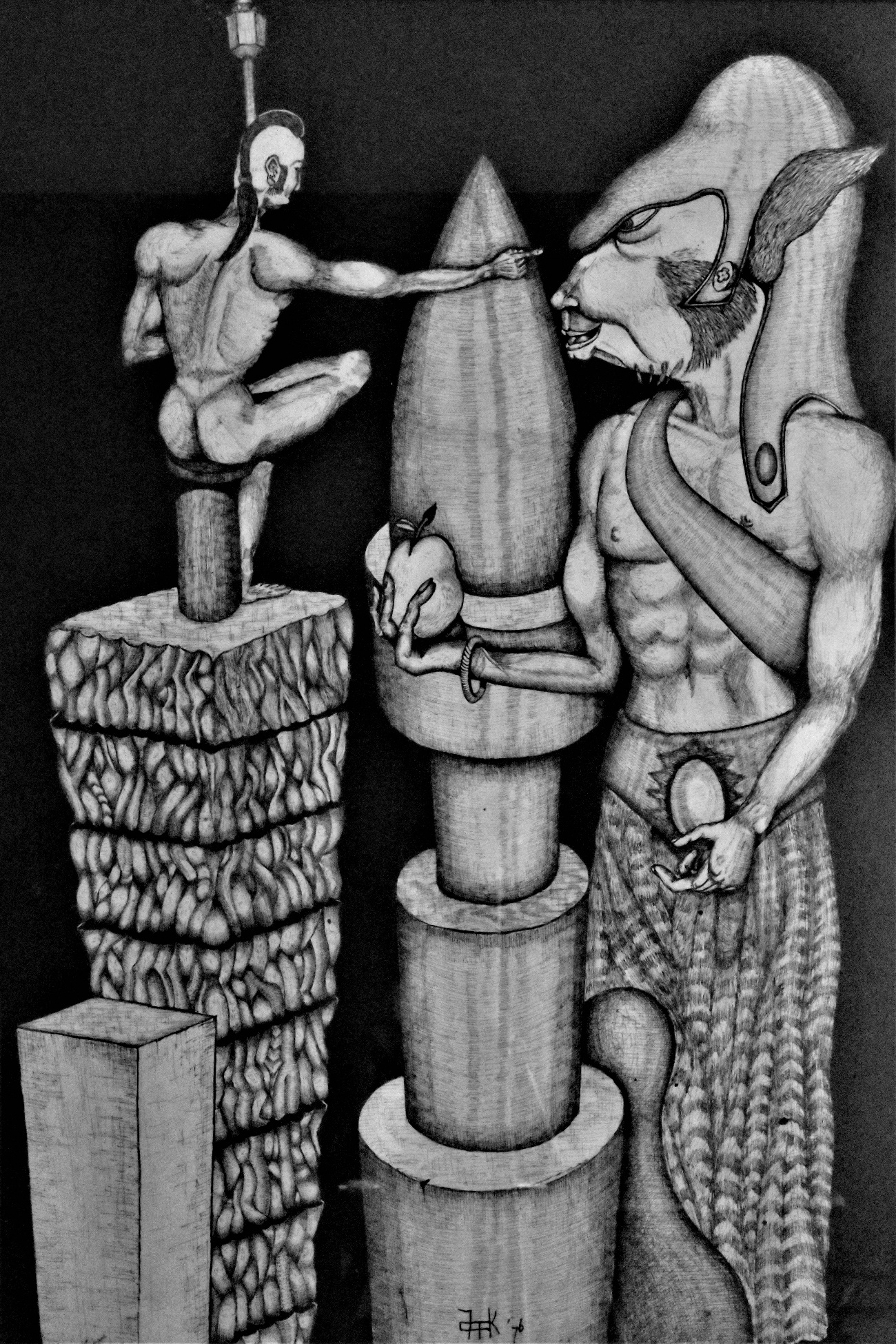
**Syllabus Filosofie over Sociaal Werk, jaar 1-2 ISO***Frank Post en Joeri Kooimans*

 *Figuur 1: Tekening van Jaap Kooimans, uit 1976*

Inhoudsopgave

[Overzicht thema’s en lessen 3](#_Toc889573)

[Waarom filosofie voor social work? 4](#_Toc889574)

[Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work 6](#_Toc889575)

[Socrates 8](#_Toc889576)

[Reflecties week 1 10](#_Toc889577)

[Week 2 – Epistemologie, twijfel en scepticisme 14](#_Toc889578)

[René Descartes 14](#_Toc889579)

[Citaten van René Descartes 16](#_Toc889580)

[Theo Verbeek over Descartes 17](#_Toc889581)

[David Hume 20](#_Toc889582)

[David Hume: '​Wees filosoof, maar wees ook steeds een mens' - Henri Oosthouts 21](#_Toc889583)

[Reflecties Week 2 24](#_Toc889584)

[Week 3 – Wijsgerige Antropologie. 28](#_Toc889585)

[Aristoteles 28](#_Toc889586)

[Aristoteles over de ziel – Gerard Visser 30](#_Toc889587)

[Kernpunten van Nietzsche’s denken – Frank Post 31](#_Toc889588)

[Samenvatting van Nietzsche’s Aldus Sprak Zarathoestra – Joeri Kooimans 34](#_Toc889589)

[Helmuth Plessner – Jos de Mul 36](#_Toc889590)

[Inleiding bij de Menselijke conditie – Hannah Arendt 46](#_Toc889591)

[Reflecties Week 3 49](#_Toc889592)

[Week 4 – Verlichting versus Romantiek 53](#_Toc889593)

[Wat is Verlichting – Immanuel Kant 53](#_Toc889594)

[Friedrich von Schiller 58](#_Toc889595)

[Mary Wollstonecraft 60](#_Toc889596)

[Reflecties Week 4 62](#_Toc889597)

[Week 5 - Existentialisme 66](#_Toc889598)

[Jean-Paul Sartre 66](#_Toc889599)

[Existentialisme is humanisme 68](#_Toc889600)

[De Blik 73](#_Toc889601)

[Vrijheid of vrijwaring? Jean-Paul Sartre en wij - Ruud Welten 76](#_Toc889602)

[Simone de Beauvoir – uittreksel uit de Tweede Sekse 80](#_Toc889603)

[Een psychiatrisch patiënt wordt nooit meer de oude – Awee Prins 82](#_Toc889604)

[Reflecties Week 5 86](#_Toc889605)

[Week 6 – (Post)kolonialisme en racisme 90](#_Toc889606)

[Frantz Fanon 90](#_Toc889607)

[De kolonie en de natie - Stephan Sanders 94](#_Toc889608)

[Een bevlogen zwart wereldbeeld - Joost de Vries 97](#_Toc889609)

[Reflecties Week 6 100](#_Toc889610)

# Overzicht thema’s en lessen

Via een verdieping op enkele filosofen proberen we een brede en kritische kijk te ontwikkelen op de vragen van het leven en, daaraan gerelateerd, de problemen die je binnen social work tegen kan komen. Tijdens de cursus leer je hoe filosofie je kan helpen een lenigheid van denken te ontwikkelen die zowel voor jou persoonlijk als in je beroepsuitoefening zinvol kan zijn. Je zult merken dat filosofie behalve heel diep ook heel mooi is en zich bovendien uitstekend leent voor praktische toepassingen. In de woorden van de grote filosoof Immanuel Kant (1724-1804):s “Er is niets praktischer dan een goede theorie.” Gedurende deze cursus zullen we ingaan op thema’s die aansluiten op het thema inclusie, zodanig dat jullie daar ook door een filosofische bril naar leren kijken. Tijdens de lessen zijn er momenten waarin we ruimte geven om te laten zien hoe bezig zijn met filosofie bijdraagt aan je beroepsontwikkeling. We gaan onderstaande thema’s en denkers behandelen.

*1. Inleiding in Filosofie (Socrates)  
  
2. Epistemologie, twijfel en scepticisme (René Descartes en David Hume)*Hoe komen we tot zekere kennis?  
Wat is betwijfelbaar?  
Wat is scepticisme?

*3. Wijsgerige Antropologie (Helmuth Plessner en Aristoteles)*Wat is de mens?  
Wat zijn mensbeelden?

*4. Verlichting versus Romantiek (Immanuel Kant, Friedrich Schiller en Mary Whollstonecraft)*De Rede, rationaliteit, het moderne mensbeeld, sensitiviteit en feminisme.   
  
*5. Existentialisme (Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir en Awee Prins)*Vrijheid, verantwoordelijkheid en het (broze) zelf. Hoe gaan we om met kwetsbaarheid? Hoe dragen we verantwoordelijkheid?

*6. Postkolonialisme (Frantz Fanon en Ta-Nehisi Caotes)*(Post)kolonialisme, racisme en uitsluiting. Hoe kunnen we deze duiden?

*8, 9 en 10. Afsluiting*Houdt een presentatie over filosofie en inclusie. Laat zien in je presentatie dat je je via een filosofische vraagstuk of stellingname met een sociaalmaatschappelijk thema verbindt, met een koppeling naar sociaal werk. Probeer te laten zien hoe je filosofie relevant hebt kunnen maken en hebt weten in te zetten om een analyse op bovenstaande te plegen.

## Waarom filosofie voor social work?

Jullie krijgen via een inleidend vak over filosofie kritische denkvaardigheden aangereikt die bruikbaar zijn voor het sociaal werk, maar ook in het hele leven over het algemeen. In het bijzonder zullen we leren hoe filosofie kan bijdragen aan het ontwikkelen van een bredere, kritischere en meer open blik. Filosofie draagt bij aan het vermogen dingen in twijfel te trekken, hetgeen volgens Descartes ons bevrijdt van vooroordelen en tevens de eerste stap is naar wijsheid. Via Hume zullen we leren hoe we er zorg voor kunnen dragen dat we geen voorbarige conclusies trekken op basis van wat we zien en meemaken, een vaardigheid die ook van belang is voor social work.

Via een verkenning van de wijsgerige antropologie zullen we zien hoe mensen bij het zoeken naar het antwoord op de vraag ‘Wat is de mens?’ allerlei mensbeelden ontwikkelen, die ook doorsijpelen in de maatschappij.

Aan de hand van het existentialisme gaan we onderzoeken wat de mogelijkheidsvoorwaarden zijn om vrij te zijn, hoe mensen betekenis aan het leven geven door hun eigen waarden te stichten, wat het betekent verantwoordelijk te zijn en hoe broos het menselijk bestaan is en wat voor implicaties dat heeft voor het welzijn en herstel daarvan van mensen als dat nodig is.

Bij de behandeling van de Verlichting en de kritiek daarop vanuit de Romantiek gaan we kritisch onderzoeken hoe het moderne mensbeeld van het rationele autonome subject is ontstaan. We behandelen daarnaast de Romantische kritiek op de Verlichting, ook via het feminisme en het ontstaan daarvan.

Door het filosofisch onderzoeken van postkolonialisme en racisme gaan we zien hoe filosofie kan bijdragen aan het nadenken over racisme en andere uitsluitingsmechanismen en wat dat met de (zelf)ervaring van mensen doet.

Bij filosofie zullen we daarnaast ook de kans hebben bepaalde vaardigheden te ontwikkelen die ook van belang zijn voor social work. Via filosofie leren we hoe gedachten goed onder woorden kunnen worden gebracht, maar ook hoe we die van anderen beter kan begrijpen en helpen verwoorden in een dialogische context. Verder leren we via de filosofie hoe vanuit meerdere perspectieven kritisch gekeken kan worden naar casuïstiek en hoe we daar de juiste vragen leren stellen. De cursus zal ook dienen om een grotere gevoeligheid voor verschillen te ontwikkelen, het reflectieve denkvermogen te versterken, alsmede het logisch en sceptisch redeneervermogen te verbeteren. Dit alles kan de sociaal werker helpen steviger in de schoenen te staan. Filosofie leert ons verder om goed te argumenteren, zowel op schrift, als in dialoog. Filosofie helpt daarnaast bij het ontwikkelen van een visie, en ook die te beargumenteren, maar ook presenteren. Doordat filosofie het kritisch denkvermogen en perspectivisme bevordert is het ook voor een onderzoekende houding van meerwaarde. Filosofie helpt ons ook kritische zelfreflectie te plegen (vgl. Socrates: Ken Uzelve) en reflectie op de samenleving en de verhoudingen daarbinnen. Meer in het algemeen: filosofie kan bijdragen aan een scherper, kritischer denkvermogen, heeft een positief effect op de eigenwaarde, versterkt luister- en spreekvaardigheden, argumentatieve vaardigheden en kan het inlevingsvermogen in standpunten van anderen vergroten. Het kan sociaal werkers helpen verantwoord invulling geven aan hun discretionaire ruimte. Filosofie helpt bij het vergroten van het creatief denkvermogen, wat de deur opent naar nieuwe handelingsmogelijkheden en helpt zo het vinden van nieuwe oplossingen ter bevordering van inclusie. Filosofie helpt zo om innovatief en authentiek te zijn. Deze vaardigheden gaan we oefenen bij het lezen van teksten, het bediscussiëren daarvan, het voeren van filosofisch dialogen en debatten. Zo gaan we vanuit filosofisch oogpunt in dialoog met elkaar over inclusie.

# Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work

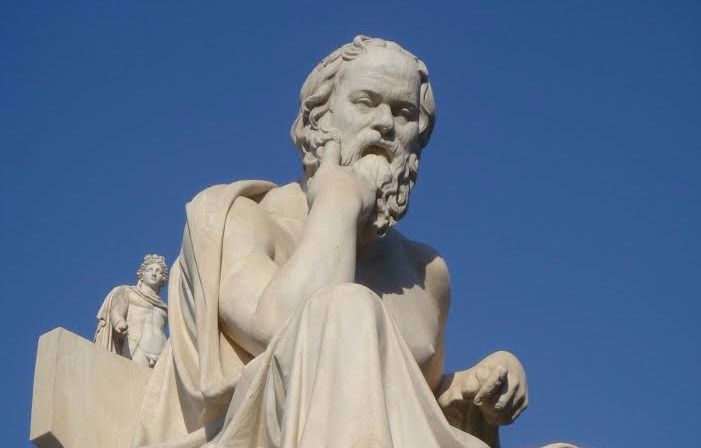
*"Zoals een atleet door herhaalde lichamelijke oefeningen een andere vorm en nieuwe kracht aan zijn lichaam geeft, zo versterkt een filosoof door geestelijke oefeningen zijn geestkracht, hij verandert zijn gemoedsstemming, transformeert zijn wereldbeeld en ten slotte zijn hele persoon."[[1]](#footnote-1)*

Volgens de Franse filosoof Pierre Hardot kunnen we filosofie een tweeledige functie toebedelen. Ten eerste is het een theoretische praxis, waarbij het streven naar en de liefde voor kennis centraal staan. In die hoedanigheid kunnen we door te filosoferen meer kennis over onszelf, de wereld en de mensen om ons heen vergaren om  zo onszelf, anderen en de wereld beter te kunnen begrijpen en soms ook te verbeteren. We kunnen filosofie zo terug brengen tot drie vragen: ‘Wie ben ik?’, ‘Wie is de ander?’ en ‘Wat is de wereld?’   
Ten tweede kunnen we filosofie als een therapeutische praxis zien. We kunnen filosofie namelijk aanwenden om aan onszelf te werken door meer inzichten over onszelf te vergaren en door deze te gebruiken om beter te worden. De drie vragen worden dan ‘Hoe ga ik met mijzelf om?’, ‘Hoe ga ik om met de ander?’ en ‘Hoe ga ik om met de wereld?’  
Door te filosoferen kommen we op een spannend snijvlak terecht: we zijn door te filosoferen niet onwetend meer, maar ook nog niet wijs. Hoe we ons daarop bewegen kan filosofie bij helpen.

Filosofen proberen hun geest te trainen en daarmee zichzelf en de wereld waarin ze leven te verbeteren. Daarvoor is het belangrijk regelmatig te reflecteren. Dat wil zeggen: in onszelf en in gesprek met anderen nog eens terugkijken op ideeën / gebeurtenissen en daar wijzer van proberen te worden.   
  
Vanuit het streven naar kennis en wijsheid, proberen filosofen door middel van het stellen van vragen – en het nadenken over die vragen - hun begrip met betrekking tot verscheidene vraagstukken te vergroten en verbreden. Deze kunnen onder andere betrekking hebben op de aard van de werkelijkheid (hoe zijn de zijnden in hun zijn?), over hoe kennis tot stand komt, hoe je goed en logisch redeneert en argumenteert wat een goed leven is, hoe je een rechtvaardige samenleving inricht, wat het schone is (wat is mooi, wat is lelijk), vragen naar techniek, de kunst van het interpreteren, het denken van tegenstellingen en verschil, wetenschap, taal en wat de mens is.

De filosofie helpt daarnaast met het ontwikkelen van een aantal vaardigheden, zoals: kritisch en breder nadenken; het stellen van de juiste vragen, gedachten onder woorden brengen, het aandragen van verklaringen vanuit meerdere perspectieven, helpt bij het vinden en formuleren van argumenten en verantwoordingsmogelijkheden, omgang met ethische dilemma’s, feiten scheiden van interpretaties, omgaan met ethische dilemma’s, logisch nadenken, onderzoekend vermogen, vergroot je inschattingsvermogen bij het signaleren, leert welke mensbeelden schuilgaan achter (sociale) wetenschappen, maar ook maatschappelijke opvattingen, omgaan met normativiteit, gevoeligheid voor Verschillen en de Ander, sterkt reflectief denkvermogen, stelt je in staat verborgen aannames te ontdekken, kennis te verantwoorden en levert een verbeterde houding in dialogen en discussies aan te nemen.

## Socrates

Voor Socrates (ca. 469 v.Chr. - 399 v.Chr.) was filosofie niet louter een kwestie van het liefhebben en het nastreven van waarheid (hetgeen filosofie vrij vertaald betekent), maar ging het bij filosofie ook om de *zorg voor het zelf*, *epimelia heautou*.   
 Socrates was als filosoof een liefhebber van wijsheid en streefde daar naarstig naar. Hij was van mening dat het niet onderzochte leven het leven niet waard was. Hiermee bedoelde hij niet alleen dat we onderzoek moeten plegen naar de wereld waarin wij leven en de mensen die deze vullen, maar ook bovenal naar onszelf. We moeten derhalve de moed hebben de blik kritisch binnenwaarts te wenden en onze eigen (voor)oordelen scrupuleus tegen het daglicht houden. Op die manier kunnen we onszelf beter leren kennen, ons denkvermogen versterken en de verkregen inzichten aanwenden om onszelf te verbeteren. *Gnothi Seauton* *“Ken Uzelve”* werd daarom zijn adagium. Het vermogen om deze en verdere kennis te vergaren was Socrates echter wel uiterst bescheiden in, een bekende uitspraak van hem immers luidt: *“Het enige dat ik weet, is dat ik niets weet.”* Zijsprong: Sextux Empiricus, een beroemd scepticus, bracht dit nog een stapje verder en zei: *“Het enige dat ik weet is dat ik niets weet, en zelfs dat weet ik niet zeker.”*    
 Deze agnostische houding was kenmerkend voor Socrates en leidde het Orakel van Delphi ertoe Socrates als wijste mens aan te duiden tegenover Chaerephon, een vriend van Socrates. In plaats van over dit verkregen predicaat op te scheppen, maakte Socrates er zijn levenstaak van om de uitspraak te weerleggen. Dit leidde Socrates ertoe erop uit te gaan om allerlei mensen die geroemd werden om hun wijsheid kritisch te gaan bevragen. Dit leverde hem de reputatie en bijnaam van horzel op, Socrates hield namelijk mensen ongevraagd staand op straat, op de markt, of kwam onuitgenodigd op feestjes om mensen kritisch en grondig te bevragen.   
 Naast deze kritische houding, was Socrates ook behulp- en zorgzaam. Hij zag zichzelf in die hoedanigheid als een soort vroedvrouw, naar het voorbeeld van zijn moeder. Echter hielp hij niet mensen letterlijk bevallen, zoals zijn moeder dat deed, maar probeerde hij mensen te helpen bevallen van ideeën. Mensen zijn als het ware bezwangerd van ideeën, volgens Socrates. Dit betekent dat ze ideeën al in zich dragen, maar daar niet bewust van zijn. Het is dan de taak van de filosoof om deze door het stellen van de juiste vragen naar boven te helpen. De filosoof onderwijst daarom niet, maar vraagt, bevraagt en vraagt door. Beroemd is het voorbeeld uit de dialoog Meno, waar Socrates een ongeschoolde slaaf een ingewikkelde wiskundige stelling laat bewijzen, louter door de juiste vragen te stellen. Socrates zegt dan ook tegen Meno: *“Zie je, Meno? Ik leer hem niets. Het enige wat ik doe is vragen stellen.”* Dit geeft filosofie wellicht van oudsher een emancipatoir karakter. Dit zien we ook terug in de poging van Socrates mensen tot ware, maar ook moreel goede ideeën te laten komen. Onjuiste ideeën kunnen namelijk schade berokkenen, omdat ze slecht kunnen zijn voor de gezondheid van mensen, maar ook voor de samenleving als geheel. Het is daarom dat Socrates via bevragingen zijn eigen onwetendheid, maar ook die van anderen probeert te onthullen. Dit was vooral een moreel onderzoek, omdat zijn bevragingen vaak over morele en politieke kwesties gingen. Hij ging geregeld zo ver door in zijn bevragingen dat zijn gesprekspartners enorm verward raakten en hun opvattingen op losse schroeven zagen komen te staan.   
 De zoektocht naar de juiste definities van deugden brachten zijn gesprekspartners ertoe hun leven te bevragen en te onderzoeken. De persoon in kwestie moest dan besluiten of hij werkelijk de principes begreep waarnaar hij handelde, en of zijn leven werkelijk conform de principes was die hij accepteert na daarop te hebben gereflecteerd. Vooral om die reden vond Socrates soms contradicties in de opvattingen die zijn gesprekspartners hadden.   
Echter ging het hem er nooit om opvattingen onderuit te halen of te vernietigen, het doel was altijd de verbetering van zijn eigen opvattingen en die van zijn gesprekspartners. Wanneer hij opvattingen onderwierp aan bevragingen en kritiek, ging het hem altijd om het vinden van de beste argumenten die het resultaat zijn van rationele reflectie die bevorderlijk zijn voor mens en samenleving.   
 Hij wilde daarbij vooral toedenken naar moreel juiste opvattingen, om bepaalde problemen waar onenigheid over was op te lossen. Hij verwachtte dat dergelijk onderzoek tot morele vooruitgang zou leiden.   
 Maar hoeveel mensen Socrates ook bevroeg, of ondervroeg, wijsheid dacht hij niet te vinden. Wat hij daarentegen vaststelde was dat veel mensen, in verscheidene gradaties van vermeende zekerheid, veronderstelde de waarheid in pacht te hebben. Omdat deze mensen desalniettemin geen bevredigende antwoorden konden geven op Socrates kritisch filosofische vragen (die vaak vroegen naar de essentie van dingen), kon hij niet anders dan concluderen dat het Orakel wellicht toch gelijk had. Socrates gaf immers toe onwetend te zijn, terwijl zijn gesprekspartners allemaal een claim op de waarheid legden.   
 Terugkomend op zelfzorg. Voor Socrates dienden ware inzichten vooral om een moreel goed leven te kunnen leiden, waarbij de deugden een centrale plaats innemen. Hij deed daarom onderzoek naar urgent morele vragen en zocht naar definities van de deugden die we moesten testen door middel van ondervraging. Hij zocht dan bijvoorbeeld naar een definitie van rechtvaardigheid die universeel is en dus voor alle mensen op alle momenten geldt. Hij probeerde daarbij de juiste rechtvaardigingen en onderbouwingen voor opvattingen te vinden die zich konden vertalen tot moreel handelen volgens de deugden. Om bijvoorbeeld rechtvaardig te handelen, moet je weten wat rechtvaardigheid is. Om vrijgevig te kunnen zijn, moet je begrijpen waar dat uit bestaat. Daarmee hoopte Socrates deugdzame ideeën en daarmee deugdzaam handelen te bevorderen.

## Reflecties week 1

*• Nu je een algemeen beeld hebt van wat filosofie is, geef daar een eigen definitie aan. Ten tweede: wat zou je graag willen onderzoeken? En wat wil je leren? (Om te helpen: denk aan filosofen of thema’s waar je graag over zou willen nadenken, wat voor ideeën je op wilt doen. Waar komen jouw vragen vandaan?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe zou je filosofie relevant kunnen of willen maken voor sociaal werk? (Wat zou de relevantie van filosofie kunnen zijn? Welke maatschappelijke kwesties zou het mee verbonden zijn?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe wil je met deze vragen en gedachten aan de slag gaan? (Om te helpen: welke filosofische inzichten wil je verbinden aan sociale vraagstukken? Welke thema’s zijn daaraan verbonden?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

# Week 2 – Epistemologie, twijfel en scepticisme

## René Descartes

Descartes (1698 – 1781) wordt gezien als een van de grondleggers van de moderne filosofie. Hij was naast filosoof ook wiskundige en hield zich bezig met wetenschap. Centraal in zijn werken staan het probleem van de kennis en de aard van de geest. Descartes leefde een groot deel van zijn leven in Nederland, publiceerde daar zijn werken en diende een korte tijd in het leger. Jarenlang schreef hij met de Zweedse prinses Christina. Toen hij naar het Zweedse hof werd gehaald om haar daar les te geven, stierf hij later door het vroege opstaan en een longontsteking.  
 Descartes probeerde met zijn filosofie bij zekere kennis uit te komen. Hiervoor ondernam hij zijn beroemde twijfelexperiment. In dit experiment, trekt Descartes alles wat hij denkt te weten vanuit het verleden in twijfel, of dit nu zintuiglijke indrukken zijn, dogma’s, boeken of wat dan ook. Twijfel bevrijdt ons, stelt hij, van vooroordelen die ons beletten volstrekt zekere kennis te hebben. Hij stelt vervolgens vast dat hij aan alles twijfelen kan, behalve aan het feit dat hij aan het twijfelen is. En als hij kan twijfelen moet hij ook bestaan. Bestaan is een vorm van denken, zodat Descartes nu kan concluderen: ‘Ik denk dus ik besta (ofwel in het Frans ‘je pense donc je suis’ danwel in het Latijn ‘cogito ergo sum’. Doordat Descartes de eerste basis voor kennis legt in het verstand, is hij een rationalist. Descartes heeft met zijn twijfelexperiment zekere kennis verkregen van het bestaan van zijn ziel, maar nog niet van zijn lichaam.  
 Het lichaam, zegt Descartes, is een fysieke substantie en maakt onderdeel uit van de materiële wereld. De geest, De ziel, daarentegen, is een niet-fysieke substantie. Het bestaan daarvan hebben we te danken aan God. Descartes onderscheidt zo twee substanties: denken (de ziel) en uitgebreidheid (de materiële/fysieke buitenwereld).  
 Nu Descartes zekere kennis heeft van het bestaan van zijn denken, zoekt hij naar hoe wij kennis kunnen verkrijgen van de buitenwereld. Kennis van de buitenwereld komt tot ons via de waarnemingen. Descartes twijfelt in eerste instantie aan de zekerheid van het bestaan van de buitenwereld omdat we door onze zintuigen kunnen worden bedrogen. Waarnemen, volgens Descartes, is in iedere geval een bepaalde reactie van ons lichaam op een natuurlijk proces. Dit impliceert dat het lichaam en alle andere mechanische processen binnen de uitgebreidheid causaal bepaald zijn. De ziel daarentegen is volstrekt spontaan. Waarnemingen worden vervolgens verwerkt door het verstand. Hoewel de waarnemingen ons kunnen bedriegen, kunnen we de vergissingen die daartoe leiden wel oplossen. De twijfel die ontstaat door vergissingen, kunnen worden opgelost zodra we de oorzaak van de desbetreffende vergissing hebben achterhaald. Dit maakt ons in staat zintuiglijke oordelen verstandelijk bij te stellen. De reden waarom dit altijd goed gaat, is de algoedheid van God. Hij zorgt ervoor dat de mentale indrukken samenhangen met een bepaalde lichamelijke stand van zaken in onze hersenen. Omdat God algoed is, kunnen we ervan verzekerd zijn dat hij ons niet zal bedriegen. Daarom kunnen we, puttend uit onze mentale binnenwereld, met zekerheid kennis verkrijgen over dingen die zich daarbuiten afspelen. God zorgt er met andere woorden voor dat de mentale indrukken die we hebben overeenkomen met een bepaalde stand van zaken in de buitenwereld.   
 Gezien de belangrijke rol die God speelt in Descartes zijn denken, levert hij ook drie bewijzen voor zijn bestaan. Als we goed nadenken over onszelf en de oorsprong van ons bestaan, zullen we beseffen dat God daadwerkelijk moet bestaan en dat zijn bestaan garandeert dat we niet bedrogen worden. In Descartes eigen woorden: *“uit het simpele feit dat er in mij een idee bestaat van iets dat volmaakter is dan ikzelf, volgt dat dit ding ook werkelijk bestaat.”* Bovendien, dat het idee van God in ons is, kan alleen God zelf als oorzaak hebben.   
 Wanneer deze grondslagen zijn gelegd, is het mogelijk verdere kennis te verkrijgen over de wereld. Volgens Descartes kunnen we zeker zijn van ideeën die helder en welonderscheiden zijn: *“Verder is het ook nodig dat we weten dat alles wat we op een heldere en welonderscheiden manier begrijpen, op dezelfde manier waar is als waarop we het begrijpen.”* Een vernieuwing die Descartes bracht wetenschappelijk gezien is dat hij, anders dan bij Aristoteles, wetenschap niet een louter empirische aangelegenheid maakt, maar een interpretatieve. De zichtbare wereld, stelt Descartes, is het resultaat van fysische processen die niet waarneembaar zijn, zoals beweging, plaats, grootte, vorm en uitgebreidheid. We zien hier wel de concrete manifestaties van, maar nooit zien we plaats of materie terug in de natuur. De belangrijkste begrippen voor de wetenschap, komen dus kennelijk niet van buiten. Deze ideeën, net als het idee van God, zijn aangeboren, volgens Descartes. Dankzij de geest die God ons gegeven heeft komen we dus tot kennis. De heldere intuïties die daaruit volgen, stelt Descartes, zijn bereikbaar voor iedereen, zolang men maar redeneert op grond van wat men al begrijpt, vervolgens kan stap voor stap het onbekende worden gereconstrueerd en kunnen we onze kennis verrijken.[[2]](#footnote-2)   
 Mensen zijn volgens Descartes aan elkaar gelijk doordat ze allemaal zijn bedeeld met een rationeel verstand en de geestelijke vermogens die daarbij horen. Dit is iets wat meerdere rationalisten in die tijd dachten. Het is echter nog niet voldoende om een goede geest te hebben, waar het voor Descartes op aankomt is dat het zaak is de geest goed te gebruiken. Alle mensen kunnen logisch redeneren, stelt Descartes, waardoor alle denkbare kennis voor ons allen toegankelijk is, mits we maar goed gebruik maken van ons denkvermogen. Hij maakte hierin geen onderscheid tussen mannen en vrouwen, en ook niet tussen etniciteiten. Zo correspondeerde hij bijvoorbeeld veel met de Zweedse prinses Christina van die tijd, voor wie hij een grote intellectuele liefde en bewondering voelde. Descartes dacht en handelende op democratische wijze en schreef een keer over Nederland: *“Ik geloof dat de vrijheid van deze republiek vooral bestaat uit de gelijkheid van de rechten van allen”.* Bovendien voelde Descartes zich niet te goed om ‘de gewone man’ verder te helpen. Een vroegere knecht van hem, Jean Gillot, hielp hij wiskundige van de koning van Portugal te worden. Hij koos er ook doelbewust voor zijn werk in het Frans te schrijven, wat ongebruikelijk was in die tijd gezien alles in het Latijn werd geschreven. Dit deed hij zodat ‘gewone mensen’ en dan met name vrouwen zijn boek ook konden lezen.[[3]](#footnote-3)

### Citaten van René Descartes[[4]](#footnote-4)

*“In de Eerste Meditatie worden de redenen uiteengezet waarom wij kunnen twijfelen over alle dingen, met name over de materiele dingen; en wel zolang wij voor de wetenschappen geen andere grondslagen hebben dan welke wij tot nog toe hadden. Ook al lijkt het nut van een dergelijke twijfel op het eerste gezicht niet duidelijk, toch is het zeer groot, omdat de twijfel ons van alle vooroordelen bevrijdt* [waaronder ook de vooroordelen die we zintuiglijke waarneming noemen FP] *Tenslotte brengt de twijfel teweeg dat we niet langer kunnen twijfelen over dingen waarvan we uiteindelijk te weten komen dat ze waar* [- want onbetwijfelbaar - zijn FP]*.”*

*“Door gebruik te maken van zijn eigen vrijheid merkt de geest in de Tweede Meditatie dat wanneer hij* [de hypothese doordenkt FP] *dat er niets bestaat waarover hij ook maar in het minst kan twijfelen dat het bestaat, het onmogelijk is dat hij* [als denker FP] *tegelijkertijd niet zelf bestaat. Dit is van het allergrootste belang, aangezien hij op deze manier gemakkelijk kan onderscheiden tussen dat wat bij hemzelf hoort, dat wil zeggen bij zijn intellectuele natuur, en wat tot het lichaam behoort. Hieruit moet worden geconcludeerd dat alles wat we op een heldere en welonderscheiden manier als verschillende substanties begrijpen, zoals ziel en lichaam, ook inderdaad substanties zijn die in werkelijkheid onderling van elkaar zijn onderscheiden. Dit is de conclusie van de Zesde Meditatie. Hetzelfde wordt in die laatste Meditatie ook bevestigd op grond van het feit dat wij elk lichaam als deelbaar begrijpen en elke geest daarentegen als ondeelbaar. We kunnen immers geen begrip vormen van de helft van een geest, zoals we dat wel kunnen doen met elk lichaam, hoe klein het ook is.”*

*“In mijn geest staat de oude mening gegrift dat er een God bestaat die alles kan en door wie ik geschapen ben zoals ik ben. Misschien heeft God echter niet gewild dat ik op die manier bedrogen zou worden. Hij wordt toch in de hoogste mate goed genoemd? Maar als het met zijn goedheid in strijd zou zijn dat hij mij zo zou hebben geschapen dat ik altijd bedrogen word, zou het er toch evenzeer mee in strijd lijken te zijn dat hij toestaat dat ik soms word bedrogen?”*

### Theo Verbeek over Descartes

1. Descartes (1596-1650) staat aan het begin van het ‘moderne denken’. De tijd na de middeleeuwen waarin het beeld van ‘de’ mens als ‘subject’, als helder denkende en bewust handelende persoon centraal zal komen te staan. Niet meer een naïeve ervaring van ‘de werkelijkheid’ of een god zijn hier het uitgangspunt, maar de mens in zijn denkende en handelende verhouding tot de wereld. Dat beeld van de mens als subject zal uiteindelijk onder leiding van de 19e-eeuwers Marx, Nietzsche en Freud zwaar onder vuur komen. Er wordt dan ook wel gezegd dat we nu in een ‘postmoderne’ tijd leven.

2. Descartes vindt wel dat het denken van mensen ook verward kan zijn en zich kan baseren op waarnemingen die niet kloppen (d.w.z. niet goed berekend zijn). Hij zoekt een methode die voor alle denkende mensen geschikt is om tot zekerheid te komen. En die zekerheid moet op zijn beurt de basis vormen voor effectief handelen. (Kritische noot van Frank: Waarbij natuurlijk aangetekend moet worden dat de effectiviteit van mijn handelen nog niet wil zeggen - zoals Descartes lijkt te suggereren - dat ik ook weet wat ik doe, hetgeen mag blijken uit het (over)leven van dieren.)

3. De basis van Descartes’ methode wordt gevormd door twee uitgangspunten: (1) Het verstand kan inzien of we iets wat we willen begrijpen ook werkelijk begrijpen (het verstand weet of het iets ‘helder’ (‘clair et distinct’) inziet; het is wat dat betreft een betrouwbare vaste basis) en (2) we kunnen iets wat we nog niet begrijpen wel gaan begrijpen door het uit te leggen in termen van wat we al wisten. Daarvoor moeten we wel dat wat we nog niet begrijpen goed ordenen en inventariseren: op een rijtje zetten. Er kan, in populaire taal gesteld, dan een ‘o-ja-natuurlijk-gevoel’ ontstaan: inzicht, ‘zien’.

In de woorden van Descartes: “We volgen deze methode dan ook nauwkeurig door gecompliceerde en duistere problemen allengs te reduceren tot eenvoudiger problemen, om vervolgens te beginnen met het onderzoek van de meest eenvoudige dingen en gaandeweg op te stijgen tot de kennis van alle andere.”

4. Volgens de methode zoek je dus als je iets niet begrijpt naar overeenkomsten ervan met wat je wel begrijpt. Hoe visuele waarneming werkt (waarbij een ding ‘in je hoofd’ komt - ik zie een steen -zonder dat het *echte* ding in je hoofd komt - ik heb geen steen in mijn hoofd) kun je begrijpen door te denken aan iemand die in het donker loopt en met een stok de omgeving aftast. De weerstand die de stok tegen de steen ontmoet, beweegt zich door de stok naar de hand van de wandelaar. Volgens het model van die beweging kun je ‘waarneming’ begrijpen.

Het fijne is (bezien vanuit Descartes’ perspectief) dat je waarneming daarmee meteen teruggebracht hebt tot iets meetbaars en berekenbaars (beweging).

5. Uitgangspunt van de methode blijkt dus, dat je bij het onderzoek en de beschrijving van de werkelijkheid niet primair uitgaat van het ding of de gebeurtenis die je wilt onderzoeken/beschrijven, maar van wat je zelf kunt denken: wat voor het denken helder gemaakt kan worden. (Lijkt op het verhaal van de man die 50m van zijn voordeur onder een lantaarnpaal zijn huissleutel zoekt en op de vraag van zijn passerende vriend of zijn sleutel daar ook ligt antwoord: “Nee, maar hier is een lantaarnpaal.”)

6. Vier regels van de methode zijn dan: (1) alleen aannemen wat werkelijk helder is, (2) wat je niet snapt (en wel wilt gaan snappen) opdelen in overzichtelijke partjes, (3) vertrouwen op de ordelijkheid van de werkelijkheid en die orde zoeken door problemen die je niet begrijpt terug te brengen (reduceren) tot problemen die je al begrepen hebt, (4) goed bijhouden van alle relevante gegevens – inclusief de al vertrouwde kennis – om niets over het hoofd te zien en optimale helderheid te verkrijgen.

7. Het lijkt er hier een beetje op dat Descartes de orde die voor het menselijk denken nodig is om niet in de war te raken, aan de wereld oplegt. Is er bij Descartes eigenlijk nog wel plaats voor het idee van een ‘echte wereld’ buiten het denken? Descartes spreekt in zijn *metafysica* over de verhouding mens, god, wereld. Hij komt daarbij ook te spreken over wat ‘optimale helderheid’ eigenlijk is en dat zegt op zijn beurt iets over de plaats van de ‘echte’ wereld daarin.

8. Optimale helderheid ontstaat volgens Descartes *logischerwijs* als we alles wat niet helder is betwijfelen. Eigenlijk is alles dan te betwijfelen. Zintuiglijke waarneming kan ons bedriegen (loop maar eens een berg op: je zult merken dat je uit een mix van verlangen naar de top, vermoeidheid en perspectivische vertekening het bereiken van de top veel eerder verwacht dan het feitelijk plaatsvindt.) Ja zelfs wiskundige zekerheden (en dat zijn voor Descartes de ‘hoogste’) zouden op vergissing kunnen berusten. Echter: als ik twijfel kan ik niet betwijfelen dat ik twijfel. Als ik twijfel denk ik. Als ik denk besta ik. Dat ‘bestaan’ van het ik is, zo zal Freud later betogen, een stuk minder solide dan Descartes het hier doet voorkomen, maar voor Descartes is het ik nog vooral een voor zichzelf transparante denkende instantie.

9. Op het moment dat ik zo de zekerheid vind, heb ik echter alles buiten mijn denken weggetwijfeld. Volgens Descartes tref ik in mijn denken echter een notie van ‘volmaaktheid’ aan. Die kan niet uit zintuiglijke ervaring komen, want niets waarneembaars is volmaakt. Het moet dus iets geestelijks (niet materieel, niet waarneembaar) zijn. Ikzelf ben echter niet volmaakt, anders zou ik wel een oneindige kennis en een oneindig bestaan hebben. Die notie van volmaaktheid moet dus ‘van buitenaf’ in mijn denken gelegd zijn. En dat kan alleen God gedaan hebben. Volmaaktheid is immers de definitie van God.

10. God zal mij niet bedriegen (anders zou hij immers niet volmaakt zijn) en mijn heldere inzichten zullen dus ware inzichten zijn. Dat zijn: het bestaan van God, het bestaan van mezelf als denkend wezen, bestaan van zaken buiten mezelf (d.w.z. buiten mijn denken): die noemt Descartes ‘uitgebreidheid’ (daar behoort dus ook mijn lichaam toe).

Hoewel god hier een bijzonder belangrijke rol gaat spelen heeft Descartes toch het denkende ik vooraan geplaatst: pas in de innerlijke ervaring van het in de twijfel aangetroffen denkende ik, vindt de mens een god.

11. Ook van de zaken buiten mezelf die niet god zijn, kan ik de orde van hun bestaan helder inzien. Die orde is te vinden in de wetmatigheden waaraan ze onderhevig zijn en die te meten, te berekenen zijn (zie bovenstaand voorbeeld van stok en waarneming). Ik kan hun bestaan dus helder inzien voor zover ze uit te drukken zijn in wat voor het denken helder is. Aan de wereld buiten mij is vooral helder wat eraan te berekenen is: haar afmeting (vorm) en haar beweging (binnen een coördinatenstelsel, vergelijk GPS). Het ‘echte’ concrete bestaan van de dingen, niet primair beschouwd als verlengstuk van onze heldere denkactiviteit, kunnen we niet *kennen*. We kunnen het ons hoogstens voorstellen of het gewaarworden maar dat is wat anders (imaginatio).

12. In de tekst wordt de vraag gesteld of Descartes zich in zijn metafysica aan zijn eigen methode heeft gehouden. Die methode behelst onder andere (zie punt 6 (2): wat je niet snapt (en wel wilt gaan snappen) opdelen in overzichtelijke partjes. Descartes’ doel in zijn metafysica bleek het vinden van alomvattende zekerheid. Dat probleem lijkt niet zo simpel uiteen te leggen in overzichtelijke partjes. En dat klopt ook wel met de wat vage lijn van zijn betoog daarover. Misschien is Descartes’ methode dus wat minder geschikt voor nadenken over zulke grote vragen.

Het lijkt er dan ook meer op dat Descartes’ probleemstelling met betrekking tot zekere kennis uitgangspunt was van de formulering van zijn methode, dus er al was voordat de methode er was, dan dat hij er op methodische wijze op uitgekomen is.

13. Het belang dat hij hecht aan de methode heeft veel te maken met hoe hij denkt dat de verhouding tussen de kennende mens en de wereld om hem heen in elkaar zit. Dat zit dus eigenlijk al besloten in zijn metafysica en wordt uitgewerkt in zijn antropologie (antropos = mens, logos = door taal ordenen en kennisnemen van de wereld). Het denkende enerzijds en alles wat daarbuiten gekend kan worden (de uitgebreidheid) anderzijds zijn voor Descartes strikt gescheiden. Hij spreekt van twee gescheiden substanties. De ziel van de mens hoort tot het denken, zijn lichaam tot de uitgebreidheid. We spreken hier van het *dualisme* van Descartes. Het menselijk lichaam is, net als alle dierlijke lichamen een mechaniek, een machine. Het kan dus ook kapot.

14. Onze zintuiglijke ervaringen van ons lichaam en de rest van de buitenwereld behoren ook tot het domein van het mechanische, van de beweging (die in principe te berekenen is). Toch ervaart de mens volgens Descartes zijn lichaam als deel van zichzelf en niet slechts zoals de bestuurder de auto waar hij eenvoudig uit zou kunnen stappen. Terwijl dat toch op grond van de volstrekte scheiding van denken en uitgebreidheid te verwachten zou zijn.

De ziel (let wel, dat is voor Descartes niet ‘het brein’, want dat is een mechaniek) is verbonden met het hele lichaam en in het bijzonder met dat deel van de hersenen waar de zintuiglijke impressies worden waargenomen. Die verbinding gaat volgens hem via de pijnappelklier.

15. In zijn verhouding tot het lichaam speelt de ziel (anders dan bij het denken) volgens Descartes even de rol van een functioneel onderdeel van de door god als een geheel geschapen natuur. Zo is te begrijpen dat we directe gewaarwordingen van lichamelijke toestanden hebben (alsof je niet uit ‘de auto’ van het lichaam zou kunnen stappen dus). We kunnen het lichaam en onze gewaarwording daarvan op dat niveau (verbonden met het lichaam) dus niet begrijpen zoals het echt is (ofwel zoals het voor het zuivere denken zou zijn). Dat is gezien vanuit het ‘natuurlijke perspectief’ functioneel. Als we eerste via de ziel een denkend oordeel zouden moeten vormen over de omstandigheid dat we in een spijker staan, zou dat veel trager gaan (en dus voor het overleven van het ‘mechaniek’ minder functioneel zijn) dan als we onze voet onmiddellijk uit pijngevoel terugtrekken.

16. Voor zekere kennis moeten we echter uitgaan van de aard van het denken als zelfstandige substantie. Dat kan volgens Descartes het beste functioneren als het zich houdt aan de door hem beschreven methode.

## David Hume

[](https://www.google.nl/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjxsJnlmqfgAhVGK1AKHU2aDXkQjRx6BAgBEAU&url=https://www.britannica.com/biography/David-Hume&psig=AOvVaw2QKeszrV90JU28-jICmyRX&ust=1549545972049399)David Hume is een Schotse filosoof van de Verlichting en behoort samen met John Locke en George Berkeley tot de hoofdfiguren van het empirisme. Van de drie is hij het meest sceptisch: het grootste deel van onze kennis is onzeker, en zegt meer over onszelf dan over de werkelijkheid. Vanwege zijn strenge eisen aan wat we kennis mogen noemen, wordt Hume wel beschouwd als de grootvader van de analytische filosofie.  
 Hume wordt geboren in Edinburgh als zoon van een advocaat. Op zijn twaalfde studeert hij aan de Universiteit van Edinbrugh, het centrum van de Schotse Verlichting. Filosofie weet hem zo te grijpen dat hij stopt met rechten en al op 26-jarige leeftijd *A Treatise of Human Nature* voltooit – een van de belangrijkste werken uit de westerse wijsbegeerte.  
 Hume maakt een onderscheid tussen indrukken die op uiterlijke waarneming en indrukken die op innerlijke waarneming berusten. De uiterlijke waarneming kan ons bijvoorbeeld vertellen dat een plant groen is en twintig centimeter hoog, maar ze kan ons niets zinnigs zeggen over de ‘substantie’ van de plant, dat wat overblijft als je alle door indrukken waargenomen eigenschappen wegdenkt. Het begrip substantie is volgens Hume een construct van onze geest, dat iets zegt over hoe ons verstand werkt. Op dezelfde manier redeneert Hume dat ‘God’ en de ‘ziel’ geen enkel empirisch fundament hebben en volgens hem ‘het vuur in kunnen’.   
 Beroemd is Humes voorbeeld van de biljartballen dat illustreert hoe radicaal zijn scepticisme is. Omdat in een spelletje biljart de rode bal zich telkens verplaatst nadat de witte bal hem raakt, gaan we uit van een oorzakelijk verband tussen de twee, maar volgens Hume is er nergens een logische reden voor dat verband. We hebben geen indruk van de causaliteit zelf, er is slechts de associatie van twee gebeurtenissen die altijd na elkaar plaats lijken te vinden. Ook het ‘zelf’ is volgens Hume niet meer dan een constante stroom indrukken die we eveneens uit gewoonte tot een samenhangend ‘ik’ smeden.  
 Op het gebied van de ethiek toont Hume zich eveneens sceptisch: de rede kan ons handelen nooit motiveren: zij helpt ons te bereiken wat wij verlangen, maar zij bepaalt nimmer wat wij verlangen. Zo eindigt een van de grootste Verlichtingsdenkers met een bescheiden plek voor de rede: ‘De rede is alleen de slaaf, en mag alleen de slaaf zijn, van de hartstochten.’[[5]](#footnote-5)

### David Hume: '​Wees filosoof, maar wees ook steeds een mens' - Henri Oosthouts

'Het woord is vlees geworden', fluisterde Jean Le Rond d’Alembert toen de zwaarlijvige David Hume binnen kwam. Die uitspraak zegt alles. Hume stond namelijk bekend om zijn grote omvang, maar vooral ook om zijn filosofische inzichten. In dit artikel komen zijn leven en enkele belangrijke lijnen uit zijn werk aan bod.  
 Op de Britse eilanden was de Verlichting hoofdzakelijk een Schotse aangelegenheid. David Hume, de voornaamste representant van deze *Scottish Enlightenment*, ondervond al vroeg 'een onoverkomelijke afkeer tegen alles behalve de beoefening van de filosofie en algemene geleerdheid'. Hume, geboren te Edinburgh in 1711, voltooide zijn universitaire opleiding niet. Omstreeks 1735 trok hij naar Noord-Frankrijk. Nabij het jezuïetencollege waar Descartes ruim een eeuw eerder was schoolgegaan, werkte hij aan *Verhandeling over de menselijke natuur* (*A treatise of human nature*), waarvan de eerste delen in 1739 werden uitgegeven. Het werk 'kwam doodgeboren van de pers', noteert Hume in zijn levensschets, en veroorzaakte niet de minste deining. Zes jaar later was de Schot in filosofische kringen echter al zo berucht dat een hoogleraarschap te Edinburgh aan zijn neus voorbijging. Hetzelfde overkwam hem in 1751 te Glasgow.  
 Ondertussen voorzag Hume in zijn onderhoud als pedagoog van een krankzinnige markies en als bibliothecaris van de Edinburghse universiteit. In 1748 verscheen *Onderzoek inzake het menselijke verstand* (*An enquiry concerning human understanding*), in 1751 gevolgd door *Onderzoek inzake de grondslagen van de ethiek* (*An enquiry concerning the principles of morals*). Hume presenteerde beide werken als herzieningen van de *Verhandeling* die hij nu zag als een te vroeg gepubliceerde ‘indiscretie’. De zeer succesvolle *Geschiedenis van Engeland* (*The history of England*) bracht Hume faam als historicus en financiële onafhankelijkheid. In dezelfde jaren ontstond *Dialogen inzake natuurlijke religie* (*Dialogues concerning natural religion*), dat echter pas drie jaar na Humes dood werd gepubliceerd.  
 Vanaf 1763 was Hume enkele jaren verbonden aan de Britse ambassade te Parijs. Hij beleefde er een aangename tijd te midden van de Franse intelligentsia maar raakte ook verwikkeld in een onverkwikkelijke ruzie met Jean-Jacques Rousseau. Die was in eigen land om zijn ideeën in opspraak geraakt en zocht een toevluchtsoord in Engeland. Hume schoot bereidwillig te hulp maar kreeg van de ziekelijk achterdochtige Fransman stank voor dank. ‘Ik heb Hume tot driemaal toe een oorvijg toegediend,’ zou Rousseau zelfvoldaan hebben gezegd, waarop Voltaire spotte: 'Ach Jean-Jacques, drie oorvijgen voor onderdak is wel wat veel!'  
 Zijn laatste levensjaren bracht Hume in zijn geboortestad Edinburgh door. Aangetast door een dodelijke ingewandsziekte schrijft hij in zijn laatste maanden: 'Ik ben, of liever, ik was een man met een mild, gematigd, opgewekt en sociaal karakter, in staat tot gehechtheid maar nauwelijks ontvankelijk voor vijandschap, aangenaam gezelschap voor jong en oud, en vooral voor ‘ingetogen vrouwen’; zelfs de teleurstellingen in mijn hunkering naar literaire faam, ‘mijn overheersende passie’, hebben mijn humeur nooit verzuurd.' Hume stierf in 1776.

**Filosofische zwaarmoedigheid**'Waar ben ik, wat ben ik? Aan welke oorzaken dank ik mijn bestaan en naar welke toestand zal ik terugkeren? Naar wiens gunst zal ik dingen en wiens toorn moet ik vrezen? Wat voor wezens omringen mij, op welke heb ik enige invloed en welke hebben enige invloed op mij? Door al deze vragen ben ik in verwarring en begin ik te geloven dat ik in de meest beklagenswaardige toestand verkeer die men zich kan voorstellen, omgeven door de diepste duisternis en volkomen beroofd van het gebruik van elk lichaamsdeel en elk vermogen. De rede is niet in staat deze wolken te verdrijven, maar tot mijn grote geluk volstaat de natuur daartoe. Zij geneest mij van mijn filosofische melancholie en waanzin door de spanning van deze geestesgesteldheid te verminderen of door mij af te leiden met een levendige impressie van de zintuigen. Ik gebruik de maaltijd, ik speel een partij backgammon, ik voer een gesprek en vermaak mij met mijn vrienden. En wanneer ik na drie of vier uur van ontspanning naar deze speculaties terugkeer, lijken zij mij zo kil en gewrongen dat ik niet meer de moed heb om mij er verder mee bezig te houden.' Zo eindigt Hume het eerste deel van zijn *Verhandeling over de menselijke natuur*.

**Humes scepsis**De ‘sombere zwaarmoedigheid’ werd Hume ingegeven door sceptische overpeinzingen. Wat kunnen wij zeker weten omtrent de wereld? Hoe kunnen wij zelfs maar weten dat er een wereld buiten onze geest bestaat? Niet alleen kritiseert Hume in navolging van Locke en Berkeley het begrip ‘substantie’ als iets dat wij niet kunnen waarnemen en waarover wij niets zinnigs kunnen zeggen. Ook het ‘denkende ding’ van Descartes en Berkeleys geest, die de dingen laat bestaan door ze waar te nemen, moeten bij Hume eraan geloven. Sommige filosofen, aldus Hume, verbeelden zich dat wij ons op elk moment bewust zijn van ons diepste ‘ik’, dat wij het bestaan en de continuïteit daarvan gewaarworden en dat wij van de identiteit en de eenvoud van dit ‘ik’ een grotere zekerheid hebben dan enig bewijs ons kan geven. Niets is minder waar. Wij zijn slechts een collectie (*bundle*) van verschillende gewaarwordingen (*perceptions*) die met onvoorstelbare snelheid op elkaar volgen en die voortdurend veranderen en bewegen. De geest is een theater waar deze gewaarwordingen opkomen, verglijden en zich met elkaar vermengen in een oneindige afwisseling van houdingen en situaties. Preciezer gezegd: de geest is niet het vaste podium, maar slechts het spel dat daarop wordt gespeeld, zonder dat wij van de plaats van opvoering of de daarbij gebruikte materialen ook maar de geringste notie hebben.

**De grenzen van de scepsis**Wie overtuigd is van de redelijkheid van onze gedachten en handelingen en van de doorgrondelijkheid van het universum, zal in Humes bespiegelingen inderdaad grond voor zwaarmoedigheid vinden. Elke redenering bevat volgens Hume immers wel een schrede die niet op enig argument of op enige intellectuele bewerking steunt. Wij verlaten ons op causaliteit en inductie, principes waarvan Hume meent te hebben aangetoond dat daartoe een rationele rechtvaardiging ontbreekt. De ervaring waarop wij onze handelingen baseren, verdient daarom slechts de naam van ‘gebruik’ (*custom*) of ‘gewoonte’ (*habit*) en de conclusies die wij aan ervaringen verbinden zijn eveneens louter ‘effect van gewoonten’. De neiging ervaringen uit het verleden op de toekomst te projecteren is een ‘werk van de psyche’, een soort van ‘natuurlijk instinct’, dat wij evenmin kunnen negeren als de passies van haat en liefde. In dit opzicht stemmen wij volgens Hume overeen met de dieren, die zonder rationele overwegingen uit hun ervaringen lering trekken.

**Humes filosofische programma**De eigenaardigheden en dwalingen van het menselijke kenapparaat vinden volgens Hume hun verklaring eerst en vooral in de menselijke natuur. De met betrekking tot Hume gebezigde typering ‘naturalisme’ kan echter gemakkelijk misleiden. Het gaat Hume namelijk niet om een natuurwetenschappelijke verklaring van menselijke cultuur en menselijk gedrag (en nog minder om een herleiding van geest tot materie), maar, eerder omgekeerd, om een verklaring van zekere aspecten van onze natuurkennis uit de menselijke psychologie. Zelfs wiskunde, natuurfilosofie en natuurlijke religie zijn tot op zekere hoogte afhankelijk van een wetenschap van de mens – een *moral philosophy*, zoals Hume haar noemt – want zij vallen onder de menselijke kennis en worden door menselijke vermogens beoordeeld.  
 Hume ziet zich zelfbewust als de Newton van deze menswetenschap. Zoals het in de Oudheid meer dan een eeuw duurde voordat de filosofie zich van natuuronderzoek (Thales en de zijnen) tot een studie van de mens (Socrates) had ontwikkeld, zo hoeft het volgens Hume ook geen verwondering te wekken dat vrijwel evenveel tijd moest verlopen tussen de natuurwetenschappelijke revolutie van Francis Bacon en Humes eigen psychologie van het menselijke kenvermogen. In de eerste paragraaf van *Onderzoek inzake het menselijke verstand* moet de oude metafysica het ontgelden. Die is 'voor een groot deel geen echte wetenschap maar komt voort ofwel uit de vruchteloze inspanning van de menselijke ijdelheid die wil doordringen tot zaken die voor het verstand volstrekt ontoegankelijk zijn, ofwel uit de kunsten van volks bijgeloof dat niet in staat is zich op vrij terrein te verdedigen en daarom deze onontwarbare doornstruiken heeft opgericht om zijn zwakte te bedekken en te beschermen. Uit open land verjaagd vluchten deze rovers de bossen in en liggen daar op de loer om in elke onbewaakte laan van de geest binnen te vallen en hem met religieuze angsten en vooroordelen te overweldigen.'[[6]](#footnote-6)

## Reflecties Week 2

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn? Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijn werk als social worker?  
  
Opdracht  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 3 – Wijsgerige Antropologie.

## Aristoteles

  
Aristoteles (384 – 322 v.Chr.) (wiens naam iets als “beste doel” betekent) was een in Macedonië geboren zoon van de arts van koning Amyntas, Nicomachus. Aristoteles was een student van Plato en studeerde aan zijn Academie. Hoewel Aristoteles een student was van Plato, was hij het in zijn filosofie met hem oneens. Waar Plato vooral abstracte intellectuele ideeën bestudeerde die de basis vormen van de waarneembare werkelijkheid. Anders dan bij Plato, is kennis van de werkelijkheid alleen mogelijk door middel van geabstraheerde wezenskenmerken die niet geabstraheerd zijn op basis van inductie, maar op basis van kennis van een aan zichzelf gelijk blijvende telos (doel). die los stonden van de waarneembare werkelijkheid, legde Aristoteles zich juist toe op de empirische studie van de werkelijkheid, wat betekende dat hij vooral tot kennis probeerde te komen door systematische observaties te maken. Dit moet anders opgevat worden dan de huidige wetenschappelijke systematiek. Pas de moderne wetenschap na de wetenschappelijke revolutie in de zeventiende eeuw werd experimenteel en kwantitatief. Aristoteles bestudeerde vooral de natuur. Zijn studie was enorm breed. Hij ondernam biologische en zoölogische onderzoeken, waarvoor hij vele dieren verzamelde en liet verzamelen uit verschillende delen van de wereld. Daarnaast verrichtte hij studies naar fysica, ethiek, politiek, logica, retorica, poëzie en de Griekse Tragedies.[[7]](#footnote-7) Hij gaf korte tijd les aan Alexander de Grote en is eeuwenlang een van de meest gezaghebbende filosofen geweest, wiens filosofisch systeem tijdens de Verlichting pas afstand van werd gedaan.  
 Volgens Aristoteles komen we tot kennis door goed naar de fenomenen om ons heen te kijken, van waaruit we algemene conclusies kunnen trekken. Hij probeerde natuurlijke verschijnselen te verklaren door hier systematische observaties naar te doen, die hij vervolgens in algemene theorieën trachtte te gieten. Wanneer we eenmaal een theorie geformuleerd hebben, moeten we zoeken naar andere relevante verschijnselen die de theorie verder kunnen onderbouwen, of juist weerleggen, wat ons dan weer noodzaakt een nieuwe theorie te ontwikkelen, waarvoor we dan weer nieuwe observaties moeten vinden om die te onderbouwen. Een goede theorie, volgens Aristoteles, verklaart zoveel mogelijk verschijnselen als we kunnen vinden.[[8]](#footnote-8)  
 Aristoteles hanteerde een zogenoemde dialectische methode, wat wil zeggen dat hij onderzocht of bepaalde verschijnselen, concepten of ideeën tegenstellingen opriepen, om vervolgens te kijken welke conclusie daaruit getrokken moesten worden.[[9]](#footnote-9)   
 In zijn studie naar de natuur probeerde Aristoteles vast te stellen welke constanten erin te vinden zijn. De kosmos is in Aristoteles zijn opvatting niet slechts een mechanisme (zoals bij Descartes), maar een ordening die gehoorzaamd aan een bepaalde *telos*. Hij probeerde bovendien ook te verklaren hoe en onder welke voorwaarden veranderingen optreden. Aristoteles geloofde dat elk ding een inherent doel heeft , overeenkomst met de wezenskenmerken die dat ding heeft. Bijvoorbeeld: een eikel draagt al het doel in zich een eikenboom te worden. Aristoteles dacht dat dit bij mensen precies zo zat. Volgens Aristoteles is het wezenskenmerk bij uitstek van de mens dat deze is begiftigd met rationele capaciteiten, of zoals filosofen dat noemen: met Rede. Aristoteles bepaalt de mens dan ook als het *zoön logon echon* ofwel het dier dat ordenende geluiden maakt (denkend/ordenend spreekt).   
 In zijn ethische werk vroeg Aristoteles zich af hoe de mens een gelukkig en deugdzaam leven kan leiden. Volgens Aristoteles is geluk te bereiken door in overeenstemming te leven met de Rede, of met andere woorden: door te leven volgens de Rede. Volgens Aristoteles bestaat dit in het voortdurend zoeken naar het juiste midden in het handelen, hetgeen ieder mens voor zichzelf moet zien te achterhalen. rationele principes. Rationaliteit is niet alleen de essentiële eigenschap van de mens, maar ook de hoogste activiteit die de mens kan helpen doelmatig te leven. Om te achterhalen wat het doel is in het leven, moet je rationeel bij jezelf nagaan wat het beste past bij je aard en natuur. Dit moet uiteindelijk leiden tot een vorm van geluk die Aristoteles *eudaimonia* noemde. Geluk, volgens Aristoteles is een bijeffect van geslaagd leven, van ‘lukken’, waarmee hij wil zeggen dat het erom gaat jezelf te verwerkelijken, hetgeen het resultaat is van een zoektocht naar het juiste midden tussen verschillende deugden. Wanneer men hierin slaagt, krijgt de mens een voortreffelijk karakter. Het gaat er met andere woorden om onze mogelijkheden te ontplooien. Als we dat gevonden hebben, kunnen we ons overeenkomstig gaan ontwikkelen. Aristoteles geloofde dat het beoefenen van deugden nodig is om gelukkig te worden. Dit helpt ons namelijk naar *Eudaimonisch* geluk. Dit is het type geluk dat niet het gevolg is van (een opeenvolging aan) genietingen, zoals lekker eten, seks, reizen, leuke spullen kopen (wat ook wel hedonistisch geluk wordt genoemd). *Eudaimonisch* geluk is daarentegen het geluk dat je bereikt door te leven vanuit een bepaalde diepere betekenis door bijvoorbeeld een hoger doel na te streven of je in te zetten voor de gemeenschap en te bovendien te leven volgens deugden. Aristoteles zag een deugd als het ultieme midden tussen twee gebreken, of ondeugden. Zo is moed het juiste midden tussen lafheid en roekeloosheid, vrijgevigheid het juiste midden tussen gierigheid en verkwisting, en zo voorts. Aristoteles vond het getuigen van wijsheid wanneer we uitvinden hoe op een juiste manier volgens de deugden te leven. Wijsheid, volgens Aristoteles, is niets anders dan het juiste doen naar de juiste persoon, om de juiste reden, in de juiste mate, op het juiste moment, op de juiste manier en om de juiste reden. Deugdzaamheid is daarom altijd context gebonden en dus afhankelijk van de situatie en de personen die betrokken zijn.  
 Wanneer we waardevolle dingen doen die bijdragen aan ons eigen welzijn en dat van anderen, zullen we uiteindelijk lukken, volgens Aristoteles. Aristoteles geloofde dat het geluk bereiken maar in beperkte mate individueel haalbaar is, omdat mensen sociale, maar ook politieke dieren zijn. Hij geloofde dat individuen op zichzelf helemaal niet kunnen bestaan. Dat klinkt door in een tweede wezensbepaling die hij van de mens geeft, zoon politikon. Daarmee duidt hij aan dat het tot het wezen van de mens behoort samen met anderen hun sociale levensvorm te ontwerpen. We moeten daarom proberen onze verlangens in harmonie te brengen met die van anderen. Menselijk geluk kan daarom volgens Aristoteles niet los gezien worden van het leven in een gemeenschap waarbij mensen op basis van wederzijds vertrouwen en samenwerking zorgdragen voor elkaars welzijn. Hij dacht ook dat het goed is voor mensen om een politiek actief bestaan te leiden. Daarmee bedoelde hij niet dat je lid moet worden van een politieke partij, of een bestuursfunctie moet nastreven. Hij geloofde dat de mens als zoon politicon zich moet inzetten voor een rechtvaardige staat en gemeenschap en daarbij van gedachten te wisselen met elkaar om dit doel te bereiken. Aristoteles dacht hetzelfde over vriendschap. Ware vriendschap, stelde hij, draagt bij aan het geluk van beide vrienden, omdat ze van elkaar houden zoals ze van zichzelf houden en de goede kwaliteiten en eigenschappen van elkaar kunnen waarderen. Vriendschap bestaat dan uit wederzijdse zorg, bewondering en wederzijds medeleven.

### Aristoteles over de ziel – Gerard Visser

Plato’s ervaring van de ziel is complex, niet omdat hij daar een gedetailleerder begrip van zou hebben ontwikkeld dan Aristoteles, maar omdat hij, anders dan zijn leerling, het leven van de mens primair in een spirituele zin beziet. Het edelste deel van de ziel verbindt ons mensen met het goede, de bron van alle voortreffelijkheid in het leven. Dankzij de logos is de mens in staat de werkzaamheid van dit goede te leren kennen. Bovendien wordt hij daar van binnen uit toe aangedreven door het zielsvermogen van de eroos. Het gaat hier niet om een uitwendige, op de buitenwereld gerichte beweging, een plant op het punt van doorbreken, een dier op zoek naar voedsel, een mens aan het werk, maar om een onzichtbare innerlijke beweging, die Plato in zijn nadere uitleg van zijn allegorie van de grot een periagoogè noemt, een omwending van de ziel. Het redeneervermogen, de praktijk van de dialoog, biedt de mens de mogelijkheid zich af te wenden van het vergankelijke worden, de schaduwbeelden op de grotwand, en op te klimmen naar het eeuwige zijnde buiten de grot, naar zowel de wereld van de idee, het wezenlijke van elk ding, als het licht van het goede zelf, dat verantwoordelijk is voor alle ordening in het leven. Deze spirituele dimensie van de ziel, haar innerlijke eenheid met een transcendente oorsprong, raakt bij de aardser en meer klinisch ingestelde Aristoteles op de achtergrond. In plaats van op het absoluut goede concentreert hij zich op vragen die Plato in zijn ogen onvoldoende heeft kunnen beantwoorden. Hoe beweegt de ziel een plant of een dier? Hoe bezielt het goede levende wezens? Wat is hier het goede? Voor die vragen vindt hij een indrukwekkende oplossing in zijn teleologische uitleg van de wijze waarop de ziel de stof beweegt. Wat is het goede van een kastanje? Dat die er van zich uit op is aangelegd uit te groeien tot een kastanjeboom. Die vorm ligt virtueel al in de kastanje besloten. Bij de plant vraagt die vorm nog slechts om het voedingsvermogen, dat de groei bewerkstelligt. Bij hogere levende wezens komen daar vermogens bij. Een dier dat jaagt moet zijn prooi begeren, het moet hem kunnen ruiken of zien en hem kunnen vangen. In zijn verhandeling over de ziel, Peri psuchès, meer bekend als De anima, onderscheidt Aristoteles drie lagen in de ziel van ons mensen. Wij worden bewogen door een vegetatieve ziel, bestaand uit het voortplantingsvermogen en uit het voedingsvermogen, verantwoordelijk voor groei en behoud, door een animale ziel, bestaand uit het streefvermogen, het waarnemingsvermogen en het vermogen zich te verplaatsen, en een menselijke ziel, het denkvermogen. Aristoteles deﬁnieert de ziel als het vormgevende beginsel van het lichaam. De ziel is als het ware de ambachtsman die de stof van het lichaam vormgeeft. Zij is werkzaam in een verscheidenheid aan vermogens, die zich zowel in kaart laten brengen als in hun werkzaamheid ophelderen. Zorg dragen voor de ziel, epimeleia tès psuchès, was volgens Socrates het belangrijkste dat wij voor zowel ons geestelijk als ons lichamelijk welzijn konden doen.10 Zo verstond hij ook het Delphische ‘Ken u zelve’, als de richtlijn grondig kennis te verwerven van de psuchè.11Hij insisteerde weliswaar tevens op zijn niet-weten, maar dit hield niet in dat hij de ziel ook voor onkenbaar hield. Zowel Plato’s opvatting van de ziel, die in het neoplatonisme en bij Augustinus doorwerkt, als die van Aristoteles, die meer dan anderhalf millennium later voor Thomas van Aquino nog vanzelf spreekt, beantwoordt aan het metafysische standpunt: het bestaan van de ziel wordt beaamd en zij wordt in haar wezen kenbaar geacht. Dit standpunt, stelde ik, preludeert op haar naturalistische afschafﬁng. Beide benaderingen hebben, ondanks de verschillen, één essentieel ding gemeen: ze houden beide het zielsfenomeen voor kenbaar.[[10]](#footnote-10)

### Kernpunten van Nietzsche’s denken – Frank Post

Als de mens niet meer op een autoriteit wil terugvallen die hem overstijgt / transcendeert (en die hij dus niet kan kennen, maar waar hij in moet geloven), heeft hij geen absolute maatstaf meer voor waar en onwaar. Zie Kant's verdwijnen van de echte wereld in een 'Ding an sich': wat ons nog aan waarheid over de wereld rest is een 'kenconstructie', maar wat de dingen op zichzelf zijn kunnen we niet weten.

Nietzsche signaleert in onze cultuur een nihilisme. Dat wil zeggen "dat de hoogste waarden hun waarde verliezen". Waarheid is volgens Nietzsche van al onze hoge waarden de allerhoogste.

Waarheid is als kernbegrip van westers filosoferen altijd (vanaf dat Socrates en Plato er zo'n 400 jaar v. chr. de toetssteen bij uitstek van de betekenis van het denken van maakten) een problematisch begrip geweest. Het kwam voort uit een machtsbelang.

Nietzsche gaat terug naar vóór 400 v.Chr.; naar de Griekse tragedies van Aeschylos en Sophocles. In de tragedie wordt het leven gepresenteerd als chaotisch en vol van gebeurtenissen die de mens overvallen en zijn begrip te boven gaan. En waarin hij dus voortdurend fouten begaat zonder te (kunnen) weten dat het fouten zijn, maar waar hij vervolgens wel de tol voor moet betalen.

In de tragedie wordt een vorm gevonden waarin men als toeschouwer kan meebewegen met die gebeurtenissen, zonder dat men zich volledig in de chaos verliest: er is immers een vorm, een schouwspel. Dat schouwspel drijft op de kunstvorm die zelf het meest beweeglijk en onvaststelbaar is: muziek. In muziek toont zich ook onbeheerstheid en roes: wel inhoud, maar niet gevormd

Het vormgevende, afbakenende, redelijke, eenheid ‑en identiteit scheppende in de tragedie, (maar ook in de mens) noemt Nietzsche het Apollinische, naar de god Apollo. Het element van de roes, de extase, de zelfoverschrijding, het ordeloze, het willen (waarin dus ook de grenzen van het ik, van de identiteit verdwijnen) noemt Nietzsche het Dionysische, naar de god Dionysos. (Zie ook Freud, 1856 ‑ 1939)

Wat is nu het belang van deze kunstvorm voor Nietzsche? Dat hier een niet begrippelijke inhoud (het Dionysische) doordat hij gevat wordt in een vorm (het Apollinische) ervaarbaar blijft (onze ervaring dus niet slechts in totale chaos ten onder laat gaan), zonder dat die vorm beschouwd wordt als een absolute vorm, zoals dat later met de waarheid wel het geval zal zijn.

Dat de westerse mens langdurig gefixeerd is geweest op waarheid en op god als symbool daarvan (op zijn langste leugen zoals Nietzsche zegt) lijkt echter toch in die zin een kwaliteitsomslag in het bestaan te hebben bewerkstelligd, dat zelfs voor kritische westerlingen zoals Nietzsche een simpel terug naar de verzoening met de ellende zoals die door de Griekse tragedie mogelijk werd gemaakt niet meer genoeg is.

Nietzsche wil het verlies van waarden niet oplossen door de vormkant (het Apollinische) van de Griekse oplossing te benadrukken, maar daarentegen het primaat van het Dionysische stellen: Het leven wordt dan niet primair beschouwd als een (statisch) zijn maar als een (dynamisch) worden en dat geldt dan ook voor het individuele menselijke leven. Zie ook Heracleitos (540 ‑ 480 v.chr.) in de uitspraak: "De strijd is de vader van alle dingen." Strijd moet daar begrepen worden als een botsing van krachten. Ook Darwin (1809 ‑ 1882) laat de wereld zien als in voortdurende wording zonder voorgegeven richting.

Om tot de omarming van het onbestendige aardse leven in staat te raken, zal de mens nieuwe, andere eigenschappen moeten kunnen ontwikkelen. Hij moet over zijn gehechtheid aan dat wat hij vereerd heeft, aan de waarheid en god, heen komen. De mens moet als waarderend dier afzien van de vaste waarden die hem millennia tot leidraad hebben gediend en ertoe over gaan zelf zijn eigen waarden te scheppen. Hij moet over het menselijke heen komen, zijn eigen menselijkheid ten onder laten gaan in de Übermensch: de mens die zonder hulp van buiten zijn eigen waarden kan stellen.

Het gaat daarbij niet meer om transcendente waarden, die uitgaan van en grotendeels vervuld worden in een 'Hinterwelt', een wereld achter de wereld waarop we rondlopen. We moeten onszelf juist verlossen van de verlossing, we moeten de aarde trouw zijn.

Het gaat om de "nieuwe trots. : niet meer de kop in het zand van de hemelse zaken te steken, maar hem vrij te dragen, een aardekop, die een aardezin geeft." (Also sprach Zarathustra)

Maar de aarde trouw zijn betekent wel ook alle pijn, desoriëntatie en lijden die met het onbestendige karakter van het aardse leven gegeven is omarmen.

Als een soort 'test van trouw' ontwikkelt Nietzsche het gedachte experiment van de eeuwige wederkeer: kan men het aardse leven zoals het zich nu voordoet inclusief de spanning tussen ik-identiteit en overschrijding altijd weer willen? Dat lijkt misschien helemaal niet zo'n onaardige optie, maar hoewel het misschien een aardig idee lijkt dat ik mezelf niet kan verliezen, is het niet perse fijn dat ik dat zelf met zijn rommelige verhouding tot zichzelf en de onbestendige aardse werkelijkheid nooit kwijt raak.

Maar waarom dit alles? Wat was er dan toch zo mis met de waarheid? De waarheid heeft nooit echt bestaan, zegt Nietzsche. De waarheid kan ook nooit bestaan. Er is een discrepantie tussen enerzijds de aard van ons spreken, waarin we proberen vele enkele dingen of mensen te begrijpen door ze op één noemer, één gelijk blijvend begrip te brengen, of waarin we een enkel ding of mens onder één gelijk blijvende naam willen plaatsen en anderzijds de aard van de werkelijkheid zelf, die, zoals we gezien hebben door Nietzsche opgevat wordt als voortdurend in beweging (ofwel met een andere 'evergreen' van Heracleitos: "Alles stroomt").

Het aanspraak maken op de waarheid was van meet af aan een truck om de tegenstander in een woordenstrijd in het nauw te brengen met het argument dat hij niet 'de' waarheid zou spreken. Dat hij het slechts moet hebben van zijn retorische overtuigingskracht. Het aanspraak maken op waarheid was, met andere woorden, van meet af aan een poging om macht te krijgen. En dat is de betekenis van de instelling van waarden in het algemeen: het gaat bij waarden niet om hun eerbiedwaardigheid als hoogste principes, maar om hun betekenis voor het leven. En het leven is: wil tot macht.

Men kan de wereld dus op vele wijzen duiden en moet dat ook doen omdat we zonder illusies niet kunnen leven, maar men moet die duiding niet voor absolute waarheid verslijten.

Wat is nu de 'wil tot macht'. Het is niet de wil van een individuele persoon, maar moet begrepen worden in het verlengde van de opvatting van de werkelijkheid als bestaande uit op elkaar botsende en elkaar verdringende en doordringende krachten. Als de mens zich daar willend in kan 'invoegen' en het lijden dat daarmee gepaard gaat kan uithouden ‑ zich daar aan kan overgeven, zijn identiteit en bezit eraan kan opofferen ‑ dan wordt zijn leven onderdeel van die 'Wille zur Macht', dan is hij de aarde trouw.

Het lijkt alsof Nietzsche hier een lans wil breken voor een affirmerende, bevestigende houding (hij spreekt zelf van 'bejahung') tegenover de veelvormigheid en de beweeglijkheid, het wordende karakter van de werkelijkheid en zich uitspreekt tegen een ander soort macht: de macht die met de 'waarheidstruck' verworven bleek te kunnen worden. Het lijkt erom te gaan het eigen leven 'op te dragen' aan de verzoening met het veelvoudige, de menselijke vormen van denken en handelen open te houden voor een inbreuk van de zijde van wat niet te denken en te beheersen (of te be‑handelen) is. Ofwel, zoals het in Zarathustra heet: "Men moet nog chaos in zich hebben om een dansende ster (een ideaal, een overtuiging, FP) te kunnen baren" In dat zelfde boek waarschuwt Nietzsche voor het onontkoombaar en totaal worden van de ervaring van zinloosheid (nihilisme): "Pas op! Er komt een tijd waarin de mens niet meer de pijl van zijn verlangen boven de mensheid uit kan schieten, en het koord van zijn boog verleert heeft om te snorren."

### Samenvatting van Nietzsche’s Aldus Sprak Zarathoestra – Joeri Kooimans

We hebben gezien hoe Descartes en Kant beiden op hun eigen manier het subject funderen op het denken, en dus op rationaliteit. Nietzsche zal de eerste zijn, als een van de drie meesters van het wantrouwen, die het subject onttroont en laat zien dat het een speelbal van krachten is dat zich laat voortdrijven tot een blinde wil tot macht. Nietzsche laat deze onttroning van het subject zien middels een parabel, die van Zarathoestra.

In het begin zien we hoe Nietzsche Zarathoestra zijn wijsheid zat laat worden, en hoe deze die wil delen, juist met de mensen die hun dwaasheid durven omarmen. Zo verschijnt de mens hier niet langer als het denkend, rationele wezen, maar het waanzinnige dier. Zarathoestra wordt voorgesteld als iemand die wil afdalen, en wil leeglopen, wat hier zou kunnen betekenen dat hij zich van de bewustzijnsinhouden zoals we die bij Descartes en Kant zagen wil ontdoen. Hij stelt de mens lief te hebben, hetgeen doet denken aan het *amor fati* van Nietzsche: heb het noodlot lief. Bovendien wil Nietzsche juist de onvolmaaktheid van de mens liefhebben (en niet die van het perfect, zelfbewuste subject zoals bij Descartes en Kant). Zarathoestra wil schenken, en niet nemen, hij wil het subject geen grenzen opleggen, niet opsluiten in het hoofd zoals bij Descartes en Kant, en geen slaaf maken van het categorische imperatief van Kant. Een tweede bevrijding ziet Nietzsche in de verkondiging dat God dood is.

Afgedaald in de bewoonde wereld om deze ideeën te verkondigen introduceert Zarathoestra daarnaast het idee van de Übermensch. De mens, stelt Nietzsche hiermee, is een wezen dat overwonnen moet worden. Om dit te doen, hebben we een herwaardering van alle waarden nodig en een omkering van het Platonisme, wat neerkomt op een strijd tegen de metafysica. Mensen moeten niet langer iets boven zichzelf scheppen (de Ideeënwereld, God). Het is nu de mens zelf die de stichter van al het hogere en dus van alle waarden dient te worden. De mens moet dit niet meer buiten zichzelf en zijn eigen bestaan zoeken. De mens dient zijn eigen zin en betekenisgeving te vinden. Nietzsche schrijft ook: *“De Übermensch is de zin der aarde.”* Wanneer de mens dit beseft, zal hij de aarde trouw blijven, wat voor Nietzsche wil zeggen dat we geen waarden moeten proberen af te leiden uit een fictief bovenmaans, metafysisch idee. Dan funderen we ons leven op een fabel, zoals hij elders verwoordt. Degenen die wel een hoger iets concipiëren, zijn levensverachters, volgens Nietzsche. Hij zoekt het dus in het ondermaanse, in de aarde zelf. Wat ook veracht werd, laat Nietzsche zien, is het lichaam, ten bate van de ziel. Dit zien we uiteraard vooral bij Descartes, waar het lichaam niets anders is dan een dom uitgebreid ding dat een plaats inneemt. Het is nu de ziel die veracht moet worden, en niet het lichaam. Het is het verstand, het zielse geluk en de deugdzaamheid die niet meer op een voetstuk moeten worden geplaatst, maar veracht. Het verstand is armoedig en jammerlijk, aldus Nietzsche.

Nietzsche verwerpt ook het medelijden, uiteraard uitgangspunt van een belangrijk deel van het Christelijk gedachtegoed, waar hij zich fel tegen verzet.

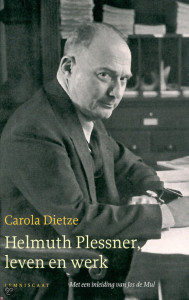
Nietzsche gebruikt vervolgens het parabel van de koorddanser om te laten zien waarin de subjectiviteit van de mens gelegen is. De mens ziet hij als een koord, dat geknoopt is tussen dier en Übermensch, en zich boven een afgrond beweegt. Het overwinnen van de mens, is dus een gevaarlijk op-weg-zijn. De grootsheid van de mens is gelegen in dat hij een brug is, en geen doel, hij overgang en ondergang is, en de Übermensch wil zijn ondergang. De mens, maakt zijn eigen noodlot, en offert zich niet op aan iets hogers, maar aan de aarde zelf.

Zarathoestra stelt vast dat zijn woorden aan dovemans oren gericht zijn, hij komt te vroeg, meent hij. De mens is te trots op diens samenleving om ten onder te willen gaan. Degenen die deze trots koesteren, vallen onder de categorie *laatste mens*. De mens moet dit te boven komen, door zijn hoogste verwachting te planten, namelijk zichzelf te overwinnen. De mens moet daarvoor de chaos die in hem huist niet langer temmen, maar loslaten. De laatste mens echter, wil trouw blijven aan liefde, de schepping en het hogere. Deze laatste mens maakt de aarde en alles erin klein. De laatste mens, denkt het geluk te hebben ontdekt. De laatste mens verkiest comfort en warmte en verwerpt het ziek-worden en wantrouwen-hebben als zondig. De mens neemt wat zoete gif voor zoete dromen, en veel gif om zacht te kunnen sterven. Men arbeidt alleen nog, omdat het vermaakt. Gezondheid, is de nieuwe koningin van de mens. Men kiest de middenmoot en de massa, en gaat elk exces uit de weg, omdat elk daarvan bezwaarlijk is. Men wil regeren, noch gehoorzamen. *“Ieder wil hetzelfde, ieder is gelijk: wie anders voelt, gaat vrijwillig naar het gekkenhuis.”*

Met de dood van God vervalt uiteraard het fundament onder Descartes’ denken. Niet langer garandeert een God dat ik niet bedrogen wordt, en niet langer is er een God die in zijn algoedheid garandeert dat wat ik mentaal ervaar in mijn bewustzijn, correspondeert met een werkelijkheid buiten mij. Hetzelfde geld voor de metafysische ideeën van Kant. Niet langer kan een rede stellen zich aangetrokken te voelen tot het idee van de eenheid van de ziel, of het bestaan van een God. Dit zijn enkele van de filosofische consequenties van het afbrokkelen van de metafysica, die Nietzsche heeft ingezet door met zijn Hamer de metafysica kapot te slaan.

## Helmuth Plessner – Jos de Mul

[‘Aan deze zijde van de utopie’ ~ De wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/)

*[](http://rozenbergquarterly.com/wp-content/uploads/2015/05/Plessner.jpg)Wie een thuis zoekt, een vaderland, geborgenheid, moet zich uitleveren aan het geloof. Maar wie vasthoudt aan de geest, keert niet terug. Telkens weer zijn andere ogen nodig om op een andere manier zichtbaar te maken wat allang gezien, maar niet bewaard kon blijven.* ~ Helmuth Plessner

De afgelopen decennia laten een groeiende belangstelling zien voor het werk van de Duitse bioloog, filosoof en socioloog Helmuth Plessner (1892–1985). De organisatoren van het eerste Internationale Plessner Congress, dat in 2000 in Freiburg plaatsvond, durfden zelfs te spreken van een Plessner Renaissance. Misschien is dat enigszins ongelukkig uitgedrukt, omdat eigenlijk alleen van een *weder*geboorte gesproken kan worden in Duitsland en Nederland, de twee landen waarin hij werkzaam is geweest. Buiten deze beide landen is het werk van Plessner tijdens diens leven vrijwel onopgemerkt gebleven, zodat daar eerder gesproken moet worden van een late *geboorte* van een Plessner-receptie. En zelfs in Duitsland en Nederland, waar Plessner een zekere bekendheid verwierf als een van de grondleggers en belangrijkste vertegenwoordigers van de twintigste-eeuwse wijsgerige antropologie en ook als een scherpzinnig interpreet van de ideeënhistorische wortels van het nationaalsocialisme, heeft zijn werk altijd in de schaduw gestaan van zijn tijdgenoot Martin Heidegger (1889-1976).

Voor het aanvankelijk uitblijven van een omvangrijke werkingsgeschiedenis van Plessners gedachtegoed zijn meerdere redenen te noemen. In de eerste plaats is er nog maar weinig vertaald van zijn omvangrijke oeuvre, waarvan een substantieel deel tussen 1980 en 1985 door Suhrkamp is uitgebracht onder de titel *Gesammelte Schriften* *in 10 Bänden*.[[i]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn1) Bovendien zijn, met uitzondering van de Nederlandse, de meeste van deze vertalingen (in het Italiaans, Nederlands, Engels, Spaans, Frans, Pools en Russisch) van recente datum, en dan gaat het voornamelijk om artikelen en andere kleine geschriften.[[ii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn2) Zijn omvangrijke filosofische hoofdwerk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), is tot op heden onvertaald gebleven (hoewel er al enige tijd een Engelse vertaling in de maak is).

Dat zijn omvangrijke oeuvre tot dusver te weinig aandacht heeft gekregen, komt ook doordat Plessner na de machtsovername door Hitler als *Halbjude* zijn universitaire lesbevoegdheid in Duitsland verloor en van 1933 tot 1952 – met uitzondering van de jaren tussen 1943 en 1945, waarin hij als onderduiker op verschillende adressen in Utrecht en Amsterdam verbleef – werkzaam was in Groningen, eerst als buitengewoon hoogleraar sociologie en later als hoogleraar filosofie. Deze bijzondere omstandigheden hebben ertoe bijgedragen dat hij aanvankelijk nauwelijks school heeft gemaakt. En voor zover Plessner zelf deel uitmaakte van een filosofische ‘school’ – die van de wijsgerige antropologie[[iii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn3) – werd de praktische samenwerking met de twee belangrijkste mederepresentanten, Max Scheler (1874-1928) en Arnold Gehlen (1904-1976), verhinderd door respectievelijk een verstoorde persoonlijke verhouding en een tegengestelde politieke ideologie.  
Met dat laatste hangt wellicht de derde reden samen voor de vertraagde receptie van Plessners werk. Zijn bereidheid om zijn eigen denken altijd weer kritisch te blijven bezien, viel op een weinig vruchtbare bodem in een eeuw die bijzonder vatbaar was voor totalitaire verleiding. Waar tijdgenoten als Heidegger en Gehlen de totalitaire ideologie van het nationaalsocialisme omarmden, belichaamt Plessners werk een radicale scepsis ten aanzien van iedere totalitaire ideologie.

Een dergelijke scepsis heeft ook aan het begin van de eenentwintigste eeuw nog niets aan betekenis verloren. In dat licht bezien komt de historische biografie van Carola Dietze als geroepen. Plessners persoonlijkheid, biografie en werk zijn namelijk nauw met elkaar verbonden. Het duidelijkst komt dat tot uitdrukking in zijn politiek gemotiveerde geschriften. Zijn pleidooi voor een open pluralistische samenleving in *Grenzen der Gemeinschaft*: *Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) vormt een reactie op de overspannen utopische gemeenschapsidealen die in de Weimar-republiek zowel door rechts – de national-völkische beweging – als links – de communisten – werden uitgedragen. En in het in Groningen geschreven en in Zürich gepubliceerde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, in 1959 in een uitgebreidere editie heruitgegeven onder de titel *Die Verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*) analyseert hij de religieuze, sociale en filosofische wortels van het nationaalsocialisme, de beweging die hem veroordeelde tot het bestaan van politiek vluchteling.

Toch lijkt Plessners buitenstaanderspositie niet alleen ingegeven te zijn door politieke omstandigheden. Ook in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928 treedt het motief van de buitenstaander al op de voorgrond. ‘Excentrische positionaliteit’, het kernbegrip van zijn wijsgerige antropologie, en de daarmee verbonden antropologische grondwetten waarin de ‘natuurlijke kunstmatigheid’, ‘bemiddelde onmiddellijkheid’ en ‘utopische positie’ van de menselijke levensvorm tot uitdrukking komen, laten zich ook lezen als een pregnante uitdrukking van de vervreemding en ontworteling die zo kenmerkend is voor de moderne samenleving zoals die in het twintigste-eeuwse Europa gestalte kreeg. Waar veel van zijn tijdgenoten verlangden naar een nieuwe geborgenheid, daar staat bij Plessner zowel de persoonlijkheid als het werk in het teken van een radicale acceptatie van de ‘constitutieve thuisloosheid’ van de menselijke levensvorm.[[iv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn4)

In dat perspectief bezien is het een gelukkige keuze van Carola Dietze geweest om de invloed die Plessners emigratie en remigratie hebben gehad op zijn denken, tot rode draad in haar biografie te maken. Dat onderscheidt Dietze’s biografie – een met de Hedwig-Hintze-Preis van het Deutschen Historikerverband bekroonde bewerking van haar Göttingse dissertatie uit 2005 – van de beide andere recent verschenen biografieën over Plessner: Kersten Schüßlers in 2000 verschenen intellectuele biografie[[v]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn5) en Christoph Dejungs literaire biografie uit 2003 die gekleurd is door de persoonlijke omgang met zijn leermeester.[[vi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn6) Waar Schüßler zich grotendeels beperkt tot Plessners intellectuele ontwikkeling tot 1933, bestrijkt Dietze ook de biografisch en historisch cruciale periode daarna. Dietze’s biografie onderscheidt zich verder van deze eerdere biografieën door uitvoerig wetenschappelijk verantwoord bronnenonderzoek. Door ruimhartig te citeren uit de o.a. uit de Keulse, Groningse en Göttingse universiteitsarchieven opgedoken briefwisselingen en rapporten biedt Dietze’s historische biografie niet alleen een fascinerend blik in de moeizame carrière van Plessner, maar ook in de geschiedenis van de genoemde universiteiten voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog en – meer in het algemeen – van de academische cultuur in Duitsland en Nederland in die jaren.  
Voor wie niet bekend is met Plessners filosofie, is het nadeel van Dietze’s historische benadering dat de filosofie enigszins fragmentarisch wordt behandeld. Om deze lezer tegemoet te komen, zal ik in het navolgende beknopt een systematisch overzicht geven van Plessners filosofie. Maar voor ik dat doe, zal ik zijn leven kort situeren in het landschap van de twintigste-eeuwse filosofie.

*Helmuth Plessner: leven en werk in vogelvlucht*  
Helmuth Plessner werd in 1892 als zoon van welgestelde ouders geboren in Wiesbaden (Duitsland). Zijn vader was arts in een van de vele kuuroorden die deze stad rijk is. Hoewel vrucht van een joods geslacht, was hij, zoals veel joden in het toenmalige Duitsland, volledig geassimileerd in de Duitse samenleving en bekeerd tot het protestantisme. Helmuths moeder was eveneens, en van huis uit, protestant. Helmuth studeerde medicijnen in Freiburg en vervolgens zoölogie en filosofie in Heidelberg. Daar kwam hij in aanraking met vooraanstaande Duitse wetenschappers als Windelband, Weber en Troeltsch. In 1914 ging hij naar Göttingen om zich bij Husserl te verdiepen in de fenomenologie en raakte hij gefascineerd door de filosofie van Kant en Dilthey.[[vii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn7) Na in 1918 in Erlangen te zijn gepromoveerd, schreef hij bij Max Scheler in Keulen zijn *Habilitationsschrift*, dat hem het recht opleverde om aan de universiteit te doceren. In 1926 werd hij aan de filosofische faculteit van de Keulse universiteit buitengewoon hoogleraar. Intussen had hij in 1923 zijn boek *Die Einheit der Sinne* gepubliceerd en werkte hij, deels geïnspireerd door Max Scheler, aan zijn eerste grote ontwerp van een natuurfilosofie en wijsgerige antropologie. Zijn ruim driehonderdvijftig pagina’s dikke *Die Stufen des Organischen und der Mensch* verscheen vijf jaar later, een jaar na Heideggers baanbrekende en invloedrijke boek *Sein und Zeit* (1927). Ook Scheler publiceerde in 1928 met *Die Stellung des Menschen im Kosmos* een schets van de wijsgerige antropologie.[[viii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn8)

Dat Plessners wijsgerige antropologie maar weinig belangstelling genoot van vakgenoten, hing niet alleen samen met het feit dat de werken van Heidegger en Scheler alle aandacht naar zich toetrokken, maar ook met de ongelukkige omstandigheid dat Plessner in april 1933, juist op het moment dat hij als enige kandidaat was voorgedragen om Scheler als hoogleraar in Keulen op te volgen, werd getroffen door het doceerverbod voor joden en halfjoden dat door de nieuwe machtshebbers was uitgevaardigd. Op uitnodiging van zijn vriend F.J.J. Buitendijk emigreerde hij naar Nederland, waar hij tot zijn benoeming in Göttingen in 1952 zou blijven wonen en werken. In zijn Nederlandse periode publiceerde hij behalve het eerdergenoemde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935) ook het boek *Lachen und Weinen: Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), waarin hij één aspect van zijn filosofische antropologie – lachen en huilen als grenservaringen van menselijke expressie – op een toegankelijke wijze uitwerkte. Daarnaast publiceerde hij talloze artikelen over uiteenlopende filosofische en sociologische onderwerpen.[[ix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn9)

Na de oorlog besloot Plessner naar Duitsland terug te keren. Zoals Carola Dietze tot in detail beschrijft, gebeurde dat niet zonder gemengde gevoelens en ondervond Plessner daarbij ook de tegenwerking van vroegere collega’s die met het nationaalsocialisme hadden gecollaboreerd of zich op z’n best stil hadden gehouden in het Derde Rijk. Na de oorlog konden de meesten van hen hun carrière aan de Duitse universiteiten zonder al te veel problemen voortzetten en velen zaten niet te wachten op terugkerende politieke vluchtelingen, zeker niet wanneer zij van joods bloed waren.[[x]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn10)  
Uiteindelijk werd Plessner in 1952 aan de universiteit van Göttingen benoemd tot hoogleraar sociologie. Dat hij daartoe een geheel nieuw sociologisch instituut moest oprichten, heeft er ongetwijfeld mede toe bijgedragen dat hij in de tien jaren die hem nog restten tot zijn emeritaat geen grote nieuwe filosofische werken meer heeft geschreven. Daarbij zal ook meegespeeld hebben dat hij in deze periode diverse bestuurlijke posities bekleedde, zoals die van faculteitsdecaan, rector magnificus van de Göttingse universiteit en voorzitter van de Duitse Vereniging voor Sociologie. Ook leverde hij op uitnodiging van Adorno en Horkheimer een bijdrage aan het onderzoek op het Institut für Sozialforschung (de zogenaamde Frankfurter Schule). Na zijn emeritaat in 1962 was Plessner een jaar lang gasthoogleraar aan de New York School for Social Research, en bekleedde hij van 1965 tot 1972 zijn laatste academische positie als hoogleraar filosofie in Zürich. De laatste jaren van zijn leven woonde hij weer in Göttingen, waar hij in 1985 op tweeënnegentigjarige leeftijd overleed.[[xi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn11)

Wanneer je het leven van Plessner zo in vogelvlucht overziet, valt op dat hij door de politieke omstandigheden als emigrant en remigrant telkens weer gedwongen was zijn leven opnieuw te beginnen. Meerdere keren moest hij de levensjaren die hem ontstolen waren, proberen ‘in te halen’. In die zin leidde hij een *Nachgeholtes Leben*, zoals de Duitse titel van Dietze’s biografie het treffend formuleert. Dat er ook grenzen zijn aan een dergelijk ‘ingehaald leven’, blijkt uit het feit dat Plessner nooit is toegekomen aan de antropologische uitwerking van de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, een voornemen waaraan hij in zijn brieven regelmatig refereert.

*Excentrische positionaliteit*  
De natuurfilosofie die Plessner heeft ontwikkeld in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, vormt de kern van zijn gehele oeuvre met inbegrip van de politieke geschriften. In het afsluitende zevende hoofdstuk van dit hoofdwerk, dat gewijd is aan de mens, staat de voor de menselijke levensvorm kenmerkende ‘excentrische positionaliteit’ centraal. Voor een goed begrip van deze notie dienen we deze te plaatsen in het kader van het thema van de menselijke eindigheid, dat als geen ander de moderne filosofie bepaalt. Natuurlijk is het besef van de eindigheid van de mens niet exclusief voor de moderne tijd; ook in het middeleeuwse denken speelde het al een belangrijke rol. De filosoof Odo Marquard – een van de bezorgers van Plessners *Gesammelte Schriften* en sterk door hem beïnvloed – heeft echter laten zien dat het begrip eindigheid in de moderne filosofie een wezenlijk andere betekenis heeft gekregen. Oorspronkelijk werd het eindige – in tegenstelling tot een transcendente God die eigen oorzaak is (*causa sui*) – begrepen als datgene wat geschapen is en dus niet uit zichzelf voortkomt, maar in de moderne geseculariseerde cultuur wordt het eindige immanent bepaald als datgene wat begrensd is in ruimte en tijd.[[xii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn12)

In hun reflectie op het menselijk bestaan vertrekken Plessner en Heidegger beiden vanuit deze notie van eindigheid. Maar waar Heidegger in *Sein und Zeit* eindigheid in tijd als uitgangspunt neemt, waardoor deze eindigheid primair wordt begrepen als sterfelijkheid en het menselijk zijn (*Dasein*) als een zijn-ten-dode (*Sein-zum-Tode*), dat wil zeggen als besefte sterfelijkheid, daar gaat Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit van eindigheid in de ruimte, waardoor in zijn geval eindigheid primair wordt opgevat als positionaliteit en de menselijke existentie als excentrisch, dat wil zeggen als besefte positionaliteit.

Dit verschil is cruciaal. Doordat Heidegger in zijn analyse de ervaring van tijdelijkheid als uitgangspunt neemt, abstraheert hij grotendeels van de (inherent ruimtelijke) lichamelijkheid van de mens. Als gevolg hiervan zet hij zich sterk af tegen een dingmatige bepaling van de mens en geeft daarmee eerder blijk van affiniteit met de idealistische dan met de materialistische traditie.[[xiii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn13) Dit in tegenstelling tot Plessner die juist de ruimtelijke dimensie benadrukt en een centrale rol toekent aan (de verhouding tot) het fysieke lichaam. In samenhang hiermee speelt in Plessners antropologie de biologische dimensie een cruciale rol. Een groot deel van zijn transcendentaal-fenomenologische analyse is gericht op het afbakenen van de mens van andere – levende en levenloze – lichamen. Daarbij richt hij zich primair op het ‘materiële apriori’, dat wil zeggen de lichamelijke mogelijkheidsvoorwaarden van de verschillende stadia van het leven.

Uitgangspunt van Plessners analyse is dat het levende lichaam zich van het levenloze onderscheidt, doordat het levende lichaam in tegenstelling tot het levenloze niet alleen contouren bezit, maar ook gekenmerkt wordt door een grens en dus door grensverkeer. Dit inzicht spoort met recent biologisch onderzoek waaruit blijkt dat bolvormige membranen die zijn ontstaan door zelforganisatie van vetmoleculen, een semi-permeabele grens creëren tussen binnen en buiten en daarmee een cruciale rol spelen in het ontstaan van leven.[[xiv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn14) Wat een levend lichaam volgens Plessner nu bij uitstek kenmerkt, is een specifieke relatie tot deze grens. Deze verhouding tot de grens die het lichaam van de buitenwereld scheidt, noemt Plessner *positionaliteit*. De positionaliteit van levende wezens wordt gekenmerkt door bi-aspectiviteit (*Doppelaspektivität*): levende wezens zijn gericht op beide zijden van de hen constituerende grens, zowel naar binnen als naar buiten.[[xv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn15) Met deze opvatting van bi-aspectiviteit keert Plessner zich expliciet tegen het cartesiaanse dualisme van geest en lichaam, waarbij beide polen ontologisch worden ‘gefundamentaliseerd’ tot respectievelijk *res cogitans* en *res extensa*. Voor Plessner zijn lichaam en geest geen afzonderlijke ontologische domeinen, maar vormen zij twee ervaringsdimensies van het ene (als psychofysische eenheid begrepen) menselijke organisme.

Het verschil tussen plant, dier en mens is vervolgens afhankelijk van de manier waarop de positionaliteit is georganiseerd. Bij de *open* organisatievorm van de plant is het organisme nog niet in een relatie tot zijn positionaliteit geplaatst. Binnen en buiten hebben hier geen centrum. De plant wordt dus gekenmerkt door een grens waar aan weerskanten niemand of niets is, subject noch object.[[xvi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn16) Een relatie tot de eigen positionaliteit treedt pas op bij de *gesloten* ofwel *centrische* organisatievorm van het dier. Bij het dier wordt het grensverkeer bemiddeld door een centrum dat fysiek te lokaliseren is in het zenuwstelsel, en dat zich in de psychische ervaring voordoet als een zich bewust zijn van de omgeving. Het dier onderscheidt zich dus van de plant doordat het niet alleen een lichaam heeft, maar ook *in zijn lichaam is*. De mens onderscheidt zich op zijn beurt weer van het dier doordat hij ook nog een specifieke relatie met dit centrum onderhoudt. Bij de mens is daarom sprake van een tweede bemiddeling: hij heeft weet van het centrum van ervaring en is als zodanig *excentrisch*. Hij *leeft* en *beleeft* niet alleen, maar *beleeft bovendien zijn beleven*. Voor excentrische wezens zoals de mens geldt dat zij niet zijn waar ze iets beleven en dat ze niet iets beleven waar ze zijn. In dit benadrukken van het gedecentreerde karakter van de menselijke subjectiviteit loopt Plessner vooruit op het (post)structuralistische subjectbegrip, zoals we dat bijvoorbeeld kennen van Lacan.[[xvii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn17)

We kunnen de uit de excentrische positionaliteit voortkomende gebrokenheid van de menselijke levensvorm in termen van het lichaam als volgt uitdrukken: de mens *is* een lichaam (zoals ook een plant dat is), hij is *in* het lichaam (als innerlijk beleven, zoals ook een dier dat kent) en hij is tegelijkertijd ook altijd *buiten* zijn lichaam, als het gezichtspunt van waaruit hij beide is.[[xviii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn18) Vanwege deze drievoudige gebrokenheid leeft de mens in drie werelden: een buitenwereld (*Aussenwelt*), een binnenwereld (*Innenwelt*) en een gedeelde wereld van geest of cultuur (*Mitwelt*). Vanwege de bi-aspectiviteit die levende wezens eigen is, ervaart de mens elk van die drie werelden niet alleen vanuit een buitenperspectief, maar ook vanuit een binnenperspectief. Zo is ons lichaam (als deel van de buitenwereld) niet alleen een fysiek lichaam (*Körper*), dat wil zeggen een ding onder dingen dat een specifieke plaats inneemt in een objectief ruimte-tijdcontinuüm, maar ook een doorleefd lichaam (*Leib*) dat als centrum van ons waarnemen en handelen functioneert. De binnenwereld op haar beurt is niet alleen ziel (*Seel*e), de bron van onze psychische ervaringen, maar ook beleving (*Erlebnis*), speelbal van psychische processen. En voor de wereld van de cultuur geldt dat we niet alleen een ik (*Ich*) vormen – dat een bijdrage levert aan de schepping van deze wereld – maar ook een wij (*Wir*) in zoverre we door die wereld worden gedragen en gevormd.

*Drie antropologische wetten*  
In Plessners wijsgerige antropologie zijn cultuur en technologie onlosmakelijk verbonden met excentrische positionaliteit: ‘Als excentrisch wezen is de mens niet in balans, plaatsloos, tijdloos in het niets staand, constitutief thuisloos [*konstitutiv heimatlos*] en moet hij “iets worden” en zich een evenwicht scheppen.’[[xix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn19) De mens kenmerkt zich dus door *natuurlijke kunstmatigheid*, aldus de eerste van de drie antropologische wetten die Plessner in het laatste hoofdstuk van *Die Stufen* afleidt uit de notie van excentrische positionaliteit:  
De mens wil ontsnappen aan de ondraaglijke excentriciteit van zijn wezen, hij wil de halfheid van zijn eigen levensvorm compenseren. […] Excentriciteit en behoefte aan compensatie zijn twee zijden van dezelfde medaille. Behoeftigheid mag daarbij niet psychologisch of subjectief worden opgevat; ze ligt immers logischerwijs ten grondslag aan iedere psychologische behoefte, drift, tendens of wil. In die fundamentele behoeftigheid of naaktheid ligt de beweeggrond voor het specifiek menselijke, dat wil zeggen het gericht zijn op het nog niet werkelijke (*Irrealis*) en het toepassen van kunstmatige middelen, de uiteindelijke reden voor het *werktuig* en datgene wat het dient: de *cultuur*.[[xx]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn20)

Met andere woorden: de mens is door zijn constitutieve thuisloosheid nooit af, maar moet zich altijd nog verwerkelijken en daartoe is hij aangewezen op techniek en cultuur. Deze kunstmatige middelen zijn niet alleen – en niet in de eerste plaats – instrumenten om te overleven, maar een ontische noodzakelijkheid (*ontische Notwendigkeit*).  
Ook Plessners tweede antropologische wet – de Wet van de *bemiddelde onmiddellijkheid* (ook wel aangeduid als indirecte directheid) – is afgeleid uit de excentrische positionaliteit van de menselijke levensvorm. De relatie tussen organisme en positieveld wordt door het organisme bemiddeld. Maar waar het dier zijn omgeving frontaal en direct beleeft, daar is de mens zich van deze bemiddeling bewust en dient hij haar te voltrekken. In die zin is de mens ertoe veroordeeld acteur te zijn, hij kan slechts zichzelf zijn door in zijn omgang met de wereld en zijn medemensen uiteenlopende rollen te spelen. De mens kan zich niet werkelijk bloot geven aan zijn medemensen en zichzelf, omdat achter zijn maskers de radicale bodemloosheid van zijn bestaan schuilgaat.

Dat de mens om zichzelf te kunnen zijn technische en culturele middelen schept, betekent niet dat hij deze volledig zou beheersen. Hoewel de mens schepper is van techniek en cultuur, hebben de technische en culturele middelen op hun beurt een eigen ‘agenda’. Ook dat is eigen aan de menselijke eindigheid:  
Even wezenlijk voor de technische hulpmiddelen […] is hun eigen gewicht, hun objectiviteit, die aan hen verschijnt als datgene wat slechts gevonden en ontdekt, en niet gemaakt kan worden. Alles wat de sfeer van de cultuur betreft, vertoont gebondenheid aan zijn menselijke schepper, maar is tegelijkertijd (en in dezelfde mate) van hem onafhankelijk.[[xxi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn21)

Technologische en culturele handelingen brengen allerlei vormen van onbedoelde neveneffecten met zich mee. Deze stellen strikte grenzen aan voorspelbaarheid en controleerbaarheid van de natuur en de sociale wereld, en daarmee ook aan het menselijk vermogen het eigen lot te bepalen.  
Niet alleen de wetenschappelijke en technologische hoop om natuur en samenleving te beheersen, maar ook de religieuze en seculiere hoop om in genade het ultieme heil te ontvangen dan wel in de toekomst zelf te realiseren, is een illusie. Deze opvatting komt tot uitdrukking in Plessners derde antropologische wet, die van de *utopische positie* van de mens. Het is volgens Plessner eigen aan de mens te dromen van datgene wat hij op grond van zijn excentrische positionaliteit per definitie moet ontberen: ‘Geborgenheid, verzoening met het noodlot, begrip van de werkelijkheid, een thuis.’[[xxii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn22) Juist omdat de mens principieel thuisloos is, zal hij altijd religieuze en politieke dromen blijven koesteren over een thuis, maar deze dromen zijn ook veroordeeld om voor altijd illusies te blijven. In werkelijkheid verkeren pogingen om een paradijs te vinden of te creëren vaak in het tegendeel. Dat zou ons evenwel niet hoeven te verbazen, aangezien *on*menselijkheid onlosmakelijk verbonden is met de menselijke excentriciteit. Of om Plessners eigen woorden in zijn essay *Unmenschlichkeit* te gebruiken: ‘Onmenselijkheid is aan geen enkel tijdvak gebonden en geen historische grootheid, maar een met de mens gegeven mogelijkheid om zichzelf en zijn gelijken te negeren.’[[xxiii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn23)

*Besluit*  
In de historische biografie van Carola Dietze komt Plessners oeuvre naar voren als een fascinerend tijdsdocument, waarin het filosofische thema van de constitutieve thuisloosheid van de mens versmolten is met Plessners levenservaringen als politiek vluchteling.[[xxiv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn24) Plessners werk is echter meer dan een tijdsdocument, want het bezit nog onverminderd filosofische en politieke relevantie. De hernieuwde belangstelling voor Plessners werk in Duitsland en Nederland en de ontluikende receptie daarbuiten getuigen van de blijvende actualiteit van dit oeuvre. In het bijzonder zijn wijsgerig-antropologische bezinning op de excentrische positionaliteit blijkt onverminderd vruchtbaar.

Om te beginnen is Plessners nadruk op de lichamelijke dimensie van de menselijke levensvorm een voorbode van de huidige – fenomenologische, hermeneutische en feministische – kritiek op de rationalistisch-instrumentele benadering van het menselijk bestaan, van cultuur en technologie en van de als alternatief ontwikkelde, fenomenologisch geïnspireerde theorieën over belichaamde cognitie (*embodied cognition*). Waar de vertegenwoordigers van belichaamde cognitietheorieën als Francisco Varela en Evan Thompson[[xxv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn25) daarbij, in aansluiting bij de fenomenologie van Merleau-Ponty, de nadruk leggen op de belichaamde intentionaliteit, daar ontsluit Plessners notie van de bi-aspectiviteit de mogelijkheid zich ook rekenschap te geven van het menselijk vermogen om het eigen lichaam te objectiveren en tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek te maken.[[xxvi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn26)

Daarmee opent Plessner een vruchtbare positie binnen de naturalisering van het wereldbeeld die de actuele levenswetenschappen kenmerkt. Plessner aanvaardt volmondig de naturalisering van het wereldbeeld, anders dan zijn tegenpool Max Scheler die, in zijn verzet tegen de naturalisering van het wereldbeeld, in zijn antropologie tegenover de Natuur een *Geist* poneert en daarmee terugvalt op het ‘gretig transcendentisme’ van de traditionele metafysica.[[xxvii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn27) Maar tegelijkertijd kritiseert Plessner het ‘gretig reductionisme’ van de (neo)darwinisten, waarin de mens uiteindelijk niet veel meer is dan een geestloze machine of zombie, of op z’n best een ‘vochtige robot’ in de woorden van de Amerikaanse filosoof Dennett.[[xxviii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn28) De mens als centrisch-excentrisch dubbelwezen is zoals Plessner hem beschrijft immers niet het autonome morele subject waarvoor Descartes, Kant en Scheler hem hielden, en ook niet louter de speelbal van zijn natuurlijke aandriften, maar een wezen dat vanuit zijn excentrische positie op die aandriften kan reflecteren, zich ertoe kan verhouden en ze binnen bepaalde grenzen kan sturen, zonder overigens de illusie te koesteren dat hij ze volledig kan beheersen.[[xxix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn29)

In het inzicht in de fundamentele centrisch-excentrische gebrokenheid, en in de radicale scepsis die daaruit voortvloeit ten aanzien iedere totalitaire poging om een utopische heilstaat te realiseren, ligt ook de onverminderde politieke actualiteit van Plessners gedachtegoed. Plessners filosofie is een oproep om steeds ‘aan deze zijde van de utopie’ te blijven, om de titel van een bundeling van zijn cultuursociologische opstellen te citeren.[[xxx]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn30) Dat zou ook een verklaring kunnen vormen voor de huidige groeiende belangstelling voor zijn wijsgerige antropologie juist in voorheen communistische landen als Rusland, Wit-Rusland, Polen, Kroatië en meer recent ook China.[[xxxi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn31) Maar ook in de context van de opkomst van het groeiende populisme en het debat over de toekomst van de Europese Unie hebben Plessners analyses nog niets aan betekenis verloren.

De met de excentrische positionaliteit verbonden notie van de natuurlijke kunstmatigheid is in de afgelopen decennia ook bijzonder vruchtbaar gebleken voor disciplines als de techniekfilosofie. Deze notie van natuurlijke kunstmatigheid maakt duidelijk dat werktuigen, machines en automaten geen vreemde machten zijn, maar veeleer begrepen moeten worden als supplementen die eigen zijn aan de menselijke levensvorm. In die zin zijn wij altijd al cyborgs geweest en is het nostalgisch terugverlangen naar een paradijselijke natuurtoestand al even illusoir als de hoop op een paradijselijke toekomst. Als wezens die ‘kunstmatig van nature’ zijn is het onmogelijk voor ons om *niet* technisch te zijn, maar de tweede en de derde antropologische grondwet nopen ons ertoe de ogen niet te sluiten voor het feit dat de stormachtige ontwikkelingen in de bio- en neurotechnologieën ook fundamentele risico’s en onzekerheden met zich meebrengen.[[xxxii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_edn32) Daarom zijn de volgende zinnen woorden uit Plessners rede ‘Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie’ nu niet minder relevant dan toen hij ze in 1936 neerschreef. In de vertaling van Marten de Vries:  
*Kant wilde het weten inperken om plaats te maken voor het geloof. […] Ook nu gaat het weer om de noodzaak theoretische aanmatiging af te wijzen. Maar deze [noodzaak] richt zich niet op het metafysische, maar op de mens die zichzelf met zijn enorm toegenomen mogelijkheden door de vooruitgang van wetenschap en techniek aan grote gevaren blootstelt. Daarom is het noodzakelijk paal en perk te stellen aan de alsmaar nietsontziender wordende aanmatiging van politici, economen en artsen ten aanzien van sterilisatie, eugenetica, rassenpolitiek, mensenteelt, kortom het vermogen van de mens om zijn eigen lot te bepalen. […] Hier manifesteert zich het echte filosofische doel van de wijsgerige antropologie: de drang om het menselijk kunnen als gevolg van grenzeloze ontsluiting van het kennen in te perken ter wille van zijn (menselijke) ondoorgrondelijkheid en onzekerheid tegenover het brongebied van zijn toekomst, en weer plaats te maken voor geloof in de mens.*

—

Oorspronkelijke uitgave: [Carola Dietze – *Nachgeholtes Leben: Helmuth Plessner 1892-1985. Eine Biographie*](http://www.wallstein-verlag.de/9783835300781-carola-dietze-nachgeholtes-leben.html). (Wallstein Verlag 2006).

Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*. Met een inleiding van Jos de Mul.  
Uitgeverij Lemniscaat, ISBN 9789047704362, Pb 632 pagina’s, Prijs € 39,95 –

[http://www.lemniscaat.nl/HelmuthPlessner](http://www.lemniscaat.nl/Non-fictie/Filosofie/titels/9789047704362/Helmuth%20Plessner,%20leven%20en%20werk)

website Carola Dietze: [http://www.ghi-dc.org/](http://www.ghi-dc.org/index.php?option=com_content&id=228&Itemid=165)  
website Jos de Mul: <http://www.demul.nl/nl/>

*Bibliografie*  
Voor wie zich verder wil verdiepen in de teksten van Plessner en de internationale secundaire literatuur over zijn werk vanaf 1990, biedt de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft een goed startpunt: [www.helmuth-plessner.de](http://helmuth-plessner.de/en/)  
Ik volsta hier met het vermelden van de teksten van Plessner die in het Nederlands zijn vertaald, alsmede enkele Nederlandstalige publicaties over zijn werk.

*Naar het Nederlands vertaalde en door Plessner in het Nederlands geschreven teksten*  
*Over het Object en de Beteekenis der Sociologie*. Openbare Les gegeven bij den aanvang sijner Colleges (18.10.1938) en de opening van het Sociologisch Instituut te Groningen, afgedrukt in: *Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen,* Groningen 1938.  
*De huidige Verhouding tusschen Oorlog en Vrede*. Rede uitgesproken (28-10-1939) bij de Aanvaarding van het Ambt van Bijzonder Hoogleraar vanwege de Stichting Sociologisch Instituut te Groningen aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen, Groningen 1939.  
*Is er vooruitgang in de wijsbegeerte?* Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Ambt van Hoogleeraar aan de Universiteit te Groningen op Zaterdag 15 Juni 1946. Groningen/Batavia: Wolters 1946.  
‘Het Spel der phantasie en het kader der kennis’, in: *Scripta Academica Groningana* I, Groningen/Batavia, 1947, p. 109–124.  
*Debat over Duitsland.* Amsterdam, 1947.  
‘Levensphilosophie en phaenomenologie’, in: *Philosophia: Beknopt handboek tot de geschiedenis van het wijsgeerig denken* 2 (1949), p. 314–336 [*Gesammelte Schriften* IX, 192–223].  
‘Het probleem der generaties’, in: *Sociologisch Jaarboek*, Leiden, 1949, p. 3–23.  
‘Sociologie en anthropologie’, in: *Mens en Maatschappij* 25 (1950), p. 276–289.  
‘Nederland en de wijsbegeerte’. Afscheidscollege aan de Rijksuniversiteit te Groningen 1951, in: *De Gids* 115 (1952), p. 45–56.  
‘De zaak Schlüter’, in: *De Nieuwe Stern* 10 (1955), p. 463–465.  
*Lachen en Wenen: Een onderzoek naar de grenzen van het menselijk gedrag*, vert. door J. M. G. van Helmond, Utrecht/Antwerpen 1965.  
*Hoe de mens bestaan kan: Inleiding in de wijsgerige antropologie* (Conditio humana), vert. door Hein Ruijgers, Alphen aan den Rijn, 1978.  
*Filosofische wegwijzer: correspondentie van F.J.J. Buytendijk met Helmuth Plessner.* Bezorgd door Henk Struyker Boudier. Zeist, 1993.

*Enkele Nederlandstalige publicaties over Plessner*  
Corbey, Raymond. *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, 1988.  
Corbey, Raymond. ‘De mens blijft verborgen. Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin’. *De academische boekengids* no.79 (2010): p. 9-11.  
Kockelkoren, Petran. *De natuur van de goede verstaander*. Proefschrift. Technische Universiteit Enschede, 1992.  
Nauta, Lolle. ‘Een natie van achterblijvers. Plessners interpretatie van het nationaalsocialisme’. *Krisis*, jaargang 7, no.4 (2006): p. 6 – 16.  
Oosten, Jetske van. *Ruimte in dubbelperspectief: Helmuth Plessner, Constant Nieuwenhuys en de betekenis van utopische architectuur*. Doctoraalscriptie. Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2004.  
Redeker, Hans. *Helmuth Plessner of de belichaamde filosofie.* Delft, 1995.  
Weiland, Jan Sperna. ‘Helmuth Plessner.’ *Kritisch Denkerslexicon*, april (1989).  
Verbeek, Peter–Paul. *De grens van de mens: Over techniek, ethiek en menselijke natuur*. Rotterdam, 2011.

NOTEN  
[[i]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref1) H. Plessner, *Gesammelte Schriften in 10 Bänden.* Onder redactie van Günther Dux, Odo Marquard en Elisabeth Ströker en met medewerking van Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer en Michael-Joachim Zemlin. Frankfurt a. M., 1980-1985 (sinds 2003 ook verkrijgbaar in een pocketeditie). Overigens bevatten deze verzamelde schriften niet alle werken van Plessner. Een selectie van niet in de *Gesammelte Schriften* opgenomen teksten is nadien uitgegeven door Salvatore Giammusso en Hans-Ulrich Lessing onder de titel H. Plessner, *Politik–Anthropologie–Philosophie: Aufsätze und Vorträge*, in de reeks *Übergänge*. München, 2001. Een evenmin in het verzameld werk opgenomen collegetekst, waarin Plessner zijn wijsgerige antropologie in een brede filosofische context presenteert, is door Hans-Ulrich Lessing uitgegeven onder de titel: H. Plessner, *Elemente der Metaphysik: Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*. Berlin, 2002.  
[[ii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref2) Zie voor een overzicht van de vertalingen en secundaire literatuur de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft: www.helmuth-plessner.de.  
[[iii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref3) ‘Wijsgerige antropologie’ moet hier niet begrepen worden als een subdiscipline van de filosofie, maar als de naam van een specifieke denkrichting binnen deze subdiscipline die zich onderscheidt doordat zij bij de wijsgerige bezinning op de mens vertrekt vanuit een algemene theorie van biologisch leven. Voor een uitvoerige geschiedenis van dit paradigma, zie Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie*: *Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* Freiburg/München, 2008.  
[[iv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref4) Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt, 385.  
[[v]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref5) Kersten Schüßler, *Helmuth Plessner: Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, 2000.  
[[vi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref6) Christoph Dejung, *Helmuth Plessner: Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*. Zürich, 2003.  
[[vii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref7) Zie over de invloed van Kants transcendentaalfilosofie en Husserls fenomenologie op de levensfilosofie van Dilthey en Plessner: Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude: Dilthey’s Hermeneutics of Life.* New Haven, 43, 316v, 369, en Jos de Mul, ‘Understanding nature: Dilthey, Plessner and Biohermeneutics’, in: G. D’Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Hrsg.), *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, 459-478.  
[[viii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref8) Zie hiervoor hoofdstuk 2 van deze biografie.  
[[ix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref9) Zie hiervoor hoofdstuk 3.  
[[x]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref10) Zie hiervoor met name hoofdstuk 4 en de paragrafen 5.2 en 5.3.  
[[xi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref11) Zie hiervoor verder hoofdstuk 5.  
[[xii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref12) Odo Marquard, *Abschied Vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart, 1981, p. 120.  
[[xiii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref13) Walter Schulz, ‘Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.’ *Philosophische Rundschau* (1953-1954): p. 65-93, p. 211-32.  
[[xiv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref14) Pier Luigi Luisi, *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology.* Cambridge, 2006.  
[[xv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref15) Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* a.w., p. 138 e.v.  
[[xvi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref16) Idem, p. 282 e.v.  
[[xvii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref17) Zie Thomas Ebke und Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen: Zu Konfrontation von Philosophischer Antrhropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*. *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Band 3. Herausgegeben von Bruno Accarino, Jos de Mul und Hans-Peter Krüger. Berlin, 2012, p. 364  
[[xviii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref18) Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* a.w., p. 365.  
[[xix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref19) Idem, p. 385.  
[[xx]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref20) Idem, p. 396.  
[[xxi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref21) Idem, p. 397.  
[[xxii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref22) Idem, p. 420.  
[[xxiii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref23) Helmuth Plessner, ‘Unmenschlichkeit’. In: Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, 1982, p. 205.  
[[xxiv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref24) Zie hiervoor met name de epiloog.  
[[xxv]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref25) Francisco J. Valera, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge, 1991; Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, 2007.  
[[xxvi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref26) Raymond Corbey, ‘De mens blijft verborgen: Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin’. *De academische boekengids* (2010), nr. 79, p. 9-11. Zie ook: Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*. Rotterdam, 2014, p. 63-76.  
[[xxvii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref27) Corbey, Raymond, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld.* Proefschrift Katholieke Universiteit. Nijmegen, 1988.  
[[xxviii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref28) Florentijn van Rootselaar, ‘Mens en robot verschillen niet zoveel’, interview met Daniel Dennett, *Trouw,* 14 januari 2014.  
[[xxix]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref29) Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*, p. 63-76.  
[[xxx]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref30) Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie: Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Düsseldorf/ Köln, 1966.  
[[xxxi]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref31) Zie hierover ook p. XXX (p. 536 Duitse editie).  
[[xxxii]](http://rozenbergquarterly.com/aan-deze-zijde-van-de-utopie-de-wijsgerige-antropologie-van-helmuth-plessner/" \l "_ednref32) Voor een uitvoeriger bespreking van Plessners naturalisme, zie Jos de Mul, ‘Philosophical Anthropology 2.0: Reading Plessner in the age of converging technologies’, in: Jos de Mul (ed.), *Plessner’s Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects.* Amsterdam University Press, 2014.

### Inleiding bij de Menselijke conditie – Hannah Arendt

In 1957 werd een door mensenhanden gemaakt voorwerp het heelal in geslingerd, waar het enige weken om de aarde cirkelde krachtens dezelfde zwaartekrachtwetten die de hemellichamen – zon, maan en sterren – besturen en in beweging houden. Weliswaar was deze door de mens geconstrueerde satelliet geen maan of ster, geen hemellichaam dat zijn baan kon beschrijven over een tijdruimte die zich voor ons, aan de aardse tijd gebonden stervelingen, uitstrekt van eeuwigheid tot eeuwigheid, maar toch was hij in staat gedurende korte tijd in het hemelruim te verblijven; hij bevond en bewoog zich in de nabijheid van de hemellichamen, alsof hij op proef tot hun verheven gezelschap was toegelaten. Deze prestatie, door geen andere geëvenaard, en zelfs nog van grotere betekenis dan de splitsing van het atoom, zou met onverdeelde vreugde zijn begroet als ze niet gepaard was gegaan met verontrustende militaire en politieke omstandigheden. Maar deze vreugde had merkwaardigerwijs niets triomfantelijks; niet trots of ontzag om het schijnbaar oppermachtige en onbegrensde menselijke kunnen vervulde de harten van de mensen, die, van de aarde opkijkend naar het ﬁrmament, daar nu een ding van hun eigen maaksel konden aanschouwen. De reactie die onmiddellijk na het bekend worden van de gebeurtenis spontaan tot uitdrukking kwam was opluchting, omdat nu de eerste stap was gezet op de weg ‘naar de bevrijding van de mens uit zijn aardse gevangenis’. En in deze zonderlinge uitspraak, wel verre van te kunnen worden weggewuifd als een lapsus van een of andere Amerikaanse krantenman, lag onbewust de echo van de hoogst merkwaardige epitaaf die meer dan twintig jaar voordien op de grafzuil van een van Ruslands grote wetenschappers was gebeiteld: ‘De mensheid zal niet voor eeuwig gekluisterd blijven aan de aarde.’ Zulke gevoelens en gedachten waren al enige tijd gemeengoed ge weest. Zij tonen aan dat mensen steeds weinig moeite hebben zich aan te passen aan wetenschappelijke ontdekkingen en technische ontwikkelingen, dat zij al sinds tientallen jaren juist daarop waren vooruitgelopen. Evenals in zovele andere gevallen heeft de wetenschap ook hier weer bevestigd en tot werkelijkheid gemaakt wat mensen reeds in allerminst fantastische of ijdele dromen hadden geanticipeerd.

Nieuw is slechts dat een van Amerika’s meest respectabele dagbladen eindelijk op zijn voorpagina bracht wat tot dan was weggestopt in de zo weinig respectabele literatuur van de science ﬁction (waaraan helaas nog niemand de aandacht heeft geschonken die ze als voertuig van massasentimenten en massabegeerten verdient). Het banale van de uitspraak moet ons niet over het hoofd laten zien hoe buitensporig ze in feite was; want al hebben christenen de aarde een tranendal genoemd, en al hebben ﬁlosofen hun lichaam wel als een kerker voor de geest of voor de ziel beschouwd, in de gehele geschiedenis van de mensheid heeft niemand ooit in de aarde een gevangenis voor de lichamen van de mensen gezien, of staan trappelen om letterlijk, weg van hier, naar de maan te gaan. Zouden de emancipatie en de secularisatie van de moderne tijd, die zijn begonnen met een zich afwenden, nog niet per se van God, maar van een god die de Vader van de mensen in de hemelen was, eindigen met een nog fataler verloochening van een Aarde, die de Moeder was van alle levende schepselen onder de zon? De aarde is het wezen zelf van de menselijke conditie, en de aardse natuur, die menselijke wezens een woning is waarin zij zonder inspanning en zonder kunstmiddelen kunnen ademen en zich bewegen, zou, voor zover wij weten, als zodanig uniek kunnen zijn in het heelal.

De wereld die de mens zich heeft geschapen – zijn kunstmatig milieu – scheidt het menselijke bestaan weliswaar af van het louter dierlijke, maar het leven zelf staat buiten deze kunstmatige wereld, en door deel te hebben aan het leven op aarde blijft de mens verwant aan alle andere levende organismen. Sinds enige tijd is menig wetenschappelijk experiment erop gericht ook het leven tot iets ‘kunstmatigs’ te maken en de laatste band met de kinderen van de natuur, waartoe toch ook de mens behoort, door te snijden. Hetzelfde reeds gesignaleerde verlangen om de gebondenheid aan de aarde te doorbreken openbaart zich in de pogingen tot het verwekken van leven in de reageerbuis, en tot bevruchting via ‘de bevroren voortplantingscellen van mensen van bewezen be gaafdheid onder de microscoop, teneinde superieure menselijke wezens voort te brengen’ en ‘(hun) omvang, vorm en functie te wijzigen’; en de wens aan de menselijke conditie te ontsnappen ligt, vermoed ik, ook ten grondslag aan de hoop de levensduur van de mens te verlengen tot voorbij de grens van honderdjaar.

Deze toekomstige mens, die wetenschappers beweren binnen honderd jaar te zullen produceren, lijkt bezeten te zijn door opstandigheid tegen het menselijke bestaan zoals dit is gegeven, een vrije gift uit het niets (seculier gesproken), die hij als het ware wenst in te ruilen tegen iets wat hij zelf heeft gemaakt. Aan ons toekomstige vermogen tot het voltrekken van zo’n ruil behoeft al evenmin te worden getwijfeld als aan ons huidige vermogen alle organisch leven op aarde te vernietigen. Van belang is slechts de vraag of wij onze nieuwe wetenschappelijke en technische kennis daadwerkelijk in deze richting wensen te gebruiken, en op deze vraag kan de wetenschap het antwoord niet geven; het is een politieke vraag van de eerste orde, en er is dus alle reden de beslissing in deze niet uitsluitend over te laten aan de geleerden of politici van professie. Terwijl zulke mogelijkheden misschien nog verre toekomstmuziek zijn, hebben de eerste boemerangeffecten van de grote triomfen van de wetenschap zich reeds aangekondigd in een crisis binnen de natuur wetenschap zelf.

De moeilijkheid ligt in het feit dat de ‘waarheden’ van de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing nog wel in wiskundige formules aangetoond en technologisch bewezen kunnen worden, maar niet meer normaal onder woorden te brengen of zelfs maar te denken zijn. Zodra over deze ‘waarheden’ als over begrippen en in de termen van de logica wordt gesproken, zal het resultaat, ‘zo al niet even zinloos als een driehoekige cirkel, dan toch veel ongerijmder dan een “gevleugelde leeuw” zijn’ (Erwin Schrödinger). Wij weten nog niet of deze situatie deﬁnitief is. Maar het is denkbaar dat wij mensen, aan de aarde gebonden wezens die zich zijn gaan gedragen alsof zij bewoners van het heelal zijn, nimmer in staat zullen zijn tot begrip van, dat wil zeggen: te denken en spreken over, de dingen die wij niettemin in staat zijn te doen. In dat geval zou het zijn alsof ons brein, de fysieke, materiële voorwaarde voor ons denken, niet meer bij machte is te registreren wat wij doen, zodat wij voortaan daadwerkelijk machines nodig hebben om voor ons te denken en te spreken. Als waar blijkt dat weten (in de moderne betekenis van technische kennis) en denken voorgoed eigen wegen zijn gegaan, dan zouden wij inderdaad de machteloze slaven worden, niet zozeer van onze machines als wel van onze technische kennis, niet-denkende wezens, tot speelbal geworden van elk apparaat, hoe moorddadig ook, dat technisch mogelijk is. Maar zelfs afgezien van deze laatste en vooralsnog onzekere consequenties stelt de door de wetenschappen geschapen situatie ons voor een politiek probleem van de grootste betekenis.

Waar en wanneer het belang van het spreken in het geding is, is er per deﬁnitie een politieke kwestie aan de orde, want het is het spreken dat de mens tot een politiek wezen maakt. Als wij de ons veelvuldig gegeven klemmende raad zouden opvolgen ons in cultureel opzicht te richten naar het huidige wetenschappelijke kunnen, dan zouden wij in alle ernst opteren voor een wijze van leven waarin het spreken geen zin meer had. Want de moderne tijd heeft theoretisch de arbeid verheerlijkt en de facto van de gehele maatschappij een maatschappij van arbeiders gemaakt. De vervulling van de wens komt derhalve op een moment waarop ze, evenals de vervulling van wensen in sprookjes, zichzelf slechts teniet kan doen. Een maatschappij van arbeiders staat op het punt de ketenen van de arbeid te slaken, maar deze maatschappij kent die andere, hogere en zinrijkere activiteiten niet meer, die het de moeite waard maken deze vrijheid te veroveren. Binnen deze maatschappij, die egalitair is omdat dit de wijze van samenleven is, waartoe samen-arbeiden noopt, is er geen klasse meer overgebleven, geen aristocratie van hetzij politieke hetzij geestelijke signatuur, waarvan de impuls tot een herwaardering en een eerherstel van de andere vermogens van de mens zou kunnen uitgaan. Zelfs presidenten, koningen en eerste ministers beschouwen hun ambt als een voor het functioneren van de maatschappij noodzakelijke taak, en onder de intellectuelen zijn het nog slechts individuele ﬁguren, die wat zij doen beschouwen in termen van werk en niet in termen van een middel van bestaan. Wij worden geconfronteerd met het vooruitzicht van een maatschappij van arbeiders zonder arbeid, dat wil zeggen zonder de enige vorm van activiteit die er voor hen is overgebleven. Iets ergers kan men zich moeilijk voorstellen. Dit boek tracht niet een antwoord op deze zorgelijke en verwarrende vragen te geven.

Zulke antwoorden worden iedere dag gegeven, en het zijn zaken van praktische politiek, onderworpen aan het oordeel van velen. Die antwoorden kunnen nooit liggen in theoretische be schou win gen of in de inzichten van één persoon, alsof het hier problemen betrof waarvoor slechts één oplossing mogelijk is. Wat ik mij voorstel in de volgende bladzijden te doen, is de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen. Dit is kennelijk een zaak van het denken; en het komt mij voor dat juist gedachteloosheid – vergaande zorgeloosheid, hopeloze verwarring of gezapige herhaling van ‘waarheden’ die lege gemeenplaatsen zijn geworden – een van de meest opvallende kenmerken van onze tijd is. Wat ik beoog, is derhalve heel eenvoudig: het pretendeert niet meer te zijn dan nadenken over wat wij doen. ‘Wat wij doen’ is dan ook het hoofdthema van dit boek. Het houdt zich slechts bezig met de meest elementaire aspecten van de menselijke conditie, met die activiteiten dus, die zowel volgens traditionele als volgens hedendaagse opvattingen binnen het bereik van ieder menselijk wezen liggen. Om deze en andere redenen is de hoogste en misschien wel meest zuiver menselijke activiteit waartoe mensen in staat zijn, de activiteit van het denken, hier buiten beschouwing gelaten. Stelselmatig beperkt het boek zich daarom tot een bespreking van arbeiden, werken en handelen, waaraan de hoofdstukken iii, iv en v zijn gewijd. Historisch behandel ik in hoofdstuk vi de moderne tijd, en verspreid door het gehele boek de verschillende constellaties binnen de hiërarchie van activiteiten, zoals wij die uit de westerse geschiedenis kennen. De moderne tijd is echter niet hetzelfde als de moderne wereld. Wetenschappelijk gesproken liep de moderne tijd, die in de zeventiende eeuw is begonnen, ten einde aan het begin van de twintigste eeuw; politiek gesproken is de moderne wereld, de wereld waarin wij thans leven, geboren op het moment dat de eerste atoombommen tot ontplofﬁng werden gebracht. Deze moderne wereld zelf, die de achtergrond vormt van dit boek, breng ik niet in bespreking. Enerzijds bepaal ik mij tot een ontleding van die algemeen menselijke vermogens, die uit de menselijke conditie voortvloeien en permanent zijn, dat wil zeggen niet reddeloos verloren kunnen gaan zolang de menselijke conditie zelf niet is veranderd; anderzijds heeft de historische analyse ten doel de oorsprongen van de moderne wereldvervreemding op te sporen, zoals die zich openbaart in de tweeledige vlucht, van de aarde weg in het heelal en uit de wereld in het eigen ik, teneinde een inzicht te krijgen in de soort samenleving die, in de moderne tijd tot ontwikkeling gekomen, zich juist op het moment aandiende dat ze werd geconfronteerd met de intrede van een nieuw en vooralsnog onbekend tijdperk.

## Reflecties Week 3

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn? Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijn werk als social worker?  
  
Opdracht  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 4 – Verlichting versus Romantiek

## Wat is Verlichting – Immanuel Kant

(vert. Mark Wilschut)

Berlinische Monatsschrift. December-nummer 1784. bldz. 481-494

VERLICHTING is het afleggen van de mens van zijn, aan zichzelf te wijten, onmondigheid. Onmondigheid is het onvermogen, zonder leiding van anderen, van het eigen verstand gebruik te maken. Die onmondigheid van de mens is aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet aan een gebrek van het verstand, maar aan besluiteloosheid en gebrek aan moed ligt, om zonder leiding van anderen van het verstand gebruik te maken. *Sapere aude!* (*durf te weten!*) Heb zelf het lef van je eigen verstand gebruik te maken! is dus het motto van de verlichting.

Luiheid en lafheid zijn de oorzaken, waarom een zo groot deel van de mensen, lang nadat de natuur hen van vreemde leiding heeft vrijgesproken (*naturaliter maiorennes*), toch graag levenslang onmondig blijft; en waarom het voor anderen zo gemakkelijk wordt, zich tot hun bevoogders op te werpen. Het is zo gemakkelijk om onmondig te zijn. Ik hoef immers zelf geen moeite te doen, als ik een boek heb, dat voor mij als verstand fungeert, een zielzorger, die als mijn geweten dient, een arts, die mij een dieet voorschrijft enz. Ik hoef niet te denken, als ik maar kan betalen; het vervelende werk zullen anderen wel van mij overnemen. Die bevoogders, die het oppertoezicht allerbeminnelijkst op zich hebben genomen, zorgen er wel voor, dat verreweg het grootste deel van de mensen (waaronder het hele schone geslacht) de stap naar mondigheid, afgezien van het feit dat het een moeizame is, ook als zeer gevaarlijk beschouwt. Nadat ze hun huisdieren eerst dom hebben gemaakt en er zorgvuldig voor waakten, dat die gedweeë schepsels zelfs geen stap buiten het gareel, waar zij hen in hebben opgesloten, mochten wagen, laten zij hen vervolgens het gevaar zien, dat hen bedreigt, als zij alleen proberen te gaan. Nou is dat gevaar eigenlijk helemaal niet zo groot, want nadat ze een paar keer op hun bek zijn gegaan, zouden ze uiteindelijk toch wel leren lopen; maar een dergelijk voorbeeld maakt echter bang en schrikt doorgaans van alle verdere pogingen af.

Daarom is het voor ieder afzonderlijk mens moeilijk, zich uit de, voor hem bijna natuurlijk geworden, onmondigheid los te werken. Hij heeft zelfs van die toestand leren houden en is vooralsnog echt niet in staat, zijn eigen verstand te gebruiken, omdat men hem daar nooit een poging toe heeft laten maken. Wetten en formules, die mechanische hulpmiddelen van een verstandig gebruik of liever misbruik van zijn natuurlijke gave, zijn de voetboeien van een altijddurende onmondigheid. Wie zich daar los van zou maken, zou desondanks ook over de kleinste greppel niet meer dan een onzekere sprong maken, omdat hij aan een dergelijke vrije beweging niet is gewend. Daarom zijn maar weinigen, door de eigen activiteit van hun geest, erin geslaagd zich uit de onmondigheid los te wikkelen en toch een vaste weg te volgen.

Maar het is eerder mogelijk, dat een grote groep mensen zichzelf verlicht; wanneer men hen alleen maar de vrijheid geeft, is het zelfs bijna onontkoombaar. Want zelfs onder de aangestelde bevoogders van de grote hoop, zullen zich altijd wel een paar zelfdenkenden bevinden, die, nadat ze zelf het juk van de onmondigheid hebben afgeworpen, de mentaliteit van een rationele beoordeling van zowel hun eigenwaarde en als de roeping van elk mens om zelf te denken, om zich heen zullen verspreiden. Hierbij is van belang, dat de mensen, die eerder door die bevoogders onder het juk zijn gebracht, wanneer ze door een paar van hen, die zelf tot geen enkele verlichting in staat zijn, daartoe worden aangezet, die bevoogders zelf vervolgens dwingen, onder dat juk te blijven; zo schadelijk is het om vooroordelen te zaaien, omdat die zich uiteindelijk op diegenen wreken, die er zelf of hun voorgangers de aanstichters van zijn geweest. Daarom kunnen de mensen slechts geleidelijk tot verlichting komen. Door een revolutie kan wellicht een vermindering van de persoonlijke dwingelandij of heerszuchtige onderdrukking optreden, maar kan nooit een echte hervorming van de manier van denken tot stand komen; maar nieuwe vooroordelen zullen, net zoals de oude, de gedachteloze massa tot leiband dienen.

Voor deze verlichting is echter niets anders dan vrijheid vereist; en wel het meest onschadelijke van alles, wat slechts vrijheid mag heten, namelijk: de vrijheid om bij alles openbaar gebruik van het verstand te maken. Nu hoor ik echter van alle kanten roepen: denk niet zelf! De officier zegt: niet denken, maar exerceren! De belastingambtenaar: niet denken, maar betalen! De geestelijke: niet denken, maar geloven! (Slechts een enkele meester ter wereld zegt: Denk zoveel en waarover je wil, maar gehoorzaam!) Overal wordt hier de vrijheid ingeperkt. Maar welke inperking belemmert de verlichting en welke niet, maar is er juist bevorderlijk voor? – Mijn antwoord is: Het openbare gebruik van het verstand moet altijd vrij zijn, en alleen dat kan de verlichting onder de mensen tot stand brengen; het privé-gebruik van het verstand mag dan wel vaak zeer nauw ingeperkt zijn, zonder dat het daar vooruitgang van de verlichting speciaal door belemmert. Ik bedoel namelijk onder het openbare gebruik van het verstand datgene, wat iemand tot verstands-deskundige voor het hele lezerspubliek maakt. Het privé-gebruik noem ik, waar hij, in een bepaalde hem toevertrouwde burgerlijke positie of beroep, van zijn verstand gebruik mag maken. Nu is in veel zaken, die in het belang van de gemeenschap zijn, een bepaald mechanisme noodzakelijk, door middel waarvan een aantal leden van de gemeenschap zich louter passief dienen te gedragen, om door de regering in een kunstmatige eensgezindheid op het openbare belang te worden gericht, of op z’n minst van de vernietiging van dat belang te worden afgehouden. Hier is het dus niet toegestaan zelf te denken, maar moet men gehoorzamen. Voor zover hij echter, als deel van het raderwerk, er tegelijkertijd als lid van een volledig gemeenschappelijk wezen en zelfs van de wereldburgergemeenschap uitziet, en zodoende in de kwaliteit van een deskundige, die zich met het eigenlijke verstand door geschriften tot het publiek wendt, kan hij inderdaad zelf denken, zonder daardoor zaken te sturen, ten opzichte waarvan hij zich deels als passief lid verhoudt. Zo zou het zeer verderfelijk zijn, als een officier die iets wordt bevolen, tijdens zijn dienst de doelmatigheid of het nut van dat bevel openlijk ter discussie zou stellen; hij moet gehoorzamen. Het kan hem redelijkerwijs niet worden verweten, als hij als deskundige aanmerkingen over fouten in de krijgsdienst maakt en die aan zijn publiek ter beoordeling voorlegt. De burger kan niet weigeren, de hem opgelegde belasting te betalen; een vrijpostige aanmerking over zo’n betalingsverplichting, als die door hem zou worden gemaakt, zou zelfs als een schandaal (dat tot algemeen verzet aanleiding zou kunnen geven) kunnen worden bestraft. Desondanks handelt diezelfde persoon niet tegen de burgerplicht in, als hij als deskundige openlijk zijn gedachten uitspreekt tegen die onbetamelijkheid of ook onrechtvaardigheid van zo’n belastingverordeningen. Op dezelfde wijze is een geestelijke gebonden zijn catechisanten en zijn gemeente rekenschap af te leggen in overeenstemming met de geloofsbelijdenis van de kerk, die hij dient, want op die voorwaarde is hij aangenomen. Maar als deskundige heeft hij de volle vrijheid, hij is er zelfs toe geroepen, het publiek al zijn zorgvuldig onderzochte en welgemeende gedachten over het onjuiste in die geloofsbelijdenis mee te delen en voorstellen voor een betere organisatie van religie- en kerkzaken te uiten. Ook hierbij is er niets, wat zijn geweten zou kunnen belasten. Want wat hij uit hoofde van zijn ambt als zaakgelastigde van de kerk doceert, stelt hij voor als iets, ten opzichte waarvan hij niet naar eigen goeddunken kan doceren, maar hij is aangesteld om dat naar voorschrift en in naam van een ander, naar voren te brengen. Hij zal zeggen: onze kerk leert dit en dat; dat zijn de bewijsgronden, waar hij zich van bedient. Vervolgens ontleent hij alle praktisch nut voor zijn gemeente aan voorschriften, die hij zelf niet met volle overtuiging hoeft te onderschrijven, maar hij kan zichzelf desalniettemin wel bereid verklaren daar achter te staan. Het is immers niet helemaal onmogelijk, dat daar waarheid in verborgen zou kunnen liggen, maar in ieder geval wordt er tenminste niets in aangetroffen, dat de innerlijke religie tegenspreekt. Want zou hij er dat laatste in aantreffen, dan zou hij zijn beroep niet naar geweten kunnen uitoefenen; hij zou het dan moeten neerleggen. Dus het gebruik dat een aangestelde leraar van zijn verstand, voor zijn gemeente maakt, is louter een privé-gebruik, omdat het altijd slechts een huiselijke gemeente is, hoe groot het aantal leden ook is; en ten opzichte daarvan is hij als priester niet vrij en mag dat ook niet zijn, omdat hij een niet eigen opdracht uitvoert. Als deskundige daarentegen, die door middel van publicaties tot het eigenlijke publiek, namelijk de wereld spreekt, dus als geestelijke in het openbare gebruik van zijn verstand, geniet hij een onbeperkte vrijheid, om van zijn eigen verstand gebruik te maken en namens zijn eigen persoon te spreken. Want dat de bevoogders van het volk (in geestelijke zaken) zelf weer onmondig zouden zijn, is een ongerijmdheid, die op continuering van ongerijmdheden uitloopt.

Maar moet een genootschap van geestelijken, bijvoorbeeld een kerkenraad of een eerbiedwaardige classis (zoals die zich bij de Nederlanders zelf noemt) het recht hebben, zich onder ede tot een bepaald onveranderlijk geloofsbelijdenis te verplichten, om zo een onophoudelijke opperbevoogding over elk van zijn leden en via hen over het volk uit te oefenen en dat zelfs te vereeuwigen? Ik zeg: dat is volstrekt onmogelijk. Zo’n contract, dat gesloten zou worden om het mensengeslacht voor altijd van elke verdere verlichting af te houden, is gewoonweg van nul en generlei waarde, al zou het ook door de opperste macht, door het parlement en met de meest feestelijke vredessluiting worden bevestigd. Een tijdperk kan zich niet verplichten en zweren, het volgende in een positie te plaatsen, waarin het onmogelijk zou worden, zijn kennis (met name waar het zo belangrijk is) uit te breiden, van vergissingen te ontdoen en tenminste met de verlichting verder te gaan. Dat zou een misdaad tegen de menselijke natuur betekenen, waarvan de oorspronkelijke bestemming, juist uit die voortgang bestaat; en de nakomelingen hebben volledig het recht, die besluiten als onbevoegd en schandelijk genomen te verwerpen. Het criterium van alles, wat als een wet over het volk kan worden besloten, ligt in de vraag, of een volk zichzelf wel zo’n wet op zou kunnen leggen? Nou zou dat, als het ware in afwachting van een betere wet, voor een bepaalde korte tijd wel mogelijk kunnen zijn, om een zekere orde in te voeren: als men tegelijkertijd elke burger, met name de clerus, vrij zou laten, in hun kwaliteit van deskundige openbaar, dat wil zeggen door publicaties, aanmerkingen over het foutieve van de huidige orde te maken, terwijl de heersende orde nog steeds zou voortduren, tot het inzicht in de toestand van deze zaak openbaar zo ver zou zijn gekomen en zou worden bewezen, dat ze door vereniging van hun stemmen (zoniet van alle) een voorstel voor de troon zouden kunnen brengen, om die gemeenschappen in bescherming te nemen, die zich bijvoorbeeld naar hun mening tot een beter inzicht voor een verandering van de inrichting van een godsdienst zouden hebben verenigd, zonder echter diegenen te hinderen, die alles bij het oude willen laten. Maar het is hoe dan ook niet geoorloofd het over een rigide, door niemand openlijk te betwijfelen opvatting van religie, ook slechts binnen de levensduur van een mens, eens te worden, en daardoor echter zelfs het nageslacht te benadelen. Een mens kan weliswaar voor zichzelf en dan ook maar voor enige tijd, de verlichting van wat hij zou moeten weten, voor zich uitschuiven; maar er van afzien, wil zeggen voor zichzelf, maar meer nog voor het nageslacht, het heilige mensenrecht schenden en met voeten treden. Wat een volk echter niet eens over zichzelf mag besluiten, mag nog minder een monarch over het volk besluiten; want zijn wetgevende aanzien berust er juist op, dat hij de gezamenlijke wil van het volk in zijn wil verenigt. Als hij er alleen maar op toeziet, dat alle echte of vermeende verbetering met de burgerlijke orde overeenstemt, kan hij overigens zijn onderdanen zelf laten doen, wat zij ter wille van hun zielenheil nodig vinden; dat gaat hem niets aan, hoewel hij moet voorkomen, dat niemand een ander met geweld verhindert, naar zijn volle vermogen aan de bestemming en bevordering van zijn zielenheil te werken. Het doet zelfs afbreuk aan zijn majesteit, als hij zich daarin mengt, door de geschriften, waardoor zijn onderdanen hun inzichten in het reine proberen te brengen, aan zijn regeringstoezicht te onderwerpen, zowel als hij dat naar eigen hoogste inzicht doet, waarbij hij zich aan het verwijt, *Caesar non est supra grammaticos (de keizer staat niet boven de deskundigen),* blootstelt, als ook en nog veel meer, wanneer hij zijn oppermacht zo vernedert, om de geestelijke dwingelandij van een paar tirannen in zijn staat tegen zijn overige onderdanen te ondersteunen.

Wanneer dan nu wordt gevraagd: leven wij heden is een verlicht tijdperk? dan is het antwoord: nee, maar wel in een tijdperk van *verlichting.* Zoals de zaken nu staan, is het allesbehalve zo, dat de mensen al in staat zouden zijn of ertoe aangezet zouden kunnen worden, in godsdienstzaken, zonder leiding van een ander, hun eigen verstand zeker en juist te gebruiken. Wij zien nog alleen duidelijke tekenen, dat op dit moment toch het terrein voor hen wordt ontsloten, waarin ze zich vrij kunnen ontplooien en dat de belemmeringen voor de algemene verlichting of voor de uitweg uit hun aan zichzelf te wijten onmondigheid langzamerhand minder worden. In dat opzicht is dit tijdperk het tijdperk van de verlichting of de eeuw van FREDERIK (*Frederik II, de Grote, verlicht despoot, noot van de vertaler*)

Een vorst, die het niet beneden zijn waardigheid acht, dat hij het als zijn plicht beschouwt, de mensen in godsdienstzaken niets voor te schrijven, maar hen daarin volledig vrij te laten, die dus zelf de hoogmoedige betiteling van tolerantie afwijst, is zelf verlicht en verdient het door de dankbare wereld en het nageslacht geprezen te worden als degene, die als eerste het menselijke geslacht van de onmondigheid, tenminste van de kant van de regering, ontslagen heeft en iedereen in alles, wat zaak is van het geweten, heeft vrijgelaten zijn eigen verstand te gebruiken. Onder hem mogen eerbiedwaardige geestelijken, zonder dat het nadelig is voor hun ambtsplicht, in hun kwaliteit van deskundige, hun hier of daar van de geaccepteerde geloofsbelijdenis afwijkende oordelen en inzichten vrij en openlijk aan de wereld ter discussie voorleggen; maar nog meer ieder ander, die door geen enkele ambtsplicht is ingeperkt. Deze geest der vrijheid breidt zich ook naar buiten uit, zelfs daar, waar hij met uiterlijke belemmeringen van een zichzelf verkeerd begrijpende regering moet worstelen. Want zo’n regeringen hebben toch een lichtend voorbeeld in het feit, dat zij zich, bij vrijheid, niet in het minst zorgen hoeven te maken voor de openbare rust en eendracht van de gemeenschap. De mensen werken zich geleidelijk de barbaarsheid uit, als men gewoon opzettelijk niets kunstmatigs doet, om hen daarin vast te houden.

Ik heb het belangrijkste punt van de verlichting, dat wil zeggen het afleggen van de mensen van hun aan zichzelf te wijten onmondigheid, voornamelijk bij de godsdienstzaken gelegd, omdat met betrekking tot kunsten en wetenschappen onze overheersers er geen belang bij hebben, de bevoogder over hun onderdanen te spelen, en bovendien, omdat die onmondigheid, niet alleen de meest schadelijke, maar ook de meest onterende van alle is. Maar de manier van denken van een staatshoofd, die die eerste begunstigt, gaat nog verder en begrijpt: dat het zelfs met betrekking tot zijn wetgeving zonder gevaar is, zijn onderdanen toe te staan, openlijk van hun eigen verstand gebruik te maken en hun gedachten over een betere opstelling van de wetgeving, zelfs met een vrijmoedige kritiek op de al gegevene, openlijk aan de wereld voor te leggen; wij hebben in onze monarch een schitterend voorbeeld, waar geen enkele monarch hem in voorging, en die wij daarom vereren.

Maar ook slechts hij, zelf verlicht, die niet bang is voor schaduwen, maar tegelijkertijd ter handhaving van de openbare orde over een goedgedisciplineerd leger beschikt, – kan zeggen, wat geen enkele vrije republiek mag durven zeggen: Denk zoveel en waarover je wil, maar gehoorzaam! Zo blijkt hier een eigenaardige, onverwachte loop van de menselijke zaken, zoals het ook verder, als men het in een groter verband bekijkt, allemaal één grote paradox is. Een grotere mate van burgerlijke vrijheid lijkt de geestelijke vrijheid van het volk tot voordeel te strekken en plaatst het toch voor een onoverkomelijke grens; daarentegen, een graad minder burgerlijke vrijheid verschaft de ruimte, om de geestelijke vrijheid naar zijn volledige vermogen uit te breiden. Wanneer de natuur de kiem onder deze harde bolster, waar zij allerinnigst voor zorgt, namelijk de neiging en roeping tot het vrije denken, vandaan heeft gehaald, dan werkt die geleidelijk terug op de mentaliteit van het volk, (waardoor het de vrijheid van handelen langzamerhand meester wordt), en uiteindelijk zelfs ook op de grondslagen van de regering, die het zelf bevorderlijk vindt de mens, die nu meer dan een machine is, naar zijn waarde te bejegenen.

Königsberg in Pruisen, 30 September 1784.

Immanuel Kant

## Afbeeldingsresultaat voor friedrich von schillerFriedrich von Schiller

*‘De mens is slechts geheel mens wanneer hij speelt’*   
  
Schiller (1759 – 1805) was een schrijver, dichter en hoogleraar filosofie die een belangrijke bijdrage leverde aan de humanistische-classistische stroming van de Duitse literatuur. Hij kwam groot in een militair gezin, ging aanvankelijk naar een militaire kostschool, maar ging later rechten en medicijnen studeren en pas later filosofie. Beroemd werd hij niet alleen met zijn gedichten, toneelstukken en filosofische werken, maar vooral met zijn *Brieven* over de esthetische opvoeding van de mens. Schiller dacht dat mensen waardering en bewondering bijbrengen voor het Schone (of het mooie) zou bijdragen aan de geestelijke gezondheid van de mens en bovendien aan een betere samenleving. Alleen via de Schoonheid, dacht Schiller, zal de mens vrij worden.  
 Schiller hoorde bij de *Romantische* stroming van zijn tijd. Dit was een intellectuele beweging die kritisch reageerde op de Verlichting. Tijdens de Verlichting zagen veel filosofen de Rede (de menselijke capaciteit tot denken, kennen en weten) als het hoogste menselijke vermogen. Leven volgens de Rede, zowel op individueel niveau, als op het niveau van de samenleving, dachten verlichtingsdenkers, zal ons leiden naar het algemeen ware en goede en naar vrijheid. Deze gedachten zien we vooral terug bij de filosoof Immanuel Kant (1724-1804). Schiller dacht dat de Verlichting duidelijk had gefaald, hetgeen hij bewijs voor dacht te zien in de gruwelen van de Franse Revolutie en alle terreur die daarbij kijken kwam. Het was hier waar Schiller een geneesmiddel voor zocht, en deze zag hij in menselijke vooruitgang die niet alleen rationeel van aard was.  
 Net als verlichtingsdenkers geloofde Schiller dus in vooruitgang. In tegenstelling tot verlichtingsdenkers dacht Schiller echter dat niet louter de Rede ons de weg op zal helpen naar vooruitgang en vrijheid, maar de waardering voor het mooie. Deze waardering, stelde Schiller, is iets van ons gevoelsleven. De Rede heeft weliswaar de mens in staat gesteld zelfstandig na te denken, wetenschap te ontwikkelen en allerlei andere verfijningen in de samenleving weten aan te brengen, maar het heeft ook de arbeidsdeling bijgevolg zo efficiënt gemaakt dat de mens in het geheel daarvan een klein, anoniem en vervangbaar radertje is geworden. Hierdoor, maar ook door de neiging tot uniformiteit van de Rede, loopt de individuele ontwikkeling en betekenisgeving gevaar en raakt ons gevoelsleven aangetast. Als gevolg hiervan raakt de mens versplinterd en zijn fantasie en smaak worden ondermijnd. Het is om die reden dat het volgens Schiller nodig is de individuele ontwikkeling op het niveau van het gevoelsleven van mensen ook weer een plaats te geven in de samenleving. Hierom moet de mens esthetisch opgevoed worden. Dit kan door de mens mogelijkheden te bieden diens fantasie en voorstellingsvermogen te ontplooien. Hiervoor zag Schiller een belangrijke rol weggelegd voor kunst, literatuur en poëzie. Daar verlichtingsdenkers het nodig achten de rede aan te spreken, denkt Schiller dat we ook de gevoelsmatige kant van de mens moeten prikkelen, stimuleren en ontwikkelen. Dit doen we wanneer de mens de ruimte krijg te *spelen* en vrij creatief te handelen.  
 Schiller ontkent niet dat de mens ook een Redelijke, of rationele kant heeft, maar dit is slechts één van de twee zijnsaspecten van de mens. Volgens Schiller hebben we vanuit onze rationele en morele natuur enerzijds de drang naar het onveranderlijke en het tijdloze (bijvoorbeeld in de zoektocht naar onveranderlijke, altijd ware logische ideeën). Anderzijds hebben we de drang de wereld te ervaren en te voelen met onze zintuigen en lichaam vanuit onze *begeerte* en *wil*. Volgens Schiller is het van belang dat we een gezonde balans ontwikkelen tussen onze redelijke en gevoelsmatige natuur. We moeten daarom het lichamelijke en gevoelsmatige verbinden met onze redelijke en vrije kant. Wanneer we ons met mooie dingen bezig houden, komen deze twee naturen samen. Volgens de klassieke filosofie komen idealiter in de kunst *waarheid, schoonheid* en *goedheid* samen. Bij Schiller is schoonheid daarnaast het product van de menselijke *speeldrift*, hetgeen de morele bestemming van de mens in terug is te zien. Zintuiglijkheid en rede komen volgens Schiller samen in de *scheppend-spelende handeling* van de mens. Kunst kan bijdragen aan de verheffing van de mens. Het bekende *Bildungs*- of *verheffingsideaal* laat zich daarom ook terug herleiden naar Schiller. Schoonheid, is het idee, maakt mensen beter.   
 Volgens Schiller kunnen we kortom alleen daadwerkelijke vooruitgang maken wanneer we ons gevoelsleven, onze moraliteit en rationaliteit in harmonie met elkaar ontwikkelen. Alleen dan zullen we een geweldloze overgang maken naar een goede en verstandige staat. Voor vooruitgang is de mogelijkheid tot individuele ontwikkeling belangrijk en om daarnaast harmonie te bereiken in een samenleving, moeten mensen zelfbeschikkingsrecht hebben. Met dat laatste bedoelde Schiller dat de mens de ruimte en het recht moet krijgen ‘zijn eigen schepper te zijn’, dat wil zeggen dat hij zijn eigen identiteit, waarde en authenticiteit moet kunnen ontwikkelen.

## Mary Wollstonecraft

[](https://www.google.nl/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi1pY7R1a7fAhUMKlAKHR-yAiwQjRx6BAgBEAU&url=https://www.thoughtco.com/mary-wollstonecraft-early-years-3530791&psig=AOvVaw3m4LhgdThrZxvhbGyALzAT&ust=1545404248927555)  
Mary Wollstonecraft (1759-1797) wordt gezien als een van de eerste feministische schrijvers. Ze was een voorvechter van vrouwenrechten en schreef het pamflet *A Vindication of the Rights of Woman* (1792)*.* Dit pamflet wordt vaak gezien als het eerste feministische geschreven werk. Omdat ze het een keer moest opnemen voor een vriend van haar, de dominee en moreel en politiek denker Richard Price, schreef ze ook een boek over de rechten van mannen: *A Vindication of the Rights of Man.* In dit pamflet ageert ze ook stevig tegen de slavernij, wat zij zag als een afgrijselijke belediging ten aanzien van de menselijkheid. Haar ideeën over sociale rechtvaardigheid hebben veel andere auteurs geïnspireerd.[[11]](#footnote-11) Wollstonecraft was de moeder van Mary Wollstonecraft Godwin, ook bekend als Mary Shelly, de auteur van *Frankenstein* (1880). Verder schreef ze over onderwijs, politiek, geschiedenis en kritische recensies, vertalingen, pamfletten en romans, vaak uit de filosofie. Ze schreef ook over de kunst van het reizen, met uitgebreide verslagen over Scandinavië. Met dit werk had ze enorme invloed op de Romantische beweging (waar Friedrich Schiller ook onderdeel van uitmaakt). Ze schreef ook een boekje over haar persoonlijke leven, in het bijzonder haar herinneringen aan haar beste vriendin. Ze heeft daarnaast een kinderboek geschreven. Verder werkte ze als gezelschapsvrouw, lerares, stichtte zelf een school en later werd ze gouvernante. Whollstonecraft trouwde en kreeg een dochter. Door haar eigen liefdesleven ging ze beseffen dat de hartstochten heel moeilijk in te tomen zijn door onze Rede (rationaliteit).  
 Whollstonecraft was vooral een moreel en politiek filosofe. In haar werken, probeerde ze de situatie van vrouwen in de moderne samenleving te duiden. In haar reflecties op de status van het vrouwelijk geslacht maakte deel uit van de bredere poging om tot een omvattend begrip te komen van menselijke relaties binnen een samenleving die in toenemende mate wordt beheerst door de acquisitie van materiële dingen en geld, en consumptie. Ze had verder groot verstand van de Bijbel, en van de klassieke Griekse filosofen zoals Plato, maar ook modernere filosofen (waar ze vertalingen en recensies over schreef (ze kon ook Nederlands)) zoals Immanuel Kant en Gottfried Wilhelm Leibniz die leefden tussen de 17e en 18e eeuw.   
 In haar zelfstandige werken, schreef Whollstonecraft onder meer over pedagogiek, opvoedkunde. Ze liet ze bij haar inzichten onder meer inspireren door John Locke. Ze vond het belangrijk om bij heel jonge kinderen al te werken aan de morele ontwikkeling. Over de taak van ouders schreef ze dat de Rede instincten moet cultiveren en beheersen die ons leiden tot een plezierige vorm van plichtmatigheid, en vond het belangrijk te voorkomen dat kinderen te ijdel en narcistisch worden. Bovendien dacht ze dat het van belang is het oordeelsvermogen (of, met andere woorden, de Rede) van kinderen te verbeteren, en ze goede gewoontes aan te leren. Verder vond ze het belangrijk kinderen te leren met hun woede om te gaan en om dingen aan te leren zoals het beoefenen van compassie, een liefde te ontwikkeling voor waarheid en deugdzaamheid, en het geheel van Gods schepping te respecteren. Van belang achtte ze ook de bevordering van de psychologische zelfstandigheid van vrouwen, door ze ‘innerlijke bronnen’ te laten ontwikkelen. De belangrijkste waarde vond zij universele welwillendheid, en generositeit en het geloof in een Goddelijke schepping van het universum. Zelfcontrole en leren omgaan met tragedies moesten kinderen volgens haar ook worden aangeleerd, door lichaam en geest te oefenen. Whollstonecraft vond het belangrijk dat ook meisjes kennis en rationaliteit bijgebracht worden, naast een interesse in politiek en de mensheid als geheel.  
 In haar politieke werken schreef ze over het belang van democratie, en het recht op vrijheid van iedereen. Ze geloofde dat relaties binnen de samenleving, zoals die tussen overheid en burgers, simpeler kunnen worden gemaakt, geëxpliciteerd kunnen worden en transparant gemaakt, zodat er meer vrijheid komt. De benodigde Godgegeven rechten hiervoor (volgens bijvoorbeeld Locke: recht op gezondheid, vrijheid en bezit) zijn door de Rede te achterhalen. Whollstonecraft geloofde dat door de mens veroorzaakte armoede en onrecht kon en moest worden opgelost. Wat beschaving betreft dacht ze dat de vooruitgang daarbinnen ongelijk verliep. Daarnaast had ze kritiek op de cultuur van beleefdheid en potsierlijkheid, wat volgens haar niets meer was dan de poging alle hypocrisie, egoïsme en hebzucht ongetemd verder te laten woekeren. De morele vervallenheid van een samenleving die alleen maar bezig is met bezit en opzichtig vertoon, in plaats van het nastreven van de Rede en de bescherming van natuurrechten werd vaak via het gezin gereproduceerd. Daarom zag ze voor veel maatschappelijke problemen de oplossing in de opvoeding. [[12]](#footnote-12)

## Reflecties Week 4

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn? Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijn werk als social worker?  
  
Opdracht  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 5 - Existentialisme

## Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) was een Franse filosoof en wordt gezien als de vader van het existentialisme. Dit is een filosofische stroming die individuele vrijheid, verantwoordelijkheid en de persoonlijke ervaring centraal stelt. Voor een existentialist is het belangrijk binnen een ogenschijnlijk absurd en zinloos bestaan daaraan zelf ethisch vorm te geven om het leven zin te geven. Sartre schreef naast zijn filosofie ook romans en theaterstukken. Hij studeerde filosofie en werd leraar in het middelbaaronderwijs, totdat hij betrokken raakte bij de Tweede Wereldoorlog, waarin hij krijgsgevangene werd. Nadat hij vrijkwam, ging hij weer lesgeven, maar dan aan de universiteit, en schreef hij veel. Als schrijver en activist zette hij zich ook in voor de vredesbeweging en richtte onder meer het Vietnamtribunaal op, samen met de filosoof Bertrand Russell, wat het mogelijk maakte oorlogsmisdadigers uit de Vietnamoorlog te helpen veroordelen.  
 Sartre geloofde dat de mens ‘gedoemd is om vrij te zijn’, want wij kunnen de vrijheid zelf niet kiezen, deze is ons nu eenmaal gegeven. Dit brengt volgens Sartre ook een oneindige verantwoordelijkheid met zich mee, omdat er niets is waarmee we van deze vrijheid kunnen ontsnappen. Daardoor kunnen alleen wijzelf betekenis geven aan ons leven. Dit kan leiden tot angst, omdat wij zo zien dat wij het zijn die alle waarden in stand houden en dat alle keuzes ‘van ons’ zijn. We zijn dan wel in de wereld geworpen, maar wij kunnen daarin ons eigen leven ontwerpen, door de handelingen die we verrichten en de keuzes die we daarbij maken. Situaties kunnen ons dus weliswaar overkomen, maar dan staat het ons nog vrij hoe wij ons daartoe verhouden. Wanneer wij onze vrijheid gebruiken om onze vrijheid te ontkennen, noemt Sartre dat *kwade trouw*. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer we smoesjes bedenken om onszelf te vrijwaren van onze verantwoordelijkheid.  
 Wat het verder moeilijk maakt om vrij te zijn volgens Sartre is het feit dat je je altijd aan het verhouden bent tot anderen die bepaalde visies, meningen en oordelen over je hebben. Je bent altijd iets in de blik van de Ander. Door de blik van de Ander wordt je altijd gezien als een soort ding met zekere eigenschappen: een buurman, een bakker, een vrachtwagenchauffeur, een vader. Andersom geldt dit ook: de Ander is in jouw eigen blik ook altijd ‘iets’. Dit maakt volgens Sartre sociale relaties soms heel moeilijk.   
 Dit betekent tegelijkertijd dat je identiteit altijd mede gevormd wordt door de Ander, die bedeelt jou immers een bepaalde rol en positie toe binnen de maatschappij (in de vorm van je beroep, afkomst of status). Ook tussen geliefdes kan dit zo werken: in de ogen van je geliefde (ook een Ander) ben je bijvoorbeeld zorgzaam, trouw, ondernemend, hardwerkend of iets anders. Wat hierbij op het spel staat is dat wanneer je plotseling iets bent in de ogen van de ander, je niet meer alleen maar je eigen vrij ontwerp bent, maar de ander jou als het ware ontwerpt. Hierdoor wordt je vrijheid (voor een deel) afgenomen. Je identiteit wordt dan immers niet alleen vormgegeven door jouzelf, maar ook door de Ander. Sartre zegt hier zelf over: *“Elke poging om enige waarheid te verkrijgen over mijzelf verloopt via de ander. De ander is onmisbaar voor mijn existentie, net als trouwens voor de kennis die ik van mijzelf heb. In die omstandigheden betekent de ontdekking van mijn innerlijkheid tegelijkertijd de ontdekking van de ander, als een vrijheid die zich tegenover mij opstelt en wiens denken en wil altijd vóór of tegen mij zijn. Daarmee ontdekken we tegelijk een wereld die wij de intersubjectiviteit zullen noemen; dat is de wereld waarin de mens bepaalt wat hij is en wat de anderen zijn.”* (Sartre, 1946 [vert. 2000], *Existentialisme is Humanisme*, p. 251).  
 De Ander ziet je dus altijd als een persoon met bepaalde eigenschappen. Ondanks dit heeft de mens nog altijd de keuze om zichzelf opnieuw te bepalen, door zelf vorm te geven aan zijn bestaan, waarbij hij zich niet hoeft neer te leggen bij hoe de Ander hem ziet.

**Tekst uit Sartre’s Existentialisme is Humanisme (1946, vertaling uit 2000, pp. 238-239)***“Wanneer wij zeggen dat de mens zichzelf kiest, verstaan wij daaronder dat ieder van ons zichzelf kiest, maar daarmee willen we ook zeggen dat hij met die keuze kiest voor alle mensen. Want wij kunnen geen enkele daad stellen die, terwijl we de mens scheppen die wij willen zijn, niet tegelijkertijd een beeld schept van de mens zoals hij naar onze mening dient te zijn. Kiezen tussen het één en het ander betekent tegelijkertijd de waarde poneren van wát wij kiezen, want het kwaad kunnen wij niet kiezen; wat wij kiezen is altijd het goede, en niets anders kan voor ons goed zijn zonder dat te zijn voor iedereen. Als aan de andere kant existentie aan essentie voorafgaat en we willen existeren terwijl we tegelijkertijd vorm geven aan ons eigen beeld, heeft dat beeld geldigheid voor iedereen en voor ons hele tijdsgewricht. Onze verantwoordelijkheid is dus veel groter dan wij zouden kunnen denken, want ze engageert de hele mensheid. Als ik als arbeider verkies mij aan te sluiten bij een christelijke en niet bij een communistische vakbond, en als ik door mijn lidmaatschap duidelijk wil maken dat berusting uiteindelijk de beste oplossing voor de mens is, dat het rijk van de mens niet op aarde ligt, engageer ik daarin niet alleen mijn eigen zaak, maar wil ik berusten voor iedereen en heeft mijn stap dus de hele mensheid geëngageerd. En als ik, om een persoonlijker voorbeeld te nemen, wil trouwen en kinderen wil krijgen, dan engageer ik daarmee – ook al heeft dat huwelijk uitsluitend met mijn situatie, mijn hartstocht of mijn begeerte te maken – niet alleen mijzelf, maar de hele mensheid op de weg van de monogamie. Op die manier ben ik verantwoordelijk voor mijzelf en voor iedereen schep ik een bepaald beeld van de mens waarvoor ik kies; door mijzelf te kiezen, kies ik de mens.”*

Existentialisme is humanismeSartre staat in het begin van de tekst stil bij een aantal kritieken die het existentialisme te verduren heeft gehad. De eerste komt van de communisten, die stellen dat vrij handelen onmogelijk is, hetgeen Sartre ziet als een vorm van wanhopige berusting. De communisten zien het existentialisme als niets anders dan een burgerlijke filosofie, een luxeverschijnsel, omdat existentialisme een beschouwelijke filosofie zou zijn.  
  
Dit kunnen we begrijpen als we beseffen dat Marx gezien werd als de derde meester van het wantrouwen die heeft laten zien dat bewustzijn het gevolg is van sociaaleconomische verhoudingen en daar ook door wordt bepaald. Het is niet andersom, zoals bij Hegel, dat het redelijke werkelijk wordt, doordat het bewustzijn zich veruitwendigt, en zo een concrete werkelijkheid naar diens ideeën schept. Marx zet Hegel op zijn kop, en laat zien dat omstandigheden juist het bewustzijn vooraf gaan. Dit beperkt voor Marxisten voor een groot deel de autonomie van niet alleen het denken, maar ook het handelen. Radicale vrijheid is dan uitgesloten.

De tweede kritiek die Sartre noemt is de Marxistische. Die stellen dat het existentialisme te weinig oog heeft voor de mooie en zonnige kant van de menselijke natuur. Immers, existentialisme staat veel stil bij walging, absurditeit, obsessie en sociale spanning. De kritiek luidt ook dat solidariteit te kort wordt gedaan omdat existentialisten zouden uitgaan van een zuivere subjectiviteit, het cartesiaanse ik denk, dat in zichzelf eenzaam opgesloten zit en anderen met het cogito niet bereiken kan (vgl. ook de kritiek van Levinas op het cartesiaanse denken).

De laatste kritiek is de katholieke, die stelt dat het existentialisme de ernst van het leven ondergraaft. Wanneer de geboden en Christelijke waarden niet meer in acht worden genomen, zou volstrekte willekeur volgen en een onvermogen om slechte daden te veroordelen.

Sartre vangt het pareren van de kritiek aan met een definitie van existentialisme, hetgeen we moeten begrijpen als *“een leer* [..] *die de mens het leven mogelijk maakt en die anderzijds verklaart dat elke waarheid en elk handelen een menselijk milieu en een menselijke subjectiviteit vooronderstellen.”*

Sartre valt een aantal dingen op in de kritiek die vaak gegeven wordt op het existentialisme. De voornaamste kritiek, stelt Sartre vast, is dat de kwade kant van het leven door de existentialisten te veel zou worden benadrukt en dat het een heel sombere filosofie is. Wat Sartre hier betreft laatstgenoemde het meest in het oog springt is dat gemeenplaatsen van de massa - die ten onrechte als minder somber dan de existentialistische worden opgevat - vaak neerkomen op cynische berusting, waardoor mensen denken dat hegemonieën onwrikbaar en zelfs noodzakelijk zijn (vgl. hiervoor Peter Sloterdijks *Kritiek van de Cynische Rede*). Dit laatste is het geval vanwege het negatieve mensbeeld dat veel mensen hebben, die Hobbesiaans zou kunnen worden genoemd (als er geen straffen zijn, zullen mensen slechte dingen doen en zal chaos volgen). Het is merkwaardig, stelt Sartre, dat de pessimisten die deze opvattingen hebben, het existentialisme van somberheid betichten. Het gaat nog verder, wanneer er een wandaad wordt gepleegd. Dan stellen mensen dat dit nu eenmaal de menselijke natuur is (hetgeen voor Sartre, zagen we eerder, neerkomt op kwade trouw). Hieruit concludeert Sartre dat men zich wellicht veeleer stoort aan het optimisme van het existentialisme. Immers, existentialisten stellen dat de menselijke natuur niet vast ligt, omdat existentie altijd essentie voorafgaat, en dat het menselijk leven een vrij ontwerp is en niet gehoorzaamd aan een vastgelegde natuur. Deze vrijheid ontkennen, is kwade trouw, hetgeen zich uit in de cynische opvattingen die Sartre hier bekritiseerd. De mens heeft, ook betreft bovenstaande, juist altijd iets te kiezen, en het is dat wat mensen wellicht het meest beangstigend vinden aan het existentialisme. Het toont immers dat mensen radicaal vrij zijn, wat ook oneindige verantwoordelijkheid impliceert.

Sartre legt vervolgens weer kort zijn filosofie uit, en het verschil tussen *en-soi* en *pour-soi*. Bij de beschrijving van die eerste, haalt hij het voorbeeld van een briefopener aan. Deze is gemaakt met een bepaalt idee en middels een voorgegeven ontwerp en dient maar een doel: brieven openen. De briefopener valt dus samen met zijn essentie, met zijn natuur. In dit geval gaat essentie wel vooraf aan existentie en de essentie ligt vast in de vervaardiging van de briefopener. Sartre noemt dit een technische visie op de wereld. Het vastleggen van de mens in essentiële eigenschappen voert Sartre terug op filosofen zoals Descartes en Leibniz, die geloven dat God de mens geschapen heeft volgens een bepaalt idee, wat de mens vervolgens vastlegt in een voorgegeven essentie, conform de schepping van God. De mens is zo gezien niets anders dan de briefopener, en wordt net zoals de briefopener gemaakt volgens een idee en een techniek. Ook dan gaat de essentie van de mens (bijvoorbeeld als kroon op de schepping, of het denkende wezen (Descartes)) aan de existentie vooraf.[[13]](#footnote-13) Het gevolg is, dat de individuele mens een bepaald begrip verwerkelijkt dat in het goddelijk denken aanwezig is. Ook bij andere filosofen, zoals Diderot, Voltaire en Kant is de mens in bezit van een bepaalde menselijke natuur. Dit soort filosofen schrijven een universeel begrip toe aan de mens. Bij Kant, zo zagen we, is dat het resultaat van zijn antwoord op de vraag ‘Wat is de mens?’ (hetgeen dus een essentialistische vraag is): een voorstellingen makend en denkend wezen dat rationeel en autonoom is. Kant maakt van het bewustzijn ook een ding, door het te voorzien van aanschouwingsvormen en verstandscategorieën behorend bij de essentie van het bewustzijn. Dit leidt ertoe dat volgens Kant ieder mens onder dezelfde definitie valt als de beschaafde burger die diens fundamentele eigenschappen deelt met ieder ander mens.

Sartre contrasteert dit met het atheïstisch existentialisme, zoals we die zien bij Heidegger. Een mens, volgens deze leer, is een zijnde bij wie existentie aan de essentie voorafgaat, *“een zijn dat bestaat alvorens door enig begrip nader bepaald te worden.”* Dit is de menselijke-werkelijkheid. Dat existentie essentie voorafgaat *“betekent dat de mens eerst bestaat, zichzelf in de wereld aantreft, daarin opduikt, en pas daarna zichzelf bepaalt.”* De mens is bijgevolg ondefinieerbaar, wat komt doordat hij aanvankelijk niets ís. De mens wordt pas later iets, *“en wel datgene wat hij van zichzelf maakt.”* Dit is dan ook wat bedoeld wordt door filosofen als Kierkegaard en Heidegger als ze stellen dat de mens mogelijkheid ís. Het is daarom dat de mens *vrij ontwerp* is. In Sartres woorden: *“De mens is niet alleen zoals hij zichzelf denkt, maar ook zoals hij zichzelf wíl: zoals hij zichzelf opvat, nu hij eenmaal bestaat, zoals hij na zijn sprong* [vgl. Kierkegaard, JK] *het bestaan wil zijn; de mens is niets anders dan wat hij van zichzelf maakt.”* We zagen met Kierkegaard en Heidegger dat dit de mens voor de keus stelt het leven ter handen te nemen (*Eigentlichkeit*, bij Heidegger), of te verzaken (*Uneigentlichkeit*, Heidegger). Het is hier waarin subjectiviteit gelegen is, voor Sartre.

Dat de mens eerst existeert, wil ook zeggen dat hij zich vooruitwerpt naar de toekomst, met het volle bewustzijn dat hij zichzelf in die toekomst projecteert. De mens is, met andere woorden, een project dat zichzelf subjectief beleeft. Er is niets dat aan dat project voorafgaat.

Het gaat hier niet zozeer om wat de mens wil zijn, het willen is meestal een bewuste beslissing die komt pas nadat we wat van onszelf gemaakt hebben. Daaronder en daarachter zit vaak nog een oorspronkelijkere en spontanere keus. Sartre herhaalt: als existentie echt essentie voorafgaat, draagt de mens ten volle verantwoordelijkheid voor wat hij is.

Verantwoordelijkheid moet hier echter niet alleen in individuele zin worden opgevat, de mens is namelijk niet alleen verantwoordelijk voor zijn individualiteit, maar draagt ook verantwoordelijkheid voor alle mensen. Subjectivisme betekent dan niet alleen dat het individuele subject zichzelf kiest, maar ook dat hij de menselijke subjectiviteit niet overstijgen kan. Wanneer de mens voor zichzelf kiest, kiest hij tevens voor alle mensen. *“Want”,* schrijft Sartre*, “wij kunnen geen enkele daad stellen die, terwijl we de mens scheppen die wij willen zijn, niet tegelijkertijd een beeld schept van de mens zoals hij naar onze mening dient te zijn.”* Hierin zien we sterk terug dat Sartre het heeft over levensontwerp, het vrije ontwerp dat men kiest. Wanneer wij onszelf ontwerpen, met andere woorden, creëren we ook een ontwerp voor anderen. Wanneer we een keuze maken, gaat Sartre verder, poneren we ook tegelijkertijd de waarde van onze keuze. En als we het goede kiezen, stellen we daarmee dat dit goed zou zijn voor iedereen. In zekere zin zou dit enigszins Kantiaans kunnen worden opgevat, denkend aan zijn categorisch imperatief. Wanneer we namelijk ons leven op een bepaalde manier ontwerpen, creëren we daarmee een ontwerp waarvan we zouden kunnen willen dat dit het levensontwerp voor iedereen moet kunnen zijn. Sartre stelt zelf ook, dat we onszelf steeds moeten afvragen: wat zou er gebeuren als iedereen zo deed? Dit lijkt ergens op het categorisch imperatief dat ook stelt dat je bij iedere handeling die je voornemens bent te doen je af moet vragen of je zou kunnen willen dat de stelregel (maxime) die je daarbij volgt een universele wet zou worden.

Sartre stelt verder over het vrij ontwerp: *“Als aan de andere kant existentie aan essentie voorafgaat en we willen existeren terwijl we tegelijkertijd vorm geven aan ons eigen beeld, heeft dat beeld geldigheid voor iedereen en ons hele tijdsgewricht. Onze verantwoordelijkheid is dus veel groter dan we zouden kunnen denken, want ze engageert de hele mensheid.”[[14]](#footnote-14)* Weer met andere woorden, door verantwoordelijkheid voor zichzelf te nemen en voor iedereen, schept de mens een bepaald beeld van de mens waarvoor die hij kiest, *“door mijzelf te kiezen, kies ik de mens.”*[[15]](#footnote-15)

Met dit indachtig, kunnen we volgens Sartre ook gaan begrijpen wat er achter angst, verlatenheid en wanhoop schuil gaat. Dit komt voort uit het feit dat de mens voor hetgeen hij zich engageert rekenschap heeft af te leggen, hij is namelijk, wanneer hij zich kiest, ook een wetgever die met zichzelf de hele mensheid kiest, waardoor hij zich geconfronteerd weet met diepgaande, onontkoombare verantwoordelijkheid. Dit levert angst op. Vele mensen die deze angst ervaren, zullen deze proberen te verhullen voor zichzelf en ervoor te vluchten en zullen dan stellen dat ze zich alleen met hun eigen handelen engageren en vluchten in de *kwade trouw*. Alleen via de *kwade trouw* kan je de verontrustende gedachte: *“wat zou er gebeuren als iedereen zo deed?”* kunnen ontvluchten. Maar ook al verhullen we de angst, deze komt toch altijd weer tevoorschijn. Steeds weer komt de angst tevoorschijn wanneer men zich afvraagt : *”Wie bewijst me dat ik de aangewezen persoon ben om mijn opvatting over de mens en mijn keuze op te leggen aan de mensheid?”* Een bewijs of doorslaggevend teken blijft hiervoor hier altijd uit en dat levert angst op. Iedere keer is het voor de mens zelf uit te maken wanneer een daad goed of slecht is en welke handelingen wel of niet verricht moeten worden en welke waarden daar hun uiting in vinden.

Hierin speelt ook de blik van de Ander een rol in, want het is voor ieder mens zo *“dat het net is alsof de hele mensheid ogen gericht houdt op wat hij doet en zich richt naar wat hij doet. En ieder mens moet zich afvragen: heb ik het recht zo te handelen dat de mensheid zich naar mijn daden richt?”*  Eenieder die deze vragen niet stelt, vlucht voor de angst. Eenieder die ooit verantwoordelijkheid heeft gedragen, kent deze angst.

Deze angst weerhoudt ons echter niet om te handelen, sterker nog, het is de voorwaarde van het handelen en impliceert dat men verschillende mogelijkheden onder ogen moet zien en overwegen, en alleen de handeling die gekozen wordt krijgt zo een waarde toebedeelt. Hieruit volgt dat iedere handeling een directe verantwoordelijkheid met zich meebrengt voor alle daarbij betrokken mensen. Angst maakt daarom altijd deel uit van ons handelen.

Sartre vindt net als Levinas inspiratie in Dostojewksi, en dan hier de uitspraak dat als er geen God is, alles is geoorloofd. Inderdaad, stelt Sartre, want de mens heeft nu niks meer om zich aan vast te klampen en beseft alleen zelf drager van en verantwoordelijke voor alle waarden en stelregels te zijn. De mens kan zijn handelen niet langer legitimeren met iets dat buiten hem staat. Excuses hebben we niet meer; we zijn ertoe veroordeeld vrij te zijn. Eenmaal in de wereld geworpen, is de mens verantwoordelijk voor alles wat hij doet. Een existentialist ontkent ook de macht van de hartstocht, en denkt niet zoals Freud dat de passies mensen tot bepaalde daden veroordeelt. De mens is ook voor zijn passies verantwoordelijk. [[16]](#footnote-16)

Omdat de mens geen houvast of hulp te benutten heeft, is de mens ertoe veroordeeld zich voortdurend opnieuw uit te denken. De mens heeft zo altijd een toekomst uit te denken.[[17]](#footnote-17)

Dit maakt ook dat we verlaten zijn. Het betekent namelijk dat we onze keuzes op geen enkele leer of moraal kunnen funderen, waarvoor Sartre een uitvoerig voorbeeld geeft op pp. 242-4, over een jongeman die voor de keus staat of in het leger te vechten om zijn gesneuvelde broer te wreken, of voor zijn alleen achtergebleven moeder te zorgen.

Dit betekent dat *“*[a]*ls waarden vaag zijn en altijd te ruim voor het precieze, concrete geval dat aan de orde is, blijft ons niets anders over dan te vertrouwen op onze instincten.”*

Het ingewikkelde hierbij is dat het moeilijk is een bepaalde waarde te verbinden aan een gevoel. De waarde van iets wordt pas bekrachtigt in een handeling. Het gevoel vormt zich dus, in andere woorden, in de handelingen die ik verricht. Deze kan ik niet raadplegen om me er vervolgens door te laten leiden. *“Dat betekent”,* stelt Sartre, *“dat ik niet in mijzelf op zoek kan gaan naar een authentieke staat die me tot handelen brengt en dat ik evenmin bij een moraal de richtlijnen kan opvragen die mij het handelen mogelijk maken.”* De verlatenheid die hieruit volgt impliceert dus dat ons zijn door onszelf gekozen wordt. Verlatenheid gaat samen met angst.

Tevens levert dit wanhoop op, hetgeen betekent dat *“wij alleen maar rekenen op wat van onze wil afhangt, of met het geheel van waarschijnlijkheden die het ons mogelijk maken te handelen.”* We moeten rekening houden met wat mogelijk is wanneer ons handelen het geheel van die mogelijkheden omvat. Rekening houden met alle mogelijkheden gaat echter niet, omdat mensen nu eenmaal vrij zijn en geen natuur hebben om op te kunnen bouwen. Maar ik kan me evenwel engageren, want het is niet nodig ergens op te hopen om iets te ondernemen.

Dit alles impliceert tevens dat het leven gestalte krijgt in datgene waartoe de mens zich engageert, en buiten dat gestalte is er niets.

Volgens Sartre kunnen we ons ook niet verschuilen achter onze erfelijkheid, de invloed die de maatschappij op ons uitoefent, of door biologische of psychologische determinanten. Wanneer we bijvoorbeeld laf handelen, komt dat niet omdat we een laf hart of laffe hersenen hebben, nee, lafheid is een handeling, die bestaat uit toegeven of zwichten. Een temperament is geen handeling. Waar het steeds weer op aankomt, is dat het hele engagement, en niet slechts een enkele, afzonderlijke daad, zo ook met lafheid of heldendom.

Sartre noemt zijn filosofie een moraal van handelen en engagement, en dat in het handelen zelf hoop te vinden is en dat de daad het enige is wat een mens het leven mogelijk maakt.

Sartre volgt Descartes in dat de enige waarheid die we kunnen vinden zit in deze gedachte: ik denk, dus ik ben. Alles wat daar buiten valt, is slechts theorie en betreft waarschijnlijkheden, de enige waarheid waar we toegang toe hebben is dat we zonder enige tussenkomst onszelf vatten.

Het existentialisme ziet Sartre als de enige filosofie die de mens waardigheid verleent, omdat het de enige is die van de mens geen object maakt. Het existentialisme wil *“het rijk van de mens grondvesten als een geheel van waarden die van het rijk van de materie onderscheiden zijn.”* Subjectiviteit die we daarin als waarheid aantreffen, is niet strikt individueel, omdat we via het cogito niet alleen onszelf, maar ook de anderen ontdekken. Sartre, in tegenstelling tot Descartes en Kant, stelt dat wij in het ik denk onszelf aantreffen als staande tegenover de ander, en is de ander voor ons even zeker als wijzelf. *“Zo ontdekt de mens die door het cogito rechtstreeks zichzelf aantreft ook alle anderen, en wel als de voorwaarde voor zijn eigen existentie. Hij besef dat hij niets zijn kan als anderen hem niet als zodanig herkennen.”* De mens leert zichzelf kennen via de ander*.* We komen zo uit in het domein van de intersubjectiviteit, *“dat is de wereld waarin de mens bepaalt wat hij is en wat de anderen zijn.”*

Hoewel er geen universele essentie is te vinden die constitutief zou zijn voor de menselijke natuur, is er wel een menselijke universaliteit qua gesteldheid, hetgeen het geheel van grenzen *a priori* is *“waardoor diens grondsituatie in het universum is getekend.”* Dit betekent dat er altijd grenzen zijn die onontkoombaar verbonden zijn met hoe iemand in de wereld existeert. Deze grenzen zijn overal en worden altijd doorleefd. Het doorleven is het zich vrij verhouden tot die grenzen. We verhouden ons in onze existentie altijd tot grenzen, of we die nu pogen te overschrijden, verleggen, ontkennen of ons naar schikken. Daardoor heeft ieder project een universele waarde en laat zich altijd door anderen begrijpen. In dat laatste is de universaliteit gelegen. Deze is echter nooit gegeven, maar wordt altijd geconstrueerd. Deze wordt geconstrueerd wanneer de mens zichzelf kiest; *“ik construeer het door het project van ieder ander mens, uit welk tijdsgewricht ook, te begrijpen.”* Ieder engagement verwerkelijkt een vorm van menselijkheid. Sartre definieert de mens met betrekking tot zijn engagement, daarin maakt de mens zichzelf. Hij is echter nooit helemaal af (immers, dan zou hij vervallen in een essentie) de mens maakt zich voortdurend door de morele keuzes die hij maakt, en de druk van de omstandigheden maakt het ernaar dat niet kiezen geen optie is. En we maken keuzes altijd tegen de achtergrond van een steeds veranderende samenleving en met betrekking tot anderen, en kiezen zo onszelf ook tegen het licht van die betrekking. Het enige waar we over kunnen oordelen is of keuzen op vergissingen berusten, of op waarheid. Dingen uit kwade trouw doen ziet Sartre als een vergissing. Kwade trouw impliceert altijd een leugen, omdat in de kwade trouw de totale vrijheid van het engagement wordt ontkent. Kwade trouw blijkt bovendien ook wanneer we stellen dat bepaalde waarden aan ons voorafgaan en zo ons handelen determineren. We kiezen veeleer onze waarden in onze handelingen, en niet andersom. Wanneer de mens vrijheid erkent, en ook dat hij verlaten is, en dus zelf alle waarden poneert, dan zal hij zien dat vrijheid het fundament van alle waarden is. Te goeder trouw zijn dan alle handelingen die gelegen zijn in de zoektocht naar vrijheid als zodanig. *“En als wij vrijheid willen, ontdekken wij dat ze volledig afhankelijk is van de vrijheid van anderen, en dat de vrijheid van anderen afhankelijk is van de onze.”*

Wanneer we dus onze eigen vrijheid willen, moeten we ook de vrijheid van anderen ten doel stellen.

We zagen eerder dat Sartre evenals Kant een universele moraal wil. Sartre verschilt echter van mening met Kant wanneer hij stelt dat het formele en het universele volstaan om een moreel op te funderen. Te abstracte beginselen, stelt Sartre, schieten te kort om het handelen richting te geven. Dit komt omdat de inhoud van morele handelingen altijd concreet zijn en er inventiviteit aan te pas komt om morele handelingen te kunnen ondernemen.

Sartre laat ook zien dat het humanisme dat hij aanstaat niet het humanisme is dat dé mens als doel heeft en ziet als doel en hoogste waarde. Immers, de mens moet steeds opnieuw gemaakt worden. De cultus van de mensheid is een in zichzelf opgesloten humanisme, dat zelfs kan uitmonden in fascisme. Humanisme voor Sartre wil zeggen de filosofie dat de mens zich voortdurend buiten zichzelf vindt, en zichzelf vooruit werpt, en niet a priori, maar pas na die worp transcendente doelen kan nastreven, hetgeen een overschrijding impliceert. Het menselijk universum is dan de subjectiviteit zelve.

### De Blik

We hebben nu gezien dat bij Sartre de mens een vrij ontwerp is, niet samenvalt met zijn essentie, en daarom anders is dan objecten. Die vrijheid, echter, staat op het spel wanneer de mens de Ander treft. De Ander, evenzeer vrij ontwerp, dicht een ontwerp toe aan het subject en reduceert deze daarmee tot de status van een object. Ieder ander mens, is voor ieder *pour-soi* een *en-soi*, en wordt gevangen door eigenschappen die de Blik de mens toedicht. In onze waarneming, is de Ander derhalve altijd een object. Het gaat hier ook om een verbinding, waarin de ander zich anders manifesteert dan via de kennis die ik van heb. Met andere woorden, de Ander valt voor zichzelf niet samen met de eigenschappen die ik hem toedicht. Echter neem ik niet het bewustzijn van die ander waar, alleen die van mijzelf heb ik toegang toe. De relatie, waarbinnen de Ander zich openbaart, gaat langs de weg van de objectiviteit, wanneer de ander zich aan onze waarneming onthult.

De Ander verschijnt in de Blik altijd als object, maar ook tegelijkertijd als mens. Er ontstaat een relatie zonder delen, waarin zich een ruimtelijkheid ontvouwt en een wederkerigheid waarin een oriëntatie ontstaat die mij ontvlucht. Hiermee bedoelt Sartre dat de verhouding met de Ander zich medieert via een objectiverende blik, aangezien er ook nog geen sprake is van interactie.

De Ander blijft daarbij een object van kennis. Het gaat hier dus om een waarschijnlijkheidskarakter daarvan; het is waarschijnlijk dat het object dat ik zie een mens is. De Ander is zo een gegeven, als een kenbaar object. De Ander, als mens, ontsnapt aan mij, ik kan me niet in het middelpunt van zijn bewustzijn plaatsen.

De Ander verschijnt tevens als zuivere desintegratie van de verhoudingen die ik met de objecten heb, er verschijnt ineens een mens in mijn universum. Er is zo een object verschenen dat mij de wereld ontstolen heeft. Dat komt omdat de relatie die ik eerst zag tussen de objecten als objectief kon zien, maar ik niet weet hoe dat aan de ander verschijnt. Er zit dus een grens aan mijn objectivicaties. Zo vindt er een decentrering van de wereld plaats, de centralisatie die ik voorheen maakte van mijn universum, raakt ondergraven.

De Ander is echter nog altijd een object voor mij, die tot mijn afstanden die ik pleeg hoort. De Ander is louter een tijd-ruimtelijk ding, iets dat zich laat definiëren als object door de wereld.

Andersom betekent dit dat ook ik kan worden gereduceerd tot een object, zodra ik door de Ander wordt gezien. Op dat moment moet ik het subject-zijn van de Ander wel kunnen vatten, omdat het nu ik is die object is en de ander die het subject is. Hij is nu degene die ontsnapt aan de objectiviteit, en ik word er een gegijzelde van. De oorspronkelijke houding wordt zo omgedraaid.

Met andere woorden: mijn gewaarwording dat de ander waarschijnlijk een mens is, impliceert de mogelijkheid dat ik door hem gezien wordt, waardoor de ander niet meer object is, maar subject, en ik het object.

Dit doet opgeld voor het hele dagelijks bestaan, op elk ogenblik kijkt de ander naar mij – dat is nu een waarschijnlijkheid geworden - , en de betekenis van de blik van de ander moeten we derhalve kunnen expliciteren. Er is een besef dat we worden bekeken. Dat ik gezien word, wil zeggen dat de blik een intermediair is dat van mij naar mijzelf verwijst.

Dit is ook hoe het reflexieve bewustzijn van mijzelf plaatsvindt. Via de Ander, die mij ziet, zie ik mijzelf. Immers, gezien het bewustzijn intentioneel is, ben ik daarvoor niet bewust van een ‘ik’, maar alleen van datgene waartoe mijn bewustzijn in een schouwspel zich richt. Het is daarom situationeel georiënteerd, en nog niet op zichzelf voordat ik gevangen ben in de blik van de Ander. In het onbereflecteerde bewustzijn, is er nog geen ik, met andere woorden, want het is zich dan vooral nog bewust *van* de wereld, en niet van het ik. De persoon, schrijft Sartre, is tegenwoordig bij het bewustzijn in zoverre hij object voor de ander is. Ik ben voor mezelf slechts als zuivere verwijzing naar de ander. De tegenwoordigmaking van het ik komt nu het onbereflecteerde bewustzijn binnen.

Op de Blik van de Ander heb ik principieel geen vat, het bestaat alleen voor die Ander en ik heb geen toegang tot de manier waarop dat zo is. Maar ik ben wel dit beeld van de ander, zonder dat ik het ben, en ik ontdek het in de schaamte, of in de trots. Door de schaamte of de trots wordt de blik van de ander aan mijzelf onthult. Het is de schaamte dat ik inderdaad het object ben dat door de ander wordt bekeken en beoordeeld. En ik word daarom iets dat gekend wordt; bewustzijn van mijn bekeken-ego is er voor mij een van zijn, en weer niet kennen. En dit is een zijn zoals die door de ander beschreven wordt, zodanig dat het grenzen stelt aan mijn vrijheid. Immers, niet alleen ik geef nu vorm aan mijn vrije ontwerp, maar de ander ook, zodat daar grenzen aan komen te zitten.

Hierin openbaart zich ook de vrijheid van de Ander, *“via de verontrustende onbepaaldheid van het zijn dat ik voor hem ben.”* Dat wil zeggen dat ik nog wel een zekere onvoorspelbaarheid ben voor de Ander.

Evenwel tracht ik toch die vrijheid van een ander als de mijne op te eisen, en dit gaat in de drang naar erkenning, willen dat de anderen mij een bepaald zelf verlenen dat ik erkennen kan.

In de schaamte wordt onthult dat ik het zijn ben dat de ander mij toeschrijft. Met andere woorden, zodra de ander naar me kijkt, ben ik wat ik ben.

De Ander verleent mij een buitenkant, en zet mijn transcendentie op het spel. Ik verkrijg plots een ‘aard’ (en val samen met een essentie, wat mijn vrij existeren ondergraaft). Hoewel die aard mij ontsnapt en niet voor mij, maar alleen voor de ander kenbaar is. In de blik van de ander vat ik de kern van mijn eigen daad namelijk als stolling en raak vervreemd van mijn eigen mogelijkheden, zo ook van mijn ordening van de wereld. Mijn mogelijkheden verschijnen aan de Ander als mogelijkheden die door diens eigen mogelijkheden moeten worden getranscendeerd. De ander als blik is dan mijn getranscendeerde transcendentie. *“In zoverre ik mijn mogelijkheden ben, ben ik wat ik niet ben en ben nik niet wat ik ben, ik ben opeens dus iemand.”*

Mijn verhouding tot een object valt uiteen onder de blik van de ander, en mijn mogelijkheden worden naar die van de ander toe getrokken. Ik leer mijn mogelijkheden dan kennen van buitenaf, via de ander. Mijn mogelijkheid wordt zo tevens een werktuiglijkheid, want gebogen naar de mogelijkheden van de ander. Ik word een instrument voor het utiliseren van de mogelijkheden van de ander, met andere woorden. Dit levert angst op, omdat mijn mogelijkheden zo een ambivalentie krijgen. *“De ander is het verborgen sterven van mijn mogelijkheden in zoverre ik dat sterven als midden in de wereld verborgen beleef.”*

*“In de ruwe schok die door me heen gaat wanneer ik de blik van de ander vat, zit dus dit: ik beleef plotseling de subtiele vervreemding van al mijn mogelijkheden die zich ver van mij, midden in de wereld, met de objecten van de wereld hadden geordend.”*

### Vrijheid of vrijwaring? Jean-Paul Sartre en wij - Ruud Welten

Er is iets gebeurd met het begrip vrijheid. Ooit was het een geuzennaam voor een maatschappelijke verworvenheid. Het begon met een revolutie die de onderdrukten uit hun benauwde positie zou halen. Niet langer zou de monarch de vrijheid voor zichzelf opeisen door zijn onderdanen uit te buiten. Nadat de sansculotten de vrijheid hadden geclaimd, zouden velen volgen: arbeiders, slaven, vrouwen, joden, homoseksuelen, gelovigen en uiteindelijk zou vrijheid de eigenschap zijn die verbonden was met de moderne mens. Maar het liep anders. De verworven vrijheid moest beschermd worden. De belofte van vrijheid werd ingelost door een Gulag, de vrijen zouden nieuwe onderdrukten creëren en, erger nog, de vrijheid zou al snel zichzelf niet meer herkennen en vormen aannemen van uiterste onvrijheid. Links verruilde vrijheid voor terreur. Rechts, het Rechts dat vandaag de dag zegeviert, eist vrijheid op door deze aan anderen te ontzeggen. Vrijheid is een mechanisme dat zichzelf steeds opnieuw in de geschiedenis vernietigt.   
 De mens is een wezen dat geen talent heeft voor vrijheid. Hij denkt vrij te willen zijn; hij meent dat vrijheid het hoogste goed is maar in werkelijkheid zoekt hij wanhopig naar onvrijheid: in zijn hunkering te willen zijn wie hij is creëert hij allerlei mogelijke condities om maar niet vrij te hoeven zijn. Hij zoekt een ‘eigen ik’, een baan, een partner, een identiteit, een beroep, een land om van te houden, een volk om deel van uit te maken, een geschiedenis om te claimen. Hij gebruikt zijn vrijheid om zich een toegang te verschaffen tot de *comfort zones* van de onvrijheid. Pas binnen deze grenzen kan hij zichzelf vrij wanen. Intussen weet hij niet meer wie of wat hij is en wat hem bindt met anderen. Het moment waarop vrijheid zichzelf verwezenlijkt is het moment waarop het zichzelf vernietigt. In dat opzicht had de grote Romeinse denker Seneca het bij het rechte eind: alleen het streven naar de absolute rust temidden van het gewoel van het leven zal ons het geluk verschaffen dat vrijheid belooft te zijn. Voor Seneca lag dit streven naar rust in de natuur besloten. Maar wij weten inmiddels dat vrijheid als het tollende schoteltje op de stok van de circusclown is: het draait totdat het tot stilstand komt en naar beneden valt om te pletter te slaan.  
 De reden waarom werkelijke vrijheid uiteindelijk zo ongemakkelijk is en daarom liever vermeden wordt, is dat ze ons een oneindige verantwoordelijkheid geeft. Wie vrij is draagt ook de verantwoordelijkheid voor zijn vrijheid. Verantwoordelijkheid betekent dan dat je in de bres springt voor de vrijheid waar deze in het geding is. Vrijheid betekent dat je niet kunt terugvallen op reeds gedetermineerde kaders. Het betekent dat je zelf verantwoordelijk bent voor de keus die je maakt want die keus is door niets gedetermineerd. Was hij dat wel, dan zou er geen sprake zijn van vrijheid. Al onze handelingen zijn pas werkelijk aan ons toe te schrijven op het moment dat we ze in volle vrijheid dragen. Zonder deze verantwoordelijkheid betekent vrijheid helemaal niets. Van de andere kant is verantwoordelijkheid ondenkbaar zonder vrijheid. Wie handelt en de verantwoordelijkheid voor zijn handelen op zich neemt, wie het handelen en de gevolgen daarvan toe-eigent, is vrij. In feite is onze moderne rechtspraak geheel en al op dit principe gefundeerd: de toerekeningsvatbaarheid van de dader. Dit leidt tot een cultuur waarin wij ons primair trachten te verlossen van verantwoordelijkheid: ‘ik heb het niet gedaan’, ‘het was niet mijn verantwoordelijkheid’, ‘ik kon niet anders’, ‘ik stond met mijn rug tegen de muur’, ‘ik heb dit niet gewild’, ‘ik had geen keus’ of ‘het is mij overkomen’: dergelijke zinsneden zijn in onze cultuur heel normaal. Het zijn niet alleen uitspraken waarmee we onze onschuld willen aangeven, het zijn ook verwerpingen van onze vrijheid. Al deze uitspraken zeggen dat we niet vrij waren en daarom niet verantwoordelijk kunnen zijn. Vrijheid wordt aldus *vrijwaring*.   
 De idee van vrijheid die kan worden toegeschreven aan het menselijk individu is, op de filosofische tijdbalk gezien, van recente datum. Immanuel Kant sprak van de positieve vrijheid. Negatieve vrijheid is niet meer dan de afwezigheid van zaken die ons belemmeren. Wie ‘naar zijn lijf luistert’, zoals we tegenwoordig graag zeggen, is volgens Kant precies niet vrij. Slechts de Rede, waarmee wij allen zijn begiftigd brengt ons in het rijk van de vrijheid. Op het moment dat de mens tot het besef kwam dat hij zelf in staat is zijn leven en daarmee de wereld te veranderen ging de thematiek van vrijheid een rol spelen. Voor Kant was die gelegen in de autonome Rede. Darwin maakte daar korte metten mee. De populariteit vandaag de dag van Darwin heeft bovenal een morele reden: de Beaglevaarder geeft ons wetenschappelijke argumenten om onszelf wijs te maken dat we niet vrij zijn en dus niet verantwoordelijk. Darwin dankt zijn populariteit aan de onvrijheid die de causaliteit en determinatie van de natuurwet onherroepelijk met zich meebrengen. Kant en de verlichtingsdenkers zagen zich nog niet gehinderd door deze wetenschap. Niet langer was het de goddelijke orde waaraan de mens onderworpen was of waardoor hij voorbestemd was. Van de renaissance tot aan de Verlichting en vanaf de Verlichting tot aan de negentiende eeuw zouden filosofen zich storten op het nieuw verworven goed van de mens: vrijheid.   
 Op deze filosofische tijdlijn neemt het denken van Jean-Paul Sartre een opmerkelijke plaats in. Is hij de laatste der verlichtingsdenkers? Er is geen filosoof geweest die de idee van vrijheid zo ver op de spits voerde als deze dwarse Parijse denker. Zijn denken wordt gedragen door de gedachte dat de mens die zichzelf waardig acht tot een werkelijke humaniteit, compromisloos vrij is. Dat wil zeggen dat deze mens niets maar dan ook niets in handen heeft om zich vrij te waren van zijn eigen bestaan. Deze mens neemt zijn menszijn op zich *alsof* hij zelf ervoor heeft gekozen. Niets ‘overkomt’ hem zonder zijn instemming en zelfs goedkeuring. In elke situatie waarin hij zichzelf vindt herkent hij zijn eigen keuze en zijn daadwerkelijke bestaan. Elke poging om zich voor zijn bestaan, zijn handelen of zijn situatie te verontschuldigen maakt hem een lafaard. Deze opdracht waarin de mens zichzelf herkent, waarin de mens zichzelf verwezenlijkt, is oneindig. Pas bij de dood is het mensenleven verwezenlijkt. Hoe ongemakkelijk is deze filosofie! ‘Onrealistisch’, ‘veel te streng’ of eenvoudigweg onhaalbaar! En precies bij deze kritiek begint de mens zijn spel om het gat van de vrijheid te dichten: het kan toch niet zo zijn dat ik overal, altijd en ten alle tijden verantwoordelijk ben? De filosofie van Sartre begeeft zich precies op dit vlak waar vrijheid dreigt af te glijden in de afgrond van een leven vol determinaties.  
 Vrijheid is niet statisch. Het is geen eigenschap die kan worden toegeschreven waar het anderen kan worden ontzegd. Er bestaan geen vrije staten, noch onvrije, er bestaan geen vrije mensen, noch onvrije. De vrijheid moet zichzelf steeds opnieuw verwezenlijken. Hij is mens omdat hij zichzelf vrij beschouwt. Het verzet, de woede, van de ‘onvrije’ mens is alleen mogelijk omdat deze mens zich gekwetst voelt in zijn vrijheid. Wie onterecht wordt opgesloten zegt niet tegen zichzelf: ‘ach, de mens is sowieso onvrij, dus wat maakt het uit?’ Vrijheid is de eerste conditie om mens te zijn. Mensen die onvrij zijn handelen omdat anderen dat zo van hun eisen. Maar vrijheid is als een licht dat schijnt over het handelen. De mens authentieke mens is dan ook niet vrij alsof het een eigenschap zou zijn: hij is vrij omdat hij weigert deze vrijheid af te lossen door welke bepaaldheid dan ook. Het is dan ook niet vreemd dat hij daar niet in zal slagen alsof hij ooit zou kunnen claimen vrij te zijn.   
 Is deze analyse paradoxaal? Wat betekent het nu om zich ‘aan zijn eigen principes te houden?’. Het kan betekenen dat ik mijzelf daarmee niet verloochen en trouw blijf aan mijzelf. Maar het kan ook betekenen dat ik mijzelf gevangen houdt in mijn eigen kortzichtigheid. Dat ik mijn principes gebruik om maar niet te hoeven handelen. Het gaat dus niet om de standvastigheid van de keus die ik maak. Sartre legt er de nadruk op dat mijn vrijheid altijd al gesitueerd is. De keus die ik te maken heb is er omdat ik mijzelf in een situatie vind. Deze situatie is echter nooit de determinatie van mijn handelen. Wanneer mijn baas mij zegt dat ik de klant moet voorliegen, dan is de situatie niet het ‘feit dat de baas dat tegen mij zegt’, zelfs niet met alle gevolgen van dien wanneer ik dit bevel niet opvolg (geen promotie, ontslag...). De baas zal mij betichten van kortzichtigheid wanneer ik zijn wens niet vervul. Maar waar sta ik zelf? Er is aldus Sartre geen algemene richtlijn, zoals een categorisch imperatief, dat mij uit deze benarde situatie verlost. Kant zal zeggen dat ik mijzelf moet afvragen of ik werkelijk kan willen dat de handeling die ik mij voorneem te doen (liegen tegen de klant) de status zou krijgen van een algemene morele wet. Maar Sartre verwijt Kant dat deze ‘categorische imperatief’ slechts oog heeft voor de algemene logica van de morele wet en daarmee de situatie, die juist steeds anders is en nooit in de wet kan worden gevangen, buiten spel zet. Daarom zegt Sartre heel paradoxaal dat ethiek onmogelijk en onvermijdelijk tegelijkertijd is. Vrijheid vraagt dus om integriteit en authenticiteit. Nooit ‘ben’ ik authentiek, maar de keuzes die ik mij toe-eigen - dat wil zeggen de keuzes waarvoor ik verantwoordelijkheid neem - houden mij steeds de spiegel voor van inauthenticiteit. De authenticiteit heeft dus precies niets te maken met een vermeende ‘identiteit’, want het is de identiteit waarin ik mijzelf vastleg. Identiteit is de uiterste onvrijheid.  
 Vrijheid is het volstrekte ontbreken van elke mogelijkheid tot determinatie. De mens is als de man zonder eigenschappen: de door hem zo fel begeerde ‘identiteit’ is slechts mogelijk door het afkopen van zijn vrijheid: de bovengenoemde uitingen die ons moeten verlossen van verantwoordelijkheid zijn slechts mogelijk omdat ik een identiteit heb, die ik vervolgens gebruik om de vrijheid en daarmee de verantwoordelijkheid van me af te schudden. In zijn literaire en dramatisch werk laat Sartre steeds opnieuw zien hoe mensen gebruik maken van de strategieën van zelf-vrijwaring. Zeker, zijn we geneigd toe te geven, de mens moet verantwoordelijkheid nemen voor zijn daden. Maar daar voegen we wel snel een aantal clausules bij: er zouden situaties bestaan die mij vrijpleiten van mijn daden, waarin ik mijzelf onmogelijk als vrij man of vrouw kan zien. En Sartre laat keer op keer zien dan het niet de eerste situaties zijn (waarover iedereen het snel eens is dat er sprake is van verantwoordelijkheid), maar juist de wrange, ‘onmenselijke’ situaties. Precies dan komt het erop aan dat ik mijn vrijheid erken. Het pistool tegen mijn hoofd maakt mij nog niet onvrij. ‘In een oorlog vallen geen onschuldige slachtoffers’, stelt Sartre zelfs in 1943. Er bestaat eenvoudigweg geen situatie die mij ontslaat van de verantwoordelijkheid voor mijn eigen vrijheid: hoe meer het mes op mijn keel staat, des te groter is de kans die ik heb om mijn vrijheid te erkennen. Ga ik vluchten? Vechten? Doe ik zelfmoord of negeer ik de situatie? Het zijn alle keuzes die ik maak. Wanneer Sartre vlak na de Tweede Wereldoorlog voor een Amerikaanse krant schrijft hoe het was om in oorlog te leven, schrijft hij: “Nooit zijn we zo vrij geweest als onder de Duitse bezetting”. De oorlog, de ultieme vorm van verloren vrijheid, was voor Sartre precies dit mes op de keel. Het was de situatie waarin Sartre zijn eerste filosofische hoofdwerk schreef: *L’être et le néant (Het zijn en het niet).* Het verscheen in het hart van de oorlog. Daaraan vooraf ging de zogenaamde *drôle de guerre* (de schemeroorlog ofwel de periode in Frankrijk die voorafgaat aan de werkelijke bezetting) waarin Frankrijk nog niet werkelijk werd geannexeerd door Hitler. Veel Fransen hoopten op deelname aan het nieuwe Dritte Reich. De nieuwe leider, Maarschalk Pétain had gemeend dat het het beste was zich over te geven aan Hitler en mee te werken aan de opbouw van het *Dritte Reich*, ‘om erger te voorkomen’. Het zuidelijke deel van Frankrijk werd geregeerd door een collaborerende regering die zich te Vichy had gevestigd. *L’être et le néant* is niet te begrijpen zonder deze context. De Franse burgergeest klampte zich vast aan de onvrijheid om zichzelf te kunnen redden. Men ging mee in de onvrijheid. Het défaitisme van Vichy stond in de ogen van Sartre voor de laffe geest van de brave burger, die gehoorzaam wil zijn en alles doet om zijn werkelijke vrijheid af te kopen. Deze burger leeft van antisemitisme, dat Sartre in zijn *Réflexions sur la question juive* (1946, maar grotendeels geschreven tijdens de oorlogsjaren) scherp aanvalt. Het lijkt louter een politiek mentaliteitsprobleem te zijn. En wanneer we ook de oudere Sartre bekijken, dan kan zijn hele werk, zijn politiek activisme en zijn literatuur, beschouwd worden vanuit dit perspectief. Maar ook *L’être et le néant* stelt in feite geen ander doel dan het scheppen van een mens die zijn existentiële verantwoordelijkheid niet ontvlucht. De vragen die Sartre zich stelt zijn: wat is dit voor een mens die weigert zichzelf als vrij mens te beschouwen? Hoe kan de mens beschreven worden als een wezen dat de volle verantwoordelijkheid draagt voor de situatie waarin hij terechtkomt? Sartre keert zich tegen de *condition humaine* die het merendeel van het Franse volk zich in de oorlogsjaren aanmeet: lafhartig geeft het toe aan de bezetter. Het Franse volk verkoopt haar ziel aan Pétain. Sartre keert zich tegen deze misplaatste burgerlijke braafheid die de mens in een afgrond stort. Als dàt de mens is, dan is alles verloren.  
 Tegen deze achtergrond tekenen de contouren van *L’être et le néant* zich af. Sartre stelt zich als doel een schets te geven van een mens die de verantwoordelijkheid voor zijn eigen bestaan op zich neemt. Hij schrijft een filosofie van een mens die fundamenteel vrij is. De fenomenologie is een middel om tot deze beschrijving te komen. De vrijheid, die existentieel is, is niets anders dan de weigering zich welke identiteit dan ook aan te meten. Dat de vrijheid existentieel is, betekent dat vrijheid geen kenmerk of bepaalde conditie van de mens is, alsof hij ook niet vrij zou kunnen zijn, maar de zijnsbepaling van zijn bestaan. De mens die zichzelf niet als vrij ziet, liegt ten aanzien van zichzelf en daarmee ten aanzien van de gehele mensheid. Dit is de beruchte *mala fides* of kwade trouw (*la mauvaise foi*) .We zijn daarmee beslist niet stilaan afgedwaald van filosofie als strenge wetenschap naar politiek of ethiek. Voor Sartre is filosofie in 1943 verzetsliteratuur. Ik ben *geen* Duitser. Ik ben een vrij mens. Het feit dat mijn vrijheid bedreigd wordt betekent dat ik voor mijn vrijheid zal moeten opkomen. Wanneer ik in boeien word geslagen en in een kerker geworpen, betekent dat niet, dat ik niet meer vrij ben: de situatie waarin ik ben gekomen is onvervreemdbaar *mijn* situatie en ik blijf voor altijd vrij in de houding die ik ten aanzien van mijn situatie inneem. De (Duitse, maar verder alle mogelijke) bezetting ontneemt mij mijn vrijheid niet, maar doet haar juist beter uitkomen, omdat elke stap die ik zet en elk woord dat ik spreek daden van verzet en profilering van mijn vrijheid zijn. Nooit kan ik zeggen dat ik geen keus heb, zoals de brave burgers, de ‘hufters’ (*les salauds*), doen. Sartre legt met zijn filosofie van de kwade trouw genadeloos de structuur van de huftermentaliteit bloot. Sartre zegt dus in feite niet dat het Ik iets is dat vrij is (alsof het ook onvrij zou kunnen zijn), maar dat het Ik op geen enkele andere manier kan worden omschreven dan volledige vrijheid.  
 Het is waar: de morele implicaties hiervan zijn afgrondelijk. We beginnen te begrijpen waarom Sartre heel zijn leven aan de kant van het verzet zal blijven, van de oorlog in Algerije tot en met zijn ultralinkse sympathieën vanaf 1968. Al zal de latere Sartre de ‘fenomenologie’, de filosofie van Husserl en Heidegger, achter zich laten, de fenomenologie biedt hem de mogelijkheid om zich tot de wereld te verhouden. Fenomenologie is verzet, omdat de fenomenologie voor Sartre kan laten zien dat de mens in zijn diepste wezen vrij is. En vrijheid is fenomenologie, omdat vrijheid de eerste conditie is voor het verschijnen.  
 Is deze filosofie ‘hopeloos achterhaald’ of is het een filosofie voor 2010, waarin zelfs een nieuwe politieke partij zich ‘partij van de vrijheid’ noemt en geheel en al vanuit determinaties denkt? Wordt het geen tijd om onze obsessie met het zoeken naar ‘identiteit’ af te zweren om in plaats daarvan te zoeken naar de werkelijke vrijheid, die we niet slechts voor onszelf opeisen maar ook erkennen in het bestaan van de ander? Welke excuses heeft u nog om uw vrijheid af te kopen en *vrijuit* te gaan?

## Simone de Beauvoir – uittreksel uit de Tweede Sekse

De vrouw is, vanaf de Griekse Oudheid tot op heden steeds bepaalde eigenschappen toegeschreven, op verscheidene wijzen geobjectiveerd, maar haar conditie bleef steeds dezelfde en de veranderingen waren slechts superficieel. Al deze eigenschappen hebben niets van doen met de hormonen of het brein van de vrouw, maar deze worden gevormd; de vrouw wordt in een mal gegoten door haar situatie.

De ‘feminieme wereld’ wordt vaak gecontrasteerd met het masculiene universum. Maar we moeten hier opmerken dat vrouwen nog nooit een gesloten, onafhankelijke samenleving hebben geconstitueerd; ze zijn integraal onderdeel van een groep die beheerst wordt door mannen en waarin ze een ondergeschikte plaats innemen. Ze worden verenigd in mechanische solidariteit, maar missen de organische solidariteit die nodig is om een tegen-universum te scheppen, waardoor ze dit altijd in het raamwerk van een masculien universum doen. Vrouwen bevinden zich daarom in een paradoxale situatie: ze behoren enerzijds de mannelijke wereld toe, maar tegelijkertijd tot een domein waarbinnen die wereld wordt uitgedaagd. Vrouwen zitten opgesloten in die wereld, omringt door elkaar, waardoor ze nergens vrede kunnen vinden.

De vrouw is nooit opgestaan als subject ten aanzien van de door mannen gedomineerde wereld. Ze ziet zichzelf als passief voor deze goden met menselijke gezichten die doelen vormen en waarden stichten.

De vrouw hangt aan routine, omdat tijd voor haar geen nieuwigheid bevat, geen creatieve stroom, omdat ze veroordeeld is tot herhaling, ziet ze in de toekomst alleen maar een duplicatie van het verleden. Tijd laat een verval zien, een kracht van vernietiging. Ze is afgesloten van ware wereld veranderende handelingen en kent niet het gebruik van masculiene logica, omdat ze niet de kans krijgt deze te ontwikkelen, laat staan te gebruiken. Masculien redeneren is inadequaat voor het omspringen met een realiteit waarmee zij zich geconfronteerd weet. In de wereld van mannen, is haar denken niets anders dan dagdromen, omdat het nooit vertaald raakt naar een project.

Dingen helder zien is niet aan haar, want ze heeft geleerd om masculiene autoriteit te accepteren. Ze geeft het daarom maar op om te bekritiseren, te onderzoeken, voor zichzelf te oordelen en laat dit over aan de superieure kaste. Daarom verschijnt de mannenwereld aan haar als een transcendentale, absolute werkelijkheid.

Vrouwen accepteren mannelijke dominantie niet door respect, of door een degelijk oordeel, maar op grond van geloof. Het is dus niet gebaseerd op kennis, maar blindheid. Vrouwen gehoorzamen ofwel aan de wet, of de lege vorm daarvan. De man weet bovendien dat hij instituties kan scheppen dat vrouwen in een onderdanige positie houdt. Vrouwen verhouden zich hiertoe vanuit een cynische berusting; vrouwen proberen altijd te conserveren, aan te passen, te arrangeren, in plaats van te vernietigen en te herbouwen, ze prefereren compromis en aanpassing boven revolutie. De vrouw gelooft niet in bevrijding hiervan omdat ze nooit de krachten van vrijheid heeft kunnen toetsen. De wereld wordt voor haar bestuurd door een obscuur lot waartegen geen verzet mogelijk is.

Als de toekomst werkelijk geopend wordt voor vrouwen, zal ze niet meer wanhopig aan het verleden vast willen houden. Zodra ze opgeroepen worden voor concrete actie, wanneer ze haar belangen herkennen in de gevormde doelen, zullen ze net zo moedig als mannen zijn. Het gebrek aan moed heeft niets met lafheid van vrouwen zelf te maken, maar met het feit dat hun horizon afgesloten is.

Door mannelijke dominantie en de afhankelijkheid waarin ze gedwongen wordt is de vrouw genoodzaakt iedere vernedering te accepteren en kan niets anders proberen – als een slaaf – hier heelhuids uit te komen. Ze wordt gedwongen tot een plicht die leidt tot geestarme herhaling. Ze is druk zonder ooit werkelijk iets te doen, daarom identificeert ze zich met wat ze heeft, hetgeen ook de consequentie is van haar afhankelijkheid van de man. Dit verklaart ook haar soberheid en gierigheid. Haar leven is niet gericht op doelen, ze is geabsorbeerd door het produceren van of zorgen voor dingen die altijd een middel zijn, maar nooit een doel. Ze leeft daarom volledig op het niveau van utiliteit. Dit is het gevolg van dat de vrouw is afgesloten van vaardigheden en kennis van de masculiene wereld, wat haar tot passiviteit dwingt en bovendien angst voor de toekomst met mogelijke oorlog, revolutie, honger en armoede. Omdat ze niet kan handelen, maakt ze zich zorgen. Vrouwen hebben hierdoor geen grip op de wereld, omdat hun ervaring ze niet leert om logica en techniek te gebruiken, omgekeerd, kan het masculiene apparaat het feminiene rijk niet bereiken, noch begrijpen. Er is een heel domein van menselijke ervaring die de man opzettelijk negeert, omdat hij denkt te falen het te denken: dit is de ervaring die de vrouw leeft. Meer over het algemeen ontbeert het de vrouw aan de middelen om de samenleving te hervormen, hetgeen haar onderdrukking in stand houdt.

## Een psychiatrisch patiënt wordt nooit meer de oude – Awee Prins

De geestelijke gezondheidszorg kent een nieuwe stroming: de herstelbeweging. Ik draag haar een warm hart toe, wanneer zij zich er hard voor maakt dat mensen die psychisch lijden niet ‘ziek’ zijn, maar kampen met (de naslepen van) ingrijpende existentiële ervaringen. Ook ik vind dat hun lijden niet gepathologiseerd en gemedicaliseerd mag worden. Maar als daaraan wordt toegevoegd dat getormenteerde mensen weer ‘in hun kracht moeten worden gezet’, ‘de controle over hun bestaan moeten herwinnen’ en zelfs *empowered* dienen te worden, opdat ze als goed functionerende burgers ‘weer kunnen meedraaien’, liefst zo *employable* en flexibel mogelijk, dan haak ik af.

Dat geldt trouwens ook voor het door velen omarmde idioom van de ‘kracht van kwetsbaarheid’. Heb je een kwetsbaarheid en kun je niet goed meekomen in de prestatiesamenleving? Wees dan eerlijk over die kwetsbaarheid, zet die strategisch in je netwerk in, en je zult zien dat het je geen windeieren legt.

**Niet te repareren**Deze redeneringen doen meer kwaad dan goed. Want er zijn nu eenmaal (veel) mensen die zo kwetsbaar zijn dat ze helemaal geen kracht uit hun kwetsbaarheid kunnen putten. Daar mogen we niet aan voorbijgaan.

Bij broos leven hoort broos denken, en een bijbehorende taal. Ik hecht - vergeef me mijn filosofische gevoeligheid voor de taal - aan het woordje ‘broos’. Waar ‘kwetsbaarheid’ de mogelijkheid van ‘onkwetsbaarheid’ openlaat, zegt ‘broosheid’: je kunt niet ‘on-broos’ zijn. Dat brengt mij tot de overweging dat ‘herstel’ géén broos woord is. ‘Herstellen’ betekent: iets in zijn oude toestand terugbrengen. Maar wie een psychose of een depressie heeft doorgemaakt, een slopende lichamelijke ziekte doorstaan of een kind verloren, zal daar nooit van herstellen. Een auto kun je herstellen, een mens niet. Wij zijn niet te ‘repareren’. Met het woordje ‘herstel’, zeker verbonden met *empowerment*, beperkt de herstelbeweging zich meer dan haar lief zou moeten zijn.

Telkens weer wordt vastgesteld met welke problemen iemand kampt, daarna wordt de gewenste oplossing geformuleerd (altijd weer dit: ‘er overheen komen’, weer ‘fit’ worden, ‘sterker’) en hoe daartoe te geraken; want aan het einde van de tunnel van de behandeling gloort het licht.

Wij leven nog steeds in de denkbeweging die Plato lang geleden heeft beschreven in de ‘allegorie van de grot’: van duisternis naar licht. Dit denken is inmiddels ontaard in ordinair utopisme, een verzaking van het heden, ten gunste van een ander, beter heden in de toekomst. Het ‘licht’ is elders en later, plekken en toestanden waar alles beter zal zijn, ver weg van de kommer en kwel van het hier en nu.

Dat er een beter leven in de toekomst ligt, weliswaar voor ons hedendaagsen niet meer in het hiernamaals, maar ‘binnenkort’, ‘eens’, is een filosofische fictie die wij veel te serieus nemen. Voor ons is er niets vanzelfsprekender dan dat alles beter kan worden.

**Huilen inhouden**Wij verzaken een besef waarin we ons meer zouden kunnen oefenen: onmogelijkheidszin - het leven bestaat niet uit louter problemen en bijpassende oplossingen; het is fundamenteel ‘onbeheersbaar’. Er bestaat ook zoiets als chronische onmacht, geen kant meer op kunnen, je in het geheel geen raad meer weten.

De onmogelijkheidszin herinnert aan onze breekbaarheid en broosheid, maar wordt in onze prestatiesamenleving onderdrukt. Wij willen haar niet onder ogen zien en lopen daardoor het gevaar door het leven te gaan als mieren die hun huilen inhouden. De meesten van ons slagen er (voor mij vaak onbegrijpelijk) in hun huilen in te houden: ze functioneren. Degenen die bij de hulpverlening aankloppen, zijn de mieren die hun huilen niet langer in kunnen houden.

Het is bijzonder wrang als de hulpverlener de onmogelijkheidszin stelstelmatig miskent, aan het empoweren slaat of antidepressiva voorschrijft met de belofte dat de patiënt over enkele weken ‘het licht weer zal zien’. Wanneer de hulpverlening vanuit het streven naar herstel de afgrond niet herkent waarin degene die aan haar tafel zit, doet zij zichzelf en de degenen waaraan zij is toegewijd ernstig tekort.

**Mooiweersamenleving**Vaak wordt met droge ogen beweerd dat het leven een feest is, wij hoeven alleen de slingers maar op te hangen. Deze rabiate domheid kan er binnen afzienbare tijd toe leiden dat wij het volkomen in orde vinden dat wie er niet in slagen slingers op te hangen, zich bij de een of andere ‘levenseindekliniek’ kunnen melden, waar ze ‘de dood als cadeau’ krijgen. Ik chargeer, maar ik maak me kwaad. Neem de discussie over ‘voltooid leven’ - alleen dat woordenpaar is al een semantisch schandaal. In het debat erover wordt de onmogelijkheidszin volledig weggemoffeld. Een mensenleven is nooit voltooid. Wel bestaat er zoiets als een uitgeput en verwoest leven, of een verbitterd en vereenzaamd leven. Waarom noemen we het dan niet zo? Omdat het niet past in onze mooiweersamenleving.

Wanneer ik tegen mijn kinderen zeg dat mijn leven voltooid is, maak ik het ze niet te moeilijk; val ze niet lastig met mijn wanhoop (hoe zou ik ook durven, nu ze het al zo druk hebben?). Mijn leven is voltooid en de zaken kunnen netjes worden afgehandeld: het leven van de oude weduwnaar Awee Prins was volgens hem ‘voltooid’. Hij wilde niet meer, heeft als een waardig lid van de prestatiesamenleving de regie in eigen hand genomen en daar is hij door de mooiweerpolitici van D66 via wetgeving een handje bij geholpen: hij kreeg de dood als cadeau. Opgeruimd staat netjes.

Let goed op dit idioom: ‘de regie in eigen hand nemen’. Heeft er ooit iemand in het leven de regie in eigen handen? Hebben wij ooit de regie over ons huwelijk, onze vriendschappen, ons gemoed, ons wedervaren? Alleen idioten beweren zoiets.

En dan is er onze huidige omgang met rouw en het daarbij behorende afgrondelijke verdriet. Het psychiatrisch handboek DSM-5 reserveert twee weken voor ‘normale rouw’, alles wat daarna komt heet ‘gecompliceerde rouw’ of ‘depressie’. Na veel protest (DSM-IV gunde de weduwe of weduwnaar of de ouders van een overleden kind nog twee maanden - ook al een gotspe) is er in DSM-V een notitie opgenomen over ‘gemotiveerd afwijken’. De huisarts heeft de discretionaire bevoegdheid om de rouw niet al na twee weken te pathologiseren. Alsof je in principe ongecompliceerd moet rouwen. ‘Gecompliceerde rouw’ is een semantisch schandaal - rouw is altijd gecompliceerd.

**Cuba Libre**Vergun mij een typisch vakantietafereel te schetsen. Neergestreken op een terras en met de geprefereerde versnapering in de hand slaakt de vakantieganger de vrolijke zucht: ‘Het kan niet beter.’ In deze woorden ligt, doorheen alle loze vergeefsheid (men moet immers over enkele dagen weer terug naar huis), een diepe waarheid, die de betrokkene op dat moment gewoonlijk niet beseft. Want zo is het, het kan niet beter.

Dat zouden we vaker moet verzuchten, niet alleen met een Cuba Libre in de hand. ‘Het kan niet beter, en het wordt ook niet beter.’ U mag mij er gerust op betrappen dat ik hiermee een nieuwe mantra introduceer, naast de mooi-weeradagia waarmee wij onszelf en elkaar dag in dag uit bestoken: ‘kop op’, ‘het komt goed’, ‘pluk de dag’.

‘Het kan niet beter, het wordt niet beter’ is slechts een stem in de veelstemmigheid van het bestaan. Maar voor de toekomst van de herstelbeweging kan ze veel betekenen. De herstelbeweging zal ingetogener worden, mensen niet langer onder druk zetten om te ‘herstellen’, om nieuwe krachten in zichzelf te ontdekken en te ontginnen, ‘nieuwe zin’ in hun bestaan te ontdekken.

**Rare sprongen**Toen na de dood van mijn vrouw in 2014 mijn leven me zwaar, al te zwaar bleef vallen, kreeg ik een *personal coach*. Hij stelde me tijdens ons eerste gesprek de volgens hem ‘beslissende vraag’: ‘Waar ben jij over twee jaar?’

Ik antwoordde: ‘Met je vrouw in bed, of met je dochter; jij mag kiezen’. Dat was misschien een smakeloos antwoord, maar in het nauw gedreven maakt een onbegrepen wanhopige rare sprongen.

‘Vastzitten’ was voor de coach geen optie. De dichter Rainer Maria Rilke heeft ooit treffend opgemerkt: *Wer spricht von Siegen*? *Überstehn ist alles*. Het gaat in het leven niet om zegevieren, niet om ‘eruit te komen’, ‘er bovenop te komen’, ‘sterker te worden’, om ‘persoonlijke groei’ te bereiken; geduld, doorstaan is alles.

Wanneer we dit leren beseffen, zal het antwoord op de vraag ‘Hoe gaat het?’ niet altijd maar weer hoeven te luiden: ‘Goed!’, ‘Druk, druk, druk’, of ‘Ik werk aan mijn herstel!’. Doorstaan is alles.

Broos denken

Wij zouden psychiatrische stoornissen ook kunnen duiden als *modes of existence*; als manieren waarop sommige broze mensen nu eenmaal blijken te existeren, manieren die wij moeten leren omarmen en doorstaan, en waarin wij misschien zelfs een eigenaardige schik kunnen krijgen.

Bij broos leven hoort broos denken. Dat maakt van de medische situatie ‘twee sterfelijken in één kamer, waarvan de een iets sterfelijker is dan de ander’. En van elke behandeling binnen de psychiatrie ‘twee waanzinnigen in één kamer, waarvan de een net iets waanzinniger is dan de ander’. Dit nodigt uit tot een bezinning op de rol van zowel de door DSM getergde en beperkte psychiater of hulpverlener, als op die van de patiënt.

De onmiskenbare verdienste van de herstelbeweging is de introductie van ervaringsdeskundigen in de praktijk van behandeling. Ik onderschrijf dit, ook vanuit persoonlijke ervaring. De meest intense en beklijvende herinneringen aan mijn verblijf in een verslavingskliniek in Kaapstad in de zomer van 2009 zijn de gesprekken die ik daar met de *counselors* voerde, ervaringsdeskundigen die - net als ik - in de afgronden van hun leven hadden verkeerd, en - anders dan ik toen - die afgronden hadden doorstaan. Zij begrepen de verstikkende wanhoop, de krankzinnige logica en de slopende sluwheid van mijn verslaving veel beter dan de psychologen met wie ik sprak. Hun solidariteit en hun woorden van meedogenloze toewijding staan tot op de dag van vandaag in mijn existentie gegrift.

Psychiater Jim van Os heeft terecht opgemerkt dat de psychiatrie ‘veel van ervaringsdeskundigen kan leren’. Maar hun inbreng mag niet als welkome aanvulling op de expertise van de professionele hulpverlener gaan fungeren.

Zoals menig arts wanneer deze een witte jas aantrekt een misplaatste zweem van onsterfelijkheid verkrijgt, zo zijn veel, te veel psychiaters bevangen door de overtuiging dat zij psychisch gezond zijn en de patiënt psychisch ziek. Wat ik voorstel is heel eenvoudig: elke psychiater in opleiding dient gefaciliteerd en aangemoedigd te worden de waanzin die hij, net als ieder ander, in zich draagt, uit te diepen en te extrapoleren, de eigen kleine angsten en droefheden uit te vergroten, de eigen onredelijke gedachten en kleine psychosen in *extremo* te doorleven. Dat mag niet te veel gevraagd zijn. Ik herinner eraan dat het woordje therapie oorspronkelijk ‘bijstaan’ betekende. Om iemand werkelijk bij te staan moet je die ander echt nabij zijn. Dat lukt niet met empathische gevoelens, maar kan alleen gebeuren vanuit de eigen doorgeploegde existentie.

De huidige praktijk van professionele distantie moedigt behalve afstand, ook een gebrek aan hartelijkheid aan. Broos leven vraagt niet alleen om broos denken en broos behandelen; het biedt ook ruimte voor hartelijkheid. Net zoals de patiënt zich erin zou kunnen oefenen meer schik te krijgen in de eigen ‘mode of existence’ (‘het is nu eenmaal zo dat ik, anders dan veel anderen, alles te veel vind’), zo zal ook de psychiater die zich existentiële professionaliteit heeft eigen gemaakt, schik krijgen in zowel zijn eigen kleine waanzin, als in de meer dramatische waanzin van zijn patiënten.

**Kruisbestuiving**Natuurlijk kent de ‘existentiële professionaliteit’ van psychiaters haar grenzen. Maar het pleidooi voor een kruisbestuiving tussen ervaringsdeskundigen en psychiaters mag nooit een waterscheiding in stand houden. Dat zal de psychiatrie alleen maar verder isoleren en uithollen en de ervaringsdeskundigen in de periferie manoeuvreren.

Misschien moeten we het toejuichen dat psychiaters hun huilen iets beter dan anderen (ook de ervaringsdeskundigen) vermogen in te houden. Maar huilen doen ze, en alleen in een doorleefd, zij het meer ingetogen huilen, kunnen zij hun patiënten werkelijk nabij zijn. Het aanleren van technieken van empathische geneeskunde is niet genoeg.

Er is mij veel aan gelegen meerdere, ook onvermoede, stemmen te laten gelden, als een oefening in hartelijkheid en een poging tot werkelijke democratie, waarin niet de meeste, maar alle stemmen gelden. DSM-IV en DSM-V worden wel beschouwd als de bijbels van de psychiatrie.

Geruststellende gedachte bij het bedenkelijke gezag van deze bijbels is, dat ze telkens weer herschreven worden. Er komt ooit een DSM-VI. Dat hoeft geen nieuwe ‘Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders’ te zijn; naar naam en inhoud kan zij een ‘Dedicated and Suited Manual for Existential Dispositions’ zijn.

Nietzsche schreef ooit: ‘Er is zoveel morgenrood dat nog niet geschenen heeft.’ En hoewel het beeld van ‘morgenrood’ de suggestie van utopisch denken in zich draagt, is niets minder waar: wij kunnen anders denken dan we nu denken; onze huidige percepties zijn weliswaar vanzelfsprekend, maar niet onvermijdelijk.

Er bestaat een overstemde, maar toch hier en daar mogelijk weerklinkende praktijk van hartelijkheid, ook in de psychiatrie. De herstelbeweging leert ons hoe belangrijk dat is.

**De herstelbeweging**

De herstelbeweging is een stroming in de psychiatrie, vooral voortgekomen uit patiëntenorganisaties. ‘Genezen’ van zware psychiatrische aandoeningen is niet mogelijk, is een kerngedachte van de beweging. ‘Herstel’ kan wel - wat neerkomt op leren leven met je beperkingen, liefst niet in een kliniek maar in de eigen omgeving, met professionele hulp en steun van naasten en ervaringsdeskundigen. Sinds een aantal jaren vindt dit gedachtegoed steeds meer ingang in de geestelijke gezondheidszorg.

## Reflecties Week 5

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn? Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijn werk als social worker?  
  
Opdracht  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

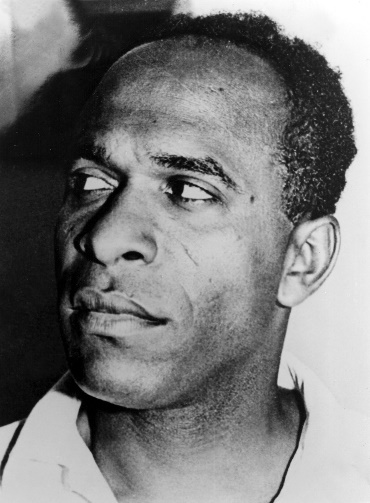
|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 6 – (Post)kolonialisme en racisme

## Frantz Fanon

[](https://www.google.nl/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&ved=2ahUKEwjuzb7PoKfgAhUNfFAKHYTsBvMQjRx6BAgBEAU&url=https://www.groene.nl/artikel/de-kolonie-en-de-natie&psig=AOvVaw0Wo6kk_bDbNSWln27HEGvo&ust=1549547555621852)

**5 De geleefde ervaring van de Zwarte[[18]](#footnote-18)**  
  
*‘Vieze neger!’ Of gewoon: ‘Hé, een neger!’*  
  
Toen ik op de wereld kwam, wilde ik graag aan de dingen een betekenis ontfutselen, was mijn ziel vervuld van het verlangen om aan de basis van de wereld te staan, maar in plaats daarvan werd ik mezelf gewaar als object te midden van andere objecten.  
  
Opgesloten in dat verpletterende object-zijn wendde ik me tot de anderen om hulp. Hun bevrijdende blikken gleden over mijn lichaam dat ineens geen oneffenheden meer had, gaven me de lichtheid terug die ik meende te hebben verloren, gaven me terug aan de wereld door me uit de wereld te halen. Maar net aangekomen aan de andere kant van de helling struikelde ik, en de ander fixeerde me met gebaren, houdingen, blikken, fixeerde me zoals je een preparaat fixeert met een kleurstof. Ik werd boos, eiste een verklaring… Het haalde niets uit. Ik ontplofte. Hier volgen de brokstukken, door een ander ik bijeengebracht.  
  
Zolang de Zwarte in zijn eigen omgeving is, hoeft hij zijn *être pour autrui* – om een sartriaanse uitdrukking te gebruiken – niet te ervaren, of hoogstens wanneer zich kleine interne conflicten voordoen. Er is het moment van het ‘zijn voor de ander’ waarover Hegel spreekt, maar in een gekoloniseerde en geciviliseerde samenleving kan geen enkele ontologie worden verwezenlijkt. Zij die over de kwestie hebben geschreven, lijken hier onvoldoende aandacht aan te hebben besteed. In de *Weltanschauung* van een gekoloniseerd volk schuilt een onzuiverheid, zit een tekort dat alle ontologische uitleg blokkeert. Wellicht zal men hiertegen aanvoeren dat dit geldt voor ieder individu, maar dan wil men een fundamenteel probleem niet onder ogen zien. Wie eens en voor al ervan uitgaat dat de ontologie het bestaan terzijde laat, die maakt het onmogelijk om het zijn van de Zwarte te begrijpen. Want de Zwarte mag niet meer alleen zwart zijn, hij moet het zijn in relatie tot de Blanke. Sommigen zullen komen met het argument dat deze situatie in twee richtingen gaat. Mijn antwoord is dan dat dit niet klopt. In de ogen van de Blanke heeft de Zwarte geen ontologische resistentie. Van de ene op de andere dag kregen de negers te maken met twee referentiesystemen ten opzichte waarvan ze zich dienden te positioneren. Er werd korte metten gemaakt met hun metafysica of – minder pretentieus gezegd – met hun gewoonten en de ermee samenhangende instanties, omdat ze in tegenspraak bleken met een beschaving die ze niet kenden en die haar eigen verworvenheden aan hen oplegde.  
  
De Zwarte in zijn eigen omgeving, in de twintigste eeuw, weet niet op welk moment zijn minderwaardigheid via de ander gaat… Uiteraard is het wel gebeurd dat we over de zwarte kwestie hebben gediscussieerd met vrienden of – veel minder vaak – met Amerikaanse Zwarten. We lieten gezamenlijke protesten horen en poneerden de gelijkheid van de mens tegenover de wereld. Op de Antillen waren er ook de minikloven tussen het volk van de békès, het mulatten- en het negervolk, maar om deze divergenties intellectueel te begrijpen lieten we het slechts bij pogingen. Zo dramatisch was het allemaal niet. Maar toen…  
  
Maar toen kreeg ik te maken met de blanke blik. Een ongewoon zwaar gewicht daalde op me neer. Mijn aandeel in de echte wereld werd me betwist. Een gekleurde persoon stuit in de witte wereld op problemen bij het uitwerken van zijn lichaamsschema. Kennis verwerven over je lichaam is een puur negatieve activiteit. Het is kennis in de derde persoon. Rondom het hele lichaam hangt een sfeer van zekere onzekerheid. Als ik wil roken, dan weet ik dat ik mijn rechterarm moet uitstrekken naar het pakje sigaretten aan het andere eind van de tafel. De lucifers liggen in de linkerla, ik moet daarvoor licht achteroverleunen. En al die bewegingen maak ik niet uit gewoonte, maar vanuit impliciete kennis. Langzaam construeer ik mijn ik als lichaam binnen een ruimtelijke en temporele wereld, zo schijnt het schema te zijn. Het lichaam dringt zich niet aan me op, veeleer is er sprake van een definitieve structurering van het ik en van de wereld – definitief omdat zich tussen mijn lichaam en de wereld een positieve dialectiek ontwikkelt.  
  
Al een aantal jaren wordt er in laboratoria gewerkt aan een serum voor ‘ontzwarting’; in volle ernst hebben die laboratoria hun reageerbuisjes gespoeld en hun weegschalen fijngesteld om te starten met onderzoek dat de ongelukkige negers de mogelijkheid moet geven wit te worden en zich aldus te ontdoen van de last van de vloek die rust op hun lichaam. Onder het lichaamsschema had ik een historisch-raciaal schema gecreëerd. De door mij gebruikte elementen waren me niet aangeleverd door ‘overblijfselen van gewaarwordingen en waarnemingen die vooral liggen op het vlak van tastzin, gehoor, motoriek en zicht’. [1] Ze waren aangeleverd door de ander, de Blanke, die een weefsel van talloze details, anekdoten en verhalen voor me had gemaakt. Ik zag het als mijn taak een lichamelijk ik te construeren, de ruimte in evenwicht te brengen en gewaarwordingen te lokaliseren, terwijl me nu een aanvullende eis werd gesteld.  
  
‘Hé, een neger!’ Dat was een externe prikkel die me in het voorbijgaan opporde. Ik produceerde een vage glimlach.  
‘Hé, een neger!’ Dat klopte. Ik begon het grappig te vinden.  
‘Hé, een neger!’ Geleidelijk sloot zich de cirkel. Ik vond het een grote grap.  
‘Mama, kijk toch, die neger, ik ben bang!’ Bang! Bang! Nu werden ze ook nog bang voor me. Ik wilde plezier hebben tot ik erbij neerviel, maar dat was nu onmogelijk geworden.  
  
Ik kon niet meer, want ik wist al dat er legenden en verhalen bestonden, dat de geschiedenis bestond en vooral de *historiciteit*, waarin ik was onderricht door Jaspers. Op verscheidene punten bestookt, stortte het lichaamsschema in elkaar om plaats te maken voor een epidermisch-raciaal schema. In de trein ging het niet meer om kennis van mijn lichaam in de derde persoon maar als drievoudige persoon, want in de trein lieten ze in plaats van één wel twee of drie plaatsen voor me open. Mijn plezier was voorbij. Ik ontdekte geen koortsige coördinaten van de wereld. Ik bestond in drievoud: ik nam plaats in. Ik ging op de ander toe… en de ander trok zich terug, vervagend, vijandig maar niet grijpbaar, transparant, afwezig. De walging…  
  
Ik was verantwoordelijk voor mijn lichaam en ook voor mijn ras, voor mijn voorouders. Ik bekeek mezelf met een objectieve blik, ontdekte mijn zwartheid, mijn etnische kenmerken – en mijn oren begonnen te tuiten: kannibalisme, geestelijke achterstand, fetisjisme, raciale gebreken, slavenschepen en vooral, vooral: de goedmoedige grijns van *Y a bon banania*.  
  
Die dag, gedesoriënteerd als ik was, niet in staat om buiten te zijn met de ander, met de Blanke die me onbarmhartig opsloot, verwijderde ik me ver, heel ver weg van mijn *Dasein*, mijn erzijn, en maakte ik mezelf tot object. Het was alsof ik me lostrok, me losscheurde, het was als een bloeding die zich in geronnen zwarte klonters verspreidde over mijn lichaam. Toch had ik geen behoefte aan zo’n herbeschouwing, zo’n thematisering. Ik wilde simpelweg een mens tussen andere mensen zijn. Ik had gaaf en jong willen arriveren in een wereld die de onze was, om gezamenlijk iets op te bouwen.  
  
Elke affectieve verkramping wees ik af. Ik wilde een mens zijn, enkel en alleen een mens. Er waren er die me koppelden aan mijn voorouders, tot slaaf gemaakt, gelyncht: ik besloot dit verleden op me te nemen. Ik begreep deze interne verwantschap vanaf het universele niveau van het intellect – ik was een kleinzoon van slaven zoals president Lebrun de kleinzoon was van boeren die waren afgeperst en uitgebuit. In feite was het alarm weer tamelijk snel voorbij.  
  
In Amerika worden negers apart gezet. In Zuid-Amerika worden stakende negers met een zweep door de straten gejaagd en met een mitrailleur beschoten. In West-Afrika is de neger een beest. En hier, dicht in mijn buurt, vlak naast me, zegt de uit Algerije afkomstige universiteitscollega tegen me: ‘Zolang ze de Arabier maken tot een mens als wij, komt er geen levensvatbare oplossing.’  
  
‘Je moet weten, beste man, rassenvooroordelen ken ik niet.’ – ‘Natuurlijk, kom toch binnen meneer, bij ons bestaan geen vooroordelen over huidskleur.’ – ‘Jazeker, de neger is net als wij een mens.’ – ‘Dat hij zwart is wil nog niet zeggen dat hij minder intelligent is.’ – ‘Ik had een Senegalees in mijn regiment, een bijzonder slimme vent.’  
Waar mezelf positioneren? Of zo u wilt: waar mezelf verstoppen?  
‘Martinikaan, afkomstig uit “onze” voormalige koloniën.’  
Waar me verbergen?  
‘Kijk die neger!… Mama, een neger!’  
‘Sst!… Straks wordt hij boos… Let er maar niet op, meneer, hij weet niet dat u net zo beschaafd bent als wij…’  
  
Tentoongesteld, uit elkaar gehaald, toegetakeld en in diepe rouw keerde mijn lichaam op die witte winterdag bij me terug. De neger is een beest, de neger is slecht, de neger is boosaardig, de neger is lelijk; hé een neger, het is koud, de neger beeft, de neger beeft omdat hij het koud heeft, de kleine jongen beeft omdat hij bang is voor de neger, de neger beeft van de kou, een kou waar je botten zich van krommen, het mooie jochie beeft omdat het denkt dat de neger beeft van woede, het blanke jochie stort zich in de armen van zijn moeder: mama, straks eet die neger me op.  
  
Om me heen de Blanken, boven me stort de hemel zich leeg, de grond knarst onder mijn voeten en wit, wit klinkt een lied. Het vele wit dat me verkoolt…  
Ik ga zitten bij het vuur en ontwaar mijn livrei. Ik had het nog niet gezien. Lelijk, inderdaad. Ik ga niet verder, want wie zal me zeggen wat schoonheid is?  
  
Waar moest ik me van nu af aan verbergen? Uit de talloze brokstukken van mijn zijn voelde ik een stuwing opstijgen die ik gemakkelijk herkende. Er dreigde een aanval van woede. Het vuur was al een hele tijd gedoofd en opnieuw beefde de neger.  
  
‘Kijk wat een mooie neger…’  
‘Die mooie neger heeft schijt aan u, mevrouw!’  
  
Schaamte tooide haar gezicht. Eindelijk was ik bevrijd van mijn getob. In één klap bereikte ik twee dingen tegelijk: ik identificeerde mijn vijanden en ik schopte een schandaal. Tot volmaakte tevredenheid. Nu kon het toch weer grappig worden.  
Het strijdperk was afgebakend en ik trad in het krijt.  
  
**Noten**  
  
[1] Jean Lhermitte, L’image de notre corps. Parijs: Éditions de la Nouvelle Revue critique, 1939, p. 17.

### De kolonie en de natie - Stephan Sanders[[19]](#footnote-19)

Alles wat nu in termen van wit privilege wordt gezegd is eerder, en pregnanter, onder woorden gebracht door Frantz Fanon. Zwarte mensen worden in het samenleven met blanken gedwongen ‘witte maskers’ te dragen.

30 augustus 2017 – verschenen in [nr. 35](https://www.groene.nl/2017/35)

**Ik dacht aanvankelijk** dat dit het voorbije van Frantz Fanon illustreerde. Eerst moest ik het boek vinden, zo’n dertig jaar geleden gekocht en in ieder geval gedeeltelijk gelezen; het boek dat zich gewoon in mijn boekenkast moet bevinden, naast dat bekendere werk van Fanon, *De verworpenen der aarde* met die inleiding van Jean-Paul Sartre, waarvan een Nederlandse vertaling in 1978 werd uitgegeven door de ‘Kritiese Bibliotheek Van Gennep’. Dat laatste boek duikel ik na lang zoeken op. Daarnaast hoort dus dat tweelingwerk te staan: Fanons eersteling *Zwarte huid, blanke maskers*. 27 was hij toen hij het schreef, in 1952 werd het in Frankrijk gepubliceerd. De Nederlandse vertaling verscheen ook bij Van Gennep.

Ik zie de kaft voor me, ik meen de bladspiegel te zien, met de priegelige letters, maar het boek weigert zich te materialiseren. En het is onmogelijk iets aan te schaffen wat eigenlijk al in je bezit is. Op internet vind ik *Zwarte huid, blanke maskers* ‘tweedehands als nieuw’ voor 47,95 euro. Maar dat gaat dus niet. Nu doet zich een generatiekloof voor, want ik heb kennissen, die jonger zijn en die vragen: *‘Fanon, who?’* Maar er zijn ook oudere vrienden, met een flink links verleden, waar het boek op een vergeten plank moet staan. Die avond eet ik met een vriendin met het juiste profiel, en ja hoor, die heeft ondanks meerdere verhuizingen haar ‘kritiese’ verleden niet zo opgeschoond dat *Zwarte huid, blanke maskers* werd afgedankt. Conclusie: men heeft oudere, linksere vrienden nodig. Ik dacht even dat Fanon uit de tijd was geraakt.

Frantz Fanon was in de jaren zestig en zeventig een *must read* onder linkse studenten in heel Europa, toen *tiers-mondisme* nog heel gewoon was, solidariteitsgevoelens met de ‘Derde Wereld’ waar dan ook op de aardbol. Fanons tweede boek *De verworpenen der aarde* is trouwens altijd het meest geciteerd geweest. Die ‘verworpenen’ zijn de gekoloniseerde mensen, die zich met geweld moeten bevrijden van hun overheersers, want deze bloederige ‘catharsis’ is noodzakelijk voor het zelfbewustzijn van de onderdrukten. Geweld als medicijn. Het boek werd een handleiding voor de Palestijnen, voor de Tamils en ook voor Che Guevara; zeer verschillende groepen die Fanons nadruk op gewelddadigheid dankbaar aangrepen.

Bovenkant formulier

Onderkant formulier

Frantz Fanon zelf stierf al in 1961, in een Amerikaans ziekenhuis waar hij bezweek aan leukemie, op 36-jarige leeftijd. Zeker twee decennia was Fanon de Van Gogh van dienst, de schilder van de dekolonisatie en de meester die de publieke roem zelf amper heeft mogen proeven. Want juist de jaren zestig en zeventig waren de grote jaren van de dekolonisaties, in Afrika en het Caribisch gebied. Met het bereiken van die onafhankelijkheid zouden die ‘verworpenen der aarde’ volgens de prognose van Fanon minder verworpen moeten zijn, want niet langer gekoloniseerd. Nog afgezien van die romantisch-utopische voorstelling van zaken, waarbij vergeten werd dat voormalige gekoloniseerden in een handomdraai kunnen veranderen in machtsbeluste potentaten: het grote project van Fanon leek vanaf de jaren tachtig toch een stuk minder urgent.

Maar er schijnt tegenwoordig sprake te zijn van een klein Fanon-revival, en dan vooral in de Amerikaanse academische wereld. Dat is hoopvol, maar tegelijkertijd een veeg teken: onder Donald Trump staan de raciale verhoudingen extreem onder druk. Charlottesville is een dieptepunt, omdat daar de *reinform* van *white supremacy* zichtbaar werd, waarvan zo lang was aangenomen dat die bezig was uit te sterven. Daar zagen we plechtig kijkende mannen en vrouwen die al even plechtig zwoeren: wij zullen niet overgenomen worden. Door jullie. Joden en zwarten. Daar zagen we witte maskers en huiden die veel witter waren dan ik in tijden had gezien. En de president vergoelijkte en gedoogde.

Frantz Fanon – ‘Een normaal negerkind, opgegroeid in een normaal gezin wordt abnormaal zodra het met de wereld van de blanken in aanraking komt’

Over de verhouding tussen eerste- en derdeklasse burgers, die volgens Fanon langs kleurlijnen gestalte krijgt, schreef hij begin jaren vijftig al even alarmerend als later James Baldwin, of recenter Ta-Nehisi Coates en Teju Cole.

**Wie nu naar** het Amerika van Trump kijkt, moet wel constateren dat de gelijkheid van alle Amerikaanse burgers, die formeel is gegarandeerd, voor Afro-Amerikanen en Hispanics toch een stuk minder telt dan voor *white America*. Binnen de Amerikaanse natie dreigt een reservaat te worden gecreëerd, een soort ‘thuisland’ op z’n Zuid-Afrikaans, waar andere wetten gelden voor gekleurden, en waar de staat in laatste instantie er niet is om het recht te waarborgen, maar waar in de praktijk de politie de eerste, geduchte vijand is. Dit Amerika, dat ooit zelf een Engelse kolonie was, is erin geslaagd gekoloniseerden te blijven produceren, die niet langer zuchten onder de slavernij, maar wel onder de wet van de willekeur. Racisme onder Trump: dat is geen tragische vergissing, dat begint te lijken op strategie.

En in dit politieke en psycho-sociale drama wordt Fanons eerste boek weer relevant. Eigenlijk was het de bedoeling van de auteur het werk de titel mee te geven: *Een essay voor de opheffing van vervreemding bij zwarten*. Uiteindelijk werd het *Zwarte huid, blanke maskers,* waarin de auteur stelt: ‘De Neger moet niet langer geconfronteerd worden met dit dilemma: blank worden of verdwijnen. (…) Het is integendeel juist mijn bedoeling hem in staat te stellen te kiezen voor actie (of niet) ten aanzien van de werkelijke conflictbron: de sociale structuur.’

Fanons ‘Neger’ is per definitie ‘de onderdrukte, verworpen mens’. Op het einde van zijn leven zal Fanon zich een ‘Algerijn’ noemen, omdat hij daar heeft gewerkt als psychiater, ontslagen werd vanwege zijn antikoloniale standpunten en zich aansloot bij het Algerijnse gewapend verzet (Front de Libération National, fln) in de langdurige en traumatische onafhankelijkheidsoorlog (1954-1962).

Maar Fanon ziet in 1925 het leven in Fort-de-France, het hoofdstadje van Martinique. Een zwarte Franse baby. Want Martinique is overzees gebied, de parel van de Antillen en nog zo wat, maar vooral toch: Frans. Bruin Frans, gemengd Frans, gecreoliseerd Frans, met alle tinten van bijna wit tot zeer zwart. Het gaat te ver om Fanons ouders te rekenen tot de *black bourgeoisie,* zoals ik ergens las, maar *safely middle class* tekent de sfeer. Vader is inspecteur bij de douane, moeder beheert een winkel in de hoofdstad. Ze hebben het goed, de kinderen zullen studeren, ze hebben het Frans burgerlijk. Fanon gaat naar het Lycée Schoelcher, vernoemd naar de Franse antislavernij-activist Victor Schoelcher, die in de negentiende eeuw zijn abolitionisme predikt. Daar krijgt hij les van Aimé Césaire, de Martinikaanse dichter die naam heeft gemaakt met zijn idee van *‘négritude’:* het Pan-Afrikaanse model dat stelt dat de zwarte mens trots moet zijn op zijn ras en zijn specifieke kwaliteiten.

**‘Subjectief en intellectueel gedraagt de Antilliaan zich als een blanke. Maar hij is een neger’**

‘Négritude’ als woord is ook een provocatie: de Antillianen werden in het Frans *noir* genoemd, en de term *‘nègre’* was gereserveerd voor de zwarte bewoners uit Afrika. Het concept ‘négritude’ wil een einde maken aan die verdeel-en-heerspolitiek en het zwarte ras in zijn geheel bewieroken – soms zo dat het op zwarte superioriteit begint te lijken. De jonge Fanon zoekt dan nog een middenweg tussen zwart ‘essentialisme’ – toen nog geen gangbaar begrip – en een ‘radicaal, antiracistisch humanisme’. Het zal doorbuigen naar racialisme.

Een van de grote trauma’s van zijn leven is ongetwijfeld de oversteek van zijn geboorteland Martinique naar Frankrijk, waar hij medicijnen gaat studeren. In het rommelige, raciaal gemengde Martinique is Fanon de donker gekleurde jongen van die nette familie, in het zogenaamde moederland is dat anders. Fanon schrijft: ‘Een Antilliaan beschouwt zich niet als neger: hij voelt zich Antilliaan. Negers wonen in Afrika. Subjectief en intellectueel gedraagt de Antilliaan zich als een blanke. Maar hij is een neger. Dat merkt hij als hij eenmaal in Europa komt. Wanneer daar over negers wordt gesproken, beseft hij dat het evengoed over hem als over Senegalezen gaat.’ Senegal was toen nog een Franse kolonie.

Het is een inzicht dat nog steeds pijnlijk herkenbaar zal zijn voor veel Caribische Nederlanders, die hun kleurgemengde omgeving verlieten om in een blank land aan te komen.

**Als psychiater** en psychoanalyticus verklaart Fanon dat Freuds oedipuscomplex niet opgaat voor de zwarte mens. Voor die laatste is de nationale bevrijding net zo hard nodig als de individuele. ‘In Europa is het gezin inderdaad de vorm waarin de wereld zich aan het kind voordoet.’ Fanon wil maar zeggen: het gezag van de blanke vader staat gelijk aan het gezag van de staat. Maar ‘een normaal negerkind, opgegroeid in een normaal gezin wordt abnormaal zodra het met de wereld van de blanken in aanraking komt’.

Zoals de jonge Fanon zijn eiland en zijn omgeving voor studie achter zich moest laten, zo moet ‘de Antilliaan kiezen tussen zijn gezin en de Europese samenleving’ om in dat laatste geval ‘het innerlijk, het zwarte, het onbeschaafde’ in zichzelf te verwerpen.

Alles wat nu in termen van *white privilege* wordt gezegd is eerder, en pregnanter, onder woorden gebracht door Frantz Fanon. Zwarte mensen worden in het samenleven met blanken gedwongen ‘witte maskers’ te dragen, zoals ook ‘de blanke ingekapseld is in zijn blank-zijn’. Maar dat laatste is de standaard, dat leidt niet onherroepelijk tot ‘verscheurdheid en vervreemding’.

*Zwarte huid, blanke maskers* is omslachtig geschreven, maar ook nog steeds een kaakklemmend boek, vooral ook omdat er geen uitweg wordt geboden in dit raciale drama. Het lijkt wel alsof Fanon ook geen uitweg wil en de onafwendbare tragedie omarmt. Maar afschrijven kunnen we zijn inzichten niet. Dit jaar verscheen in Amerika het boek van journalist Chris Hayes, met als titel *A Colony in a Nation*. Stelling: Afro-Amerikanen en andere gekleurden leven officieel in een natie, maar praktisch in een kolonie, die wordt geëxploiteerd door de Amerikaanse staat. Fanon, verouderd? Hoezo?

### Een bevlogen zwart wereldbeeld - [Joost de Vries](https://www.groene.nl/auteur/joost-de-vries)

Twee boeken over racisme, beide een verademing om te lezen. Maar: wie er in Nederland iets over wil zeggen, kan niet blind de terminologie en de retoriek uit de VS overnemen.

18 november 2015 – verschenen in [nr. 47](https://www.groene.nl/2015/47)

Een van de gruwelijkste scènes in *Tussen de wereld en mij* is die waarin Ta-Nehisi Coates beschrijft hoe zijn zoon, veertien jaar oud, ’s avonds laat opblijft om de bekendmaking van de tenlastelegging van Darren Wilson af te wachten, de witte politieagent die de ongewapende zwarte Michael Brown in Ferguson heeft doodgeschoten. Misschien is gruwelijk niet het juiste woord. ‘Hard’ dan. Of exemplarisch, want het illustreert Coates’ rigiditeit, of onverzoenlijkheid.

Het duurt tot elf uur ’s avonds voordat de tenlastelegging bekend wordt. Brown had wat sigaartjes gestolen, er was een korte worsteling, en nadat hij geprobeerd had te vluchten wilde hij zich overgeven, de politieagent schoot minstens twaalf keer op hem. Dan komt de uitspraak: de agent wordt niet vervolgd.

‘Ik moet gaan’, zegt zijn zoon en hij gaat naar zijn kamer. Coates schrijft dat hij zijn zoon hoort huilen, en dat hij vijf minuten wacht voordat hij naar hem toegaat. Maar niet om hem te troosten, niet om hem een knuffel te geven, want ‘de politiebureaus van dit land (zijn) bevoegd om je lichaam te vernietigen. Het maakt niet uit of de vernietiging het gevolg is van een iets te sterke reactie met ongelukkige afloop. Het maakt niet uit of het met een misverstand begint. Het maakt niet uit of het uit een domme richtlijn voortvloeit. Maar als je sigaretten verkoopt zonder de juiste vergunning kan je lichaam worden vernietigd. Heb je wraakgevoelens jegens de mensen die je lichaam in de val willen laten lopen, dan kan het vernietigd worden. Loop je in een donker trappenhuis: je lichaam kan vernietigd worden. De vernietigers zullen maar zelden ter verantwoording worden geroepen. Meestal krijgen ze een pensioen.’

Coates wilde niet zeggen dat het allemaal wel goed komt, schrijft hij, omdat hij gewoonweg niet gelooft dat het goed komt. Die les is voor zijn zoon belangrijker dan een knuffel, denkt Coates.

Sinds *Between the World and Me* is verschenen, is het onderwerp van debat in de VS – en in zo’n beetje elk land waarin over racisme wordt nagedacht en gesproken. Het boek is een *The New York Times*-bestseller, genomineerd voor de National Book Award, ga er maar van uit dat het op alle ‘Beste Boeken van het Jaar’-lijstjes komt. Terecht. Dat de vertaling deze week verschijnt bij Amsterdam University Press lijkt met de intocht van Sinterklaas perfect getimed, schreef de academicus en publicist Zihni Özdil afgelopen week in *NRC Handelsblad,* want wat hem betreft gaat het boek over Nederland: ‘Alles wat de Amerikaanse schrijver en journalist beschrijft in *Tussen de wereld en mij* heeft ook betrekking op ons land, met dien verstande dat Coates voortborduurt op een lange traditie van schrijvers van kleur die de Amerikaanse cultuur kritisch hebben doorgelicht.’

Het is belangrijk om meteen te zeggen dat dit niet waar is. *Tussen de wereld en mij* is een buitengewoon Amerikaans boek, dat een buitengewoon scherp, persoonlijk en verrassend poëtisch portret geeft van zwart Amerika. Coates heeft het opgeschreven als een brief aan zijn opgroeiende zoon. Als zwarte man opgroeien, zegt Coates, is weten dat je geen zeggenschap hebt over je lichaam. Het betekent dat je elk moment door agenten aangehouden kunt worden, gefouilleerd, vernederd; in de zwarte wijken betekent het dat je elk moment door oudere buurtjongens in elkaar geslagen kunt worden. Coates beschrijft dat wanneer hij met zijn vrienden over straat liep, op weg naar school, ze continu inschattingen maakten hoe sterk ze waren, wat ze aankonden, waarvoor ze zouden moeten vluchten. ‘Een doodgewone dag kan op straat ineens in een levensgevaarlijke quiz veranderen, waarbij elk fout antwoord kan leiden tot een pak slaag, een schietpartij of een zwangerschap.’ Wie te zacht was op straat, werd vernietigd; maar wie te hard was op school, te stoer, te brutaal, faalde op school, en werd teruggestuurd naar de straten die je vreesde.

Coates vertelt verder over hoe hij ging studeren aan een zwarte universiteit – zijn ‘Mekka’ –, hoe hij vader werd, hoe hij zijn eerste schreden in de journalistiek zette, het land door trok. Hij heeft het over de ‘killing fields’ van Chicago en Detroit, hij beschrijft het impliciete en expliciete racisme dat hij overal waarneemt. Zijn pessimisme heeft soms iets onredelijks – de

de onderdrukking van zwart door wit noemt hij letterlijk een natuurkracht – of althans; hij wil niet stilstaan bij de maatschappelijke vooruitgang in het zwart-witdebat, maar alleen al het feit dat zijn boek zo’n succes is, betekent dat de urgentie van dit onderwerp door meer mensen dan ooit tevoren wordt gevoeld. Dat is nog niet zaligmakend, maar het is een essentieel onderdeel van vooruitgang, toch? Tegen een idee waarvoor de tijd is gekomen, zijn geen legers bestand.

Waarom is het belangrijk te zeggen dat in *Tussen de wereld en mij* juist niet alles betrekking heeft op Nederland? Omdat Nederland geen getto’s heeft zoals Los Angeles, Baltimore of New York die hebben, omdat Nederland geen lange traditie met *lynchings* heeft, omdat in Nederland niet wekelijks mensen omkomen bij politie-arrestaties, omdat in Nederland niet zoveel mensen vuurwapens hebben dat angstige politieagenten *trigger happy* worden. Wie in Nederland iets over racisme wil zeggen, kan niet blind de terminologie en de retoriek uit de VS overnemen. Dat zit in de weg. Het geeft mensen die niet willen geloven dat ook Nederland racisme kent de mogelijkheid op de evidente verschillen te wijzen, en daarmee het noodzakelijke debat te vermijden.

**‘Waarom willen we nog steeds niet begrijpen dat Özdil een net zo Nederlandse naam is als De Vries?’**

Wat relevant is voor Nederland, zijn Coates’ gedachten over de constructie van ras. ‘Ras is het kind van racisme, niet de vader.’ Wat hij bedoelt is dat doordat er in rassen wordt gedacht, er onvermijdelijk ook in termen van sterkere/zwakkere, slimmere/dommere rassen gedacht zal worden. Er ontstaat een hiërarchie, en zo dus ‘white supremacy’. Daarmee bedoelt hij niet brandende kruizen en mannen met witte puntmutsen op, maar een manier van denken: ‘zwart’ is niet een huidskleur, maar een idee van minderwaardigheid. Ierse immigranten in de negentiende-eeuw waren ook ‘zwart’ besefte hij op de universiteit, homo’s, lesbiennes, er is altijd een groep die onderdrukt wordt, of ‘zwart’ is.

De meerwaarde van het verhaal van Ta-Nehisi Coates is juist dat het zo persoonlijk is: hij komt niet met een stoet statistieken, hij beschuldigt de media niet van beeldvorming, hij komt niet met rationele argumenten die iets voor eens en altijd moeten aantonen – hij schrijft alleen zijn waarheid op, soms woedend, soms gelaten, soms onredelijk, maar altijd onvermijdelijk. Je kunt niet, zelfs als je dat zou willen, tegen zijn beleving in argumenteren. Want het is zijn beleving, zijn wereldbeeld, daar kun je geen interpretaties of alternatieve statistieken tegenover zetten.

In die zin heeft Zihni Özdil het zichzelf een stuk moeilijker gemaakt met *Nederland mijn vaderland*, een betoog over zwart en wit in Nederland. Hij komt met een lijst aan voorvallen, situaties, waarnemingen die moeten illustreren dat Nederland niet zo kleurenblind is als het graag over zichzelf zegt. In ‘het culturele dna’ wordt Nederlanderschap alleen onder voorbehoud toegekend aan mensen die ‘niet als wit worden beschouwd. Gedogen, en niet accepteren, is onderdeel van dat voorbehoud.’

Özdil ziet racisme wanneer de Nederlandse rapper Fresku op de sociale media een ‘miljoenenpubliek’ heeft, maar niet gedraaid wordt op de landelijke radio omdat hij ‘te zwart’ zou zijn. Hij ziet racisme wanneer de Antilliaans-Nederlandse actrice Jasmine Sendar minder geld dan gebruikelijk geboden krijgt van *Playboy*, omdat ze als donkere vrouw op de cover minder zou verkopen. Hij ziet onrechtvaardigheid als we mensen afrekenen op hun achternaam: ‘Waarom willen we met z’n allen nog steeds niet begrijpen dat Özdil een net zo Nederlandse naam is als Wilders, Sörensen of De Vries?’

Het zijn allemaal overwegingen die tegenoverwegingen oproepen. Özdil is niet net zo’n Nederlandse naam als De Vries, ben je geneigd te zeggen, omdat je De Vries niet zal tegenkomen in Turkije – in de meeste landen schrijf je De Vries niet eens zo, maar wordt het automatisch Devries. Identiteit ontstaat niet uitsluitend door het benoemen van wat anders is dan jij, *‘othering’,* maar ook door op te zoeken wat uniek is aan jou. Je kunt je afvragen of als het sinterklaasfeest in nog tien andere landen zou voorkomen, er niet een stuk relativerender over zou worden gedaan. Misschien krijgt Sendar vooral ook minder geld geboden door *Playboy* omdat ze nu eenmaal een stuk minder bekend is dan iemand als Katja Schuurman. Misschien wordt Fresku niet gedraaid omdat zijn muziek niet in het een-worst-format van de landelijke radio past – in de lange, lange rij van muzikanten die klagen omdat ze niet door 3FM worden gedraaid is niet iedereen zwart, het barst van de muzikanten die geen *airtime* krijgen omdat ze te country zijn, te alternatief, te Ellen van Damme, te niet-Justin Bieber.

Wat niet wegneemt dat Özdil ook talloze voorbeelden geeft die onweerlegbaar zijn. Net als Coates laat Özdil zien in hoeverre ‘zwart’ of ‘allochtoon’ een constructie is, geen werkelijkheid. Bijvoorbeeld hoe het woord allochtoon door de massamedia wel wordt gebruikt als een Antilliaan een misdaad begaat, maar niet als een Antilliaan de spil is in het succesvolle Nederlandse honkbalteam. Het zijn misschien geen onbekende voorbeelden, maar alles bij elkaar opgeteld laat Özdil overtuigend zien dat er zoiets als ‘institutioneel racisme’ bestaat: doordat mensen uit een bepaald milieu of een bepaalde afkomst elkaar opzoeken, kunnen mensen uit andere milieus of van andere aankomsten daar moeilijk tussenkomen. ‘Institutioneel’ betekent niet dat discriminatie in de statuten staat, maar dat het een onherroepelijk gevolg is van een informele cultuur. ‘Je kunt een organisatie hebben vol mensen die geen bewuste racisten zijn, maar die als organisatie structureel minderheden weert. Je hoeft alleen maar om je heen te kijken in Nederland: uitgeverijen, krantenredacties, omroepen, universiteitsbesturen, het politieapparaat enzovoort – ze zijn allemaal nagenoeg wit.’

Een beetje lullig, zoethoudend, is het om te zeggen dat daaraan gewerkt wordt. Er is geen krantenredactie die niet de meerwaarde ziet van redacteuren die niet dezelfde witte, autochtone achtergrond hebben als de rest van de redactie. Natuurlijk is ‘autochtone’ een adjectief waarvan Özdil liever heeft dat je het niet gebruikt, maar terminologie is moeilijk in dit debat. Woordkeuze, formulering. Wit privilege bestaat, maar leg dat ‘privilege’ maar eens uit aan een vijftigjarige werkloze wiens familie al generaties lang in Sneek of Assen woont (willekeurige voorbeelden). We kunnen termen als allochtonen verruilen voor ‘Turkse-Nederlanders’, zoals Özdil wil, zoals je in de VS bijvoorbeeld ‘Italian-Americans’ hebt, maar hebben we dan – zie de man in Sneek of Assen – ook ‘Nederlandse-Nederlanders’? Dat is het fundamentele van dit debat, en daarom roept het zulke heftige emoties op: niet alleen de positie van zwarte Nederlanders wordt herzien, maar daarmee die van alle Nederlanders. Wat nog maar eens onderstreept hoe onlosmakelijk alles en iedereen met elkaar verbonden is.

Na de vier boze ‘Black Twitter’-vrouwen in *NRC Handelsblad* eerder deze maand (‘Witte mannen moeten gebroken worden’) is zowel Coates als Özdil in meer of mindere mate een verademing om te lezen. Özdil overtuigt niet altijd, maar hij beargumenteert, zoekt, is redelijk en constructief. Coates is poëtisch, retorisch, bevlogen; hij zet een wereldbeeld op papier zoals je dat zelden gelezen zult hebben.

## Reflecties Week 6

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn? Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijn werk als social worker?  
  
Opdracht  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

1. Geciteerd uit Hadot, P., Oefeningen van de geest: het antieke denken en de kunst van het leven, p. 41 [↑](#footnote-ref-1)
2. Ruler, van (2001). *De Uitgelezen Descartes*, pp. 222-245. [↑](#footnote-ref-2)
3. <https://www.trouw.nl/cultuur/rene-descartes-draagt-nog-altijd-een-masker~a906d396/> [↑](#footnote-ref-3)
4. Uit: Ruler, van, (2001). *De Uitgelezen Descartes*, pp. 222-245. [↑](#footnote-ref-4)
5. <https://www.filosofie.nl/david-hume.html> [↑](#footnote-ref-5)
6. Oosthout, H. (2016). *Kritische geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. Deel 2* [↑](#footnote-ref-6)
7. Irwin, 2011, p. 118 [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibid, p. 122. [↑](#footnote-ref-9)
10. ‘Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel' van Gerard Visser (2009). [↑](#footnote-ref-10)
11. Zoals de Nobelprijswinnende econoom Amarty Sen (die ook veel samenwerkt met Martha Nussbaum, zie week 7)) in zijn *The Idea of Justice* (2009) [↑](#footnote-ref-11)
12. Geraadpleegde bron: <https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/> [↑](#footnote-ref-12)
13. We zagen met Heidegger hoe dit leidt tot allerlei antropologische duidingen van de mens, die hij ook verwerpt omwille van de menselijke vrijheid, en mogelijkheid tot levensontwerp. [↑](#footnote-ref-13)
14. Misschien aardig op te merken dat Sartre dit zelf ook ter harte nam. Vaak was hij straatarm, niet omdat hij magere inkomsten genereerde, maar omdat hij voortdurend veel van zijn geld weggaf aan mensen waarvan hij dacht dat die het harder nodig hadden dan hijzelf. Verantwoordelijkheid, zien we zo, moet dus hier niet in de neoliberale zin worden opgevat, gezien deze ideologie stelt dat ieder individu alleen verantwoordelijk is voor zichzelf. Bij Sartre gaat dus individuele verantwoordelijkheid hand in hand met verantwoordelijkheid voor elkaar. [↑](#footnote-ref-14)
15. De voorbeelden die Sartre geeft over politiek handelen en huwelijk helpen hier, zie p. 239 [↑](#footnote-ref-15)
16. Misschien helpt een voorbeeld om te zien hoe radicaal en verstrekkend onze verantwoordelijkheid is volgens Sartre, bijvoorbeeld als we kijken naar klimaatopwarming. Sartriaans gezien zijn we wanneer we milieuschade berokkenen met onze handelingen direct verantwoordelijk voor de mensen die daaronder lijden, hoe indirect ook. Te denken valt dan aan alle mensen die hun woonplaats moeten ontvluchten door klimaatopwarming, en aan al die Indiase boeren die zelfmoord plegen omdat ze door klimaatopwarming geen land meer kunnen bewerken. Ook daar zijn we dan verantwoordelijk voor. Zie: <https://www.theguardian.com/environment/2017/jul/31/suicides-of-nearly-60000-indian-farmers-linked-to-climate-change-study-claims> . Als we dan zouden zeggen: “maar ik moet nu eenmaal vliegen, anders kan ik niet op vakantie en ik moet nu eenmaal vlees eten want dat is gezond voor de mens en het is zo lekker” zou dan blijkgeven van kwade trouw. Met Levinas zagen we dat we verantwoordelijk zijn voor de Ander zo ver strekt, dat we ook voor alles wat we niet geïntendeerd hebben ten volle verantwoordelijkheid dragen. Dus verschuilen achter (goedbedoelde) intenties ontslaat ons niet van onze verantwoordelijkheid. Onze schuld, zo schreef Levinas, begint al met het kleinste gebaar, daaruit volgen al een miljoen dingen die ik niet wilde. Uit bovenstaand voorbeeld kunnen we dus begrijpen waar de angst vandaan komt, een angst die Levinas ‘de angst voor de moord op de Ander’ noemde. Op dit vlak zien we enorm veel kwade trouw, en dus een vlucht voor de angst, bijvoorbeeld wanneer mensen stellen “maar mijn ecologische voetafdruk is statistisch gezien verwaarloosbaar klein”, of “als niet iedereen stopt met vliegen of vlees eten heeft wat ik doe toch geen zin”. [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. wederom Levinas, die stelt dat ethiek veronderstelt te leven voor na mijn dood, zoals terug te lezen in de Syllabus van Awee Prins: Ik leef voor “na-mijn-dood”, ook de inzet voor een “vrede nu” corrumpeert. Een toekomst zonder hoop voor mijzelf.

    *“Wij werken in het heden, maar niet voor het heden”.* En daarop Nietzsche: *“Moge de toekomst en de verst verwijderde dingen de norm zijn voor alle dagen van het heden!”* (MG, 173). [↑](#footnote-ref-17)
18. <https://www.filosofie.nl/nl/artikel/50406/voorpublicatie-frantz-fanon-zwarte-huid-witte-maskers.html> [↑](#footnote-ref-18)
19. <https://www.groene.nl/artikel/de-kolonie-en-de-natie> [↑](#footnote-ref-19)