

Wij postmodernisten Boutellier's diagnose van vitalisme en 'veilige vrijheid'

Bas van Stokkom

Verschenen in R. van Steden & R. van Putten (red.), *Pragmatisch verzet tegen cultuurpessimisme. In gesprek met het oeuvre van Hans Boutellier*, Den Haag: Boom Bestuurskunde, 2019, pp. 33-46.

1. Inleiding

Wie zich tegenwoordig aan een cultuurdiagnose waagt, wordt snel scheef aangekeken. Veelvuldig roept dat begrip het beeld op van sombere leunstoel-intellectuelen die het onbehagen in de cultuur breed uitmeten en niet zelden een naderend onheil proclameren. Bij Hans Boutellier is dat geenszins het geval. Zijn beschouwingen over de huidige tijdgeest gaan stevast gepaard met een zoektocht naar constructieve uitwegen. Deze bijdrage focust op een drietal boeken waarin hij de hedendaagse cultuur aan een kritische analyse onderwerpt, achtereenvolgens *Solidariteit en slachtofferschap* (1993), *De veiligheidsutopie* (2002) en *Het seculiere experiment* (2015). Studies over maatschappelijke en bestuurlijke ordening blijven buiten beschouwing. Ik bespreek eerst de drie genoemde boeken en zet vervolgens Boutellier's visie op de pessimistische bespiegelingen van Zygmunt Bauman en Theodore Dalrymple uiteen. Pas daarna komt een beoordeling van zijn manier van diagnosticeren aan bod waarbij ik enkele kanttekeningen plaats bij de door hem bewonderde Richard Rorty. Net als Boutellier benut deze filosoof een 'wij'-stijlvorm die op een postmodern publiek gericht lijkt te zijn. Ik betoog dat deze 'wij postmodernisten'-taal cultuurconflicten buiten beeld houdt en het domein waarop de diagnose betrekking heeft, aanzienlijk inperkt. Tenslotte krijgt de publieke intellectueel Boutellier aandacht, een gelouterde, creatieve oplossingsgerichte denker die echter in het criminologisch milieu soms wat minder gewaardeerd wordt.

2. De diagnose

De belangrijkste these van *Solidariteit en Slachtofferschap* (1993) is duidelijk: het slachtoffer is het middelpunt geworden van een postmoderne moraliteit. De term 'postmodern' verwijst naar een fragmentering van levensbeschouwelijke opvattingen. Secularisering en ontzuiling hebben ertoe bijgedragen dat er geen collectief gedragen moraal meer bestaat. Iedereen heeft voortaan zijn eigen visie op het 'goede leven'. Volgens Boutellier wil dat niet zeggen dat er überhaupt geen morele binding meer zou bestaan. Niet langer geven collectief gedeelde principes moreel richting, maar juist het medeleven met het slachtoffer. Slachtofferschap is niet enkel een ongeluk of een incident waar de betrokkene overheen zou moeten komen, nee, het slachtoffer is geëmancipeerd geraakt en verdient voortaan onze aandacht en steun. De aloude plichtsethiek maakt plaats voor de moraliteit van medeleven.

Boutellier knoopt aan bij de filosoof Richard Rorty volgens wie 'are you suffering?' de hamvraag is geworden van de hedendaagse moraliteit. Ook al zijn metafysische waarheden bij het grofvuil geplaatst, een gedeelde moraliteit ligt nog altijd in het verschiet: andermans lijden wordt (h)erkend. Over de afwijzing van wreedheid en onmenselijke behandeling kan wel degelijk overeenstemming worden bereikt, ook in een moreel versplinterde samenleving. Die solidariteit vormt de ondergrens van een verder smal opgevatte liberale moraal. We zijn immers 'liberalen zonder illusies' geworden: ieders handelen wordt enkel begrensd door het shadebeginsel. Aldus worden de contouren zichtbaar van een 'victimaal liberalisme' waarbij slachtofferleed de bepalend factor is. Volgens Boutellier wekt dat leed niet alleen onze

sympathie op maar bepaalt het ook de hedendaagse legitimering van strafbaarstelling. Dat maakt hij aannemelijk door twee ogenschijnlijk contraire tendensen te bespreken: de victimalisering van seksueel misbruikte kinderen en de de-victimalisering van prostituees. Wanneer we ons gewaar worden van het leed van misbruikte kinderen worden we tot medeleven bewogen; kindermisbruik wordt scherper veroordeeld en stringenter strafrechtelijk aangepakt dan voorheen. De prostituee daarentegen wordt voortaan autonomie toegeschreven en verliest aldus haar slachtofferstatus. Onder de huidige geïndividualiseerde morele condities waarin vrouwen zeggen zelf voor prostitutie te kiezen, zijn geen argumenten meer voorhanden om prostitutie af te wijzen. Het strafrecht treedt hier terug. Kortom, wat resteert is het gebod om te zien naar het slachtoffer. Dat bindt ons en behoedt voor moreel relativisme.

In *De veiligheidsutopie* plaatst Boutellier niet het slachtoffer voorop maar de vitale postmodernist die zijn particuliere expressieve behoeften en lusten ongehinderd wil uitleven. Hij sprokkelt zijn eigen vrijgevochten levensproject bij elkaar, afgestemd op de alomtegenwoordige libertaire dromen in reclame, films en videoclipps. Erotische lust zet de toon, inclusief massificatie van porno en ‘seks om de seks’, waarbij vrije markt en ‘doen wat je wil’ een verbond zijn aangegaan. Die vitaliteitscultuur schept haar eigen deviante gedragingen, door Boutellier in de context geplaatst van een ‘fataal vitaal’ vrijetijdsleven (zie ook Boutellier 2006).

Een ander aspect van dat vitalisme is de behoefte aan zekerheid. Vitaliteit en veiligheid trekken samen op. Denk aan bungee jumpen en veilig xtc slikken, of aan een keurig verzorgde reis door de jungle. Grenzen opzoeken, jawel, maar alleen goed verzekerd en liefst met veiligheidscamera's in de buurt. Het verlangen naar deze vitaliteit en veiligheid zijn de twee polen waartussen de postmoderne mens in een risicomaatschappij laveert. Het is een illusieloze wereld, verstoken van grote verhalen en religieuze zingeving. Coherente ideeën over het goede leven bestaan nauwelijks meer. Volgens Boutellier kan in een dergelijke cultuur de verbeelding zich enkel richten op datgene wat we afwijzen. Het utopische verlangen is nu op veiligheid gefixeerd, mede omdat burgers zich onbehaaglijk voelen over het verval van fatsoen en moraal en omdat de innerlijke onzekerheid gevoed wordt door dreigingsbeelden die almaar in de media opduiken. Er is een ‘onoplosbare behoefte aan zekerheid’ (2002: 41).

De kern van een risicocultuur is ‘veilige vrijheid’, geïnitieerd door emoties maar ingekaderd door nieuwe vormen van regulering. We verwachten optimale bescherming onder de conditie van maximale vrijheid. ‘Vrijheid en risico, vitaliteit en bescherming zijn aldus de keerzijden van dezelfde medaille’, schrijft Boutellier (2002: 42). Het utopisch verlangen naar veiligheid is dus ontstaan in een context van ‘vitaliteit’ en een onbegrensde vrijheid die tot dusver niet voor mogelijk werd gehouden. Waren oudere utopische dromen op het ideaal van gelijkheid gefocust, nu is het veiligheid, en wel in omgekeerde zin: de verbeelding richt zich op wat we afkeuren, niet op idealen.

In *Het seculiere experiment* (2015) treden deze thema's nog eens naar voren. Dit boek is afgewogen en rustiger van toon en bevat minder provocerende hypothesen. Enerzijds is het beleven van de eigen identiteit ‘seculier heilig’ geworden. Anderzijds worden mensen door existentiële onzekerheid en twijfel in de armen gedreven van een almachtige veiligheids- en surveillance industrie. Maar Boutellier wijst ook op de keerzijden van de seksuele revolutie en op de leegte van het consumentisme: de dwang zelf een levensproject te creëren, een zelfbeeld dat voortdurend op jacht is naar een beter ik, en een voortdurend in beweging zijn waarbij intellectuele diepgang als tijdverlies wordt ervaren. Er resteert slechts een ‘religieuze warboel’ waarin ieder ‘zijn eigen God kan kiezen of denken hem zelf te zijn’ (2015: 207).

Toch, verzekert Boutellier, is dat experiment niet mislukt. Hij houdt vertrouwen in zelforganiserende krachten in de samenleving.

3. Boutellier over andere diagnosestellers

Boutellier's reflecties op vitaliteit en zelfcreatie sluiten bepaald niet aan op de visies van diagnosestellers die te midden van individualisering vooral moreel verval en sociale ontwrichting waarnemen. Hij heeft weinig op met die sombere analyses. Zijn kritiek op Zygmunt Bauman en Theodore Dalrymple is daarvoor illustratief. Dat neemt niet weg dat Boutelliers analyse van de postmoderne conditie deels aan Bauman is ontleend, vooral zijn concept van 'vloeibaarheid'. In een vloeibare samenleving zijn lust, genot en de kick de criteria van identiteitsbeleving geworden. Daarmee is de door Freud verwoorde tegenstelling tussen lustbeleving en cultuur gedraaid:

'Het driftleven wordt niet langer gekneed, gedisciplineerd en gefrustreerd tot het een cultureel acceptabele vorm heeft aangenomen. De culturele vitaliteit die zo kenmerkend is voor deze tijd, biedt het individuele motief juist alle ruimte' (2005: 134).

Het hedendaagse onbehagen komt voort uit gebrek aan beteugeling, precies het tegendeel van wat plichtsbewuste personen op de canapé van Freud ervaarden. Riskante vrijheid leidt tot een voortdurende angst verkeerde beslissingen te nemen. Onzekere mensen zijn volgens Bauman gemakkelijker te verleiden en te misbruiken door de markt of welke andere zekerheidsverlener dan ook. Bovendien laat Bauman zien hoe een protocriminele samenleving is ontstaan, 'dat wil zeggen dat zij condities genereert voor normoverschrijding enerzijds en voor een grote angst daarvoor anderzijds' (2007a: 37). Boutellier stemt daarmee in, maar van de genadeloze aspecten van zijn analyse distantieert hij zich. Zo suggereert Bauman dat de strijd om bescherming, zekerheid en veiligheid zich op een waar slagveld voltrekt. Het vloeibare leven van vloeibare karakters kan alleen maar onvrede brengen. En aan de andere kant zijn er de afvallers: de 'wasted people', de uitgesloten en verlorenen, die als afval van de samenleving worden behandeld:

'De strijd om uniek te zijn is de motor van de massaproductie en massaconsumptie, maar is een permanente bron van teleurgestelden die niet vinden wat ze zoeken. (...) Vooruitgang roept nu de angst op voor verlies, het gevoel de trein te missen, achtergelaten te worden, overbodig te zijn en de angst om zelf 'afval' te worden' (2007a: 44).

Deze cultuurkritiek is te gortig voor Boutellier. Hij geniet van Baumans bloemrijke taal en eruditie maar zijn analyses van de hedendaagse cultuur 'snijden door tot op het bot' (2007a: 37). Bovendien heeft Baumans diagnose een hermetisch karakter 'waarin nauwelijks oog bestaat voor consolidatie, voor de permanentie van maatschappelijke instituties, en voor de continuïteit van menselijke betrekkingen' (2007a: 47). Dat roept een verlamd beeld van wanorde op. Er zijn geen aanknopingspunten te vinden voor constructief handelen, laat staan voor sociale hoop. In plaats die postmoderne condities te ontmaskeren is volgens hem een pragmatische analyse wenselijk en noodzakelijk: wat is ons antwoord op 'vloeibare levensstijlen', inclusief mateloze verlangens, non-conformisme, onthechting, ontwijking, vluchtgedrag en een niet te stuiten jacht op identiteit? Liever kiest Boutellier voor het begrip vitaliteit om de huidige 'zijswijze' te duiden. De hedendaagse behoefte aan veiligheid

kan ook mogelijkheden bieden om een zekere soliditeit te realiseren: 'kristalvorming in vloeistof is onvermijdelijk, mogelijk en gewenst' (2007a: 48).

Boutellier biedt een vergelijkbare kritiek op de cynisch-conservatieve diagnose van Dalrymple (2007b). Deze polemist beweert dat het morele failliet van de samenleving te wijten is aan linkse intellectuelen die het lakse bestaan van 'het tuig' aan de onderkant van de samenleving legitimeren. Dalrymple meent dat in negen tiende van de gevallen de ellende van junks, alcoholisten en criminelen door henzelf is veroorzaakt. Er is geen prikkel om zelf aan de slag te gaan. Boutellier kritiseert dat 'voorspelbaar conservatisme' en gemakker op het verraad der intellectuelen, maar constateert dat Dalrymple's 'billenkoek' het goed doet in deze tijd: 'met plaagstoten en halve waarheden houdt hij ons een lachspiegel voor', maar die cultuurkritiek 'blijft steken in gesputter aan de zijlijn'. Dalrymple verwoordt het 'gemakkelijke gelijk van de betweter' (2007b: 72), temeer omdat hij verzuimt een werkelijke geïnspireerde kijk op de toekomst te bieden en antwoorden te geven op de vraag hoe vitaliteit en moreel normbesef hand in hand kunnen gaan.

Bij Bauman en Dalrymple – zij het op heel andere gronden – ontbreekt de intellectuele bereidheid uitwegen te schetsen voor de morele tekorten van een vloeibare, postmoderne conditie en aan te geven hoe de sociale samenhang kan worden versterkt. Daarmee onderscheidt Boutellier zich van het conservatieve gilde van cultuurpessimisten en van de niet minder mopperende stoet van linkse cultuurcritici. De intellectuele habitus van resignatie en koketteren met doem en verval – bevestigen van de uitzichtloze toestand, zich cynisch verheugen op verdere maatschappelijke onttakeling of wachten op een tegenrevolutie of verlossing – is hem geheel vreemd. Dat geeft zijn diagnose een authenticiteit die maar zelden voorkomt bij cultuurcritici.

4. Kanttekeningen bij de diagnose

Wiens vitalisme, wiens slachtofferschap?

Dat neemt niet weg dat Boutelliers cultuurdiagnose een zekere eenzijdigheid heeft. Laten we de minder overtuigende aspecten van zijn werk onder de loep leggen. Al snel na het verschijnen van *Solidariteit en slachtofferschap* onderkent Boutellier dat de victimalisering van de moraal vragen oproept, zoals zich wentelen in zieligheid en zeuren om aandacht en compensatie. Maar dat doet volgens hem niets af aan de kracht van het morele appel op de sentimenten van de ander. Tegelijk meent hij dat de victimalisering van het strafrecht tot een selectiever strafrecht leidt, niet een punitiever en wraaklustiger strafrecht. In *De Veiligheidsutopie* kijkt hij hier anders tegen aan: de misstappen van de dader worden hem nadrukkelijker verweten. De dader kan op minder begrip rekenen en het is in een 'ontideologiseerde moraal' moeilijker om overtuigende termen te vinden die zijn daad vergoelijken: 'ook de dader is in moreel opzicht geëmancipeerd, in de zin dat hij verantwoordelijk wordt gesteld voor zijn eigen handelen' (2002: 103).

Tom Daems is in zijn bekroonde proefschrift (2009) waarin Boutellier samen met Garland, Pratt en Wacquant als onvervalst criminologisch denker wordt gepresenteerd, dieper ingegaan op bovenstaande vragen. In een vitalistische cultuur zou iedereen over een onbeperkte vrijheid beschikken en zijn bestaan afstemmen op een zelf verkozen levensproject. Maar die assumptie klopt volgens Daems niet, want die vrijheid is vooral van toepassing op postmodernisten die zich de luxe van creatieve identiteitsvorming kunnen permitteren. Bovendien, de assumptie dat de postmoderne conditie een grenzeloos vrijheidsfeest zou zijn, schuift sociale ongelijkheden onder het tapijt (Daems 2009: 154). Het zou daarom reëler zijn te spreken over een specifiek soort moraliteit van welgestelden met een vrijzinnige geest. Volgens Daems is

de constructie van een ‘postmoderne crimineel’ als achterkant van het hedendaagse vitalisme evenmin overtuigend. Er zullen zeker daders zijn – zoals joy riders – die misdaad kiezen als deel van hun levensproject. Maar voor het overgrote deel van mensen die in gevangenissen zitten, gaat dat niet op. Hun criminele carrière nam al een aanvang voor zij in een fase van autonoom beslissen geraakten, als zij al ooit zover kwamen.

Dan de these van victimalisering. Het slachtoffer fungeert als laatste punt van morele convergentie in een cultuur waarin eenieder er andere meningen over goed en slecht op nahoudt. Maar, zegt Daems, de categorie van slachtoffers is zeer heterogeen. Het is maar de vraag of lijden wel altijd met slachtofferschap kan worden geassocieerd. Veel vormen van lijden worden niet opgemerkt of krijgen geen media-aandacht. Slachtoffers van politiegeweld krijgen vaak in het geheel geen aandacht. Bovendien zouden veel mensen Rorty’s vraag ‘are you suffering?’ maar al te graag bevestigend willen beantwoorden. Want het loont een status als slachtoffer te verwerven: aandacht, onschuld en compensatie liggen dan binnen bereik. Eerder is sprake van een strijd om slachtofferschap: het meest mediagenieke slachtoffer heeft de grootste kans te winnen. Bovendien worden echte slachtoffers – net als echte boeven – doorgaans langs de maatlat van klasse en etniciteit geconstrueerd waarbij de witte middenklasse als een beschermde en onschuldige gemeenschap figureert (Daems 2009: 159). De werkelijkheid van slachtofferschap is dus minder rooskleurig dan Boutellier schetst. Oprechte interesse in het lot van grote groepen slachtoffers blijft menigmaal achterwege. Volgens Daems schetst hij daarom een reductionistisch beeld waarin geen plaats is voor strijd om aandacht voor erkenning, maar wel voor cohesie, consensus en solidariteit.

‘In sum, by eliminating conflict and dissension from his framework of analysis, Boutellier is able to paint a streamlined picture of postmodern criminals, emancipated victims, fearful and worried citizens, and responsive policy-makers’ (Daems 2009: 171).

Later heeft Boutellier erkend dat criticasters van zijn victimaliseringstheorie wel een punt hebben (zie Boutellier en Tonkens 2006). Victimalisering is een te smalle basis voor een gemeenschappelijke moraal. We zijn ook aangewezen op waarden als gelijkheid en zelfontwikkeling. In een recent verschenen interview (Daems & Van Stokkom 2019) zegt hij dat aversie van wreedheid te dun is als moreel criterium. ‘De volstrekte onverschilligheid ten opzichte van bootvluchtelingen’ is daarvoor illustratief. Hij concludeert dat de samenleving hardvochtiger is geworden en dat er kennelijk niet altijd solidariteit met slachtofferschap bestaat. Verder wijst hij erop dat er inderdaad een strijd om slachtofferschap is ontstaan.

‘In de populistische stroming ziet men zich als slachtoffer van de elite. Die zelfidentificatie als slachtoffer, dat klinkt erg door.... De strijd gaat over de vraag wie slachtoffer is. Dat slachtofferschap is veel meer een soort zelfprojectie geworden. Ieder is slachtoffer, en de ander is dader. Dat is toch wel veranderd. In ieder geval mijn denken daarover’ (Daems en Van Stokkom 2019).

Postmoderne vrijheid en de bourgeois-satisfait

Boutellier schrijft regelmatig in termen van ‘we’, vooral in *Het seculiere experiment*. Enkele voorbeelden uit dat boek: het maakt ‘ons’ onzeker, ‘we’ leven in diepe twijfel, ‘we’ zijn niet-gelovig gelovig, ‘we’ moeten zelf de coherentie zoeken. Dat roept de vraag op wie eigenlijk de adressanten zijn van dat ‘we’. Misschien de verdoolde ex-nieuwlichters van de babyboomgeneratie? De vrijgevochten geesten van de netwerksamenleving? Of gaat het toch om een breder wij? Daarover is Boutellier onduidelijk. Zoals gezegd, al eerder had hij in

navolging van Rorty een wereldbeeld van ‘wij postmodernisten’ geprojecteerd die zich kunnen identificeren met slachtofferleed. Dat wereldbeeld – het is gezegd – lijkt verstoken te zijn van sociale strijd en maatschappelijke tegenstellingen. De auteur van dit essay wees er eerder op (Van Stokkom 1993) dat Boutellier al te gemakkelijk Rorty’s frivole bourgeois-filosofie overneemt. Het pleidooi van Rorty voor een ‘bourgeois-liberalism’ heeft overigens vooral de functie om linkse aanhangers van massieve dogma’s en verkondigers van een heilstaat te provoceren. Maar dat neemt niet weg dat Rorty’s democratie slechts beperkte morele betrokkenheid vereist: minimale publieke deugden en maximale persoonlijke vrijheid. Alles is okay als ‘we’ de verlangens van de bourgeois-satisfait maar respecteren: elkaar met rust laten en elkaars privésfeer niet bedreigen. Rorty zet aldus een comfortabele en gebruiksvriendelijke politiek van ‘wij liberalen’ in de etalage en neemt aan dat er geen kloven bestaan tussen conflicterende solidaire gezindheden en tegengestelde ‘wij’s’.

De manco’s van die frivole filosofie – leven zoals je zelf goedgevoelt, zonder bemoeizucht – zijn evident. Problematisch is dat die overtuiging geen engagement kan genereren om het beheer van de publieke zaak op orde te houden, inclusief het onderhoud van democratische instituties en inclusief een verantwoorde omgang met de natuur en haar hulpbronnen. Sterker, de smalle liberale moraal zet de poorten open voor rücksichtslose economische exploitatie van een gemeenschappelijke wereld die pas werkelijk van ‘ons’ allen is.

Hoe dat verder ook zij, feit is dat grenzeloze zelfverrijking en excessieve plundering ontbreken in Boutellier diagnose. In zijn analyse van postmoderne expressieve levensstijlen klinkt af en toe wel kritiek door op de commercialisering van het stedelijke leven en uitbating van platvloerse cultuurproducten, maar dat heeft nooit een vooraanstaande plek verkregen. Reflectie op de subversieve elementen van een kapitalistische cultuur ontbreekt. In een recent interview beaamt hij niet te zijn toegekomen aan een analyse van hebzucht en excessieve toe-eigening:

‘Ja, dat is eigenlijk altijd een zwakke plek in mijn denken geweest. Weinig aandacht gegeven aan economische ontwikkelingen en het kapitalisme. Dat begin ik pas de laatste jaren een beetje te zien. Beetje laat natuurlijk.’

In hetzelfde interview doet hij echter een poging de hedendaagse ongeremdheid en mateloosheid te duiden:

De oorzaak daarvan ligt eigenlijk toch wel in het seculiere experiment. Zeg maar het eroderen van allerlei levensbeschouwingen die ook een dempende werking hebben op hoe mensen in het leven staan. Ook de erosie van de protestantse ethiek die het kapitalisme mogelijk maakte. Dan hou je eigenlijk alleen nog maar die kapitalistische ‘greed’ over’ (Daems en Van Stokkom 2019).

Het ontbreekt dus aan sociale instituties die een rem kunnen zetten op de aanspraken van het soevereine en onaantastbare ik. Dat is een treffende analyse. Maar we lijken met lege handen te staan. De secularisering is onomkeerbaar en als de nood werkelijk aan de man is, blijken de kringen van sympathie danig te zijn gekrompen. Aan een post-liberale ethiek van matiging en terughoudendheid en een filosofie van ‘genoeg’ is Boutellier vooralsnog niet toegekomen.

5. De publieke intellectueel

Boutellier’s eerste twee boeken hebben veel losgemaakt. Veel sociale wetenschappers vonden de these van victimalisering gewaagd, anderen waren er juist van geporteerd. *De veiligheidsutopie* kreeg veel bijval. Kennelijk kan het lezende publiek zich goed vinden in het

beeld van onbegrensde vitaliteit en behoefte aan veiligheid. *De veiligheidsutopie* en *De improvisatiemaatschappij* werden vooral omarmd in beleidskringen. Dat kan denk ik toegeschreven worden aan Boutellier's constructieve denkwijze: uitzichten en uitwegen schetsen, zonder terug te grijpen op een aangenaam verleden. Liever wijst hij op aanknopingspunten voor lokaal activisme, sociale veerkracht, herstelrecht en de educatieve rol van ouders en leraren. Het gaat hem steeds om het mogelijke en het haalbare, en om het levend houden van de sociale hoop. Zoals hij in een interview in *NRC-Handelsblad* (14 november 2015) zei: 'ik voel de plicht optimistisch te zijn'. Dat is Boutellier ten voeten uit. Hij staat als onbevangen analist van de postmoderne conditie boven elk nostalgisch gezeur over moreel verval en brengt stevast oplossingsrichtingen onder de aandacht. Meestal, dat wel, in consensuele vorm vertolkt: samenwerken, teambuilding en 'iedereen doet mee'. In de Nederlandse poldercultuur werkt dat aanstekelijk en het is daarom niet verwonderlijk dat Boutellier's werk in de beleidswereld met open armen wordt ontvangen. Kijken criminologen sceptisch naar zijn 'voetbalteam' dat de strijd zou moeten aanbinden met sociale onveiligheid, in de beleidswereld kan dit model juist op veel bijval rekenen.

De povere ontvangst van zijn denkbeelden in de kritische criminologie komt niet als een verrassing. Boutellier heeft van aanvang af een haat-liefde verhouding met de criminologie. Allereerst vindt hij de studie van veiligheid veel uitdagender dan het smalle domein waarop de criminologie opereert. Maar belangrijker, door het gehamer op 'labelling' en de 'root causes of crime' zouden criminologen blind zijn geworden voor de morele betekenis van misdaad. Daders worden al te vaak vergoelijkend bejegend. Die lankmoedige mentaliteit heeft ertoe bijgedragen dat de morele verantwoordelijkheid van de dader in het gedrang kwam. Boutellier meent dat de verantwoordelijkheid voor het eigen gedrag nadrukkelijk op de voorgrond is komen staan: 'criminaliteit is geen effect maar een keuze, dat is de *bottom line* in het hedendaagse denken over daderschap' (2005: 138). De morele afwijzing van regelovertreding in het licht van wat het slachtoffer is aangedaan, neigt ertoe een hardere aanpak te legitimeren. De dader gaat bepaald niet meer door voor de zielige jongen die het ook niet kon helpen. Lange tijd werd de dader zelfs als een slachtoffer gezien: 'een dergelijk begrip is klaarblijkelijk steeds moeilijker op te brengen: we ervaren het als *a bridge too far*' (2005: 137).

Ik geloof dat Boutellier hier te gemakkelijk meegaat met de aanname 'de dader wilde het zelf'. Het is onmiskenbaar zo dat mensen daaraan (opnieuw) meer geloof hechten. 'Meer straf en minder begrip voor criminelen', zo luidt een van de laconieke 'liberale' slogans. Net als het klassieke strafrecht van de negentiende eeuw wordt de dader tegenwoordig weer de volle autonomie toegeschreven, ook als hij in werkelijkheid dat vermogen maar deels heeft ontwikkeld. Sociaalwetenschappelijke onderzoek toont keer op keer aan dat jongeren die zijn opgegroeid in gedepriveerde omstandigheden, er nauwelijks in slagen verantwoordelijk handelen aan te leren. Apologeten van de 'eigen verantwoordelijkheid' – zoals Dalrymple – stellen er veel belang in die bevindingen weg te moffelen of retorisch te overspelen. Het zal dan ook niet verbazen dat de hernieuwde populariteit van de 'eigen keuze'-dogmatiek heeft bijgedragen aan wat Boutellier de 'tragiek van het strafrecht' noemt. Door miskennis van de problemen waar veel jonge daders mee worstelen – thuisgeweld; lakse opvoeding – raken ze juist vervreemd van de morele consensus (2002: 135). Dat neemt niet weg dat de dader moet worden aangesproken op wat hij heeft gedaan. Hij moet het leed dat hij heeft aangericht onder ogen zien. Dat is cruciaal, maar dat is wat anders dan simpelweg op elk misdrijf of wangedrag het 'eigen keuze'-stempel drukken.

6. Slot

Boutellier heeft een voorliefde voor intellectuele vondsten en ‘sensitizing concepts’ zoals ‘veiligheidsutopie’. Waar veel wetenschappers volharden in bleek en gortdroog jargon, ver weg van de klassieke retorica, besteedt Boutellier juist veel aandacht aan herkenbare en inspirerende formuleringen. Dat maakt zijn werk soepel leesbaar, speels en avontuurlijk tegelijk, hoewel hij ook steeds veel moeite doet zijn hypothesen goed aan te kleden. Bovendien heeft hij een goed vermogen complexe intellectuele posities af te wegen. Niettemin wordt de diagnose gesteld vanuit een apolitieke, van strijd verstoken wereldbeeld. Zoals gezegd, Boutellier richt zijn vizier vooral de levenswijzen van postmoderne liberalen, mensen die een creatief levensproject ambiëren en vertrouwd zijn op de Hully Gully van de netwerksamenleving.

Tom Daems (2009) voert Boutellier op als een archetypische criminoloog die een expliciet moreel perspectief op misdaad en straf heeft ontwikkeld. Boutellier is steeds op zoek naar ordening in een verdoolde wereld en hecht meer waarde aan constructief meebewegen dan aan deconstructie en ontmaskering. Zijn cultuurdiagnose sluit dan ook reeds de contouren van een remedie in. Dat is inderdaad tekenend voor Boutellier. Maar Daems typeert hem ook als gids die een morele kruistocht voert tegen de ziekten en afwijkingen van de hedendaagse cultuur.

‘Een typerend kentrek van de publicaties van Hans – om niet te zeggen hét typerende kentrek van zijn ganse *oeuvre* – ligt erin dat hij de lezer de weg wil wijzen in een wereld die in verandering is’ (Daems 2010).

Ik geloof niet dat Boutellier zich opwerpt als wegbereider, laat staan als moreel kruisvaarder, iemand die campagne voert en zijn normen zou willen opdringen. Hij is zich immers sterk bewust van de valkuilen van moralisme, cultuurpessimisme en paniekverhalen over moreel bederf. Laten we het bij ‘raadgever’ houden of misschien ‘adviseur van de Lage Landen’.

Literatuur

Boutellier, H. (1992), Richard Rorty en de sociaaldemocratie, *S&D* 4: 169-171

Boutellier, H. (1993). *Solidariteit en slachtofferschap*. Nijmegen: SUN.

Boutellier, H. (2002). *De veiligheidsutopie*. Den Haag: Boom juridische uitgevers.

Boutellier, H. (2005). Veiligheid. De burger als slachtoffer en verantwoordelijke. In: Hurenkamp, M. & Kremer, M. (eds.), *Vrijheid verplicht. Over tevredenheid en de grenzen van keuzevrijheid (Jaarboek TSS, Tijdschrift voor Sociale Vraagstukken)*. Amsterdam: Van Gennep, 130-142.

Boutellier, H. (2006). Fataal vitaal. De criminologie van een vloeibare samenleving. *Justitiële Verkenningen*, 32(5), 27-44.

Boutellier, H. & E. Tonkens (2006). Conclusies: De aarzelende opkomst van een praktische publieke moraal, in: E. Tonkens, J. Uitermark, M. Ham (red.), *Handboek moraliseren: Burgerschap en ongedeelde moraal*, Amsterdam: Van Gennep: 177-193.

Boutellier, H. (2007a). Kristallen in vloeistof. Veiligheid in het werk van Zygmunt Bauman. In: Daems, T. & Robert, L. (eds.), *Zygmunt Bauman. De schaduwzijde van de vloeibare*

moderniteit. De Haag: BJU, 37-49.

Boutellier, H. (2007b). Het gemakkelijke gelijk van Theodore Dalrymple: Boekessay. *Socialisme & Democratie*, 64 (1/2), 68-73.

Boutellier, H. (2015). *Het seculiere experiment*. Amsterdam: Boom.

Daems, T. (2009). *Makings Sense of Penal Change*, Oxford University Press. (hoofdstuk 4: Punishment and the Fragmentation of Morality)

Daems, T. (2010). *Boutellier voor dummies: een handleiding bij de improvisatiemaatschappij*, Lezing boekvoorstelling, Betty Asfalt complex, Amsterdam, 2 december 2010.

Daems, T. & B. van Stokkom (2019). Liever het landschap dan de struiken. In gesprek met Hans Boutellier, *Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit* (te verschijnen).

Stokkom, B. van (1993). Democratie zonder demos. Rorty's frivole bourgeois-filosofie, *S&D* 2: 68-76.