider die het initiatief neemt tot de genocide, de bureaucraten en overheidsfunctionarissen die de genocide plannen en organiseren (de zogeheten *armchair perpetrators*), de daders die de bevelen opvolgen en de slachtoffers vermoorden, en de handlangers die slechts zijdelings bij de misdrijven betrokkenen zijn en daarin een eerder kleine maar soms wel significante rol spelen. Al degenen die betrokken zijn bij een genocide en daarin een rol spelen (hoe klein soms ook) dienen als dader dan wel medeplachtige gezien te worden. Daarnaast hebben daders ook heel verschillende motieven en redenen om mee te doen en verschillen zij diensgevolge in de mate van enthousiasme waarin zij meedoen (vgl. De Swaan, 2014). We kunnen daarbij drie hoofdmotieven onderscheiden: ideologie, eigen belang en angst (zie o.a. Gupta, 2001). In de literatuur zijn daarnaast echter ook meer gedifferentieerde typologieën ontwikkeld die eveneens onderkennen dat er grote verschillen tussen daders bestaan (zie o.a. Hilberg, 1992; Crelinsten, 1993; Mann, 2005; Smeulders, 2008). Om een goed en genuanceerd antwoord te kunnen geven op de vraag of genocidale daders nu wel of geen gewone, gemiddelde mensen zijn, kan niet volstaan worden met een algemeen antwoord, maar zal juist het gegeven dat er verschillende type daders zijn, die hele verschillende rollen kunnen vervullen, meegenomen dienen te worden.

Een tweede belangrijke kanttekening is dat het nog niet zo gemakkelijk is om het concept 'gewoon' te definiëren. In het kader van bovenstaand debat gaat het er mijns inziens echter in de kern om dat vastgesteld moet worden of het gedrag van de dader primair door de omgeving of primair door persoonlijke kenmerken bepaald wordt. Als het bijvoorbeeld zo is dat daders binnen een bepaalde context zo handelen als op basis van onze kennis uit de sociale psychologie van gemiddelde mensen in vergelijkbare omstandigheden verwacht mag worden, dan geldt dat primair de situatie (en niet persoonlijke kenmerken) hun handelen bepaalt. In dat geval kunnen en moeten we dus concluderen dat daders gewone mensen in buitengewone omstandigheden zijn. Dit is anders als daders heel bijzondere, afwijkende kenmerken hebben en/of hun handelen heel anders is dan we van gemiddelde mensen in vergelijkbare omstandigheden kunnen verwachten. In dit tweede geval kunnen we stellen dat bepaalde persoonlijke kenmerken meer nog dan de omstandigheden de dader tot dader maken en in dat geval daders dus geen gewone gemiddelde mensen zijn.

Daarbij dient overigens opgemerkt te worden dat het hierbij om nuanceverschillen kan gaan. Het gedrag van ieder mens is immers een resultante van de wisselwerking tussen de omgeving en het betreffende individu. Dit betekent dat enerzijds het gedrag van de mens nooit los van de context gezien mag worden, maar dat anderzijds de mens ook geen willoos product van zijn omgeving is (en dus ook altijd verantwoordelijk blijft voor zijn gedrag). Het gaat om een wisselwerking en een proces waarbij de persoon enerzijds sterk beïnvloed wordt door de omgeving, maar anderzijds door zijn of haar handelen deze omgeving ook weer vormgeeft. Bij de beoordeling van de mate waarin de omgeving dan wel persoonlijke kenmerken een doorslaggevende rol spelen, gaat het dus om het duiden van graduele verschillen. Deze constatering in combinatie met de vaststelling dat er

verschillende typen daders zijn, heeft tot gevolg dat de vraag of daders gewone mensen zijn, per dadertype kan verschillen en ook daadwerkelijk verschilt.

In de onderstaande bespreking zal ik de eerder door mij ontwikkelde dadertypologie als uitgangspunt nemen voor de beantwoording van de vraag of daders nu wel of geen gewone mensen zijn. In de dadertypologie heb ik tien verschillende typen daders onderscheiden. Zonder hier deze typologie in zijn geheel weer te geven en ook zonder de methodologie die daaraan ten grondslag lag opnieuw uiteen te zetten (daarvoor verwijs ik naar de betreffende publicatie, Smeulers, 2008), zal ik hier een tweedeling maken tussen enerzijds daders en dadertypes die in hoofdzaak als 'gewoon' gekwalificeerd kunnen worden en anderzijds daders en dadertypes die niet zo gewoon zijn en wier gedrag niet zo gemakkelijk te verklaren is als een normale reactie op een buitengewone omstandigheid. Dat zijn met andere woorden de daders bij wie persoonlijke kenmerken een veruit grotere rol spelen bij de verklaring van hun misdadige gedrag.

Afwijkende daders

In deze paragraaf zal ik de daders en dadertypes bespreken die in beginsel niet als gewone, gemiddelde en gezagsgetrouwe burgers gekwalificeerd kunnen worden. Het zijn achtereenvolgens het criminele meesterbrein, de fanaticus, de crimineel en de sadist.

- *De genocidale leider – het criminele meesterbrein*

De zonder twijfel meest opvallende dader is de leider die aan de top van een genocidaal regime staat: het criminele meesterbrein. Deze dader onderscheidt zich van alle andere daders, doordat hij de macht heeft om een genocide te initiëren en middels het hem ter beschikking staande staatsapparaat voor de uitvoering ervan zorg kan dragen. Het gaat om een dader die de context van massamoord in belangrijke mate zelf middels zijn politiek en beleid vormgeeft en bepaalt. Uiteraard wordt de handelingsvrijheid van deze dader mede bepaald door de omstandigheden – een leider kan alleen een genocide initiëren als daarvoor een voedingsbodem is – maar anders dan een individuele burger, betreft het hier belangrijke, machtige en invloedrijke figuren die voor een belangrijk deel de politieke en de ideologische agenda bepalen. Voorbeelden van daders in deze groep zijn machtige figuren als Adolf Hitler, Pol Pot en Slobodan Milosevic. Deze leiders kunnen om verschillende redenen een genocide initiëren. Dit kan om ideologische redenen zijn, waarbij zij tot doel hebben een 'ideale' samenleving te creëren of simpelweg als een manier om meer macht te verwerven. Ook kunnen leiders van een genocidale staat door een sterke vernietigingsdrang gedreven worden (zie o.a. Fromm, 1973). Wat de reden echter ook is, vanwege hun invloedrijke positie dient het handelen van deze groep daders eerder aan de hand van hun eigen keuze en wilsvrijheid en dus hun eigen persoonlijkheid dan aan de hand van de omstandigheden uitgelegd te worden.

- *De fanaticus*

Een tweede type dader die als bijzonder en dus niet gemiddeld gezien kan worden, is de fanaticus. Een fanaticus wordt gedreven door een extreme en fanatieke

(geloofs)overtuiging. Fanatici hebben doorgaans een rigide en utopisch wereldbeeld waarvoor ze bereid zijn te doden (en soms ook te sterven). Het zijn veelal daders die geloven in de maakbaarheid van de wereld en die niet schuwen om geweld te gebruiken om zo hun doel – het creëren van een in hun ogen perfecte wereld – te bereiken. Zij geloven over het algemeen dat zij zelf tot een superieure bevolkingsgroep behoren, over een superieure geloofsovertuiging beschikken en uitverkoren zijn en zij beschouwen het als hun heilige taak en plicht om de wereld tot een betere te maken. Dit kan soms inhouden dat zij van mening zijn dat een andere – in hun ogen minderwaardige – bevolkingsgroep uitgeroeid moet worden. Fanatici laten geen ruimte voor twijfel of anders denken en geloven onvoorwaardelijk in hun eigen absolute waarheid. Een extreem fanatieke geloofsovertuiging kan voortvloeien uit haat tegen of minachting voor een bepaalde bevolkingsgroep, die ontstaat naar aanleiding van een bepaalde gebeurtenis of een reeks gebeurtenissen. Een extreme politieke opvatting of geloofsovertuiging kan ook geleidelijk aan ontstaan, bijvoorbeeld door de aantrekkingskracht van een extremistische en charismatische politieke leider, zoals Adolf Hitler (zie o.a. Fromm, 1941; Hoffer, 1951).

- *De crimineel en de sadist*

Naast het criminele meesterbrein en de fanaticus kunnen nog twee andere dader-types worden onderscheiden die niet als 'gewone gemiddelde burgers' beschouwd kunnen worden. Dat zijn de crimineel en de sadist.

De crimineel is binnen de dadertypologie gedefinieerd als een dader die reeds voor de periode van massaal en collectief geweld geweldsdelicten of andere zware strafbare feiten heeft begaan. Het betreft dus daders die niet alleen en uitsluitend in een periode van massaal en collectief geweld gewelddadig zijn, maar dat al eerder waren. In hun geval kan er dus ook van uitgegaan worden dat niet alleen de omgeving maar in belangrijke(re) mate ook hun persoonlijkheid c.q. bepaalde persoonlijkheidskenmerken een rol spelen. Overigens moet hier ook onmiddellijk opgemerkt worden dat de groep daders die reeds een strafblad heeft vrij klein is. Hoewel criminelen in sommige regimes juist geselecteerd worden om het vuile werk op te knappen (bijv. in Soedan), worden zij in veel andere regimes (zoals in nazi-Duitsland) door gemilitariseerde eenheden geweerd, omdat zij over het algemeen een gebrek aan discipline vertonen.

Tot slot kunnen we in een periode van massaal en collectief geweld ook een groep daders onderscheiden die als sadisten gekwalificeerd kunnen worden: zij schepen er een sadistisch genoegen in om anderen te martelen en te doden. In sommige gevallen gaat het daarbij om daders waarvan reeds voor de periode van massaal en collectief geweld bekend was dat zij sadistische neigingen hadden; in andere gevallen komen dergelijke sadistische neigingen pas in een periode van massaal geweld naar boven. Zo geeft Arendt (1973) een voorbeeld van een Duitse soldaat die tot zijn eigen ontsteltenis merkt dat hij seksueel opgewonden raakt van het mishandelen van slachtoffers. In zijn geval zal het sadisme zich voor de oorlog in een vreedzame samenleving niet gemanifesteerd hebben, maar is het naar buiten getreden in de periode van massaal en extreem geweld. Binnen deze groep daders vallen ook mensen die een mentale stoornis hebben die gerelateerd

is aan het vertonen van (extreem) gewelddadig gedrag. Hoewel veel daders door getuigen en slachtoffers alsook in de media als sadisten worden omschreven, gaan de vrij algemeen aanvaarde schattingen ervan uit dat (slechts) om en nabij 5% van de daders sadisten zijn (Kren & Rappoport, 1980; Todorov, 1999).

Gewone daders

Naast de bovengenoemde daders die vanwege hun bijzondere positie (criminele meesterbrein), hun verleden (crimineel), hun kennelijke predispositie tot geweld (sadist en geestelijk gestoorde criminelen) dan wel hun radicale geloofsovertuiging (fanatici) niet als gewoon en gemiddeld gekwalificeerd kunnen worden, is er een grote groep daders die voorafgaand aan de periode van massaal en collectief geweld gewone gezagsgetrouwe burgers waren. Het zijn daders waarvan de omstandigheden eerder dan persoonlijke factoren van doorslaggevende aard lijken te zijn en juist om die reden zullen wij bij de bespreking van de typen daders die binnen deze groep vallen niet zozeer uitgaan van persoonlijke kenmerken, maar van de situatie waarin zij hun misdrijven begaan.

- *De professionals en specialisten*

De eerste binnen deze categorie te bespreken groep daders wordt gevormd door degenen die als functionarissen werken binnen de bureaucratie van de genocidale staat dan wel een functie binnen het leger of de politie bekleden en die beroepshalve bij de genocide betrokken raken. Binnen deze groep vallen ook de Rwandese burgers die door de staat werden opgeroepen om vanuit hun burgerplicht bij te dragen aan de genocide. Al deze daders begaan de misdrijven binnen het kader van het uitoefenen van hun functie en/of op uitdrukkelijk bevel van de staat. Deze groep daders begaat zogeheten *crimes of obedience*. Dit concept, dat door Kelman en Hamilton (1989: 46) is bedacht, kan als volgt gedefinieerd worden: 'An act performed in response to orders from an authority that is considered illegal or immoral by the international community.' Soms gaat het daarbij om een direct bevel, maar veel vaker vormen de misdrijven een logisch uitvloeisel van het door de politieke machthebbers gepropageerde beleid. Doorslaggevend in dezen is of de daders in de veronderstelling leven dat hun handelen in de lijn ligt van het gepropageerde beleid en dus door de machthebbers gesanctioneerd wordt. Kelman en Hamilton (1989: 126) stelden dat men van *crimes of obedience* kan spreken '(...) as long as the perpetrators believe and have good reason to believe that the action is authorized, expected, at least tolerated, and probably approved by the authorities – that it conforms with official policy and reflects what their superiors would want them to do'. Dat de uitvoerders daarnaast mogelijk nog andere en persoonlijke motieven hebben, doet niet af aan het feit dat het hierbij in de kern van de zaak om *crimes of obedience* gaat.

Deze vaststelling roept echter onmiddellijk de vervolgvraag op waarom staatsfunctionarissen de opdracht om een genocidaal beleid uit te voeren opvolgen en niet 'gewoon' naast zich neerleggen. Conform onze morele en juridische standaard en maatstaven gaat het in dergelijke gevallen immers om overduidelijke illegale bevelen en opdrachten die de ontvangers zouden moeten weigeren uit te voeren. Dit blijkt echter gemakkelijker gezegd dan gedaan. De druk om te gehoor-

zamen aan een bevel van een als legitiem ervaren autoriteit (en dat is de staat) is enorm groot, zelfs als dat bevel onze morele normen schendt (het pijn toebrengen aan of het doden van een medemens). In zijn beroemde *obedience to authority*-experiment toonde Milgram (1974) aan dat 65% van de mensen gehoorzaamde aan het verzoek van een gelegitimeerde autoriteit om een medemens een elektrische schok van maar liefst 450 volt te geven.

Ook andere experimenten binnen de sociale psychologie hebben aangetoond dat mensen over het algemeen de neiging hebben zich aan de meerderheid te conformeren (Asch, 1955) en te gehoorzamen aan opdrachten en bevelen van mensen die het gezag en de autoriteit hebben die bevelen te geven (zie voor een overzicht Smeulders & Grünfeld, 2011). Uit deze experimenten en de kennis die we vanuit de – met name sociale – psychologie hebben, weten we dat de mens een sociaal wezen is en zich in sterke mate laat leiden door de sociale context om hem heen. De mens past zich in andere woorden voortdurend aan die context aan. Dit betekent dat binnen een vreedzame maatschappij de meeste mensen zich ook vreedzaam zullen gedragen, terwijl diezelfde geneigdheid tot volgzzaam handelen mensen in een genocidale staat tot daders kan maken.

Uit de geschiedenisboeken weten we verder (en de verhalen van daders bevestigen dat) dat binnen een genocidale maatschappij het aantal personen dat een bevel om een ander te doden *niet* opvolgt zeer klein is. Hieruit kunnen we concluderen dat binnen zo'n context het opvolgen van een dergelijk bevel kennelijk een gewone, gemiddelde reactie is en dat eerder de weigeraars dan degenen die het bevel opvolgen als uitzonderlijk bestempeld moeten worden. Dit alles toont niet zozeer aan dat de mens van nature kwaadaardig is, maar veeleer dat de mens van nature volgzzaam en conformistisch is. We moeten daarbij bovendien niet vergeten dat het i.c. om onderdanen en functionarissen van de staat gaat en dat zij verplicht zijn hun taak conform de wensen van genoemde staat c.q. leider te volbrengen. Zij hebben veelal een wettelijke plicht de opdrachten die hun gegeven worden op te volgen en de meesten doen dat ook inderdaad, zelfs als het daarbij om genocide gaat.

Daders binnen deze groep kunnen heel verschillende rollen binnen de genocide vervullen. Sommigen zijn als bureaucraten bij de organisatie en planning betrokken en kunnen zich ten aanzien van de eventuele morele vragen die hun handelen kan oproepen eenvoudig verschuilen achter hun papierwerk. Zij organiseren en plannen een genocide vaak zonder daadwerkelijk fysiek in aanraking met de slachtoffers te komen. Het is voor deze daders relatief eenvoudig om hun eigen rol in de genocide voor zichzelf te minimaliseren of zelfs volledig te ontkennen. Dit is voor de daders die fysiek bij de uitvoering van de genocide betrokken zijn niet mogelijk: zij moeten de slachtoffers eigenhandig doden of zijn daarvan getuige. Maar ook deze fysieke daders ontwikkelen een beschermingsmechanisme. Uit onderzoek naar daders blijkt dat vrijwel alle daders de eerste keer dat zij iemand vermoorden, verkrachten of verminken geschokt zijn en ontzet op hun eigen handelen reageren (Lifton, 1988; Browning, 1992; Crelinsten, 2003; Smeulders, 2004; Foster, Haupt & De Beer, 2005).

Om hun eigen geweten te sussen, gaan daders bewust en onbewust op zoek naar manieren om hun eigen gedrag goed te praten, te rechtvaardigen en te legitime-

ren (zie hierover uitvoerig Smeulers, 2004). Zij overtuigen zichzelf ervan dat ze niet anders konden, dat ze het bevel kregen, dat het eigenlijk allemaal de schuld van de slachtoffers zelf is, dat ze anders zelf waren doodgeschoten, dat ze het slachtoffer wel moesten doden omdat het slachtoffer hen anders zelf had vermoord, dat als zij het niet hadden gedaan, een ander het wel had gedaan. Daders grijpen alles aan om zichzelf vrij te pleiten van schuld en gewetenswroeging en vallen daarbij terug op hun omgeving, hun bevelvoerders en andere daders en zij gebruiken de heersende politieke ideologie als rechtvaardiging en legitimering van hun gedrag. Als daders die midden in zo'n proces van zelfrechtvaardiging zitten een tweede bevel krijgen om bijvoorbeeld een groep mensen te executeren, dan zullen de meesten ook dat bevel opvolgen. Het opnieuw gevolg geven aan zo'n bevel houdt op zich al een rechtvaardiging voor het eerder vertoonde gedrag in. En zo kan het gebeuren dat daders vooral zelf gaan geloven in de rechtvaardigingen die ze bedacht hebben om hun gedrag goed te praten en dat zij zo in een *continuum of destructiveness* verstrikt raken en uiteindelijk tot alles in staat zijn (zie o.a. Staub, 1989; Smeulers, 2004). Uiteindelijk wennen daders aan het geweld en leren zij hun gevoelens uit te schakelen en te onderdrukken. Zijn deze daders kwaadaardig? Nee – hun gedrag wordt voor een belangrijk deel bepaald door de omgeving en vloeit voor het overige voort uit de wil en wens het juiste te doen en de natuurlijke neiging zich aan de omgeving aan te passen. We moeten immers niet vergeten dat binnen de politieke, ideologische en institutionele context waarin zij opereren genocide als noodzakelijk en legitiem wordt gezien.

Voor deze groep daders is de context eerder dan hun persoonlijke kenmerken de voornaamste verklaring voor de vraag waarom zij betrokken raken bij de genocide. Zij handelen zoals op basis van onze kennis uit de (sociale) psychologie van gewone en gemiddelde mensen in een vergelijkbare situatie verwacht kan en mag worden. Dit alles wil overigens niet zeggen dat alle daders binnen deze groep identiek zijn. Sommige daders binnen deze groep doen gewoon wat hun opgedragen wordt; niet meer en niet minder. Dat zijn de daders die als meelopers gekwalificeerd kunnen worden.

Daarnaast is er echter ook een groep daders die als 'dienstklappers' omschreven kunnen worden. Daders die met andere woorden een bijzondere (en soms zelfs welhaast fanatieke) dienstijver aan de dag leggen. Ze maken regelmatig overuren en zien het uitvoeren van hun taak als een bijna heilige opdracht. Die overdreven inspanningen getroosten zij zich niet omdat zij bloeddorstig zijn of gedreven worden door haat, maar omdat zij er prat op gaan hun werk (want zo zien zij i.c. de genocide) zo goed mogelijk te doen en omdat zij de beste in hun vak willen zijn (ook al is dit genocide). Het zijn daders die vooral door gehoorzaamheid, conformisme en loyaliteit aan hun leidinggevenden en/of de staat gedreven worden en zich daaraan volledig onderwerpen. Dit type dader, die ik in mijn typologie *devoted warrior* heb genoemd, moet onderscheiden worden van de fanaticus. Waar de fanaticus gedreven wordt door een extreme en radicale geloofsovertuiging, daar vloeit het handelen van deze groep voort uit een fanatieke dienstijver, waarbij de ideologie van de leider wordt omarmd als een gegeven.

Tot slot kunnen we binnen deze groep daders ook daders onderscheiden die vooral geïnteresseerd zijn in hun eigen carrière, de zogeheten *careerists*. Zij gaan

mee in de heersende ideologie en doen ook bijzonder hun best om deze te omarmen en uit te voeren, zonder dat ze daarbij noodzakelijkerwijs de overtuiging hebben dat dit de juiste ideologie is. Het omarmen van de ideologie en het zo goed mogelijk uitvoeren van hun taken of het daarin zelf initiatief tonen zijn voor deze daders middelen om hun eigen carrière vooruit te helpen dan wel om op een andere manier hun eigen positie, macht of status te vergroten. Wat deze daders onderscheidt van de gewone meelopers is hun nietsontziende ambitie. Ook kenmerken deze daders zich doordat zij opportunistisch handelen en hun eigenbelang boven dat van anderen laten prevaleren. Het zijn echter geen persoonlijke eigenschappen die hen tot uitzonderlijke mensen maakt. Veel succesvolle mensen in het bedrijfsleven hebben vergelijkbare neigingen: de ambitie om de top te bereiken gaat vaak gepaard met een zekere mate van egoïsme. Dat alles maakt dat persoonlijke kenmerken en predisposities deze daders wel deels vormen, maar dat die niet dusdanig zijn dat wij van een hele specifieke of kenmerkende groep binnen de samenleving kunnen spreken.

De professionals en specialisten hebben zich dus aangepast aan het heersende, i.c. genocidale, regime. Het gaat om gezagsgetrouwe criminelen (Smeulders, 2012) die juist door hun gehoorzaamheid, conformisme en aanpassing betrokken raken bij genocide.

- *De gecompromitteerde dader*

Naast de professionals en specialisten zijn er ook mensen die gedwongen worden om mee te werken of te collaboreren met het genocidale regime. Dat kan gepaard gaan met een directe fysieke dreiging, waarvan bijvoorbeeld een van de eerste door het Joegoslavië tribunaal veroordeelde daders gewag maakte. In de rechtszaal vertelde Erdemovic dat, toen hij bezwaar maakte tegen het bevel om een groep moslims te executeren, hem te verstaan werd gegeven dat hij dan maar met hen in de rij moest gaan staan om zelf ook geëxecuteerd te worden. Erdemovic koos eieren voor zijn geld en besloot dan toch liever zelf de trekker over te halen. Die druk en dwang is binnen genocidale regimes een bekend gegeven.

Er zijn ook gevallen bekend van regimes waarin daders slachtoffers systematisch gedwongen hebben om zelf mee te werken aan de vernietiging van hun eigen groep of volk. Een tragisch voorbeeld hiervan komt opnieuw uit de Tweede Wereldoorlog: sommige Joodse gevangenen werden na hun arrestatie voor de keuze gesteld: ofwel meteen op de trein naar de vernietigingskampen ofwel werken voor de Duitsers door andere Joden aan te geven. Veel Joden weigerden, maar anderen gingen op het voorstel in en raakten zo bij de genocide betrokken. Een ander voorbeeld zijn de Joodse Raden die onder druk gezet werden om met de bezetter mee te werken en lijsten met Joden aan te leveren. Zij werkten daaraan mee in de veronderstelling dat zij daarmee het lot van de Joden konden verzachten en weloverwogen keuzes konden maken, maar in werkelijkheid droegen zij bij aan een vlotte deportatie van uiteindelijk het grootste deel van de Joodse bevolking.

Daders uit deze groep valt op zich weinig te verwijten – zij staan immers voor een duivels dilemma: doen ze niet wat van hen verwacht wordt, dan worden ze zelf meteen slachtoffer. Het trieste gevolg is echter dat zij door deze – op zich begrijp-

pelijke keuzes – te maken, meewerkten aan hun eigen ondergang. Genoemde praktijken zijn overigens niet uniek voor nazi-Duitsland. Ook in Zuid-Afrika werden zwarte Zuid-Afrikanen ten tijde van het Apartheidsregime gedwongen om voor de blanken te werken en hun eigen mensen te verraden of in de val te lokken. Dat lot is ook veel kindsoldaten beschoren. Veel kindsoldaten zijn ooit ontvoerd en vervolgens gedwongen om met het leger of de rebellen mee te vechten (Singer, 2006). Pure overlevingsdrang en een sterk vermogen om zich aan te passen, kunnen hen echter ook tot daders maken. Een bekend voorbeeld is Dominic Ongwen, als tienjarig jongetje ontvoerd door de Lord's Resistance Army in Noord-Oeganda maar inmiddels – jaren later – uitgegroeid tot een van de leiders van diezelfde groep en om die reden gezocht door het internationale strafhof (Baines, 2009). Het spreekt vanzelf dat gecompromitteerde daders weinig te verwijten valt en de omstandigheden hun gedrag in hoge mate bepalen.

De profiteurs en opportunisten

Naast de twee bovengenoemde groepen daders die beroepshalve en op bevel van de staat dan wel gedwongen bij genocide en andere internationale misdrijven betrokken raken, is er een groep daders die binnen een periode van massaal en collectief geweld misbruik maakt van de situatie om daar zelf beter van te worden. Deze daders kunnen als profiteurs gekwalificeerd worden. Zij kunnen binnen het staatsapparaat actief zijn, maar dat is niet noodzakelijk. Het belangrijkste verschil tussen de profiteur en de *devoted warrior* is dat eerstgenoemde geen overdreven dienstijver aan de dag legt, maar puur uit eigen belang en eigen gewin handelt. Deze groep daders maakt misbruik van de mogelijkheden die de omstandigheden hen bieden en deze daders hebben de overtuiging dat zij met hun gedrag binnen de periode van collectief geweld weg kunnen komen. Als voorbeeld kan genoemd worden een staatsfunctionaris die zich de eigendommen van gedeporteerde slachtoffers in de genocide eigen maakt of een gevangenisbewaarder die misbruik maakt van zijn machtspositie om gevangenen seksueel te misbruiken.

Het kan daarbij – zoals gezegd – echter ook gaan om mensen die niet beroepshalve bij de misdrijven betrokken zijn, maar daaraan toch vrijwillig een bijdrage leveren. Een voorbeeld daarvan zijn de daders uit de colonne Heinecke die door Van Liempt (2002) in zijn indrukwekkende boek *Kopgeld* beschreven zijn. Deze groep maakte er werk van om zo veel mogelijk Joden bij de Duitsers aan te geven, omdat zij daarvoor geld kregen. Puur winstbejag was voor deze groep voldoende motivatie om Joden te verraden en zo aan hun dood bij te dragen. Anderen was het misschien minder om het geld, maar meer om de status en het aanzien te doen. Een voorbeeld hiervan is de collaborateur Anton van der Waals (Kok, 2005). De Tweede Wereldoorlog toont ook aan dat verraad op veel kleinere schaal kan plaatsvinden: simpelweg omdat iemand een oogje op het huis van een Joods gezin had laten vallen, uit was op iemands baan of nog een oude rekening te vereffenen had. Ook zijn er verhalen bekend van vrouwen die uitgekeken waren op hun man en hem daarom maar bij de Duitsers aangaven.

Ook met betrekking tot deze groep daders kan de vraag gesteld worden of het nu om gewone of buitengewone mensen gaat. Anders dan de groep gezagsgetrouwe daders maken zij misbruik van hun macht of raken zij betrokken bij de misdrijven

zonder dat zij dat beroepshalve zouden hoeven of moeten. Hun betrokkenheid vloeit voort uit een grotere mate van eigen keuze en wilsvrijheid, hetgeen in zekere zin sterker verwijtbaar is. Zij zoeken – meer dan de groep hierboven – de omstandigheden op of maken daar juist misbruik van. Deze groep daders is zeer waarschijnlijk egoïstischer en zelfzuchtiger dan de gemiddelde mens, maar het zijn ook mensen die in de periode voorafgaande aan massaal en collectief geweld nog geen misdrijven of (andere) gewelddadigheden hadden begaan. Het betreft dus daders die binnen een reguliere en vreedzame maatschappij niet over de schreef zijn gegaan, maar dat binnen een context van collectief geweld wel doen. Om die reden lijkt het niet geheel terecht om deze groep daders als kwaadaardig te omschrijven – tot aan de periode van collectief geweld houden zij zich immers aan de regels. Op het moment dat het geweld in de samenleving zich manifesteert en er zich gelegenheden voordoen om aan de verleidingen van dat geweld of de mogelijkheden tot zelfverrijking toe te geven, raakt deze groep bij misdaden betrokken. De meest waarschijnlijke verklaring is dat het hier om randfiguren gaat die mogelijk ook binnen een vreedzame samenleving op het randje van de criminaliteit leefden, maar toen (net) niet over de schreef gingen. De balans sloeg in die gevallen om in de vorm van gezagsgetrouwheid. In de nieuwe samenleving waarin geweld dan wel zelfverrijking ten koste van een specifieke groep mogelijk en (meer) gangbaar is, raken deze mensen bij genocide betrokken. Of dat ook betekent dat ze heel anders zijn dan ‘gemiddelde’ mensen, kan echter betwijfeld worden. Dat zij echter zelf een bewuste keuze hebben gemaakt, is echter evenzeer waar. Van deze groep is het moeilijk te zeggen of het nu wel of geen ‘gewone’ mensen zijn. Ik neig naar het eerste, maar ben mij ervan bewust dat het om een heel specifieke groep gaat, namelijk mensen die op een vrij meedogenloze wijze hun eigen belang boven dat van anderen stellen.

Het belang en de mate van (zelf)selectie

Tegenstanders van de stelling dat de meeste daders hele gewone mensen in buitengewone omstandigheden zijn, wijzen er veelal op dat binnen die buitengewone omstandigheden niet iedereen dader wordt en dat er dus sprake is van een bepaalde mate van (zelf)selectie (o.a. De Swaan, 2014). Een eerste kanttekening die hierbij gemaakt moet worden, is dat in zo'n geval vaak alleen degenen die fysiek bij de misdrijven betrokken zijn als daders beschouwd worden. De Swaan bijvoorbeeld verwijst naar een artikel van Scott Strauss (2004), waarin hij uitgerekend heeft dat er ten tijde van de genocide in Rwanda tussen de 175.000 en 210.000 daders waren en dat, aldus Strauss, slechts een kleine meerderheid verantwoordelijk was voor de dood van de overgrote minderheid. Strauss (2004: 87) definieert dader echter op een restrictieve manier: ‘Any person who participated in an attack against a civilian in order to kill or to inflict serious injury on that civilian.’ Het gaat daarbij dus uitsluitend om daders die fysiek bij de misdrijven betrokken waren, terwijl de daadwerkelijke groep daders vele malen groter is. Ook degenen die bijvoorbeeld slachtoffers verraden en hen aan de daders uitleveren, dienen als daders gekwalificeerd te worden. Net als degenen die de daders op eni-

gerlei wijze assisteren. Het begrip dader werd bijvoorbeeld ook door de Rwandese Gacaca rechtbanken ruimer uitgelegd dan alleen in de zin van fysieke dader. Deze rechtbanken hebben uiteindelijk bijna twee miljoen personen veroordeeld voor hun rol in de genocide. Ook in bijvoorbeeld nazi-Duitsland was de groep daders vele malen groter dan enkel en alleen de groep die fysiek bij de misdrijven betrokken was: zo waren onder andere miljoenen Duitsers als bureaucraten binnen het staatsapparaat op enigerlei wijze betrokken. De belangrijke Duitse Holocaust-onderzoeker Hilberg (1961: 1024) stelde dan ook terecht: 'It must be kept in mind that most of the participants of genocide did not fire rifles at Jewish children or pour gas into gas chambers (...) most bureaucrats composed memoranda, drew up blueprints, talked on the telephone and participated in conferences. They could destroy a whole people by sitting at their desks.' We mogen ons er dus niet toe laten verleiden alleen de fysiek betrokkenen als daders te zien. Echter, ook als we alle betrokkenen meerekenen, dan nog is het inderdaad zo dat noch in Rwanda, noch in nazi-Duitsland, noch in enig ander land waar een genocide is gepleegd, iedereen bij de genocide betrokken is. Dit alles werpt derhalve de vraag op hoe groot de mate en het belang van (zelf)selectie zijn.

In sommige gevallen en situaties is inderdaad sprake van zelfselectie. Binnen een genocide is er vaak een groep daders die er zelf bewust voor kiest bij de genocide betrokken te raken. Dat zijn over het algemeen de afwijkende daders: het criminele meesterbrein, de fanatici, de sadisten en de criminelen. Voorbeelden hiervan zijn antisemieten die door een sterke Jodenhaat gedreven werden en zich in nazi-Duitsland in een vroeg stadium bij de SS aansloten. Daarnaast kan van een bepaalde groep profiteurs ook gezegd worden dat zij bewust voor deelname kiezen, terwijl zij dat ook niet hadden hoeven doen. Naast deze groep is er ook een groep daders die zich soms vrijwillig bij een organisatie aanmelden en vervolgens vanwege dit lidmaatschap betrokken raken. Lang niet altijd zijn dergelijke personen zich echter bewust van de gevolgen van hun aanmelding. Gebleken is dat mensen zich soms bij een groep of organisatie aansluiten, omdat hun vrienden daarbij aangesloten zijn, omdat het bepaalde voordelen heeft (zoals betere werk-omstandigheden, betere toekomstmogelijkheden, een beter inkomen); sommigen sluiten zich aan omdat ze het uniform mooi vinden of zich aangetrokken voelen tot het samenhorigheidsgevoel dat de groep uitstraalt, zonder daarbij zelf ideologisch gedreven te zijn. Het komt dus niet zelden voor dat personen om nogal banale redenen lid worden van een groep zonder zich volledig bewust te zijn van het echte karakter van de groep en/of de organisatie of de gevolgen van hun lidmaatschap kunnen voorzien. Dit kan gebeuren, omdat zij zich niet goed genoeg georiënteerd hebben, omdat er geheimzinnig over de daadwerkelijke doelstellingen gedaan wordt of omdat de groep pas later radicaliseert. In dergelijke gevallen kiezen de betreffenden er zelf voor lid te worden, maar is die keuze soms bewust en soms van toeval afhankelijk.

Veel daders hebben geen bewuste keuze gemaakt om zich ergens bij aan te sluiten, maar zijn als soldaat betrokken geraakt bij genocide nadat zij opgeroepen waren hun dienstplicht te vervullen. Anderen, zoals bijvoorbeeld de leden van het *Reserve Police Battalion 101* waar zowel Browning als Goldhagen onderzoek naar heeft gedaan, waren vrijwillig bij deze groep aangesloten, veelal juist omdat zij

niet naar het front wilden en er geen extreme ideologische denkbeelden op nahielden. Eenmaal in de groep kregen zij echter een opdracht die ze niet verwacht hadden en waarschijnlijk ook niet hadden kunnen voorzien: meedoen aan de massa-executies. Hetzelfde geldt voor veel staatsfunctionarissen en bureaucraten die al in dienst waren van de Duitse staat lang voordat Hitler aan de macht kwam. In al deze gevallen kan derhalve niet van enige bewuste zelfselectie gesproken worden. Weer anderen werden regelrecht gedwongen. Het is bijvoorbeeld bekend dat in Rwanda veel burgers door de radicale Interahamwe gedwongen werden mee te doen aan de genocide. Dadergroepen trokken rond en dwongen anderen om mee te doen – degenen die weigerden werden met de dood bedreigd. De verhalen vanuit Rwanda zijn wat dat betreft overigens heel divers: waar sommigen aangaven dat het voor hen mogelijk was om niet mee te doen of om te vluchten, daar hadden anderen die mogelijkheid niet.

Samenvattend kunnen we concluderen dat inderdaad niet iedereen meedeed. De wijze waarop daders betrokken raken, kan heel verschillend zijn: soms is deelname een bewuste keuze. In dat geval is sprake van zelfselectie. Soms is deelname ook een logische consequentie van eerder genomen beslissingen, waarbij deelname aan genocide niet te voorzien was. In de meeste gevallen echter is er geen sprake van enige keuze of vorm van zelfselectie: zoals bij soldaten die opgeroepen zijn om hun dienstplicht te vervullen, bureaucraten die al lang in dienst zijn en dan een genocide moeten organiseren en burgers die gedwongen worden actief mee te doen zoals in Rwanda. In extreme gevallen zoals in enkele Afrikaanse landen wel is gebeurd, worden mensen ontvoerd en vervolgens gedwongen mee te vechten in een oorlog, misdrijven te begaan en soms zelfs mee te doen aan een genocide.

Ook als we het omgekeerde doen en inzoomen op degenen die niet meededen – zoals bijvoorbeeld in Rwanda – dan blijkt vaak dat de omstandigheden het voor hen mogelijk maakten om zich afzijdig te houden dan wel te weigeren. In veel gevallen is de voornaamste verklaring voor de vraag waarom zij niet meededen, dat voor hen de druk om mee te doen minder groot was dan bij degenen die wel betrokken raakten. Onderzoek naar degenen die zich in identieke omstandigheden als de daders bevonden en toen het bevel om te moorden naast zich neerlegden, heeft weinig tot geen concrete gevallen opgeleverd. We kunnen derhalve stellen dat uit het enkele feit dat niet iedereen meedeed niet zo maar geconcludeerd kan worden dat er altijd en per definitie sprake is van (zelf)selectie. Eenmaal lid van een groep of organisatie die vervolgens betrokken raakt bij genocide, is er vaak geen weg terug. Als het bevel tot moorden eenmaal gegeven is, dan is het heel moeilijk daar nee tegen te zeggen: dat kan meestal alleen met gevaar voor eigen leven, maar vergt bovendien ook veel moed. Zelfselectie speelt dus soms een rol, maar lang niet altijd en is dientengevolge niet doorslaggevend.

Conclusie

Concluderend kunnen we stellen dat juist omdat de staat veelal bij genocide betrokken is, vanuit de meeste daders functionarissen van de staat zijn (waarom-

der militairen en politiemensen) die beroepshalve en op bevel van de staat bij de genocide betrokken raken. Het gevolg daarvan is dat los van de vraag of deze daders het met dit genocidale beleid eens zijn of niet en ook los van de vraag of zij behalve door gehoorzaamheid daarnaast door andere persoonlijke motieven gedreven worden, deze misdrijven als zogeheten *crimes of obedience* gekwalificeerd kunnen en moeten worden. Veruit de grootste groep daders die binnen een genocidale staat op deze wijze bij massamoord betrokken raken, zijn gewone mensen in buitengewone omstandigheden. Uit sociaalwetenschappelijk onderzoek weten we dat mensen sociale wezens zijn en zich over het algemeen aan hun context aanpassen – ook als die context een genocidale staat is en zij dientengevolge bij grove misdaden betrokken raken. Het zijn binnen zo'n context eerder de wege-
raars dan de plegers die als uitzonderlijk gekwalificeerd moeten worden.

Dit alles doet er niet aan af dat er een kleine groep daders is die als minder gewoon gezien moet worden. Daartoe behoren het criminele meesterbrein, de fanatici, de criminelen en de sadisten. Deze typen daders zijn om uiteenlopende redenen minder gewoon. En hoewel een aantal van deze daders veel aandacht trekt vanwege hun voortrekkersrol (met name het criminele meesterbrein, maar ook de fanatici), hun extreme uitlatingen (fanatici en soms ook het criminele meesterbrein) of hun extreem gruwelijke misdrijven (criminelen en sadisten), betreft het binnen de gehele dadergroep een relatief kleine minderheid.

Tussen deze beide groepen in kan een groep daders worden geplaatst bij wie zowel de omgeving als persoonlijke factoren een rol spelen. Het zijn daders die misbruik maken van de situatie en uit puur eigen gewin en eigen belang betrokken raken bij de genocide. Het is lastig en moeilijk te duiden of deze groep nu als gewoon of als ongewoon betiteld moet worden. Waarschijnlijk loopt de grens tussen gewoon en ongewoon dwars door deze groep daders heen en kan iemand die in geringe mate betrokken raakt als gewoon bestempeld worden, terwijl (om een ander uiterste te noemen) een kampbewaker die gevangenen stelselmatig seksueel misbruikt eerder als ongewoon of afwijkend bestempeld moet worden.

Concluderend kunnen we stellen dat van slechts een kleine groep daders gezegd kan worden dat het geen 'gewone, gemiddelde' mensen betreft. Deze groep is klein, maar overigens wel opvallend en significant: het zijn immers de leiders (crimineel meesterbrein) die de genocidale context vormgeven alsook de daders die vanwege hun fanatieke geloofsovertuiging (fanatici) of extreme handelen (sadisten en criminelen) opvallen en een belangrijke stempel op deze context drukken. Het merendeel van de daders kan echter worden gekwalificeerd als gewone gezagsgetrouwe burgers die door conformistisch gedrag bij genocide betrokken raken. Deze daders raken bij het ultieme kwaad betrokken door zich aan te passen aan een kwaadaardig regime, maar zonder zelf kwaadaardig te zijn.

Literatuur

Alvarez, A. (2001), *Governments, citizens, and genocide: a comparative and interdisciplinary approach*. Bloomington: Indiana University Press.

- Arendt, H. (1964), *Eichmann in Jerusalem – a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1973), *The origins of totalitarianism*. San Diego: A Harvest/HBJ Book.
- Asch, S. (1955), Opinions and social pressure, *Scientific American* 193 (5), 31-35.
- Baines, E.K. (2009), Complex political perpetrators: reflections on Dominic Ongwen. *Journal of Modern African Studies*, 47(2), 163-191.
- Browning, Ch.R. (1992), *Ordinary men - Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*. New York: Aaron Asher Books.
- Cesarani, D. (2004), *Eichmann – his life and crimes*. London: William Heineman.
- Crelinsten, R.D. (1993), In their own words: the world of the torturer. In: R.D. Crelinsten & A.P. Schmid (eds.), *The politics of pain – torturers and their masters*. Leiden: COMT.
- Foster, D., P. Haupt & M. De Beer (2005), *Narratives of protagonists in the South African conflict*. London: James Currey.
- Fromm, E. (1941), *Escape from freedom*. New York: Rinehart & Co.
- Fromm, E. (1973), *The anatomy of human destructiveness*. London: Penguin Books.
- Fujii, L.A. (2009), *Killing neighbors – webs of violence in Rwanda*. Ithaca: Cornell University Press.
- Goldhagen, D.J. (1996), *Hitler's willing executioners – ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gourevitch, P. & E. Morris (2008), *Standard operating procedure*, New York: Penguin Press.
- Gupta, D.K. (2001), *Path to collective madness – a study in social order and political pathology*. Westport: Praeger.
- Harff, B. (2003), No lessons learned from the Holocaust? Assessing risks of genocide and political mass murder since 1955. *American Political Science Review*, 97 (1), 57-73.
- Haritos-Fatouras, M. (2003), *The psychological origins of institutionalized torture*. London: Routledge.
- Hilberg, R. (1985), *The destruction of the European Jews*. New York: Holmes & Meier [oorspronkelijk gepubliceerd in 1961].
- Hilberg (1992), *Perpetrators, victims, bystanders – the Jewish catastrophe*. New York: Harper Perennial.
- Hinton, A.L. (2005), *Why did they kill? Cambodia in the shadow of genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Hoffer, E. (1951), *The true believer: thoughts on the nature of mass movements*. New York: HarperCollins Publishers.
- Kelman, H.C. & V.L. Hamilton (1989), *Crimes of obedience*. New Haven: Yale University Press.
- Kok, A. (2005), *De verrader – leven en dood van Anton van der Waals*. Amsterdam: Bezige Bij.
- Kren, G.M. & L. Rappoport (1980), *The Holocaust and the crisis of human behaviour*. New York: Holmes & Meier Publishers, inc.
- Liempt, A. van (2002), *Kopgeld – Nederlandse premiejagers op zoek naar Joden 1943*. Amsterdam: Balans.
- Lifton, R.J. (1988), *Nazi doctors: medical killing and the psychology of genocide*, New York: Basic Books.
- Mann, M. (2005), *The dark side of democracy – explaining ethnic cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milgram, S. (1974), *Obedience to authority*, New York: Harper and Row.
- Singer, P. (2006), *Children at war*. Berkeley: University of California Press.
- Smeulers, A. (2004), What transforms ordinary people into gross human rights violations? In: S. Carey & S. Poe (eds.), *Understanding human rights violations: new systematic studies*. Ashgate Publishing ltd., 239-256.

- Smeulers, A. (2008), Perpetrators of international crimes: towards a typology. In: A. Smeulers & R. Haveman (eds.), *Supranational criminology: towards a criminology of international crimes*. Antwerpen: Intersentia, 233-266.
- Smeulers, A. (2012), *In opdracht van de staat – gezagsgetrouwe criminelen en internationale misdrijven*. Tilburg: prismaprint.
- Smeulers, A. & F. Grünfeld (2011), *International crimes and other gross human rights violations – a multi- and interdisciplinary textbook*. Leiden: Brill - Martinus Nijhoff.
- Stangneth, B. (2012), *Eichmann in Argentinië*. Amsterdam: Atlas Contact.
- Staub, E. (1989), *The roots of evil – the origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Straus, S. (2013), How many perpetrators were there in the Rwandan genocide? An estimate, *Journal of Genocide Research* 6 (1), 85-98.
- Swaan, A. de (2014), *Compartimenten van vernietiging – over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus.
- Tanner, S. (2007), Political opportunities and local contingencies in mass crime participation: personal experiences by former Serbian militiamen. *Global Crime*, 8 (2), 152-169.
- Todorov, T. (1999), *Facing the extreme – moral life in the concentration camps*. Phoenix: Weidenfeld and Nicolson.
- Verbitsky, H. (1996), *The flight – confessions of an Argentine Dirty Warrior*. New York: New Press.
- Waller, J. (2007), *Becoming evil: how ordinary people commit genocide and mass killing*. New York: Oxford University Press.
- Welzer, H. (2005), *Täter – wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Zimbardo, P.G. (2007), *The Lucifer effect – understanding how good people turn evil*. Random House trade paperbacks.

De seriemoordenaar als moreel verantwoordelijke actor

Christelijke, Sadeaanse en Nietzscheaanse perspectieven op het kwaad

Jean-Marc Piret

Inleiding

Het thema van dit tijdschriftnummer is het kwaad. Niet het kwaad dat mensen ten gevolge van natuurprocessen overkomt, maar het kwaad dat mensen doen en dat zij elkaar aandoen. Wat mij in deze bijdrage interesseert, is het radicale morele kwaad. Dat doet zich voor in twee gedaanten, een collectieve en een individuele.

Het collectieve morele kwaad kennen we als massa-adoratie van de charismatische dictator wiens leiderschap ontaardt in totalitaire machtsuitoefening en staatsterreur, die op hun beurt kunnen uitmonden in routinematige foltering en massamoord. Ondanks de onmiskenbaar duivelse trekken van figuren als Hitler en Stalin, vertoont het totalitaire kwaad ook een 'normale' kant. Sinds het beroemde boek van Hannah Arendt is de figuur van Eichmann emblematisch voor deze banaliteit van het kwaad in de gedaante van de bureaucratische meeloper die vlijtig en toegewijd doet wat hem opgedragen wordt en die probeert om de van hogerhand meegeedeelde *targets* te halen. Of het dan gaat om het efficiënt transporteren van mensen naar vernietigingskampen of om andere productiedoelinden, doet niet zoveel ter zake. De bureaucratische meeloper handelt zonder zich van veel kwaad bewust te zijn. En als het geweten toch een beetje zou knagen, ligt zijn psychologische verdedigingsstrategie gereed en schuift hij de verantwoordelijkheid steevast af op de directieven; op zijn oversten en op het algemene beleid, dat hij zelf niet bepaalt. Naast de collectieve manifestatie van het radicale kwaad in zijn duivelse of banale gedaante bestaat echter ook het individu dat de 'boosheid des harten' en het doen van kwaad tot maat en doel van zijn eigen existentie verheft. Wil onze cultuur hem strafrechtelijk aansprakelijk kunnen stellen voor zijn misdaden, dan veronderstelt dit eerst en vooral dat de booswicht verantwoordelijk is en dat hij derhalve uit vrije wil heeft gehandeld. De vraag of de vrije wil bestaat dan wel of alle gebeuren, inclusief het menselijke handelen 'gedetermineerd' is door oorzaken die de uitkomst onherroepelijk bepalen, is van oudsher een heet hangijzer in de westerse filosofie en theologie.

Omdat zij ideeënhistorisch onmiskenbaar mede ten grondslag ligt aan het westerse schuldstrafrecht, reconstrueer ik in deze bijdrage eerst de traditionele christelijke visie op het morele kwaad in haar samenhang met de vrije wil. Daaruit zal blijken dat de traditionele theologische visie betreffende het kwaad en de vrije wil zeer analoog is aan de positie van hedendaagse 'compatibilisten', die beargumen-

teren dat de mogelijkheid om gedrag achteraf causaal-deterministisch te verklaren het bestaan van de 'vrije wil' niet uitsluit. Vervolgens zet ik uiteen hoe in de filosofie van De Sade en Nietzsche een radicale herijking van goed en kwaad plaatsvindt. De Sade streeft er enerzijds naar het kwaad te vergoelijken door het te naturaliseren. Anderzijds bepleit hij ook een perverse plichtenleer die erop gericht is het doen van kwaad te disciplineren en te ontkoppelen van hartstochten en emoties. Nietzsche gaat filosofisch nog een stap verder door het onderscheid van goed en kwaad evenals de vrije wil te ontmaskeren als moralistische illusies van een dominant geworden slavencultuur. Uit de speculaties van De Sade en Nietzsche wordt duidelijk dat een radicale deconstructie en immoralistische verwerping van onze normale culturele waardepatronen althans filosofisch realiseerbaar is. In het laatste gedeelte van deze bijdrage analyseer ik de figuur van de toerekeningsvatbare seriemoordenaar als actor die uit vrije wil *kiest* voor het kwaad. Mijn afsluitende stelling is dat het gedrag van psychopathische seriemoordenaars, in tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, dan ook niet geheel te verklaren valt uit hun *onvermogen tot empathie*. Hoewel de psychopathische seriemoordenaar niet de statuur heeft die Nietzsche voor ogen stond in zijn lofzang op de 'roofmens', is hij niettemin de praktische immoralist die als hij zijn handelen al rechtvaardigt, dit regelmatig doet op grond van redeneringen en denkwijzen die zeer vergelijkbaar zijn met het radicale ethische relativisme van De Sade en Nietzsche. Zoals bij De Sade parasiteert het immoralisme van de toerekeningsvatbare psychopathische seriemoordenaar echter steeds op de kennis van de norm en op het (al dan niet met lust gepaard gaande) besef extreme grens-transgressies te plegen.

Het morele kwaad en de vrije wil in de christelijke traditie

De traditionele theologische visie op het kwaad is fascinerend en ook veel complexer en genuanceerder dan sommigen denken. Wie het probleem van de zonde en de vrije wil in de christelijke traditie enigszins bestudeerd heeft, zal in de hedendaagse debatten over strafrechtelijke verantwoordelijkheid in het licht van het probleem van vrijheid en determinisme het structurele equivalent herkennen van thema's die in een theologisch denkkader al veel eerder, en op niet minder diepzinnige wijze, aan de orde gesteld werden. En met name het tijdens de afgelopen decennia veel besproken 'compatibilisme', de theorie die stelt dat wilsvrijheid en determinisme elkaar niet uitsluiten, werd reeds in een theologische versie gehuldigd door vooraanstaande scholastici zoals Thomas van Aquino en Duns Scotus. Het probleem van het kwaad en de vrije wil staat in de christelijke traditie van meet af aan centraal.

Zo zal Augustinus in reactie op het manicheïsme dat hij eerder zelf had aangehangen, de oorsprong van het kwaad dat mensen doen niet situeren in een buiten de mens werkzaam principe van het kwaad dat hen manipuleert, maar in de vrije wil van de mens zelf. Moreel fout handelen, zo betoogt hij in de vroege dialoog *Over de vrije wilskeuze*, is het gevolg van een toegeven aan de begeerte naar ijdele en vergankelijke dingen, zoals macht, geld en aanzien. Uit zijn godsbegrip leidt

Augustinus af dat het kwaad voor rekening moet gelaten worden van de mens zelf: God die rechtvaardig is, kan immers niet beslist hebben dat de mens een wil-loze slaaf zou zijn van begeerte naar laag-bij-de-grondse goederen waaraan hij geen weerstand kan bieden (Augustinus, 1994: 44, 55-56). Het zou ook in strijd zijn met de goddelijke rechtvaardigheid dat de zondige mens gestraft wordt voor zonden die hij onmogelijk kon nalaten. Zonder vrije wil zou de mens niet verantwoordelijk zijn voor het kwaad dat hij doet, noch verdienste hebben aan het goede (Augustinus, 1994: 58). Augustinus spreekt ook expliciet uit dat het zoeken naar de oorzaken die de wil in beweging zetten (wat in hedendaagse termen 'fysicalistisch reductionisme' heet) enerzijds neerkomt op een loochening van het bestaan van de vrije wil en anderzijds leidt tot een oneindige regres, omdat achter elke oorzaak die onze wil beïnvloedt weer een eerdere, nog oorspronkelijkere oorzaak kan gezocht worden. Ofwel moet de wil beschouwd worden als zijn eigen oorzaak en slechts dan kan de mens verantwoordelijk zijn voor zijn bewuste handelingen, ofwel is er geen vrije wil en dan kan er ook geen zonde en verwijtbaarheid zijn (Augustinus, 1994: 140-142). Vertaald naar niet-theologische termen en toegepast op het strafrechtstheoretische debat betekent dit laatste dat de mens dan ook niet verantwoordelijk kan gesteld worden voor zijn handelen; hij is dan immers de loutere speelbal van een causaal-deterministisch krachtenveld en dat impliceert meteen ook het einde van elk zinvol schuldstrafrecht.

In latere jaren zal Augustinus zijn visie gaandeweg bijstellen ten gevolge van een andere strijd: die tegen het Pelagianisme. Zoals aanvankelijk ook Augustinus legden de pelagianen het primaat bij de vrije wil van de mens. Maar zij trokken daaruit de consequentie dat de erfzonde niet bestaat en dat de mens uit eigen kracht kan kiezen voor het goede voorbeeld van Christus of voor het slechte voorbeeld van de zondige Adam. Daardoor wordt de goddelijke genade overbodig. Augustinus zal deze opvatting fel bestrijden, wat aanleiding geeft tot de formulering van een doorgeschoten genade- en predestinatieleer die, om Hannah Arendt te citeren 'a perverse radicalisation' is van Paulus' opvatting dat het zielenheil niet afhangt van menselijke inspanningen, doch enkel van het geloof en van Gods genade. De genade wordt vanaf dan in Augustinus' leer niet enkel meer een noodzakelijke, maar daarnaast ook een voldoende voorwaarde van het menselijke vermogen om voor het goede te kiezen. Wanneer niet enkel het vermogen te kiezen tussen zondigen en niet zondigen (*posse peccare, posse non peccare*), maar ook die keuze zelf gevolg is van de genade, blijft er van de vrije wil op het eerste gezicht niet veel meer over. En toch zullen in de filosofie van Augustinus voor het eerst de contouren van een theologische positie vorm krijgen waarin de vrije wil van de mens potentieel compatibel wordt met de goddelijke genade en met Gods alwetende voorzienigheid; ik kom daar nog op terug.

In de latere scholastische theologie zal deze compatibiliteit van de Augustinische predestinatieleer met de vrije wil en de menselijke verantwoordelijkheid nader gepreciseerd worden. Zo benadrukt Thomas van Aquino dat de vrijheid van de wil drie aspecten kent: het vermogen om een bepaalde handeling wel of niet te willen, het vermogen om de wil te richten op een object van eigen keuze en ten slotte de mogelijkheid voor de mens om de weg van de rede te verlaten en toe te geven aan de neiging tot de zonde. Omdat het zijn (Gods geordende schepping), het ware en

het goede in het Thomistische denken convergeren (*esse et verum, esse et bonum convertuntur*) kunnen het kwaad en de zonde enkel opgevat worden als een zijnsgebrek, als een verwijtbare afstandname door de mens van de door God gewilde ordening. Het aan de menselijke natuur inherente kompas op het pad van de moraliteit is de rechte rede (*recta ratio*). Toegeven aan de zonde staat gelijk met onredelijk en tegennatuurlijk handelen. Het kwaad heeft dus geen substantie in dit denken; het realiseert zich louter als een verwijdering van een objectief goede scheppingsordering. De mens beschikt via de rede over het vermogen om deze ordening te doorgronden en er de normen voor zijn handelen uit af te leiden. God weet altijd al wie zich door redelijk handelen aan zijn geboden zal conformeren en wie er zal van afwijken. In die zin lijkt ieders lot altijd al bezegeld. Als God weet wat ik mijn hele leven lang zal doen en zal nalaten, en ik van dit door hem voorziene pad onmogelijk kan afwijken, dan schijnt elk toekomstig handelen of nalaten als een onafwendbare lotsbeschikking voorbestemd te zijn. Wat is er dan nog over van de vrije wil? Het klassieke theologische antwoord is tweeledig. Vooreerst situeert de noodzakelijkheid zich op het niveau van Gods alomvattende kennis van verleden, heden en toekomst, en niet op het vlak van de causale keten die de toekomstige handelingen zal doen plaatsvinden. God weet of en hoe ik zal handelen, maar hij weet (en wil) evenzeer dat ik uit vrije wil zal handelen. Dat lijkt tegenstrijdig, maar is het niet. Een eerste stap om dat te kunnen begrijpen, werd gezet in Augustinus' tijdsfilosofie, in het beroemde elfde boek van de *Confessiones*. Daar legt Augustinus uit dat God in tegenstelling tot de mens niet existeert in een temporele dimensie. Verleden, heden en toekomst zijn de facetten van waaruit de *menselijke* ervaring de werkelijkheid percipieert: voor God is er enkel eeuwigheid. De uitdrukking Gods 'voorkennis' is bijgevolg bedrieglijk, omdat het een fatalistische voorbestemdheid suggereert van een handelen dat vanuit het menselijke perspectief nog niet heeft plaatsgevonden. De wereld werd echter niet geschapen *in de tijd*, maar *samen met de tijd*, en daarom is Gods alwetende voorzienigheid niet incompatibel met de vrije wil van de mens (Augustinus, 1989, II: 296-327).

Deze eerste stap werd vervolgens in de latere scholastische filosofie, bij Thomas van Aquino en meer nog bij Duns Scotus (Arendt, 1978: 137-139), verder uitgewerkt in de leer dat de oorzaken die uiteindelijk zullen leiden tot de resultaten van menselijk handelen (en nalaten) waar God voorkennis van heeft, *contingent* zijn. Van een contingente oorzaak kan enkel *post factum* worden gezegd dat ze determinerend was voor een bepaalde uitkomst. Het handelen dat in een oorzakelijk verband staat tot een bepaalde stand van zaken die er het gevolg van is, was niet noodzakelijk én niet onmogelijk (= contingent) tot op het moment dat dit handelen heeft plaatsgevonden en het handelingsresultaat effectief werd bewerkstelligd. Simpel uitgedrukt: het desbetreffende handelingssubject had (tot op een bepaald punt in de tijd) anders kunnen handelen of de handeling kunnen nalaten. Dan was genoemd handelingsresultaat er niet geweest. Gods alwetende voorkennis verandert de (door hem geschapen) natuur van haar objecten niet: wat God voorziet dat ik zal doen, zal ik uit vrije wil doen. Door mijn vrijwillige keuze zal ik het gepredestineerde eindresultaat mede bewerkstelligen. De vrije medewerking van de mens is, evenzeer als de goddelijke genade, *conditio sine qua non* voor het intreden van het uiteindelijke resultaat. Door zijn vrije wil zal de mens de godde-

lijke genade, die hem onafhankelijk van eigen verdienste te beurt valt, al dan niet tegenwerken. Samengevat en afgezien van de latere duizelingwekkende conceptuele haarkloverij (onderscheid tussen voldoende, werkende, werkdadige, meewerkende, heiligmakende, dadelijke etc. ... genade), komt de traditionele leer van de kerk betreffende het morele kwaad en de vrije wil, zoals deze in reactie tegen het protestantisme door het concilie van Trente nader dogmatisch gepreciseerd werd (wat zoals steeds gepaard ging met de veroordeling als ketterij van elke afwijkende leer (Denzinger, 1854: 241)) op het hier gezegde neer.

De Sade, Nietzsche en de radicale herijking van goed en kwaad

De Franse schrijver Jean Paulhan heeft het werk van De Sade treffend getypeerd als een 'evangelie van het kwaad'. De Sade schopt onvermoeibaar tegen het christendom en in het bijzonder tegen de katholieke leer. De intellectuele horizon van De Sade wordt gevormd door het filosofische materialisme van zijn tijd. Hij trekt daar atheïstische en immoralistische consequenties uit, maar niettemin is zijn atheïsme van het reactieve soort. De Sade blijft het normatieve kader van het christendom nodig hebben om er virulent tegen te kunnen ageren. Zijn lofzang op de noodzaak en de wellust van de morele en seksuele grenstransgressie parasiteert voortdurend op het verbod (Piret, 2009).

Als God niet bestaat, dan is elke vaste metafysische grondslag van de moraal verdwenen en is bijgevolg alles toegestaan. Wetten die de zeden trachten te reguleren en overtredingen strafrechtelijk sanctioneren, zijn dan volstrekt arbitraire vormen van machtsuitoefening. In De Sades wereldbeschouwing zorgen de homeostatische evenwichten van de natuur ervoor dat de hoeveelheid goedheid steeds gecompenseerd moet worden door een even grote hoeveelheid kwaad en lijden. Als de natuur sommigen misdadige neigingen meegeeft, dan dient men deze neigingen de vrije loop te laten om de natuur haar evenwichten te laten bereiken. De natuur vraagt om deze misdaden; ze zijn voor De Sade het effect van moreel onverschillige natuurwetmatigheden die men niet moet willen tegenwerken. Terwijl in de scholastische filosofie de natuur als intrinsiek goed wordt opgevat en alle natuurlijke neigingen navolging verdienen met uitsluiting van alle *tegennatuurlijke* neigingen die tot de zonde leiden en bijgevolg moeten worden tegengewerkt, komt dit onderscheid bij De Sade te vervallen. De Sadeaanse natuur is onverschillig tegenover goed en kwaad; ze brengt voort wat ze voortbrengt en het heeft dan ook geen enkele zin om misdaad, in zoverre deze uit natuurlijke lust voortvloeit, te bestraffen. Vanuit het perspectief van het Sadeaanse radicale materialisme heeft het doden van een mens ook geen grotere betekenis dan het overbrengen van een bepaalde organisatievorm van de materie naar een andere organisatievorm. De Sade neemt echter geen genoegen met het vaststellen van deze onverschillige wreedheid van de natuur; hij rechtvaardigt ze, bejubelt ze, encenseert en esthetiseert ze. Maar hij doet dit niettemin steeds onder het behoud van het bewustzijn van het transgressieve en misdadige karakter van deze handelingen.

Het vertrekpunt van De Sades rechtvaardiging van het kwaad ligt in zijn radicaal ethisch relativisme. In zijn romans worden geregeld gefingeerde landen en vreemde culturen opgevoerd waar bijvoorbeeld incest of kannibalisme normaal zijn. Vanaf de zeventiende eeuw is het morele en culturele relativisme in opmars. Denken we aan de beroemde uitspraak van Pascal dat drie breedtegraden verschil de hele jurisprudentie omvergooien, een meridiaan het aangezicht van de waarheid bepaalt en enige jaren volstaan om de meest fundamentele wetten van inhoud te doen veranderen. Of aan Montesquieus geografisch en klimatologisch bepaalde relativisme in *De l'Esprit des Lois*. Voor De Sade is het relativisme echter steeds het uitgangspunt om de redenering *ad absurdum* te voeren en te beargmenteren dat er *geen enkel* intrinsiek goed of kwaad bestaat en dat *elke* morele of juridische regel per definitie op willekeur berust. Op dit probleem van het morele relativisme kom ik nog terug.

Enerzijds zijn de Sadeaanse 'helden' dus geëxcuseerd voor hun wandaden, omdat ze gehoorzamen aan hun libidinale pulsies en bijgevolg slechts doen wat hun natuur hun dicteert. Maar anderzijds beseft De Sade dat dit zijn personages herleidt tot automaten die aangestuurd worden door driften en hartstochten die zij niet kunnen controleren. Een louter excuseren van de mens door hem te karakteriseren als volstrekt passieve speelbal van de natuur is dan ook beneden de waardigheid van diegene die het kwaad als zelfbewust gekozen discipline wil beoefenen. De Sadeaanse apologie van het kwaad volgt daarom steeds een tweesporenbeleid. Ze is enerzijds berusting van diegene die het ware gelaat van de natuur heeft aanschouwd en zich niet verzet tegen zijn lusten, in het besef dat het verbod en de strafrechtelijke sanctionering daarvan berusten op willekeurige sociale conventies. Maar eens men het arbitraire en conventionele karakter van morele normen meent te hebben doorgeprikt, is er verder nog maar weinig verdienste gemoeid met zich over te leveren aan zijn wildste hartstochten. Met alle remmen los, gaat dat immers vanzelf. Daarom gaat de Sadeaanse apologie van het kwaad anderzijds ook gepaard met een voortdurende preek die gericht is op het onderkennen van de praxis van het kwaad als een discipline die inspanning, inzet en ordening behoeft. Die disciplinerende preek is zowel reflexief als praktisch. De Sadeaanse pervert die zijn lusten de vrije loop laat, doet dit niet als een kip zonder kop, maar weet waar hij mee bezig is. De reflexieve pervert beredeneert en expliciteert voortdurend wat hij doet en waarom hij dat doet. De Sadeaanse orgie is geen inspanningsloze losbandigheid, maar een beredeneerde ordening die ook praktisch geregisseerd wordt (Piret, 2009: 47). Door de perverse praxis te funderen op een metafysica van het kwaad en door het doen van kwaad te koppelen aan een discipline en het perpetueel te herhalen en te intensiveren, moet het enige ontologische substantie krijgen. De Sades metafysica positioneert zich daarmee diametraal tegenover de christelijke visie op het kwaad als een zijnsgebrek, een storing van de natuurlijke ordening, een afwijking van wat behoort te zijn. Dat verklaart bijvoorbeeld het fantasma van Clairwil, een van de personages uit *Juliette*, om een misdaad te plegen met een oneindig transgressief karakter en een onbepaalde uitwerking in de tijd (Piret, 2009: 49).

De Sade drijft zijn denkoefeningen over het kwaad tot het uiterste wanneer hij sommige van zijn personages laat betogen dat hun libido niet geprikkeld hoort te

worden door het menselijke object waarop zij hun destructieve lusten botvieren, maar door de idee van het kwaad dat zij aan die objecten voltrekken. In *De 120 dagen van Sodom* wordt dit door een van de personages expliciet uitgesproken. De rituele herhaling van perverse misdaden en de kritische observatie van deze praktijk mondt bij sommige personages in *Juliette* zelfs uit in de formulering van een soort perverse plichtenleer gericht op de uiteindelijke opheffing van de harts-tochten in een discipline van het kwaad omwille van het kwaad zelf, het nastreven van een toestand van *apathie* waarin de misdaad zich passieloos kan voltrekken, zonder rekening te houden met de singulariteit van het slachtoffer, zonder medelijden, zonder plezier, enkel nog gepaard gaande met een emotieloos fysiek genot. Deze paradoxale ‘ascese’ mondt uit in het primaat van de misdaad op de harts-tochten (Ost, 2005: 203). De categorische imperatief van de reflexieve pervert bestaat er dan in steeds zo te handelen dat de ander maximaal gedegradeerd wordt tot object van de eigen plicht om kwaad te doen, los van allerlei ‘onzuivere’ passionele motivaties en zonder aanschijn des persoons. In zoverre de Sadeaanse personages zoals Juliette of Saint Fond geloven in een opperwezen van het kwaad, kunnen zij beschouwd worden als de protagonisten van een satanistische antikerk. Dat blijkt bijvoorbeeld wanneer *Juliette* paus Pius VI ertoe brengt om in de Sint-Pieters basiliek een orgiastische zwarte mis op te dragen. Hoezeer ook die dimensie in zijn werk aanwezig is, toch moet De Sade hebben aangevoeld dat dit perspectief een zekere banaliteit in zich draagt, omdat satanistische personages nu eenmaal de willoze agenten zijn van een kracht die hen te boven gaat. Vandaar het belang van het tweede spoor waarop ik gewezen heb: de gedisciplineerde praxis van het kwaad als zelfbewuste keuze om zich niet te onttrekken aan zijn boosaardige ‘plicht’ tegenover de natuur.

Baudelaire beweerde dat men steeds terug dient te grijpen naar De Sades visie van de natuurlijke mens als men de ware aard van het kwaad wil doorgronden. De Sade heeft die dimensie van de menselijk natuur onder ogen durven zien, waarvan de negatie de mogelijkhedenvoorwaarde vormt van elke beschaving en die bij de eerste de beste oorlog of burgeroorlog meteen weer de kop op steekt in de vorm van oorlogsmisdaden, verkrachtingen en folteringen. In zoverre heeft hij veel gemeen met Nietzsche, die in zijn latere werk optreedt als de onwelgevallige ontmaskeraar van veel van onze cultuurschragende illusies. Zo zal Nietzsche de moraal van de naastenliefde en van het medelijden duiden als christelijke slavenmoraal. De zwakken, zieken en nederigen maken van deze moraal gebruik in hun strijd tegen de sterken, die in hun voorname herenmoraal oorspronkelijk geen onderscheid kenden tussen goed en kwaad, maar enkel het onderscheid tussen goed en slecht. Goed was wat de natuurlijke dominantie van de heren over de slaven bekrachtigt; slecht was alles wat geassocieerd werd met de zwakken en de nederigen. De christenen zullen de herenmoraal langzamerhand ondermijnen door het schuldgevoel als een kanker uit te zaaien, waardoor de vrolijke zelfzekerheid van de dominantie over de zwakken aangetast raakt. Het Sadeaanse thema dat de mensenrechten het wapen van de zwakken tegen de sterken zijn, wordt ook expliciet door Nietzsche onderstreept. De nieuwe moraal van Zarathoestra en de Antichrist, de moraal van de *Übermensch* die ja zegt tegen de levensinstincten, moet een einde maken aan deze slavencultuur. Nietzsche spreekt met grote

bewondering over de heldhaftige en zelfbewuste brutaliteit van figuren als Cesare Borgia of Napoleon, die hij 'roofdieren' of 'roofmensen' noemt. In hen triomfeert de wil tot macht, die ook de toekomstige *Übermensch* tot richtsnoer dient te nemen. Enkel op die voorwaarde is er een weg terug uit de decadentie waarin de westerse cultuur is terechtgekomen ten gevolge van een triomf van de moraal van de kudde, die steeds het 'groene weidegeluk' opzoekt, zoals Nietzsche het sarcastisch noemt. Zoals De Sade een radicaal cultureel en ethisch relativisme huldigt, benadrukt ook Nietzsche het perspectivistische karakter van waarheid en rechtvaardigheid. Zo stelt Zarathoestra vast dat het ene volk als goed beschouwt wat door het andere verfoeid wordt, en dat wat hier als het kwaad wordt beschouwd elders met eer wordt overladen. Nietzsche gaat echter filosofisch nog een stap verder en deconstrueert het geloof in de vrije wil en de verantwoordelijkheid van de mens als een moralistisch vooroordeel dat onze cultuur nodig heeft om zin te verlenen aan de strafpraktijk. Historisch blijkt de 'zin' van de straf echter voortdurend te veranderen, waaruit blijkt dat hij in feite accidenteel en onzeker is. Dat concepten als 'vrije wil', 'verantwoordelijkheid', 'toerekenbaarheid' (van de daad) en 'toerekeningsvatbaarheid' en 'schuld' (van de dader) historisch late uitvindingen zijn van een moralistische cultuur die zichzelf een goed geweten aanpraat voor haar strafpraktijk, tracht hij aan te tonen op grond van de historische betekenis van het begrip 'schuld'. Dit had oorspronkelijk helemaal niets van doen met het christelijke idee van een knagend geweten ten gevolge van de overtreding van een door het recht bekrachtigd moreel verbod. Volgens Nietzsche betekende het begrip schuld louter een niet vereffende rekening, een niet geleverde tegenprestatie. De straf manifesteerde de toorn over deze niet ingeloste schuld. Daarbij werd de pijn die men de schuldenaar toebracht, gezien als een soort equivalent of compensatie voor de geleden schade. De idee van deze equivalentie gaat volgens Nietzsche terug op de oeroude verhoudingen die tussen personen ontstaan bij het kopen, verkopen, ruilen en handel drijven en zijn zo oud als het recht zelf. De schuldenaar doen lijden was dan een plezier, een lust die de schuldeiser als een recht toekwam. Nietzsche beschrijft in zijn *genealogie van de moraal* hoe de schuldeiser zijn gram kon halen op de schuldenaar door hem op wellustige wijze te folteren en stukken uit zijn lijf te snijden. Volgens Nietzsche kunnen wij het ons als de brave huis- en kuddedieren die wij geworden zijn niet meer voorstellen hoezeer wreedheid in de herencultuur een feest moet geweest zijn! (Nietzsche, 1977, II: 804-820) In *Jenseits von Gut und Böse* heeft hij het over de mens als roofdier, het 'blonde beest' dat typerend was voor de argeloze en onbevangen brutaliteit van de herenmoraal. Dit type mens vind je volgens Nietzsche bij de Germaanse, de Romeinse, de Japanse en de Arabische adel, en tevens bij de homerische helden en de Scandinavische Vikings. Soms breekt te midden van de rust die de slaven-cultuur biedt het blonde beest, dat terug wil naar de wildernis, nog eens uit. Waar de slavenmoraal volledig getriomfeerd heeft, kan het blonde beest enkel als misdadiger woeden. Het handelen van de sterken mag volgens Nietzsche ook niet afgesplitst worden van hun persoon, alsof de persoon losstaat van zijn handelen en ook anders zou kunnen handelen dan hij doet. Voor Nietzsche bestaat er geen 'zijn' achter het 'doen': 'Der Täter ist zum Tun bloss hinzugedichtet – das Tun ist alles' (Nietzsche, 1977, II: 790). Het is niet zo dat iemand iets doet omdat zijn 'ik'

of zijn 'zelf' hem dat 'doet doen'. Dat is een 'doen doen' zegt Nietzsche, waarbij hetzelfde gebeuren één keer als oorzaak en één keer als gevolg wordt opgevat. De zogenoemde 'wetenschap' die achter elk fenomeen een kracht zoekt die dit fenomeen veroorzaakt en bewerkstelligt, begaat dezelfde dwaling. Voor Nietzsche is de handelingsvrijheid van de persoon een uitvinding van de zwakken die hun onvermogen om daadkrachtig te handelen en te domineren omgeduid hebben tot *goedheid* en het actieve vermogen waarmee de sterken hun macht ontplooiën tot *het kwaad* waarvoor zij verantwoordelijk dienen te worden gesteld via de kunstgreep van het veronderstelde 'ik' dat hen 'doet doen' wat zij doen. Complementair wordt het gedrag dat de zwakken ten toon spreiden in het nalaten van krachtdadig en dominant handelen, omgeduid en gestileerd tot *goedheid* die hun als verdienste en als vrijwillige prestatie dient te worden toegerekend. Het omduiden van onmacht en zwakte tot deugd is de geniale oplichterij waarmee de slavenmoraal uiteindelijk triomfeert. Zo slagen de lammeren er uiteindelijk in om de roofvogels hun roofzucht als *misdaad* toe te rekenen, terwijl ze hun eigen zwakte en onvermogen als bewonderenswaardige nederigheid en rechtvaardig handelen weten te verkopen. Het geloof in de verantwoordelijkheid van het handelingssubject is volgens Nietzsche tot nu toe zo duurzaam gebleken, omdat het de massa van de zwakken in staat stelt tot het meest sublieme zelfbedrog, dat erin bestaat hun zwakte als vrijheid en als verdienste op te vatten.

De toerekeningsvatbare seriemoordenaar als vertegenwoordiger van het kwaad

Er is de afgelopen jaren en maanden een hernieuwde belangstelling voor het probleem van de filosofische grondslagen van de strafrechtelijke verantwoordelijkheid en voor het vraagstuk van de vrije wil en de toerekeningsvatbaarheid. Wie dat debat enigszins heeft gevolgd en kennis heeft genomen van de desbetreffende literatuur, begeeft zich geenszins op glad ijs door vast te stellen dat het eeuwenoude vraagstuk van vrijheid en determinisme verre van opgelost is, wat sommige neurowetenschappers die de vrije wil definitief als een illusie menen te hebben ontmaskerd ook mogen beweren (Kane, 2011; en het recente nummer van *Justitiële verkenningen* over 'Vrije wil en verantwoordelijkheid'). Vooreerst blijft het eerder genoemde inzicht van Augustinus ook in tijden van neurowetenschap overeind: dat elke fysicistische verklaring van de werking van het brein in termen van oorzaken leidt tot een oneindige regres via de vraag door wat die oorzaken zelf werden veroorzaakt. De mogelijkheid van het bestaan van de vrije wil die dan, zoals Augustinus betoogt, als *causa sui* dient te worden opgevat, blijft dan nog steeds ongefalsificeerd. Het argument dat een dergelijke filosofische assumptie uit de aard der zaak *onfalsificeerbaar* is en bijgevolg geen wetenschappelijke status kan claimen, klopt. Maar dat geldt in het licht van de door Augustinus gesignaleerde oneindige regres der oorzaken evenzeer voor de tegenovergestelde assumptie, dat de vrije wil niet bestaat (dat bevestigt op haar manier ook Vincent, 2013). Het probleem van de vrije wil is dan ook niet een probleem dat opgelost zou kunnen worden door empirisch verifieerbare experimenten uit te voeren.

Juist daarom is het wenselijk om simplistische concepten van de vrije wil te vervangen door complexe, filosofisch onderbouwde en gecontextualiseerde concepten (Slors, 2012; Van der Wal, 2012; Van Stokkom, 2013). Bovendien weerleggen de experimenten van Libet en anderen (waarop ik hier niet verder kan ingaan) niet zozeer het bestaan van de vrije wil als wel de gelijkstelling van de vrije wil met bewust gemaakte keuzes. Zoals Slors overtuigend beargumenteerd heeft, doen mensen echter veel dingen op de automatische piloot, denken we aan spreken of autorijden. Het aaneenrijgen van zinnen bij het spreken of het schakelen en remmen bij het autorijden, gebeurt niet als een aaneenschakeling van afzonderlijke bewust gekozen beslissingen. En toch zou het vreemd zijn om daaruit af te leiden dat we die dingen niet uit vrije wil doen.

De klassieke opvatting van het schuldstrafrecht dat de mens onder normale omstandigheden uit vrije wil handelt en bijgevolg verantwoordelijk kan worden gehouden voor zijn handelen, is dus nog steeds niet obsoleet, temeer daar er voor het strafrechtelijk verantwoordelijk stellen van mensen ook geen heel erg emphatische voluntaristische theorie van verantwoordelijkheid nodig is; een bescheiden en formeel concept volstaat (De Jong, 2013; Roef, 2013). Met Kant kunnen we er bijgevolg nog steeds van uitgaan dat de normadressaat van het strafrecht de redelijke mens is en dat dit terecht zo is. Complementair aan dit uitgangspunt is met de ontwikkeling van de psychiatrie het inzicht gegroeid dat het gedrag van sommige personen onder invloed van een psychische aandoening tijdelijk of permanent verstoken is van redelijke controle; dat deze mensen handelden onder onweerstaanbare dwang of anderszins niet in staat waren om de ware aard of de morele consequenties van hun gedrag in te zien. Een bijzonder fascinerende positie in het debat omtrent toerekeningsvatbaarheid neemt de psychopathie in, en vooral het zwaarste type van psychopathische criminaliteit zoals dit naar voren komt bij seriemoordenaars.

Zoals uit talloze films, romans en misdaadseries blijkt, oefenen psychopathische seriemoordenaars een grenzeloze fascinatie uit op het publiek. Hoewel men zich dient te hoeden voor veralgemeningen en elke misdadiger met een bepaalde psychiatrische aandoening als een apart geval dient beschouwd te worden, wijst onderzoek erop dat veel psychopaten die tot seriemoordenaars zijn uitgegroeid en bij wie de volitieve en cognitieve vermogens niet door andere psychische aandoeningen (zoals bijvoorbeeld een psychose) werden aangetast (geen 'comorbiditeit'), wel degelijk als toerekeningsvatbaar dienen te worden beschouwd. Om toerekeningsvatbaar te zijn, dient men enerzijds in staat te zijn om het kwaad in te zien van de daden die men pleegt (cognitief aspect) en anderzijds in staat te zijn geweest om af te zien van die daden voordat ze werden gepleegd (volitief aspect). Om met het eerste te beginnen: weten psychopathische seriemoordenaars dat hun gedrag immoreel en slecht is? Hier dient nader te worden gedifferentieerd tussen 'weten' in de enge cognitieve zin van 'verstandelijk begrijpen' en weten in een bredere zin, waarbij naast dat puur verstandelijke aspect ook nog een aspect aanwezig is van emotionele inleving en innerlijk moreel besef (Goossens, 2010: 30). Bij veel psychopathische seriemoordenaars scheelt er niets aan het verstandelijke vermogen in enge zin.

Amanda Howard, die veel seriemoordenaars interviewde, formuleerde de interessante theorie dat de meeste seriemoordenaars een praktisch moreel scepticisme huldigen. Zij zijn meestal in staat om onderscheid te maken tussen goed en kwaad, of zij weten althans hoe dat onderscheid maatschappelijk wordt gemaakt, maar het ontbreekt hen in hun handelen aan motivatie om kwaad na te laten (Howard, 2010). Vaak wordt dat laatste op het conto geschreven van hun onvermogen tot empathie. Psychopaten zouden een affectief defect hebben, waardoor zij niet in staat zijn om zich te verplaatsen in de gevoelens van anderen en bijgevolg ook niet emotioneel beseffen dat ze anderen pijn en psychische schade toebrengen. Doordat ze geen innerlijk doorvoeld besef hebben kwaad te doen, zijn zij evenmin in staat om spijt of schuld te voelen. Zulks zou dan in extreme mate het geval zijn bij psychopathische seriemoordenaars. Volgens Hare, een van de grote specialisten ter zake, hebben psychopaten een slechts voor de helft gevormd 'geweten', in die zin dat zij louter verstandelijk wel kunnen leren begrijpen hoe de regels van het maatschappelijke spel in elkaar zitten, maar innerlijk beantwoorden deze regels niet aan een moreel besef (Goossens, 2010: 31).

Eenzijds zijn dit inderdaad aspecten van de persoonlijkheidsstoornis van veel psychopathische misdadigers, afgezien van de 'engelen des doods' die patiënten in ziekenhuizen of bejaarden in tehuizen naar eigen zeggen juist doden uit medelijden en om hen uit hun lijden te verlossen. Tenzij hun zelfbeschrijving een rationalisatie is voor hun eigenlijke lust te doden, doden zij juist uit empathie. Afgezien van deze speciale categorie waarop ze niet van toepassing is, is de *onvermogen tot empathie*-verklaring ook om andere redenen filosofisch niet volledig bevredigend. Sommige seriemoordenaars doden waarschijnlijk op een onpersoonlijke manier om mogelijke empathische gevoelens op afstand te houden, wat impliceert dat ze potentieel in staat zijn om dergelijke gevoelens te hebben. David 'son of Sam' Berkowitz, die in een jaar tijd minstens vijftien mensen neerschoot, beweerde zelfs expliciet zijn slachtoffers geen pijn te willen doen; hij wilde hen enkel maar doden (Terjesen, 2010). Anderzijds hebben veel seriemoordenaars juist ook lust in het vooraf folteren en verkrachten van hun slachtoffers. Dat veronderstelt mijns inziens dat ook dat type op een of andere manier toch nog een meer dan louter verstandelijk besef heeft dat ze hun slachtoffers pijn toebrengen, omdat een louter verstandelijk begrip zonder de geringste vorm van (in dit geval perverse) inleving, de lustgevoelens die sadisten voelen, niet kunnen verklaren.

Maar hoe dit ook zij, veel specialisten van het onderwerp zijn van oordeel dat het onvermogen tot empathie van psychopaten niet van dien aard is, dat hun oordeelsvermogen met betrekking tot het transgressieve karakter van hun daden daardoor zodanig wordt aangetast dat tot ontoerekeningsvatbaarheid moet worden besloten. Wel kan dit affectieve defect in combinatie met ressentiment en haatgevoelens, die meestal te wijten zijn aan een diepliggende narcistische krenking, de normale inhibities om misdaden te plegen, aantasten. Maar ook deze aantasting van het wilsvermogen van psychopaten is volgens veel specialisten niet zo alomvattend dat het (bij afwezigheid van andere geestesstoornissen) tot ontoerekeningsvatbaarheid leidt (Goossens, 2010: 31). Psychopaten met normale cognitieve vermogens *kiezen* ervoor om hun misdaden te plegen. Volgens Chris Dillen, die als forensisch psychiater geregeld optreedt als gerechtelijk expert,

maken psychopaten die van plan zijn een misdaad te plegen een kosten-batenanalyse van elke concrete situatie. Als de afweging van pro's en contra's negatief uitvalt, zullen zij in die concrete situatie afzien van hun plan (Goossens, 2010: 32).

De filosofische vraag die zich dan stelt is: hoe kan iemand rationeel weten dat hij kwaad doet, dat hij zijn slachtoffers doet lijden en (zelfs indien hij van dat lijden slechts een extern, aangeleerd begrip heeft, zonder empathie of medelijden) daar willens en wetens toch voor kiezen? Wie dit kan en bij herhaling doet, zonder daarbij onder onweerstaanbare dwang te handelen, *kies*t voor de misdaad in de zin van de Sadeaanse speculaties over de welbewuste keuze voor een discipline van het kwaad, een door de vrije wil gecontroleerde habituele praxis die enkel bij de meest geperfectioneerden uitmondt in het summum van pervers vakmanschap: het passieloos, beheerst en koelbloedig doen van wat hen te doen staat. Dat laatste is slechts weinigen gegeven. Carl Panzram was waarschijnlijk zo iemand. Hij beroemde zich er op 21 moorden te hebben gepleegd naast talloze roven, diefstallen en inbraken en dat hij bovendien 'committed sodomy on more than 1.000 male human beings'. Ik citeer de letterlijke bewoordingen, omdat de woordkeuze bijzonder is. Ze benadrukt immers enerzijds het misdaadbefef en tevens het seriële karakter en het instrumentaliseren van 'menselijke wezens'. Panzram voegde eraan toe dat hij van dit alles niet het geringste greintje spijt had, dat hij geen geweten had dat hem dwars kon zitten en dat hij niet geloofde in de mens noch in God of in de duivel; dat hij de hele verdomde mensheid haatte, inclusief zichzelf (gecit. bij Schmid, 2010: 39). Hier is sprake van exact dezelfde paradox als bij de Sadeaanse personages: enerzijds de claim gewetenloos te zijn, anderzijds het expliciet benadrukken van het bewustzijn dat men extreme transgressies pleegt.

Zoals Panzram ging ook de New Yorkse seriemoordenaar Arthur Shawcross, in een interview met Howard, prat op zijn eigen koelbloedigheid en wijdde hij uit over zijn vermogen om de eigen bloeddruk onder controle te houden tijdens het moorden. Niettemin beklaagde hij er zich ook over dat het publiek niet beseft hoeveel krachtinspanningen het kost en hoe lang het wel niet duurt om iemand daadwerkelijk te doden door wurging. De Australische seriemoordenaar David Birnie werd zelfs emotioneel en lamenteerde dat het plegen van de moorden 'awful, very awful' was. Maar hoe onplezierig het ook was, toch moordde Birnie bij herhaling verder (Howard, 2010: 64). Ondanks het walgelijke narcistische zelfbeklag, klinkt in deze voorbeelden ook iets door van De Sades speculaties over het primaat van de misdaad op de lust, het nastreven van een soort stoïcijns doen van de perverse 'plicht', niet altijd gemakkelijk, maar wat moet, moet nu eenmaal. De motivatie tot het doen van de perverse plicht kan ook op raken, zoals bij Robert Joe Long, die na een vijftigtal verkrachtingen en tien moorden zijn laatste slachtoffer liet ontsnappen, omdat hij het niet langer kon opbrengen om haar te doden. Hij wacht nu in Florida 'death row' op zijn executie.

In *The Gates of Janus. Serial killing and its analysis* spreekt de auteur Ian Brady, zelf een beruchte seriemoordenaar, zijn bewondering uit voor Carl Panzram, vanwege diens ijskoude beredeneerdheid. Brady pleegde samen met zijn vriendin de beruchte *Moorsmurders* waarbij tussen 1963 en 1965 minstens vijf kinderen wer-

den gefolterd en gedood. In zijn boek stelt Brady dat hij de term 'seriemoordenaar' verkeerd gekozen vindt, omdat het hem niet in de eerste plaats te doen was om het moorden. Liever nog zou hij zijn slachtoffers hebben laten leven, zodat zij levenslang veroordeeld zouden geweest zijn om zich de doorstane terreur en beproevingen te herinneren; maar dat was jammer genoeg onmogelijk, omdat het slachtoffer de dader dan aan de galg praat. Het is de meeste seriemoordenaars volgens Brady te doen om macht en de 'wil tot macht' te botvieren op hun slachtoffers. De Nietzscheaanse terminologie is geen toeval; Brady had in de jaren die voorafgingen aan de moorden een verzameling boeken bijeengebracht, waaronder De Sade, Nietzsche en verschillende werken over sadisme en nazisme. In het licht van de historische voorbeelden die Nietzsche zelf noemt, is het onwaarschijnlijk dat hij de moraal van de *Übermensch* of de brutaliteit van het 'blonde beest' zou hebben herkend in de figuur van de seriemoordenaar (Gray, 2010: 203). Voor Nietzsche, die zichzelf als de eerste immoralist beschouwde, is het vernietigen van de *décadence* moraal van het christendom voorwaarde en uitgangspunt voor het grote ja zeggen, de grote dionysische uitbarsting van scheppingsdrang en van wat hij de *grote politiek* noemt. Hoewel ook deze Nietzscheaanse idealen in hun mysterieuze onderbepaaldheid zeer onheilspellend klinken, zijn ze toch van een andere (maar geenszins minder immoralistische) orde dan de cultus van het kwaad zoals die door de seriemoordenaar beleden wordt. Deze laatste stijgt immers nooit uit boven het vruchteloze dempen van de bodemloze leegte van het psychopathische 'ik', overeenkomstig het principe: ik moord, dus ik ben. Dat laat niettemin onverlet dat de verklaringen en rechtvaardigingen die Brady geeft voor zijn handelen, opvallend lopen langs de lijnen van het radicale morele relativisme en het benadrukken van de singulariteit van de wil tot macht die men bij Nietzsche, en vooral bij De Sade vindt (Schmid, 2010: 38). Net zoals in het fictieve pamflet *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, dat door de personages in De Sades *Philosophie dans le boudoir* besproken wordt, probeert Brady zijn perverse moordzucht te vergoelijken door erop te wijzen dat de cultuur op schijnheilige wijze twee maten en gewichten hanteert wanneer ze moorden van staatswege in oorlogen en publieke executies als heroïsch en moreel accepteert, terwijl ze gruwet van de singuliere moorden van de geboren *killer*.

Noch hun verstandelijk inzicht in het verschil tussen goed en kwaad, noch de dreiging van de straf als ze gearresteerd worden, motiveert seriemoordenaars om van hun gruweldaden af te zien. Volgens sommige onderzoekers zou dit kunnen verklaard worden uit het feit dat psychopathische seriemoordenaars door een of andere hersenaandoening niet of slecht in staat zouden zijn om de risico's van hun eigen gedrag adequaat in te schatten. Maar hoe verklaart men dan de virtuositeit waarmee sommigen onder hen jarenlang een dubbel leven leiden en de geraffineerdheid waarmee zij strategieën ontwikkelen om niet ontmaskerd te worden? Ted Bundy was een goed uitziende, intelligente en behoorlijk flamboyante mooiprater die op briljante wijze universitaire studies had gedaan. Zolang er maar de geringste kans bestond dat hij aan de elektrische stoel kon ontsnappen, is hij zijn sadistische moorden blijven loochenen, tot de doodstraf onafwendbaar was. Dennis Rader, de BTK moordenaar ('Bind them, Torture them, Kill them'), leefde jarenlang als een brave familievader en voorbeeldig lid van de lokale kerk-

gemeenschap. David Berkowitz gaf nadat zijn veroordelingen definitief waren toe dat hij zijn waanvoorstellingen, zoals door demonen bezeten honden die hem opgedragen hadden de moorden te plegen, verzonnen had om krankzinnig te worden verklaard. Het gedrag van psychopathische seriemoordenaars is vaak zeer strategisch uitgekookt, extreem opportunistisch en predatorisch van aard. Ze slaan enkel toe als de omstandigheden gunstig zijn, als de pakkans gering is en als de slachtoffers weerloos, zwak en argeloos zijn. Het is ook bekend uit de psychiatrie dat ernstige vormen van psychopathie onbehandelbaar zijn en dat de allergenste gevallen zelfs *niet mogen* behandeld worden, omdat zij uit de therapeutische setting leren hoe zij hun behandelaars om de tuin kunnen leiden. Therapie helpt hen om hun keuze voor het kwaad te perfectioneren.

Literatuur

- Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*. London: Secker & Warburg.
- Augustinus, A. (1989), *Confessions*, I-II (Budé uitgave). Paris: Les Belles Lettres.
- Augustinus, A. (1994), *Over de vrije wilskeuze*. Baarn: Ambo.
- Denzinger, H. (1854), *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*. Würzburg: Sumptibus Stahelianis.
- Goossens, E. (2010), 'Psychopaten zijn toerekeningsvatbaar.' Een strafrechtelijk dogma onder de loep. *Jura Falconis*, 47 (1), 3-59.
- Gray, R. (2010), Psychopathy and Will to Power. In: S. Waller (ed.), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell, 191-205.
- Howard, A. (2010), Serial Killers as Practical Moral Sceptics. In: S. Waller (ed.), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell, 53-65.
- Jong, F. de (2013), Wilsvrijheid en strafrechtelijke verantwoordelijkheid. Een rondgang langs fysicalisme, connectionisme en belichaamde cognitie. *Justitiële verkenningen*, 39 (1), 10-39.
- Kane, R. (2011), *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Metivier, A. (2008), Hypnotist, Philosopher, Serial Killer, Friend: A Critical Review of Ian Brady's *The Gates of Janus*. *Nebula*, 5.4.
- Nietzsche, F. (1977), *Werke in drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag.
- Ost, F. (2005), *Sade et la Loi*. Paris: Odile Jacob.
- Piret, J.-M. (2009), *De geschiedenis als slachtbank*. Brussel: VUB Press.
- Roef, D. (2013), Welke vrije wil heeft het strafrecht nodig? Over bewustzijn, brein en capaciteitsverantwoordelijkheid. *Justitiële verkenningen*, 39 (1), 40-53.
- Schmid, D. (2010), A Philosophy of Serial Killing. In: S. Waller (ed.), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell, 29-40.
- Slors, M. (2012), *Dat had je gedacht! Brein, bewustzijn en vrije wil*. Amsterdam: Boom.
- Stokkom, B.A.M. van (2013), Actieve verantwoordelijkheid in het strafrecht. Naar een brede opvatting van 'recht doen'. *Justitiële verkenningen*, 39 (1), 90-105.
- Terjesen, A. (2010), Are Serial Killers Cold-blooded Killers?. In: S. Waller (ed.), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell, 141-152.
- Vargas, M. (2010), Are Psychopathic Serial Killers Evil?. In: S. Waller (ed.), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell, 66-77.
- Vincent, N. (2013), Strafrechtelijke verantwoordelijkheid en de neurowetenschappen. *Justitiële verkenningen*, 39 (1), 65-77.

- Wal, K. van der (2012), Een verdediging van de wilsvrijheid op basis van een nieuw zich aftekenend natuurbeeld. In: M.C. Foblets e.a. (eds.), *Liber Amicorum René Foqué*. Gent: Larcier, 615-629.
- Waller, S. (ed.) (2010), *Serial Killers. Being and Killing*. Chichester: Wiley-Blackwell.

De achterkant van Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap

Nederland en zijn slavernijverleden

Alex van Stipriaan

In 2013/2014 was het honderdvijftig respectievelijk tweehonderd jaar geleden dat aan twee van de grootste kwaden uit de Nederlandse geschiedenis formeel een einde werd gemaakt: slavenhandel en slavernij. In bijna tweeënhalve eeuw zijn onder Nederlandse vlag zo'n 600.000 mensen onder de meest verschrikkelijke omstandigheden gedwongen over te steken naar een ander continent. Als zij niet doorverhandeld werden, kwamen de meesten van hen op de plantages of in de huishoudens en ondernemingen van Europeanen in de Nederlands-Caraïbische koloniën Suriname en Curaçao terecht.¹ Daar werkten zij hun hele leven als slaven voor het profijt van degenen die zich hun eigenaars noemden en die een vrijwel volledige jurisdictie over hen hadden. Weliswaar mocht een slaveneigenaar niet de doodstraf opleggen en waren er – tamelijk summiere – reglementen hoe de slaven te behandelen, en die reglementen werden zelfs in de loop der tijd aangescherpt, maar de controle daarop was gering en het moest wel heel erg uit de hand lopen wilde er een rechtszaak van komen. De straf, die een plantagedirecteur eind achttiende eeuw naar eigen goeddunken mocht opleggen aan een man of vrouw kon oplopen tot tachtig zweepslagen (Schiltkamp & De Smidt, 1973, deel I: 671). De memoires van zo'n directeur tonen dat dit aantal onder meer werd toegepast als hij iemand had betrapt die zich zonder toestemming van de plantage verwijderde, bijvoorbeeld om bij een partner op een buurplantage de nacht door te brengen.² Nog vlak voor de afschaffing van de slavernij in 1863 was een normale straf op plantages voor 'slecht koffieplukken' vijftien zweepslagen voor een volwassen man of vrouw.

Tot 1828 werden de slaafgemaakte Afrikanen voor de wet als roerende goederen beschouwd en resorteerden zij niet onder het civiele recht. Zij konden dan ook bijvoorbeeld bij rechte geen bezit hebben, niet trouwen, niet leren lezen of schrijven. Dat het nu juist hun menselijke kwaliteiten waren waarom zij als arbeidend en seksueel subject door de slavendrijvers werden gebruikt, deed daar niets aan af. Nog schrijnender werd het toen in de omringende Britse (1834) en Franse (1848) koloniën de slavernij was afgeschaft en Nederland daarmee nog wachtte

- 1 Ook kwam een aantal in andere Nederlandse koloniën in Zuid-Amerika terecht: voor korte tijd Brazilië, tot 1804 ook Berbice, Essequibo en Demarary, sindsdien Brits Guyana en natuurlijk de overige eilanden van de voormalige Nederlandse Antillen: St. Eustatius (een tijdlang een belangrijk slavenhandelsknooppunt), St. Maarten (waar zout werd gewonnen), Saba (nauwelijks), Bonaire (zout en enkele plantages) en Aruba (enkele plantages).
- 2 J.D. Kunitz publiceerde na een ruim twintigjarige carrière in Suriname, begonnen in 1774 als slavenopzichter ('blankofficier'), later opgeklommen tot plantagedirecteur, zijn ervaringen als *Surinam und seine Bewohner* etc. (Erfurt 1805).

tot 1863. Op Sint Maarten betekende dit zelfs dat vijftien jaar lang op de Franse helft van het eiland de zwarte bevolking vrij was, terwijl die op de Nederlandse helft nog slaaf was. Dat het zolang duurde, was het gevolg van de discussie over de vraag hoe en hoeveel de slaveneigenaren gecompenseerd moesten worden voor het verlies van hun bezit. Degenen die zo lang in slavernij waren gehouden, werden overigens niet gecompenseerd. Zij kregen alleen hun vrijheid en – in Suriname – de verplichting nog tien jaar, maar nu tegen een schamele beloning, voor hun oude bazen te blijven werken.

Nu is slavernij overal in de wereld verboden en wordt ook het trans-Atlantisch slavernijsysteem als een misdaad tegen de menselijkheid beschouwd. In de discussies daarover is echter vaak het argument te horen dat het nu gemakkelijk (ver)oordelen is, maar dat slavernij in die tijd normaal was, dus dat we deze met de maatstaven van die tijd en in haar eigen historische context moeten beschouwen. Bovendien gebeurde het allemaal ver van huis, zodat de meesten er nauwelijks een beeld van kunnen hebben gehad. Daar zit zeker wat in. Al te gemakkelijk wordt het verleden vaak met een hedendaagse bril op misverstaan of er voor het hedendaagse gelijk bijgesleept. De vraag is hier dan ook hoe normaal slavernij in die tijd werd gevonden en in hoeverre men inderdaad toen in Nederland niet beter wist. Kon het toen ook al als een kwaad worden beschouwd en komt daarmee het hedendaagse argument van context en tijdgeest in een ander daglicht te staan? En wat betekent dat voor de lange stilte die sindsdien over dit stuk Nederlands verleden heeft gehangen? (Zie ook Van Stipriaan e.a., 2007).³

Slavernij en christendom

Vanaf eind zestiende eeuw waren Nederlandse kooplieden direct en indirect betrokken bij slavenhandel en slavernij. Zo reedde de beroemde Rotterdamse koopman en steenrijke vriend van Johan van Oldenbarnevelt, Johan van der Veeken, met zijn compagnon al in 1597 een schip uit, de Rode Leeuw, dat naar de westkust van Afrika voer. Vervolgens ging het naar Brazilië en van daar keerde het geladen met Braziliaanse suiker terug in Rotterdam (De Roy van Zuydewijn,

3 Een hele reeks publicaties, audiovisuele producties en tentoonstellingen over het Nederlands slavernijverleden heeft er recentelijk toe bijgedragen dat die stilte nu definitief doorbroken wordt. Een greep uit de recente publicaties: Leo Balai, *Geschiedenis van de Amsterdamse slavenhandel: een zwarte bladzijde in ons Vaderlands verleden* (2013); Markus Balkenhol, *Tracing slavery: an ethnography of diaspora, affect and cultural heritage in Amsterdam* (2014); Carla Boos, *De Slavernij: mensenhandel van de koloniale tijd tot nu* (2011); Marcel van Engelen, *Het kasteel van Elmina: in het spoor van de Nederlandse slavenhandel in Afrika* (2013); Karwan Fatah-Black, *Suriname in the Atlantic world, 1650-1800* (2013); Dienke Hondius, *Blackness in Western Europe: racial patterns of paternalism and exclusion* (2014); Dienke Hondius e.a., *Gids slavernijverleden Amsterdam* (2014); Han Jordaan, *Slavernij & vrijheid op Curaçao: de dynamiek van een Atlantisch knooppunt* (2013); Kwame Nimako and Glenn Willemsen, *The Dutch Atlantic: slavery, abolition and emancipation* (2011); Gert Oostindie & Jessica Roitman (eds.), *Dutch Atlantic connections: 1600-1800, linking empires, bridging borders* (2014); Ruud Paesie, *Geschiedenis van de MCC: opkomst, bloei en ondergang* (2014). Marten Schalkwijk en Stephen Small (eds.), *New perspectives on colonialism and slavery in the Caribbean* (2012); Valika Smeulders, *Slavernij in perspectief, mondialisering en erfgoed in Suriname, Ghana, Zuid-Afrika en Curaçao* (2012); Dirk Tang, *Slavernij: een geschiedenis* (2013).

2002: 58). Dit moet een van de vroegste Nederlandse voorbeelden van de zogenoemde driehoekshandel zijn geweest. Het enige waar de Europese kolonisten in Brazilië op zaten te wachten uit Afrika waren slaafgemaakte Afrikanen, dus het is onwaarschijnlijk dat de Rode Leeuw iets anders vervoerde, en in ieder geval was de Braziliaanse suiker door slaven geproduceerd. Wat Van der Veeken van de mensenhandel en slavenarbeid vond, weten we helaas niet, maar hij verdiende er in ieder geval wel aan.

In 1621 werd de West-Indische Compagnie (WIC) opgericht. Gedurende ongeveer een eeuw had dit internationale handels-, oorlogs- en bestuursinstituut waarin de staat en de grotere kooplieden van de Republiek hun gezamenlijke belangen in het Atlantisch gebied hadden ondergebracht, het monopolie op de mensenhandel in Afrikanen. Aan de wieg van deze instelling stond Willem Usselincx. Anders dan de Spaanse kolonisten in de Amerika's wilde Usselincx niet met slaven, maar met vrije arbeid werken, want zo stelde hij: 'Dat het met onwillige honden quaet hasen vangen is, ende dat ongewilligen arbeyt swaer valt: dit volck arbeyt so lange als den stock op den rugge is' (geciteerd in Kesler, 1921: 67). Usselincx is dus zeker niet tegen slavernij, want in Europa is er nog lijfeigenschap en dus is het zeker geoorloofd 'dienst te trecken van lieden die slaven zijn en slaven souden blijven, of wij die kochten of niet en kochten' (ibidem). Maar hij vindt het commercieel niet interessant, want een man van 'desen lande sal meer wercks aflegghen, als dry Swerten, die groot gelt kosten'. Niettemin groeide de WIC uit tot een grote handelaar in slaafgemaakte mensen in het Atlantisch gebied, rond 1640 zelfs een van de allergrootste. Diverse predikanten in die tijd verkondigden van de kansel dat met die handel en het in slavernij houden van Afrikanen niets mis was. Afrikanen waren nu eenmaal de nakomelingen van de bijbelse Noach die zijn brutale zoon Cham vervloekte en tot eeuwige dienstbaarheid veroordeelde (Genesis 9: 25 en 27).

De Coevordense predikant Picardt (1660) was bijvoorbeeld dit denkbeeld toegegaan en voegde daar nog eens aan toe dat 'soo en willen zy niet deugen, en weten haer zelfs niet te gouverneren; maer by aldien men geduerigh met rottingen in hare lendenen woont, en dat men de selvige t' elckens sonder genade bastoneert, soo heeft men goede diensten van de selve te verwachten: alsoo dat hare welvaert bestaat in slavernije' (Paasman, 1984: 101). Hij formuleerde het hard, maar de Cham-verklaring en het idee dat slavernij zelfs goed was voor Afrikanen wordt in zeer veel bronnen uit die tijd genoemd. Sterker nog, er was zelfs een voormalige slaaf uit West-Afrika, Jacobus Capitein, die werd meegenomen naar Nederland, hier theologie ging studeren en uiteindelijk een dissertatie schreef waarin hij de slavernij verdedigde (Capitein, 1741). Wel stelde hij dat slaafgemaakte mensen goed behandeld dienden te worden (Paasman, 1984: 101-115).

Toch is er ook voortdurend een tegengeluid te horen geweest. Dat is zelfs al duidelijk uit de inleiding van de dissertatie van Jacobus Capitein, waarin hij spreekt over 'zeer veel mensen' in de Nederlanden die zichzelf en anderen 'in hunne onderlinge samspraaken' probeerden te overtuigen dat de vrijheid van de ziel moet samengaan met een vrij lichaam, die het, kortom, niet eens waren met het in slavernij brengen van mensen (Douma, 1999: 7). Kennelijk was dus ook al in de eerste helft van de achttiende eeuw slavernij niet iets vanzelfsprekends. Sterker

nog, al veel eerder werden kritische geluiden gehoord. Zo oordeelden de classes Amsterdam en Walcheren van de gereformeerde kerk al in de tijd dat de WIC net was opgericht (1628/1629) dat het niet christelijk was lijfeigenen te hebben. Zij schreven dit aan de kerkenraad van Batavia, die daarop echter antwoordde dat de Aziatische landen zonder slavernij niet zouden kunnen bestaan en dat de slaven zelf een zo slaafs gemoed hadden, dat zij hun vrijheid niet aan zouden kunnen (Douma, 1999: 6). Weliswaar ging dit niet over slavernij in het Atlantisch gebied, maar duidelijk was wel hoe er in ieder geval in de koloniën over slavernij werd gedacht.

In theologische kring werd vaker, in soms niet mis te verstane bewoordingen, kritisch over de slavernij gesproken. Zo keerde bijvoorbeeld dominee Udemans zich in meerdere geschriften (1638 en 1655) en preken weliswaar niet tegen de slavernij, maar stelde wel dat slaafgemaakte mensen 'in alle redelijckheydt ende vriendelickheydt, gelyk onse Christelicke Religie mede-brenght' behandeld moeten worden. Behandelen hen zoals je zelf ook behandeld wilt worden, stelde Udemans op basis van opnieuw de bijbel (Mattheus 7:12). Een credo dat volgens een onderzoeker op dit terrein tot in de negentiende eeuw te horen is als het gaat over de relatie slavenmeester-slaaf (Paasman, 1984: 132, 141). Of de Vlissingse predikant Georgius de Raad (1665), die stelde dat 'de heele werelt weet' hoe slaven soms behandeld worden door 'onze' mensen. Hij vertelde hoe ze geroofd uit Afrika tegen hun zin in 'onze' schepen werden gelokt, van de 'schrickelijcke en notoire sonden' en de 'ongehoorde en Heydensche wreetheyt die de Christenen ontrent de Heyden-slaven in de schepen hebben gepleeght'. En hij verhaalde hoe de slaafgemaakte Afrikanen 'op onse plantagien werden onthaelt' (Douma, 1999: 8). Weliswaar kon, volgens de Raad, de Voorzienigheid mensen in slavernij brengen, maar christenen hadden dan wel de plicht hen tot de ware godsdienst, het gereformeerd geloof, te brengen. Hoe dan ook was slavenhandel volgens hem een zonde waarvoor men zich zal moeten verantwoorden, al stelde hij ook dat God uit iets slechts ook iets goeds kan laten voortkomen (Paasman, 1984: 138).

Ten slotte dominee Kals die begin jaren 1730 enige tijd in Suriname woonde, maar zich daar openlijk keerde tegen het wangedrag van de slaveneigenaren. Hij werd daarom al snel teruggestuurd naar de Republiek. Maar ook daar zweeg hij niet en hij diende een klacht in tegen de (kerkelijke) bestuurders in Suriname. Uiteindelijk werd hij door de synode in Nederland in het gelijk gesteld. Na jaren stelde hij zijn visioen van een vreedzaam samenleven tussen wit en zwart te boek (1756) in zijn tweedelige *Neerlands Hooft- en Wortel-sonde, het verzuym van de bekeringe der Heydenen* (Voorhoeve & Lichtveld, 1980: 135-7).

Zo zijn er nog meer voorbeelden op te noemen van woordvoerders die op zijn minst de slavenhandel en slavernij zoals die door Nederlanders werd bedreven, strijdig vonden met het christendom. Vanzelfsprekend was slavernij dus allerm minst, al gingen de meeste geluiden niet veel verder dan dat slaafgemaakte mensen wel goed en menselijk behandeld dienden te worden. Maar dat was gezien de dagelijkse praktijk op zich al kritisch. Tegelijk stond het in schril contrast met de moeite die vele gemeenschappen zich getroostten om door Noord-Afrikanen slaafgemaakte Nederlandse christenen 'uyt sijne langduyrige slavernije' vrij te kopen via collecte-acties. Daarbij werden ook de omstandigheden waarin deze

ongelukkigen leefden breed uitgemeten: 'sijnde d'selve sijne slavernije ende ellende soodanich, dat alle christeneharten haer daerover moeten ontfermen (...) ende oock velen veelbekent is, de barbarische ende onmenschelijcke wreetheden der Turcken ende godloose menschen, die de christengevangenen onder denselven hebben te lijden' (West-Friese slaven, 2014; zie ook Van den Broek & Jacobs, 2006). De beleefde werkelijkheid rondom het verschijnsel slavernij is op z'n minst dubbel te noemen. Eens te meer is dat duidelijk wanneer wordt bedacht dat een van Nederlands grootste helden, Michiel de Ruijter, geroemd wordt om zijn acties tegen de Barbarijse zeerovers en zijn pogingen christenslaven vrij te krijgen, maar waaraan zelden wordt toegevoegd dat hij ook persoonlijk actief was in de handel op de slavenkoloniën in het Caraïbisch gebied en voor de WIC de belangen in de trans-Atlantische slavenhandel verdedigde (zie o.a. Den Heijer, 2002: 80; Verhoog & Koelmans, 2005).

Slavernij in Nederland?

Ook buiten de geloofsdimensie was er in Nederland wel iets te weten te komen over de slavenhandel en slavernij. Zo moeten er duizenden matrozen en soldaten hebben rondgelopen die het verschijnsel met eigen ogen hadden aanschouwd. En nog sterker, er liepen in Nederland mensen rond die niet alleen uit eigen observatie, maar zelfs uit eigen ervaring over de slavernij konden vertellen. In de achttiende eeuw kwamen jaarlijks vijftien tot twintig zwarte bedienden uit Suriname met hun eigenaren mee naar de Republiek. En ook uit Curaçao, West-Afrika (Jacobus Capitein!), Berbice en Demarary, het latere Brits Guyana, was dat het geval (zie o.a. Oostindie & Maduro, 1986: 10-9, 140-50). Een bekend voorbeeld van het laatste is de uit Demarary teruggekeerde *nouveau riche* William Kegge, beschreven door Nicolaas Beets in zijn *Camera Obscura* (1839), die zich in zijn weelderige Haarlemse huis laat bedienen door zwarte lakeien en palfreniers. Ook de vele schilderijen van personen uit de Nederlandse elite die zich in de zeventiende tot negentiende eeuw graag lieten portretteren met hun zwarte bediendes vormen een bewijs van deze zwarte aanwezigheid in Nederland. Zij zullen ongetwijfeld wel eens verteld hebben over het (slaven)leven in de koloniën. Dat zij daar in ieder geval nog wel mee bezig waren, blijkt uit een terloopse opmerking in Fokke Simonsz *Amsterdamsche burgers – winteravond-uitspanningen* (1801) dat bij een voorstelling van de opera *Paul en Virginie* over een romance van een slaaf en een slavine onder een wrede slaveneigenaar, naast het witte publiek, de zaal 'met een groot aantal Zwarten en Mooren [was] voorzien, zoodat het scheen dat alle de Zwarte dienstboden uit geheel Amsterdam aldaar voor dien avond beurs hielden' (in Oostindie & Maduro, 1986: 13).

De positie van deze zwarte bedienden in Nederland was in feite een heel onduidelijke. Opnieuw geeft het de nogal dubbel beleefde werkelijkheid weer. De meesten kwamen als slaven met hun eigenaars mee naar Nederland, sommigen waren echter al vrij geboren, of vrij verklaard in Suriname. Zo kwamen tussen 1768 en 1777 achtereenvolgens de broers Frans, Jacobus Hendrik en Volkert Saffin, evenals

hun neef Paul, aan in de haven van Rotterdam. Frans was vergezeld van ‘zijn negerjongen Arlequin’, een persoonlijke dienstknecht, in Suriname *futuboi* genaamd. Jacobus kwam met zijn drie kinderen en de mulattin Janneton, wellicht zijn concubine want een echtgenote wordt niet vermeld. Verder hadden Volkert en hij nog bij zich de vrije zwarte personen Cicilia en Pierro, wellicht een stel, de slaaf Coridon en de slavijn Princes. Neef Paul had geen zwarte bedienden bij zich.⁴

Het eerste opmerkelijke aan deze groep is dus dat er ook vrije zwarte personen in de koloniën rondliepen. In de meeste gevallen ging het om vrouwen die door Europese mannen waren vrijgemaakt of vrijgekocht en met hen in concubinaat leefden, het zogenoemde ‘Surinaams huwelijk’, plus hun eventuele kinderen. Zwarte mannen hadden hun vrijheid meestal gekregen als beloning voor bijzondere verdiensten. In beide gevallen betekende het in ieder geval dat een vrije status toch als hoogste goed werd beschouwd en slavernij niet de natuurlijke of van God gegeven staat van de zwarte mens was.

Veel gecompliceerder was de status van degenen die als slaaf in Nederland aankwamen. Hier bestond in ieder geval de facto geen slavernij. De bekende jurist Simon van Leeuwen (1626-1682) zei er bijvoorbeeld niet meer van dan dat het ‘bij ons onbekend en in onbruik geraakt’ is (in: Huussen, 1999: 105). Volgens hem was dan ook een slaaf die voet aan wal zette in de Republiek *de jure* vrij. Maar daarover was zeker geen consensus. Bijvoorbeeld in 1736 had het stadsgerecht van Amsterdam besloten dat een Curaçaose slaaf die waarschijnlijk als versteekeling naar de Republiek was gevlucht, niet hoefde terug te keren naar zijn eigenares en vrij was. Dat verschijnsel kwam vaker voor (Oostindie & Maduro, 1986: 147). Alleen in dit geval herriep het Hof van Holland het vonnis met als motivatie dat de vluchteling onder de regelgeving van Curaçao strafbaar was en dus door zijn eigenares opgeëist kon worden (Huussen, 1999: 105).

Daar tegenover staat dat de Sociëteit van Suriname, het hoogste bestuursorgaan van die kolonie, in 1772 gouverneur Nepveu waarschuwde dat slaven die met toestemming van hun eigenaars naar Europa gingen ‘daardoor volkooime vrijheid bekoomen’ (Buve, 1963: 16). Volgens een Placaat van de Staten-Generaal van 23 mei 1776, dat begint met de zinsnede dat in dit land ‘het onderscheid tusschen vrye en onvrye persoonen al zedert verscheyde eeuwen heeft opgehouden, en de slaavernye geseceert is, zoodanig, dat alle menschen hier te lande voor vrye luiden erkent en gehouden worden’.⁵ De enige uitzondering was als zij zich hier zonder toestemming van hun eigenaar bevonden of als zij met of in opdracht van hun eigenaar hier waren en binnen zes maanden naar de kolonie terugkeerden, met een eventuele verlenging tot maximaal een jaar. Daarna waren ook zij vrij (zie ook Oostindie & Maduro, 1986: 15). Slaven in de Republiek hadden dus niet de inmiddels eeuwenoude ‘aangeboore en dadelyke vryheid’, zoals hier geboren, maar

4 Nationaal Archief, Den Haag, Gouverneursjournals van de betreffende jaren in 1.05.10.01 (Gouvernementssecretarie van Suriname) en 1.05.03 (Sociëteit van Suriname), met dank aan database John de Bye.

5 *Groot Placaetboek, vervattende de placaten, ordonnantiën en de edicten ... van de Staten-Generaal der Vereenighde Nederlanden* etc. (Den Haag en Amsterdam 1658-1797), dl. IX, 526.

pas na maximaal een jaar. En mochten zij als vrij mens willen terugkeren naar de kolonie, dan moest die status ook daar worden erkend (Schiltkamp & De Smidt, 1973, deel II: 897-8).

Dat niet iedereen zich aan dit soort regels hield, blijkt uit het geval van de Zweedse slaveneigenaar Carl Gustav Dahlberg. Ondanks het feit dat hij het later publiekelijk ontkende, lijkt er veel waar van het verhaal dat hij zijn slaaf Baron meenam naar Europa, waar deze de vrijheid verkreeg. Vervolgens vergezelde Baron, die een kundig ambachtsman was en inmiddels kon lezen en schrijven, hem ook weer naar Suriname, waar Dahlberg Baron, tegen alle afspraken en regels in, weer als slaaf verkocht. Hij vluchtte uiteindelijk de bossen in en werd daar een van de meest geduchte Marronleiders, die met zijn guerilla-acties de plantagekolonie aan het wankelen bracht (Oudschans Dentz, 1928; Oostindie & Maduro, 1986: 17-9; Hoogbergen, 1985). Pas in 1838 werd de regel dat iedereen op Nederlandse bodem per definitie vrij mens was wet.⁶

Kritiek in de achttiende eeuw

Er waren dus in Nederland zeker mogelijkheden die al in de zeventiende en achttiende eeuw voedsel konden geven aan een kritische houding ten aanzien van slavenhandel en slavernij. Een houding die in ieder geval het christelijke ideaal van 'de goede meester' benadrukte. Maar was het ook mogelijk de slavernij meer fundamenteel aan de kaak te stellen en af te keuren? Zo niet, dan zaten de Nederlanders toch nog gevangen in een gedachtegang die slavernij, zij het een menselijke, tot iets vanzelfsprekends maakte en geen ruimte gaf tot tegendraads denken. De theoloog Douma, die zich intensief met de Nederlandse houding ten aanzien van de slavernij heeft beziggehouden, stelt: 'Voor zover mij bekend, is er geen enkele auteur voor 1800 in de Nederlanden te vinden die de slavernij klip en klaar afwijst en er tegelijk werk van maakt om aan deze wantoestand een einde te maken. Men kan fulmineren tegen misstanden, maar voor het ter discussie stellen van het instituut van de slavernij, hebben we nauwelijks aanwijzingen' (Douma, 1999: 5). Meestal is het idee dat die fundamentele kritiek – en dan nog mondjesmaat – pas tegen het midden van de negentiende eeuw in Nederland op gang kwam (zie Kuitenbrouwer, 1978). Niets is echter minder waar. Al een eeuw voor de daadwerkelijke afschaffing van de slavernij werd dit verschijnsel fundamenteel ter sprake gebracht.

Eerder werd gewezen op Capitein, die al in 1741 refereerde aan 'zeer veel mensen' die 'in hunne onderlinge samenspraaken' de slavernij ter discussie stelden als onverenigbaar met de vrijheid van de ziel. Die discussie was niet eenmalig, want in 1779 constateerde de in Suriname rijk geworden plantage-eigenaar Salonta van Salonthay bij terugkomst in Nederland met enige verbazing de aanwezigheid van 'voorstanders der afschaffing van den slaafschen dienst in onse Colonien'.⁷ Een

6 Artikel 2 Burgerlijk Wetboek: 'Slavernij en alle andere persoonlijke dienstbaarheden van welken aard of onder welke benaming ook bekend, worden in het rijk niet geduld.' Het rijk beperkte zich kennelijk wel alleen tot het Nederlandse grondgebied in Europa.

7 Nationaal Archief, Sociëteit van Suriname 1.05.03, 510.

decennium eerder had de schrijver van een bekend boek over Suriname, Philippe Fermin, het over 'zekere hedendaagsche Philosophen [...] onder welken er gevonden worden, van eene zoo naauwgezette zedeleere, dat zy staande houden, dat zoodanig een [slaven]handel niet alleen strydig is tegen de Christelyke liefde, welke ons leert, dat wy alle menschen moeten houden voor onze broeders en evennaasten, maar zelfs tegen de wet van God, die ons verbiedt dezelve tot slaaven te maaken (1770: 98-99). Beide heren menen zich dus te moeten verdedigen tegen bestaande denkbeelden over afschaffing van het slavernijsysteem. En ondanks dat Salonta van Salonthay daarvan een tegenstander is, spreekt hij in dezelfde brief toch ook van 'de natuurlyke Zugt tot vryheid, die in alle redelyke Schepselen, gevolgelyk ook in de Slaaven is'.⁸ Daarmee toont hij zich in ieder geval een kind van zijn tijd, waarin de Bijbelse duiding van de werkelijkheid plaats gaat maken voor de rede van de Verlichting. Dit gedachtegoed wordt pregnant verwoord door de beroemde Verlichtingsfilosoof Voltaire die in zijn roman *Candide* (1759) de hoofdpersoon de meest gruwelijke taferelen van de slavernij in Suriname voorschotelte en op satirische wijze religie en naïef optimisme onderuithaalt (Voltaire, 1759-1764; zie ook Oostindie, 1997: h. 2 en 3).

In die tweede helft van de achttiende eeuw verschijnt in de Republiek de ene na de andere uit het Frans, Duits en Engels vertaalde publicatie gericht tegen (de wreedheden van) slavenhandel en slavernij.⁹ Maar ook oorspronkelijk Nederlandse geschriften verschijnen over dit onderwerp, duidelijk geïnspireerd door het verlichte gedachtegoed. Er worden romans gepubliceerd en met veel succes worden door het hele land toneelstukken opgevoerd met een vergelijkbare kritische teneur.¹⁰ Ook verschijnen er pamfletten, essays en verhandelingen van een keur aan denkers die zich uitspreken tegen slavenhandel en slavernij, zoals Joan Derk van der Capellen (1776), Willem van Hogendorp (1779), Betje Wolf en Aagje Deken (1790), Jan van Geuns (1797) en Petronella Moens (1798). In het tijdschrift van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen verscheen op initiatief van de redactie, in de jaren 1789-1791 een serie artikelen van voor- en tegenstanders van slavenhandel en slavernij (Sens, 2001: 119-121), waarna er een prijsvraag volgde over de vraag of de slavenhandel 'onder het voorwendsel van belang noodzakelijk [is], en is dezelve naar Goddelijke en menschelijke wetten geoorloofd'? En ook Teylers Godgeleerd Genootschap in Haarlem organiseerde in 1792 een prijsvraag over de kwestie: 'In welchen zin kunnen de menschen gezegd worden gelyk te zyn? en welchen zyn de regten en pligten die daaruit voordvloeien?' De winnaar, de Amsterdamse rechtsgeleerde prof. Hendrik Constantijn Cras, verkondigde in

8 Ibidem.

9 Onder andere Montesquieu (1764), Frossard (1790), Booth (1792), Mercier (1792-93), Stedman (1796), Clarkson 1822.

10 Onder meer: 'N' (roman, ca. 1770); Don Experientia (toneel, 1771); Nicolaas Simon van Winter en Lucretia Wilhelmina (toneel 1774); Willem Emery baron de Perponcher (roman 1775); Pieter van Dijk (tweespraak ca. 1780); F.G. Freiherr von Nesselrode (toneel uit het Duits vertaald 1780); Willem en Dirk van Hoogendorp, (toneel 1780, 1800); J.H. Bernardin de St. Pierre (roman later opera, uit het Frans vertaald 1791); Carel vrijheer van Reitzenstein (toneel 1794); A. Von Kotzebue (toneel uit het Duits vertaald 1796); Elizabeth Maria Post (1798); Jacob Eduard de Witte (toneel 1801); Elizabeth Wolf en Aagje Deken (roman 1802).

een later uitgegeven voordracht in Felix Merites, dat slavenhandel en slavernij getoetst moesten worden aan ethische en godsdienstige beginselen. Verschillen zoals 'zielsvermogen', huidskleur en andere uiterlijke kenmerken geven geen recht iemand tot slaaf te maken en te verhandelen. Ook al zijn ze niet zo beschaafd als de Europeaan, ze zijn wel natuurgenoten, aldus Cras. Hij laakte ook de mishandelingen en wreedheden – 'Moeten dusdanige mishandelingen niet eenen eeuwiggen haat tusschen Blanken en Zwarten ontsteken?' – en vond het systeem beschamend voor de Europeaan (Paasman, 1984: 125-126; Huussen, 1999: 108). Er lijkt op dat moment een tamelijk brede discussie te zijn ontstaan in intellectuele kring. En die werd nog prominenter.

Patriotten

In 1795 werd de Bataafse Republiek gevestigd. Vrijwel direct begonnen de revolutionaire patriotten te werken aan een geheel nieuwe grondwet die was gebaseerd op de verlichte democratische beginselen van de Franse Revolutie: vrijheid, gelijkheid, broederschap. Op 1 maart 1796 vond de eerste bijeenkomst plaats van de Nationale Vergadering en in mei 1798 werd de nieuwe grondwet gepubliceerd. De eerste voorzitter van dit parlement was Pieter Paulus, die enkele jaren daarvoor een tekst had gepubliceerd waarin hij stelde dat op basis van het gelijkheidsprincipe van alle mensen slavenhandel onrechtmatig was, al zou de emancipatie van de slaven niet abrupt mogen verlopen.¹¹ Met zo'n man als voorzitter was het zeer wel denkbaar dat er een afschaffingsparagraaf in de nieuwe, op vrijheid en gelijkheid gebaseerde grondwet zou komen. Helaas overleed hij kort daarna aan een tijdens de opening opgelopen kou. Maar er kwam een bevlogen nieuwe woordvoerder op dit thema, Pieter de Vreede. Hij miste het onderwerp namelijk in de koloniale paragraaf voor de grondwet, die door een speciale commissie was opgesteld. Daarop startte hij een uitvoerige discussie. Als uitkomst daarvan werd de commissie-Floh opnieuw aan het werk gezet. Hun conclusie was echter dat het toch wijzer was om voorlopig over slavenhandel en slavernij in de grondwet te zwijgen en het over te laten aan een toekomstig parlement. Dit vanwege de delicate situatie als gevolg van de oorlog met Engeland. De bespreking van het rapport werd zelfs in een besloten vergadering en zonder notulen gehouden. In het publieke debat op 22 mei 1797 hield Pieter de Vreede nog een vurig pleidooi, maar de meerderheid van de Nationale Vergadering stemde toch tegen het opnemen van een slavernijparagraaf.

Een van de belangrijkste overwegingen om niet overhaast te werk te gaan, was waarschijnlijk die van de latere raadspensionaris Schimmelpenninck en zijn Utrechtse kompaan Van Manen. Zij wezen erop dat het revolutionaire Frankrijk inderdaad wel slavenhandel en slavernij had afgeschaft, maar dat dit vervolgens wel had geleid tot de massale slavenopstand in Frankrijks belangrijkste kolonie

11 Verhandeling over de vrage: in welken zin kunnen de menschen gezegd worden gelyk te zyn? En welke zyn de regten en pligten, die daaruit voortvloeien? (Haarlem 1793). In twee jaar tijd beleefde dit geschrift minstens zes herdrukken.

Saint Domingue, het latere Haïti.¹² Als de Bataafse Republiek dus hetzelfde zou beslissen, zou dat op 'bloed en tranen' komen te staan. Met de grote slavenopstanden van 1795 in de eigen koloniën Curaçao en Demarary nog heel vers in het geheugen, zou dit schrikbeeld, plus de verwachting van gederfde inkomsten in een tijd van economische achteruitgang, wel eens de doorslag gegeven kunnen hebben. Zelfs stelde de verlichte revolutionair Van Manen de vraag of het stopzetten van de slavenhandel het lot van de slaven, die dan in Afrika moesten blijven, niet zou verergeren (Emmer, 1974: 182-183; Huussen, 1999: 108).

Ook na deze afwijzing door de meerderheid van de Nationale Vergadering probeerden Pieter de Vreede en anderen, waaronder de nieuwe voorzitter van de commissie over de koloniale paragraaf Willem Ockerse, het onderwerp van slavenhandel en slavernij nog op de agenda te krijgen. Maar tevergeefs. Toen Pieter de Vreede na een staatsgreep in januari 1798 het bestuurlijk voor het zeggen kreeg, werd er ook door hem niet meer over het onderwerp gesproken. Huussen (1999: 113) formuleert het mooi wanneer hij stelt dat sindsdien '[e]veryone now seemed to maintain an agreed silence on slavery'. En dat bleef zo, ook toen er nieuwe grondwetten kwamen in 1801, 1805, 1806 en 1810.

Engeland schafte in 1807-1808 de mensenhandel met Afrika af. Onder druk dat het nieuwe Nederland na de napoleontische tijd de door Engeland bezette koloniën niet meer terug zou krijgen, verbood ook koning Willem I de Nederlandse slavenhandel met Afrika in 1814. Hoezeer dit vooral voor het oog was, blijkt uit het feit dat gedurende de daarop volgende kwart eeuw, alleen al in Suriname nog zeker 12.000 nieuwe slaafgemaakten zijn aangevoerd (zie Van Stipriaan, 1993: 107). Ook duurde het nog een halve eeuw voor de slavernij zelf werd afgeschaft, vooral vanwege de vraag hoe dat bekostigd moest worden.¹³ Weliswaar ontstond er in de jaren 1840 (opnieuw) een abolitionistische beweging, nu ook echt georganiseerd en met vertegenwoordigers in het parlement, petitie aan de koning, publieke geschriften en discussies in de kranten, maar een echte volksbeweging zoals in Engeland of Noord-Amerika, is het nooit geworden (Toes, 1992; Van Stipriaan, 1995, 2005; Sens, 2001; Janse, 2007). Sterker nog, toen uiteindelijk, zwaar geamendeerd, het wetsontwerp tot afschaffing van de slavernij met 47 tegen 11 stemmen in juli 1862 door de Tweede Kamer werd aangenomen, werden de debatten nog eens dunnetjes over gedaan in de Eerste Kamer. Uiteindelijk moest de minister van Marine eraan te pas komen met het dreigement dat als er nu nog langer gedraald zou worden, het in de koloniën tot bloedvergieten zou komen (Kuitenbrouwer, 1978: 88-89). Dat gaf de doorslag en op 8 augustus 1862 ondertekende de koning de emancipatiewet die op 1 juli 1863 van kracht werd.

12 O.l.v. de beroemde Toussaint Louverture slaagde deze opstand inderdaad en werd Haïti in 1804 een vrij land. Napoleon had intussen in 1802 de slavernij in de Franse koloniën gewoon weer ingesteld.

13 Dat wil zeggen de vraag hoe de slaveneigenaren gecompenseerd moesten worden voor het verlies van hun eigendom. Uiteindelijk boden de winsten uit het Cultuurstelsel in die Nederlandse kolonie aan de andere kant van de wereld de benodigde financiële armslag. Over compensatie aan de slaafgemaakten is nooit gesproken.

Conclusie

Kritiek op de slavernij is in Nederland altijd vooral iets van de intellectuele bovenlaag geweest: literatoren, theologen, filosofen en politici. Dat waren natuurlijk wel de kringen die het beleid maakten of in ieder geval beïnvloedden. Maar ook al behoorde de overgrote meerderheid niet tot die kringen en konden velen niet lezen, toch kon ook (een deel van) het gewone volk zich wel een oordeel vormen over de slavernij, via (kritische) preken en voordrachten, via toneelstukken en opera's en door verhalen van mensen die in de koloniën waren geweest of die zelf in slavernij hadden geleefd. Er hebben altijd kritische geluiden geklonken en in de loop van de achttiende eeuw groeide dat zelfs aan tot een substantieel debat tot in de hoogste politieke kringen. Het leidde echter niet tot daden en in het begin van de negentiende eeuw werd het opvallend stil. Net als overigens na afloop van de slavernij. Er overheerste voornamelijk trots op de uiteindelijke afschaffing van dit kwaad; over het kwaad zelf werd nauwelijks meer gesproken, dat paste niet in het nationale zelfbeeld.¹⁴

Voor een belangrijk deel van de bevolking zal slavernij indertijd een ver-van-mijn-bedonderwerp zijn geweest. Maar minstens een deel ervan wist er wel degelijk van af. Hoe groot dat deel precies was, is niet meer te achterhalen, maar in het licht van het voorafgaande moet het toch substantieel zijn geweest. Blijft de vraag wat dat dan precies inhoudt, 'er van weten'? Die vraag is vaker gesteld rondom grote historische drama's en trauma's. En het antwoord varieert. Enerzijds komen er comfortabele, maar ongenueanceerd dichotome goed-kwaadschema's naar voren, met een klein groepje wetende daders en een grote groep niet-wetende slachtoffers en omstanders; schema's die overigens meestal pas achteraf worden geconstrueerd en toegeëigend. Anderzijds het wetend niet-weten ('Ich habe es nicht gewusst') als vorm van psychische verdringing, of een soms massale en openlijke onverschilligheid: weten, maar daar niets mee doen. Over het weten tijdens de 'vuile oorlog' van de Argentijnse dictatuur (1976-1983) schrijft de opsteller van het Zorreguieta-rapport, Michiel Baud, dat het land was als 'een huis der blinden', waarvan de bewoners zichzelf in een 'pact van onverschilligheid [...] voorhielden dat de repressie wel ergens goed voor zou zijn' (Baud, 2001: 180). Dat komt dicht in de buurt van de toenmalige en veel gehanteerde verklaring dat slavernij onder Europees gezag uiteindelijk beter was voor Afrikanen dan hun eigen onbeschaafde staat. Iets daarvan klinkt zelfs nu nog door in redeneringen dat slaafgemaakten in de Amerika's het materieel toen beter hadden dan hun verwanten in Afrika en dat hedendaagse Afro-Amerikanen en Afro-Caraïbiërs blij mogen zijn dat hun voorouders ooit zijn weggehaald, waardoor zij niet nu meer in dat armoedige continent van oorsprong hoeven te wonen.¹⁵

14 In het geschiedenisboek waarop ik begin jaren 1970 eindexamen deed, *Novem – Wereld in Wor- ding*, werd niets anders over de Nederlandse slavernij gezegd dan dat deze in de koloniën 'rond 1860' werd afgeschaft. Zoveel te meer aandacht werd daarin overigens besteed aan de Noord-Amerikaanse slavernij.

15 Opvattingen van die strekking kunnen onder meer worden aangetroffen in de opiniestukken en populair-wetenschappelijke publicaties van de Leidse historicus Piet Emmer.

Ten aanzien van de Nederlandse betrokkenheid bij de Holocaust in de jaren 1940 concludeerde de socioloog Abram de Swaan (2014): '[K]ern van de zaak is niet of men toentertijd in Nederland volle zekerheid had omtrent de uitroeiing van de Joden, maar of mensen genoeg gehoord en gezien hadden om zich de grootste zorgen te maken over het lot dat de Joden te wachten stond, en vervolgens, hoe ieder voor zich daarmee omging.' In het geval van Argentinië en van de Holocaust ging het om drama's die zo veel mogelijk geheim werden gehouden. In het geval van de slavernij gebeurde het kwaad ver weg, maar niettemin in alle openheid. Ook alle kritiek op de slavernij was openbaar en die werd juist wel in eigen land geuit. Toch leidde het in het verlichte Nederland heel lang niet tot actie. En dan nog schoorvoetend en onder druk. Nederland wilde er niet echt van weten. Dat was zelfs nog het geval op het hoogtepunt van de afschaffingsbeweging eind jaren 1850, toen een van de voorstanders van afschaffing nogal cynisch stelde dat het voor de burgerij 'zoo vervelend [werd] bij herhaling te hooren van die negers, die zóó ver af woonden, en dán hunne vrijmaking zou zoo veel geld kosten [... terwijl] men behoefde geld voor zaken in het binnenland, voor werken van algemeen nut' (in Kuitenbrouwer, 1978: 86). En dat is ook precies de reden waarom afschaffing zo lang op zich heeft laten wachten. Dat is misschien niet direct een 'Ich habe es nicht gewusst', maar het is wel weggijken en niet willen identificeren met het lot van anderen, waar je zelf medeverantwoordelijk voor bent.

Of er overigens nu, anderhalve eeuw later, zo vreselijk veel is veranderd, blijft de vraag. Ook nu nog is er sprake van wat wordt genoemd hedendaagse slavernij, vooral in de geglobaliseerde productie van onze consumptiegoederen en in de seksindustrie. Het is zeker niet hetzelfde als de toenmalige slavernij, maar het protest tegen dit hedendaagse kwaad en de impact ervan lijkt nog altijd relatief gering en traag.

Literatuur

- Baud, M. (2001), *Militair geweld, burgerlijke verantwoordelijkheid; Argentijnse en Nederlandse perspectieven op het militaire bewind in Argentinië (1976-1983)*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Broek, L. van den & M. Jacobs (2006), *Christenslaven. De slavernij-ervaringen van Cornelis Stout in Algiers (1678-1743) en Maria ter Meetelen in Marokko (1731-1743)*. Zutphen: Walburg Pers.
- Buve, R. (1963), Surinaamse slaven en vrije negers in Amsterdam gedurende de achttiende eeuw. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 119, 8-17.
- Capitein, Jacobus Eilsa Johannes (1941), *De servitude, libertati christianae non contraria*. Leiden.
- Douma, J. (1999), Slavernij in het Nederlandse koloniale tijdperk: Waarom een zwarte bladzijde?. *Transparant* 10 (3), 4-12.
- Emmer, P. (1974), *Engeland, Nederland, Afrika en de slavenhandel in de negentiende eeuw*. Leiden: Brill.
- Heijer, H. den (2002), *De geschiedenis van de WIC*. Zutphen: Walburg Pers.
- Hoogbergen, W. (1985), *De Boni-oorlogen, 1757-1860; Marronage en guerilla in Oost-Suriname*. Utrecht: Centrum voor Caraïbische Studies.

- Huussen, A.H. Jr. (1999), The Dutch constitution of 1798 and the problem of slavery. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 67, 99-114.
- Janse, M. (2007), *De afschaffers: publieke opinie, organisatie en politiek in Nederland, 1840-1880*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Kesler, C.K. (1921), Willem Usselinx en de oprichting van de Westindische Compagnie. *West Indische Gids* 3 (1), 65-78.
- Kuitenbrouwer, M. (1978), De Nederlandse afschaffing van de slavernij in vergelijkend perspectief. *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 93 (1), 69-101.
- Oostindie, G. & E. Maduro (1986), *In het land van de overheerser, Deel II, Antillianen en Surinamers in Nederland, 1634/1667-1954*. Dordrecht: Foris.
- Oostindie, G. (1997), *Het paradijs overzee, de 'Nederlandse' Caraïben en Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Oudschans Dentz, F. (1928), Het einde van de legende Dahlberg-Baron, *West Indische Gids* 10, 165-7.
- Paasman, A.N. (1984), *Reinhart: Nederlandse literatuur en slavernij ten tijde van de Verlichting*. Leiden: Nijhoff.
- Roy van Zuydewijn, N. de (2002), Zuid-Nederlanders als gangmakers. In: M. van der Heijden & P. van de Laar (red.), *Rotterdamers en de VOC. Handelscompagnie, stad en burgers (1600-1800)*. Amsterdam: Bert Bakker, 56-76.
- Schiltkamp, J.A. & J.Th. de Smidt (red.) (1973), *West Indisch Plakaatboek; Plakaten, ordonnantiën en andere wetten uitgevaardigd in Suriname, 1667-1816*. 2 Dln. Amsterdam: Emmering.
- Sens, A. (2001), *'Mensaap, heiden, slaaf'; Nederlandse visies op de wereld rond 1800*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Stipriaan, A. van (1993), *Surinaams contrast; roofofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie, 1750-1863*. Leiden: KITLV.
- Stipriaan, A. van (1995), Suriname and the abolition of slavery. In: G. Oostindie (ed.), *Fifty years later; Antislavery, capitalism and modernity in the Dutch orbit*. Leiden: KITLV, 117-142.
- Stipriaan, A. van (2005), Stilte! Niet storen! De slavernij is afgeschaft. *De Negentiende Eeuw* 29 (1), 45-61.
- Stipriaan, A. van, W. Heilbron, A. Bijnaar & V. Smeulders (2007), *Op zoek naar de stilte; sporen van het slavernijverleden in Nederland*. Amsterdam: NiNsee en Leiden: KITLV.
- Swaan, A. de (2014), Klaag heel Nederland niet meer aan om de Holocaust. *NRC Handelsblad* 14 juni 2014, O&D 8.
- Toes, J. (1992), *Wanklanken rond een wingewest. In de nadagen van de Surinaamse slavernij*. Hoorn: Drukkerij Noordholland.
- Verhoog, P. & L. Koelmans (red.) (2005), *De Reis Van Michiel Adriaanszoon De Ruyter In 1664-1665*. Zutphen: Walburg Pers.
- Voltaire (1759-1764), *De gevallen van Candide, of De ongeveinsde jongeling. Afschetzende de hedendaagsche waereld, na deszelfs natuur en eigenschappen*, 2 delen. Amsterdam.
- Voorhoeve, J. & U.M. Lichtveld (1980), *Suriname: Spiegel der vaderlandse kooplieden*. Den Haag: Nijhoff.
- West-Friese slaven, www.westfriesarchief.nl/historie/west-friezen-bij-de-notaris/174-west-friese-slaven (25 juni 2014).
- Winter, P.J. van (1978), *De Westindische Compagnie ter kamer Stad en Lande*. Den Haag: Nijhoff.

DISCUSSIE EN DEBAT

Nooit meer thuis in deze wereld

Jean Améry's verlangen naar herstel na Auschwitz

Theo de Wit

Anders dan de huidige strafrechtswetenschappen¹ had de publicist en filosoof Jean Améry geen aarzeling om het woord 'kwaad' en ook Kants term 'radicaal kwaad' te bezigen in zijn essays, tenminste over wat er zich tussen 1933 en 1945 in Duitsland heeft voltrokken.² Deze filosoof was eufemistisch gezegd ook geen buitenstaander bij deze gebeurtenissen. Améry (1912-1978) is het pseudoniem van de uit een joods-katholiek gezin in Oostenrijk afkomstige Hans Mayer, die na de *Anschluss* in 1938 naar Frankrijk en vervolgens naar Vlaanderen vlucht en daar in 1943 als lid van een verzetsgroep alsnog wordt gearresteerd.³ Hij wordt door de nazi's gefolterd en ten slotte naar Auschwitz en diverse andere concentratiekampen gedeporteerd, om in 1945, naar eigen zeggen 'in zebrapakje en intussen vijfenveertig kilo, plotseling weer in de wereld te belanden' (Améry, 2000a: 85).⁴ Over zijn concentratiekampervaringen zweeg deze schrijver twintig jaar lang, totdat hij in 1966 een essaybundel publiceerde die als ondertitel *Bewältigungsversuche eines Ueberwältigten* meekreeg – misschien nog het best te vertalen als 'pogingen tot verwerking van een overweldigd mens'. De essays zijn stuk voor stuk pijnlijke zelfonderzoeken van een getormenteerd mens – Améry zou op 66-jarige leeftijd zelfmoord plegen. Ze getuigen ook van een grote zeggingskracht en morele scherpte. Mij gaat het in dit essay om het krachtige verlangen naar wat ik hier 'moreel herstel' zou willen noemen als antwoord op de nazimisdaden zoals dat in zijn getuigenissen naar voren komt. Daarnaast getuigt zijn publieke optreden van een zekere onverschrokkenheid die misschien wel kenmerkend is voor iemand die het ergste aan den lijve reeds heeft meegemaakt. Ik zal daarvan tegen het einde van deze tekst een pregnant voorbeeld geven.

Een paradoxaal heimwee

In het essay 'Hoeveel Heimat heeft een mens nodig?' beschrijft Améry de paradoxale situatie van een joodse banneling die nazi-Duitsland is ontvlucht en toch heimwee heeft naar zijn thuisland. Améry beseft heel goed dat het begrip *Heimat*

1 Zie de inleiding van dit themanummer.

2 Deze bijdrage is een grondige bewerking en verdere ontwikkeling van een deel van mijn artikel 'De gedetineerde thuisbrengen. Over wrokkigheid en geborgenheid' (De Wit, 2011).

3 Zie Wikipedia, 'Jean Améry: Levensloop' (ingezien op 19 april 2014). Zie ook Bernstein, 2014.

4 Oorspronkelijke titel: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Ueberwältigten* (1966). Améry's volledige werk is uitgegeven door Klett-Kotta (Stuttgart) in acht banden.

na 1945 een nare bijklank heeft. Het woord riekt naar 'enggeestig nationalisme', 'Blut-und Boden', zo schrijft hij, en lijkt hoe dan ook wereldvreemd aan te doen in onze moderne industriële samenleving – een wegwijnende waarde kortom. Hij vermeldt ook dat sommige Duitse emigranten er zoiets als een *Ersatz-Heimat* op na hielden, een mobiel thuisland zoals hun religie, hun geld (*ubi dollar ibi patria*), roem en aanzien, of, zoals bij bekende intellectuelen die om politieke redenen Hitler-Duitsland hadden verlaten, de vaste overtuiging dat zij eigenlijk het ware Duitsland vertegenwoordigden en voortzetten. Zelf hoorde hij echter eerder tot de vele 'naamloze vluchtelingen', en juist die positie maakt volgens hem dat je scherper ervaart wat het betekent wanneer je vaderland je wordt afgenomen.

Welnu, wanneer men alle romantische clichés rond dit woord achter zich laat, dan betekent *Heimat* volgens Améry zoveel als 'veiligheid', waarbij woorden als trouw, vertrouwen, toevertrouwen, betrouwbaar en betrouwbaar in het psychologisch betekenisgeheel horen van het zich veilig voelen (Améry, 2000a: 91-92). Tijdens de eerste tijd van zijn ballingschap in Antwerpen, zo lezen we bij hem, waren 'gezichten, gebaren, kleren, huizen, woorden (...) een zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, maar geen herkenbare tekenen. In deze wereld bestond er voor mij geen ordening. Was de glimlach van de politiebeambte die onze documenten controleerde goedmoedig, onverschillig of spottend? Klomk zijn diepe stem verwijtend of welwillend? Ik wist het niet.' Na zijn vlucht, zo bekent Améry, 'was ik een mens die niet meer "wij" kon zeggen, en daardoor alleen nog uit gewoonte en niet vanuit het besef dat hij zichzelf volledig bezit, "ik" zei.' Natuurlijk leerde hij langzamerhand de vreemde tekens te ontcijferen, maar dat bleef een intellectuele arbeid, terwijl voor de moedertaal en de wereld van het thuisland geldt dat zij 'samen met ons opgroeien, vergroeien met ons en zo het vertrouwde universum worden dat ons geborgenheid en zekerheid garandeert' (Améry, 2000a: 91, 86, 93).

De bittere ervaring van het verlies van zijn vaderland bereikt voor Améry een diepte- en omslagpunt wanneer hij als balling in België, dat intussen door de Duitsers is bezet, eenmaal plotseling oog in oog staat met een SS'er die in hetzelfde pand woont als de verzetsgroep waartoe hij dan behoort en die door het rumoer van de groep uit zijn middagrust is verstoord. Deze SS'er stond ineens woedend voor de deur, blafte hem toe, maar deed dat *in het dialect van zijn eigen streek*. Ik bevond mij toen, zo schrijft Améry, 'in een paradoxale, bijna perverse gevoelstoestand van verlamdende angst en opborrelende hartelijkheid tegelijk'. Hij moest zich beheersen om de SS'er niet in dit gezamenlijke dialect broederlijk aan te spreken, maar zijn angst en zijn zelfbeheersing weerhielden hem van deze even gevaarlijke als absurde impuls.

Vanaf dat moment begreep hij pas ten volle en definitief dat zijn thuisland voor hem vijandig gebied was, ja dat een *Heimat* voor hem als jood altijd een levensgroot misverstand was geweest, zodat er maar één ding op zat: de conclusie trekken dat 'het demonteren van het verleden' de enige optie was. Dat noemt hij in het essay 'het echte heimwee': geen troostend zelfmedelijden, maar zelfvernietiging, de aan zelfhaat gekoppelde haat tegenover het thuisland. Wanneer onze identiteit immers verbonden is met onze afkomst, dan betekent een radicale scheiding ervan zoiets als zelfverminking. Na zijn foltering door de nazi-beulen

verdiept deze ervaring van thuisloosheid zich nog. 'Wie ooit gefolterd is, voelt zich nooit meer thuis in deze wereld', zo tekent hij aan tegen het einde van zijn essay over zijn eigen ervaringen in de folterkelders (Améry, 2000b: 81).

De twee conclusies die Améry uit zijn ervaringsbericht trekt, lijken mij nog even actueel als toen ze werden opgeschreven. De eerste luidt dat wij, wanneer het gaat over onze persoonlijke identiteit, niet volledig baas zijn in eigen huis. 'Om iets of iemand te zijn', zo schrijft hij, 'hebben wij de instemming van de samenleving nodig' (Améry, 2000a: 112). De tweede conclusie luidt, dat men er onverstandig aan doet, de ervaring van 'ergens bij te horen' uit te spelen tegen de vrijheid, of de loyaliteit aan het eigene tegenover het wereldburgerschap. Immers, zo luidt Améry's slotsom, een mens 'moet een thuisland bezitten om het niet langer nodig te hebben', en 'cultureel internationalisme gedijt pas echt binnen de grenzen van de nationale zekerheid' (Améry, 2000a: 90). Xenofob nationalisme en grenzeloos liberaal individualisme hebben dit gemeen: zij sluiten zich op in één van beide polen, respectievelijk de superioriteit van het eigen erf en de bijbehorende inferioriteit van het vreemde, en de soevereiniteit van het autarkische individu dat 'zelf wel bepaalt wie hij is'. Améry heeft de excessen van het eerste meegemaakt, in een land als Nederland leven wij vandaag in een politieke cultuur die al zijn kaarten zet op het zelfredzame liberale individu, al is naar binnen gekeerd nationalisme bij ons zeker niet afwezig.

Rechtvaardiging van de wrok: morele versus fysiologische tijd

Dat wij aangewezen zijn op anderen en op het oordeel van de samenleving is iets dat migranten en in het bijzonder ballingen misschien wel het duidelijkst ervaren – niet zelden op pijnlijke wijze. Améry komt er rond voor uit dat hij na 1945 worstelt met wrokgevoelens jegens Duitsland, gevoelens die gepaard gingen met de ervaring van diepe verlatenheid. Op dit punt is een tweede essay van Améry leerrijk, dat in de Nederlandse vertaling kortweg 'Wrok' is getiteld – in het Duits staat er *Ressentiments*, in het meervoud, dus wrokgevoelens. Wat is dat eigenlijk precies, wrok? Ik vermoed dat een onderscheid dat Jean-Jacques Rousseau tweeënhalve eeuw geleden introduceerde in zijn *Émile*, zijn beroemde traktaat over de opvoeding uit 1762, ons hier op weg kan helpen. Ik doel op het onderscheid tussen zelfliefde (*amour de soi*) en eigenliefde (*amour propre*). Met zelfliefde duidde Rousseau op ons fundamentele en natuurlijke streven, ons eigen geluk na te streven, onszelf in stand te houden – 'goed voor jezelf te zorgen', zouden wij tegenwoordig zeggen. De zelfliefde is volgens Rousseau tevreden wanneer onze basisbehoeften zijn bevredigd. De eigenliefde daarentegen is volgens hem 'nooit tevreden', want voortdurend geobsedeerd met de blik en het oordeel van anderen (Rousseau, 1972: 14-17). Wie in de greep van de eigenliefde is, is een 'paradoxale Narcissus' (Finkielkraut, 2009: 226). Ik ben dan *self-absorbed*, maar tegelijkertijd voortdurend bezig om mijzelf met anderen te vergelijken. Ik ga mij dan namelijk méér bezighouden met de hindernissen waardoor ik van de objecten van mijn streven denk te worden afgeleid dan met deze objecten zelf; en ten slotte gaat het er mij niet langer om bevrediging te vinden in mijn welbevinden, de bevrediging

wordt enkel nog gezocht in het ongeluk van anderen, waarvan ik op een louter negatieve wijze geniet. Zo vloeien er volgens Rousseau haatdragende en toornige affecten voort uit de eigenliefde. Een beroemd voorbeeld uit de wereldliteratuur waarin een personage figureert dat de *amour propre* om zo te zeggen belichaamt, is Dostojevski's *Aantekeningen uit het ondergrondse*.⁵ Ik kan het iedereen aanbevelen, ook al omdat Dostojevski's antiheld is gesneden uit het stof van gewone mensen. Daarom is er terecht opgemerkt dat Dostojevski hier een zielsgesteldheid beschrijft 'waarvan geen enkele ziel kan zeggen dat ze er vrij van is' (Finkielkraut, 2009: 279).

Améry geeft zoals gezegd ruiterlijk toe dat hij lijdt aan wrokgevoelens, 'reactieve' of 'existentiële' wrok, zoals hij het zelf noemt, en we zullen nog zien in hoeverre die samenvalt met Rousseaus *amour propre*. Hij neemt zich in genoemd essay voor deze wrok nader te onderzoeken, omdat hij haar zelf ook niet helemaal begrijpt. De wrok die hij als nazislachtoffer voelt, is om te beginnen slechts gedeeltelijk te begrijpen uit zijn observatie dat personen die destijds dicht bij de beulen stonden intussen al weer in de Duitse openbaarheid zijn teruggekeerd. Deze wrok is wellicht vergelijkbaar met het gevoel dat een vrouw kan overvallen die erachter komt dat haar verkrachter al spoedig weer in haar eigen stad rondloopt.

Améry wil dieper graven en een uit introspectie gewonnen analyse van de wrok als 'existentiële dominant' niet alleen voorleggen, maar vervolgens ook 'rechtvaardigen' (Améry, 2000c: 117). En dat juist in het besef dat deze wrok door de moraaltheoretici als een tekortkoming wordt veroordeeld en door de psychologen als een soort ziekte wordt beschouwd.

Na de bevrijding, zo vertelt hij, verkeerde hij enige tijd in een soort roes, omdat hij als verzetsman, als jood en als vervolgte erkenning kreeg, en omdat er openlijk werd gesproken over de 'collectieve schuld' van de Duitsers. Dat laatste was zowel in overeenstemming met zijn eigen ondervinding – hij had de wandaden van het naziregime altijd ervaren als uitingen van een *gemeenschap* – alsook met zijn rechtvaardigheidsgevoel: de collectieve boete zou het evenwicht van de moraliteit kunnen herstellen.

Het was echter pas tijdens de economische, industriële en ook militaire wederopbloei, toen Duitse politici schijnbaar moeiteloos het Europa dat Hitler voor ogen stond inruilden voor het nieuwe Europa, dat zijn wrokgevoelens vorm kregen. Hij herinnert zich een gesprek met een Duitser die hem ervan probeerde te overtuigen dat rassenhaat in zijn land verleden tijd was, en haalt bekende filosofen aan die in de Duitse openbaarheid veroordelende woorden spraken over degenen die zich nog steeds aan hun verleden vastklampten en er nog haatgevoelens op na hielden. Het leek er dus steeds meer op dat *hijzelf* intussen het probleem was geworden.

Améry rebelleert tegen deze veroordelingen, die deels komen van de kant van de psychologen die het hebben over een 'concentratiekampsyndroom', waaraan mensen als hij zouden lijden, deels van de hedendaagse navolgers van een invloedrijk filosoof van de moraal als Friedrich Nietzsche. De laatste definieerde wrok of res-

5 Aldus de – zeer geslaagde – interpretatie van dit werk van Dostojevski door Finkielkraut (2009: 250-282). Zie ook Dostojevski, 2010.

sentiment als ‘typerend voor mensen voor wie de eigenlijke reactie – overgaan tot daden – onmogelijk is en die door denkbeeldige wraak hun gram gaan halen’ (Améry, 2000c: 122; Nietzsche, 1980). Maar bij zijn verdediging van de wrok wil hij evenmin in de valkuil van het zelfmedelijden stappen. Bij zijn apologie van de wrok wil Améry zijn gevoelens dus niet laten therapeutiseren of laten reduceren tot verborgen wraaklust, maar hij wil zich evenmin terugtrekken in zelftroost.

Tegen de vergetelheid: de morele tijd

Welnu, de kern van zijn zelfonderzoek wordt gevormd door de volgende vaststelling over het bijzondere *tijdsbesef* van het wrokkige slachtoffer. In zijn ressentiment verlangt hij twee schijnbaar onmogelijke dingen tegelijkertijd: terugkeer naar het voorbije én opheffing van wat er gebeurd is. De onvertroebelde blik in de toekomst, die zijn vijanden van gisteren blijkbaar zo licht valt, is voor hem een onmogelijkheid, zo geeft hij toe. Wat voor hem nodig is, is dat ‘het onopgeloste conflict op het vlak van de historische praktijk wordt uitgevochten’ (Améry, 2000c: 125). Daarmee bedoelt hij uitdrukkelijk niet dat de samenleving hem moet toestaan zijn beulen van gisteren op hun beurt iets aan te doen, wel dat de *morele waarheid* van het conflict aan de orde wordt gesteld. En dat is iets waardoor hij zowel tegenover de samenleving als tegenover zijn voormalige beulen komt te staan. Want terwijl de samenleving vooral met haar voortbestaan, haar instandhouding bezig is (met haar *amour de soi* dus, in Rousseaus termen), is de foltering waaraan de beul Améry blootstelde ook geen morele gebeurtenis geweest. Voor de beulen, gebonden als zij waren aan het normensysteem van Hitlers rijk, was foltering louter een feit binnen een amoreel fysiek systeem. Wat de samenleving die na de episode van het regime van Hitler tot verzoeningsgezindheid oproept en de beulen van destijds dus gemeen hebben, is de voorrang die zij geven aan de louter fysieke, amorele gebeurtenis en het natuurlijke tijdsbewustzijn. ‘De tijd zal de wonden helen’, zo luidt de volkswijsheid – en precies daartegen protesteert Améry. Dat gaat volgens hem alleen op voor een mens die zichzelf louter ‘als een functie van het sociale leven’ opvat en niet als een uniek wezen, en voor een samenleving die alleen bezorgd is om zijn reproductie en zijn voortbestaan.

Er bestaat geen recht op louter voortbestaan zonder gerechtigheid, zo lijkt de kernthese van Améry hier te luiden. Hierin wordt hij bijvoorbeeld gesteund door de Zuid-Afrikaanse filosoof Johan Degenaar die in een artikel over de tijd van de Apartheid schreef over ‘die spanning tussen voortbestaan en gerechtigheid’, en zich daarin frontaal keerde tegen zijn eigen volk, de blanke Afrikaners die hun regime verdedigden met een beroep op het recht op het fysieke voortbestaan van het Afrikaner volk (Degenaar, 1999). Ook het principe van de verjaring van misdaden is volgens de Oostenrijkse essayist schatplichtig aan het fysiologische of natuurlijke tijdsbewustzijn dat rept van ‘wat gebeurd is, is gebeurd’ en van een ‘heling van wonden’ door het verstrijken van de tijd.

Voor Améry is verzoening met de misdadiger alleen mogelijk ‘wanneer de misdaad een morele realiteit voor de misdadiger wordt, opdat hij de waarheid van zijn wandaad ten volle onder ogen zou zien en zijn schuld zou erkennen’. Of, in

een andere formulering: de niet louter natuurlijke maar zedelijke mens eist 'opheffing van de (fysiologische) tijd, in dit specifieke geval: door de misdadiger aan zijn misdaad vast te nagelen. Als dat gebeurd is en het morele omkeringsproces van de tijd voltrokken, dan kan hij opnieuw de medemens van het slachtoffer worden' (Améry, 2000c: 127 en 129). Dat zou voor Améry tevens de verlossing zijn uit de voor hem nog steeds voortdurende extreme 'verlatenheid' die hij sinds zijn vervolging ervaart (Améry, 2000c: 127).

Hier getuigt de balling Améry dus van zijn verlangen naar een nieuw *Heimat* dat scherp wordt afgezet tegenover het vaderland van het zich in de natuurlijke tijd voltreckende nieuwe Duitsland met de glanzende statistieken van het *Wirtschaftswunder* en de politici die koketteren met hun onberispelijke Europese gezindheid, de nieuwe politieke correctheid.

Améry verlangt ernaar dat zijn wrok een 'historische functie' krijgt, dat het nationaalsocialisme niet door de tijd 'geneutraliseerd' wordt, maar juist wordt opgenomen in het nationaal besef, waardoor het een soort 'negatief bezit' wordt. Wanneer 'de beulen en de slachtoffers elkaar zouden ontmoeten op het trefpunt van het verlangen om de tijd om te keren en de geschiedenis te moraliseren', zo schrijft hij, dan zou dat volstaan om het evenwicht te herstellen (Améry, 2000c: 139).

We kunnen nu ook vaststellen waar Améry's wrok verschilt van Rousseaus *amour propre* en Nietzsches ressentiment. Het is onloochenbaar: net als bij de eigenliefde van Rousseau kan Améry niet loskomen van de impuls om het eigen lot te vergelijken met dat van de ander, van de beulen en meelopers van destijds, van de blik en het oordeel van de samenleving, van de Duitsers van na 1945. Kortom, hij koestert zijn reactieve gevoelens. Maar anders dan bij de obsessionele eigenliefde zoekt hij de bevrediging van zijn wrok niet in het ongeluk van de ander. Hij weigert alleen het onrecht dat hem is aangedaan te vergeten en te vergeven, voordat de waarheid ervan alsnog is erkend. En anders dan bij Nietzsches ressentiment is het hem er niet om te doen uit onmacht een denkbeeldige wraakoefening te ensceneren, ook al stelt hij zich wel degelijk een ontmoeting tussen beul en slachtoffer voor. Tegenover Nietzsches minachting voor de slavenmoraal die deze Duitse denker genealogisch bij het joodse volk laat beginnen, verdedigt Améry wel uitdrukkelijk de wraakgevoelens van mishandelde slaven – volgens hem zijn die zelfs de emotionele bron van elke echte moraal (Améry, 2000c: 144).

Zelf ben ik geneigd Améry gelijk te geven met zijn apologie van de herinnering aan in het verleden begaan onrecht en in zijn heroïsche weigering om zich neer te leggen bij wat hij 'de enorme en afschuwelijke kracht van het natuurlijke tijdsbesef' noemt. Améry zal zich vermoedelijk gesterkt gevoeld hebben door de Zuid-Afrikaanse *Truth and Reconciliation Committee* (TRC), de commissie die een serieuze poging deed om voor dit land een nieuwe toekomst te definiëren via de vaststelling van de waarheid over daders en slachtoffers in het verleden. Er is ook een duidelijke band tussen zijn verzet tegen de vergetelheid door het tijdsverloop en de uitgangspunten van het herstelrecht en herstelgerichte geestelijke verzorging in en buiten justitiële inrichtingen (zie Johnstone & Van Ness, 2007). Dat criminaliteit een ernstige 'relatiebreuk' is tussen de dader-gedetineerde, het slachtoffer en de samenleving, zoals bijvoorbeeld het *Handboek Justitiepastoraat*

stelt, moet volgens Améry allereerst door de dader voluit worden erkend. Vervolgens maakt de erkenning van de morele waarheid van de wandaden het voor deze essayist mogelijk 'de schande uit te wissen' en de band met de samenleving te herstellen. De door geestelijke verzorgers in justitiële inrichtingen soms gebruikte werkvorm van het zogenoemde 'rimpelen' – het bewust en expliciet in herinnering roepen en benoemen van de kringen van slachtoffers – kan beschouwd worden als een omkering van de tijd in de door Améry bepleite zin (Timmer, 2009: 268, 269). De hoop is niet gevestigd op de lengte van de straf en evenmin op het verzinken van de gebeurtenis in de vergetelheid door het verstrijken van de tijd, maar op de morele tijd en de erkenning van de waarheid.

De triomf van het zelfbehoud

Nu is er nog een laatste inzicht uit Améry's anatomie van het wrokkige slachtoffer dat ik wil bespreken, een inzicht dat op het eerste gezicht misschien pessimistisch en zelfs bitter klinkt. Zelf zou ik het eerder realistisch en lucide noemen, en zoals elk echt realisme in een bepaalde zin zelfs bevrijdend.

Améry geeft er in zijn essay namelijk blijk van te beseffen dat zijn hardnekkige verlangen naar een omkering van de tijd die een verzoening met de daders mogelijk zou maken, niet in vervulling zal gaan, zodat wat hij de 'natuurlijke tijd' noemt de overwinning zal behalen. 'De tijd deed zijn werk', zo schrijft hij tegen het einde van zijn essay, 'in alle stilte.' Zonder de genoemde omkering wordt de generatie van Hitler-getrouwen intussen 'waardig oud', zo stelt hij vast. En de nieuwe generatie Duitsers? Améry citeert een ingezonden brief van een jonge Duitser waarin deze schrijft dat de jongeren 'het beu zijn altijd opnieuw te moeten horen dat onze vaders zes miljoen joden ter dood hebben gebracht' (Améry, 2000c: 135). En ten slotte kiest ook het buitenland, dat Duitsland maar al te graag wil integreren in Europa, resoluut partij voor diegenen aan wie de toekomst toebehoort en tégen mensen zoals hij die wrok blijven koesteren. Améry moet dus constateren dat 'alle herkenbare voortekens erop wijzen dat de natuurlijke tijd de morele eisen van ons ressentiment zal verwerpen en ten slotte zal laten verstommen' (Améry, 2000c: 141).

Wat Améry hier noteert, is in feite dat een staat geneigd is zijn *amour de soi* te volgen, vóór alles zijn voortbestaan als natie te verzekeren, óók wanneer dat ten koste gaat van de morele en niet zelden ook de historische waarheid.⁶ Daarom heeft de herinnering aan het onrecht uit het verleden voor een staat en de (nieuwe) heersende machten ook iets gevaarlijks, iets aanstootgevends en iets subversiefs, omdat het onrust en onbehagen teweegbrengt, iets wat een sensibele geest als Améry scherp aanvoelt.

Zelf heb ik de 'anamnetische rede' (*anamnetische Vernunft*) en de *memoria passionis* (te beginnen met de herinnering aan het onschuldige lijden van Christus) waarover de Duitse theoloog Johan Baptist Metz spreekt en die ook zijn generatiegenoot Jürgen Habermas wist te waarderen (Habermas, 1997) altijd in deze zin

6 Wat betreft Zuid-Afrika heb ik dat betoogd in De Wit, 2006: 36 e.v.

verstaan: de anamnese wekt ergernis, omdat het stoere maar ook quasi-natuurlijke vooruitgangsgeloof waar moderne staten het qua legitimiteit van moeten hebben erdoor wordt onderbroken en van een vraagteken wordt voorzien (Metz, 2006). Hierbij sluit Metz' omschrijving van religie nauw aan: 'de kortste definitie van religie is onderbreking' (Metz, 1978: 150).

Het befaamde beginsel van de scheiding van kerk en staat – de staat is geen heilsinstantie, de kerken dienen op afstand van de staatsmacht te blijven – is in dit licht gebaseerd op het nuchtere inzicht dat (ook) democratische staten geen heilsinstanties kunnen zijn en slechts in beperkte zin morele grootheden zijn, ook al is de discussie over Duitslands verleden die ook na Améry's dood in 1978 is doorgegaan zeker belangrijk en louterend geweest. Anders gezegd: de spanning tussen voortbestaan en gerechtigheid, tussen recht en rechtvaardigheid, tussen burgerrechten en mensenrechten, tussen recht en orde is blijvend en onuitroeibaar.⁷ Daarom is de ervaring van de ethische geborgenheid van een 'vaderland' (*Heimat*) ook niet het resultaat van een maakbaar politiek project. Net zo min als een recht op geluk hebben wij een recht op geborgenheid: dat moet men onder meer tegen de PVV betogen. Geborgenheid en *Heimat* zijn hoogstens momentane ervaringen – een geschenk van actief en alert burgerschap in een samenleving. Meestal zal geborgenheid een ethisch of een religieus verlangen zijn, zoals bij de Joden met hun 'mobiel thuisland' die bij een afscheid tegen elkaar de formule 'tot volgend jaar in Jeruzalem' gebruiken om verbondenheid in het ultieme *Heimat* uit te drukken. Ook dat kunnen we van Améry's illusieloze beschouwingen leren.

'Niet opgeven'

Toch is dit relaas van Améry's krachtige verlangen naar moreel herstel als antwoord op de nazigruwelen nog niet compleet. Er is nog een ander aspect dat eveneens tekenend is voor de politiek-morele statuur van deze man. Dat aspect werd bijvoorbeeld zichtbaar bij een zeer opmerkelijk incident in de Duitse openbaarheid in de jaren 1970. In die tijd was Améry regelmatig te gast als panellid bij een radioprogramma dat *Internationale Frühschoppen* heette, omdat dit panel internationaal was samengesteld.⁸ Het panel besprak actuele kwesties vanuit diverse invalshoeken.

Op 17 november 1974 was het onderwerp de dood van Holger Meins, het lid van de Rote Armee Fraktion dat na 58 dagen hongerstaking in de gevangenis te Wittich het leven liet, en de daaropvolgende moord op gerechtshofpresident Günther van Drenkmann als antwoord op deze dood door RAF-aanhangers in Berlijn. Améry's bijdrage aan de discussie in het panel over deze ingrijpende gebeurtenissen was niet bijzonder opzienbarend geweest: 'links' moet zich distantiëren van terroristische acties, omdat zij 'zich inzet voor een humane ideologie' (Bude, 2013: 1162).

7 Zie over deze spanning zeer helder Wellmer, 1998.

8 Zie voor deze gebeurtenis Bude, 2013.

Maar aan het eind van het gesprek vraagt de gespreksleider aan de aanwezige panelleden nog een kort statement te formuleren in de richting van RAF-lid Ulrike Meinhof die vóór haar keuze voor de illegaliteit regelmatig lid van hetzelfde radiopanel was geweest, maar op dat moment eveneens in hongerstaking was gegaan tijdens haar gevangenschap. Wanneer de gespreksleider als laatste aan Améry vraagt om een woord gericht aan Ulrike Meinhof, volgt er eerst een langdurig zwijgen. 'Excuses, dat het zo lang duurt. Het is een zeer moeilijke vraag die u mij stelt', zegt de publicist dan. En dan volgt zijn advies aan Meinhof: 'Nicht aufgeben.'

Deze twee woorden veroorzaken een schandaal in de Duitse openbaarheid, waarbij de *Bild-Zeitung* voorspelbaar het voortouw nam. Améry wordt beschuldigd van sympathie met een bende moordenaars, waarop de minister van Justitie maatregelen tegen het radioprogramma overwoog. Améry moet geweten hebben dat hij met zijn woorden zijn positie als freelance publieke intellectueel in de waagschaal stelde. Tien dagen later volgt zijn antwoord op een vraag die vriend en vijand zich stelde (waarom dit advies aan Meinhof?) wanneer zich Améry zich laat interviewen door de *Frankfurter Rundschau*: 'Het antwoord is eenvoudig. Ik ken de isoleercel, en ik ken de honger. Ik weet dat de hongerstaking het uiterste en ook enige wapen is van wie opgesloten en volledig onmachtig is; de hongerstaking is voor zo iemand zowel de enige houding als het enige houvast (*Haltung und letzter Halt zugleich*). Er valt voor mij dus niets te herroepen, tenzij waar is wat ik op dat moment in het geheel niet wist en dat ook op dit moment nog geenszins vaststaat: dat het degenen die in hongerstaking gaan niet te doen is om de verbetering van hun omstandigheden in de gevangenis maar om de wederopbouw of uitbouw van hun organisatie' (Bude, 2013: 1163).

Iemand die in ultieme onderwerping aan een terroristische organisatie sterft, verdient voor Améry dus niet zijn solidariteit, want het 'onverbidelijke manicheïsme' van zulke terroristische verbanden acht hij 'moreel onverdraaglijk en politiek zinloos'. Zijn aanmoediging aan Meinhof was bedoeld 'als aanmoediging tot een handelen, waartoe ik zelf destijds niet de moed en de kracht had'. Om daaraan toe te voegen: 'De vrije mens kan tegenover de dood een bepaalde geestelijke houding aannemen omdat de dood voor hem niet geheel en al opgaat in de moeite van het sterven. (...) Voor de concentratiekampgevangene had de dood niets bitters; geen angel die pijn doet, geen prikkel tot denken. Daaruit is verklaarbaar, dat kampbewoners – of ze nu ontwikkeld of niet bijzonder ontwikkeld waren – weliswaar een verlamme vrees voor bepaalde manieren van sterven hadden, maar geen doodsangst' (Améry, geciteerd in Bude, 2013: 1164). Améry neemt het hier dus op voor de 'vrije mens', dat is de mens die zelfs op het nulpunt van zijn existentie nog weigert louter een slachtoffer te zijn; het is iemand die zijn laatste vrijheid, de vrijheid tot de dood, in eigen hand houdt. Het is om die reden dat hij het opneemt voor wat hij beschouwt als het 'onaantastbare mensenrecht' van gevangenen op het wapen van de hongerstaking. Juist wie volledig tot object van de ander of van anderen is gemaakt, kan door de inzet van zijn eigen lichaam zijn waardigheid als vrij zedelijk mens behouden. In dezelfde lijn ligt een incident waarover Améry vertelt in zijn essay over zijn jood-zijn. Toen hij in Auschwitz eens door een ploegbaas vanwege een futiliteit recht in zijn gezicht geslagen werd,

sloeg hij hem op zijn beurt 'vlak in zijn gezicht'. 'Mijn waardigheid zat als een vuistslag op zijn kaak', zo schrijft Améry, 'en dat ik, die lichamenlijk veel zwakker was, daarna het onderspit moest delven en een genadeloos pak rammel kreeg, was plots niet belangrijk meer. Ondanks alle fysieke pijn was ik tevreden met mezelf, niet wegens mijn moed en mijn geredde eer maar omdat ik goed begrepen had dat er situaties zijn waarin het lichaam ons hele ik en ons hele lot is' (Améry, 2000d: 158).

Wat deze Auschwitz-overlevende ons hier te denken geeft, is dat moreel herstel en herstel van menselijke waardigheid in situaties van extreme vernedering een vorm van reciprociteit vraagt die ook een lichamenlijke en openbare dimensie kan hebben zoals bij de hongerstaking en het terugslaan. Daarom bevatten de woorden aan Ulrike Meinhof ('niet opgeven') voor Heinz Bude ook de kern van Améry's idee van het politieke.⁹ Voor hem is niet alleen het pure zelfbehoud zoals we zagen maar ook de terugtocht in de innerlijkheid geen optie. In zijn eigen woorden: 'Ik werd (door deze vuistslag, TdW) mens, niet omdat ik me innerlijk op mijn abstracte menselijkheid beriep, maar omdat ik in de gegeven sociale werkelijkheid mezelf ontdekte en compleet als jood verwerklijkte' (Améry, 2000d: 159). Nu hoeft het ons niet meer te verbazen dat Améry net als Jean Paul Sartre enthousiast was over Franz Fanons befaamde boek *De Verworpenen der aarde*, waarin het standpunt wordt verdedigd dat revolutionair geweld voor vernederde, gekoloniseerde volkeren het middel kan zijn om hun eigen menselijkheid én die van hun voormalige onderdrukkers te herstellen.¹⁰

Ten slotte. Vandaag wordt er in Nederland veel over slachtoffers, hun emancipatie en hun rechten gesproken, vooral door politici die de reëel bestaande misdaadslachtoffers graag als ladder voor hun politieke triomfen gebruiken en als voorwendsel om gevangenisregimes te versoberen. Améry's beschouwingen verhouden zich naar alle waarschijnlijkheid dwars op dit populaire en populistische slachtofferdiscours. Noch zijn standpunt dat de wil tot voortbestaan en het pure zelfbehoud onvoldoende zijn voor een politieke gemeenschap die die naam verdient, noch zijn pleidooi voor de vernederde mens die het slachtofferschap weigert en morele of fysieke rebellie praktiseert, is in ons type liberale samenleving makkelijk te verteren. Ze verdienen niettemin serieuze overweging.

Literatuur

Améry, Jean (2000a), Hoeveel Heimat heeft een mens nodig?. In: Jean Améry, *Schuld en boete voorbij. Verwerking van een onverwerkt verleden*, Amsterdam: Atlas, 82-114.

Améry, Jean (2000b), Folteren. In: Jean Améry, *Schuld en boete voorbij. Verwerking van een onverwerkt verleden*, Amsterdam: Atlas, 50-82.

Améry, Jean (2000c), Wrok. In: Jean Améry, *Schuld en boete voorbij. Verwerking van een onverwerkt verleden*, Amsterdam: Atlas, 114-144.

9 Vandaar de ondertitel van zijn eerder geciteerde essay: 'Jean Améry's Idee des Politischen'.

10 In 1968 schreef Améry dan ook over Fanon, in: Améry, 2005.

- Améry, Jean (2000d), De noodzaak en de onmogelijkheid jood te zijn. In: Jean Améry, *Schuld en boete voorbij. Verwerking van een onverwerkt verleden*, Amsterdam: Atlas, 145-174.
- Améry, J. (2005), Die Geburt des Menschen aus dem Geist der Gewalt. Der Revolutionär Franz Fanon. In: Jean Améry, *Werke*, Band 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 428-450.
- Bernstein, J.M. (2014), Améry's Devastation and Resentment. An Ethnographic Transcendental Deduction, *Tijdschrift voor Filosofie*, 76 (1), 5-30.
- Bude, Heinz (2013), Die existentielle Geste. Jean Améry's Idee des Politischen, *Merkur*, 67 (774), 1160-1166.
- Degenaar, Johan (1999), *Die spanning tussen voortbestaan en gerechtigheid*. Voordracht gehouden ter gelegenheid van de jaarvergadering van de Nederlands-Zuid-Afrikaanse Vereniging, Amsterdam, 17 april, brochure NZAV.
- Dostojevski, F.M. (2010), *Aantekeningen uit het ondergrondse*, vertaling Monse Weijers, Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Finkielkraut, Alain (2010), *Un coeur intelligent*, Parijs: Stock/Flammarion, 2009 (Ned. Vertaling: *Een intelligent hart*, Amsterdam: Contact, 2010).
- Habermas, Jürgen (1997), Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 98-112.
- Johnstone, Gerry & Daniel W. Van Ness (2007), The Meaning of Restorative Justice. In: G. Johnstone & D.W. Van Ness (eds.), *Handbook of Restorative Justice*, Cullompton, Devon: Willan Publishing, 5-23.
- Metz, Johann Baptist (1978), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz: Grünewald (2e druk).
- Metz, Johann Baptist (2006), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg e.a.: Herder (vooral 'Zweiter Teil, Memoria passionis – Perspektiven in Begründungsverfahren', 215-258).
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke Band 5 (Hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari), Berlin/New York.
- Rousseau, Jean-Jacques (1972), *Émile*, Tome II, Parijs: Librairie Larousse, 1972 (Livre IV, 'Les passions: 1. Amour-propre et amour de soi', 14-17).
- Timmer, Wim (2009), Herstelgericht pastoraat en diaconie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg. In: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 267-292.
- Wellmer, A. (1998), Menschenrechte und Demokratie. In: A. Wellmer, *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*, Assen: van Gorcum, 15-43.
- Wit, Th.W.A. de (2006), De lompenverzamelaar en het libretto van de geschiedenis. Walter Benjamin en de neoconservatieve revolutie, *Armada* 12 (45), 27-42.
- Wit, Th.W.A. de (2011), De gedetineerde thuisbrengen. Over wrokkigheid en geborgenheid, in: Th.W.A. de Wit, E. Jonker & R. de Vries (red.), *Twee heren dienen*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 41-52.

Het kwaad in het daglicht

Geschiedenis in de rechtszaal

Harmen van der Wilt

Moeten internationale straftribunalen bij de berechting van internationale misdrijven veel aandacht besteden aan de historische context waarbinnen die misdrijven zijn gepleegd? Het is een vraag die zowel juristen als historici de laatste jaren in toenemende mate bezighoudt. Lange tijd gold de opvatting van Hannah Arendt dat rechters alleen moesten onderzoeken of de verdachte de hem ten laste gelegde feiten had gepleegd en zich verre moesten houden van belerende of geschiedkundige activiteiten als een *idée reçue*.¹ Arendt had de berechting van Eichmann in Jeruzalem met eigen ogen aanschouwd en zich opgewonden over het hoge show-gehalte van het proces, waarbij de indruk werd gewekt dat de betrokkelijk kleurloze bureaucraat verantwoordelijk was voor de gehele Holocaust. Dat was niet alleen unfair tegenover Eichmann, maar gaf ook een historisch vertekend beeld. Rechters zijn niet geschikt om de brede historische ontwikkelingen in kaart te brengen, zo vond Arendt. Zij zijn getraind om binair te denken en lijden bovendien aan een zekere mate van bijziendheid: heeft deze man of vrouw het nu wel of niet gedaan? Pas bij de straftoemeting krijgt men wat meer oog voor de grijstinten en de nuances, een manier van kijken die historici met de papelep is ingegeven. Strakke bewijsregels bevorderen niet bepaald het open, fluide discours waar historici patent op hebben.² Verder streven strafrechtelijke procedures altijd naar een fixatie van de historische werkelijkheid. Door de rechter wordt gezaghebbend vastgesteld hoe de feiten hebben plaatsgevonden en het is niet de bedoeling dat daar telkens weer aan wordt getornd.³ Historici daarentegen zijn in toenemende mate bereid te erkennen dat hun interpretatie gekleurd is door het tijdsgewricht waarin zij leven en daardoor aan verandering onderhevig is. Dat inzicht is al lang niet meer voorbehouden aan postmodernisten.⁴

- 1 Arendt (1963: 233): "The purpose of a trial is to render justice, and nothing else; even the noblest of ulterior purposes – "the making of a record of the Hitler regime which would withstand the test of history", as Robert G. Storey, executive trial counsel at Nuremberg, formulated the supposed higher aims of the Nuremberg Trial – can only detract from the law's main business: to weigh the charges brought against the accused, to render judgment, and to mete out due punishment."
- 2 Zie bijvoorbeeld Wilson (2005: 913): '(...) courts seek the certitude which allows them to convict or acquit, whereas historians, released from such imperatives, can often be found reveling in ambiguity, irony and contingency.'
- 3 Zie Osiel (1997: 216): "This problem is compounded by the fact that legal judgments necessarily aspire to a degree of finality that historian's interpretations do not. A host of legal doctrines are designed to prevent courts from reevaluating, again and again, particular facts and the issues that they raise."
- 4 Zie bijvoorbeeld het werk van Furedi, 1991, die schetst hoe opeenvolgende generaties historici de internationale verhoudingen in de Tweede Wereldoorlog verschillend hebben geduid, naar gelang de politieke ontwikkelingen in hun land.

Het zijn stuk voor stuk valide argumenten die rechters ervoor waarschuwen zich niet te vergalopperen door te pretenderen dat hun werkzaamheden bijdragen aan historiografie. Hoe komt het dan dat Arendts visie geen gemeengoed meer is en in toenemende mate onder vuur wordt genomen? (Zie Wilson, 2005, en verder o.a. Douglas, 2001; Osiel, 2008.) Volgens mij heeft dat verschillende redenen. De meest voor de hand liggende is dat de aard van systeemcriminaliteit meebrengt dat de rechter de bredere context in ogenschouw *moet* nemen. Misdaden tegen de menselijkheid onderscheiden zich van 'gewone' moord en doodslag, doordat zij deel uitmaken van een wijdverbreide of stelselmatige aanval gericht tegen een burgerbevolking. Genocide wordt gekenmerkt door een doelbewuste politiek een bepaalde groep te vernietigen. En zelfs het relatief individualistische oorlogsmisdrijf kan alleen gepleegd worden in het kader van een gewapend conflict en moet met dat conflict in verband staan (zie over dit laatste aspect: Van der Wilt, 2012). Deze zogenoemde 'contextuele elementen' nopen de rechter tot een nader onderzoek van bredere militaire en maatschappelijke ontwikkelingen en dat onderzoek zal – of men het nu leuk vindt of niet – deel gaan uitmaken van de officiële geschiedschrijving.⁵

Maar naar het mij voorkomt, gaat de behoefte aan 'history in the court room' verder dan deze, door de juridische systematiek zelf ingegeven opdracht. Internationale strafrechtspleging heeft een duidelijk communicatief karakter en een sterk didactisch potentieel. Het gaat erom dat de toehoorders – ouders, slachtoffers en het brede publiek – wordt ingeprent dat de internationale gemeenschap deze misdrijven – dit Grote Kwaad – niet accepteert en niet onbestraft wenst te laten. Sommigen menen zelfs dat deze normexpressieve functie de bestaansgrond van internationale straftribunalen is (in deze zin Damaška, 2008). Men hoeft niet zo ver te gaan als Damaška om te onderkennen dat normexpressie een belangrijke doelstelling van internationale straftribunalen is. En als men bereid is dit te aanvaarden, valt het ook goed te verdedigen dat het tot de rechterlijke taak zou moeten behoren om buiten het beperkte bestek van het/de ten laste gelegde misdrijf(f) (ven) te treden en de historische context waarin die misdrijven zijn gepleegd te schetsen. In een bijdrage aan een recente bundel over recht en praktijk van het Libanon Tribunaal heb ik betoogd dat het de erfenis van het Tribunaal ten goede zou komen als het aandacht zou besteden aan de langdurige Libanese burgeroorlog. Het zou immers voor het Libanese volk en de vele (nabestaanden van) slachtoffers moeilijk te verteren zijn als het Tribunaal zich uitsluitend zou blindstaren op één enkel incident: de terroristische aanslag op premier Hariri (Van der Wilt, 2014). Daar komt nog iets bij. Arendt gaat er voetstoots van uit dat de rechterlijke zoektocht naar de brede historische context vooral nadelig voor de verdachte zal uitpakken, omdat hij als zondebok wordt geofferd voor de misdaden van een collectief. Haar ervaringen met Eichmann hebben haar ongetwijfeld tot die con-

5 In zijn recente aan de Universiteit van Amsterdam verdedigde dissertatie (cum laude) onderkent Vasiliev, die over het algemeen sceptisch staat tegenover 'history in the court room', deze natuur-noodwendigheid: 'Hence, it is unavoidable that parties and the court will at some point direct their legal inquiries to the broader historical context of the microscopic crime episodes, as a consequence of their effort to meet the legal requirements of the crime definitions.' (Vasiliev, 2014: 312).

clusie gebracht. Maar men kan het ook omdraaien. De inspanning om aan te tonen dat verdachte deel uitmaakte van een groter systeem van onrecht kan zijn aandeel relativeren en zijn schuld in het juiste perspectief plaatsen. De waardering en weging van de rol en positie van de verdachte lijken beter tot hun recht te kunnen komen in een strafproces waarin juist wel aandacht is voor de brede context.

Als men openstaat voor de mogelijkheid of zelfs noodzaak van 'geschiedenis in de rechtszaal', rijst de vraag hoe die integratie tussen recht en historie het beste gestalte kan worden gegeven. Volgens mij moet hier een onderscheid worden gemaakt naar de zo-even kort ontvouwde redenen om historische achtergronden in ogenschouw te nemen. Het *produceren* van geschiedenis door rechters roept doorgaans de meeste weerstand op bij critici, en terecht: rechters zijn geen historici. Zij spreken een andere taal en missen de methodologische expertise. Buiten het strikt noodzakelijke kader van het bewijs van contextuele elementen kan de rechter zich inderdaad beter niet inlaten met breder historisch onderzoek. Maar het is heel iets anders als de geschiedenis van een conflict fungeert als *decor* tegen de achtergrond waarvan de concrete misdrijven en daders geplaatst kunnen worden. Rechtbanken kunnen uit open bronnen putten en zo nodig experts uitnodigen als getuige-deskundigen of *amici curiae*.⁶ Het lijkt mij geen onoverkomelijk bezwaar dat rechters, als leken op historisch gebied, misschien niet precies weten welke historici zij moeten kiezen. Mochten de feiten en de globale schuldvraag in een concreet conflict erg omstrede zijn, dan doet de rechtbank er goed aan tegenwoordigers van beide partijen aan het woord te laten en beide lezingen in de uitspraak op te nemen. De uitspraak van het Sierra Leone Hof in de zaak Taylor biedt van deze aanpak een goed voorbeeld. Het Hof schetst hoe de bloedige burgeroorlog in Sierra Leone aanvankelijk ontstond uit onvrede van gefrustreerde legerofficieren over het incompetente en corrupte bewind van president Stevens en zijn opvolger Momoh, maar van meet af aan werd beheerst door hebzucht en strijd om diamanten. De rebellen van het RUF (Revolutionary United Front) en AFRC (Armed Forces Revolutionary Council) werden van buitenaf gesteund door de toenmalige president van Liberia, Charles Taylor, en raakten slaags met het CDF (Civil Defense Forces) en strijdkrachten van de Afrikaanse vredesmacht ECOMOG (Economic Community of West African States Monitoring Group). Zoals te verwachten viel, benadrukt de aanklager de invloed van Taylor binnen het RUF, terwijl de verdediging diens betrokkenheid juist probeert te bagatelliseren. De leiders van beide strijdende partijen – RUF/AFRC respectievelijk CDF – zijn door het Sierra Leone Hof berecht. Tot op de dag van vandaag is de schuldvraag omstrede, hoewel de meerderheid van de bevolking van Sierra Leone de overtuiging heeft dat het RUF de meeste en ergste gruweldaden op zijn

6 Bij wijze van voorbeeld kan verwezen worden naar de uitspraak van het Sierra Leone Hof in de zaak-Taylor, die begint met een historische uitweiding van tientallen pagina's (Prosecutor v. Charles Ghankay Taylor), Judgment SCSL-03-01-T, 18 May 2012, §§ 18-70. De Prosecutor riep de vermaarde Afrika-deskundige en hoogleraar aan de VU, Stephen Ellis, als getuige-deskundige op.

kerfstok heeft.⁷ Men moet denk ik ook niet de illusie hebben dat een evenwichtige geschiedschrijving door het Hof de partijen direct nader tot elkaar zal brengen, maar het kan wel een eerste aanzet tot verzoening zijn.

De historische verhandelingen en de vaststelling vanaderschap en schuld van de verdachte hebben per definitie een verschillend soortelijk gewicht wat betreft hun waarheidsaanspraken. Het historisch betoog is immers niet volgens de beproefde bewijsmethodes tot stand gekomen. Een dergelijke splitsing in waarheidspretentie acht ik niet problematisch, mits de rechtbank het maar duidelijk aangeeft. Evenmin lijkt het me bezwaarlijk dat interpretaties van historische gebeurtenissen vergankelijk zijn en dus in de loop der tijd zullen veranderen, terwijl de microkosmische vaststelling van de individuele schuld in stand blijft. Het legt de betrekkelijkheid van het menselijk ken- en begripsvermogen eerlijk op tafel. Bovendien wordt het nageslacht beter in staat gesteld te begrijpen tegen welke historische achtergrond de gerechtelijke uitspraken tot stand zijn gekomen. De opvattingen over de verantwoordelijkheid voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, over de positie van Vichy-Frankrijk tijdens het nazibewind en zelfs over de morele verwerpelijkheid van de Japanse aanvallen op haar burenen in de Tweede Wereldoorlog zijn in de loop der jaren danig veranderd (zie over deze kwesties respectievelijk het recente meesterwerk van Clark, 2013; Finkielkraut, 1992; Shklar, 1964: 179-190). Heeft dat ook onze kijk op schuld en aansprakelijkheid van individuele daders beïnvloed? Een algemeen antwoord op deze vraag valt natuurlijk niet te geven: soms wel, soms niet. Maar kennis van de historische context 'in het kwadraat' maakt het ons wel gemakkelijker om tot een weloverwogen en genuanceerd oordeel te komen. En daarom lijkt het mij hoogst noodzakelijk dat rechterlijke uitspraken naar aanleiding van de berechting van politieke of militaire kopstukken voor internationale misdrijven starten met een solide historische verhandeling.

Literatuur

- Arendt, Hannah (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Clark, Christopher (2013), *De Slaapwandelaars*. Antwerpen: De Bezige Bij.
- Damaška, Mirjan (2008), What is the Point of International Criminal Justice?. *Chicago-Kent Law Rev.* (83), 343-347.
- Douglas, Lawrence (2001), *The Memory of Judgment: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.
- Finkielkraut, Alain (1992), *Remembering in Vain; The Klaus Barbie Trial & Crimes against Humanity*. New York: Columbia University Press.
- Furedi, Frank (1991), *Mythical Past, Elusive Future: History and Society in an Anxious Age*. London: Pluto.
- Jalloh, Charles Chernor (ed.) (2014), *The Sierra Leone Special Court and Its Legacy; The Impact for Africa and International Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

7 Zie hierover het standaardwerk over de erfenis van het Sierra Leone Hof, onder redactie van Jalloh (2014).

- Osiel, Mark (1997), *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Osiel, Mark (2008), In Defense of Liberal Show Trials – Nuremberg and Beyond. In: G. Mettraux (ed.), *Perspectives on the Nuremberg Trial*. Oxford: Oxford University Press, 704-725.
- Shklar, Judith (1964), *Legalism; Law, Morals and Political Trials*; Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Vasiliev, Sergey (2014), *International Criminal Trials: A Normative Theory* (diss. UvA). Amsterdam.
- Wilson, Richard Ashby (2005), Judging History: The Historical Record of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia. *Human Rights Quarterly* 27 (3), 908-942.
- Wilt, Harmen van der (2012), War Crimes and the Requirement of a Nexus with an Armed Conflict. *Journal of International Criminal Justice* (5), 1113-1128.
- Wilt, Harmen van der (2014), The Legacy of the Special Tribunal for Lebanon. In: A. Al-muddin, N.N. Jurdi & D. Tolbert (eds.), *The Special Tribunal for Lebanon; Law and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 282-285.

VOORBIJ DE HORIZON

De gespleten persoonlijkheid van de massamoordenaar

Bas van Stokkom

Bespreking van Abram de Swaan (2014), Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.

Wat drijft in veel opzichten beschaafde mannen om massa's mensen uit te moorden? Hoe gaan zij om met gemoedsrust en schuldvraag? Al enkele decennia heeft de bekende socioloog Abram de Swaan interesse voor deze thematiek. Eerdere studies werden gebundeld in *Bakens in Niemandland. Opstellen over massaal geweld* (2007), waarin hij vooral processen van in- en uitsluiting en van identificatie en desidentificatie behandelde. In *Compartimenten van vernietiging* biedt De Swaan diepgaande en omvattende antwoorden die opnieuw geplaatst worden binnen de beschavingstheorie van Norbert Elias. Het boek is klassiek opgezet, behandelt vele perspectieven, van macrosociologie tot psychogenese, bevat historische en vergelijkende uitweidingen, bespreekt het aan massamoord voorafgaande traject, maar ook postgenocidale problemen, en ambieert een algehele 'leer' over genocidale regimes en hun daders te ontwikkelen. Kortom, de auteur biedt een omvattende sociologie van de massamoord, niet droog analyserend maar literair vertolkt, alleen al door de vele alliteraties.

Hoewel vele genocidale perioden worden besproken, gaat het boek in feite over de Holocaust. Vooral het boeiende laatste hoofdstuk – de compartimentalisering van de persoonlijkheid – maakt dat duidelijk. Hoe kan het dat nazi's geen spijt of schuld voelden? Wat zijn de persoonlijkheidskenmerken van deze massamoordenaars? Wat zijn hun persoonlijke motieven? Het gaat volgens de auteur bepaald niet om 'gewone mensen' die tot moorden gebracht werden door de situatie waarin ze verkeerden of de druk die op hen werd uitgeoefend. Individuele keuze speelt hoe dan ook een rol.

Compartimentalisering duidt op een proces waarbij groepen mensen apart worden gezet van anderen. In die compartimenten konden gewelddaden vol overgave en in volkomen straffeloosheid worden begaan. Het gaat om een scheiding tussen mensen van het regime en de doelgroep, in alle opzichten en alle niveaus. De decivilisatie, een regressie naar barbarij, vindt alleen plaats in goed afgebakende locaties en episodes. Dergelijke samenlevingen ontwikkelen krachtige en rigide vormen van sociale controle en zelfbeheersing, waardoor het mogelijk wordt de enclaves van barbarij te reguleren. Van het moment waarop men de drempel overstapt en het compartiment van de barbarij binnengaat tot het moment dat men het reservaat weer verlaat, is alle wreedheid toegestaan. Daarna herneemt men het beheerste optreden alsof er niets gebeurd was.

De barbarij wordt meestal weloverwogen uitgelokt en ingezet tegen de geoormerkte bevolkingsgroep die mikpunt is van aanhoudende haatzaaij en ontmenselijking. Dat gaat gepaard met 'propagandacampagnes, provocaties, openbare vernederingen, aantijgingen van vileine manipulaties en samenzweringen' (p. 121). Vaak wordt de beeldspraak van ongedierte of besmetting benut: een insect dat uitgeroeid moet worden. Tegelijk verheft de vernedering van de doelgroep de mensen van het regime. Hoe onbetekenend ze ook mogen zijn, ze zijn de beteren van 'dat verachtelijke andere volk'. Deze sterke desidentificatie geeft troost en leidt tot loyaliteit en saamhorigheid waaraan in tijden van crisis en nood grote behoefte is. Deze mentaliteit van 'wij' tegen 'zij' glijdt volgens De Swaan makkelijk af tot een magisch visioen: de anderen zijn onrein en onzuiver, zij kunnen ons besmetten en bezoedelen. Dat magische denken heeft in de twintigste eeuw vaak de dekmantel aangenomen van een wetenschappelijk discours: de nooit aflatende strijd om levensruimte en overleving (pseudodarwinisme) en de meedogenloze oorlogen tussen de bezittende klasse en de bezitslozen (pseudomarxisme).

Kan deze ontwikkeling in het verlengde van Norbert Elias als een terugval in beschaving worden geduid? De Swaan biedt interessante antwoorden. Verkrachting, beroving, plundering, brandstichting en moord kwamen in prehistorische en staatloze maatschappijen veel meer voor, inclusief massamoord. De overgang naar geregelde oorlogsvoering met georganiseerde gevechten leidde tot minder slachtoffers. De frequentie en het dodental van massale slachtingen nam in de loop der tijd echter niet af. Niettemin, in samenlevingen die een betrekkelijk lange periode van vrede hebben gekend, groeit de weerzin tegen geweld en het onvermogen om ermee om te gaan. Daarentegen zijn naties die bloedige conflicten hebben doorgemaakt eerder geneigd opnieuw te beginnen.

'In het grootste deel van de geschreven geschiedenis was de glorie van de overwinnaars des te groter naarmate zij meer bloed vergoten. Pas in de afgelopen paar eeuwen houden de moordenaars het bloed vergieten liever stil of bagatelliseren het dodental. Zelfs de fanatiekste neonazi's van nu laten zich niet voorstaan op de moorddadige verrichtingen van het hitlerisme maar ontkennen die tegen beter weten in. Wat vooral modern is aan massale vernietiging is niet zozeer de enorme omvang, maar de afschuw die ze heeft opgewekt onder tijdgenoten.' (p. 88)

Vier modaliteiten van massavernietiging

De Swaan onderscheidt vier modaliteiten van massavernietiging: de razernij van de veroveraars, de heerschappij door terreur (schrikbewind), de triomf van verliezers en de razernij van de menigtes (megapogroms). De razernij van de overwinnaars heeft betrekking op de massavernietiging in de nasleep van overwinning en bezetting. Een invasie- of bezettingsleger bestaat uit geharde beroepssoldaten (en soms onwillige maar gehoorzame dienstplichtigen) die de inheemse bevolking afslachten. Primitieve vreemdelingen waren radicaal uitgesloten van de identifica-

tiekring van de kolonisten. Hun hutten, velden en kerken werden verwoest en de koloniale legers legden zich erop toe hulpeloze vreemden in koelen bloede te doden. De moorddadige rooftochten fungeerden volgens De Swaan ook als genoegdoening voor ontberingen, angst en ellende die doorstaan waren. De bezetters koesterden 'de roes van macht en bevrediging van een verkrachting na maanden frustratie'. Binnen deze modaliteit behoren de slachtingen die Nederlanders in Atjeh hebben aangericht, een massamoord die in Nederland lange tijd is genegeerd en nog altijd wordt weggedrukt. De massavernietiging door het Belgische leger in Congo-Vrijstaat kostte tien miljoen inheemse mensen het leven, mede door hongersnood en epidemieën. Ook de vergetelheid van de Belgen over deze massavernietiging past in het patroon van collectieve verdringing van koloniale uitroeiing onder voormalige overheersers.

De tweede modaliteit die De Swaan presenteert, de heerschappij door terreur, wordt door min of meer gevestigde regimes benut om hun beleid van onderdrukking en uitroeiing door te zetten. Zulke terreurregimes kunnen zich tientallen jaren handhaven en miljoenen mensen deporteren, interneren en vermoorden. Meestal manifesteren zich deze regimes in de nasleep van burgeroorlogen, een revolutie of staatsgreep. De binnenlandse oppositie wordt in terreurcampagnes afgeschilderd als een levensgevaarlijke tegenstander, een vijfde colonne die tegen elke prijs buiten gevecht moet worden gesteld. De Sovjet-Unie en communistisch China zijn de twee meest verbijsterende voorbeelden van zo'n schrikbewind.

De derde modaliteit heeft betrekking op het massageweld door regimes in het aangezicht van de nederlaag. De regimes zijn zich ervan bewust de oorlog te gaan verliezen, maar stellen alles in het werk om de resterende weerloze bevolkingsgroepen te elimineren. Nazi-Duitsland is daarvan volgens De Swaan het beste voorbeeld: zodra duidelijk werd dat Duitsland de oorlog tegen de Sovjet-Unie zou verliezen, richtte het regime zich op de campagne die het wel kon winnen: de vernietiging van het Europese Jodendom. Er zijn vele andere voorbeelden: de uitroeiing van de 'nieuwe mensen' door de Rode Khmer in Cambodja toen de Vietnamezen op het punt stonden het land binnen te vallen; de uitroeiing van de Armeense gemeenschap door de Turken toen duidelijk werd dat zij hun buitenlandse oorlogsdoelen gedurende de Eerste Wereldoorlog niet konden verwezenlijken en de nederlagen zich opstapelden; de Servische aanvallen op Bosnische moslims toen beseft werd dat zij de Joegoslavische federatie moesten opgeven. De Swaan rekent de Hutu Power genocide onder Tutsi's in Rwanda ook tot deze modaliteit: in het aangezicht van de militaire nederlaag – in de periode dat het Rwandees Patriottisch Front vanuit het noorden oprukte – verkeerden de Hutu's in een 'delirium van vernietiging' en rekenden zo mogelijk met alle Tutsi-burgers af. 'Nu of nooit.'

De vierde modaliteit verwijst naar massageweld door gewapende bendes en menigten zonder directe betrokkenheid van het regime. Meestal opgestoot door plaatselijke politici, opperhoofden en bendeleiders vinden min of meer spontane moordpartijen plaats. De twee grootste megapogroms vonden aan het eind van de Tweede Wereldoorlog in Oost- en Midden-Europa plaats, vooral tegen burgers met een Duitse nationaliteit of van Duitse afkomst. Ook de plunderingen en

slachtingen onder moslims, hindoes en sikhs in India en Pakistan ten tijde van de Partitie zijn er een voorbeeld van.

De compartimentalisering van de persoonlijkheid

Het laatste hoofdstuk is gewijd aan de psychische kenmerken van de daders. De overheersende benadering is nog altijd dat genocidairs gewone mensen zijn die tot moorden gebracht werden door de situatie waarin ze verkeerden, ongeacht hun persoonlijke geaardheid of motieven ('situatie, niet dispositie'). De Swaan gaat na in hoeverre dat klopt.

In nazi-Duitsland vestigde zich een moorddadige versie van antisemitisme die niet alleen verlangde dat Joden werden uitgeroeid maar ook verkondigde dat het goed was om uit te roeien. Joden waren niet alleen afwijkend en inferieur, maar ook de ultieme vijand van de Duitse natie. Volgens sommige onderzoekers zouden alle gewone Duitsers vatbaar zijn geweest voor die onwrikbare moorddadige morele code. Volgens De Swaan echter waren de meesten geen morele zombies die blind op propaganda afdingen. Het overgrote deel van de Duitsers was niet vatbaar voor de ideologie van elimineren.

Sommige groepen waren wel vatbaar voor de taal van uitroeien, waaronder een wraaklustige bovenlaag die nauw gelieerd was aan de officierskaste. En we zien die ideologie nadrukkelijk bij de genocidale daders terug die de leugens van lieverlee zelf gingen geloven: de Joden zijn vies, ziekelijk, laf, inhalig, corrupt, et cetera. Deze daders waren overwegend gezonde jonge mannen; zij namen het handwerk van het moorden op zich, als militair, politieman of kampbewaarder. De groep SS'ers bevatte een onevenredig aantal 'halfgeschoolden' die doordrenkt waren met de nazi-ideologie. De Swaan beklemtoont dat deze daders voornamelijk door zelfselectie op die posten terechtkwamen. Kennelijk bestaat er een 'proces van zelfselectie voor wreedheden' (p. 213).

Op grond van een studie van Michael Mann die meer dan 1500 biografieën van nazimisdadigers analyseerde, blijkt dat deze specialisten in geweld echte nazi's waren geworden. Ze wisten wat ze deden en stonden erachter. Tot die groep behoorden relatief veel artsen en juristen die wellicht beter dan anderen getraind zijn om gevoelens te onderdrukken. Niettemin zijn er aanzienlijke verschillen tussen de moordenaars. De onwillige beulen vormden een vrij grote minderheid. Daarnaast waren er onverschillige beulen en ten slotte een minderheid van 'gretige gehoorzamer' die hun werk als een 'vreemde verrukking' gingen beleven: aanvankelijk beschaamd bij het zien van de 'sidderingen en stuiptrekkingen van de stervenden', maar later geëxalteerd door de macht en het kunnen doden zonder angst.

De meeste massamoordenaars geven duidelijk blijk van een moreel besef. Velen waren tijdens, maar ook na hun genocidale periode 'liefhebbende echtgenoten' en 'toegewijde vaders' (p. 236). Voor de rechtbank verbloemden ze hun onverschilligheid jegens slachtoffers; ze wilden niet overkomen als bijzonder gemotiveerd. Ook uit biografieën van misdadigers als Mengele, Stangl en Eichmann komt het beeld naar voren dat het hun allemaal overkwam. De meeste kampbewakers hiel-

den vol nooit vurige nazi's te zijn geweest, noch toonden ze berouw. Slechts weinigen toonden medeleven met hun slachtoffers en sommigen klaagden dat zij zelf hadden geleden onder hun moorddadige werk. Een SS-Obersturmführer zei over het doodschieten van Joodse kinderen: 'Het gekrijs was onbeschrijflijk. Ik zal het van mijn leven niet vergeten.' Het lijden was dus wel tot hem doorgedrongen, maar het was te zwaar voor hemzelf. Dat geeft volgens De Swaan aan dat genocidale daders elk gevoel van empathie ontbeerden voor mensen die zij martelden en vermoordden. Elke gelijkenis met hun slachtoffers – de ondermensen – werd ontkend; hun emotioneel leed werd wel geregistreerd, maar losgekoppeld van iedere morele zorg. Hoe dat 'sectoraal' ontbreken van mededogen te verklaren? Het gaat niet om psychopaten of sadisten, mede omdat die nauwelijks geschikt zijn te werken binnen militaire eenheden of commando's. Volgens De Swaan worden daders in genocidale situaties geprest om iedere empathie voor slachtoffers op te geven. 'Ze krijgen een spoedcursus dysmentalitisatie' (p. 233). Genocidairs hebben dan ook een diep gespleten zelf: zij zijn tot evenveel mededogen in staat als een ander, maar niet voor hun vijanden.

Tijdens hun wrede werk legden zij iedere intellectuele en morele autonomie af. Achteraf hadden zij daarover geen schuldgevoel of gewetensnood. Veel overlevenden en veteranen liepen een posttraumatisch stresssyndroom op, maar niet de genocidairs. 'Uiterlijk leken ze niet getekend door hun ervaringen, onaangedaan onder hun verleden.' (p. 237) Mogelijk is dat volgens De Swaan te wijten aan de afwezigheid van angst waarmee frontsoldaten te maken hebben. Aannemelijk is dan ook dat genocideplegers meer gebukt gaan onder schaamte dan onder angst. Ze hebben geleerd hun emoties voor iedereen en vooral voor zichzelf te verbergen. Vermoedelijk duren de innerlijke spanningen en onverwerkte conflicten voort, maar wordt hun moorddadige zelf verwezen naar een psychisch 'gesloten' compartiment van hun bestaan. Ze vinden een manier om met die innerlijke conflicten te leven: het belaste verleden werd nooit benoemd, laat staan besproken. Ze waren in staat met twee zelden te leven die elkaar geheel verloochenden. In woorden van Franz Stangl, commandant van het vernietigingskamp Treblinka: 'De enige manier waarop ik kon leven, was door mijn denken te compartimentaliseren' (p. 244). Genocidairs hebben het gevoel dat dit moorddadige personage eigenlijk 'iemand anders' is. Er is niets banaals aan die ervaring laat De Swaan er droogjes op volgen. 'Ze hebben een manier moeten vinden om met hun moordenaarswerk om te gaan' (p. 264).

De conclusie luidt dat sommige mensen geschikter zijn om genocidair te worden dan anderen: jonge mannen met een beperkt moreel bewustzijn, een geringe mate van inzicht in hun eigen aandeel in hun levensloop en verminderde empathie. Zelfselectie wijst erop dat deze persoonlijke predispositie ertoe doet. Sommigen slagen er beter dan anderen in hun morele gevoelens tijdens het beulswerk uit te schakelen. Tegelijk is er overlevingsdrang in het spel: de keuze voor niet-meewerken vereiste zeer veel moed. En de vraag is of die moed verwacht mocht worden.

Tegen de these 'ieder van ons had een moordenaar kunnen zijn'

Massamoordenaars deelden niet alleen het collectieve verleden van hun natie en de collectieve mentaliteit, ze hadden ook hun eigen levensloop. De kritieke vraag, zegt De Swaan, is waarom deze moordenaars verschilden van andere mensen. 'Een halve eeuw is verzuimd om naar zulke verschillen te zoeken vanwege de mantra dat "de daders allemaal gewone mannen waren"' (p. 259). De auteur ageert dus tegen de consensus over de stelling dat de situatie alle gedrag bepaalt. 'Als u en ik in dezelfde omstandigheden hadden verkeerd ...' Dat hangt er maar van af.

De Swaan keert zich in het bijzonder tegen Hannah Arendts befaamde these van de 'banaliteit van het kwaad'. Zij portretteerde de voornaamste organisator van de Holocaust als een volstrekt onbeduidend personage. 'Zelfs toen al, in 1961, was er overvloedig bewijs dat Eichmann juist het tegenovergestelde was, een fanatieke, onvermoeibare Jodenjager, en sindsdien heeft elk onderzoek dit beeld slechts bevestigd.' (p. 251) Voor De Swaan is het duidelijk dat Arendt zich liet misleiden door Eichmanns rol tijdens zijn proces. Toch is de 'banaliteit van het kwaad' een slagzin in het populaire vertoog over massale vernietiging gebleven en bij gevolg zou iedereen in dezelfde omstandigheden tot eenzelfde kwaad in staat zijn.

Een gerelateerd misverstand is dat ieder mens tot massamoord in staat is. Vaak wordt dat idee gebaseerd op experimenten van de psycholoog Milgram, waarbij proefpersonen 'op afroep' hoge stroomstoten toedienen aan willekeurige 'slachtoffers'. Het onderzoek toonde aan dat de meeste proefpersonen bereid zijn anderen ernstig leed te berokkenen als een autoriteitsfiguur daarop aandringt. Maar, zegt De Swaan, dat onderzoek staat ook een andere conclusie toe, want de experimenten tonen aan dat een derde van de proefpersonen weigerde verder te gaan. Interessant is het te weten waarom zij weigerden verder leed toe te dienen, terwijl anderen doorgaan.

In het rijtje van falende theorieën bespreekt De Swaan ten slotte Baumans moderniteitsthese: volkerenmoorden zouden uitwassen zijn van rationele, gevoelloze, berekenende en gebureaucratiseerde samenlevingen. Bureaucratisering faciliteert rationalisatie van ongebreidelde geweld, gespeend van alle morele overwegingen. De Holocaust was dus een industriële massamoord. Maar dat is maar een kant van het verhaal. Vernietigingskampen waren niet alleen industriële abattoirs, maar ook 'oorden van obscene wreedaardigheid en bloedige barbarij' (p. 49). Volgens De Swaan negeert Bauman de 'Holocaust met de kogel' in het Oosten en accepteert hij al te makkelijk het beeld van kampen als hoogtepunt van emotionele industriële vernietiging. In werkelijkheid ging het om een chaotische en ongebreidelde uitroeiing van menselijk leven. Het nazisme was tegelijk modernistisch en reactionair, een bureaucratische machine en een beestachtige barbarij. Modern, merkt De Swaan provocerend op, is niet massamoord, maar de schaamte erover.

Enkele kanttekeningen

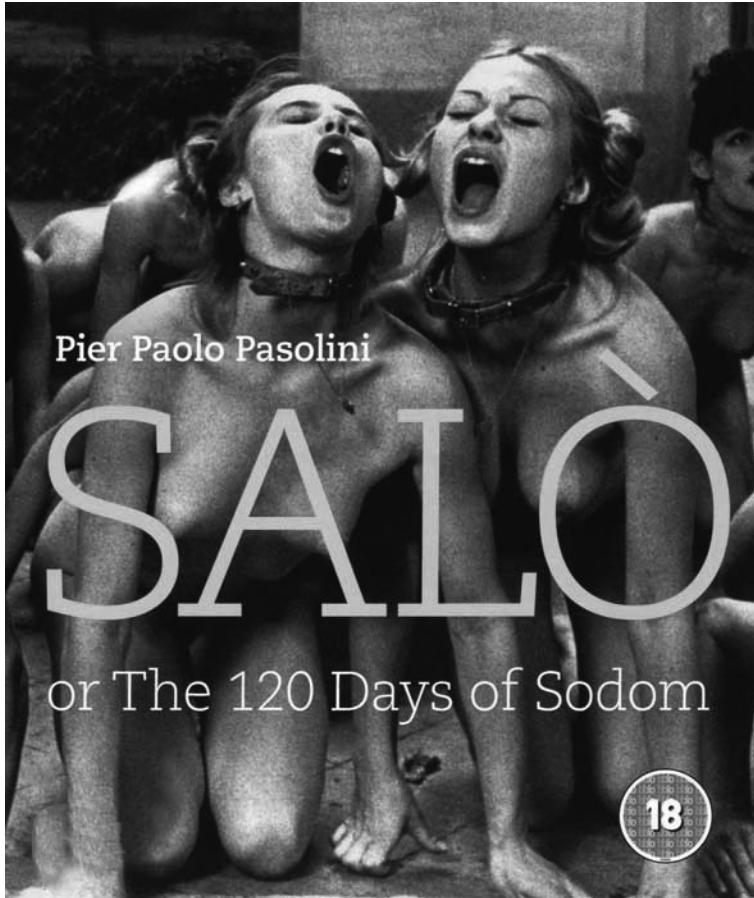
De Swaan beoogt een algemene theorie van genocidale regimes en hun daders te bieden. Hij heeft alle relevante literatuur verwerkt en in een evenwichtig convergerend frame geplaatst. Toch komt die theoretische ordening niet helemaal goed uit de verf. Dat heeft mogelijk te maken met zijn polemische manier van schrijven: 'Kampbewakers deden liever hun moordenaarswerk dan te vechten tegen de vijand aan het oorlogsfront' (p. 237). Vaak herhaalt hij dat slachtoffers weerloos waren en dat ook kinderen dood moesten. Soms spat de verontwaardiging van de pagina's af. De auteur is regelmatig verbijsterd, vooral over het triomfalisme van de verliezers. Die geëngageerde stijl maakt van het boek weliswaar een fascinerende leeservaring, maar staat een nuchter verwoorde theorie soms in de weg. De meerwaarde van het boek schuilt vooral in het laatste hoofdstuk, de compartmentalisering van de persoonlijkheid. Laat dat nu het meest verkennende en aftastende hoofdstuk zijn dat wacht op verdere theoretische verfijning.

De auteur gebruikt soms geen geschikte formuleringen om het 'sectorale' ontbreken van empathie te duiden. Een voorbeeld is het 'schokkende gebrek aan empathie voor iedereen buiten deze nauwe kringen van onderlinge identificatie' (p. 236). Eerder gaat het om selectief uitschakelen van empathie in specifieke sectoren, namelijk die met 'ondermensen'. De Swaan spreekt over 'erosie van empathie', maar punt is dat empathie in eigen kring levendig is en blijft. De term 'opschorting van empathie in geëigende situaties' is wel geschikt. Ook zijn reflectie op morele emoties is niet altijd zorgvuldig. Zo wordt haat als een 'hete emotie' gepresenteerd, terwijl die emotie in de literatuur juist voor koel en berekenend doorgaat.

Deze kanttekeningen doen niets af aan de rijkdom van deze studie. De Swaan heeft een meeslepend boek geschreven over een buitengewoon boosaardige materie. Het boek zal er ongetwijfeld toe bijdragen dat duidingen in termen van 'gewone mannen' verder gerelativeerd zullen worden. Sommige mensen identificeren zich gemakkelijker met kwaadwillend gezag dan anderen en ontleen bevrediging aan het participeren in vernietiging. Anderen gehoorzamen met het grootste voorbehoud. Die grote verschillen ten spijt kunnen inderdaad de meeste mensen in barbaarse contexten gesocialiseerd worden tot gespleten persoonlijkheden die autonoom kwaad op zich nemen.

DOKA

Salò of de 120 dagen van Sodom



DIVERSEN

Externe beoordelaars 2014

Christian Eliaerts
Jeff Ferrell
Cyrille Fijnaut
Frank van Gemert
Patrick Hebberecht
Dienke Hondius
Rivke Jaffe
Thomas Mertens
Mike Mills
Gert Oostindie
Jean Marc Piret
Robert Ralphs
Pieter Roelofs
Robby Roks
Sibo van Ruller
Barry Spunt
Sanne Struijk
Ugur Ungor
Justus Uitermark
Thijs Weststeijn
Jean-Pierre Wils

CALL FOR PAPERS

Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit

Het *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit* is een onafhankelijk peer reviewed tijdschrift dat voor het Nederlandse taalgebied op een intellectueel scherpe, eigenzinnige en avontuurlijke wijze een hoogstaande bijdrage wil leveren aan het wetenschappelijk debat op het terrein van criminaliteit, cultuur en media. Het tijdschrift stimuleert het inzenden van bijdragen op basis van uitdagend en vernieuwend empirisch onderzoek, evenals kritische reflecties over theorie en praktijk. De redactie nodigt u dan ook graag uit om concrete voorstellen in te dienen voor een artikel dat past in een van de komende nummers van het tijdschrift. In uw voorstel (maximaal 1 A4) beschrijft u het onderwerp van uw artikel, de methoden die worden gebruikt en mogelijk de eerste resultaten van het onderzoek. Uw voorstel kan worden gemaïld aan de redactiesecretaris van het *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*, Wieneke Matthijsse (w.matthijsse@uu.nl). De redactie beoordeelt alle voorstellen en zal contact opnemen met de indieners over de uiteindelijke selectie. De beoordeling van de definitieve artikelen geschiedt op basis van een 'dubbel blind peer review'-procedure. De komende nummers van het *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit* zijn gewijd aan de volgende thema's:

- ToCC 2015 (5) 1 – Academische cultuur
- ToCC 2015 (5) 2 – Varia
- ToCC 2015 (5) 3 – Taboe
- ToCC 2016 (6) 1 – Drugs
- ToCC 2016 (6) 2 – 'The Other'
- ToCC 2016 (6) 3 – Varia

Meer informatie over het *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*:
www.boomlemmatijdschriften.nl/tijdschrift/tcc/2014/1
www.facebook.com/tijdschriftovercultuurencriminaliteit

SUMMARIES

Evil. Some introductory thoughts

Bas van Stokkom & Marc Cools

Journalists are accustomed to investigate and interpret current forms of violent conflicts and massacres. Psychologists and social scientists lag behind and seem to focus more on 'remote' forms of evil, often focusing on forms of authoritarian behaviour and obedience, especially related to the Holocaust. It is striking that reflections on collective violence are often ignored by criminologists. How can this 'distance' be explained? Why is there little incentive to study 'evil'? In this introduction we first discuss the difficult issue of how to define 'evil' and we clarify its various meanings. Then we focus on the Holocaust, an oppressive theme that still instigates much debate. In particular, the thesis of the 'banality of evil' is controversial. This interest in appalling forms of mass destruction – by theologians, ethicists and historians – raises once again the question why criminological reflection and research of barbarity remains underdeveloped.

Three Paradigms of Human Evil

Klaas Rozemond

The Classical Paradigm considers evil intentions as a necessary element of human evil, for instance the Holocaust. The Obedience Paradigm states that the main motive of the perpetrators of this evil was obedience to authority. The Ideology Paradigm argues that ideological motives were the main element. This paper tries to show that it is impossible to separate obedience and ideology in the motives of perpetrators like Adolf Eichmann and Otto Ohlendorf. These perpetrators were also conscious of the fact that they violated moral and legal norms. In that sense they had evil intentions and can be held responsible for their crimes.

Extreme evil. The perpetrators

Alette Smeulders

Genocide is so cruel and extreme that a first natural reflex is to distance ourselves from the perpetrators and qualify them as deranged criminals, psychopaths and sadists – very different from us ordinary people. Although some of the perpetrators fit this description, most perpetrators are ordinary people in extraordinary circumstances who commit so-called crimes of obedience. A genocidal regime is usually led by a criminal mastermind, who is supported by a number of fanatics and opportunistic careerists who take advantage of the situation to make themselves a career. Many of these perpetrators are special cases who deliberately participated in the genocide. Perpetrators in the middle cadre as well as the rank and file members are however often very ordinary people who just go along and follow the flow out of ideological conviction, fear or material gain.

The serial killer as a moral responsible actor. Christian, Sadean and Nietzschean perspectives on evil

Jean-Marc Piret

This article is about the ability of human beings to make a deliberate choice to do evil. Punishing evildoers according to penal law presupposes that they are responsible for their acts, i.e. that they acted out of free will. In the first part I recall the origins of the classical nexus between free will, responsibility and punishment in Christian theology and scholastic philosophy. Then I analyze the philosophies of Sade and Nietzsche in order to demonstrate how the traditional conception of good and evil can be inverted. Sade's extreme moral relativism and Nietzsche's radical perspectivism open the gates for a justification of moral evil. In the final part I look at the serial killer as an actor who deliberately chooses to do evil. The personality disorder (psychopathy) of most serial killers probably affects their

inhibition to harm others. But although their lack of empathy can lower the threshold for harming others, this (mostly) does not annihilate their moral responsibility. Such can be exemplified by the fact that many serial killers are acting in an extremely strategic, opportunistic and deceitful way in order to ensure the persistence of their deliberate choice to do evil. Moreover, some serial killers, when justifying their behavior, engage in arguments putting into perspective 'good' and 'evil' in a way that is reminiscent of Sade and Nietzsche.

The back-side of freedom, equality, brotherhood. Slavery in the Dutch past

Alex van Stipriaan

The central question of this contribution is whether slavery was considered in the Netherlands at the time as something normal, an argument which is often heard in debates about this phenomenon today. This paper shows that during the seventeenth and early eighteenth centuries, slavery was indeed something that happened far away from home, however, all the time voices could be heard in this country opposing at least the cruelties of the slave system, or even the basic incompatibility of slavery and christianity. It even turned out to be a public problem with the hundreds of enslaved people who came over time with their owners from Suriname or the Dutch Antilles to this country, and after a while became free citizens, because in the Netherlands itself slavery was not allowed.

During the second part of the eighteenth century in literary and political Dutch circles the individual voices against (the cruelties of) slavery turned more or less into a choir. These opponents of the system were obviously influenced by and often fervent supporters of the Enlightenment and its ideals for mankind of freedom, equality and brotherhood. Eventually, however, in 1797 the revolutionary Dutch National Assembly in its first constitution voted against an article meant to abolish slave trade and slavery in the near future. It took

more than two generations to finally settle this question in 1863.

Never at home in this world. Jean Améry's desire for recovery after Auschwitz

Theo de Wit

The author examines the thoughts of the originally Austrian author Jean Améry. After his concentration camp experiences Améry publicly acclaimed that he continued to resent the Germans. He felt abandoned and deeply overwhelmed and never recovered from these feelings. He refused to forgive and forget and practiced moral and physical rebellion.

Evil in daylight. History in the courtroom

Harmen van der Wilt

The author points out that tribunals against war criminals are characterized by investigations of the broader military and social developments. By outlining the historical context of the violence the public is in a better position to make informed and balanced judgments. Criminal tribunals have a communicative character and great educational potential; they make clear why the Great Evil cannot be accepted and has to be punished.

The split personality of the mass murderer

Bas van Stokkom

Compartmentalization refers to a process by which groups of people are put apart from others. In these compartments violent acts could be committed with complete impunity. Although many genocidal periods are discussed, this book is actually about the Holocaust and what the author calls 'compartmentalization of the personality'. How can it be explained that Nazis felt no regret or guilt? What are the personality traits of these mass murderers? What are their personal motives? According to the author these criminals cannot be termed 'ordinary people' who were brought to killings by the situation they were in or pressure exerted on them. Individual choice and self-selection play a role.

AUTEURSgegevens

Prof. dr. M. (Marc) Cools is hoogleraar bij de vakgroep strafrecht en criminologie aan de Universiteit Gent en bij de vakgroep criminologie aan de Vrije Universiteit Brussel.
E-mail: marc.cools@ugent.be

Dr. J.V.A.G. (Jean-Marc) Piret is universitair hoofddocent rechtsfilosofie aan de juridische faculteiten van de Erasmus Universiteit Rotterdam en de Vrije Universiteit Brussel. E-mail: piret@law.eur.nl

Mr. dr. N. (Klaas) Rozemond is universitair hoofddocent strafrecht aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
E-mail: n.rozemond@vu.nl

prof. dr. A.L. (Alette) Smeulders is hoogleraar internationale criminologie aan de Universiteit van Tilburg.
E-mail: a.l.smeulders@tilburguniversity.edu

prof. dr. A.A. (Alex) van Stipriaan is hoogleraar Caraïbische geschiedenis aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.
E-mail: stipriaan@eshcc.eur.nl

Dr. B.A.M. (Bas) van Stokkom is verbonden aan de vaksectie Strafrecht & Criminologie van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Radboud Universiteit Nijmegen.
E-mail: b.vanstokkom@jur.ru.nl

Prof. dr. H.G. (Harmen) van der Wilt is hoogleraar internationaal strafrecht aan de Universiteit van Amsterdam.
E-mail: h.g.vanderwilt@uva.nl

prof. dr. T.W.A. (Theo) de Wit is werkzaam aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg en is tevens bijzonder hoogleraar Vraagstukken geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen.
E-mail: t.w.a.dewit@uvt.nl