

Arnold Burms & Herman De Dijn. 2011. *De sacraliteit van leven en dood. Voor een brede bio-ethiek*. Pelckmans – Klement: Kalmthout, pp. 127.

Recensie door Pieter Bonte

Burms en De Dijn roepen in deze bundeling van acht verwante, op één na eerder gepubliceerde teksten, op tot “weerstandactiviteit” (86) tegenover een reeks kwalijke evoluties in de heersende ethiek en cultuur, waarbij zij zich toespitsen op concrete tendensen te lande. De miskenning van het morele statuut van het embryo, de bereidwilligheid tot het verhandelen van lichaamsmateriaal, de aanvaarding zoniet viering van mensen die uit het leven stappen wegens teveel lijden, en tot slot de opgang van ‘transhumanistisch’ gedachtengoed, waarin de mens ten volle zijn eigen schepper wil worden en via biotechnologie het eigen lichaam naar eigen goeddunken wil vormen en beheersen – het zijn voor Burms en De Dijn even zoveel tekenen aan de wand dat vele bio-ethici het sacrale niet meer (willen of kunnen) zien.

Laat ik in het bestek van deze recensie drie hoofdlijnen uitlichten. In de bio-ethiek zou een visie op mens en leefwereld zijn komen te domineren die al te ‘smal’ is en om fundamentele verbreding vraagt. Wat achter de moderne oogkleppen verloren gaat zijn dan zaken als een ethiek van aanvaarding en overgave; de gepaste erkenning van en ontzag voor het onbeheersbare dat ons sowieso zal komen te overheersen op het moment van ons sterven; eerbied voor de menselijke waardigheid zoals dat niet gekoppeld is aan iemands capaciteiten, kenmerken of vermogen tot een boeiend ervaringsleven, maar louter aan diens mens-zijn; en de behoudenswaardigheid van ‘natuurlijkheden’ zoals biologisch ouderschap, geboorte waarbij de kenmerken van het kind niet door de mens werden gekozen of overlijden dat ons overkomt en niet wordt overeengekomen. Burms en De Dijn anticiperen en pareren van bij aanvang op de kritiek alsof zij zich op (de onaantastbaarheid van) een natuurlijke orde zouden beroepen voor dergelijke valuaties. Hun opvattingen zouden dus geenszins een ongeoorloofde sprong maken van descriptie naar prescriptie en tevens afdoende ‘postreligieus’ te beargumenteren zijn.

Zo is de opzet van Arnold Burms in de hoofdstukken ‘Natuur en symbool’ en ‘Nieuwe Technieken en Verschuivende Betekenissen’ om aan te tonen dat hij noch De Dijn zich in hun gehechtheid aan een bepaalde natuurlijke gegevenheid aan geen ‘naturalistische drogredenering’ bezondigen. Die gehechtheid aan zulks natuurlijks heet volgens Burms alleen maar zin “voor zover het reduceerbaar is tot een respect voor wat men de ‘symbolische orde’ zou kunnen noemen.” (15) En die symbolische orde is “historisch gegroeid, contingent en cultuurafhankelijk”. (17) Waarom zou nu zulk een symbolische orde inhaken op de biologische gegevenheid van de mens? Niet omdat het natuurlijk is, dixit Borms, maar omdat in die gegevenheid een “geheel van vertrouwde betekenissen” (18) besloten ligt. Onze ervaring van bijvoorbeeld ‘gezin’ en ‘familie’ is iets wat wij enkel ervaren zoals die symbolische gegevens ‘sterk belichaamd’ zijn in de menselijke biologie. Die concrete belichaming wijzigingen, is dan ook de achterliggende symbolische betekenissen wijzigen. Progressieve, verlichte denkwijzen zouden volgens Burms vaak al te snel zulke sterke belichamingen wegrationaliseren. Het verwijt wordt echter niet uitvoerig gestaafd, en lijkt me overigens onjuist, gelet op de theorieën rondom ‘sterke belichaming’ die in genoemde progressieve, verlichte kringen grote aanhang genieten: evolutionaire psychologie en aanverwanten – bijvoorbeeld zelfs de in deze zin door Burms en De Dijn bekritiseerde Peter Singer heeft zijn ‘revisionistische’ ethiek hierdoor laten temperen, zie bijvoorbeeld zijn *A Darwinian Left*. Het blijft overigens onduidelijk waarom en waar precies Burms

het (tot nader order neutrale) *veranderen* van een sterke belichaming omslaat in een *verslechteren*. De vraag lijkt me dus open te blijven, waarom van nieuwe, 'ontaarde' belichamingen in de regel vermoed mag worden dat zij ook tot ethisch of existentieel ontworpen uitkomsten zullen leiden. Onderzoek naar de kwaliteit van het gezinsleven bij IVF-gezinnen toont bijvoorbeeld aan dat proefbuisbaby's gemiddeld genomen in bijzonder warme nesten terechtkomen, en daar ook bovengemiddeld sterk uitkomen. Desalniettemin merkt Burms treffend op hoe hierrond nogal wat onevenwichtig gedachtengoed bestaat, en symbolisch geladen natuurlijkheid ondanks alles plots terug van kapitaal belang blijkt te zijn. Hij haalt bijvoorbeeld de Brusselse fertiliteitsexpert Paul Devroey aan, die de toepassing van nieuwe procreatietechnieken legitimeert via onder meer de wens van mensen om een *eigen* kind te krijgen, en om zich zo via de omweg van buitenissige hoogtechnologische bewerkingen uiteindelijk enkel te integreren in de maatschappelijke normaliteit, namelijk bloedverwante kinderen krijgen. Aangezien die technieken vaak beroep doen op gedoneerde zaad- of eicellen, mogelijk zelfs op de baarmoeder van een andere vrouw, kan hier een interne contradictie opspelen: "zij [kunnen] hun doel slechts bereiken door stelselmatig eicel, zaadcel en baarmoeder voor te stellen als neutrale bestanddelen die dan toch weer van het grootste belang moeten zijn als men dat zelf weer stipuleert." (37)

In de drie daaropvolgende hoofdstukken komt Herman De Dijn aan het woord, waarbij respectievelijk het moreel statuut van het embryo, de vermarkting van eicellen en euthanasie in de titels wordt uitgelicht, maar dit telkens eerder opstappen zijn naar het genoemde bredere pleidooi. In aanvulling op Burms' pleidooi voor behoudsgezind hechten aan sterk belichaamde symbolische betekenissen, brengt De Dijn hier een tweede pijler van hun (alternatieve, meer robuuste) conservatisme onder de aandacht. Zoals zij geen direct beroep op de natuurlijke orde willen maken, zo wensen ze ook geen beroep te doen op een "objectivistisch-metafysisch" denken over objectieve eigenschappen van objecten waaraan zij hun aanspraak op ethische consideratie verlenen. Zo bijvoorbeeld het courante conservatieve standpunt dat embryo's zulke consideratie verdienen omdat zij een bijzonder waardevol kenmerk bezitten, namelijk beziel zijn. Zulk denken is volgens De Dijn tot op zekere hoogte vormgelijk aan dat van diens inhoudelijke tegenhanger dat hij als "consequentialisme" aanduidt (waar het vermogen tot lijden, en een gevolg-calculus op basis van dat vermogen, als criteria voor ethische besluitvorming gelden). Beide posities zouden neerkomen op "eenzelfde poging de reëel bestaande ethiek te vervangen door een positie waarin het ethisch handelen kan worden afgewogen tegen consideraties of principes die rationele zekerheid bieden en van het concrete aanvoelen onafhankelijk zijn." (45) Zo passen zij beide in een kwalijke "proceduralistische" tendens, waarin teveel wordt ingezet op toetsing aan expliciete principes. Hierdoor dreigt men "revisionistisch" op te treden tegenover het pre-reflectieve morele aanvoelen en de morele emoties, die Burms en De Dijn met deze bijdrage terug sterker op het voorplan willen brengen. Daarin treden ze Leon Kass en zijn leer van de "wisdom of repugnance" ofte wijsheid van de weerzin bij, die stelt dat in een spontane afkeer soms meer wijsheid kan schuilen dan in (al te) beredeneerde expliciete argumenten. Kass is hiervoor zwaar onder vuur komen te liggen. Onder meer Martha Nussbaum verweet hem een obscurantistisch en reactionair 'buikgevoel eerst'-denken om dissidente en deviante anderen mee te denigreren. Uit de Kass-controverse rehabiliteren Burms en De Dijn hier moedig en terecht de boodschap dat ethiek zonder een voorafgaande ethische sensibiliteit wellicht niet mogelijk is. Maar het lijkt een pijnlijke misser te stellen dat Nussbaum – auteur van onder meer *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions* – zich hiervan onvoldoende rekenschap geeft. Nussbaum is niets minder dan een hartstochtelijk pleitbezorger voor

de erkenning van de ethische sensibele, en het conserveren en cultiveren daarvan. Bovendien is het oneerlijk te beweren dat “de context waarin hij de term ‘wisdom of repugnance’ hanteert, alleen maar over klonen spreekt”. (12) Kass, zoals Burms en De Dijn dat ook doen in deze bundel, bogen doorlopend op de spontane weerzin, huiver, afkeer en dies meer om daarlangs niet alleen enkele scherp afgelijnde uitschuivers van het biotechnologisch bedrijf tot de orde te roepen, maar om een bijzonder breed scala aan zulke uitschuivers te bekritisieren, sterker nog, om een omvattend onderliggend ethos als een ontspoord verlichtingsdenken te duiden en om een humanere, leefbaarder “taboe-ethiek” (65) in ere te herstellen.

In de twee slothoofdstukken gaan respectievelijk De Dijn en Burms in op de technologische ontwikkelingen – en bijkomende technofiele en –fobe fantasieën – die een ethiek gestoeld op aanvaarding en overgave onder misschien wel ongeziene druk zetten: de *enhancement medicine* of ‘verbeterkunde’, waaronder valt te begrijpen die ingrepen die niet gericht zijn op herstel of sterking van gezondheid, maar op het verbeteren van de mens voorbij de natuurlijke normaliteit – denk aan doping, esthetische chirurgie, gemoedsverbeterende psychofarmaca of aan (de verwachting van) positief eugenetische ingrepen. De Dijn spreekt hier van “de montagebare mens” (101): het claimen van het eigen lichaam als wegwerpbaar, verbouwbaar, verhandelbaar eigendom, waarbij men zich kennelijk niet in het minst geroepen voelt om de individuele lichamelijke gegevenheid en de menselijke natuur te behouden. De Dijn citeert instemmend Michael Sandel’s *Case Against Perfection*: “het probleem met eugenisme en genetische manipulatie [is] dat zij de eenzijdige triomf betekenen van de wil op de gave, van beheersing op ontzag, van maken op contemplatie” (106). Burms gaat vervolgens in op het weerwoord dat ‘transhumanisten’ daarbij plegen te geven, dat verbeterkundes niets meer of minder zijn dan technologische manieren om bestaande menselijke verlangens steeds optimaler te kunnen vervullen. Tegelijk gaan in transhumanistische kringen ook heilsverwachtingen de ronde van “de mogelijkheid om het menselijke tot in het onherkenbare te transformeren” (122): vanuit het al te benauwde en arbitrair bekomen menselijke vlees en bloed hoopt men via radicale biotechnologie herboren te worden in een onvergelijkelijk hoger, zuiverder, waarachtiger leven. Volgens Burms gaat ‘de transhumanist’ hier tweemaal de mist in. Ten eerste is zit het wezenlijk in de structuur van het menselijke verlangen vervat om enkel ten volle vervuld te worden bij gratie van de erkenning door de ander die onafhankelijk van ons is, en wiens instemming wij per definitie niet zelf kunnen fabriceren of commanderen. Bovendien vertrekt elk menselijk verlangen vanuit iemands concrete gegevenheid – een gegevenheid waar men dus onmogelijk zelf aan kan voorafgaan, en waar men dus alweer op iets steunt dat aan de eigen wil voorafgaat en er onaantastbaar voor is. Ten tweede, door te willen leven in een posthumane wereld als “perfect, geobjectiveerd zelfbezit [...] brengen we een totale vervreemding tot stand.” (125) Immers, zo onttrekken we ons volledig aan het feit dat de betekenis van ons leven ons niet helemaal toebehoort, en leven we een volledig in onszelf gekeerd leven.

In die laatste beklemtoning van de boodschap dat ons leven ons niet helemaal toebehoort vervolledigt Borms: “maar [dit] is geen tegenslag of uitwendige beperking. Het is iets dat essentieel voor ons is en dat we voortdurend ook zelf willen.” (124) Uit deze passage kan het niet met zekerheid opgemaakt worden, maar hiermee zou een gelijke boodschap kunnen worden gebracht als dewelke Michael Sandel brengt in zijn categorieke verzet tegen ‘de mens die zijn eigen schepper wordt’. In *The Case against Perfection* schrijft hij: “een van de zegeningen van onszelf als een schepsel van natuur, God of het lot op te vatten, is dat we op die manier niet geheel verantwoordelijk hoeven te zijn over onszelf.” Zo zouden de tafels van de intentionele zelf-herscheping en de beheerszucht

eventueel 180° graden kunnen worden gekeerd: ingaan op mogelijkheden tot diepgaande zelf-schepping zou dan kunnen ontspruiten uit een *aanvaarding* van immer uitdeinende verantwoordelijkheden en een *overgave* aan een onbeheersbare vrijheid die ons als mens nu eenmaal, tragischerwijs, gegeven is en die wij niet mogen loochenen; omgekeerd zou de 'opvatting van zichzelf als' een schepsel van oorspronkelijke scheppende krachten kunnen bekritiseerd worden als een weigering op comfort-gronden van al te desoriënterende verantwoordelijkheid en een weigering van een bodemloze, absurde vrijheid waarin men zich niet langer op het comfortabele 'excuus' van een voorgegeven menselijke en individuele natuur kan beroepen.

Een invraagstelling van de eigen aannames wordt echter zelden ondernomen in dit – weliswaar korte – boek. Ook wordt er nergens een aangehouden poging ondernomen om empathisch te proberen onderkennen welke de 'morele emoties' zouden kunnen zijn die hun ethische tegenstrevers aandrijven, zoals bijvoorbeeld deze inverse, existentialistische tragiek van de verbeterkunde als de manifestatie van een 'al te vrije' menselijke conditie. Ook op de momenten dan ze redelijker en gematigder tegenstemmen aanhalen, hanteren ze die eerder als middel om aan te tonen hoezeer daarin nog een oppervlakkige beheerszucht, nutsdenken, ethisch revisionisme of escapisme voor lijden en tragiek meespeelt, eerder dan als een aanzet om de mogelijke meningsverschillen *in de diepte* inzichtelijker te maken. Burms en De Dijn slaan m.i. nagels met koppen als ze de op zich heen grijpende tendensen tot gemakzucht, beheerszucht en existentieel escapisme bekritisieren en maatschappelijk zijn zulke kritieken van het grootste belang – maar filosofisch lijkt het soms, zoals in hun bespreking van de diepere betekenislagen van euthanasie, dat er op *easy targets* wordt gefixeerd om zo de diepere existentiële twistpunten niet te moeten beroeren. Zo wordt bijvoorbeeld in de bespreking van de diepere betekenislagen van euthanasie enerzijds nauwelijks gesproken over de mogelijkheid dat men een natuurlijke dood afwacht precies uit het escapisme voor existentiële waarachtigheid waar Burms en De Dijn zo (en terecht!) aan hechten, anderzijds lezen we ook geen enkele uitwerking van de tegenovergestelde mogelijkheden dat men het tijdstip van overlijden zelf zal bepalen precies uit hoogwaardige gevoelens van tragiek en existentiële waardigheid: de eigen sterfelijkheid in de ogen durven kijken, verslagenheid erkennen tegenover de dood als vijand maar de dood niet de laatste stoot gunnen, of religieus: de tekenen van de gekomen tijd erkennen, en zich actief, erkentelijk en liefdevol overgeven aan God. Door gebrek aan inleving in zulke 'brede' tegenstemmen, en overvloedige aandacht aan de afwijzing van de 'smallere' varianten, kan ook dit (vrij dunne) boek een wat smalle indruk achterlaten. Al zijn er zoals gezegd meerdere zeer boeiende en innovatieve passages (op theoretisch niveau hun dubbele zijsprong weg van natuurlijke orde-denken en van objectivistisch-metafysisch-denken) en is de lectuur van dit vlot geschreven boek zeer vruchtbaar, de ondertitel had misschien passender geluid: "tegen een smalle bio-ethiek".

Het sterke cultuurpessimisme en het verzetsstrijder-zelfbeeld leiden bij tijd en stond tot ongefundeerde veroordelingen en stemmingmakerij. Bijvoorbeeld op p. 74, na bespreking van levenskwaliteit als criterium om te beslissen of het nog zinvol is om het eigen leven te willen voortzetten: "Ligt het zover buiten deze logica, door de wet zelf bevestigd, dat bepaalde personen, wiens leven onmogelijk kan beantwoorden aan de norm waarmee normale, gezonde mensen vandaag zichzelf en andere taxeren, beter niet of niet langer bestaan?" Zulk een choquerend vermoeden van *Ballastexistenz*-denken wekken verplicht de vraagsteller om dit uitvoerig en zorgvuldig na te gaan. Dat gebeurt hier niet. Er wordt nergens op dit vermoeden teruggekomen, noch

wordt deze speculatie met de nodige omzichtigheid en pudeur omgeven. Gewoon even een Nazi-ballonnetje oplaten.

Een correcter ondertitel had geweest: “tegen een smalle bio-ethiek”. Een vruchtbaarder voorstel naar de toekomst zou kunnen zijn: “dialogoog tussen twee brede bio-filosofieën”.

Dergelijke onzorgvuldige – vaak ook veralgemenende – kritieken komen overigens herhaaldelijk voor in het boek. Hoeft geen halszaak te zijn als het boek een goedbedoelde polemische inslag had, maar daar past dan weer de

#### Inleiding: impliciete inzichten en expliciete principes

De auteurs kiezen voor een andere axiologie dan die van ‘conservatieve’ versus ‘progressieve’ bio-ethische posities, waarbij die eerste “[vaak aanleunen bij] religieuze overtuigingen en [vaak een beroep doen op] de idee van een natuurlijke orde die geëerbiedigd moet worden” (7) en die tweede “zich laten leiden door respect voor de vrije keuze van individuen en door consequentialistische overwegingen” (7).

Burms en De Dijn gaan daarentegen uit van de discrepantie tussen “de spontane respons” en “het beredeneerd principe” (9). Terwijl bijvoorbeeld Peter Singer uit zulk een discrepantie zou besluiten “dat de spontane respons in zekere mate irrationeel is en moet worden gewijzigd” (9-10), zouden Burms en De Dijn “eerder de veronderstelde geldingskracht van het principe bekritisieren vanuit het impliciete inzicht dat in de spontane respons [...] besloten ligt.” (10) Het pleit voor een *brede* bio-ethiek heeft tot wezenlijk doel “de aandacht te vestigen op elementen van de ervaring die de meeste mensen vertrouwd zijn maar die men tegelijkertijd geneigd is te vergeten en te miskennen omdat ze niet helemaal overeenstemmen met wat de expliciete moraal voorhoudt.” (10)

#### Kandinaal Carlo Martini versus Richard Hare (10-12)

Daarbij ontwijken ze de heikele punten niet. Er is nauwelijks een meer omstreden contemporaine bio-ethische positie te noemen dan die van Leon Kass en zijn leer van de “wisdom of repugnance” ofte “wijsheid van de weerzin”, die stelt dat in een spontane afkeer soms meer wijsheid kan schuilen dan in (al te) beredeneerde expliciete argumenten. Bijvoorbeeld Martha Nussbaum heeft Kass daarop hard aangepakt, omdat mensen zo al te makkelijk een blinde walg-reflex zouden kunnen invoeren om pakweg racisme of homofobie te legitimeren. Burms en De Dijn vinden die aanval onfair. Kass zou die wijsheid van de weerzin enkel hebben ingeroepen met betrekking tot kloneren, zonder er een zeer algemene geldingskracht aan te hebben willen geven. Deze poging om Kass uit de wind te zetten lijkt me echter niet correct. Kass acht zijn wijsheid van de weerzin-gedachte wel degelijk breed inzetbaar [REF]. Los van de interpretatie van de opvattingen van Kass, pareren Burms & De Dijn de kritiek van Nussbaum door te stellen dat er, naar analogie met bijvoorbeeld muzikale gevoeligheid, sowieso ook een *morele* gevoeligheid moet verondersteld worden die aan de

formulering van expliciete ethische principes voorafgaat. Zonder zulke (gedeelde) gevoeligheid zou elk ethisch debat op een dovemansgesprek uitdraaien, en het is op die noodzakelijke gevoeligheid, en op haar “weerbarstigheid” (13) tegenover expliciete principes, dat Burms en De Dijn in deze bundeling willen ingaan. Interessant uitgangspunt, maar ook hier lijkt het me betwistbaar of het Nussbaum – auteur van *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions* – te verwijten zou zijn dat zij zich hiervan onvoldoende rekenschap geeft.

### **Hoofdstuk 1 – Natuur en symbool (Burms)**

In het eerste hoofdstuk, *Natuur en symbool*, neemt Burms de handschoen op tegen zij die tijdens een Leuvens colloquium van 2004 het Herman De Dijn verweten dat hij zou terugvallen op een te eerbiedigen natuurlijke orde. Burms wil daar tegenin gaan door te betogen dat een conservatieve bio-ethische positie geen (direct) beroep dient te doen op een onaantastbare natuurlijke orde, aangezien “*respect voor de natuurlijke orde of biologische gegevenheid alleen maar zin heeft voor zover het reduceerbaar is tot een respect voor [...] de ‘symbolische orde’.*” (15) Burms steekt van wal door zich radicaal af te zetten van biologisch determinisme. Zelfs de kinderwens is volgens Burms een contingente culturele constructie: “*Wie een eigen kind wil, wordt niet door een biologisch bepaald instinct gedreven, maar laat zich leiden door een ontvankelijkheid voor de aansprekende kracht van de betekenis die een bepaalde, cultureel en sociaal belangrijke, rol heeft.*” (16)

Burms maakt zich sterk dat met de term ‘natuurlijke orde’, eigenlijk een dergelijke ‘symbolische orde’ wordt bedoeld – niet alleen bij hemzelf, maar bij conservatieve bio-ethici in het algemeen. De kerngedachte van die symbolische orde is “*dat menselijke verlangens een respons zijn op iets dat als indrukwekkend, fascinerend of ontzagwekkend wordt ervaren en hierdoor tot de verbeelding spreekt. [...] Het eren gaat vooraf aan het streven.*” (16) Deze denktrant zou een conserverende attitude in de hand werken: “*men zal des te sterker aangesproken worden door een betekenisvolle samenhang, wanneer men die samenhang kan ervaren als de uitdrukking van een zekere bestendigheid, die het toevallige van voorbijgaande verlangens en ambities transcendeert.*” (17)

Burms zet dit conservatisme af tegen een vorm van instrumentalistisch progressivisme. “*Terwijl het progressieve denken erop gericht is de uitwendige (natuurlijke en culturele) realiteit zoveel mogelijk te construeren of te reconstrueren en op die manier in overeenstemming te brengen met de menselijke verlangens, is de conservatieve visie erop gericht een uitwendige realiteit te eren als transcendente oorsprong van die verlangens.*” (17)

Een ‘symbolische orde’ is volgens Burms “*historisch gegroeid, contingent en cultuurafhankelijk*”. (17) Dat lijkt haaks te staan op een eerbiediging van onze biologische gegevenheid. Burms stelt ook vlakaf: “*Het biologische heeft uit zichzelf geen enkele morele relevantie.*” (17) Desalniettemin noteert Burms hoe het beeld van gekloneerde mensen, zwangere mannen en andere onnatuurlijkheden vaak afschuw, weersin, en “*een zekere huiver*” (17) oproepen.

### **Algemene opmerkingen**

Het is boeiend om te zien hoe Burms en De Dijn uitgeleefde axiologieën laten voor wat ze zijn omdat deze een aantal bredere kwesties onderbelicht laten. Daarom slaan zij het minder aangedane pad in waar de impliciete ethische gevoeligheid tegenover de expliciet gearticuleerde ethische principes

worden gezet. Daar komen meerdere vruchtbare analyses uit voort. Men dient in lijkt hun eigen axiologie

(15-17) Burms boetseert zich een te makkelijke tegenstrever: de instrumentalisten, en de 'willfulness'. Het zou prikkelender zijn als ze een existentialistisch weerwoord zouden anticiperen – een existentialistisch perspectief dat met Burms en De Dijn de opvatting deelt dat de mens niet zijn verlangens als prismaat van de ethiek kan nemen, maar hetgeen aan die verlangens voorafgaat moet onderkennen, en eerbiedigen. Als tegenstrever voor hun 'brede' filosofie, richten ze zich op de 'smalle, oppervlakkige' instrumentalist. Boeiender had het geweest als zij de 'diepe' existentialist hadden opgezocht.

### **Errata**

7: "in overeen zouden proberen te brengen"