



# Verlangen naar wijsheid

## Moderne filosofie en ouder worden

### Gerard Koek

(tekst op de achterkant van het boek]

'Wat kan ik weten?'

'Wat moet ik doen?'

'Wat mag ik hopen?'

'Wat is de mens?'

Immanuel Kant

Dit boek cirkelt om de trefwoorden: moderne filosofie, ouder worden en wijsheid. De auteur onderzoekt in hoeverre bepaalde stromingen en filosofen uit het domein van de moderne filosofie steun kunnen verlenen aan mensen, in het bijzonder aan ouderen, bij hun zoeken naar wijsheid. Spelenderwijs wordt een aantal vragen met elkaar in verband gebracht. Wordt moderne filosofie nog geleid door een verlangen naar wijsheid? Kunnen mensen in een moderne maatschappij op basis van hun levenservaring nog wijs worden? Wat is wijsheid in onze tijd? Kan de moderne filosofie antwoorden formuleren op de vragen, die Kant fundamenteel vond voor de filosofie als wijsbegeerte: 'Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? Wat is de mens?'

Het zoeken naar wijsheid en de hulp die de moderne filosofie ons hierbij kan bieden is niet aan een bepaalde leeftijdsfase gebonden. Dit boek is dan ook niet alleen voor ouderen geschreven. De auteur neemt echter -als inleiding op de vragen van Kant- het begrip levenservaring als uitgangspunt. Het boek mondt uit in een beschouwing over het toenemend besef van eindigheid als bron van wijsheid.

Gerard Koek, geboren in 1929, was jarenlang docent filosofie aan de Hogeschool van Amsterdam. Hij publiceerde het boek 'Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of zinloosheid van ons leven' (Damon, Best 1993).



# Verlangen naar wijsheid

Moderne filosofie en ouder worden

Gerard Koek



"Pas bij het vallen van de nacht slaan de uilen  
van Minerva hun vleugels uit"  
(*Hegel*)

Koek, G.

Verlangen naar wijsheid. Moderne filosofie en ouder worden.  
Uitgeverij Damon, Best 1996.  
ISBN 90-5573-311-3  
NUGI 611/732

Copyright 1996 Uitgeverij DAMON bv, Best

Niets van deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Realisatie: Uitgeverij DAMON bv, Best



## Ten geleide

Dit boek is ontstaan naar aanleiding van een serie colleges over moderne filosofie ten behoeve van het Hoger Onderwijs voor Ouderen (HOVO) in Utrecht, voorjaar 1995. Het enthousiasme, waarmee de cursisten op de inhoud van de colleges reageerden, bracht me op het idee dit materiaal uit te werken tot een boek. De leidraad hierbij was het zoeken naar wijsheid in de moderne filosofie. De definitieve versie kwam pas tot stand, nadat Jifke, mijn vrouw, als eerste lezeres met 'argusogen' het manuscript bladzijde voor bladzijde had doorgenomen. Dankzij haar hulp is het boek zonder twijfel toegankelijker geworden voor de lezers en lezeressen.

Odijk, april 1996





## Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	7
<b>PROLOOG</b>	11
1. Filosofie en filosoferen	11
1.1. Filosofie als wijsbegeerte	11
1.2. 'Oud en wijs'	13
1.3. Oorsprong van het filosoferen	14
1.4. Geschiedenis van de filosofie en het streven naar wijsheid	17
2. Moderne filosofie	18
2.1. De begrippen 'modern' en 'moderniteit'	19
2.2. Enkele kenmerken van de moderne filosofie	21
2.3. Betekenis van moderne filosofie voor ouderen	23
2.4. De vier vragen van Kant	24
<b>DEEL I: 'WAT KAN IK WETEN?'</b>	28
<b>Hoofdstuk 1. Moderne filosofie en het ideaal van de wetenschappelijkheid</b>	31
1.1. De geschiedenis van ons westerse weten	31
1.2. Kant en de vraag naar het weten	33
1.3. Van weten tot wetenschap	34
1.4. Het neopositivistisch denkklimaat van de twintigste eeuw: wetenschap versus filosofie	36
1.5. Weten, wetenschap en macht	39
1.6. Wetenschap en leven	43
1.7. Het niet-weten als hoogste wijsheid	43
<b>Hoofdstuk 2. Wittgenstein en de grenzen van de taal</b>	47
2.1. Van bewustzijnsfilosofie naar taalfilosofie	47
2.2. Taal en taalfilosofie	49
2.3. De levensloop van Wittgenstein	51
2.4. De ontwikkelingen in het filosofisch denken van Wittgenstein	53
2.5. De grenzen van de taal	56
2.6. Terugblik op de vraag 'wat kan ik weten'	60
<b>DEEL II: 'WAT MOET IK DOEN?'</b>	62
<b>Hoofdstuk 3. Het utilisme als ethiek van de verzorgingsstaat</b>	66
3.1. Ethiek en enkele verschillen in ethische benadering	66
3.2. Kant als keerpunt naar het ethisch denken van de twintigste eeuw	67
3.3. Het moderne utilisme als de belangrijkste ethische theorie van de verzorgingsstaat	71
3.4. De ethische problemen van de verzorgingsstaat	73
<b>Hoofdstuk 4. Martha Nussbaum en de vraag 'Hoe te leven?'</b>	77
4.1. 'Wat moet ik doen?' versus 'Hoe te leven?'	77
4.2. Beeld van leven en werken van Nussbaum	79
4.3. Hoofdpijnen in de ethische filosofie van Nussbaum	81
4.4. De huidige deugd-ethiek en het verwijt van relativisme	86
4.5. Pleidooi voor een praktische wijsheid	88
4.6. Terugblik op de vraag 'Wat moet ik doen?'	88



<b>DEEL III: 'WAT MAG IK HOPEN?'</b>	92
<b>Hoofdstuk 5. Vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis</b>	95
5.1. De taal van het vooruitgangsgedanken	95
5.2. Het antwoord van Kant	96
5.3. De wortels van het vooruitgangsgedanken en de zin van de geschiedenis	98
5.4. De geschiedenis van het vooruitgangsgeloof	101
5.5. Vraagtekens bij het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis	105
<b>Hoofdstuk 6. Lyotard, het postmodernisme en het koor van de meerstemmigheid</b>	110
6.1. De begrippen 'postmodern' en 'postmodernisme'	110
6.2. De filosofische context	112
6.3. De filosofie van Lyotard	115
6.4. Twijfels over de visie van Lyotard op de zin van de geschiedenis	116
6.5. Terugblik op de vraag 'Wat mag ik hopen?'	118
<b>DEEL IV: 'WIE BEN IK ZELF?'</b>	120
<b>Hoofdstuk 7. De verdwijning van het subject uit het centrum van de moderne filosofie</b>	122
7.1. Enkele termen waarmee de mens wordt aangeduid	123
7.2. Het antwoord van Kant op de vraag: 'Wat is de mens?'	124
7.3. Het denkend subject als middelpunt van het moderne denken	124
7.4. Reacties op het denkende subject	126
7.5. Decentrering van het subject	127
7.6. Het taalsysteem en het eigen ik	130
7.7. Autobiografie en het zelf	131
<b>Hoofdstuk 8. Charles Taylor over zelfverwerkelijking en authenticiteit</b>	134
8.1. De ideeënwereld van Taylor	134
8.2. Taylor's kritiek op onze ik-gerichte cultuur	135
8.3. Het wezen van de menselijke identiteit	137
8.4. Bronnen van het moderne zelf	139
8.5. Crisis van het hedendaagse zelf en de remedie die Taylor voorschrijft	140
8.6. Discussie met en rond Taylor	142
8.7. Terugblik op de vraag 'Wie ben ik zelf?'	144
<b>EPILOOG</b>	145
1. Verlangen naar wijsheid	145
1.1. Filosofie als wijsbegeerte	145
1.2. Kijk op wijsheid	146
1.3. Mogelijke ideaalbeelden van iemand die 'oud en wijs' is	147
2: Het besef van eindigheid van ons leven	151
2.1. De eindigheid als achtergrond bij de vragen van Kant	152
2.2. Beleving van de menselijke eindigheid: vroeger en nu	152
2.3. De tragiek van de eindigheid bij Dilthey	153
2.4. Ouderen en hun beleving van de eindigheid	155
2.5. Houding tegenover de eindigheid	156
<b>Personenregister</b>	158
<b>Zakenregister</b>	159



## Inleiding

### Moderne filosofie

Wie wil weten, wat moderne filosofie is, raakt onvermijdelijk verstrikt in een grote hoeveelheid stromingen en personen, die allemaal een eigen geluid laten horen. Moderne filosofie lijkt daardoor voor een buitenstaander meer op een kakofonie dan op een symfonie. Wat is het verband tussen (ik doe maar een greep) kantianisme, positivisme, hegelianisme, marxisme, bergsonisme, existentialisme, structuralisme en postmodernisme of tussen Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Wittgenstein, Sartre en Derrida?

Moderne filosofie kan een bron van teleurstelling zijn voor mensen, die naar een rode draad of naar een zekere eenheid van denken zoeken. Maar waarom zouden zij dit willen? De charme van moderne filosofie bestaat juist in haar verscheidenheid. Zij is een theoretische weerspiegeling van ons moderne (westerse) leven. Daarmee zou het in mijn ogen ongeloofwaardig zijn, als de filosofie de pretentie zou hebben eenheid aan te brengen in een moderne, westerse wereld, waarin verscheidenheid en verdeeldheid de boventoon voeren. Haar taak bestaat er voornamelijk in deze kenmerken op haar eigen, speculatieve wijze helder onder woorden te brengen, in de hoop (want dat kan zij toch niet laten) momenten van eenheid in de verscheidenheid op het spoor te komen.

### Ouder worden en moderne filosofie

Dit boek richt zich in het bijzonder tot mensen, bij wie het besef is doorgedrongen, dat zij ouder worden. Op zich is dit besef niet aan een bepaalde leeftijdsgedebonden. Zowel in de fase van de jeugd als in die van de volwassenheid zijn er breukvlakken, waar men met zijn neus wordt gedrukt op het feit, dat men ouder wordt, zonder dat er nog sprake is van hoge leeftijd of van rimpels in het gezicht. Het besef van ouder worden leeft zeker niet uitsluitend bij senioren, ook al zal het gevoel van eindigheid wellicht sterker worden naar mate men ouder wordt. Die categorie mensen krijgt dan ook in dit boek speciale aandacht.

De categorie 'ouderen' lijkt overzichtelijker dan zij is. Een kleine rondgang door de wereld van de ouderen leert ons al snel, dat van eenheid geen sprake is. Noch individueel noch collectief vallen ouderen onder een helder eenheidsbegrip.

Vandaar dat ik in de komende hoofdstukken, als ik over ouderen praat, mijn eigen beeld maar als richtlijn heb genomen. Ik heb de ouderen 'geschapen' naar mijn eigen beeld en gelijkenis. Dit beeld is daarmee een mengelmoes van wat ik zelf als oudere ben en wat ik graag zou willen zijn: een wijze oudere. Ik herken mijzelf in een gedacht van Hans Warren (geb. 1922):





## Gedicht '1995'

Gewoon vandaag. Niet spreken  
van een halve eeuw geleden. Niet denken aan  
jeugd toen, ouderdom nu. Aan wat we  
destijds niet wisten en wat thans  
op ieders netvlies staat gebrand.

Wat, wat heeft het gebaat?

Ziehier de veteranen, de laatste  
schuldigen, de laatste onverschilligen,  
de laatste slachtoffers. Afgesleten  
als kiezels in die bergstroom van geweld.

De gruwelen vergroeiden in 't geheugen.  
Een blinde blik weerkaatst de vragen,  
bevende lippen prevelen een uitgewist verweer.

Verwacht geen wijsheid na het legen  
van zo'n intens vergalde beker.  
Kwel ons niet langer, peil jezelf,  
begin maar overnieuw <sup>1</sup>.

Voor mijzelf speelt in dit wensbeeld de filosofie een rol. Zij was eens mijn beroep en is altijd de kern van mijn leven gebleven. Daarmee heb ik natuurlijk nog niet gezegd, dat ook anderen belang kunnen hebben bij het wegwijs raken in filosofie en vooral in moderne filosofie. Ik heb hier wel argumenten voor. Veel mensen, vooral de ouderen onder hen, hebben de behoefte om na te denken over hun eigen leven en over de levensweg, die zij hebben afgelegd of nog af te leggen hebben. Moderne filosofie komt aan deze behoefte tegemoet. Zij kan een fundamentele achtergrond bieden bij hun zoeken naar inzicht in hen zelf en in de complexiteit van de moderne maatschappij, waarin zij geboren en getogen zijn. Moderne filosofie kan voor hen een aanloop zijn om 'wijs' te worden in het le-ven. Dit zou in overeenstemming zijn met de aard van de filosofie, die zo mooi wordt uitgedrukt in ons Nederlands woord: wijsbegeerte of verlangen naar wijsheid.

### Doelstelling en invalshoek

In dit boek komt u enkele belangrijke trefwoorden tegen: moderne filosofie, ouder worden en ouderen, en wijsheid. Deze trefwoorden worden voortdurend

---

<sup>1</sup> Uit de bundel 'Die dag in mei vergeet ik niet', uitgegeven bij Prometheus/Bert Bakker, Amsterdam 1995.



met elkaar in verband gebracht, vanuit de volgende vragen: Wordt moderne filosofie nog geleid door een verlangen naar wijsheid? Kunnen mensen op basis van hun levensjaren nog wijs worden in een moderne maatschappij? Hoe ziet wijsheid in onze tijd er uit? Valt er in de moderne filosofie materiaal te halen dat een hulp kan bieden bij het zoeken naar wijsheid?

Een vruchtbare invalshoek om de moderne filosofie in al haar verscheidenheid op deze punten te kunnen onderzoeken vond ik bij Immanuel Kant (1724-1804). Hij formuleerde een viertal fundamentele vragen, waar de filosofie als wijsbegeerte op gericht zou moeten zijn: 'Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? Wat is de mens?' Deze laatste vraag nam bij hem een heel bijzondere plaats in, omdat volgens hem hierin de drie andere vragen samenkamen. Deze vragen bepalen de structuur van dit boek.

### **Indeling van het boek**

Dit boek bestaat uit een Proloog, een kerngedeelte en een Epiloog. In de Proloog probeer ik te achterhalen wat filosofie en filosoferen is, wat moderne filosofie is en wat ouderen hieraan kunnen hebben.

In het kerngedeelte van het boek volg ik de vier vragen van Kant op de voet. Bij iedere vraag verwijs ik steeds naar de wereld van de hedendaagse ouderen. Hoe worden zij met deze vraag geconfronteerd? Hoe hebben zij in hun leven geprobeerd op deze vraag een antwoord te vinden binnen de tijd, waarin zij leefden en leven? Onze tijd is niet meer de tijd van Kant. Daarom zoek ik bij iedere vraag naar een wijsgerige stroming en een filosoof uit de twintigste eeuw, die materiaal hebben geleverd om een antwoord te vinden op de gestelde vraag. Zo komen bij de eerste vraag over het 'weten' het neopositivisme en Ludwig Wittgenstein aan de orde. Bij de tweede vraag over het 'doen' het utilisme en Martha Nussbaum. Bij de derde vraag over het 'hopen' het vooruitgangdenken en Jean-François Lyotard. Bij de vierde vraag over de 'mens' het structuralisme en Charles Taylor.

Het zal duidelijk zijn, dat bij deze keuze van stromingen en personen mijn eigen voorkeur een grote rol speelt. Ik beperk me tot wat ik zelf de moeite waard vind voor het zoeken naar een antwoord. Dat heeft twee belangrijke gevolgen. Dit boek biedt geen volledig overzicht van alle filosofische stromingen en filosofen van de twintigste eeuw. Het is daarom geen inleiding in dé moderne filosofie. Ik doe ook geen recht aan de precieze betekenis van de stromingen en filosofen, die ter sprake komen. Ik neem uit hun filosofie wat ik nodig denk te hebben om de vier vragen van Kant te kunnen beantwoorden. Wie meer wil weten over deze stromingen en personen, verwijs ik op het eind van ieder hoofdstuk naar de belangrijkste bronnen, waaruit ik geput heb.

Na dit lange middenstuk volgt de Epiloog. De Epiloog vormt als het ware de pendant van de Proloog. De vragen van de proloog over filosofie als wijsbegeerte en haar betekenis voor het wijs worden van ouderen worden opnieuw opgenomen in het licht van de voorafgaande hoofdstukken. De Epiloog besluit met een analyse van de achtergrond, die bij de vragen van Kant een rol heeft



gespeeld en tevens de achtergrond van ons verlangen naar wijsheid is: het besef van onze eindigheid in het licht van het ouder worden.

Op het eind van het boek vindt u een personen- en zakenregister. In het personenregister zijn alleen die filosofen opgenomen, die in het boek een rol van betekenis spelen. Bij de eerste keer, dat zij in het boek voorkomen, vermeld ik hun geboorte- en sterfjaar. Deze laatste gegevens zijn ook opgenomen in het personenregister. Het zakenregister geeft de hoofdthema's van dit boek aan. Van hier uit is het mogelijk om een totaalbeeld te krijgen van belangrijke thema's, die in de lopende tekst steeds vanuit een wisselend perspectief worden benaderd.

Ik ben mij er van bewust dat ik in de tekst meer over 'hij' spreek dan over 'zij'. Ik hoop dat de vrouwelijke lezer hier doorhen wil kijken. Het zij zo!



## Proloog

Prologen zijn in de regel kort van stof en vormen slechts een aanloop op de eigenlijke inhoud van een boek. Ik maak een uitzondering op deze regel. Deze proloog omvat zelfs twee thema's: filosofie en moderne filosofie voor ouderen. Voor degenen, die weinig van filosofie afweten, begin ik met een korte kennismaking met het filosofisch bedrijf. Ik stel mijzelf hierbij een aantal vragen: Wat is filosofie en filosoferen? Kan filosofie een hulp zijn bij het zoeken naar wijsheid? Hoe heeft de filosofie zich in de loop van de tijd ontwikkeld? Uit welke bronnen ontstaat het filosoferen?

Het tweede thema heeft betrekking op moderne filosofie voor ouderen. Wat betekenen in deze context de veel gebruikte woorden 'modern' en 'moderniteit'? Is het mogelijk om moderne filosofie in een paar algemene kenmerken te schetsen? Is er een verband te leggen tussen ouderen en moderne filosofie?

### 1. Filosofie en filosoferen

Wat zijn filosofen voor mensen? Plato (428-348 v.Chr.) hield het er bij, dat zij het midden houden tussen goden en dwazen. Goden hebben aan zichzelf genoeg. Zij zijn niet meer op inzicht en wijsheid uit, want die hebben zij al in hun volheid. De dwazen of de domme mensen denken niet na en verlangen ook niet naar inzicht en wijsheid. Zij missen dit alles ook niet. Zij zijn tevreden met zichzelf, ook al hebben zij geen niveau. Het kenmerk van filosofen is, aldus Plato, dat zij verlangen naar inzicht en wijsheid. Zij belichamen de drang naar het ware, het goede en het schone.

#### 1.1. Filosofie als wijsbegeerte

Wij vergeten wel eens, dat wij in het Nederlands een prachtige vertaling hebben van het oude Griekse woord 'philo-sophia', n.l. wijsbegeerte. Hierin klinkt iets door van plezier hebben in, vreugde beleven aan, houden van wijsheid. Het filosoferen is een liefhebbend, die niet voortkomt uit iets wat moet, uit een verplichting. Het is in economische zin een pure vorm van luxe. Uit eigen en gemeenschappelijke ervaring en bezinning proberen filosofen de rijkdom van het leven op te delven om zo wijs te worden.

Wisten wij nu maar, wat wijsheid is en hoe wij wijs kunnen worden. Uit de vele discussies, die binnen de filosofie in de loop van de eeuwen over dit probleem gevoerd zijn, zijn een paar dingen duidelijk geworden. Wijsheid is niet een op zichzelf staand gegeven, dat wij als een verborgen schat kunnen bezitten of in pacht kunnen hebben. Zij is nauw verbonden met de persoon, die haar belichaamt. Wijsheid valt ook niet samen met intellectuele scherpzinnigheid of grote praktische vaardigheden. Er zijn mensen, die geen intellectuele hoogvliegers zijn en toch door ons als wijs worden bestempeld. Wijsheid is ook meer dan gewoon je gezond verstand gebruiken. Wijsheid heeft te maken



met levenswijsheid, met de manier waarop wij met ons eigen leven omgaan en naar het leven van anderen kijken.

### **Typering van wijsheid**

Het is mogelijk om een bloemlezing te maken van de kenmerken, die de filosofie aan wijze mensen toekent. De reeks kenmerken beschrijft het verlangen naar inzicht in het leven, vooral in de vorm van zelfkennis. Zij wijst op het zoeken naar een diepgang, die door de dagelijkse beslommeringen weinig kans krijgt zich te openbaren. Zij geeft uiting aan levenskunst, aan ervaring van zinvolheid of zinloosheid van het leven. De kern van al deze omschrijvingen wijst in de richting van het antwoord op de vraag 'Hoe te leven?' en 'Wat is het goede leven?'.

Bovengenoemde reeks van kenmerken van wijze mensen blijft vaag en algemeen. Het is duidelijk, dat er geen algemeen geldig beeld bestaat van een wijze mens. Het leven en daarmee de levenservaring is in iedere tijd en plaats anders. Wat hebben figuren als Socrates, Jezus, Boeddha, Franciscus van Assisi, Erasmus, Gandhi, Yourcenar, gemeenschappelijk? De concrete wijsheid van individuele wijze mensen is verbonden met nauwkeurig bepaalde historische en sociale manieren van leven. De wijsheid van het oude China verschilt aanmerkelijk van die van het oude India. De wijsheid, die door Plato als ideaal gesteld wordt, heeft een heel andere kleur dan de wijsheid bij Epicurus. De wijsheid van de Middeleeuwen is niet te vergelijken met de wijsheid van de Verlichting. Uit de verschillende culturen zien we allerlei portretten van wijze mensen oplichten: de contemplatieve mens, die het goede of God schouwt; de onthechte mens, die zich losmaakt van de wereld; de mystieke mens, die zich in het goddelijke verliest; de gematigde mens, die zijn hartstochten weet te beheersen; de beschikbare mens, die zijn leven in dienst stelt van anderen. Iedere cultuur heeft zijn eigen levensidealen. De personen die aan dit ideaal de beste gestalte geven, worden meestal wijs genoemd.

Is er dan niets gemeenschappelijks aan deze levensidealen? Er zijn in alle culturen bepaalde kenmerken, die bij de bepaling van wijsheid steeds terugkeren. Ik denk hierbij aan: inzicht in de betrekkelijkheid van het leven, zelfkennis, het onder ogen zien van de dood, genieten van het beschouwende leven, bezig zijn met de voltooiing van het leven, zich inzetten voor het lot van anderen.

### **Einde van alle wijsheid?**

Volgens sommige hedendaagse auteurs heeft de Moderne Tijd (16e of 17e eeuw, zie blz. 20) de band met de wijsheid verloren. Gabriël Marcel (1889-1973) spreekt zelfs over de 'ondergang van de wijsheid'. Moderne mensen zoeken volgens hem niet meer naar het transcendente, het bovenwereldlijke. Zij zijn niet meer beschikbaar voor andere mensen, maar op zichzelf betrokken. Andere auteurs zijn minder pessimistisch dan Marcel. Zij wijzen op een aantal historische ontwikkelingen, die de wijsheid niet in de kaart spelen, zoals: de



overheersende positie van de wetenschap in het moderne leven; de moeilijkheid om een samenhangende visie op het leven te formuleren. Vooral die samenhangende visie speelde in het verleden een belangrijke rol om wijs te kunnen worden. Men had een harmonisch wereldbeeld, waarin alles zijn eigen plaats kreeg toebedeeld. De maatschappij had nog een gezamenlijk beeld van het goede leven, waar men naar wilde streven. De Moderne Tijd mist deze elementen. Wij leven in een gefragmentariseerde wereld met vele verschillende beelden, hoe wij moeten leven en wat de moeite waard is om in het leven na te streven.

In de loop van dit boek zal het voor u duidelijk worden, dat ik mij niet aansluit bij het pessimisme van Marcel. Ik wil juist in de grote verschuivingen, die in de Moderne Tijd zijn opgetreden, gaan zoeken naar nieuwe aanknopingspunten om wijs te worden.

## 1.2. 'Oud en wijs'

### **Een eigensoortige relatie**

Men kan niet zonder meer ouderdom en wijsheid aan elkaar koppelen. Uit 'de geschiedenis van de ouderdom', zoals Simone de Beauvoir (1908-1986) die heeft beschreven, valt op, dat er korte periodes zijn geweest, waarin ouderen in tel waren als wijze mensen en gezocht werden als bestuurders van de stad of van het land. Het betrof dan enkelingen, die het geluk hadden lang te leven en wijs te worden. Een algemeen beeld was dit echter niet. In de publieke waardering werd ouderdom meestal in verband gebracht met gebreken van fysieke en geestelijke aard.

Hetzelfde geldt voor onze tijd. Onze tijd is niet te beroerd om ouderen snel uit het maatschappelijk leven, uit betaalde arbeid en publiek bestuur weg te halen en naar de marge van de samenleving af te voeren. Uit ons gewone taalgebruik kan men heel gemakkelijk de ambivalentie halen, die wij hebben ten opzichte van ouderen. Naast de uitdrukking 'oud en wijs genoeg' zegt men ook 'hoe ouder, hoe gekker'. Vaak blijkt inderdaad, dat niet iedere oudere mens wijs is en niet iedere wijze mens oud. Wijsheid kan met de jaren komen, maar hetzelfde geldt voor de dwaasheid.

Toch biedt de fase van het ouder worden een specifieke mogelijkheid tot wijs worden, die in andere levensfasen niet voorkomt. Deze mogelijkheid heeft gewoon te maken met het feit, dat ouderen een langere geschiedenis achter de rug hebben. Zij hebben langer de tijd gehad om levenservaring op te doen.

### **De uil van Minerva**

Hegel (1770-1831), één van de grootste filosofen uit de Moderne Tijd probeerde in een wijdse visie een totaalbeeld van de geschiedenis te ontwerpen. Hij ging er in zijn optimisme van uit, dat de geschiedenis in zijn eigen tijd al zover gevorderd was op weg naar voltooiing, dat zij in haar geheel overzien kon worden. In deze context zei hij: "Pas bij het vallen van de avond slaan de



uilen van Minerva hun vleugels uit" <sup>2</sup>. In de gedachte van Hegel begint de mensheid pas zicht te krijgen op het hele wereldgebeuren, als het hoogtepunt van de dag voorbij is en de avond reeds gaat vallen. Dan nadert volgens Hegel het moment van de wijsheid. De uil komt uit zijn schuilhoek en zweeft over zijn jachtgebied, dat hij met zijn scherpe ogen tot in de kleinste details overziet.

Dit beeld van de uil kan men ook op ieders persoonlijk leven toepassen. Met het verstrijken van de jaren, als de volwassenheid zijn eindfase bereikt, krijgt de individuele mens de mogelijkheid zijn leven te overzien. Hij heeft de neiging te gaan filosoferen over zijn eigen leven. Pas als het leven zich al voor een groot deel heeft ontvouwd, is er voor hem de mogelijkheid inzicht te krijgen in zijn leven, de zin er van op het spoor te komen. Dat is soms een pijnlijk en verwarrend proces. "Grote delen van de rest van je leven", schrijft de romanschrijver Nicolaas Matsier (geb. 1945), "zou je misschien wel bladerend kunnen doorbrengen. Bladeren, dat geeft glimpen te zien, doorkijkjes, tranches de vie, zo terloops, gedetailleerd, lukraak dat het soms de adem in je keel doet stokken. Je voelt het begin van een heel groot begrip - dat je goddank niet hoeft te vervolgen tot in zijn verste uithoeken [...]. Bladeren is beter dan lezen. Het komt in de buurt van het beoefenen van de vederlichte wijsbegeerte, die de kunst van het vliedende leven is, de enige die werkelijk telt" <sup>3</sup>. Als men wijsheid aan het ouder worden toeschrijft, dan verwacht men, dat diegenen wijs zijn, die het leven al doorbladerend hebben overschouwd en in verwondering hebben omgekeken. Misschien hebben zij een glimp van de zin of de onzin van het leven opgevangen.

### 1.3. Oorsprong van het filosoferen

De filosofie als wijsbegeerte of als verlangen naar wijsheid vindt zijn oorsprong in de verwondering, in de twijfel en soms in de verbijstering over het menselijk leven. Zij is gewend meer vragen te stellen dan sluitende antwoorden te geven. Vandaar dat zij Socrates (469-399 v.Chr.) als haar patroon beschouwt. Socrates ondervroeg de mensen op de markt over belangrijke levensvragen als: wat is voor jou rechtvaardigheid, moed, vroomheid, vriendschap, deugd enz? Hij had niet de bedoeling om anderen van zijn gelijk te overtuigen. Hij wilde hen slechts 'onzeker' maken in hun oordelen om hen tenslotte tot de overtuiging te laten komen, dat zij, net als hijzelf trouwens, geen antwoord weten op de belangrijke levensvragen.

Verwondering, twijfel en verbijstering als de drie grondhoudingen, waaruit het filosoferen opbloeit, komen in alle periodes van de geschiedenis van het denken voor. Toch zijn er bepaalde tijdperken, waarin het één meer accent krijgt dan het ander. Zo trad in de oudheid en in de middeleeuwen de verwon-

---

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, Vorrede van zijn 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'. Hamburg 1955, blz. 17.

<sup>3</sup> Gesloten huis. Zelfportret met ouders. Amsterdam 1994, blz. 139.





dering meer op de voorgrond, terwijl de twijfel en de verbijstering meer behoren bij de Moderne Tijd.

### **Verwondering**

Voor de oude Griekse filosofen was de verwondering het begin, de oorsprong van de filosofie. Zo zei Socrates: "Dat is nu juist waar het in de filosofie om gaat, zich verwonderen. Er is geen andere leidraad voor het zoeken naar wijsheid dan dit". De filosofie begint niet slechts met de verwondering, maar de verwondering draagt, doortrekt en beheerst elke stap in de filosofie. Zij is het fundament waarop het hele gebouw van de filosofie is opgetrokken.

Zich verwonderen over het leven tast de vanzelfsprekendheid aan, waarmee wij tegen het leven aankijken. De vanzelfsprekendheid belemmert ons heel dikwijls om oog te krijgen voor wat er werkelijk aan de hand is in het leven. Zij maakt ons blind voor alles wat ongewoon en niet onmiddellijk verklaarbaar is. De verwondering daarentegen dwingt ons tot nadenken over vraagstukken, die wij liever niet onder ogen willen zien: de ondoorgrondelijkheid van het menselijk bestaan in het algemeen en de toevalligheid van ons eigen leven in het bijzonder. Filosofisch uitgedrukt: Waarom zijn wij er eigenlijk en waarom zijn wij geworden, wat wij nu zijn? Verwondering heeft niets met kinderlijkheid te maken. Het leven heeft ons 'aangepakt'. Wij kunnen niet meer zo naïef de wereld tegemoet treden, alsof alles nog nieuw voor ons is. Voor ons bestaat de verwondering in het steeds weer schoonvegen van onze bril, waardoor de wereld weer de kans krijgt zich in zijn problematische en mysterieuze gedaante te openbaren.

Het is opvallend, dat er in de filosofie zo weinig expliciet geschreven is over de verwondering als oorsprong van het filosoferen. In dit opzicht zijn we in Nederland rijk bedeed. In Cornelis Verhoeven (geb. 1928) hebben we een filosoof, die zich uitvoerig met de verwondering heeft bezig gehouden. Voor hem is filosofie de radicalisering van de verwondering en de universalisering van vragen en bevindingen. Verwondering helpt ons naar de wortels van ons bestaan te kijken. Zij leert ons op basis van onze eigen ervaringen vragen te stellen, die niet alleen ons zelf, maar heel de mensheid aangaan. De verwondering brengt ons in verwarring over situaties, waar de mens geen raad mee weet. Zij is het zoekend tasten, het zich verwonderend afvragen, het niet meer weten, hoe het verder moet. Zij laat ons soms vastlopen op onoplosbare tegenstellingen in het leven. Verwonderen blijkt dan heel dicht bij twijfel en verbijstering te liggen.

### **Twijfel**

In de verwondering zelf ligt een moment van twijfel verscholen. Twijfel is de argwaan tegen alles, wat vanzelfsprekend is en wat niet meer tegen het licht wordt gehouden. Hannah Arendt (1906-1975) is niet zo gelukkig met de omvang, die de twijfel in de Moderne Tijd heeft aangenomen. Voor haar is de twijfel de inherente waakzaamheid van de geest tegen de dwalingen van het





denken en tegen de begoochelingen van de zinnen. Hij maakt ons sceptisch ten aanzien van de moraal en de vooroordelen van mensen en tijden. Hij leidt tot een kritische methode in wetenschappelijk onderzoek en wijsgerige bespiegeling. De twijfel is het keurmerk geworden van de Moderne Tijd, waarin de wetenschap de boventoon gaat voeren. René Descartes (1596-1650) formuleerde hiervan het beginsel: 'Aan alles moet men twijfelen, tenzij iets zo evident is, dat men het met zekerheid kan aannemen'. Dat bleek in feite voor hem alleen nog de zekerheid van het 'ik-denken' te zijn. De twijfel als vruchtbare geesteshouding daagt de mens uit om naar de oorzaken van alle dingen te zoeken, zonder dat hij door gevestigde tradities of door geloof gehinderd wordt.

Arendt wijst er op, dat de twijfel uit zichzelf geen grenzen kent, zoals Descartes reeds aangaf. Dat brengt voor haar de schaduwzijde van het twijfelen aan het licht. Deze bestaat in het feit, dat men aan alles gaat twijfelen, zodat de mens geen poot meer heeft om op te staan: de zintuigen bedriegen hem over de werkelijkheid; het verstand kan de waarheid niet bereiken; alles wat de mens voor werkelijk houdt lijkt wel een droombeeld. Het normale gevoel van zekerheid, dat de wereld ons draagt en dat de zintuigen ons niet bedriegen over de werkelijkheid, is hiermee volledig aangetast. Dat is volgens Arendt de nachtmerrie, die de hele Moderne Tijd en de moderne filosofie begeleidt. De moderne mens heeft het fundamentele vertrouwen in zijn lichaam en in zijn omringende wereld verloren. Hij heeft zich teruggetrokken in zijn denken en scheidt van hieruit zijn eigen werkelijkheid. Op deze wijze ontstaat er niet alleen een fundamentele kloof tussen geest en lichaam, maar ook tussen denken en de wereld om ons heen. Het gevolg is, dat het lichaam als een ingewikkelde, mechanische machine gezien wordt en dat de natuur om ons heen een voorwerp van beheersing en uitbuiting wordt. De twijfel, die in beginsel een positieve uitwerking heeft op het menselijk leven, tast hiermee onze bestaansfundamenten aan.

Nergens wordt dit duidelijker verwoord dan in de religieuze filosofie van Søren Kierkegaard (1813-1855). Hij laat in de lotgevallen van Johannes Climacus, in feite Kierkegaard zelf, zien, hoe de ene twijfel de andere oproept, totdat tenslotte de mens in vertwijfeling raakt over zijn eigen bestaan. Het enige, dat dan nog overblijft voor de mens, is de sprong in het geloof.

### **Verbijstering**

De verwondering over mens en wereld opent onze ogen voor de hele werkelijkheid, niet alleen voor haar positieve, maar ook voor haar negatieve aspecten. De verbijstering over het kwaad en het lijden in de wereld is vanaf de Griekse Oudheid een bron van filosoferen geweest. Men ziet hiervan de uitdrukking in de Griekse treurspelen met hun aandacht voor de tragische situatie, waarin de mens terecht kan komen, soms zonder zijn schuld. De mens is verbijsterd over het feit, dat in veel gevallen niet de mens, maar de goden en de natuur ons lot bepalen en dat zelfs deugdzame mensen in een staat van morele verwording kunnen vervallen.



De verbijstering kan zo groot zijn, dat zij ons denken verlamt en de mens met stomheid slaat. Maar zij kan ook leiden tot vragen naar het 'waarom'. Waarom is er zoveel leed en kwaad in de wereld? Waarom laat God dit toe? Heeft het leven wel zin, als wij een optelsom maken van de goede en kwade momenten in het leven? Voor sommige grote filosofen als Leibniz en Schopenhauer waren deze vragen belangrijke inspiratiebronnen voor hun filosofen. Bij anderen werden de vragen over kwaad en leed 'onschadelijk' gemaakt en ingepast in een grootse visie op de vooruitgang van de mensheid.

Dat is in onze tijd met de ervaring van twee wereldoorlogen achter de rug bijna niet meer mogelijk. Vooral bij een aantal joodse filosofen vindt men de verbijstering als inspiratiebron voor filosofen terug. Voor F. Rosenzweig (1886-1929) ligt de oorsprong van het filosofen in de angst voor de dood, voor E. Fackenheim (geb. 1916) in de ervaring van de holocaust. Emmanuel Levinas (1905-1995) spreekt over traumatische ervaringen of wijfelingen, die men niet onder woorden kan brengen: een scheiding, een geweldsscène, een plotseling besef van het monotone van de tijd. Dit zijn schok-ervaringen, die ons tot denken aanzetten. Maar ook bij Levinas is het de holocaust, die zijn denken voortdrijft. Men kan zijn filosofie zelfs zien als een poging om aan de fundamentele bedreiging van de holocaust te ontkomen. Alleen de onvoorwaardelijke toewijding aan 'het gelaat van de ander' houdt de belofte van een werkelijke bevrijding in.

#### **1.4. Geschiedenis van de filosofie en het streven naar wijsheid**

##### **In vogelvlucht**

De westerse filosofie heeft al een lange en ingewikkelde geschiedenis achter de rug. Zij begint in de Griekse Oudheid, als de mythe, als uitbeelding van het leven, langzaam maar terrein verliest ten gunste van het rationele denken. Hoogtepunten in deze ontwikkeling, met invloed tot op de dag van vandaag, zijn de filosofieën van Plato en Aristoteles. In de Middeleeuwse wijsbegeerte ziet men een samengaan van christendom met het oude Griekse denken, vooral met dat van Aristoteles. De bloeiperiode van dit denken, waarin de harmonie tussen geloof en rede centraal staat, wordt gevormd door de theologie van Thomas van Aquino en Bonaventura. De moderne wijsbegeerte begint met de Renaissance en de Verlichting. Zij loopt tot onze tijd. De kern van de moderne wijsbegeerte wordt gevormd door de centrale plaats, die de mens als middelpunt van denken inneemt. Enkele grote denkers uit deze periode zijn o.a. Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein.

##### **Verwijdering tussen filosofie, dagelijks leven en wijsheid**

In hoeverre is de westerse filosofie trouw gebleven aan haar naam 'wijsbegeerte'? In hoeverre is zij voor niet-filosofen een hulpmiddel gebleven bij het zoeken naar levenswijsheid? Om deze vragen te kunnen beantwoorden moet men



enerzijds oog hebben voor de interne ontwikkelingen binnen de filosofie, anderzijds voor de ontwikkelingen in de hele maatschappij.

In de loop van de tijd krijgt de filosofie de neiging tot navelstaren. In plaats van een hulp te zijn bij de zoektocht naar het goede leven verandert de functie van de filosofie in een bezinning op haar eigen denken: op de begrippen, op de kennis, op het definiëren en argumenteren. Dit proces is reeds in de Oudheid bij Aristoteles (384-322 v. Chr.) begonnen. De hoogste deugd is bij hem het zuivere denken en het denken vindt in zichzelf zijn vervulling.

In de Moderne Tijd gaat de filosofie steeds dichter tegen de wetenschap aanleunen. Zij wordt 'objectiever', maar verliest hiermee haar contact met het dagelijkse leven. Dit houdt in, dat de filosofie ontoegankelijker wordt voor de 'amateur'. Filosoof-zijn wordt een eigen beroep met een eigen opleiding en met een eigen taal, die meestal voor leken een soort geheimtaal wordt.

Bijna alle grote filosofen hebben toch geprobeerd -laten we zeggen onder invloed van schuldgevoelens- aanwijzingen te geven voor het praktische leven, vooral in hun ethische beschouwingen. Maar dit alles blijft meestal aan de marge van hun filosoferen. Een reactie op deze verwetenschappelijking van de filosofie en op de hoge abstractiegraad van haar denken vindt men in de Moderne Tijd o.a. bij Kierkegaard, Nietzsche en andere levensfilosofen. Volgens Stephan Strasser (geb. 1905) "zal de filosofie haar vitaliteit en betekenis als een waarlijk serieuze onderneming in onze cultuur niet hervinden, tenzij ... [als] filosofie die ook wijsheid wil zijn" <sup>4</sup>

## 2. Moderne filosofie

Er is geen 'eeuwige filosofie'. De filosofie staat niet boven de tijd, maar is aan tijd en plaats gebonden. Zonder kennis van de maatschappij en de cultuur waarin het filosoferen zich ontwikkelt, blijft de filosofie voor ons een gesloten boek. Het denken van filosofen vormt enerzijds een neerslag van de maatschappelijke en politieke omstandigheden waarin zij leven, anderzijds beïnvloedt dit denken het verdere verloop van die maatschappij. Bertrand Russell (1872-1970) verbaast zich er over, dat er in de loop van de tijd veel geschiedenissen van de filosofie zijn geschreven, die doen alsof filosofen los staan van de maatschappelijke werkelijkheid. Hun opvattingen worden weergegeven zonder enige samenhang met die van vroegere filosofen, laat staan met de tijd waarin zij leven. Filosofen zijn produkten van hun milieu. Zij zijn mensen, in wie de gedachten en gevoelens uitkristalliseren die, vaag maar wijd verbreid, al leven in de gemeenschap waarvan zij deel uitmaken.

Als filosofie verandert met tijd en plaats, dan kan men in de filosofie allerlei periodes onderscheiden. Zo maakt men in de westerse filosofie b.v. een

---

<sup>4</sup> S. Strasser, Bouwstenen voor een filosofische antropologie. Hilversum 1965, blz. 198.



onderscheid tussen de oude Griekse en Romeinse filosofie, de Middeleeuwse filosofie, de Moderne filosofie. Over deze laatste gaat dit gedeelte.

Ik begin met een analyse van de begrippen 'modern' en 'moderniteit' als aanduiding van het tijdperk, waarin deze filosofie zich afspeelt (2.1). Daarna geef ik, als voorschot op het verdere verloop van dit boek, alvast enkele kenmerken aan van de moderne filosofie (2.2). Ik bekijk ook, wat de betekenis kan zijn van deze filosofie voor ouderen (2.3). Tenslotte geef ik een inleiding op de vier fundamentele vragen van Kant, die de inhoud van het kerngedeelte zullen bepalen (2.4).

## 2.1. De begrippen 'modern' en 'moderniteit'

Het woord 'modern' is een oud woord, dat een hele geschiedenis heeft doormaakt. In de analyse van dit woord ziet men de wisselende perspectieven, waarmee bepaalde periodes in de geschiedenis naar hun verleden, heden en toekomst kijken. Het begrip 'moderniteit' is een aanduiding van onze huidige wereld. Maar wanneer is die moderne wereld begonnen en welke processen liggen hieraan ten grondslag?

### 'Modern'

Het is in onze cultuur geen plezierige ervaring, als men als niet-modern of als ouderwets wordt afgeschilderd. Men bevindt zich dan meteen in de hoek van 'uit de mode' te zijn (kleren, gedrag) of verouderde ideeën aan te hangen. Aan het woord 'modern' kleeft in ons dagelijks spraakgebruik meestal de waardering van: 'zo hoort het'. Het is interessant om naar de geschiedenis van het woord 'modern' te kijken om te zien of andere tijden hier een andere inhoud aan gaven.

Als het woord 'modern' in de vijfde eeuw voor het eerst opduikt, heeft het de neutrale betekenis die wij ook kennen, n.l. hedendaags. Pas in het begin van de zesde eeuw treedt er een accentverschuiving op. Men gaat het begrip 'moderni' (de modernen) plaatsen tegenover 'antiqui' (de ouden). Men beoordeelt de eigen tijd in het licht van het verleden. De antieke Oudheid, d.w.z. de Grieks-Romeinse wereld, wordt de norm, waarnaar het heden bekeken wordt. De gedachte hierachter is, dat iedere cultuur een geslaagde of niet-geslaagde poging tot imitatie van deze oudheid is. Deze fascinatie voor het verleden is tot aan de Renaissance blijven bestaan. Het woord geeft het al aan: de 'Renaissance' wil een hergeboorte zijn van de Griekse en Romeinse cultuur.

Pas op het eind van de zeventiende eeuw ontstaat er een discussie over de vraag: kan de antieke cultuur en in het bijzonder de antieke kunst nog steeds gelden als een voorbeeld, dat nagevolgd dient te worden? Veel dingen uit die periode, vooral als men kijkt naar het gebied van de wetenschap, zijn immers achterhaald. Geldt dit ook niet op het gebied van de kunst? Deze discussie leidt dan tot twee belangrijke inzichten: (1) Kunst en wetenschap kunnen een heel eigen ontwikkeling hebben; (2) Elke periode van de geschiedenis heeft haar



eigen kenmerken, die éénmalig en daarmee niet herhaalbaar zijn. Hiermee verliest het verleden zijn normatief karakter en komt het heden in het middelpunt te staan als een periode met een eigen waarde. In eerste instantie valt het accent op het heden, dat op zichzelf bepaalbaar is. Langzaam verschuift het accent naar de toekomst. Het 'nu' wordt het vluchtige moment naar de toekomst. Modern is dan wat snel van gedaante wisselt, wat slechts voor korte tijd geldt. Het moderne krijgt hier de kleur van permanente zelfoverschrijding en zelfvernietiging. Het 'nu' is al zó doortrokken van het 'toekomstige', dat het slechts een voorbijgaande waarde krijgt. Het moderne vernauwt zichzelf tot modeverschijnsel.

### **'Moderniteit'**

Wij voelen ons moderne mensen. Maar wanneer is deze 'moderniteit' of moderne wereld historisch begonnen? Dat lijkt op het eerste gezicht geen belangrijke vraag. Het kan ons niet veel schelen of historici het begin van de Moderne Tijd nu plaatsen in de Renaissance of in de Verlichting. Toch is deze datering van groot belang voor de vraag welke lading de Moderne Tijd meesleept.

Sommige auteurs plaatsen het begin van de moderniteit in de Renaissance van de zestiende eeuw, bij de humanisten van die tijd. De geschriften van Erasmus (1466-1536) tot Montaigne (1533-1592), vertonen een stedelijke openheid van geest en een sceptische verdraagzaamheid als nieuwe karakteristiek van de opgekomen lekencultuur. Hun denken wordt bepaald door de opvatting, dat theoretische vragen hun tegenwicht hebben in de bespreking van concrete, praktische problemen, die men niet zo maar uit de concrete context kan lichten. Deze humanisten zijn bescheiden over hun eigen capaciteiten en zijn zich bewust van de wijze waarop zij zich presenteren. Zij zijn verdraagzaam ten opzichte van sociale, culturele en intellectuele verscheidenheid. Zij kunnen luisteren naar de taal van anderen.

Andere auteurs plaatsen het begin van de Moderne Tijd in de zeventiende eeuw, bij de Verlichtingsfilosofen. Dat is over het algemeen de gangbare opvatting. Bij Descartes, Newton en Leibniz komt men een heel andere mentaliteit tegen, die veel meer te maken heeft met de opkomst van de natuurwetenschappen. Deze filosofen en onderzoekers zijn op zoek naar vaste grondslagen, die een einde kunnen maken aan de religieuze tegenstellingen van hun tijd. Zij zoeken dit in een theoretische filosofie, die geen belangstelling meer heeft voor tijdgebonden problemen. Zij dromen van één rationele methode, een verenigde wetenschap en één exacte taal. Belangrijke beginselen, die zij zowel in de kosmos als in de maatschappij meenden terug te vinden, zijn voor hen stabiliteit en hiërarchie. Zij ontleen deze elementen aan het plan van de goddelijke Voorzienigheid, waarin zij geloven. Overal in het goddelijk plan treft men stabiliteit en hiërarchie aan, van de astronomische kosmos tot het afzonderlijk gezin. De natuur beantwoordt aan wiskundige wetten, die haar stabiliteit garanderen. Datzelfde geldt voor de menselijke gemeenschap.

Ik denk, dat men deze twee visies op het begin van de Moderne Tijd niet tegen elkaar uit moet spelen. Zij vullen elkaar aan en corrigeren elkaar. Zij



horen tot het algemene gedachtengoed van onze Moderne Tijd. In de verdere historische ontwikkeling is het echter wel duidelijk, dat de theoretische filosofie van de Verlichting tot aan onze tijd veel meer nadruk heeft gekregen dan de meer praktisch gerichte filosofie van de humanisten uit de zestiende eeuw.

### **Het verloop van het moderniseringsproces**

Een van de beste kenners van het moderniseringsproces is de socioloog Max Weber (1864-1920). Voor hem begint dit proces met de opkomst van de kapitalistische produktiewijze ten tijde van de Verlichting, dus in de zeventiende eeuw. Hij verklaart het moderniseringsproces aan de hand van twee begrippen: onttovering van de wereld en rationalisatie. Onder onttovering van de wereld verstaat hij het typisch westerse proces, dat het traditionele religieuze kader, van waaruit het maatschappelijk denken en handelen wordt geduid, begrepen en gerechtvaardigd, langzaam verdwijnt en plaats maakt voor een proces van rationalisatie. Door het wegvallen van de sacrale orde van geloof en kerk, die aan de hele maatschappij haar samenhang verleent, komen allerlei gebieden van de maatschappij vrij te liggen. Zij krijgen een eigen zelfstandigheid met een eigen wetmatigheid en ontwikkelingsgang. De verschillende sferen van het sociale handelen, zoals de kunst, het recht, de moraal, de wetenschap, de religie, de economie, de politiek, enz. gaan daarmee ieder hun eigen weg. Dat levert echter een legitimatieprobleem op. Nu er geen 'goedkeuring' meer vanuit een transcendente, goddelijke orde komt, waardoor alles zijn juiste plaats toegewezen krijgt in het geheel, moeten de verschillende maatschappelijke gebieden zelf hun rechtvaardiging aangeven. Zij kunnen zich alleen legitimeren door eigen regels en normen te maken, geldend voor hun eigen gebied.

Weber wijst op de winst- en de verliesrekening van dit moderniseringsproces. De grote winst aan dit proces is, dat vele gebieden in de maatschappij hun eigen ontwikkelingsgang kunnen gaan, zonder steeds achterom te moeten kijken naar de goedkeuring van een kerkelijke instantie. Het verlies wordt zichtbaar in de weinige samenhang, die een maatschappij gaat vertonen. Weber was hierover nogal pessimistisch. Door de hoge vlucht van de economie in onze westerse wereld gaat deze een overheersende rol spelen in het maatschappelijk leven, met als gevolg 'de economisering van de maatschappij'. De verhouding tussen doel en middelen verschuift steeds meer naar de middelen (funktionele rationaliteit), terwijl men niet meer weet, voor welk doel de middelen dienen (substantiële rationaliteit). Hij vraagt zich zelfs af, of er voor de mens nog een uitweg is uit die 'stalen kooi', waarin de economische rationalisering de mens dreigt in te sluiten.

## **2.2. Enkele kenmerken van de moderne filosofie**

Met het verdwijnen van de sacrale orde ontstaat er een andere visie op de werkelijkheid om ons heen en op ons zelf. In de wereld, zoals hij door God geschapen is, krijgt de mens een plaats toegewezen tussen de engelen en de





dieren en planten. Hij is een 'objectief' onderdeel van de hele kosmos. Dit verandert in de Moderne Tijd. Niet meer God, maar de mens zelf komt centraal te staan in het denken. De mens maakt zichzelf het middelpunt van de kosmos.

### **Copernicaanse omwenteling**

Bij Kant zien we deze ontwikkeling ten voeten uit. Hij spreekt zelf van een ontwaken uit een dogmatische sluier. Hij vergelijkt zijn filosofie met de revolutionaire ontwikkeling die de sterrenkunde aan Copernicus te danken heeft. Zoals de zon niet om de aarde draait, maar de aarde om de zon, zo staat niet de wereld om ons heen als een vaststaand en objectief gegeven centraal, maar de mens, die kent, het z.g. kennend subject. In de filosofie spreekt men hier van een overgang van realisme naar idealisme. Beide woorden moet men in hun filosofische betekenis nemen, wil men niet op een dwaalspoor raken. Schematisch kan men zeggen, dat in de vóór-moderne tijd de mens de wereld om hem heen als een vaststaand uitgangspunt neemt voor zijn waarnemen en denken. De werkelijkheid ligt buiten hem. Via de zintuigen ontstaat er in het verstand een afbeelding van deze werkelijkheid. Hoe exacter dit beeld in ons brein aan de werkelijkheid buiten de mens beantwoordt, des te beter kent hij de werkelijkheid.

De revolutionaire ontwikkeling bestaat nu juist hierin, dat het denken zelf als uitgangspunt genomen wordt om de werkelijkheid te bepalen. Het denken neemt de wereld buiten zichzelf op en schept zijn eigen werkelijkheid. Deze overgang wordt in de filosofie weergegeven als de overgang van realisme naar idealisme. Voortaan worden in de kennisleer met de term 'idealisme' die filosofische stromingen aangeduid die als uitgangspunt hebben, dat het subject in zijn kennen de werkelijkheid vormt. Elk voorwerp van onze kennis ondergaat de vormende invloed van het actieve subject waarmee het in relatie treedt. Van een weergevend proces wordt het kennen een scheppend proces.

### **Gevolgen van deze ontwikkeling**

Met het wegvallen van de goddelijke ordening van de wereld komt heel de wereld open te liggen voor het menselijk kennen, dat daarin zelf orde en samenhang moet gaan aanbrengen. De romanschrijver Milan Kundera (geb. 1930) brengt dit zeer beeldend onder woorden. Hij schrijft: "Toen God zich langzaam terugtrok van de plaats van waaruit hij het universum en de rangorde van waarden had ingericht, het goede en het kwade had gescheiden en aan elk ding zijn eigen zin had gegeven, kwam Don Quichotte uit zijn huis en was hij niet langer in staat de wereld te herkennen. Bij afwezigheid van de Opperrechter leek deze plotseling van een vreselijke dubbelzinnigheid; de ene goddelijke waarheid viel uiteen in honderden relatieve waarheden die de mensen onder elkaar verdeelden. Zo werd de wereld van de Moderne Tijd geboren" <sup>5</sup>. De hele moderne filosofie is een poging om de openliggende wereld

---

<sup>5</sup> M. Kundera, De kunst van de roman. Amsterdam 1987, blz. 11



zo adequaat mogelijk te beschrijven in zijn veelvormigheid. Zij staat voor de opdracht een eigen ordening aan te brengen in de wereld, wil zij niet aan de chaos ten onder gaan. Daarmee komt zij voor een lawine van vragen te staan, die het verdere verloop van de moderne filosofie zal bepalen. In haar zelfreflexie stoot zij op de vraag: 'Wie is het ik, dat het centrum van zin is?' In haar denken over de medemens krijgt zij te maken met het probleem of het mysterie van de intersubjectiviteit, waaraan vragen verbonden zijn als: 'Wie is de ander en hoe verhoudt het ik zich tot die ander?' In haar nadenken over het samengaan van mensen ontkomt zij er niet aan de kwestie te stellen, hoe de mensen met elkaar een gemeenschap of maatschappij kunnen vormen, met vragen als: 'Wat voor type gemeenschap willen wij nastreven?' 'Hoe solidair willen wij met elkaar en met andere gemeenschappen zijn?' Als zij de vraag naar de transcendente of mystieke momenten uit het leven niet uit de weg wil gaan, komt zij in aanraking met vragen als: 'Hebben wij nog behoefte aan het transcendente, aan het religieuze, aan religie, aan God?' Zij zal ook haar houding moeten bepalen ten opzichte van de natuur om haar heen, met vragen als: 'Staat de mens als heerser boven de natuur of is hij zelf nog steeds een onderdeel van de natuur?'

Deze lawine van vragen, waar de moderne filosofie mee geconfronteerd wordt, was voor Kant de aanleiding om ze samen te vatten in vier fundamentele vragen, waar de filosofie als wijsbegeerte zich op moet concentreren: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?', 'Wat is de mens?'

### **2.3. Betekenis van moderne filosofie voor ouderen**

#### **De tijd van leven**

De tijd die achter ons ligt komt nooit meer terug. Hij zit wel in onze botten en is zichtbaar in de rimpels van ons gezicht. De armoede van de crisisjaren, de tweede wereldoorlog en de hongerwinter, de wederopbouw van Nederland en het harde werken, de jaren zestig met zijn voor ons ongekende welvaart en zijn pogingen tot democratisering, de langzame 'afslanking' van de verzorgingsstaat met zijn bezuinigingen en werkloosheid, het 'no-nonsense-beleid' van de jaren negentig: alles heeft in onze levensgeschiedenis zijn individuele sporen achtergelaten.

Als wij achterom kijken, dan hebben velen van ons het gevoel, dat zij een ontwikkeling hebben meegemaakt van gedisciplineerde burgers naar vrije burgers, die af en toe niet meer weten, welke kant zij op moeten. Het opvoedingspatroon van veel ouderen kende niet veel twijfel over de belangrijkste waarden, die zij moesten nastreven. Werken, klimmen op de maatschappelijke ladder via scholing en beroep, een gezin stichten, de kinderen passend groot brengen en opvoeden tot goede staatsburgers en dit alles ingekaderd in een levensbeschouwing, die weinig twijfels toeliet. Alles hoorde immers zo. Ieder van ons kende zijn plaats in de maatschappij. Was men deze vergeten, dan werd men hardhandig weer op zijn plaats gezet. Het was een normatieve tijd met een neiging tot moralisme, preuts en hiërarchisch, maar wel veilig en beschermd.





In de jaren zestig is hierin de klad gekomen. Alles wat ons als dierbaar aanbevolen was, ging op de helling. Onze seksuele moraal, ons arbeidsethos, onze spaarzaamheid en zuinigheid, ons gevoel voor hiërarchische verhoudingen, onze gezinsstructuur. Er kwamen grote scheuren in onze levensovertuigingen, zodat de twijfel een kans kreeg. Wat wij als de vanzelfsprekende zin van het leven hadden aanvaard en beleefd, bleek vol vraagtekens te zitten. Veel waarden die wij aangehangen hadden bleken onze ontwikkeling te hebben geremd in plaats van bevorderd. Van veilige burgers werden wij opgeroepen om vrije burgers te worden, die zelf de zin van het leven maar moesten vinden. Dit proces is nog steeds bezig. De historicus E. Kossmann (geb. 1922) noemt dit 'de ondergang van het burgerlijk bestaan'<sup>6</sup>. In tegenstelling tot veel ouderen is hij over deze ontwikkeling niet pessimistisch. Volgens hem is de individuele mens door de complexiteit van de maatschappij en de economie niet meer in staat op de traditionele manier een samenhangende inhoud aan zijn of haar leven te geven of een bepaald doel te kiezen dat zijn of haar leven kan leiden. Ieder van ons heeft de opdracht de zin van zijn bestaan zelf te gaan definiëren. Dat is in de ogen van Kossmann een boeiende onderneming. Maar wie kan ons daarbij helpen?

### **Moderne filosofie als hulpmiddel**

Vroeger kom men de filosofie nog zien als een alomvattend kader, waarin de eigen tijd geïnterpreteerd kon worden vanuit een totaalvisie op de historie. Men kan hier denken aan Hegel, die nog van mening was, dat de filosofie niet alleen in staat was 'haar eigen tijd in gedachten te vatten', maar zelfs de mogelijkheid had de hele geschiedenis in een allesoverkoepelende synthese van heden, verleden en toekomst samen te vatten. Deze pretentie heeft de huidige filosofie laten varen. Dat wil niet zeggen, dat zij het niet meer als haar taak ziet de eigen tijd onder woorden te brengen en naar perspectieven te zoeken voor de toekomst. Zij kan ons dus nog steeds helpen om de complexiteit van onze maatschappij te analyseren. Zij is in staat om de achtergrondproblemen, waar de moderne mens mee worstelt, helder onder woorden te brengen en de verschillende oplossingen te laten zien, die in de maatschappij leven. De pretentie, dat zij een nieuwe definiëring van de zin van ons bestaan kan geven, is te veel gevraagd. Zij kan wel brokstukken aanbieden, die door ons zelf tot een nieuw spiritueel huis samengevoegd kunnen worden.

## **2.4. De vier vragen van Kant**

Wat kan ik weten?  
Wat moet ik doen?  
Wat mag ik hopen?  
Wat is de mens?

---

<sup>6</sup> E. H. Kossmann, De ondergang van het burgerlijk bestaan. 25 jaar in historisch perspectief, in: NRC 30-9-1995, Zaterdag's Bijvoegsel, blz. 1.



Kant concentreerde zijn filosofie op wat voor de meesten van ons de gewoonste zaak van de wereld is: het menselijk denken, de menselijke rede. Hij vond, dat de filosofie vóór hem daar te weinig aandacht aan had besteed. Zij nam van alles onder de loep, maar niet het vermogen, waarmee de filosofie zelf tot leven kwam, n.l. het denken. De belangrijkste taak die Kant zichzelf hierbij stelde was het kritisch onderzoek van de rede. Hoe komt het denken tot stand? Welke structuren liggen aan ons denken ten grondslag? Wat zijn de grenzen van ons denken? Ondanks de zeer speculatieve aard van zijn onderzoek stelde hij toch een uiterst belangrijke vraag: Wat wil de mens eigenlijk met zijn denken bereiken, wat zijn de doeleinden van het denken?

### **Twee soorten filosofie**

Om die vraag te kunnen beantwoorden maakt Kant onderscheid tussen twee soorten filosofie: een filosofie op de school gericht (een 'schoolfilosofie') en een filosofie op de wereld gericht (een 'wijsheidsleer').

De 'schoolfilosofie' draait om zichzelf, om haar eigen begrippen en argumentaties. Zij is kennis om de kennis. De filosoof die dit soort filosofie bedrijft is een 'verstandskunstenaar'. Hij is in staat grote denksystemen te ontwikkelen, zonder zich te bemoeien met de vraag naar de doeleinden van het menselijk denken.

De filosofie als 'wijsheidsleer' vraagt juist wel naar de doeleinden van het menselijk denken. De filosoof die haar beoefent is een praktische filosoof, een wijsheidsleraar door leer en voorbeeld. In de ogen van Kant is hij de eigenlijke filosoof. Kant's eigen omschrijving van de filosofie als wijsheidsleer luidt: "Filosofie is de wetenschap van de betrekking van alle kennis en het gebruik van de rede op het einddoel van de menselijk rede, waaraan, als aan het hoogste, alle andere doeleinden ondergeschikt zijn en zich in haar tot een eenheid moeten verenigen"<sup>7</sup>.

### **Vier vragen**

De filosofie als wijsheidsleer bevat volgens Kant een aantal kernvragen, waarin het belang van de rede, zowel theoretisch als praktisch, zijn uitdrukking vindt. In eerste instantie noemt Kant de drie volgende vragen: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?'. In een latere fase van zijn leven voegt hij een vierde vraag aan dit rijtje toe: 'Wat is de mens?'. Deze laatste vraag is niet zo maar een toevoeging. De vraag naar de mens sluit volgens Kant de andere drie vragen in. Hiermee is de wijsgerige antropologie voor Kant de kern van het filosoferen geworden.

Ik neem deze vier fundamentele vragen van Kant als uitgangspunt om de moderne filosofie op haar wijsheidsaspecten te onderzoeken. Kant zelf heeft, zoals wij in het verdere verloop van dit boek zullen zien, deze vragen niet expli-

---

<sup>7</sup> I. Kant, Vorlesungen Kants über Logik. Hrsg. A. Buchenau. Berlin 1923, blz. 343.



ciet als structuur voor zijn filosoferen genomen, zodat wij uit zijn werken niet zonder meer de antwoorden in die volgorde bij hem kunnen aflezen. De laatste vraag 'Wat is de mens?' wil ik in het vervolg weergeven als 'Wie ben ik zelf?' Dit lijkt mij een betere formulering van wat Kant bedoelt met de vraag.

De vier vragen zijn voor mij de belangrijkste vragen, die de mens zich in het leven kan stellen. Zij zijn natuurlijk aan alle kanten uit te breiden. Martin Buber (1878-1965) geeft hiervan een voorbeeld. Hij formuleerde vragen over de bijzondere plaats van de mens in de kosmos; over zijn betrekking tot het lot; over zijn relatie tot de wereld van de dingen; over zijn verstaan van de medemens; over zijn existentie als wezen, dat weet dat het sterven moet; over de houding van de mens in alle gewone en buitengewone ontmoetingen welke hij in de loop van zijn leven heeft met het geheim van het leven.

Ik denk, dat het mogelijk is om vanuit de vier vragen van Kant ook al deze andere vragen op het spoor te komen.

### Aanbevolen literatuur

Verwondering als inspiratiebron voor het eigen filosoferen vindt men vooral in een aantal publikaties van *C. Verhoeven*. Zie o.a. 'Inleiding tot de verwondering'. Utrecht 1967; 'Het besef. Woorden voor denken en zeggen'. Baarn 1991; 'Alleen maar kijken. Essays over de mens als toeschouwer'. Baarn 1992; 'Het geheugen herdacht. Variaties op het thema 'herinnering'. Baarn 1995.

Een goed en leesbaar overzicht van de hele geschiedenis van de filosofie, vanaf de oudheid tot aan onze tijd kan men vinden bij: *J. Aufenanger*, Filosofie. Utrecht 1985; *J. Gaarder*, De wereld van Sofie. Roman over de geschiedenis van de filosofie. Antwerpen 1994; *B. Russell*, Geschiedenis van de westerse filosofie. 6e dr. Katwijk 1993; *J. Bor, E. Petersma* (red.), De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie. Amsterdam 1995.

Voor de betekenis van filosofische begrippen: *H. Willemsen* (red.), Woordenboek filosofie. Assen 1992.

Voor een apart overzicht van de moderne filosofie: *W. van Dooren*, Denkwegen in de geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte. Assen 1983; *R. Bakker*, Wijsgerige antropologie van de twintigste eeuw. Assen 1981.

Een goed leesbaar tijdschrift over filosofie is het tweemaandelijks tijdschrift van de Stichting Informatie Filosofie, genaamd 'Filosofie', uitgegeven door Damon BV, Best.

### Bronnen

*K. Nielsen*, Philosophy and the Search for Wisdom, in: Teaching Philosophy, vol.16, 1993, blz. 5-20; *G. Marcel*, De ondergang van de wijsheid. Utrecht 1965, blz. 91-132; *S. de Beauvoir*, De ouderdom. Utrecht 1987; *S. IJsseling*, Heidegger. Denken en danken -geven en zijn. Antwerpen 1964, blz. 48-51; *C. Verhoeven*, Inleiding tot de verwondering. Utrecht 1967; *C. Verhoeven*, Filosofie als vorm van leven, in: Wijsgerig Perspectief jrg.15, nr.6, 1974/1975, blz. 268; *C.*



*Verhoeven*, Denken over de verwondering, in: *De Uil van Minerva*, vol.8, nr.1, 1991, blz. 3-15; *Ch. Vergeer*, Verwonderd omzien, in: *Levende aandacht*. Opstellen voor Cornelis Verhoeven. Baarn 1993, blz. 149-161; *H. Arendt*, De mens. Bestaan en bestemming. Utrecht 1968, blz. 276-288; *D. Pollefeyt*, De holocaust en het denken van E. Levinas, in: *Tijdschrift van de Auschwitz-Stichting* 23, 1990, 35-87. *B. Russell*, Geschiedenis van de westerse filosofie. Cothen 1990; *A. Braeckman*, De meerstemmigheid van moderniteit, in: *De uil van Minerva*, vol. 7, nr.4, 1991, blz. 234-242; *S. Toulmin*, *Kosmopolis*. Kampen 1990; *H. v.d. Loo / W. v. Reijen*, Paradoxen van modernisering. Muidenberg 1993; *A. Herzberg / R. Kwant* e.a., *Hoezo te oud? Over ouder worden en zingeving*. Amersfoort 1984; *A. Morriën*, *De oude dag. Een bloemlezing over ouderdom en ouder worden*. Amsterdam 1994; *H. Woldring* (red.), *Grote filosofen over jeugd en ouder worden*. Baarn 1995. *C. Schavemaker, H. Willemsen* (red.), *Over het weten van de mens*. Alphen a/d Rijn 1986, blz. 83-86; *M. Buber*, *De vraag naar de mens*. Utrecht 1957, blz. 13.



## Deel I: 'Wat kan ik weten?'

De Moderne Tijd wordt niet meer getekend door het geloof, zoals de Middeleeuwse maatschappij, maar door het weten in de vorm van wetenschap en techniek. De overkoepelende systemen als theologie en filosofie, waarin alle menselijk weten werd samengevat en geordend, hebben hun invloed verloren. Ons hele wereldbeeld is wetenschappelijk geworden. Het is uiteengevallen in een veelheid van specialismen, die allemaal met hun eigen vakgebied bezig zijn. De filosofie, die zich altijd als doel gesteld had eenheid te brengen in de veelheid van verschijnselen, past eigenlijk niet meer in dit beeld. Zij raakt met zichzelf in de knoop. Moet zij zich als wetenschap gaan gedragen en ook een vakgebied worden naast andere vakgebieden? Moet zij zich nauw bij het wetenschappelijk bedrijf aansluiten? Moet zij vasthouden aan een eigen gebied van kennen, dat niet door de wetenschappen bestreken wordt? Maar wat is dat gebied dan? Kan de filosofie in de Moderne Tijd nog aangesproken worden op haar oorspronkelijke taak: verlangen naar wijsheid te zijn? De verschillende wetenschappen lijken zich aan zinvragen en wijsheidsvragen niets meer gelegen te laten liggen. Dit alles hoort niet tot haar competentie.

De filosofie is in zichzelf verdeeld geraakt over haar taak. Maar welk standpunt zij in deze kwestie ook inneemt, zij is diep doordrongen van het feit, dat ons weten grenzen heeft, die wij niet zo maar mogen overschrijden.

### Het weten van ouderen in onze tijd

Mensen zijn 'nieuwsgierige wezens', die altijd meer willen weten en nooit helemaal met het bereikte weten tevreden zijn. Zo'n algemene uitspraak klinkt ons als muziek in de oren. Zij beantwoordt aan het gezegde van Aristoteles: 'Alle mensen hunkeren van nature naar het kennen'.<sup>8</sup> Zij willen inzicht verwerven in de wereld, waarin zij leven. Zij hebben het verlangen door middel van kennis orde te scheppen in de veelheid van indrukken en ervaringen, zodat zij kunnen overleven en hun eigen levensweg kunnen vinden. Ook al is de bevrediging van hun kennis altijd tijdelijk en bereiken zij nooit het punt waarop geen vragen meer overblijven, toch lokt steeds het onbekende. Een mensenleven is veel te kort van duur om alles te kunnen weten, wat binnen het bereik van een cultuur valt. Vele ouderen weten trouwens ook uit ervaring, dat vermeerdering van kennis kan leiden tot vermeerdering van leed. Dieper inzicht in het menselijk bestaan is niet altijd een bron van vreugde.

Op het verlangen naar kennis, dat ons van nature eigen is, wordt per cultuur verschillend ingespeeld. Er zijn culturen, die dit verlangen prikkelen door

---

<sup>8</sup> Zie C. Schavemaker / H. Willemsen (red.), *Over het weten van de mens*. Alphen a.d. Rijn 1986, blz. 35.



middel van opvoeding, onderwijs en scholing. De kennisoverdracht heeft geen gesloten karakter, maar daagt de mens uit dit kennisgebied steeds verder uit te breiden. Meestal zijn dit culturen, waarin literatuur en filosofie een belangrijke rol spelen. Er zijn ook culturen, waarin machthebbers -geestelijke of politieke- geen baat hebben bij vermeerdering van kennis van hun onderdanen. Zij vrezen, dat hierdoor de macht van de ideologie, waarop zij steunen, aangetast wordt. Kennis is immers gevaarlijk. Zij maakt mensen mondig.

Ook het milieu, waar iedere mens uit komt, is een belangrijke factor in de kennisverwerving. Er zijn milieus, waarin kinderen geleerd wordt, dat veel kennis belangrijk is om verder te komen in het leven. Er zijn ook milieus, waarin ouders bang zijn, dat hun kinderen het hoog in hun bol zullen krijgen en zullen vergeten, welke plaats zij in de maatschappij door geboorte toegewezen hebben gekregen. Weten is in hun ogen iets voor de hogere maatschappelijke klassen.

Er wordt soms een vanzelfsprekende relatie gelegd tussen ouder worden en vermeerdering van kennis. Kennis zou met de loop van de jaren toenemen, zodat ouderen per definitie meer weten dan jongeren. Dat standpunt is voor kritiek vatbaar. Iedere nieuwe kennislaag komt over de oude laag heen. Wat eenmaal helder was, kan vervagen of verdwijnen. Een heleboel kennis die ouderen in de loop van hun leven hebben opgedaan blijkt op de duur niet van waarde te zijn voor de verdere ontwikkeling van hun leven. Kennis verouderd snel. Vandaar dat in dynamische culturen jongeren op dit punt een voorsprong hebben op ouderen.

In onze eigen cultuur hebben kennis en kennisoverdracht een wezenlijke betekenis. Opvoeding, onderwijs en scholing nemen hier een belangrijke plaats in. Dat is ook nodig, want wij leven in een gecompliceerde maatschappij, waarin het moeilijk is om onze eigen levensweg te vinden. Er is zoveel informatie in omloop, dat velen van ons het geheel niet meer kunnen overzien. Soms beperken wij ons dan maar tot 'kleinschalige' en 'huiselijke' informatie, die wel te overzien is en ons emotioneel aanspreekt. Een deel hiervan bestaat uit wat eeuwenlang mensen heeft bezig gehouden: informatie (soms roddel) over familie, vrienden en burens, over beroemde persoonlijkheden, over koninklijke families, enz. Dit opent wel een venster op de wereld, ook al gaat het raam maar een klein stukje open.

De relatie tussen ouderen en weten in onze cultuur wordt getekend door het gecompliceerde karakter van onze maatschappij. Ik wil dit aan drie punten toelichten: de hoeveelheid kennis die wij moeten verwerken, willen wij op de hoogte blijven, de graad van zekerheid van ons kennen en de relevantie van de kennis voor ons leven.

De meeste ouderen zijn opgevoed met het idee, dat weten belangrijk is, wil men iets in de maatschappij bereiken. Vandaar grote aandacht voor scholing en bijscholing, passend bij het milieu waarin zij verkeerden. Maar zij ontdekten al gauw, hoezeer de veroudering van hun kennis toeslaat. Zij hebben dat in hun leven op alle terreinen meegemaakt. Hun schoolkennis was al snel ontoereikend



om hun kinderen op de eigen leerweg te kunnen helpen. In hun beroep moesten zij zich bijscholen om niet achter te raken. Zij volgden de radio, keken TV en lazen de krant om de ontwikkelingen in de maatschappij te kunnen volgen. Maar dat lukte steeds minder. De problemen van de huidige maatschappij, van de wetenschappen en van de politiek waren soms zo ingewikkeld, dat ze afhaakten door gebrek aan scholing, door te weinig tijd en door gebrek aan interesse.

Zij hebben in de loop van hun leven ook de mogelijkheid gehad om de zekerheid en onzekerheid die het kennen meebrengt onder ogen te zien. Zij kwamen er door schade en schande achter, dat zij zich gemakkelijk konden vergissen zowel in hun waarnemen als in hun oordelen. Selectieve waarneming was een bekend verschijnsel. Gebrek aan logica in hun redeneren en gebrekkige informatie speelden hen soms parten. Het was voor hen een kleine moeite om een sceptische generatie te worden.

Wat opvalt in onze cultuur, is het feit, dat er wel veel te weten valt, maar dat de samenhang van al deze 'weetjes' en het belang hiervan voor ons leven als ouderen meestal ontbreekt. De fragmentarisering van onze kennis raakt onze generatie heel diep, omdat wij bijna allemaal nog stammen uit de wereld van samenhangende visies op het leven. Wij hebben op eigen kracht geprobeerd weer samenhang aan te brengen. Het verlangen naar kennis speelt hierin een grote rol. Maar wij merken, hoe moeilijk het proces is om kennis en inzicht te vinden, die voor de ontwikkeling van ons eigen leven van belang zijn. Kossmann zou zeggen: de definering van de nieuwe zin van ons bestaan is nog maar pas begonnen (zie blz. 24).

### **Indeling van deel I**

De beantwoording van de vraag 'Wat kan ik weten?' is verdeeld over de hoofdstukken 1 en 2. Hoofdstuk 1 houdt zich bezig met een bepaalde filosofische stroming in onze eeuw: het neopositivisme en met het ideaal van de wetenschappelijkheid, dat door deze stroming gepropageerd wordt. Hierin worden de grenzen van het weten heel precies getrokken en dreigt de taak van de filosofie beperkt te worden tot 'dienstmaagd' van de wetenschappen. Hoofdstuk 2 richt zich op een bepaalde persoon: Ludwig Wittgenstein, die grote invloed heeft gehad en nog heeft op het huidige filosofisch denken. Hij filosofeert niet meer vanuit het bewustzijn en het denken, maar vanuit de taal. Hij zoekt daarin naar de relatie van de taal met de werkelijkheid om ons heen en naar de grenzen van onze taal, want die zijn immers de grenzen van ons weten.





## **Hoofdstuk 1. Moderne filosofie en het ideaal van de wetenschappelijkheid**

Dit hoofdstuk begint met een kort overzicht van de geschiedenis van ons westerse weten tot aan Kant (1.1), zodat de vraag van Kant vanuit deze historie begrijpelijk wordt (1.2). Daarna vervolg ik in grote trekken de geschiedenis van het weten tot aan onze tijd (1.3) om zo het klimaat van het neopositivisme op het spoor te komen (1.4). Tenslotte analyseer ik de gevolgen van onze op wetenschap gebaseerde cultuur wat betreft de relatie van wetenschap tot macht (1.5), tot het leven (1.6) en tot de wijsheid (1.7).

### **1.1. De geschiedenis van ons westerse weten**

Vanaf het ontstaan van de filosofie heeft de mensheid gedroomd van het bereiken van de volmaakte kennis. De mens ervaart de korthed van het leven en de beperktheid van zijn eigen kennen. Hij is daar niet tevreden mee. Vandaar dat hij zich gaat spiegelen aan een volmaakte kennis, die in beginsel buiten de aardse werkelijkheid ligt. Hij wil in zijn leven zo veel mogelijk aan deze volmaakte kennis deelnemen. In de Griekse Oudheid is dat het 'theoretisch leven'. In de Middeleeuwen is de volmaakte kennis de goddelijke kennis. In de Moderne Tijd zoekt het kenproces zijn volmaaktheid in zichzelf via de ontwikkeling van de wetenschappen, zonder een extern beeld te hebben waaraan zij zich spiegelt. Het ideaal is het weten om het weten. Dat is een proces, dat uit zichzelf nooit eindigt.

#### **Het theoretisch leven als ideaal**

Plato is de bekendste vertegenwoordiger van de idee, dat het theoretisch leven het hoogste levensideaal voor een mens is. Hierbij verbleken alle andere levensverrichtingen, zoals b.v. de dagelijkse beslommingen om in leven te blijven. Door het intensief bezig zijn met geestelijke zaken, vooral met filosofie, kan de mens los komen van geld en goed, eer en aanzien. Door het theoretisch weten heeft de mens de mogelijkheid zich te verheffen boven de wisselvalligheden van het leven, die hij maar in beperkte mate onder controle kan krijgen. Wie het weten, d.w.z. het schouwen van het absolute goede, beoefent, komt hierdoor in aanraking met de hoogste werkelijkheid in het leven. Hij vindt hierin de vervulling van zijn eigen bestaan. Het zijn vooral de filosofen, die tot het stadium van het schouwen kunnen komen. De rest van de bevolking moet het maar met een mindere kennis doen en daardoor minder mens worden.

#### **Deelname aan de goddelijke kennis**

In de heilige boeken van het christendom komt men twee tegenstrijdige tendensen tegen over het kennen van de mens. De eerste legt het accent op de





ijdelheid en de hoogmoed van ons menselijk kennen ten opzichte van de wijsheid van God, die lijnrecht tegen onze gewone kennis kan ingaan. De wijsheid van de wereld is dwaasheid voor God. De tweede is de voltooiing van ons fragmentarische kennen in het zien van God. "Thans zien wij in een spiegel, onduidelijk, maar dan van aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten dele, maar dan zal ik ten volle kennen zoals ik zelf gekend ben" (1 Kor. 13, 12). Deze laatste tendens speelt een grote rol in de Middeleeuwse theologie, terwijl de eerste tendens gestalte krijgt in bepaalde delen van de protestantse theologie.

Voor de Middeleeuwse mens bestaat er een nauwe band tussen weten en geloven. Het accent lag op het laatste als het 'diepste' weten, dat de mens uit zichzelf niet kan bereiken, maar waar zijn natuurlijk kennen op gericht is, als op zijn voltooiing. Volgens Thomas van Aquino (1225-1274) verwoest de genade de (menselijke) natuur niet, maar vervolmaakt haar. Beide komen immers uit Gods hand. De volmaaktheid van het menselijk kennen ligt in de eeuwigheid, in het zien van God, in de 'zaligmakende visie'.

De theologie van de Reformatie bij o.a. Maarten Luther (1483-1546) en Johannes Calvijn (1509-1564) verbreekt de nauwe band tussen weten en geloven. De zondigheid van de mens tast ons menselijk kennen en handelen zo diep aan, dat de mens tot niets goeds meer in staat is. Het weten van de mens kan uit eigen kracht niet tot God opstijgen. Er komt een onoverbrugbare afstand tussen God en mens, die alleen door de tussenkomst van God zelf overbrugd kan worden. De Deense filosoof Kierkegaard spreekt daarom van een 'sprong' in het absolute door ons onvoorwaardelijk geloof. Ons gewone weten is hiervoor geen springplank meer (zie blz. 16).

### **Intellectueel en affectief weten**

In de hele geschiedenis van het weten, van de Oudheid tot aan de Moderne Tijd, zijn er verschillende accenten aan het weten gegeven. Soms valt de nadruk op de intellectuele kant van het weten, soms op de affectieve kant. De filosofie van Aristoteles, die zich voortzet in de Middeleeuwse filosofie en theologie, vooral bij Thomas van Aquino, heeft een sterk intellectuele inslag. Weten is een functie van het verstand. Er is ook een traditie, die bij Plato begint en haar voortzetting vindt bij Augustinus, Bonaventura, Dante, Pascal en een aantal protestantse theologen. Voor hen is weten vooral een affectief vermogen, iets van het hart. Bekend is de uitspraak van Blaise Pascal (1623-1642): "Het hart heeft zijn redenen die de rede niet kent". De mens zal de waarheid pas echt kennen, met de hartstocht van de toeëigening, in de mate waarin hij bemint.

In de moderne cultuur is het intellectuele, het cognitieve weten, vooral in de vorm van wetenschap, de boventoon gaan voeren. Weten heeft steeds meer het karakter gekregen van een kennis, die op logische en methodische wijze verkregen wordt.



## 1.2. Kant en de vraag naar het weten

De vraag van Kant 'Wat kan ik weten?' ademt de geest van de Moderne Tijd. Zij zoekt niet meer naar de volmaakte kennis, die boven deze wereld uitgaat, maar naar de kennis die via waarneming en denken verworven kan worden.

### **Weten, menen en geloven**

Kant maakt een onderscheid tussen drie vormen van kennen: weten, menen en geloven. Voor hem levert het weten alleen echte en betrouwbare kennis op, omdat zij aan twee voorwaarden voldoet: zij bereikt de waarheid (het objectieve aspect) en zij geeft innerlijke zekerheid (het subjectieve aspect). Zowel menen als geloven missen één van deze twee kanten. Menen is de minst waardevolle kennis, omdat ze beide aspecten mist. Het geeft niet meer dan een waarschijnlijkheid en is daarom onzeker van karakter. Geloven legt haar zwaartekracht aan de kant van het subject. Het is een rotsvast vertrouwen, maar heeft geen objectieve basis. Als Kant dus de vraag stelt naar het weten, dan heeft hij de objectieve en betrouwbare kennis op het oog. In het vervolg gebruik ik weten en kennen door elkaar, met de aantekening, dat ik met kennen evenals Kant echte en betrouwbare kennis bedoel.

### **Zelfonderzoek van de rede**

Wij staan er over het algemeen niet bij stil, dat ons kennen een uiterst ingewikkeld proces is. Wij vinden het vanzelfsprekend, dat wij waarnemen met onze zintuigen, dat wij begrippen vormen in ons hoofd en dat wij op basis hiervan oordelen uitspreken. Voor Kant ligt juist hier het grootste probleem van de filosofie. Voor een groot deel is daarom zijn filosofie een zelfonderzoek van de rede: een onderzoek naar de oorsprong, de geldigheid en de grenzen van onze kennis. Hoe komt de kennis tot stand? In hoeverre raakt deze de werkelijkheid? Waar liggen de grenzen van onze kennis? Vooral dit laatste is voor hem van groot belang. Want Kant onderzoekt niet alleen wat de rede wèl vermag, maar vooral ook naar wat de rede nièt vermag of anders gezegd naar de grenzen van het menselijk kennen. Om deze te kunnen vaststellen wil hij nagaan, hoe het kennen in het algemeen tot stand komt en aan welke voorwaarden het gebonden is. Eerst dan immers is men in staat vast te stellen of er grenzen zijn gesteld aan de mogelijkheid om tot kennis te komen en in hoeverre deze grenzen overschreden kunnen worden en welke waarde zo'n overschrijding heeft? Wat gebeurt er b.v. in de mystiek of in de religieuze ervaring?

De traditionele metafysica heeft zich altijd tot taak gesteld het begrip 'kennen' zodanig uit te rekken, dat het ook de bovenzinnelijke wereld in kaart kan brengen. Dat kon ze volgens Kant alleen blijven doen, omdat zij haar eigen denkproces niet analyseerde. Zij hield zich onbekommerd bezig met de bovenzinnelijke werkelijkheid, d.w.z. met een werkelijkheid achter onze gewone zintuigelijke werkelijkheid, waarop alles gebaseerd was. Op deze wijze



kon de metafysica uitspraken doen over het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel, de vrije wil, de zin van het leven. Zij ging er van uit, dat er op dit gebied absolute kennis mogelijk was en dat deze kennis superieur was aan alle andere kennis. Vandaar dat de traditionele metafysica zichzelf tooide met de predikaten: hoogste wetenschap, koningin van de wetenschappen, wijsheid.

Kant trekt in zijn onderzoek van de rede een duidelijke grens. De zuivere rede brengt ons tot aan haar eigen grenzen en opent daarmee een perspectief op wat over die grens heen ligt. Maar zij verschaft ons geen eigenlijke kennis meer van wat zich aan gene zijde van die grens bevindt. Hiermee komt de hele traditionele metafysica voor hem op de helling te staan. De vraag 'Wat kan ik weten?' of 'Wat kan ik met zekerheid kennen?' moet binnen de grenzen van de rede beantwoord worden.

### **1.3. Van weten tot wetenschap**

Sinds de 'onttovering van de wereld', waar Weber over sprak bij het aanduiden van het moderniseringsproces (zie blz. 21) hebben de verschillende wetenschappen een enorme vlucht genomen. Het zijn vooral de natuurwetenschappen, die hierbij het voortouw hebben genomen en zich het aureool van objectieve en betrouwbare kennis hebben aangemeten. Door het observeren van de werkelijkheid met behulp van instrumenten kwamen zij op een aantal punten tot andere conclusies dan de traditionele geloofsleer van de katholieke en protestantse kerken. Dat leidde tot felle conflicten. Pas bij Newton kwamen de natuurwetenschappen langzaamaan los uit de kerkelijke omknelling.

#### **De ontwikkeling van de wetenschappen**

Gezien de enorme vooruitgang in de kennis binnen de natuurwetenschappen dankzij haar methode- en theorievorming is het begrijpelijk, dat vele wetenschappers het gevoel kregen, dat de duistere tijden van de Middeleeuwen, waarin het geloof de ontdekkingen van de rede tegenhield, definitief voorbij waren. Het licht van de wetenschappelijke rede zou in staat zijn op alle terreinen van het menselijk leven te zegevieren. Onderzoek en logische bewijsvoering, d.w.z. het 'proefondervindelijk weten' waren hierbij de motoren van de vooruitgang. Vooral bij Auguste Comte (1798-1857) vindt men deze mentaliteit terug. De eigen situatie, d.w.z. het stadium van de positieve wetenschap, wordt als een lichtend eindpunt gezien van een lange duistere gang door mythe en bijgeloof, filosofie en theologie. Van Comte stamt het woord positieve filosofie of positivisme. Hij gebruikt het woord 'positief' in een andere betekenis dan wij het soms doen. In onze cultuur worden wij door allerlei stromingen aangespoord 'positief' te denken. Men bedoelt dan: niet pessimistisch, maar opbouwend naar de toekomst. Comte gebruikt het woord 'positief' als tegenstelling tot allerlei speculaties, vooral metafysische speculaties, die niet op de feiten gebaseerd zijn. Vandaar dat het woord 'positief' bij hem betekent kennis, gebaseerd op de feiten. Zijn ideaal is precieze en controleerbare kennis.



Naast de natuurwetenschappen gaan ook andere wetenschappen als economie, psychologie en sociologie zich losmaken uit de speculaties van de filosofie. Zij oriënteren zich in het begin heel sterk op de methode van de natuurwetenschappen. Dit model van weten is immers het meest exact en levert in de praktijk goede resultaten op. Weten is kennis hebben van de wetmatigheden. Dat bracht voor de menswetenschappen als psychologie en sociologie grote interne problemen mee, gezien het voorwerp van hun wetenschap: de mens. Zij kwamen langzaam tot de ontdekking, dat hun methode van werken verschilde van die van de natuurwetenschappen. De mens is immers zowel object als subject. Als object van onderzoek is hij voorspelbaar in zijn gedrag, als subject is hij vrij en daarmee onvoorspelbaar. Kennis opdoen van de mens vereist dus niet alleen kennis hebben van wetmatigheden in zijn leven en denken, maar vraagt ook inzicht hebben in zijn vrijheid en onvoorspelbaarheid. De mens is een wezen, dat men niet helemaal kan 'verklaren', maar uiteindelijk moet 'begrijpen'.

### **Van zekerheid naar waarschijnlijkheid**

De pretentie van de natuurwetenschappen, geformuleerd door A. Comte, dat zij op de lange duur alle menselijke problemen zou kunnen oplossen, is reeds snel opgegeven. De natuurwetenschappen zijn bescheidener geworden, niet in haar drang om steeds meer te weten te komen, maar in haar bewustzijn, dat zij in haar theorievorming meer waarschijnlijkheden dan zekerheden opleveren. Zij zijn zich ook meer bewust geworden van haar eigen grenzen, die zij in haar eigen ogen niet mogen overschrijden zonder onwetenschappelijk te worden. Haar onderzoeksgebied richt zich op problemen die in principe opgelost kunnen worden. Zij bieden antwoorden op vragen naar het testbare en het maakbare. Zij weten, dat hiermee het domein van het menselijk leven niet uitgeput is. G. Marcel belichtte dit in het onderscheid dat hij maakte tussen een probleem en een mysterie. Een probleem dat ons bezig houdt verdwijnt als wij een oplossing hiervoor gevonden hebben. "Het mysterie kan alleen verdwijnen, niet omdat de ratio er een oplossing voor heeft gevonden, maar wanneer het hart zich afkeert, zich afsluit. De verwondering die we voelen bij het verschijnen van het mysterie vergt een andere reactie dan wanneer we geconfronteerd worden met de perplexiteit van een probleem. Het probleem stimuleert onze nieuwsgierigheid, onze vindingrijkheid, ons verstandelijk en manipulatief vernuft. Het mysterie vraagt ontvankelijkheid én aandacht"<sup>9</sup>.

De wetenschap zelf heeft in de loop van de tijd meer inzicht gekregen in haar eigen bedrijvigheid, zowel in haar object van onderzoek als in de rol van de onderzoeker. Haar bedrijvigheid bestaat in het kennen van wetmatigheden, structuren, het 'hoe' en het 'waarom' van de dingen en hun maakbaarheid. Dit is

---

<sup>9</sup> H. De Dijn, Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven. Kampen 1994, blz. 57.



het gewone, dagelijkse werk van de wetenschap. Maar wil zij verder komen in haar ontwikkeling, dan is zij afhankelijk van iets dat men juist niet kan programmeren of voorspellen: de 'inval' of de 'vondst'. Dit zijn produkten van de menselijke fantasie en intuïtie en liggen op het terrein van het creatieve denken. Volgens C. Verhoeven heeft dit te maken met de 'weerloze' kant van onze kennis. Vanuit dit standpunt gezien is leergierigheid minder een drang naar carrière dan een verlangen het weerloze geritsel in ons hoofd helder onder woorden te kunnen brengen.

#### **1.4. Het neopositivistisch denkklimaat van de twintigste eeuw: wetenschap versus filosofie**

In de vraag 'Wat kan ik weten?' speelden voor Kant zowel het probleem van de zekere kennis als van de grenzen van ons kennen mee. In feite zijn dat de belangrijkste vragen gebleven in de moderne filosofie. Aan deze vragen kleefde ook het probleem, welke rol de filosofie hierin nog te spelen heeft. Haar traditionele taak om metafysische systemen te ontwerpen is haar ontnomen. De wetenschappen hebben geen boodschap meer aan de filosofie. Blijft er nog een gebied over, waar de filosofie zich zinvol bezig mee kan houden?

##### **1.4.1. Het neopositivisme**

Het neopositivisme of het logisch positivisme van de twintigste eeuw is een voortzetting van de stroming, die A. Comte onder woorden bracht met het idee van een 'positieve filosofie' of 'positivisme'. Door de ontwikkeling van de logica en de wiskunde was de wetenschap nog veel meer dan ten tijde van Comte in staat haar eigen domein van kennen en haar eigen methode van werken te analyseren. Het neopositivisme wil een filosofie ontwerpen, die gebaseerd is op de wetenschappen en dezelfde exactheid heeft als de wetenschappen. Onze dagelijkse omgangstaal is hiervoor ongeschikt. Daarom moet men een zuivere taal ontwikkelen, de taal van de moderne logica, waarin ingewikkelde problemen in symbolen kunnen worden weergegeven. In het Wenen van de twintiger jaren kwamen wetenschapsmensen uit allerlei vakgebieden wekelijks bij elkaar om te discussieren. Dat was de z.g. 'Weense Kring'. Zij wilde een tegenwicht vormen tegen de traditionele metafysica en de theologie, die nog steeds in de maatschappij invloed bleven uitoefenen. Later ontstonden naast Wenen ook andere centra, vooral in Engeland en Amerika, o.a. in Oxford, Cambridge en Chicago. Het ideaal van al deze filosofen en wetenschappers is de wetenschappelijkheid van onze kennis. Dit ideaal eist strenge voorwaarden: empirische verifieerbaarheid en logische ondersteuning. De neopositivist wil de oordelen aan een logische analyse onderwerpen en de begrippen die worden gehanteerd aan de proef van de zintuiglijke controle toetsen. Oordelen die deze kritiek doorstaan, worden zinvolle oordelen genoemd, de andere zinloze.



### **Discussies over zinvolle en zinloze filosofie**

De taalanalytische filosofie als een verdere ontwikkeling van het neopositivisme stelt als belangrijk probleem de kwestie van zinvolle en zinloze filosofie aan de orde. Zij vindt, dat een groot gedeelte van de continentale filosofie zinloze filosofie is, wat in hun ogen niet hetzelfde is als onzinnig. De kwesties die deze continentale filosofie aansnijdt kunnen niet opgelost worden op een wetenschappelijke wijze, met de criteria die hiervoor gelden. Zij zijn echter niet onzinnig, d.w.z. gebaseerd op louter fantasie. Deze kwesties komen wel op uit de menselijke werkelijkheid, maar lenen zich niet voor een filosofische analyse.

Deze standpunten vormden een bron van discussie, niet alleen tussen neopositivisten onderling, maar vooral tussen neopositivisten en die filosofen, die een bredere opvatting over filosofie huldigden. Op het Europese vasteland beschouwden vele filosofen lange tijd de filosofie als een activiteit, waarin diepzinnige vragen over het menselijk leven werden gesteld. Daarbij ging het om de zin van het leven, om het wezen van de werkelijkheid in een metafysisch perspectief en om de hele emotionele sfeer van de menselijke existentie. Door zich te buigen over de diepe geestelijke en metafysische vragen die de mensheid kwellen kwam de filosofie hier veel dichter in de buurt van de literatuur dan b.v. in Engeland het geval was. Op het vasteland beschouwde men de Angelsaksische filosofen als fanatieke aanhangers van de logica, terwijl deze laatste op hun continentale collega's neerkeken als warhoofdige fokkers van metafysische problemen zonder al te veel rationele argumenten en zonder enige heldere intellectuele structuur. Het waren twee onverzoenlijke stromingen geworden en zouden dit lange tijd blijven. Een paar voorbeelden ter illustratie.

#### **Alfred Ayer**

Een belangrijke vertegenwoordiger van de taalanalytische filosofie is de Engelse filosoof Ayer (1910-1989). Hij vindt, dat metafysische uitspraken geen wetenschappelijke basis hebben. Wetenschappelijk onderzoek houdt volgens hem verificatie langs empirische wegen in, terwijl het typerende van metafysische uitspraken is dat zij niet op die manier te verifiëren zijn. En als zij niet te verifiëren zijn, dan valt er ook niets zinnigs over te zeggen. De metafysica is dus een per definitie ontoegankelijk gebied. Wil iemand een bepaalde geloofsovertuiging aanhangen, dan is dat zijn goed recht als privépersoon, maar hij moet dit niet invoeren als een filosofisch thema. De filosofie heeft volgens Ayer als taak een logische analyse te geven van wetenschappelijke uitspraken. Zij moet een hulpwetenschap zijn voor de empirische wetenschappen, die de juistheid van wetenschapstaal beoordeelt door die te analyseren en onderliggende redeneringen bloot te leggen. Filosofie dient 'de logica van de wetenschap' te worden.

#### **Frits Staal**

In de wereld van de Nederlandse filosofen, waar veel filosofen van theologische huize zijn, is in de zestiger jaren een felle discussie ontbrand over zinvol-





le en zinloze filosofie. F. Staal (geb. 1930), in die tijd hoogleraar filosofie in Amsterdam, schreef in 1967 in de Gids een artikel over 'zinloze en zinvolle filosofie'. Hij veegt in dit artikel de vloer aan met de hoogdravende continentale filosofie. Vooral de filosofie van Hegel, Heidegger en hun vele volgelingen moet het hierin ontgelden. In dit artikel probeert hij duidelijk te maken, hoezeer mensen zich door de woordenbrei van bepaalde filosofen laten meeslepen, terwijl -bij een nauwkeurige analyse- blijkt, dat veel uitspraken klinkklare nonsens zijn. Het zijn diepzinnigheden die nergens op gebaseerd en pure woordspelletjes zijn. Staal vindt de situatie van het grootste deel van de filosofie in Nederland 'deplorabel'. Dat is hem in een land met zo'n diepe theologische cultuur als de onze, die soms leeft van galmende woorden, niet in dank afgenomen. De rel die hieruit ontstond heeft mede geleid tot zijn vertrek naar Amerika.

In een toelichting op dit artikel over zinvolle en zinloze filosofie, jaren later, zegt Staal, dat het Nederlandse filosofisch moeras van die periode een afspiegeling was van wat elders in Europa in de filosofie al veel eerder had plaats gevonden. Hij vindt nog steeds, dat dit artikel een goede inleiding is tot de problematiek van de huidige filosofie. Zijn visie is in de loop van de jaren niet fundamenteel veranderd. Volgens zijn zeggen wil hij slechts op twee punten iets wijzigen. Hij is kritischer geworden ten aanzien van alle filosofie, niet alleen met betrekking tot het Europese continent. Verder is hij als kenner van de oosterse wijsbegeerte steeds meer tot de overtuiging gekomen, dat een uitsluitend westers gezichtspunt voor de toekomst van de mensheid niet alleen ontoereikend, maar zelfs funest is.

#### **1.4.2. De taak van de filosofie**

Het staat buiten kijf, dat de taalanalytische filosofie een zuiverende werking heeft gehad in het hedendaagse filosoferen. Voor mij is het echter maar de vraag, of zij de taak van de filosofie niet te beperkt ziet door haar helemaal te concentreren op de wetenschap en dus wetenschapsfilosofie te worden. Ik word hierin gesteund door de opvattingen van Isaiah Berlin (geb. 1909), die zelf uit de analytische hoek stamt en door die van C. Verhoeven.

Volgens Berlin zijn er twee bronnen van kennis. De eerste behoort tot de wetenschap. Het is de kennis, die verkregen wordt op empirische wijze, door gebruik te maken van observatie en calculatie en op formele wijze, door het formuleren van zuiver theoretische uitspraken. Er blijft dan een gebied over, dat niet op deze wetenschappelijke wijze benaderd kan worden, maar dat wel van belang is voor het menselijk leven. Hier liggen allerlei vragen, die als gemeenschappelijk kenmerk hebben, dat zij door observatie noch door calculatie, door inductieve noch door deductieve methoden beantwoord kunnen worden. Men kan hier denken aan kwesties als: Wat is tijd? Wat is de zin van het menselijk leven op aarde?, enz. Dit soort vragen bevat geen aanwijzing, waar men het antwoord kan vinden. Zij roepen verwarring op tot grote ergernis van praktisch ingestelde mensen, juist omdat zij schijnbaar niet leiden tot heldere antwoorden



of bruikbare kennis van welke aard dan ook. In de ogen van Berlin zijn dit typisch filosofische vragen, die men niet uit de weg mag gaan. De mens kan niet leven, zonder een antwoord te zoeken op de vraag naar zijn positie in het heelal. De eeuwige taak van filosofen blijft bestaan in het onderzoeken van alles wat niet ontvankelijk lijkt voor de methoden van de wetenschap of dagelijkse waarneming. De filosofie heeft als doel mensen bij te staan om zichzelf te begrijpen en daarmee helderheid te verschaffen aan hun handelen. Wil de filosofie deze taak naar behoren vervullen, dan zal zij zoveel mogelijk allerlei vaagheden in termen en argumentaties moeten vermijden. Misschien is het wel haar belangrijkste taak om aan te geven, waarom bepaalde problemen niet oplosbaar zijn en toch gesteld moeten worden.

C. Verhoeven maakt een vergelijkbare tweedeling. Hij wijst er op, dat de westerse wijsbegeerte twee elementaire drijfveren heeft. De eerste is die van de 'waarom-vraag': het grondig willen naspeuren wat de grondslagen zijn van de werkelijkheid om hiermee greep op de werkelijkheid te krijgen. Men wil 'begrijpen' om hierdoor tot nuttige resultaten te komen. Uit deze wortel zijn de natuurwetenschappen als dochter van de filosofie voortgekomen. De tweede wortel van de westerse filosofie kan men de 'beschouwende' noemen, die eveneens grondig wil denken, maar dan over de wereld als voorwerp van verwonderende beschouwing, als aandacht voor het verrassende en overrompelende 'dat' van de dingen.

## **1.5. Weten, wetenschap en macht**

Tot dusver heeft het er de schijn van, dat kennis en kennisverwerving een 'belangeloze' bezigheid is. Niets is minder waar. De mens heeft belang bij het verwerven of uitbreiden van zijn kennis. Kennis en kennisverwerving zijn opgenomen in het machtsspel van de maatschappij, waarin de mens leeft. Zowel Jürgen Habermas (geb. 1929) als Michel Foucault (1926-1984) hebben zich uitvoerig met dit machtsspel bezig gehouden.

### **1.5.1. Kennis en belang bij Habermas**

Habermas gaat er vanuit, dat de mens zonder kennis niet kan overleven en dat hij ook zijn eigen weg in de maatschappij niet kan vinden. Kennis is van levensbelang. Kijk maar naar de processen waarin wij als mensen verwickeld raken. Wij proberen ons aan te passen aan de externe levensomstandigheden en moeten onze weg vinden in het arbeidsproces van de maatschappij, waarin wij leven. Door opvoeding en onderwijs worden wij opgenomen in de taal en de culturele overlevering, van waaruit de maatschappij zichzelf interpreteert, zodat wij daarin onze plaats kunnen vinden. Wij moeten onze eigen identiteit verwerven in het conflict tussen onze eigen instincten en verlangens én de maatschappelijke dwang. Hierdoor komen wij terecht in de machtsverhoudingen van een





maatschappij en de rechtvaardigingen, die zij daarvoor geeft. Uit de processen van kennisverwerving blijkt, dat kennis door allerlei fundamentele belangen gedreven wordt.

Habermas onderscheidt drie fundamentele kennisbelangen: het technische, het praktische en het emancipatorische kennisbelang. Het technische kennisbelang komt voort uit het feit, dat wij de wereld om ons heen willen leren kennen en daardoor willen beheersen. Via de arbeid ontwikkelen wij deze kennis. Zij levert ons informatie op om ons vermogen tot technische beheersing te vergroten. Het praktische kennisbelang heeft te maken met het feit, dat wij elkaar willen leren kennen en begrijpen. Daarvoor is de taal noodzakelijk. Zij geeft ons de mogelijkheid de ander te interpreteren binnen de culturele context waarin wij leven. Tenslotte het emancipatorisch kennisbelang. Wij willen ons bevrijden uit machtssituaties die ons onderdrukken.

Voor Habermas is het emancipatorische kennisbelang het belangrijkste. Via het streven naar mondigheid van mensen is er een vooruitgang mogelijk naar een geëmancipeerde maatschappij, waarin de onderlinge communicatie zich kan ontwikkelen tot een machtsvrije dialoog. Habermas steunt hierbij op een humanistische visie op de maatschappij. Hij is van mening, dat de mens zich kan bevrijden uit machtssituaties, die hem onderdrukken. Door deze bevrijding zal zijn ware menselijke aard boven kunnen komen.

### **1.5.2. Wetenschap en macht bij Foucault**

Foucault vindt het zoeken naar een authentiek mens-zijn achter de macht, zoals Habermas en andere filosofen dit doen, een illusie. Voortbouwend op de gedachtenwereld van Nietzsche is Foucault er van overtuigd, dat er altijd een noodzakelijke band is tussen weten, macht en de mens als subject. De wil tot weten is de wil tot macht.

#### **De filosofie van Foucault**

Om de gedachtenwereld van Foucault te begrijpen moeten wij twee dingen bij hem in de gaten houden: (1) het onderscheid dat hij maakt tussen kennen en weten; (2) zijn opvatting over macht.

Foucault maakt een duidelijk onderscheid tussen kennen en weten. Bij kennen verandert het subject zelf niet, ook al kan de kennis aangroeien en de mate van rationaliteit van de kennis aangegeven worden. Weten is het proces, waarin het subject verandert door wat het kent of liever door de arbeid die het verricht om te kennen. In het weten zijn wij dus altijd zelf in het spel. Een tweede belangrijke opmerking van Foucault is, dat macht niet slecht is, maar positief. Macht is in eerste instantie het 'kunnen'. Wij zijn tot iets in staat. Wij hebben macht over iets. Hiermee verandert bij Foucault ook het beeld van de macht, dat wij gewoonlijk hebben. Wij denken bij macht aan een verticale verhouding. Het probleem van de macht wordt meestal geformuleerd in termen van ondergeschiktheid en onderdrukt worden. De macht wordt voorgesteld als een groot



'iemand' in de vorm van een heerser, regering, vader, man, die verbiedt, onderdrukt, censureert, enz. In de ogen van Foucault is de macht horizontaal, zoals b.v. in de relatie tussen psychiater en patiënt, raadsman en gevangene, man en vrouw. Macht komt niet vanuit één centrum, maar vanuit een netwerk. Zij is immanent aan alle sectoren van de maatschappij. Met deze opmerkingen over de positieve kracht van de macht wil Foucault geen oordeel uitspreken over de feitelijk gegroeide macht en de gevestigde orde. Hij wil alleen zeggen, dat als onze analyse niet vertrekt vanuit een positieve en produktieve opvatting over macht, wij dan nooit in staat zullen zijn iets aan de macht te veranderen.

### **Weten en macht**

Foucault gaat in zijn analyses over de relatie tussen weten en macht veel verder dan wat reeds lang in de filosofie gemeengoed was, b.v. in de uitspraak: 'kennis is macht'. Voor hem is er een gecompliceerde relatie tussen weten en macht. Er is zelfs een noodzakelijke verband tussen het weten en het functioneren van de macht. Het is niet zozeer de macht, die nieuwsgierig geworden is en wil weten, maar het is dit weten zelf dat alleen nog maar via de macht tot stand gebracht kan worden. Zij beïnvloeden elkaar wederzijds. Het weten en de wetenschap dienen juist de macht. Machtsrelaties worden gevormd in het daadwerkelijke streven naar weten. Omgekeerd geldt, dat voor de produktie van weten macht nodig is. "Elk punt van machtsuitoefening is tegelijkertijd een plaats waar het weten ontstaat. En omgekeerd veroorlooft en verzekert elk gevestigd weten de uitoefening van macht"<sup>10</sup>.

Aan een voorbeeld, dat Foucault zelf gegeven heeft, kan men deze ingewikkelde relatie aan het werk zien. In de negentiende eeuw heeft een boerenzoon uit Normandië zijn moeder, zuster en broer met een bijl gedood. Hij wordt gearresteerd en voor het gerecht gebracht. Het dossier dat hierbij gebruikt wordt bestaat uit vele documenten. Het bevat een aantal medische rapporten, die elkaar overigens tegenspreken en die vanuit verschillende instituten komen, b.v. van de dorpsdokter, van de stadsdokter, van verschillende psychiaters, die in die tijd het probleem begonnen te stellen van de verhouding tussen misdaad en waanzin en tussen gerecht en psychiatrie. Moet men hier spreken van een waanzinnige, die niet toerekeningsvatbaar is of van een echte misdadiger, die zwaar gestraft moet worden? Het dossier bevat ook de gerechtelijke stukken met de getuigenverklaringen en de proces-akten, de veroordeling en de aanvragen voor clementie. Verder zijn er een aantal berichten uit kranten en tijdschriften, waarin de dader beschreven wordt als een afschuwelijk monster en een sadist of als een zieke en een imbeciel. Er is zelfs een gedetailleerd verslag van de aangeklaagde zelf, waarin hij zijn eigen gedrag probeert te verklaren. Voor Foucault gaat het

---

<sup>10</sup> Geciteerd bij: F. van Peperstraten, Samenleving ter discussie. Inleiding in de sociale filosofie. Bussum 1993, blz. 322.



hier om een netwerk van teksten, die onderling naar elkaar verwijzen, maar geen eenheid vormen. Elk fragment van deze teksten (vertoog of discours) is niet alleen een unieke gebeurtenis, maar ook een instrument. Want bij nadere analyse blijkt, dat op het niveau van de discours een machtsstrijd gestreden wordt, waarin de strategie van de macht inzichtelijk wordt. Doktoren, psychiaters, juristen e.a. ontwerpen op basis van de stand van hun eigen weten en de heersende wetenschappelijke inzichten hun eigen beeld van de aangeklaagde en bepalen, of iemand veroordeeld of opgesloten moet worden in een psychiatrische inrichting.

### **Macht, weten en vertoog**

Het is de bedoeling van Foucault om inzicht te geven in de geschiedenis van het weten van de moderne maatschappij, waarin de subjecten door de wetenschappen 'gemaakt' worden. Pas als men de archeologie van het weten beoefent, komt men de ware aard van de moderne maatschappij tegen. Via concrete historische analyses van belangrijke gebieden van de moderne maatschappij, zoals de psychiatrie, de medische wetenschap, de straf en de seksualiteit laat Foucault de relatie tussen weten en macht zien. In deze gebieden gaat het steeds om de gedachte, dat de moderne maatschappij gevormd wordt door een strijd, waarin vooral onder invloed van de wetenschappen aangegeven wordt wat het 'normale' is door steeds opnieuw het 'abnormale' te definiëren. Hieruit ontstaat dan de mogelijkheid om 'abnormalen' uit de maatschappij te verwijderen. Op deze wijze wordt het subject genormaliseerd en gedisciplineerd.

De belangrijkste factoren die hierbij een rol spelen zijn volgens Foucault macht, wetenschap en vertoog (discours). Deze drie factoren bewerkstelligen de disciplinerings in de moderne maatschappij. Door de waanzin te kennen vormt zich het rationele subject. Door de economie te kennen vormt zich het arbeidende subject. Door het recht te kennen vormt zich een subject, dat in betrekking staat tot de wet.

Macht moet men dus niet gelijkstellen aan irrationaliteit. Machtverhoudingen kenmerken zich juist door rationaliteit. Dat geldt zelfs als macht geweld gebruikt. Macht is niet alwetend. Daarom heeft zij zeer uiteenlopende vormen van onderzoek, van analyses, van typen van weten tot stand gebracht. Wil men dus zicht krijgen op de macht, dan moet men op alle gebieden van de moderne maatschappij vragen naar de diverse instrumenten en methoden, naar technieken en onderzoeksmechanismen op grond waarvan kennis wordt geproduceerd en circuleert. Dan pas krijgt men inzicht in de macht en is er ook kritiek mogelijk. Machtsproductie en kennisproductie liggen in elkaars verlengde.

### **Aanval op het humanisme**

Het zal duidelijk zijn, waarom het in de ogen van Foucault een illusie is te denken, dat weten en macht van elkaar losgemaakt kunnen worden, zoals wel gebeurt in het moderne humanisme. Men kan niet achter het door macht genormaliseerde subject een oorspronkelijke, ware subjectiviteit ontdekken. De



wetenschap kan geen bijdrage leveren tot emancipatie, tot bevrijding van de mens uit een onderdrukkende situatie. Een wetenschap heet niet voor niets een 'discipline'. Het woord duidt niet zomaar een neutraal vakgebied aan. De wetenschap is een discipline, omdat zij een rol speelt in de disciplineren van mensen, in het gareel brengen en houden van mensen. Via de produktie van wetenschappelijke vertogen wordt de controle over mensen uitgebreid en gespecificeerd.

Het bezwaar dat tegen deze theorie van Foucault wordt ingebracht is, dat hij hiermee geen norm meer heeft tot verandering en emancipatie van mens en maatschappij. Alles is en blijft gevangen in het netwerk van de macht. Het is alsof Foucault een waardevrije beschrijving geeft van de relatie tussen weten en macht in de moderne samenleving. Hij zou daardoor geen ethiek hebben. In de laatste fase van zijn leven heeft Foucault echter belangrijke nuances in zijn theorie over de macht aangebracht. Hij blijft vasthouden aan zijn visie op de macht, die mensen op elkaar uitoefenen en de machtsspelen, waardoor individuen het gedrag van anderen trachten te beïnvloeden. Maar hij laat zien, dat macht ook kan ontaarden in overheersing, in tirannieke macht, die de vrijheid van de ander kan aantasten. Hiermee poneert hij ook een ethiek van de macht. De zorg voor zichzelf, waarin de mensen wederzijds elkaar kunnen vinden, is de norm geworden waarmee machtsrelaties worden beoordeeld.

## 1.6. Wetenschap en leven

### Gebrek aan samenhang

Lange tijd hebben theologie en filosofie garant gestaan voor de samenhang van alle weten. Ook de zin van het leven kon hieraan ontleend worden. Sinds de verschillende wetenschappen zich echter hebben losgemaakt uit filosofie en theologie en haar eigen weg zijn gegaan, is de filosofie zelf in een diepe crisis geraakt over haar eigen functie. Het resultaat van al deze ontwikkelingen is, dat de filosofie niet meer in staat geacht wordt voor samenhang te zorgen en zich te bekommeren om de zin van het leven. Men komt tot de ontdekking, dat men in een 'chaotisch universum' of in een 'gefragmenteerde wereld' leeft.

De reacties op het ontbreken van samenhang van het weten in onze cultuur zijn heel verschillend. Postmodernisten zien het als een vooruitgang. Juist de eenheidsvisies hebben in hun ogen veel kwaad gedaan aan de heterogeniteit van onze cultuur. Maar er zijn ook stromingen, die het ontbreken van eenheid negatief beoordelen. Een voorbeeld hiervan is het holisme. Hier hoort men de klaagzang, dat het uit-elkaar-groeien van de wetenschappen en van allerlei sectoren van de maatschappij een ramp is voor de westerse mens. Het holisme streeft weer naar een integratie van wetenschap en zingeving aan het leven.

### De zuigkracht van het holisme

Het is niet eenvoudig om precies aan te geven, wat het holisme is, omdat het zich op vele gebieden manifesteert. Als algemeen kenmerk kan men holi-



me omschrijven als een denken, gericht op de eenheid of het geheel. Het woord wordt op allerlei gebieden gebruikt. Het speelt in op het verlangen om een eind te maken aan allerlei 'pijnlijke' scheidingen en tegenstellingen in de moderne cultuur. Om er een aantal te noemen: aan de opdeling in aparte domeinen van religie (en moraal), wetenschap (en techniek), kunst, filosofie, dagelijks leven; aan de tegenstelling tussen geest en materie, mens en medemens, mens en transcendentie. Het standpunt van het holisme is, dat het heelal een open systeem, één functioneel geheel is, waar in beginsel alles met alles verbonden is.

Op zich is dit een juist standpunt. Het geeft de mogelijkheid allerlei maatschappelijke problemen onder de aandacht te brengen, zoals het signaleren van problemen op het gebied van het milieu, van de gezondheidszorg en de economie. Alleen kan men er, zoals sommige holisten doen, geen wetenschap mee bedrijven. Moderne wetenschappen vragen om afgebakende terreinen van onderzoek, om aparte vakgebieden. Een holisme dat zich als wetenschappelijke methodologie aanbiedt, loopt de kans ofwel in pseudo-wetenschap te belanden of in het fundamentalisme terecht te komen.

### **Twee pogingen tot integratie van ons weten**

In 1990 heeft een groep wetenschappers onder leiding van Leo Apostel (1925-1995) 'Worldviews' opgericht. Dit is een multidisciplinair en pluralistisch project, dat een poging wil ondernemen om een nieuw en samenhangend zicht te geven op mens en wereld. Het uitgangspunt is, dat wij in een cultuur leven van een oppermachtige technologie, van een gefragmentariseerde wetenschap en van een versplinterde wijsbegeerte. Men kan hier iets aan doen, zonder in oude wereldbeelden terug te vallen. Deze groep van wetenschappers zoekt naar modellen of beelden van de werkelijkheid, die ons kunnen helpen om ons zelf weer zinvol in het heelal te integreren. In hun onderlinge gesprekken proberen zij grensoverschrijdende elementen te vinden, waaruit het op de duur mogelijk is samenhangende beelden te ontwerpen van mens en wereld. Het is een ambitieus project, omdat wetenschappers uitgedaagd worden uit hun eigen specialisme te kruipen, zonder hun eigen wetenschap onrecht aan te doen.

Een tweede poging komt van de kant van de oriëntalist en filosoof Ulrich Libbrecht (geb. 1928), die zich in zijn boek 'Inleiding comparatieve filosofie' (1995) uitvoerig met een vergelijking tussen oosterse en westerse filosofie heeft bezig gehouden. Dit boek heeft als hoofdthema, dat de westerse filosofie sinds Heraclitus (ca 500 v.Chr.) aan het 'zijn' veel meer aandacht heeft geschonken dan aan het 'worden'. In het Griekse denken komt dit al duidelijk naar voren. Het is de strekking gebleven van de hele verdere westerse filosofie. In de waarneembare verandering ging het denken op zoek naar het blijvende (het zijnde), van waaruit het de veranderende wereld trachtte te reconstrueren. Op deze wijze, door in het denken het 'worden' stil te leggen, kreeg het inzicht in, en greep op de werkelijkheid. De schaduwzijde van deze wijze van denken is, dat hierdoor de westerse filosofie statisch is geworden en zich heeft losgemaakt uit de samenhang met het leven en de kosmos als wordingsprocessen. De Chinese



filosofie, vooral in de stroming die taoïsme wordt genoemd, heeft het 'worden' steeds als uitgangspunt van haar denken genomen. Het leven in zijn kosmische samenhang kan hierdoor de kern van het filosoferen blijven. In deze filosofie krijgt de mens de mogelijkheid zichzelf te ervaren als een moment van de steeds veranderende kosmos. Libbrecht gebruikt hiervoor een boeddhistische metafoor: de kosmos als een oceaan, waarin golven ontstaan en steeds nieuwe golven worden gevormd uit dezelfde materie-energie. De mens neemt deel aan deze oceaan. Hij is een golf, een onderdeel van het universum. Daarom is hij ook één met het universum. Dit is een fundamentele levensvisie, die de samenhang in het weten aanbrengt. Het betekent voor Libbrecht niet, dat de moderne wetenschappen hiermee ophouden deelgebieden van onze kennis te zijn. Zij functioneren echter in hun specialismen binnen de kosmische samenhang.

### 1.7. Het niet-weten als hoogste wijsheid

In de filosofische traditie wordt wijsheid soms in verband gebracht met niet-weten, in de vorm van 'geleerde onwetendheid'. De term 'geleerde onwetendheid' (docta ignorantia) stamt uit het werk van Nicolaas van Cusa (1401-1464). Hij verwijst hierbij naar Socrates. Socrates was van mening dat filosofie uiteindelijk uitmondt in het 'weten, dat men niets weet'. Dit brengt de mens in een soort verlegenheid, die in zekere zin het toppunt van menselijke wijsheid is. Dit lijkt paradoxaal. Op het eerste gezicht lijkt onwetendheid eerder een vrijbrief voor onverschilligheid, fatalisme, willekeur of machtswellust. Er is echter een groot verschil tussen onwetendheid zonder meer en geleerde onwetendheid. De geleerde onwetendheid bestaat niet naast en ondanks, maar juist in en door de geleerdheid. Het is een weten dat zich op een ongewone wijze bewust is geworden van zijn principiële ontoereikendheid. Deze ontoereikendheid valt niet samen met de constatering dat er altijd nog van alles te ontdekken en te leren valt. Zij komt overeen met het inzicht, dat onwetendheid de onvermijdelijke keerzijde is van alle menselijke wetenschap, hoe ver die ook gevorderd is. Dit inzicht is vruchtbaar, omdat het de enige manier is om ontvankelijk te blijven, om vrij van vooringenomenheid en van voorbarigheid te zijn. Zij maakt de menselijke geest ontvankelijk voor levensvragen, waar de mens zijn hele leven mee bezig blijft, zonder ooit het definitieve antwoord gevonden te hebben.

#### Aanbevolen literatuur

Voor de geschiedenis van het weten in de filosofische traditie kan men lezen: *C. Schavemaker / H. Willemsen* (red.), *Over het weten van de mens*. Alphen a/d Rijn 1986. Dit boek bevat allerlei teksten van filosofen - van de oudheid tot vandaag - over het weten van de mens. De teksten zelf worden zorgvuldig ingeleid, zodat de lezer een beeld krijgt van het denken van een bepaalde filosoof.

Voor de huidige problematiek van het weten verwijs ik naar: *H. De Dijn*,





Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven. Kampen 1994. Hij verdedigt de stelling, dat wetenschap en zingevingsvragen goed uit elkaar gehouden moeten worden om niet in pseudo-wetenschap of tot fundamentalisme te vervallen.

In de bundel 'Het heil van de filosofie' onder redactie van *R. v. d. Brandt* (Baarn 1993) staan twee artikelen, die voor ons onderwerp van belang zijn. *G. Kwaad* behandelt in "Waarom weten?" (blz. 93-115) op filosofische wijze alle kwesties die ik in dit hoofdstuk aan de orde heb gesteld. *A. Vennix* probeert in "De list van de geleerde onwetendheid" (blz. 40-66) er spelenderwijs achter te komen, wat 'geleerde onwetendheid' inhoudt.

Een korte inleiding over de verhouding tussen oosterse en westerse filosofie geeft *U. Libbrecht* in zijn 'Oosterse filosofie. Een inleiding'. Leuven 1995.

## Bronnen

*G. Kwaad*, Waarom weten?, in: *R. v.d. Brandt* (red.), Het heil van de filosofie. Baarn 1993, blz. 93-115; *K. Jaspers*, Kant. Utrecht 1967; *J. v.d. Wiele*, De harde kern van de westerse metafysica. Amersfoort 1986; *J. de Mul*, De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven. Kampen 1993; *B. Russell*, Geschiedenis van de westerse filosofie. Cothen 1993, blz. 556-570; *Th. de Boer*, Grondslagen van een kritische psychologie. Baarn 1980; *H. De Dijn*, Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en geloven. Kampen 1994; *G. Nuchelmans*, Overzicht van de analytische wijsbegeerte. Utrecht 1969; *F. Staal*, Zinloze en zinvolle filosofie, in: Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap. Amsterdam 1986, blz. 116-168; *I. Berlin*, Concepts and Categories. Oxford 1980; *C. Schavemaker / H. Willemsen* (red.), Over het weten van de mens. Alphen a/d Rijn 1986, blz. 127-131; *F. van Peperstraten*, Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie. Bussum 1993, blz. 317-328; *M. Foucault*, Breekbare vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf. Amsterdam 1995, blz. 85-106; *L. Apostel*, Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie. Leuven 1992; *L. Apostel / J. Van Der Veken*, Wereldbeelden. Van fragmentering naar integratie. Kapellen 1992; *U. Libbrecht*, Inleiding comparatieve filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model. Assen 1995.



## Hoofdstuk 2. Wittgenstein en de grenzen van de taal

Wittgenstein wordt wel eens de Kant van de twintigste eeuw genoemd. Hij verandert de vraag van Kant 'Wat kan ik weten?' in 'Wat kan ik in taal uitdrukken?' Zocht Kant naar de rechtvaardiging en naar de grenzen van de kennis, Wittgenstein zoekt naar de rechtvaardiging en de grenzen van de taal. In de filosofie van Wittgenstein wordt de innerlijke strijd zichtbaar tussen zijn opvatting over de wetenschappelijkheid van de filosofie en de problemen van het leven. Het is een strijd tussen exactheid in filosofisch denken en gevoeligheid voor levensproblemen, vooral voor de grenssituaties, waarin de mens verzeild kan raken. Grenssituaties liggen buiten het gezichtsveld van de wetenschappen en in veel gevallen ook van ons gewone dagelijkse leven. Zij hebben te maken met dood, toeval, lijden, strijd, schuld en liefde. Hoe nauwkeurig Wittgenstein ook de grenzen van de taal probeert af te bakenen, hij kan het niet laten om, vanuit zijn levenservaring, over die grenzen heen te kijken, zonder zich over te leveren aan metafysica of theologie. Hij zou zich herkennen in de uitspraak van de romanschrijver Peter Handke (geb. 1942): "De grens is niet dat waarbij iets ophoudt, maar datgene vanwaar het wezen van iets begint" <sup>11</sup>.

Wittgenstein leeft in een ander filosofisch klimaat dan Kant. Kant nam als vertrekpunt van zijn filosoferen het bewustzijn en het denken van mensen, Wittgenstein gaat uit van taal. Voordat ik zijn filosofie behandel, wil ik daarom eerst enkele algemene opmerkingen maken over de overgang van bewustzijnsfilosofie naar taalfilosofie (2.1) en over de functie van de taal in ons leven (2.2). Pas daarna schets ik in het kort de levensloop van Wittgenstein (2.3) en de belangrijkste ontwikkelingen in zijn denken (2.4). Tenslotte houd ik me uitvoerig bezig met de gedachten van Wittgenstein over de grenzen van de taal (2.5). Hiermee heb ik de vraag van Kant naar ons weten afgerond en geef ik een korte samenvatting van het eerste en tweede hoofdstuk (2.6).

### 2.1. Van bewustzijnsfilosofie naar taalfilosofie

#### Overgang

Wittgenstein stelt de taal centraal in zijn filosofisch denken. Dat lijkt op zich niets nieuws. Vanaf de Oudheid is de filosofie zich bewust geweest van het feit, dat de mens niet alleen een met rede begaafd wezen, een 'animal rationale', is, maar dat hij zich in allerlei tekens uitdrukt, een 'animal symbolicum'. Tot aan de twintigste eeuw neemt de taal echter geen centrale plaats in het filosoferen

---

<sup>11</sup> P. Handke, De geschiedenis van het potlood. Amsterdam 1984, blz. 107





in. Een beknopt overzicht van deze ontwikkeling omvat een aantal stappen. De filosofie is begonnen met na te denken over de wereld in de vorm van metafysische systemen. Daarna ging zij nadenken over haar eigen denken, over de wijze waarop de wereld gekend werd. Zij ontwierp haar eigen kenleer (epistemologie). Uiteindelijk richtte zij haar aandacht op de taal als het medium, waarin dergelijke kennis werd uitgedrukt. Het zijn drie grote stadia van bewustwording in de filosofie, die lopen 'van mythe naar logos' bij Plato en Aristoteles via de Copernicaanse revolutie bij Kant (zie blz. 22) naar de linguïstische wending van de twintigste eeuw, o.a. bij Wittgenstein.

### **De kern van de linguïstische wending**

In het latijn is het woord voor taal 'lingua', vandaar de afleiding 'linguïstisch'. Om deze ommekeer in het filosofisch denken te begrijpen kan men het beste uitgaan van het beeld dat wij gewoonlijk hebben van de taal. Wij gaan er vanuit, dat wij gedachten, ideeën, voorstellingen e.d. in ons hoofd hebben en dat wij dit in het spreken aan een ander openbaar maken. Eerst denken en dan spreken. Woorden staan voor niets anders dan voor ideeën, die in de geest van degenen die ze gebruikt, verankerd liggen. Dit is een verkeerde voorstelling van zaken. De taal zelf is voertuig van het denken. Wij 'vertalen' niet een denkproces in woorden, maar wij denken in woorden. Is dit laatste niet het geval, dan is het maar de vraag, of wij met elkaar kunnen communiceren. Communiceren vooronderstelt immers, dat wij een gezamenlijke taal hebben, waaruit wij vertrekken en waarmee communicatie met anderen mogelijk is. Om het kort samen te vatten: onze kennis ligt niet in ons hoofd opgeslagen, maar in het Woordenboek van de Nederlandse taal. In die taal zijn wij ingewijd en van daar uit spreken wij.

Als wij eenmaal op dit spoor zitten, is het niet moeilijk om de linguïstische wending te begrijpen. Wij hebben in de Proloog al gezien (zie blz. 16), dat aan het begin van de moderne filosofie Descartes staat met zijn uitspraak: 'Ik denk, dus ik besta'. Het accent valt hierbij helemaal op het kennende subject, dat de wereld in zijn bewustzijn opneemt en herschept. Dit is de geboorte van de bewustzijnsfilosofie, waarin voortdurend sprake is van denken, rede, geest, bewustzijn. Alles speelt zich af in ons hoofd. Kant gaat op dit gebied nog een stap verder. Hij onderzoekt de structuur van het denken zelf: hoe komt het kennen tot stand en aan welke voorwaarden is het gebonden? Het is een diepgaand onderzoek naar de 'mogelijkheidsvoorwaarden' van de menselijke kennis (zie blz. 33).

De linguïstische wending betekent een breuk met deze bewustzijnsfilosofie. Zij verlegt het accent van wat zich in het hoofd afspeelt naar de taal, die wij met elkaar gebruiken. Vanaf dit moment neemt de taal als uitgangspunt van kennen de centrale positie van het bewustzijn over. De taal wordt van alle kanten onderzocht, zelfs op zijn mogelijkheidsvoorwaarden voor ons kennen, voor wetenschap en filosofie.

Het is een van de stokpaardjes van Wittgenstein, dat het onmogelijk is ergens betekenis aan toe te kennen, tenzij die betekenis toegekend wordt binnen



een groep met een gemeenschappelijke taal of een gemeenschappelijke praktijk. De meeste filosofen vonden het tot dan toe vanzelfsprekend, dat betekenis van binnen (bewustzijn) naar buiten (wereld) gericht was, in plaats van te bestaan in de taal, die de mens geleerd had en waar hij deel van uitmaakte. Vanuit deze opvatting over taal en taalgemeenschap bepaalt Wittgenstein ook de functie van de filosofie. Hij omschrijft deze functie als een bezinning op het feitelijke gebruik van de taal met het 'therapeutische' doel om de vele valstrikken of de beheksing van de dagelijkse taal te doorzien. De grootste valstrik bestaat juist in een verkeerde voorstelling van taal en bewustzijn.

## 2.2. Taal en taalfilosofie

De taal vervult in ons leven twee functies: ordenen van de wereld en communiceren met anderen.

Iedere mens moet een weg zien te vinden in de wereld van gewaarwordingen en ervaringen. Wil hij niet aan de chaos ten gronde gaan en waanzinnig worden, dan heeft hij behoefte aan een zekere ordening, waardoor hij greep krijgt op de wereld. Daar zijn twee manieren voor: arbeid en taal. Door arbeid en techniek grijpt de mens in op zijn natuurlijke omgeving en verzekert zo zijn voortbestaan. De taal is een middel om een weg te vinden in de rijkdom van gewaarwordingen. Zij geeft de mogelijkheid om de veelheid van indrukken te isoleren in afzonderlijke onderdelen. Door iets onder woorden te brengen, is de mens in staat het te identificeren als een afzonderlijk gegeven. Door iets een naam te geven, classificeert hij het en krijgt het betekenis voor hem, wordt het zinvol voor hem. Deze ordenende en zingevende activiteit van de taal is geen privé-bezigheid van een individu, maar een collectieve activiteit. Door taal is de wereld leefbaar voor een gemeenschap. Men ervaart een verbond met andere taalgebruikers. Taal is het symbolisch systeem, waarin de mens leeft. Martin Heidegger (1889-1976) noemt daarom de taal 'het huis van het Zijn'. Alleen door taal is de mens in staat de werkelijkheid, d.w.z. het geheel van zintuigelijkheid, alles wat zich aan hem aandient, in een wereld te veranderen. 'Wereld' wil voor Heidegger zeggen: het functionele verband van de dingen, dat de mens voor zichzelf opbouwt, de ordening die op de dingen en op menselijke doelstellingen wordt toegepast. Tot de wereld behoren de dingen in hun relatie tot ons, de ordeningsbeginselen en het menselijk netwerk van relaties.

Door de taal zijn de mensen ook in staat met elkaar te communiceren. De taal is een ingewikkeld betekenisstelsel, waarin zij door opvoeding en onderwijs ingebed worden en zich leren uitdrukken. Het is b.v. spannend om te zien, hoe een kind de taal leert en langzaam zich steeds zorgvuldiger leert uitdrukken. In de huidige filosofie is het vooral Habermas, die met zijn theorie van het communicatieve handelen dit communicatieproces uitvoerig heeft bestudeerd. Volgens hem is het zonder taal onmogelijk, dat individuen hun handelingen op



elkaar afstemmen, tot gemeenschappelijk gedeelde kennis komen of het met elkaar eens worden over de waarachtigheid van geuite intenties. Taal is dus een noodzakelijk medium voor alles wat mensen met elkaar doen en daarmee voorwaarde voor de gelijktijdige vorming van een individuele identiteit en een groepsidentiteit.

### **Filosoferen over de taal**

Voor ons is de taal een middel tot communicatie. Wij willen via onze woorden en andere symbolische uitingen aan anderen onze bedoelingen overbrengen, zodat wij begrepen worden. Gaan wij over dit proces nadenken, dan komen wij tot de ontdekking, dat de taal een uiterst ingewikkeld geheel is, dat men vanuit allerlei invalshoeken kan bekijken. Zo onderscheidt men de semantische en de semiotische invalshoek. De semantiek analyseert de regels, waardoor de tekens van een taalsysteem in relatie worden gebracht tot bepaalde aspecten van de werkelijkheid. Hoe voltrekt zich de taal, volgens welke spelregels? De semiotiek gaat er van uit, dat de tekens betekenis dragen, omdat ze deel uitmaken van een structuur, d.w.z. een systeem van wetmatige verhoudingen tussen de tekens onderling en van de tekens tot het hele systeem. In eenvoudiger woorden: bij de semantiek gaat het om de akt van het spreken en communiceren, bij de semiotiek om het systeem, waaruit het spreken en communiceren mogelijk is. Kort samengevat: het gaat hier om het systeem en de actualisering van het systeem. Het grootste probleem hierbij is natuurlijk de overgang van het systeem als inhoud van alle betekenissen en het daadwerkelijk spreken in volzinnen.

### **Twee richtingen in de taalfilosofie**

In de taalfilosofie kan men in grote lijnen twee richtingen onderscheiden: een Franse en een Angelsaksische. De Franse lijn is begonnen met Ferdinand de Saussure (1857-1913), die het accent legt op de taal als regelsysteem en niet als een functie van het sprekend subject. Het structuralisme werkt dit verder uit door te laten zien, dat het gebruik van taal geen daad van een individueel vrij bewustzijn is, maar een onbewust gebeuren, waarin het regelsysteem voorafgaat aan het individuele spreken. Wat mensen kunnen zeggen is tevoren reeds bepaald door het regelsysteem waarin zij opgroeien. Dit regelsysteem wordt niet door mensen gemaakt, maar bepaalt omgekeerd de identiteit van mensen. Ik kom hier nog uitvoerig op terug in hoofdstuk 7.5.

De Angelsaksische lijn begint bij Ch. Peirce en loopt via L. Wittgenstein, J. Austin en J. Searle naar Habermas. Zij begint met het zoeken naar een logische taal die alle onduidelijkheid van de gewone omgangstaal uitsluit. Zij probeert een kunsttaal te construeren, die dicht bij de natuurwetenschappen staat. Het gevolg is, dat zij weinig belangstelling heeft voor de gewone omgangstaal. In een latere fase van haar ontwikkeling gaat zij veel directer kijken naar het gebruik van de gewone omgangstaal. Men spreekt dan van 'taalhandeling' of 'taaldaad'. Het produceren van een woord, zin of symbool en niet het woord, de zin of het symbool op zich wordt als basiseenheid van communicatie gezien.



### 2.3. De levensloop van Wittgenstein

Binnen de linguïstische wending en de ontwikkelingen in de taalfilosofie neemt Wittgenstein een belangrijke plaats in. Om zijn persoon en zijn filosofie te kunnen begrijpen, is het van belang oog te hebben voor zijn milieu van herkomst.

#### Het Wenen van Wittgenstein

Wittgenstein werd in 1889 in Wenen geboren. Zijn ouderlijk huis was een van de trefpunten van het culturele leven van het Wenen tussen de jaren 1895 en 1914. Dat was op alle gebied een bijzonder creatieve periode. Het Oostenrijks-Hongaars keizerrijk liep op zijn eind door zijn starheid en corruptie. In die sfeer van ondergang kwam een hele nieuwe cultuur naar voren, die wij nu herkennen als het beginstadium van de cultuur van de twintigste eeuw. Op allerlei terreinen: de natuurwetenschappen, de literatuur, de schilderkunst, de architectuur probeerde men de overgeleverde kaders te doorbreken en nieuwe wegen in te slaan. Beroemde namen uit deze periode waren: Sigmund Freud, Karl Kraus, Arnold Schönberg, Adolf Loos, Oscar Kokoschka, Stefan Zweig, Ernst Mach en Robert Musil. Het is alsof voor hen de wereld opnieuw begint. Musil (1880-1942) geeft hiervan een scherp beeld in de karakterschets die hij geeft van de hoofdpersoon van zijn roman 'De man zonder eigenschappen'. "Hij heeft heimelijk een dodelijke hekel aan alles wat net doet alsof het voor eens en voor al vaststaat, de grote idealen en wetten en hun kleine versteende afdruk, het omheinde karakter. Hij beschouwt niets als vast, geen Ik, geen orde; omdat onze kennis met de dag kan veranderen, gelooft hij in geen enkele binding, en alles bezit de waarde die het slechts heeft tot het volgende bedrijf van de schepping, als een gezicht waartegen men spreekt, terwijl het met de woorden verandert" <sup>12</sup>.

#### Levensloop

Wittgenstein heeft een zeer afwisselend leven gehad. Hij begon met een ingenieurstudie en deed onderzoekingen op het gebied van de vliegtuigbouwtechniek. In deze tijd kreeg hij ook interesse in de zuivere wiskunde en in de wijsbegeerte. Op aanraden van de Duitse filosoof-mathematicus Frege studeerde hij vanaf 1911 bij Russell in Cambridge. In het begin van de jaren twintig publiceerde hij zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*. Dit maakte hem over de hele wereld bekend. Aangezien Wittgenstein meende dat hij met dit boek alle problemen in de wijsbegeerte had opgelost, zag hij aanvankelijk van een mogelijke universitaire loopbaan af en werd dorpsonderwijzer aan verschillende scholen in Oostenrijk. Onder invloed van de ideeën van Tolstoj gaf hij zijn hele vermogen weg. Vervolgens werd hij tuinknecht bij de monniken in Hühldorf bij Wenen. Hij hield echter contact met allerlei filosofen uit Wenen en Cambridge.

---

<sup>12</sup> R. Musil, *De man zonder eigenschappen*. Dl. I, blz. 198-199.



In 1929 ging hij naar Cambridge, waar hij promoveerde. Hij doceerde daar filosofie en volgde in 1939 Moore op als professor in de filosofie. In 1947 legde hij zijn professoraat neer. Hij stierf in 1951. In 1953 verscheen postuum zijn 'Filosofische Onderzoekingen'.

### **Wittgenstein als filosoof**

Wittgenstein was, intellectueel gezien, een uiterst begaafde man met uitgesproken ideeën over wat filosofie moet zijn. Hij was op het gebied van filosofie zo scherpzinnig, dat zelfs collega-filosofen zijn oordeel vreesden. Hij had weinig of geen invoelingsvermogen voor mensen, die niet zo exact in hun denken en spreken waren als hij. Stephen Toulmin (geb. 1922), die college bij hem heeft gelopen, gaf eens een rake typering van Wittgenstein als filosoof. "Het was een vreemd schouwspel; hij kwam de collegezaal binnen met nauwelijks meer dan de wens een vraag te formuleren. En dat kostte hem gewoonlijk een minuut of drie. Hij begon met de vraag en dan stopte hij in het midden van de zin, en worstelde met hoe hij hem moest beëindigen. Daar had hij altijd grote moeite mee, maar voor ons was het belangrijkste te zien dat de normen die hij stelde aan zijn eigen denken en de manier waarop hij zich uitdrukte zo hoog waren dat wij ze nauwelijks konden bevatten"<sup>13</sup>. Hij liet zien dat wat men als vanzelfsprekend aannam, op allerlei onverdedigbare vooronderstellingen gebaseerd was. Het ging er volgens Wittgenstein om te begrijpen hoe men aankijkt tegen taal, denken en mentale gewoonten, hoe die in elkaar grijpen, en hoe gemakkelijk men tot de onjuiste conclusie komt dat de geest zich in het hoofd bevindt, en al dat soort meningen. Wittgenstein was niet iemand, waar studenten zo maar eens binnen zouden lopen om een praatje te maken.

### **Innerlijk conflict**

In zijn 'Tractatus' (nr.6.52) schrijft Wittgenstein: "Wij voelen, dat zelfs als alle mogelijke wetenschappelijke vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen zelfs niet eens aangeroerd zijn". Deze algemene uitspraak is heel goed te begrijpen tegen de achtergrond van zijn leven. Hij leed af en toe aan depressies, had periodes waarin het leven hem zinloos voorkwam en liep dan rond met zelfmoordneigingen. Hij voelde zich aangetrokken tot het pessimisme van Schopenhauer en worstelde met de ideeën van Tolstoj, Dostojewski en Kierkegaard. Vooral voor Kierkegaard had hij een bijzonder belangstelling. Hij beschouwde hem als een van de grootste filosofen van de negentiende eeuw, vanwege het feit dat bij hem de grens tussen het zeggbare en het onzeggbare uitmondde in de sprong in het geloof. Hoezeer Wittgenstein ook alle metafysische vragen buiten zijn filosofie hield, in zijn eigen leven bleef de vraag naar de zin van het leven hem voortdurend bezig houden. De kloof tussen zijn filosoferen en zijn eigen leven was daarmee groot.

---

<sup>13</sup> W. Kayzer, Een schitterend ongeluk. Amsterdam 1993, blz. 276.



## 2.4. De ontwikkelingen in het filosofisch denken van Wittgenstein

In het denken van Wittgenstein voltrekt zich zo'n duidelijke ontwikkeling, dat men is gaan spreken van een Wittgenstein I en een Wittgenstein II. Met Wittgenstein I bedoelt men de periode tussen 1911-1929 met een overgangsfase van 1929-1934; met Wittgenstein II de periode van 1934 tot aan 1951. Deze tweedeling heeft te maken met een veranderende manier van kijken naar de werkelijkheid en naar de functie van de taal. In zijn eerste periode heeft hij het idee, dat er een rechtstreeks verband bestaat tussen taal en werkelijkheid. In zijn latere fase verlaat hij dit standpunt en richt zich helemaal op het gebruik van de taal en de regels, die hierbij gehanteerd worden.

### 2.4.1. Wittgenstein I

Wittgenstein I wordt voornamelijk bepaald door zijn 'Tractatus logico-philosophicus', uitgedacht aan het front tijdens de eerste Wereldoorlog en uitgegeven in 1922. Het is een betrekkelijk kort werk. Het geheel bestaat uit zeven hoofdstellingen, die alle, behalve de laatste stelling, weer in telkens minder algemene thesen worden uitgewerkt. De keurig genummerde indeling neemt echter niet weg, dat het een uitermate duistere en moeilijk toegankelijke verhandeling is. Het is de zeer compacte neerslag en samenvatting van jarenlang nadenken, waarin wel de resultaten worden vermeld, maar de overwegingen welke tot die uitkomsten hebben geleid meestal achterwege worden gelaten. Bovendien gebruikt Wittgenstein nogal eens woorden uit de gewone omgangstaal in een zeer speciale betekenis, zonder dat hij het nieuwe gebruik zorgvuldig toelicht en omschrijft.

De inhoud van dit kleine boekje vormt een bijdrage aan de symbolische logica, in de traditie van Frege en Russell. Vanwege de diepzinnigheid en soms duisterheid van de uitspraken is dit boekje een onuitputtelijke bron van commentaren van andere filosofen geworden. Voor ons is het belangrijk te weten, dat Wittgenstein in dit boekje van mening is, dat de taal een afbeelding moet zijn van de werkelijkheid buiten ons. Onze woorden moeten kloppen met de stand van zaken in de werkelijkheid.

### Taak van de filosofie

Wittgenstein had het niet erg op de traditionele filosofie. Hij vond, dat deze haar taak ver overschatte. Volgens hem zijn haar diepten schijndiepten. Het staren daarin maakt de mens duizelig. Volgens de Tractatus kan de taak van de filosofie alleen maar bestaan uit het analyseren en beschrijven, hoe de wereld in elkaar zit, zonder te kunnen zeggen, wat zij is en dat zij anders of beter moet zijn dan zij is. Toestanden en toedrachten maken haar eigenlijke en enige veld van onderzoek uit. Daarover kunnen uitspraken worden gedaan. Men moet van de filosofie geen grote panorama's verwachten. Zij heeft niets verheffends en





niets stichtends. Zij is een doodnuchtere bezigheid. Haar taak bestaat alleen in het verzetten van grondwerk. Zij voert een gevecht tegen de valstrikken en valkuilen van de taal. De grootste valkuil, waarin men terecht kan komen en waarin veel filosofen gevallen zijn, heeft betrekking op de grenzen van de taal. De belangrijkste taak van de filosofie is daarom het bewaken van deze grens: de grens tussen het zeggbare en het onzeggbare.

### **Empirisch en metafysisch**

Onze uitspraken verwijzen naar een mogelijke toedracht. Of deze toedracht ook in de werkelijkheid aanwezig is en onze uitspraken dus waar zijn, moet empirisch worden vastgesteld. Hoe kan men dan nog spreken over zichzelf, over de zin van het leven, enz., zoals de traditionele metafysica deed? Voor Wittgenstein zijn de volzinnen van metafysici, de taal van theologen, de waardeoordelen van ethici 'woorden in de wind'. Esthetische, morele en godsdienstige uitspraken zijn immers niet empirisch te verifiëren. Omdat zij niet verwijzen naar de empirisch te verifiëren werkelijkheid, zijn zij zinloos, maar niet onzinnig (zie blz. 36). Ook al kan men niets over God, de onsterfelijkheid van de ziel, de zin van het leven, enz. zeggen, toch wordt er in en door deze uitspraken, door de taal in zijn geheel iets getoond. Het onuitsprekelijke dat getoond wordt, maar waarover niets gezegd kan worden, noemt Wittgenstein het mystieke. Vandaar zijn beroemde uitspraak: "Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen" (Tractatus, nr.7).

Wittgenstein maakt hier een onderscheid tussen 'zeggen' en 'tonen'. De ethische betekenis hiervan is duidelijk. Hij wil ons waarschuwen voor het gevaar van grote woorden. Vooral in de filosofie kunnen woorden op een subtiële manier misbruikt worden. Zij gaan als sleutelwoorden fungeren die met een plechtige stemverheffing worden uitgesproken omdat zij in feite ongemerkt als vervanging dienen voor datgene wat ermee bedoeld wordt. Filosofen zeggen vaak iets met nadruk wat zij eigenlijk zouden willen 'laten blijken'.

### **De betekenis van de Tractatus**

De Tractatus kan men alleen begrijpen tegen de achtergrond van de chaos waarmee de twintigste eeuw begint. Wittgenstein doet eigenlijk een poging om de verwarring te overwinnen door het denken op te splitsen in twee radicaal gescheiden delen. Aan de ene kant zou het denken worden geleid door een sterk geconstrueerde en door de logica van Russell getekende wetenschapstaal. In deze taal zou alles gezegd kunnen worden waarover mensen zonder misverstanden van gedachten kunnen wisselen. Aan de andere kant zou men achterblijven met een heel terrein van kunst, cultuur, ethiek en religie waarover men niet langer zou kunnen spreken. Wittgenstein ziet af van de wijsgerige poging tot integratie van de hele cultuur. Zijn wijsbegeerte is een oproep aan tijdgenoten om in de eenzaamheid van hun innerlijk leven -daarin was Kierkegaard zijn groot voorbeeld- de 'ernstige' problemen met zichzelf uit te vechten, zonder ze binnen te voeren in de filosofie.



## 2.4.2. Wittgenstein II

Tussen 1934 en 1951 treedt er een belangrijke verschuiving op in het denken van Wittgenstein. De neerslag hiervan kan men vinden in zijn postuum uitgegeven werk 'Filosofische onderzoekingen'. Om in één zin deze overgang te typeren: Wittgenstein verlaat de afbeeldingstheorie en richt zich op de gewone omgangstaal.

### Alledaagse taal

In tegenstelling tot zijn ideeën uit de *Tractatus* vindt Wittgenstein nu, dat allerlei vormen van menselijk gedrag zinvol zijn, zonder dat zij duidelijk ergens naar verwijzen en zonder dat de betekenis ervan empirisch kan worden geverifieerd. Hij laat hiermee de illusie los, dat er een eenduidig verband is tussen de logica van de taal en de orde, die in de wereld aanwezig is. In die kristalheldere wereld van de logica komt men volgens Wittgenstein op een beïjdsd oppervlak terecht, "waar geen wrijving is en waar de omstandigheden dus in zekere zin volmaakt zijn, maar juist daardoor zijn wij niet meer in staat te lopen. We willen vooruitkomen: daarom hebben we ook 'wrijving' nodig. Laten we terug keren naar de weerbarstige grond"<sup>14</sup>. Deze weerbarstige grond is de gewone omgangstaal, waar men niet meer door heen hoeft te kijken om verwijzingen naar de werkelijkheid te vinden. De taal zelf is de werkelijkheid.

### Taal en taalspelen

Onze alledaagse taal is een verzameling van zeer verschillende en heterogene 'taalspelen'. Een bevel, een vertelling, een gebed, een belofte, een wens: het zijn allemaal eigen taalspelen die van elkaar verschillen in de regels waaraan zij gehoorzamen. Men kan dit het best vergelijken met verschillen in regels tussen het schaakspel en het damspel. Men moet niet denken, dat er een soort algemene systematiek van de taalspelen is. Wat hebben immers bordspelen, kaartspelen en balspelen met elkaar gemeen? Wittgenstein wil ons behoeden voor de wijsgerige pseudo-problemen die rijzen als wij de regels van één taalspel verwarren met die van andere taalspelen. Dit zou hetzelfde zijn als wanneer wij de functies van de dingen uit een gereedschapsdoos zouden verwisselen: een spijker inslaan met een beitel of beitel met een hamer. Het getuigt van een gebrek aan inzicht in het functioneren van taal, als wij de verschillende taalspelen door elkaar haspelen.

Wittgenstein pleit hiermee voor een radicaal pluralisme en atomisme van taalspelen. Ieder taalspel staat op zichzelf, heeft zijn eigen logica en verschilt wezenlijk van een ander. De natuurlijke taal hoeft voor hem niet meer te worden omgevormd tot een kunstmatige taal. De gewone omgangstaal wordt door hem opgevat als een organisch gegroeide, aangepaste levensvorm die de

---

<sup>14</sup> Filosofische onderzoekingen, par. 107.





mogelijkheid geeft te praten over de maatschappij en wereld, waarin men leeft. Zij is hier verfijnd genoeg voor.

### **Tolerante houding**

Door de invoering van de theorie van de taalspelen is Wittgenstein veel toleranter geworden tegenover metafysica, theologie, esthetica, ethiek, enz. dan in de periode van de *Tractatus*. Deze zijn nu als bijzondere taalspelen mogelijk. Wil men weten wat een woord betekent, dan moet men kijken hoe het gebruikt wordt, binnen welk taalspel het gehanteerd wordt. De woorden krijgen pas hun betekenis in hun culturele en communicatieve context. Hiermee ontstaat er een pragmatische of communicatieve theorie van de waarheid. Een bewering is waar, wanneer zij als zodanig door diegenen die het taalspel spelen als waar wordt geaccepteerd.

Het is begrijpelijk, dat zowel in traditioneel-filosofische als in theologische kringen Wittgenstein II met vreugde is begroet. Alle taalspelen, ook de metafysische, de ethische en de religieuze, behouden immers nu hun eigen waarde en zijn onvergelijkbaar met andere taalspelen. Men vergeet hierbij echter heel gemakkelijk, dat Wittgenstein zijn uitspraken over de grens tussen het zegbare en het onzegbare nooit heeft herroepen. Het religieuze en metafysische, hoezeer ook van levensbelang voor de mens en hoezeer ook in zichzelf begrijpelijk als eigen taalspel, zijn niet empirisch te funderen. De religieuze en metafysische taal wordt meerzinnig met als gevolg, dat de communicatie op een ander vlak gaat verlopen dan op het strikt logische en argumentatieve vlak. Zij wordt een taal voor 'ingewijden'.

## **2.5. De grenzen van de taal**

Wittgenstein werd in zijn tijd heel gemakkelijk gerekend tot de neopositivisten (zie blz. 36). Daarmee verloor men uit het oog, waar het Wittgenstein in zijn filosofie eigenlijk om ging.

### **2.5.1. Wat over de grens ligt**

Dat Wittgenstein bij de neopositivisten werd ingedeeld, had te maken met zijn overtuiging, dat er een duidelijke grens getrokken moet worden tussen datgene waarover men kan spreken en datgene waarover men moet zwijgen. Het grote verschil met de neopositivisten uit zijn tijd is, dat het zwijgen of het 'onuitspreekbare' geen domein van spotternij is, zoals dat bij veel neopositivisten het geval was, maar van eerbied. Neopositivisten menen dat alleen dat waarover men spreken kan, belangrijk is in het leven. Dat is niet de mening van Wittgenstein. Hij is er juist van doordrongen, dat in het menselijk leven dat wat over de grens ligt van het grootste belang is, ook al kan men er slechts over zwijgen.

Zo helder als Wittgenstein is over de grenzen van onze taal en daarmee over de grenzen van onze communicatie met elkaar, zo vaag is hij gebleven



over de betekenis van wat over de grens ligt: het onzegbare, het mystieke. Hier liggen de existentiële vragen, waar Wittgenstein buiten zijn filosofie mee bezig is: de grenssituaties van de mens, zoals geboorte, lijden, ouderdom, dood, de herkomst van de wereld, de evolutie van het leven, de zin van de vrijheid, enz. De later gepubliceerde correspondentie van Wittgenstein toont wel aan, hoeveel waarde hij aan het mystieke hecht voor het dagelijks leven van mensen. In zijn 'College over ethiek' brengt hij dit onzegbare ter sprake, niet als filosoof, maar als privé persoon. Hij verwijst dan naar enkele fundamentele ervaringen uit het menselijk leven, zoals de verbazing over het bestaan van de wereld en de ervaring zich hierin absoluut veilig te voelen. Ook het schuldgevoel, het denkbeeld dat onze gedragingen God onwelgevallig zijn, behoort hiertoe. Deze ervaringen grijpen diep in het leven in, maar zij behoren niet tot het filosofisch domein vanwege hun onwetenschappelijk karakter. Ook hier blijft hij benadrukken, dat de filosofie zich met deze kwesties niet moet bemoeien. Haar taak blijft bestaan in de logische analyse van de werkelijkheid of de analyse van het gebruik van de verschillende taalspelen.

### 2.5.2. Wittgenstein voorbij

Wittgenstein is voor veel filosofen een inspiratiebron geworden om nog diepgaander dan hijzelf deed over de taal na te denken. Zonder taal is er geen filosofie mogelijk. Maar het is niet vanzelfsprekend, dat de taal van de filosofie alleen maar uit logische taal bestaat. Vanuit het uitgangspunt, dat de filosofie steeds haar startpunt moet vinden in de verheldering van de alledaagse taal en ervaring ligt het voor de hand, dat de filosofie oog moet krijgen voor het complexe karakter van de alledaagse taal als projectie van de gewone werkelijkheid. Om recht te doen aan de gevarieerdheid van de taal moet de filosofie meerdere talen spreken, die onderling nauw samenhangen, zonder dat zij met elkaar samenvallen. Libbrecht beschouwt het in-kaart-brengen van deze samenhang en onderscheidenheid als de taak van de comparatieve filosofie (zie blz. 44). Door gebruik te maken van de inzichten van oosterse en westerse filosofieën onderscheidt hij drie vormen van filosofisch taalgebruik: de metaforische, de logische en de mystieke. Deze talen bestaan niet los op zichzelf. Zij lopen in het gewone, filosofische en wetenschappelijke taalgebruik gemakkelijk door elkaar. Filosofen schrijven b.v. geen zuiver logische taal, maar zij grijpen bij "dreigende onformuleerbaarheid naar beeldtaal [...] -en gek genoeg, zijn deze passages vaak de meest inslaande en dan ook de meest geciteerde"<sup>15</sup>.

#### Metaforische taal

De wereld, waarin wij ons dagelijks leven slijten, is de wereld van het 'nu', dat ieder ogenblik weer achterhaald en voorbij is. Zo gauw wij een bepaalde ge-

---

<sup>15</sup> . Libbrecht, *Comparatieve filosofie*. Assen 1995, blz. 288.



beurtenis of situatie willen beschrijven en er iets over willen zeggen, moeten wij de stroom van het worden stilleggen. In filosofische taal: het 'worden' moet vastgelegd worden in het 'zijn', omdat wij de continue verglijdende grens tussen verleden en toekomst niet kunnen grijpen. De 'nu-wereld' kan alleen beschreven worden als een historische reconstructie. Dat houdt in, dat de enige wereld, waarin ieder van ons helemaal aanwezig is, niet beschrijfbaar is in een logische taal. Dat wil echter niet zeggen, dat ze onbeschrijfbaar is. De metaforische taal is in staat de dynamiek van de wordingswereld uit te beelden. Zij kan de emotionele beleving van het 'nu' onder woorden brengen. Wij zien dit b.v. gebeuren in de literatuur, vooral in de poëzie. De poëzie gebruikt de woorden niet in hun logische, maar in hun overdrachtelijke betekenis. Het 'overdrachtelijke' bestaat niet in het feit, dat het ene woord door het andere vervangen kan worden (substitutie), omdat zij op elkaar lijken. Een metafoor brengt een creatieve spanning aan tussen de woorden, zodat er een nieuwe, onverwachte betekenis ontstaat.

Ook de filosofie is in staat het zuiver rationele denken te overstijgen en in een metaforische taal te spreken. Deze taal is geen versiering bij een rationeel beoog, maar zij verbeeldt de werkelijkheid op een eigen wijze. Zij is in staat de band tussen de rationaliteit en de emotionaliteit van het leven te waarborgen en daarmee dicht bij de authentieke ervaring van mensen te blijven. Het wonderlijke, het mysterieuze, het diepe dat wij aan het leven kunnen beleven kan hier onder woorden gebracht worden. Het is de taal van de 'aandachtige aanwezigheid', die de innerlijke, emotionele geladenheid van de werkelijkheid bewaart.

Voorbeelden van dit soort taalgebruik vindt men bij Ernst Bloch (1885-1977) en bij Martin Heidegger. De filosofie van Bloch, die het beginsel 'hoop' als uitgangspunt heeft, is een poging om het komende en het nog ongedachte aan het licht te brengen. Hij gebruikt hiervoor een poëtische taal, vol van allegorieën, symbolen en metaforen. Op deze wijze lukt het hem om het nog-niet-zijnde te verwoorden. In een logische taal zou dit onmogelijk zijn.

Heidegger ziet de taak van de filosofie gelegen in het samengaan van denken en dichten. Alleen op deze wijze is het mysterie van het Zijn, dat men nooit rationeel kan doorgronden, onder woorden te brengen.

De inspiratiebron achter het metaforisch taalgebruik in de filosofie is het 'zien', 'de filosofische visie'. Het is de onmiddellijke en intuïtieve visie op de werkelijkheid, die door het loutere intellect niet ontdekt kan worden. Zij opent voor de mens de mogelijkheid, zoals in het taoïsme centraal staat, naar zijn of haar eigen weg (tao) te zoeken in het wordingsproces, dat ons leven is. Deze eigen weg vormt een onderdeel van het grote wordingsproces van de kosmos (zie blz.45). Kennis van het worden is niet analytisch en niet communicatief in de zin van de logica.

### **Logische taal**

Willen wij inzicht verwerven in ons leven, er greep op krijgen, willen wij met anderen over onze ervaringen éénduidig kunnen communiceren en van elkaars



ervaring kunnen leren, dan hebben wij in ons dagelijks leven de logische taal nodig. De logische taal stelt ons in staat ons leven te beschrijven, te analyseren, te structureren, enz. Een voorwaarde hiervoor is, dat wij ons leven even 'uit de stroom van de tijd nemen', d.w.z. het wordingskarakter even buiten spel zetten en zelf op een afstand ons leven gaan bekijken. De logische taal is in zijn uitgesproken vorm de taal van de wetenschap. Om een zuiver rationeel communicatiemiddel te scheppen, objectief en consistent, is het noodzakelijk om alle emotionaliteit die in de taal aanwezig is, te verbannen. De logische taal zet de werkelijkheid stil om haar te kunnen analyseren. Zij gaat uit van een zijnsdenken, zoals dat in de hele westerse filosofie, enkele uitzonderingen daargelaten, aan de orde is geweest. Haar eerste inspiratiebron is het Griekse woord 'theôrein', d.w.z. afstandelijk, niet geïnvolveerd toeschouwen. Deze gedachte ligt aan de basis van de traditionele westerse eis van objectiviteit.

### **De symbolische taal**

De gewone opvatting van een symbool is, dat het verwijst naar een andere, hogere werkelijkheid die in onze gewone dagelijkse werkelijkheid verborgen ligt en door het symbool tegenwoordig wordt gesteld. Maar een symbool hoeft niet altijd naar een andere werkelijkheid, naar een dubbele bodem van de werkelijkheid te verwijzen. Het kan ook vanuit de veelheid van verschijnselen de werkelijkheid in zijn totaliteit oproepen en een naam geven. Het gebied van de religie is bij uitstek het terrein van de symbolen. De taal van de religie is een poging om de zuivere mystieke ervaring, die binnen onze gewone werkelijkheid ligt, uit te drukken. Deze ervaring is in feite 'onzegbaar', niet in taal uit te drukken, maar alleen in stilte en zwijgen te beleven. Wil de mysticus toch iets van zijn ervaring uitdrukken, dan is hij of zij aangewezen op de symbolische taal, die allerlei woorden oproept, die voor ongeziene dingen staan. Als christenen spreken over het Rijk Gods of boeddhisten over het nirvana, dan hebben ze mystieke realiteiten op het oog, die alleen in symbolische taal weergegeven kunnen worden. Symbolische taal is een taal tussen ingewijden, die in deze symbolenwereld zijn ingevoerd.

De filosofie kan de symbolische taal gebruiken om het niet-Zijn te ontsluiten. Het is een van de zwakten van de westerse metafysica, dat zij moeite heeft om mystieke geschriften een eigen plaats te geven in de filosofie. "Ik heb persoonlijk nooit goed begrepen", schrijft Libbrecht, "waarom bijvoorbeeld Eckhart niet tot de filosofen wordt gerekend [...], terwijl hij op een veel diepere wijze het mysterie van het Niet-zijn heeft begrepen dan vele filosofen, die alleen maar op zoek waren naar praedicaten om God op rationele wijze te omschrijven" <sup>16</sup>. Vooral in het boeddhisme is er een veel grotere affiniteit met de symbolische taal als mogelijkheid om het nirvana als 'Leegte' weer te geven.

De metaforische, de logische en de symbolische taal -ook al hangen zij in

---

<sup>16</sup> o.c. blz. 303.



ons spreken nauw samen- mogen niet met elkaar verward worden, noch wat betreft functie noch wat betreft algemene verstaanbaarheid. De logische taal in haar rationele functie is gericht op inzicht en beheersing (rationalisme). De metaforische taal in haar overdrachtelijke functie richt zich op de harmonie met de natuur (taosme). De mystieke taal in haar symbolische functie richt zich op verlichting en verlossing (boeddhisme). In beginsel is alleen de logische taal geschikt om met niet-ingewijden te communiceren.

## 2.6. Terugblik op de vraag 'Wat kan ik weten'

De wereld waarin de mens leeft, is een onuitputtelijke bron van kennis. Als wij alles willen weten over ons zelf, over onze medemens, over de natuur en over alles wat mysterie voor ons blijft, dan is één mensenleven veel te kort om dit te kunnen realiseren. Datzelfde gaat zelfs op binnen de verschillende tijdperken en culturen. Wat er in de wereld en in ons zelf te kennen valt, is zeer verschillend, naargelang de tijd en de cultuur. Wij zien dit voor ons, als wij kijken naar het verloop van de Oudheid via de Middeleeuwen naar de Moderne Tijd en de steeds grotere rol die de wetenschap in het leven is gaan spelen. In de Moderne Tijd loopt de vraag 'Wat kan ik weten?' uit op de erkenning van de grenzen van ons denken (Kant) en van onze taal (Wittgenstein). Het is duidelijk, dat wij veel kunnen weten in onze maatschappij en dat wij ook veel kennis nodig hebben om redelijk in een informatiemaatschappij te kunnen overleven. Er is zelfs zoveel te weten, dat we, bewust of onbewust, op bepaalde terreinen een selectie toepassen en als het ware, analfabeten blijven. Hier spelen praktische grenzen een rol: onze opname-capaciteit en onze interesse. Maar ondanks al ons weten op praktisch, wetenschappelijk en filosofisch terrein is het moeilijk om onze kennis in een groot samenhangende levensvisie onder te brengen, zodat wij de weg weten in ons leven. De man of vrouw, die nu nog alles wil overzien, loopt de kans een omgevallen boekenkast te worden. Juist op het terrein van de belangrijkste levensvragen worden de grenzen van onze kennis en van onze taal zichtbaar. De belangrijkste levensgebieden waar een mens nooit over uitgedacht en uitgesproken kan raken, voeren ons naar het 'geleerde niet-weten', naar de ervaring van het zwijgen als hoogste vorm van weten.

### Aanbevolen literatuur

Een goede inleiding op het leven en het denken van Wittgenstein kan men vinden bij: A. Janik / St. Toulmin, *Het Wenen van Wittgenstein*. Meppel 1990; B. Duffy, *De wereld die ik aantrof*. Amsterdam 1990. Voor niet-filosofisch geschoolde lezers zijn de twee hoofdwerken van Wittgenstein moeilijk toegankelijk. Wel heel leesbaar is het boek 'Losse opmerkingen. Een keuze uit de nalatenschap'. Baarn 1979.



## Bronnen

*E. Kuypers* (red.), Wittgenstein in meervoud. Leuven 1991, blz. 89-105; *E. Kuypers* (red.), Wittgenstein. Kampen 1991, blz. 182-195; *P. Ricoeur*, Wegen van de filosofie. Balthoven 1970; *A. Janik / St. Toulmin*, Het Wenen van Wittgenstein. Meppel 1990; *B. Duffy*, De wereld die ik aantrof. Amsterdam 1990; *J. Nuchelmans*, Overzicht van de analytische wijsbegeerte. Utrecht 1969, blz. 106-126; *R. Beerling*, Wittgenstein geeft te denken. Meppel 1974; *L. Apostel*, Gebroken orde. Leuven 1992; *G. Hubbeling*, Wittgenstein, in: Kritisch Denkerslexicon. Jan.1991; *U. Libbrecht*, Comparatieve filosofie: een venster op de wereld, in: Filosofie jrg.4, nr.6, 1994, blz. 21-25; *U. Libbrecht*, Inleiding comparatieve filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model. Assen 1994, blz. 285-324; *U. Libbrecht*, Oosterse filosofie. Een inleiding. Leuven 1995.



## Deel II: 'Wat moet ik doen?'

De vraag 'Wat moet ik doen?' is de tweede fundamentele vraag, die Kant aan de filosofie stelt. Voor de beantwoording hiervan wijst hij op dat gedeelte van de filosofie, dat men ethiek noemt. Er is echter in onze moderne cultuur geen gebied, waar zoveel onzekerheid heerst als op het gebied van de ethiek. Daar heeft Kant zelf zijn eigen steentje aan bijgedragen. Het is lange tijd 'eenvoudig' geweest om de vraag 'Wat moet ik doen?' te beantwoorden. Er waren immers algemene beginselen, gebaseerd op de geboden van God of op de menselijke natuur, die ons duidelijke morele richtlijnen gaven. Moreel handelen was een kwestie van een goede toepassing van deze algemene beginselen. Mensen met plichtsgevoel, met een ontwikkeld geweten wisten, wat zij moesten doen.

Deze tijd is voorbij. Vooral door het wegvallen van de godsdienst als algemene bron van de moraal en door het inzicht, dat wij geen beroep kunnen doen op een menselijke natuur die voor alle tijden en plaatsen geldt, is het zedelijk handelen van de mens onzeker geworden. Vooral ouderen hebben deze verschuiving aan den lijve ondervonden.

### Ouderen en hun ethische lotgevallen

Maatschappelijk gezien heeft de oude generatie een bewogen leven achter de rug. Een aantal van hen heeft twee wereldoorlogen meegemaakt en daarmee het failliet van het morele karakter van christendom en humanisme van dichtbij meegemaakt. Vooral de tweede wereldoorlog heeft op dit punt diep in hun leven ingegrepen. Zij waren met vaste morele beginselen opgevoed en kenden in hun morele handelen weinig of geen onzekerheid. Dit handelen werd in de meeste gevallen geleid door een godsdienstige of humanistische visie op het leven. Twijfelen aan fundamentele ethische uitgangspunten of aan de zin van het leven lag niet voor de hand. Zij hadden bewondering voor mensen, die trouw waren aan beginselen en recht door zee gingen. Deze mensen hadden 'karakter'. Ook de sfeer van de maatschappij gaf duidelijk aan, hoe zij moesten leven. Er was eerbied voor de meerderen of de hoger geplaatsten op alle terreinen van het leven, ook al waren bepaalde groepen mensen zich heel goed bewust hoe onrechtvaardig deze verhoudingen soms waren. In de hiërarchie van waarden stonden werken en maatschappelijk vooruitkomen hoog genoteerd. Stuk voor stuk zijn deze ethiek en maatschappelijke sfeer in de na-oorlogse jaren in een crisis geraakt.

De grootste veranderingen in de traditionele ethiek zijn de loskoppeling van godsdienst en moraal, en de relativering van al onze morele beginselen. Lange tijd functioneerde de godsdienst als de bescherming en fundering van het morele handelen. Op populaire wijze gebeurde dit, doordat de godsdienst beloning en straf in het vooruitzicht stelde voor het goede en slechte handelen van mensen op aarde. Het Laatste Oordeel en de mogelijkheid van de hel hielden de





mensen op het rechte pad. In de theologie poneerde men een nauwe band tussen God en de morele orde. Godsdienst gaf de uiteindelijke waarde aan het leven van de deugd.

In de loop van de zeventiende eeuw ging de filosofie voor haar ethische beginselen steeds minder een beroep doen op de godsdienst. Dat riep bij gelovige mensen de angst op, dat hiermee het hek van de morele dam was. Dit kon immers alleen leiden tot een ontwaarding van het verschil tussen goed en kwaad. Bekend is de uitspraak van de russische romanschrijver Dostojewski: 'Als God niet bestaat, dan is alles geoorloofd'.

Echo's hiervan horen we nog in onze tijd rond de discussie, die de toenmalige minister van justitie Hirsch Ballin aangezwengeld heeft met zijn pleidooi voor het herstel van christelijke waarden in een liberale cultuur. Volgens hem hebben liberalen geen antwoord op het normverval. Zij kunnen geen bezielend verband scheppen tussen mensen en hebben geen mogelijkheid tot morele consensus. "Morele overeenstemming is niet goed mogelijk zonder dat een besef bestaat van een buiten de mens staande, zuiver geestelijke instantie waaraan mensen uiteindelijk verantwoording schuldig zijn. In de godsdiensten van alle ons bekende culturen verlangt God het goede van de mens"<sup>17</sup>.

Naast en dikwijls verbonden met het loslaten van de band tussen godsdienst en moraal staat de problematiek van het zich beroepen op algemene beginselen, die ons morele handelen moeten leiden. De humanisten van de zestiende eeuw gaven reeds een voorkeur aan een ethiek, die zich richtte op het lokale, op het kontekst-gebundene en door toevallige machtsverhoudingen bepaalde situaties (zie blz. 20). Deze stroming moest het afleggen tegen de Verlichtingsfilosofie, die juist boven de onvolkomenheden van de concrete omstandigheden wilden uitstijgen door het formuleren van algemene beginselen. Vooral door de opkomst van het historisch denken in de negentiende en twintigste eeuw is het denken in universele beginselen aangetast. De z.g. universele beginselen blijken aan tijd en plaats gebonden te zijn. De ethiek is hierdoor in het vaarwater van het relativisme gekomen.

Door deze crisis in de traditionele ethiek is de morele wereld van met name de ouderen door elkaar geschud, met alle gevolgen vandien. Een aantal ouderen voelt zich in hun ethische idealen verraden, zowel door de traditionele zingevingssystemen (vooral de kerken) als door de maatschappij. Als reactie houden zij star vast aan de oude zekerheden, waarin zij opgevoed zijn. Zij verheerlijken het verleden, waar in hun ogen alles beter was dan nu het geval is. Hun grootste grief is misschien wel, dat 'alles maar mag', 'niets meer moet' en 'niemand meer weet waarvoor hij eigenlijk leeft'. Vooral de mentaliteit van de moderne jeugd moet het ontgelden. Zij mist ieder morele besef. Daarom is er in hun ogen ook zoveel criminaliteit en losbandigheid onder de jeugd.

---

<sup>17</sup> E. Hirsch Ballin, Liberale roep om waarden is vals, in: NRC van 26 april 1994, blz. 10.





Andere ouderen hebben echter de crisis van de morele normen en van het algemeen moreel besef op eigen wijze verwerkt. Zij hebben ervaren, dat het trouw-zijn aan vaste beginselen ook schaduwzijden heeft. Starheid in het morele denken, vooral in nieuwe situaties, is soms een bron geworden van allerlei schuldgevoelens, die het leven en de levensvreugde verlamden. Vooral op seksueel terrein is dit voelbaar geweest. Het eigen lichaam speelde in de traditionele ethiek geen echte rol van betekenis tenzij in negatieve zin. Deze negatieve kanten van de moraal, waarin zij opgevoed waren, hebben hen gevoelig gemaakt voor de grote veranderingen in het ethisch denken van na de tweede wereldoorlog. De opkomende situatie-ethiek, waarin de eigen vrijheid en morele keuze op de voorgrond stonden, bevrijdde veel ouderen van hun star vasthouden aan beginselen. De eigen verantwoordelijkheid en de ontplooiing van eigen mogelijkheden kregen een belangrijke plaats in het morele handelen. Dat dit hen soms in conflict bracht met de heersende moraal, vooral met de starre seksuele moraal van de rooms-katholieke kerk, spreekt vanzelf.

Deze ouderen hebben ook begrip kunnen opbrengen voor het afbrokkelen van de gezagsstructuren, zoals die uitgeoefend werden door de overheid, kerk, school en werk. Dit maakte het mogelijk, dat zij aangesproken konden worden op hun eigen verantwoordelijkheid en op hun eigen capaciteiten. De vrouwenbeweging deed hier nog een schepje boven op door de rolpatronen van mannen en vrouwen in discussie te brengen. Op alle belangrijke levenssterreinen, zoals het gezin, de kerk, de overheid, de politieke partij, was er een heroriëntatie nodig. Deze heroriëntatie heeft er toe geleid, dat veel ouderen hebben geleerd met onzekerheid te leven, zowel op het terrein van de ethiek als van de zingeving aan het leven. Het motto, dat nu voor hen geldt, is: 'Oud worden in onzekerheid'<sup>18</sup>. Hiermee wordt de twijfel een fundamentele levenshouding als reme-die tegen dogmatisme en verstarring. De filosofische houding van 'vragen stellen' en 'vragenderwijs voortgaan' in het leven is bij een aantal ouderen gemeen-goed geworden.

Toch heeft de bevrijding uit de 'ethische beknelling' van hun opvoeding en de positieve invulling van de eigen verantwoordelijkheid voor veel ouderen een ambivalent karakter gehouden. Er is in de loop van de jaren een ethische cultuur ontstaan, waar zij allerlei vraagtekens bij zetten. Wat in hun ogen verdwenen is, is niet alleen de rigide moraal, maar ook het gevoel van serieusheid, dat Kant 'eerbied' noemt. Dit ligt ten grondslag aan het morele handelen. De ethische cultuur draagt ons morele leven. Zij is de dieperliggende structuur van houdingen en gedragspatronen die te maken hebben met de wijze waarop mensen willen leven, de deugden die zij met elkaar willen nastreven. Deze ethische cultuur is de neerslag van een algemene overeenstemming tussen mensen over

---

<sup>18</sup> Zie T. Duyvendak, Oud worden in onzekerheid, in: G. Koek e.a., Zin in ouder worden. Persoonlijke beschouwingen over zingeving. Houten 1993, blz. 36-61.



wat een waardevol leven inhoudt, over de gedragspatronen die de moeite waard zijn om aan de volgende generatie over te dragen, over de wezenlijke karaktereigenschappen die ingeprent en gecultiveerd worden. Het is het ethische klimaat, dat opbloeit uit mythen en legenden. Het belangrijkste punt wat betreft de waarde van zo'n achtergrond van legenden en tradities is, dat zij kleur en inhoud geven aan de gedragsmodellen waarnaar jongeren en ouderen gevraagd worden te streven. Het heeft niet alleen te maken met de rationele structuur van argumenten, maar met het hele culturele leven, inclusief poëzie, godsdienst, muziek en kunst. Deze ethische cultuur geeft de morele code zijn diepgang, zijn macht om onze eerbied en verbondenheid af te dwingen. Als ouderen (en niet alleen zij) zich ergens zorg over maken, dan is het de onduidelijkheid, waarin onze ethische cultuur zich op dit moment bevindt. Zij stammen nog uit een ethische cultuur, waarin solidariteit met elkaar en sociale rechtvaardigheid een belangrijke rol speelden. Deze cultuur vormde in de vijftiger jaren de achtergrond bij het opbouwen van de verzorgingsstaat. Het pijnlijke is echter, dat met de groei van de verzorgingsstaat een ethiek en ethische cultuur een kans hebben gekregen (ook bij de ouderen zelf), die niet meer in de lijn ligt van de mentaliteit van de jaren vijftig. De nadruk komt te liggen op zelfontplooiing en consumeren. Dat geeft bij een aantal ouderen een spanning tussen de oude ethische cultuur en de nieuwe.

### **Indeling van deel II**

Vanuit de vraag 'Wat moet ik doen?' staat de verandering in het denken over moraal en zingeving aan het leven en de problemen die hier aan vastzitten in dit tweede deel centraal.

In hoofdstuk 3 wordt de vraag van Kant 'Wat moet ik doen?' toegepast op de ethiek van de moderne maatschappij. De ethiek, die Kant voor ogen had, is in onze tijd ingeruild voor een ethiek, die gericht is op het maatschappelijk nut: het utilisme. Wij hebben met elkaar een verzorgingsstaat opgebouwd, waarin de utilistische ethiek uit de achttiende en negentiende eeuw een nieuwe vorm heeft gekregen.

In hoofdstuk 4 wordt de vraag 'Wat moet ik doen' verbreed tot de vraag 'Hoe te leven?'. De Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum beschouwt deze vraag als de kern van haar eigen filosoferen. Zij laat aan de hand van de oude Griekse filosofie zien, hoe kwetsbaar het Goede is en hoe het zich aan onze greep kan onttrekken. Zij voert een pleidooi voor een andere ethiek dan die van Kant of het moderne utilisme: de deugd-ethiek.



## Hoofdstuk 3. Het utilisme als ethiek van de verzorgingsstaat

Dit hoofdstuk vraagt een andere houding tegenover de ethiek dan wij meestal gewend zijn in te nemen. Wij hebben geleerd, dat ethiek iets is van ons bewustzijn, van de wil of de intentie, die wij hebben. Maar wij moeten ons wel realiseren, dat de ethiek zich niet alleen in ons hoofd afspeelt, maar ook zijn neerslag vindt in de wijze, waarop wij de maatschappij met elkaar hebben opgebouwd. Door de opvoeding, de school, het arbeidsbestel, de politiek hebben wij de vraag naar het morele handelen in onze westerse maatschappij al in een bepaalde richting geduwd: in de richting van welvaart voor een ieder of van het sociale nut. De vraag van Kant 'Wat moet ik doen?' kan in ons geval beter luiden: 'Wat hebben wij gedaan en wat zijn wij aan het doen?' Wij zijn weliswaar niet aan onze welvaartsethiek of utilistische ethiek overgeleverd, maar iedere verandering hierin betekent een verandering van onze wijze van leven. Dat gaat langzaam en is moeilijk. Hier geldt de wet van de traagheid.

Ik begin dit hoofdstuk met enkele korte gegevens over het begrip 'ethiek' en over enkele verschillen in ethische benadering (3.1). Daarna schets ik in grote lijnen, hoe de vraag van Kant op een keerpunt staat in het ethisch denken vanaf de Griekse Oudheid tot aan de Moderne Tijd. Bij Kant begint een hele nieuwe benadering, die de richting van de moderne ethiek zal bepalen (3.2). Daarna kom ik aan de kern van dit hoofdstuk: de ethiek van de verzorgingsstaat, het moderne utilisme (3.3) en de problemen die deze ethiek met zich meebrengt in de verzorgingsstaat (3.4).

### 3.1. Ethiek en enkele verschillen in ethische benadering

#### Het begrip 'ethiek'

Iedere ethiek gaat van de vooronderstelling uit, dat de mens een zekere vrijheid van handelen bezit en daarom verantwoordelijk is voor zijn daden. Ik laat hier in het midden, hoe groot deze vrijheid en daarmee deze verantwoordelijkheid is. Als men over ethiek praat, dan kan men twee dingen bedoelen: de reflectie op het morele handelen van mensen of de feitelijke morele dimensie van het handelen zelf. In de filosofie valt de nadruk op het eerste. Men onderscheidt dan verschillende wijzen, waarop de reflectie zich met het morele handelen kan bezig houden: op beschrijvende, normatieve of meta-ethische wijze. Ethiek als beschrijvende of descriptieve ethiek bestudeert allerlei vormen van en voorwaarden tot het morele leven: normen en waarden, zeden en gewoonten, goed en kwaad, schuld en vrijheid, verantwoordelijkheid en vrije wil, zonder hier een moreel oordeel over uit te spreken. De ethiek kan echter ook normatief zijn. Dat is de prescriptieve ethiek. Zij kan voorschrijven en funderen wat moet zijn. In dit perspectief formuleert de ethiek een leer, zelfs een plichtenleer. Binnen de normatieve ethiek kan men dan nog spreken van toegepaste ethiek, als de nor-



matieve ethiek toegepast wordt op concrete, praktische problemen, b.v. abortus, euthanasie. Een laatste indeling van de ethiek noemt men meta-ethiek. Deze behandelt de logische en kentheoretische grondslagen van de normatieve ethiek, b.v. wat is het karakter van normatieve uitspraken? Vooral de taalanalytische filosofie beperkt zich tot dit soort ethiek.

### **Ethische benaderingen**

De belangrijkste theorieën die in de moderne ethiek opgang doen kan men in twee soorten verdelen: de resultaattheorieën en de intentietheorieën. De resultaat- of teleologische theorieën kijken bij de zedelijke beoordeling van menselijke handelingen vooral naar het resultaat van die handelingen. Zij schrijven aan de mens één allesoverheersend motief voor zijn handelen toe: het nastreven van lust en het vermijden van onlust. Grote stromingen van deze richting zijn bijv. het hedonisme, het eudemonisme of het utilisme. De intentie- of de deontologische theorieën beoordelen de daad niet naar het resultaat, maar naar de intentie, naar hetgeen de handelende mens als zijn plicht beschouwt. Het motief van de daad of de intentie maakt de zedelijke waarde uit. De ethiek van Kant is hiervan een voorbeeld.

## **3.2. Kant als draaipunt naar het ethisch denken van de twintigste eeuw**

Voor de beantwoording van de vraag 'Wat moet ik doen?' verwijst Kant naar de ethiek. Zelf heeft hij zich uitvoerig met het ethisch handelen van mensen bezig gehouden in zijn 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (1785) en in zijn 'Kritik der praktischen Vernunft' (1788). Vooral in het laatste boek staat de fundering van de ethiek centraal. Hij ontwikkelt hierin zijn ethische theorie, gebaseerd op de goede wil van de mens en op de plicht. Hoe revolutionair deze benadering in die tijd was, kan men alleen begrijpen, als men kijkt naar de ethische benadering van de Griekse Oudheid en de middeleeuwen (3.2.1). Vanuit de positie van Kant (3.2.2) is het mogelijk om de weg naar de moderne ethiek te vinden, gebaseerd op een discussie tussen plicht en nut (3.2.3).

### **3.2.1. De ethische benadering vóór Kant**

Zowel het Griekse denken als het christelijk denken van de middeleeuwen plaatsen het doel van het ethische handelen van de mens buiten de mens zelf, terwijl Kant het doel in de mens zelf plaatst. Het grote verschil is al hoorbaar in de formulering van de vraag 'Wat moet ik doen?'. De moderne ethiek concentreert zich op de vraag, wat juist is om te doen, terwijl de Griekse en middeleeuwse ethiek zich richt op de vraag, wat goed is om te zijn.

Bij de oude Griekse filosofen staat de vraag centraal: 'Wat moet ik doen, wil het mij goed gaan?' Hierdoor is de ethiek gericht op het goede leven. De belangrijkste termen uit deze ethiek hebben dan ook te maken met 'goedheid',



'deugd' en 'wijsheid'. Het aanvaarden van het lot, het streven naar het goede als vervolmaking van de mens zelf, het bereiken van een deugdzaam leven, het streven naar geluk: het zijn allemaal factoren, die het ethisch handelen van de mens bepalen. Hoe verschillend ook over de inhoud van het goede en deugd-zame leven wordt geoordeeld, de gerichtheid op iets dat buiten de mens ligt en met de menselijke voltooiing te maken heeft, vormt de kern van het ethisch handelen. Het Griekse zedelijk vocabulaire is zo opgebouwd, dat het voorwerp van onze verlangens en onze zedelijke doelen niet los van elkaar staan. In het woord 'eudaimonia' (geluk of het goede leven) zijn handelen en voorspoed onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verlangens staan gericht op iets objectiefs buiten de mens zelf. Hierdoor wordt het mogelijk om bepaalde vormen van bevrediging van deze verlangens objectief hoger te stellen dan andere. Er is een mogelijkheid tot een bepaalde hiërarchie van waarden, waarbinnen de begrippen 'goed' en 'kwaad' gehanteerd worden. Er bestaat dus een onpersoonlijk, niet zelf gekozen criterium om goed en kwaad te kunnen onderscheiden.

In de middeleeuwen is deze gerichtheid naar buiten nog veel duidelijker herkenbaar dan in het Griekse denken. God als hoogste goed staat in de Christelijke ethiek centraal. Op dit hoogste goed, dat alleen na dit leven te bereiken is, is de mens gericht. Via de Bijbel en het leergezag van de kerk kan de mens achterhalen, wat God wil en wat goed en kwaad is.

### **3.2.2. De ethiek van Kant**

#### **Keerpunt in de geschiedenis van de ethiek**

Kant staat op een van de grote keerpunten in de geschiedenis van de ethiek. De morele orde, waarbinnen het ethisch handelen van de Griekse Oudheid en de middeleeuwen zich bevindt, is voor Kant een hachelijke orde. Kant ziet hierin het gevaar van heteronomie: de wet wordt bepaald door iets buiten de mens zelf. Voor hem geldt de autonomie van de mens. Wat goed en kwaad is, wordt door de mens zelf bepaald. Om het in de stijl van Kant te zeggen: de ethiek wordt slechts bepaald vanuit de vorm van haar regels en niet vanuit een doel waartoe die regels eventueel gespecificeerd kunnen worden. Vandaar zijn poging om de inhoud van morele regels aan hun vorm te ontlenuen. Wezenlijk is niet wát de plicht gebiedt, maar dát zij gebiedt. Zo staat Kant op het keerpunt, waarop morele regels en de doelen van het menselijk leven zozeer van elkaar gescheiden zijn, dat het verband tussen het zich-aan-regels-houden en het bereiken van een doel een bijkomstig verband is. Niet het geluk zoeken, maar proberen het geluk waardig te zijn, dat zou het motto van Kant zijn. God zal de deugd wel bekronen.

#### **Omschrijving van de ethiek van Kant**

Niets is onvoorwaardelijk goed, behalve de goede wil. Dieper kan de ethiek niet in de mens kruipen. Vanaf het begin ligt bij Kant de nadruk op de wil van de handelende persoon, op zijn motieven en zijn intenties en niet op wat hij in feite



doet. Het enige motief van de goede wil is zijn plicht te doen terwille van die plicht. Die plicht presenteert zich aan de mens als gehoorzaamheid aan een wet die algemeen bindend is voor alle redelijke wezens. De toetssteen van die wet is dat de mens die wet algemeen kan maken, zodat zij een 'categorische imperatief' wordt. De categorische imperatief is een onvoorwaardelijk gebod, dat voor iedereen en in alle omstandigheden geldt. Hij luidt: 'Handel zo, dat de stelregel (maxime) van uw wil steeds tegelijk als beginsel van een algemene wetgeving zou kunnen gelden'. De grondwet hiervan is: 'Handel zo dat je de mensheid zowel in je eigen persoon als in de persoon van ieder ander, tegelijkertijd altijd ook als doel en nooit enkel als middel gebruikt'.

Hiermee is de weg afgesneden naar een wet, die hypothetisch is, in de zin van: men behoort dat en dat te doen, als.. Een voorbeeld van een hypothetische wet is: indien ik rijk wil worden of deugdzaam wil leven, dan moet ik zo en zo handelen. Op deze wijze laat de wil zich leiden door een object, een doelstelling of door een hoogste goed. Voor Kant is dit een aanslag op de autonomie van de zedelijke persoon. De mens moet alleen aan zichzelf gehoorzamen, niet aan een uitwendig gezag, zelfs al zou dat God zijn. Het nastreven van de plicht wordt een zelfstandig gebied, dat met niets anders in het menselijk leven in verband staat.

Vanuit het idee 'plicht' is het mogelijk om nogmaals de ontwikkeling te overzien, die zich vanaf de Griekse Oudheid voltrokken heeft. De plicht was oorspronkelijk verbonden met de eis om een specifieke rol te vervullen in de maatschappij. Deze vervulling diende een doel dat begrijpelijk was als uitdrukking van normale menselijke verlangens. Naderhand werd de plicht iets dat het individu moet doen ongeacht zijn persoonlijke verlangens. Tenslotte komt men uit bij een begrip plicht, dat volkomen los komt te staan van verlangens. Er is geen band meer met andere doelen of verlangens dan de plicht alleen. Op de vraag 'Waarom moet ik dat doen?' is het enige antwoord 'Omdat je het moet'.

### **3.2.3. De weg naar de ethiek van de twintigste eeuw**

In de ontwikkeling van de ethiek naar de twintigste eeuw neemt de discussie over 'plicht' (Kant en neokantianisme) en nut (utilisme en modern utilisme) een belangrijke plaats in. Enig inzicht hierin is noodzakelijk om de ethiek van onze verzorgingsstaat te begrijpen.

#### **Pleidooi voor 'nut' in plaats van 'plicht'**

De nadruk, die Kant legt op de plicht en de goede intentie, staat haaks op een belangrijke ontwikkeling in het ethisch denken, die veel meer uitgaat van 'nut' en 'geluk'. Goede bedoelingen alléén verbeteren de wereld nog niet. De ethiek moet ons helpen om een betere maatschappij te scheppen. Dat was de strekking van het utilisme of utilitarisme in de achttiende eeuw. Het hecht grote waarde aan het verlichten van het lijden van mensen. Het zet zich af tegen grote morele





ordes uit het verleden, die in de opvatting van het utilisme zoveel nodeloos en zinloos lijden aan mensen hebben aangedaan. Tegelijkertijd bouwt het voort op motieven uit het christendom, vooral de zorg voor het welzijn van anderen. In die zin is het utilisme een geseclariseerde vorm van het christendom. Het draagt de mentaliteit van de Moderne Tijd door nadruk te leggen op het dagelijks leven van mensen, op het werk en het gezin.

Het utilisme stelt het nut als bepalend element van de ethiek voorop. Wat bijdraagt tot wat voor de mens voordelig is, heet goed; wat schadelijk blijkt te zijn, heet slecht. Op het eerste gezicht wordt in deze ethiek weinig rekening gehouden met de ander. Vooral Jeremy Bentham (1748-1832), die samen met John Stuart Mill (1806-1873) een van de belangrijkste grondleggers van het utilisme is, heeft echter steeds benadrukt, dat het hoogste goed, het uiteindelijke goed en de zin van het leven niet gelijk gesteld moeten worden met het kortzichtige, persoonlijke nut, maar met het grootste geluk voor het grootst mogelijke aantal mensen. Dat was voor hem 'het wel begrepen eigenbelang'. Het criterium voor het zedelijk waardevolle wordt de graad van algemene welvaart. De mens moge van nature een louter egoïstisch wezen zijn, als hij echter goed nadenkt, moet hij inzien dat hij de anderen nodig heeft. Het is bijgevolg zijn werkelijk eigenbelang, dat niet alleen hijzelf, maar ook de anderen het zo goed mogelijk hebben. Dit heeft immers noodzakelijkerwijze goede repercussies op hem. In dit utilisme worden het voordeel en het zedelijk waardevolle tot kwantificeerbaar nut gereduceerd. Iemand handelt goed wanneer hij uit twee of meer mogelijke handelingen die kiest die het meest zal bijdragen tot het algemeen sociaal welzijn.

Het utilisme is gebaseerd op een fundamentele intuïtie, die door niemand bestreden zal worden. De gevolgen van ons handelen tellen, zodat wij in de praktijk de voorkeur moeten geven aan die handelingen, die het meeste resultaat opleveren.

### **Typering van de moderne ethiek**

De moderne ethiek, die zich zowel bij Kant als bij het utilisme heeft ontwikkeld, draagt als algemeen kenmerk, dat zij alleen in zichzelf gerechtvaardigd kan worden. Zij is losgemaakt van de hele morele orde, waarin het handelen van de mens in het verleden was ingebed. Het gevolg is, dat de moderne maatschappij niet meer een goed geïntegreerde vorm van zedelijk leven heeft, zoals men die uit de Griekse Oudheid en de middeleeuwen kent. Zij heeft meerdere ethische taalspelen, die zich beroepen op eigen uitgangspunten en soms hun wortels in het verleden hebben, b.v. een neo-aristotelische ethiek, een christelijke ethiek, een neo-kantiaanse ethiek, een socialische ethiek. In elk van deze taalspelen bestaat er een bepaald doel of bepaalde doelen, een geheel van regels en een serie deugden, die allemaal van elkaar verschillen. Tussen al deze systemen is er geen beroepsinstantie of een neutrale onpersoonlijke maatstaf meer, die boven de partijen staat.





### **3.3. Het moderne utilisme als de belangrijkste ethische theorie van de verzorgingsstaat**

Iedere maatschappij wordt gedragen door een eigen ethiek en een eigen ethisch vocabulaire. Deze ethiek kan zowel inspirerend als corrigerend werken op de ontwikkeling van de maatschappij. De sociale ethiek heeft dit proces als voorwerp van reflectie. Zij kijkt niet zozeer naar de individuele morele keuzes en beslissingen van mensen, maar naar hun collectieve morele beslissingen en de invloed hiervan op de stijl van leven en op de maatschappelijke verbanden. Zo kan men zich afvragen, welke ethiek past bij de verzorgingsstaat en welk ethisch vocabulaire deze meebrengt? Ik ga er van uit, dat de utilistische ethiek of het moderne utilisme de belangrijkste inspiratiebron van onze verzorgingsstaat is geweest (en nog is) en dat zij ook ons ethisch jargon bepaalt. Om dit duidelijk te maken begin ik met een korte schets van de verzorgingsstaat en haar ontwikkelingen (3.3.1). Daarna schets ik het profiel van het moderne utilisme (3.3.2) en laat het verband zien tussen de verzorgingsstaat en de utilistische ethiek (3.3.3). Tenslotte stel ik de schaduwzijden van deze ethiek aan de orde (3.3.4).

#### **3.3.1. Schets van de verzorgingsstaat**

De verzorgingsstaat is niet uit de lucht komen vallen. Hij heeft haar historische wortels in een type maatschappij, dat door het 'sociaal contract' gedragen wordt. Alle maatschappijen, die 'modern' genoemd worden, zijn hierop gebaseerd.

#### **Sociaal contract**

De theorieën van Th. Hobbes, J. Locke en J.-J. Rousseau vormen de inspiratiebronnen voor de moderne maatschappij. Zij beschrijven het 'sociaal contract' als een normatief model om een maatschappij te organiseren. Het drukt twee belangrijke waarden uit: vrijheid en rechtvaardigheid. De vrijheid komt tot uitdrukking in de gedachte, dat niet het geweld de basis is van collectieve afspraken, maar de gezamenlijke instemming. De rechtvaardigheid blijkt uit de gedachte, dat een samenleving op recht en niet op macht gebaseerd moet zijn. Het model vooronderstelt in feite, dat iedere burger vrijheid zal willen en ook een zekere mate van gelijkheid. In het contract worden de volgende zaken geregeld: de rechten en plichten van de burger en de wijze, waarop die rechten en plichten worden gegarandeerd. Hieruit komt een bepaalde opvatting over de verhouding tussen individu en maatschappij naar voren. De maatschappij staat ten dienste aan de verwachte verbetering van het individuele bestaan. Zij is hiervoor een instrument. Het beeld dat deze (moderne) samenleving oproept is niet meer de middeleeuwse 'universitas', d.w.z. een verzameling van gelijkgestemde geesten, verenigd door een gemeenschappelijk doel, waarin precies omschreven is wat de moeite van het nastreven waard. Het beeld lijkt veel meer op een verzameling individuen, die samenwerkt voor doelen van wederzijdse be-



scherming. De samenleving wordt hier gezien als een coöperatieve onderneming tot wederzijds voordeel, het 'welbegrepen eigenbelang'. Het coöperatieve voordeel stoelt op twee pijlers: op de bescherming van de persoonlijke levenssfeer, waarin iedereen zelf vorm mag geven aan het goede leven en op het scheppen van voorwaarden voor een markt, waarin burgers elkaar kunnen ontmoeten als vrije en gelijke producenten van goederen en diensten.

### **De verzorgingsstaat en zijn ontwikkeling**

Een definitie van de verzorgingsstaat, waarin alle wezenlijke elementen bij elkaar staan, zou de volgende kunnen zijn. Een verzorgingsstaat is een samenlevingsvorm die gekenmerkt wordt door een op democratische leest geschoeid systeem van overheidszorg, dat zich -bij handhaving van de ondernemingswijze produktie- garant stelt voor het collectieve welzijn van allen die tot deze samenleving behoren. De zorg voor dit collectieve welzijn omvat niet alleen de uitbouw van een veelomvattend stelsel van sociale wetgeving, maar ook het op peil houden van de werkgelegenheid en de zorg voor onderwijs, huisvesting, recreatie en gezondheid. De verzorgingsstaat is geworteld in het klassieke liberalisme met zijn nadruk op de individuele vrijheid van de burger. Vooral in het begin, dus in de achttiende eeuw, speelde de staat maar een beperkte rol in het leven van de burgers. Pas langzaam is de rol van de staat veranderd van 'nachtwakersstaat' naar 'verzorgingsstaat'. Het is duidelijk, dat deze staat een instrument is voor het individueel welzijn van de burger. Hij is geen doel in zichzelf en heeft daarom ook geen eigen ideologie. Hij staat gewoon ten dienste aan de burgers.

In de periode van de crisisjaren en in de jaren na de tweede wereldoorlog ontwikkelde de Warfare State zich tot Welfare State. Het vormde de overgang van de bestrijding van een gevaar van buiten naar het gevaar van een uitholling van binnen ten gevolge van een acute nood op alle levensgebieden bij grote groepen van de bevolking. De verzorgingsstaat is hierop het antwoord. De staat is niet alleen meer de beschermer van de burgerlijke vrijheden, maar ook van de burgerlijke levensstijl. Die laatste wordt in sociale grondrechten en sociale zekerheden vastgelegd. De sociale zekerheid is de beste garantie tegen politieke instabiliteit en maatschappelijke onrust. De staat schept hiervoor een kader en grijpt hiermee diep in de samenleving in. De filosofie, die de motor is achter deze ontwikkeling van de verzorgingsstaat, is die van de bestuurbaarheid en maakbaarheid van de samenleving.

Na de jaren zestig is er steeds meer twijfel ontstaan over de overheersende rol van de overheid, over de filosofie van bestuurbaarheid en maakbaarheid van de samenleving en over de betaalbaarheid van de verzorgingsstaat. Het hele concept van de verzorgingsstaat staat ter discussie, in een poging om de totale instorting hiervan te voorkomen. Sommige critici van de verzorgingsstaat wijten de crisis aan het ideaal om een volmaakte balans te vinden tussen vrijheid, gelijkheid en solidariteit. De architecten van de verzorgingsstaat



hebben in hun ogen hiermee te hoog gegrepen en zichzelf daarmee gefrustreerd. In de woorden van de socioloog Anton Zijderveld (geb. 1937): "Onrechtvaardige inkomens- en vermogensverdelingen zouden opgeheven moeten worden en plaats moeten maken voor een wettelijk gegarandeerde sociale zekerheid voor allen. Deze zekerheid zou genoten moeten worden in een democratisch bestel, waarin burgers grondwettelijk verankerde vrijheid en rechten zouden bezitten. En deze moeilijke balans tussen vrijheid en gelijkheid zou weer gebaseerd moeten zijn op maatschappelijke solidariteit, op een redelijke onderhandeling tussen de diverse partijen en belanghebbenden in de samenleving. In de jaren zeventig werd het evenwel steeds duidelijker dat de verwerkelijking van deze droom in zijn bereikte omvang onbeheersbaar en onbetaalbaar was geworden, terwijl maar weinigen van mening waren dat een optimum aan welzijn en geluk in deze samenleving was bereikt. Het hoge pogen had zichzelf gefrustreerd"<sup>19</sup>.

### **3.3.2. Het moderne utilisme in verband met de verzorgingsstaat**

Het utilisme van de zeventiende en achttiende eeuw (zie blz. 70) ging van de fundamentele intuïtie uit, dat bij de morele beoordeling van ons handelen de gevolgen tellen en dat in het algemeen genomen een handeling waarvan de gevolgen voor betrokkenen beter zijn te verkiezen valt boven een handeling met minder goede gevolgen. Het resultaat telt. De utilistische ethiek past uitstekend bij een liberale maatschappij, waarbij de individuele vrijheid voorop staat en de staat dienstbaar is aan de bevrediging van de individuele behoeften van haar eigen burgers. De staat heeft in deze theorie geen eigen ideologie.

De ontwikkelingen van de utilistische ethiek hebben gelijke tred gehouden met de groei van het kapitalisme, zowel in haar stimulerende als in haar corrigerende functie. Het is daarom niet verwonderlijk, dat ook onze verzorgingsstaat het kenmerk draagt van het utilistische denken. Er zijn auteurs, die vasthouden aan het idee, dat de huidige verzorgingsstaat geen eigen ideologie heeft. Dit is immers het terrein van de individuele burger. Kijkt men echter goed naar de uitgangspunten van de verzorgingsstaat, dan is het duidelijk, dat de moderne utilistische ethiek nauw aansluit bij de mentaliteit van de verzorgingsstaat. Meer dan welke andere ethiek ook, is het utilisme in zijn moderne vorm in staat een rechtvaardiging te bieden voor de vele verworvenheden van de verzorgingsstaat.

### **3.4. De ethische problemen van de verzorgingsstaat**

Door haar pragmatisch karakter is de utilistische ethiek een bron van inspiratie voor een moderne maatschappij. Zij kan heel direct inspelen op de ontwikke-

---

<sup>19</sup> A.C. Zijderveld, *Transformatie van de verzorgingsstaat*, in: *De nadagen van de verzorgingsstaat*. Amsterdam 1983, blz. 195.



ling van de economie als belangrijke motor in een welvaartsstaat. Zij sluit -in een geseclariseerde vorm- nauw aan bij de sociale mentaliteit van het christendom, waarin de nadruk lag op het verlichten van lijden, op naastenliefde en sociale rechtvaardigheid, op het belang van werk en gezin. Toch draagt de utilistische ethiek een aantal ambivalenties in zich, die in de loop van de tijd steeds zichtbaarder zijn geworden. De belangrijkste ambivalentie ligt in haar 'reductie-karakter'. Zij voert het hele vraagstuk van goed en kwaad terug op nut en welvaart. Een beeld van het goede leven, waarin nut en welvaart hun eigen hiërarchische plaats hebben, ontbreekt. Daarmee heeft zij geen mogelijkheid om welvaart en geluk een algemeen theoretisch kader te geven.

### **Punten van kritiek**

Door het ontbreken van een algemeen kader met zijn hiërarchie van waarden is de utilistische ethiek niet in staat een gemeenschapsband te scheppen tussen burgers onderling. Er is geen gezamenlijk ideaal om voor te leven en ook geen mogelijkheid voor de groep om hieraan een eigen identiteit te ontleen. De mogelijkheid ontbreekt om lot- of geloofsgenoten van elkaar te worden, want dat kan alleen op basis van een gezamenlijk ideaal. Vandaar dat onze maatschappij wordt afgeschilderd als een maatschappij van 'vreemden' voor elkaar.

De taak van de overheid en de politiek bestaat alleen in het inspelen op de voorkeuren van de burgers. Over de aard en de inhoud van deze voorkeuren heeft zij geen oordeel. Zij heeft geen goede gronden om het een boven het ander te prefereren. Zij heeft ook geen beeld, hoe het verleden van mensen een rol speelt in het streven naar geluk. Voor haar is het alleen van belang, dat zij weet wie de betrokkenen zijn, wat hun voorkeuren zijn en op welke manier deze optimaal bevredigd kunnen worden. Voor de politiek houdt dit in, dat zij zich in haar discussies voornamelijk bezig houdt met verdelingsvraagstukken, met het wikken en wegen van de belangen van burgers binnen de marges van de financiële mogelijkheden. De burger wordt op deze manier bejegend als iemand die allerlei wensen heeft en aan wie daarom van alles moet worden toebedeeld.

De burger wordt op deze wijze niet meer aangesproken op zijn individuele verantwoordelijkheid, als iemand die instaat voor de gevolgen van zijn handelen. Hij wordt niet meer uitgedaagd zelf keuzes te maken onder afweging van de kosten er van. Mensen zijn in de filosofie van het moderne utilisme, ondanks de schijn van het tegendeel, toch vooral de ontvangers van de geluk-distribuerende Centrale.

Hierdoor ontstaat er een ethiek, die geen onderscheid meer kan maken tussen de voorkeuren of preferenties van burgers en de waarden, die aangeven wat de moeite waard is om na te streven. Preferenties drukken een subjectieve wens uit en niet meer. Waarden worden door subjecten herkend en uitgesproken, maar zij ontstaan niet omdat ik of iemand anders ze ter sprake brengt. Waarden gaan boven de persoonlijke voorkeur uit. Waarden-uitspraken hebben een objectieve structuur. Zij verwijzen uitdrukkelijk naar anderen. Als immers iets van waarde is, dan is dat niet uitsluitend omdat ik dat zo ervaar. Anderen



zouden het ook moeten kunnen zien. Omgekeerd kunnen anderen mij attenderen op wat van waarde is. Alleen over waarden kan gesproken worden, terwijl preferenties eigenlijk alleen maar voor kennisgeving kunnen worden aangenomen. Er is geen echte discussie over mogelijk.

### **Zonder maat**

De vele punten van kritiek verwijzen volgens mij naar het probleem, dat de utilistische ethiek geen maatstaf kent, tenzij een kwantitatieve maatstaf. Deze bestaat in het zoveel mogelijk produceren en consumeren van goederen. De hele discussie in de jaren zestig over de relatie tussen welvaart en welzijn, over 'een economie van het genoeg', over het altijd 'meer', zonder dat dit leidt tot iets 'anders', tot een kwalitatieve omslag, ging in feite al over dit probleem. In deze kritische discussie zag men andere ethische invalshoeken aan het werk, die een duidelijke relatie hadden met een humanistische, socialistische of christelijke visie op het leven. In deze ethieken ontbreken het nut en de welvaart niet als nastrevenswaardige idealen, maar deze idealen staan ingebed in een ethiek, waarin een maat te vinden is voor het streven naar welvaart. Het consumentisme als levensstijl kan hierdoor veranderen in een 'consuminderen' als levensstijl<sup>20</sup>.

### **Eindigheid**

Trudy van Asperen (1941-1993), die zich uitvoerig met de utilistische ethiek van de verzorgingsstaat heeft bezig gehouden, is er steeds meer van overtuigd geraakt, dat hierin het begrip 'eindigheid' ontbreekt. Wij kunnen ons nog zo inspannen om pijn, ziekte, dood uit te bannen, maar zij vormen ons onontkoombaar lot. Door de nadruk te leggen op plezierige ervaringen verdringen wij zoveel mogelijk onze eindigheid. Haar ethisch testament is in twee citaten samen te vatten. "Eindigheid, vergankelijkheid en dood horen van oudsher tot de problemen waar godsdiensten en wereldbeschouwingen proberen zinnig, dat wil zeggen, zingevend over te praten. Voorzover dat in onze samenleving ook gebeurt, gebeurt het in de beslotenheid van de private, zelfgekozen ruimte. Wij hebben als samenleving geen gemeenschappelijke vocabulaire (meer) om deze dimensie van het bestaan op een voor allen aannemelijke manier te articuleren". "Het weten om de eindigheid van het bestaan verleent er de glans aan, het geeft je zin (appetite) om te leven. In zo'n leven worden de grenzen en beperkingen niet ontkend en verdrongen, maar zijn ze juist voortdurend aanwezig als elementen die diepte en daarmee perspectief geven"<sup>21</sup>. Het besef van eindigheid is de basis van de wijsheid (zie Epiloog).

---

<sup>20</sup> Zie B. Bommeljé, Consuminderen als levensstijl, in: NRC van 8 febr. 1996, Agenda, blz. 1.

<sup>21</sup> G.A. van Asperen, Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek. Amsterdam 1993, blz. 82, 86-87.



## Aanbevolen literatuur

In Nederland heeft vooral de filosofe *G.A. van Asperen* zich in haar boek 'Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek' bezig gehouden met het moderne utilisme als ethiek van de verzorgingsstaat. Haar pleidooi voor een maatschappelijke en politieke discussie over alles wat met zingeving te maken heeft, zou men eens moeten vergelijken met de ideeën van *M.B. ter Borg* in zijn boek 'Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur' (Baarn 1991) om een goed beeld te krijgen, hoe verschillend hierover in onze maatschappij gedacht wordt.

## Bronnen

*J. Cottingham*, Religion, Virtue and Ethical Culture, in: *Philosophy* 69, 1994, blz. 163-180; *G. de Vries*, 'Hoe te leven' in een technologische cultuur, in: *Krisis* 45, dec.1991, blz. 34-46; *A. MacIntyre*, Geschiedenis van de ethiek. 25 eeuwen moraalfilosofie in kort bestek. Meppel 1974; *F. De Wachter*, Ethiek: modern en postmodern, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 52, nr.2, juni 1990, blz. 207-229; *G.A. van Asperen*, De goede maatschappij. Assen 1978, blz. 70-86; *Ph. Idenburg* (red.), De nadagen van de verzorgingsstaat. Amsterdam 1983; *G.A. van Asperen*, Het bedachte leven. Meppel 1993; *Ch. Taylor*, Sources of the Self. The Making of Modern Identity. Cambridge 1989; *H. Adriaansens / A. Zijderveld*, Vrijwillig initiatief en verzorgingsstaat. Deventer 1981, blz. 103-128; *G.A. van Asperen*, Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek. Amsterdam 1993.



## Hoofdstuk 4. Martha Nussbaum en de vraag 'Hoe te leven?'

Een aantal hedendaagse filosofen vindt de vraag van Kant 'Wat moet ik doen?' een beperkte ethische vraagstelling, die ook beperkte antwoorden oplevert. In hun ogen moet de vraag breder geformuleerd worden en luiden: 'Hoe te leven'? Deze laatste formulering is niet nieuw. De Griekse Oudheid formuleerde de vraag al op deze wijze. In de hedendaagse deugd-ethiek staat de vraag naar 'Hoe te leven?' weer centraal in het filosoferen. Het is vooral de huidige Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum, die via een studie van de Griekse Oudheid over het beeld van het goede leven consequenties probeert te trekken voor de huidige taak van de filosofie en de ethiek. In dit hoofdstuk zal ik haar analyses volgen.

Ik begin met een beschouwing over het verschil tussen de twee vragen: 'Wat moet ik doen?' en 'Hoe te leven?' (4.1). Daarna schets ik als voorlopige kennismaking met het denken van Nussbaum een summier beeld van haar leven en werken (4.2) en ga wat dieper in op de hoofdlijnen van haar filosofie (4.3). Vervolgens laat ik zien, welke problemen aan de huidige deugd-ethiek vastzitten en hoe Nussbaum met deze problemen omgaat (4.4). Tenslotte geef ik haar pleidooi weer voor een praktische wijsheid, gebaseerd op de ideeën van Aristoteles (4.5). Ik eindig dit hoofdstuk met een korte terugblik op de vraag van Kant 'Wat moet ik doen?' (4.6).

### 4.1. 'Wat moet ik doen?' versus 'Hoe te leven?'

"Het is geen gewone zaak waarmee wij ons bezig houden, maar de vraag 'hoe te leven'", aldus Socrates volgens één van de eerste boeken die over het onderwerp ethiek werden geschreven. Zijn vraag luidde niet: 'hoe moet ik leven?' en evenmin hoe moet ik handelen of beslissen?' Ook het woord 'plicht' nam hij niet in de mond. Socrates' vraag luidde simpel: 'hoe te leven'?<sup>22</sup>

Dit vraagt een heel andere kijk op de ethiek. Bernard Williams (geb. 1940) maakt op dit punt een onderscheid tussen 'moraal filosofie' en 'ethiek'. De moraal filosofie, die een groot deel van het huidige ethische denken beheerst, bemoeit zich alleen met 'nut' en 'plicht', en niet met het goede. Zij is een ethiek zonder het goede. Zij bevat alleen regels voor het juiste handelen. De ethiek in de volle zin van het woord gaat verder dan het utilisme met haar keuze voor het grootste geluk voor zoveel mogelijk mensen. Zij gaat ook verder dan de ethiek van Kant met zijn gerichtheid op de plicht en de goede wil. De 'volle' ethiek bemoeit zich ook met vragen die boven het nut en de verplichting uit gaan en zich bezig houden met het goede en het goede leven. De deugd-ethiek probeert deze tendens weer op te sporen.

---

<sup>22</sup> G. de Vries, 'Hoe te leven' in een technologische cultuur, in: *Krisis* 45, dec. 1991, blz. 34.





### **Huidige deugd-ethiek**

Pas in de twintigste eeuw ziet men een ethische beweging opkomen, die weer teruggrijpt op de oude Griekse filosofie met haar vraag naar het goede leven. Het is de deugd-ethiek met als belangrijke vertegenwoordigers o.a. A. MacIntyre, B. Williams en M. Nussbaum, die de vraag 'Hoe te leven?' weer centraal stelt in het filosoferen. De deugd-ethiek neemt ook het beladen woord 'deugd' weer in de filosofische discussie op om daarmee de eigenschappen (deugden) aan te geven, die een persoon moet bezitten om als 'goed' te worden gekwalificeerd. Een belangrijk kenmerk van deze ethiek is haar voorkeur voor het concrete, aan plaats en tijd gebonden handelen van mensen. Zij is van mening, dat een ethiek, die louter gebaseerd is op algemene beginselen een 'ontluisterde' ethiek is. Beginselen doen volgens haar geen recht aan wat uniek en onvervangbaar, aan wat breekbaar en kwetsbaar is. In een kritische discussie, vooral met de filosofie van Aristoteles (vandaar dat de deugd-ethiek ook wel neo-aristotelisme wordt genoemd) legt zij de nadruk op het bijzondere in plaats van op het algemene, op de rol van de emoties in plaats van op het verstand, op de noodzaak van verhalen in plaats van filosofische uiteenzettingen.

### **Beroep op Aristoteles**

Aristoteles heeft de vraag 'Hoe te leven?' tot de centrale vraag van zijn ethiek gemaakt. Volgens hem streeft iedere mens naar het goede, naar de vervolmaking van zijn eigen wezen. Het streven naar het goede leven komt uit de aard van de mens zelf voort en niet van buiten. Door middel van systematische reflectie moet de mens zich van dat streven bewust worden, zodat hij zich nog effectiever kan wijden aan de eigen vervolmaking.

Aristoteles legt grote nadruk op het karakter van personen, op hun deugdzaamheid. De kwaliteit van het karakter hangt af van het vermogen doelen tegen elkaar af te wegen in het licht van het goede leven en door middel van argumentatie te bepalen hoe de doelen het best verwezenlijkt kunnen worden. Een deugdzaam iemand is in de ogen van Aristoteles iemand, die met succes naar eigen vervolmaking, dus naar het goede leven streeft. Hij wordt gekarakteriseerd door morele deugden, die betrekking hebben op de meest belangrijke dingen in het menselijk leven, b.v. gastvrijheid, sociale betrokkenheid, vriendschap.

In zijn ethiek geeft Aristoteles voorrang aan het bijzondere boven het algemene. Hij gaat er van uit, dat de ethiek moet aansluiten bij de natuurlijke neiging van mensen om bij de beantwoording van de vraag 'Hoe te leven?' hun individuele situatie bezien in het licht van een breed scala van opvattingen en van andere gevallen. Daarbij maken mensen gebruik van een verbeeldingskracht die zowel door intellectuele als door emotionele vermogens wordt gevoed. Dit is voor Aristoteles het primaat van de perceptie: de mens moet zijn oor te luisteren leggen en goed rondkijken.

De ethiek van Aristoteles vormt een combinatie van logische strengheid



met concreetheid, van theoretische kracht met gevoeligheid voor actuele omstandigheden van het menselijk leven en van keuze in al haar veelheid, verscheidenheid en veranderlijkheid.

## 4.2. Beeld van leven en werken van Nussbaum

### 4.2.1. Persoon en belangstelling

Martha Nussbaum (geb. 1947) is professor in de filosofie en klassieke talen aan de Brown University te Rhodes Island (U.S.A.). De combinatie van deze twee vakken is voor haar filosofische ontwikkeling heel vruchtbaar geweest. Vanaf haar jeugd heeft Nussbaum belangstelling gehad voor problemen met een filosofische inslag. In het begin vond zij deze veel meer terug in de literatuur dan in de filosofie. Zij las Dickens, Jane Austen, Shakespeare, Dostojewski e.a.. Zij beschouwt deze schrijvers als 'haar vrienden', 'haar sferen van reflectie'. Zij is geboeid door literaire verhalen over individuele personen, waarin de filosofische vraag 'Hoe te leven?' op de achtergrond meespeelt. In haar studie van klassieke talen raakte ze geboeid door de oude Griekse literatuur, vooral door het Griekse drama. Daarin vond zij zowel de vraag naar de complexe karakter van het menselijk bestaan en handelen als het ethisch zoeken naar het goede leven terug.

In haar filosofische opleiding, vooral in de ethiek, miste zij de band met de literatuur en daarmee met de verbeelding van het praktische, alledaagse leven. De stromingen waarmee zij in haar studie kennis maakte, vooral het kantianisme en het utilisme, stonden vijandig ten opzichte van de literatuur vanwege haar niet-rationeel karakter. In haar ethisch onderzoek zal zij steeds blijven zoeken naar de relatie tussen filosofie en literatuur.

Zij is zo geboeid geweest door literatuur, dat zij ooit zelf aan een roman begonnen is, een roman over haar jeugd. Maar deze onderneming bleek moeilijker te zijn dan zij dacht. Zij vindt zelf, dat zij gemakkelijker abstracte ideeën dan echte mensen op papier zet. Zij zegt zelf over haar literaire instelling: 'Ik beleef enorm plezier in het schrijven van fictie, ook al ben ik mij bewust dat het nogal tragisch is wat ik schrijf. Het draait vooral om het spanningsveld tussen het kinderlijke verlangen naar zekerheid, de schending van dat verlangen wanneer je ouder wordt en de noodzaak om je aan 'het onzekere' over te geven. Er is geen oplossing voor deze onbestendigheid. Maar ik zou met Joyce willen zeggen dat die onvolmaaktheid een bron van vreugde is'<sup>23</sup>.

### 4.2.2. Haar kijk op de filosofie

Nussbaum voelt zich thuis in de filosofische traditie, die zich zowel Europa als Noord-Amerika in de laatste twee eeuwen tot ontwikkeling is gekomen en die

---

<sup>23</sup> Dit citaat staat in een artikel van Karin Melis over Martha Nussbaum, in: *Filosofie Magazine* juli/aug. 1993, jrg.2, nr.6, blz. 37.



gekenmerkt wordt door een grote mate van professionaliteit. Zij heeft bewondering voor de hoge standaard van scherpte en helderheid, waarmee filosofische problemen onder woorden worden gebracht. In die zin voelt zij zich verwant met de analytische richting van het filosoferen. Wat zij hierin echter mist, is de betrokkenheid op urgente, menselijke problemen. Om haar eigen standpunt te verduidelijken verwijst zij graag naar Socrates. Hij was niet geïnteresseerd in uitspraken van mensen, maar in 'hoe mensen leven'. Griekse en Romeinse filosofen rond het begin van onze jaartelling zouden volgens Nussbaum schande hebben gesproken over de beperkte taakopvatting van hedendaagse filosofen. Leeg is het argument van de filosoof dat geen genezing biedt voor menselijk lijden. Zij haalt hierbij graag Epicurus (341-270 v.Chr.) aan met zijn uitspraak: "Want zoals er geen behoefte bestaat aan een geneeskunde die er niet in slaagt om ziekten uit lichamen te verjagen, zo bestaat er geen behoefte aan de filosofie, tenzij zij het lijden uit de ziel verdrijft"<sup>24</sup>.

#### 4.2.3. Haar filosofische werken

Onder de talrijke publikaties van Nussbaum is er een aantal, waarin zij zich expliciet bezig houdt met het ethisch onderzoek naar het goede leven. Dit zijn: 'The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy' (1986), 'Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature' (1990), 'The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics' (1994). Onderstaande beschrijvingen van deze boeken geven een idee, wat de belangrijkste resultaten zijn van dit onderzoek.

##### **The Fragility of Goodness**

Dit boek bestaat uit een gedetailleerde analyse, hoe Plato, Aristoteles en de Griekse treurdichters geworsteld hebben met de vraag naar de menselijke zelfgenoegzaamheid, in de zin van 'zichzelf-genoeg-zijn', en naar de plaats van het lot of de lotgevallen, die hierop inbreuk maken. Moet de mens zichzelf onkwetsbaar maken voor alles, wat hem overkomt en wat hij niet in handen heeft, zoals Plato suggereert? Of zijn de gebeurtenissen die ons overkomen een noodzakelijk onderdeel van het goede leven, zoals de Griekse tragedie-dichters en Aristoteles het zien? Nussbaum kiest zelf voor deze laatste positie. De morele deugdzaamheid van een mens is afhankelijk van de wijze, waarop een mens omgaat met zijn of haar lotgevallen, in de vorm van tegenslagen, ongecontroleerde emoties, innerlijke tegenstrijdigheden. Door dit alles is de mens uiterst kwetsbaar en beperkt. Maar juist deze kwetsbaarheid en beperktheid stellen de mens in staat ervaringen van schoonheid en vriendschap, van liefde en verbondenheid op te doen, die zonder deze elementen niet mogelijk zouden zijn.

---

<sup>24</sup> M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*. New Jersey 1994, blz. 13.



### **Love's Knowledge**

De ondertitel van dit boek luidt: 'Essays over filosofie en literatuur'. Over deze relatie formuleert Nussbaum twee stellingen. De eerste gaat over inhoud en vorm. Literaire vormen staan volgens haar niet los van de inhoud, maar bepalen zelf de inhoud. De keuze van een bepaald genre, een stijl en een bepaald woordgebruik zijn allemaal een uitdrukking van wat het leven is en wat hierin de moeite waard is. Teksten staan niet neutraal ten opzichte van het leven, maar selecteren hieruit.

De tweede stelling benadrukt het belang van de literatuur voor de filosofie. In de literatuur komen bepaalde visies voor op het menselijk leven en hoe de mens moet leven, die niet in hun volle rijkdom in abstracte filosofische taal zijn weer te geven. In het boek 'Love's knowledge' laat Nussbaum concreet de relatie tussen filosofie en literatuur zien in haar bespreking van een aantal romanschrijvers als Henri James, Charles Dickens en Samuel Beckett.

Met deze opvatting over de relatie tussen filosofie en literatuur gaat zij tegen de mening van Plato in. Deze vond, dat literaire werken niets met filosofie te maken hebben en daaruit geweerd moeten worden.

### **Therapy of Desire**

Ook hier is de ondertitel van belang: 'Theory and Practice in Hellenistic Ethics'. Zij onderzoekt in dit boek een van de belangrijke motieven uit deze ethiek, n.l. de analogie tussen filosofie en geneeskunde als levenskunsten (zie blz. 80). Heeft de geneeskunde als opdracht het lichaam te genezen, de filosofie staat in dienst van het genezen van de ziel. De filosofie moet zich dus inlaten met de levensproblemen van mensen, met het geluk en ongeluk, dat mensen treft. De Hellenistische filosofie zag dit als haar taak, vandaar het samengaan van logica en compassie. Nussbaum onderzoekt hoe er in die Hellenistische ethiek naar allerlei therapieën gezocht wordt om het lijden van mensen te verlichten of weg te nemen. Zij analyseert drie richtingen, die elk een eigen therapie voorstaan. Het zijn het epicurisme, het scepticisme en het stoïcisme.

### **4.3. Hoofdpijnen in de ethische filosofie van Nussbaum**

De kern van haar filosofisch en literair onderzoek op het gebied van de ethiek draait altijd om de vraag: 'Hoe te leven, individueel en sociaal?'. Deze vraag spitst zich toe op de volgende thema's: de verhouding tussen filosofie en literatuur; de rol van de emoties in de ethiek; de meningen van de Griekse Oudheid over de kwetsbaarheid van het goede. Ook al beweegt haar onderzoek zich bijna altijd in de richting van de Griekse Oudheid, toch is het niet haar bedoeling om zuiver historische analyses te geven. Zij wil met haar onderzoek een brug slaan tussen de meningen van de Griekse Oudheid en de problemen van de huidige tijd, in de hoop dat zij moderne mensen kan helpen 'genezing van hun zielen' te vinden.



### 4.3.1. Filosofie en literatuur

Nussbaum omschrijft de taak van de filosofie als een poging om in heldere taal naar voren te brengen, hoe wij als mensen kunnen leven. Wil de filosofie die taak naar behoren kunnen vervullen, dan heeft zij de literatuur nodig.

Onder literatuur verstaat Nussbaum zowel proza als poëzie. In haar ethisch onderzoek schenkt zij bijzondere aandacht aan de Griekse treurspelen. Het tragische genre geeft een diep inzicht in de betekenis van het goede leven voor een menselijk wezen. De concrete wijze waarop hier ethische problemen gesignaleerd en onder woorden worden gebracht, past niet in de filosofie met zijn grote graad van abstractie. De literatuur verschaft ons informatie over allerlei doelen, die de mens in zijn leven nastreeft. Zij vertelt ons over zijn interactie met de wereld. Zij speelt in op het bestaande pluralisme, zonder in allerlei abstracties te vervallen. De literatuur brengt onder woorden, waartoe vele moderne mensen zelf niet meer in staat zijn. Willen zij dit weer leren, dan is nodig, dat de taal van mythen en verhalen weer in het dagelijkse spraakgebruik terugkomt. Zij moeten weer leren luisteren naar de verhalen, die mensen over zichzelf vertellen. Kortom, zij moeten terugkeren naar de literatuur.

De verhouding tussen filosofie en literatuur is gecompliceerd, omdat zij beide een eigen taak hebben. Literatuur is geen organisch verlengstuk van de filosofie. Omgekeerd geldt hetzelfde. Toch hebben zij veel met elkaar te maken, als het gaat over de vraag 'Hoe te leven?'. Een filosofie, die zowel logica als compassie met het menselijk leven nastreeft, kan niet buiten de literatuur. Zij hebben elkaar nodig in het zichtbaar maken van het unieke en het persoonlijke karakter van het menselijk leven. De literatuur geeft een beeld van het leven, dat zeer gevarieerd is en dat daarom door de filosofie niet op één wijze geïnterpreteerd kan worden. De filosofie wordt door de literatuur met de neus op de verscheidenheid van het leven van individuele mensen gedrukt en op de wenselijkheid om alternatieven op theoretische wijze aan het licht te brengen. De filosofie met haar neiging tot abstractie moet zich laten leiden door de literatuur. Vooral de moderne roman als uitvinding van het moderne leven leent zich hier uitstekend voor. "De romans tonen ons de waarde en rijkdom van pluraal kwalitatief denken en brengen in hun lezers een kwalitatief rijke manier van kijken teweeg"<sup>25</sup>. Zij laten de lezer dieper in de menselijke conflicten doordringen dan onze dagelijks ervaring aan mogelijkheden biedt.

### 4.3.2. Emoties en filosofie

Als de filosofie zich naar de mening van Nussbaum met levensproblemen moet bezig houden, dan ontkomt de filosofie er niet aan emoties een eigen plaats te

---

<sup>25</sup> Love's Knowledge, blz. 36.



geven in het filosofisch denken. Juist bij levensproblemen krijgt de filosoof te maken met menselijke emoties en passies: woede, verdriet, angst, hartstocht. De moderne filosoof huivert hiervoor. “Wat zou je immers ook als filosoof moeten zeggen tegen iemand die, door zijn geliefde verlaten, zich opsluit in woede en wrok? Wat tegen een vrouw die haar kind verloor? Valt er met iemand die blind een onbeantwoorde liefde najaagt dan te argumenteren? Wie ongelukkig is moet een dokter opzoeken, niet een filosoof?”<sup>26</sup>.

De huidige filosofie heeft het niet erg op emoties in het filosoferen en zet hier-mee een oude traditie voort. Traditioneel is het verstand of de rede het werker-rein van de filosofie. Emoties en passies horen daar niet bij. Zij moeten verwijderd worden uit het rationele debat. Hier zijn in de loop van de filosofische tradities twee redenen voor gegeven. In het eerste geval gaat men er van uit dat emoties niet rationeel zijn en daarom een rationele discussie frustreren. Zij mogen daarom niet in de filosofie binnendringen. In het tweede geval ziet men wel in, dat emoties een rol spelen in de oordelen die de mens uitspreekt. Maar het is juist de kunst om deze niet te volgen, wil men niet op een dwaalspoor raken.

Nussbaum denkt positief over de rol die emoties spelen in de filosofie. Volgens haar voert onze cognitieve activiteit een emotionele lading mee, die niet aan de marge staat van onze verstandelijke beschouwingen, maar een wezenlijk onderdeel hiervan vormt. De mens ontdekt wat hij denkt gedeeltelijk door aandacht te schenken aan hoe hij zich voelt. Het onderzoek van de emotionele geografie is een belangrijk onderdeel van het zoeken naar zelfkennis. Voor Nussbaum zijn emoties niet eenvoudigweg blinde golven van affect, niet-rationele krachten die het denken in de weg staan bij het onderscheiden van dingen. Integendeel, zij helpen juist om inzicht te krijgen in wat mensen waardevol vinden en wat niet.

#### 4.3.3. De kwetsbaarheid van het goede

In haar boek 'The fragility of goodness' pakt Nussbaum een van de moeilijkste levensproblemen op, die mensen zichzelf stellen. Hoe is de verhouding tussen het zichzelf-genoeg-zijn van de mens met alle meesterschap over wat er in het leven gebeurt en tussen het overgeleverd-zijn aan wat aan zijn controle ontsnapt, aan zijn contingentie? Dit is een van de grote ethische vraagstukken uit de Griekse Oudheid, waar zowel de Griekse tragedies als Plato en Aristoteles zich uitvoerig mee bezig hebben gehouden. Vandaar dat Nussbaum zich richt op deze Griekse Oudheid om van hieruit een beter zicht te krijgen op onze eigen ervaring met dit probleem. In de Griekse Oudheid is men op zoek naar de betrekking tussen het goede leven (eudaimonia) en het toeval (tuchè). Omdat deze twee begrippen wezenlijk zijn om de sfeer te begrijpen, waarin de discussie zich in de Griekse Oudheid afspeelt, volgt hier een korte toelichting.

---

<sup>26</sup> G. de Vries in zijn bespreking van het boek van Nussbaum over "The Therapy of Desire", in NRC van 14-10-94, blz. 4.





Het Griekse woord 'eudaimonia' wijst in de richting van: een goed leven leiden als mens, goed leven en goed handelen. Meestal wordt dit woord met 'geluk' vertaald, maar dat heeft het nadeel, dat wij als moderne mensen onder geluk iets anders verstaan dan de Griekse Oudheid. Bij ons gaat het over gevoelens, bij hen over het karakter van iemand en de activiteiten die hieruit voortvloeien.

Tuchè (lot, toeval) betekent niet, dat de gebeurtenissen toevallig of onvooroorzaakt gebeuren. Wat een persoon gebeurt door tuchè is, wat hem overkomt zonder zijn eigen inbreng. Het is iets waar hij geen controle over heeft, iets wat zich onttrekt aan zijn heerschappij. Het betekent een inperking van zijn meesterschap over het leven.

### **Griekse treurspelen**

In de Griekse treurspelen is er altijd een levendig besef aanwezig, dat het contingente en veranderlijke geen vreemde elementen zijn in het menselijk leven, maar een belangrijk onderdeel hiervan vormen. Zij maken het leven kwetsbaar, broos en contingent. Het goede leven bestaat hierdoor niet alleen in het feit, dat de mens goede gedachten denkt of in een goede innerlijke staat verkeert. Hierdoor zou hij zich kunnen weren tegen het kwetsbare. Maar het goede leven bestaat uit activiteiten. En deze activiteiten brengen noodzakelijk met zich mee, dat zij niet allemaal onder de controle van de handelende mens vallen.

Nussbaum laat dit o.a. zien in haar bespreking van de lotgevallen van Antigone en van Hecuba. Antigone kiest voor de begrafenis van haar broer, terwijl zij weet, dat zij hiermee ingaat tegen het gezag van koning Kreon en de wetten van de Staat, die deze begrafenis verbieden. Met deze beslissing kiest zij voor haar eigen dood. De lotgevallen van Hecuba zijn nog veel tragischer dan die van Antigone. Troje is gevallen. Hecuba, de vroegere koningin van Troje, is tot slavin gemaakt. Haar man is gedood. Zij heeft alleen nog haar twee kinderen: Polyxena en Polydorus. Zij staat toe, dat de eerste aan de goden wordt geofferd om hun toorn te doen bedaren. De tweede heeft zij achtergelaten bij een goede vriend Polymestor, die haar belooft goed voor het kind te zorgen. Omwille van geld vermoordt hij echter Polydorus. In uitzinnige woede neemt de deugdzame Hecuba wraak op deze vriend en zijn twee kinderen. Zij vermoordt de beide kinderen en steekt haar vriend de ogen uit.

De Griekse treurspelen waren er van doordrongen, dat het broze menselijke leven ondanks zijn gevoeligheid voor tegenslag en ongecontroleerde emoties en ondanks zijn innerlijke tegenstrijdigheden -of juist dankzij deze onvolkomenheden- een unieke waarde en charme had. Juist door zijn beperktheid en kwetsbaarheid is de mens in staat ervaringen van schoonheid en vriendschap, van liefde en verbondenheid op te doen.

### **Plato**

De visie van de Griekse tragedie-dichters op het menselijk leven staat in grote lijnen haaks op de filosofie van Plato. Plato is in zijn filosofie op zoek naar een





leven van zichzelf-genoeg-zijn, naar een leven van contemplatie, waarin wisselvalligheid en verandering geen eigenlijke waarde hebben voor het leven. De contemplatie helpt de mens hieraan te ontstijgen. Het leven wordt hierdoor immuun gemaakt voor de tuchè. Nussbaum maakt dit standpunt van Plato begrijpelijk door een tijdsbeeld te schetsen.

In het Athene van de late vijfde eeuw, de tijd van Plato's jeugd, heerste er een periode van zowel diepe onrust als van buitensporig vertrouwen in de menselijke vermogens. Men was zich meer dan ooit bewust van de onderworpenheid van het menselijk geluk aan tuchè, het oncontroleerbare lot. Maar men verwachtte eveneens meer dan ooit dat het mogelijk was door rationaliteit het goede leven hiervan te vrijwaren.

Plato heeft de morele onrust van de hem omringende cultuur heel intensief aangevoeld. Zijn filosofisch werk bestaat grotendeels uit pogingen de kwetsbare mens een weg te wijzen uit de wisselvalligheden en tegenstrijdigheden van de alledaagse wereld. Hij was, aldus Nussbaum, op zoek naar het goede leven zonder kwetsbaarheid.

### **Aristoteles**

Aristoteles volgt deze mening van Plato niet. Hij keert in zijn denken weer terug naar een aantal opvattingen van de Griekse tragedie-dichters. De mens is volgens Aristoteles een wezen, dat geplaatst is tussen een god, die zichzelf in eenzaamheid genoeg is, en een dier, dat wild is en gebrek heeft aan rationeel vermogen. Zijn middenpositie wordt gekenmerkt door het feit, dat zijn menselijk leven niet los staat van dingen, die hem overkomen en waar hij geen controle over heeft. Dit maakt zijn leven 'menselijk', zelfs op zo'n wijze, dat de goden soms afgunstig op de mensen zijn. In de wereld van de goden gebeurt niets onverwachts meer. Voor de mens is het goede leven afhankelijk van omstandigheden en hulpbronnen, van de mate van zijn kwetsbaarheid in omstandigheden van gemis of calamiteit. Het menselijk goede is ondenkbaar zonder risico-factoren. Die zijn een wezenlijk onderdeel van het goede leven zelf. Centrale menselijke waarden als vriendschap, liefde en verbondenheid maken het leven kwetsbaar, omdat zij de mens in relatie brengen met de maatschappij en de mensen om hem heen, van wie hij de reacties niet kan sturen.

### **Conclusie van Nussbaum**

Nussbaum deelt de opvattingen van de Griekse tragedie-dichters en van Aristoteles over de kwetsbaarheid van het menselijk leven. De menselijke zelf-voldaanheid of het zichzelf-genoeg-zijn is maar beperkt in het menselijk leven. Het leven is kwetsbaar voor het toeval, dat buiten onze macht ligt. De mens heeft niet altijd greep op de omstandigheden, op zijn passies en op morele conflicten. Omstandigheden kunnen veranderen, passies kunnen hem overvallen en meeslepen, morele conflicten kunnen hem onzeker maken over wat hij moet doen. Juist in onze moderne cultuur met haar nadruk op de maakbaarheid en bestuurbaarheid van leven en maatschappij past deze boodschap van kwetsbaarheid



van het goede niet bij onze gewone wijze van denken. Vandaar het belang dat Nussbaum hecht aan een confrontatie tussen het Griekse denken en onze tijd.

#### **4.4. De huidige deugd-ethiek en het verwijt van relativisme**

##### **Relativisme**

De deugd-ethiek met haar afkeer van algemene ethische beginselen loopt de kans in het ethisch relativisme terecht te komen door haar nadruk op het bijzondere en niet op het algemene. Zij wil, dat de ethiek zich bezig houdt met interesses, gevoeligheden en gehechtheden, dus met de motoriek van de affectiviteit. Algemene beginselen doen in haar ogen op dit punt geen recht aan wat uniek en onvervangbaar, en daarom ook breekbaar en kwetsbaar is. Hier ontstaan de eerste moeilijkheden.

Het is duidelijk, dat de nadruk, die de deugd-ethiek legt op de individuele affectiviteit, het mogelijk maakt om het ontstaan en de betekenis van iemands morele standpunt te begrijpen. Maar hoe belangrijk dit ook is, dit is op zich nog geen morele rechtvaardiging van dat standpunt. Verder heeft de deugd-ethiek grote belangstelling voor het ethos of de traditie, waarin morele normen functioneren. Zij is een narratieve ethiek, d.w.z. zij probeert het ethos te achterhalen vanuit symbolen, verhalen, beelden, instellingen, waarin het ethos gestalte heeft gekregen. Op deze wijze ontdekt zij hierin een grote heterogeniteit van levensvormen of van taalspelen, die allemaal hun eigen waarde hebben. Wat zij echter in haar analyses van dit ethos vergeet, is, dat zij hiermee nog geen norm heeft om deze taalspelen op hun ethisch gehalte te beoordelen. Om uit te maken, of het ene ethos beter is dan het andere, heeft de deugd-ethiek algemene beginselen nodig, die boven het concrete ethos uitstijgen. Zij heeft de neiging 'goed' te noemen, wat in een bepaalde traditie gegroeid is. Zij sluit hierbij niet uit, dat in zo'n traditie een eigen dynamiek kan zitten, die tot interne veranderingen kan leiden. Maar er is in haar ogen geen mogelijkheid om 'van buitenaf' kritiek te hebben op dit gegroeide ethos. Er zijn geen transculturele criteria, die een beroep kunnen doen op algemeen menselijke geldigheid en op basis waarvan lokale tradities bekritiseerd kunnen worden. Dat levert de deugd-ethiek het verwijt van relativisme op.

##### **Anti-relativisme van Nussbaum**

Dit verwijt is ook aan Nussbaum gericht. Zij ontkent echter, dat zij een relativistisch standpunt huldigt. Volgens haar blijft er een duidelijke relatie tussen het algemene en het bijzondere in de ethiek. Zij baseert haar ideeën hierover op een zorgvuldige studie van de ethiek van Aristoteles.

Bij Aristoteles ziet zij niet alleen een verdediging van een ethische theorie, die op deugden gebaseerd is, maar zij ziet bij hem ook een verdediging van objectieve elementen, die met het goede leven te maken hebben. Aristoteles geeft heel nauwkeurig de verschillende levenssferen van de mens aan en de



deugden die hierbij passen. Hij probeert te onderscheiden, welke problemen mensen in hun leven tegenkomen, voor welke omstandigheden zij zich geplaatst zien in omgang met andere mensen en welke keuzes van allerlei aard hierin gemaakt worden. Hieruit probeert hij te destilleren, wat het goede leven is. Op deze wijze verbindt Aristoteles concreetheid en objectiviteit. Het feit, dat een goede en deugdzame beslissing context-gevoelig is houdt niet in, dat deze beslissing alleen maar op dat geval betrekking heeft. Zij kan objectief juist zijn, overal ter wereld.

Nussbaum volgt deze lijn van Aristoteles. Zij is er van overtuigd, dat een deugd-ethiek met haar nadruk op concrete en plaatsgebonden situaties wel degelijk op zoek is naar ethische objectiviteit, waardoor deze situaties zelf bekritiseerd kunnen worden. Zij wijst hiervoor op het feit, dat in alle culturen sprake is van een aantal fundamentele ervaringen, die historische situaties te boven gaan. Ondanks verschillen in culturen en in belevingen zijn deze in alle culturen herkenbaar. Zij vormen de uitgangspunten voor een ethisch debat. Nussbaum geeft dan een lijst van suggesties, in welke richting men deze fundamentele of algemeen menselijke ervaringen moet zoeken. Zij wijst hiervoor op sterfelijkheid, het lichaam, genot en pijn, cognitieve vermogens, praktisch verstand, vroeg-kinderlijke ontwikkeling, verwantschap en humor. Een korte toelichting op deze elementen.

Sterfelijkheid: hoe verschillend mensen en culturen de dood ook beleven, alle mensen zijn sterfelijk. Het lichaam: de mens is een lichamelijk wezen, met alle mogelijkheden en kwetsbaarheden die hier aan vast zitten. De ervaring van het lichaam is cultureel bepaald. Maar het lichaam zelf heeft zijn grenzen en wordt bepaald door honger, dorst, verlangen, zintuigelijkheid, enz. Genot en pijn: iedere cultuur heeft haar eigen opvatting over genot en pijn, maar beide komen in alle culturen voor. Cognitief vermogen: alle mensen streven van nature naar kennis. Hoe dit streven verloopt, is aan de mogelijkheden en beperkingen van culturen gebonden. Praktisch verstand: alle mensen, in welke cultuur ook, proberen hun leven te plannen en te beheren, door antwoorden te zoeken op kwesties, hoe zij moeten leven en handelen. Vroeg-kinderlijke ontwikkeling: alle menselijke wezens beginnen als baby's, die op de hulp van anderen zijn aangewezen. Verwantschap: in alle culturen is er een gevoel van verbondenheid met andere mensen. De mens is van nature een sociaal wezen. Ondanks specifieke vormen van vriendschap en liefde binnen culturen, is er een algemeen menselijke basis: mensen hebben elkaar nodig. Humor: dit is een van de meest cultureel bepaalde elementen. Toch ligt hier aan ten grondslag, dat de mens behoefte heeft aan humor. Hij is een 'lachend wezen'.

Nussbaum zal de eerste zijn om toe te geven, dat deze lijst onvolledig is en dat het moeilijk blijft het cultureel bepaalde en algemeen-menselijke uit elkaar te halen. Voor haar is het belangrijk om niet 'van een algemeen menselijke natuur' uit te gaan, waaruit universele beginselen te halen zijn, maar vanuit fundamentele ervaringen in het menselijk leven. Deze bieden volgens haar redelijke startpunten voor een 'cross-cultural' reflectie.



Ik denk, dat Nussbaum zich zal herkennen in de 'hogere domheid van de libertijn', zoals Maarten van Nierop (geb. 1939) deze beschreven heeft. "Als de humanist iets zou moeten zijn, dan is dat volgens mij dát: een libertijn, een radicale relativist en scepticus, relativiste of sceptica, die desondanks stáát voor een reeks van elementaire waarden, die deze bij hun naam durft te noemen en ze desnoods in een 'leer' onderbrengt, maar bij wie absolutisme, fanatisme en intolerantie geen kans krijgen, omdat de noodzakelijke beperktheid van zijn standpunt wordt overstraald door zijn perspectivisme. Binnen dat beperkte perspectief kan hij dan gerust weer aantonen, bewijzen, desnoods 'rechtvaardigen' en 'funderen' [...], als hij maar beseft dat er geen uiteindelijk bewijs, geen ultieme fundering te vinden zijn, dat alle hechte constructies tenslotte zweven, en er zich ook naar gedraagt"<sup>27</sup>

#### 4.5. Pleidooi voor een praktische wijsheid

In haar studie naar de verhouding tussen concrete situaties en algemene beginselen laat Nussbaum zien, dat Aristoteles hierin een onderscheid maakt tussen 'praktische wijsheid' en 'theoretische wijsheid'. Deze laatste mist door haar theoretisch karakter de betrokkenheid op het concrete en individuele, omdat zij helemaal opgaat in het systeem van algemene beginselen. De praktische wijsheid steunt op de perceptie, d.w.z. op inzicht door ervaring (zie blz.78). Zij is een subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin de perceptie trekken zichtbaar maakt die tot dus ver niet zichtbaar waren en die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid ontdekken dit nieuwe aan het individuele en concrete, omdat zij de situatie tegemoet treden met verantwoordelijkheid en verbeeldingskracht. Zij zijn in staat te 'improviseren', als de algemene regels te kort schieten. Het zijn geen solitaire figuren, die zich alleen maar in hun privé-leven bewegen. In de ogen van Aristoteles zijn het 'burgers', die op de maatschappij betrokken zijn en daarin op zoek zijn naar het goede leven, zowel persoonlijk als maatschappelijk. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en de kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis aan het licht komen. In de ogen van Aristoteles zijn het juist de ouderen, die op basis van hun levenservaring deze praktische wijsheid kunnen verwerven.

#### 4.6. Terugblik op de vraag 'Wat moet ik doen?'

Wij hebben in dit tweede deel drie antwoorden gekregen op de vraag van Kant 'Wat moet ik doen?' Ik moet mijn plicht doen. Ik moet mijn welbegrepen eigenbelang nastreven. Ik moet leren leven. Alle drie de antwoorden liggen verankerd in onze moderne maatschappij en vervullen tot op vandaag een

---

<sup>27</sup> M. van Nierop, De hogere domheid van de libertijn. Leiden 1991, blz. 19.



belangrijke rol in het leven. De kantiaanse, de utilistische en de deugd-ethiek sluiten ieder op haar eigen wijze aan bij het streven van de moderne mens. Maatschappelijk gezien heeft de utilistische ethiek zich het diepst in onze wijze van leven ingedrongen. Maar zij wordt hier en daar, op persoonlijk en collectief vlak, gecorrigeerd door andere ethieken.

De kantiaanse ethiek benadrukt de autonomie van het zedelijk handelen van de mens, de plicht en de innerlijke gezindheid. Formeel als zij is, zij staat helemaal gericht op de eerbied voor de menselijke persoon, die nooit middel, maar altijd doel moet zijn bij ons moreel handelen. In de praktijk dreigt het gevaar van formalisme. Zij kan los komen te staan van de inhoud van het dagelijks leven en van zijn gevoelens, neigingen en verwachtingen. Het woord 'plicht' heeft daarom vooral bij veel ouderen, een vervelende bijklank gekregen.

De utilistische ethiek is gericht op nut en welvaart en op de vervulling van de wensen van mensen op dit gebied. Zij is in beginsel een democratische ethiek, die zonder onderscheid welvaart wil scheppen voor iedereen. Zij stelt het welbegrepen eigenbelang voorop in de ethiek en staat hiermee op een stevige, biologische basis: leven en overleven. De schaduwzijden van deze ethiek zijn ons bekend: het eigenbelang wordt heel gemakkelijk koel en berekenend, zonder in toom te worden gehouden door een beeld van de wijze, waarop wij met elkaar willen leven. Zij heeft geen innerlijke begrenzing en volgt daarom heel gemakkelijk de weg van de minste weerstand: materiële welvaart als doel van het leven en niet meer als middel.

De deugd-ethiek stelt het dagelijks leven centraal, met alle hoop en teleurstellingen, die hierbij horen. Zij benadrukt het belang van een bepaalde visie op het leven, waarin mensen elkaar als 'lotgenoten' kunnen herkennen. Zij richt zich heel concreet op de leefwijze van mensen en op de verhalen, die in culturen rond gaan en die mensen zelf over hun leven vertellen. In die zin staat zij heel dicht bij het gewone leven. De moeilijkheden beginnen pas, als zij een moreel standpunt moet innemen. Wil zij niet tot relativisme vervallen, dan moet zij een beroep doen op algemene beginselen.

Ondanks de gevaren, die aan de deugd-ethiek vastzitten, biedt zij toch een perspectief op de toekomst van het ethisch handelen in een moderne maatschappij. Haar verwijzing naar de inbedding van het morele handelen in een ethische cultuur, die hier aan ten grondslag ligt (zie blz. 64-65), bevat een opdracht tot verdere analyse. Ondanks de grote verschillen die er tussen moderne mensen bestaan over de invulling van het goede leven en de verschillen in visies op het leven, zijn er misschien punten van overeenkomst te ontdekken. Nussbaum ziet deze punten van overeenkomst in een aantal fundamentele ervaringen (zie blz. 87), waar iedere mens in zijn of haar leven mee te maken krijgt. Vanuit de ethische cultuur gedacht, moet het mogelijk zijn om er achter te komen, wat ons binnen alle verscheidenheid van levensvisies bindt en hoe dit zijn neerslag gevonden heeft in onze tradities (poëzie, literatuur, religie, mythe). Dit is een hachelijke onderneming, omdat dit onderzoek gemakkelijk in het vaarwater



raakt van conservatieve ideeën en van moralistisch gepraat. Dit gevaar is echter geen reden om dit ethisch onderzoek niet te doen. De 'ideaalbeelden' die onze T.V.-cultuur ons voorschotelt kunnen hierin gebruikt worden als confrontatie met onze gewone dagelijkse verwachtingen van het leven.

Een voorbeeld kan dit verduidelijken. De opvattingen over huwelijk en echtscheiding zijn vanaf de zestiger jaren sterk veranderd. Bijna iedereen, die trouwt, gaat van een vaag idee van 'trouw' uit, zonder dat dit maatschappelijk zo helder is, dat men er met elkaar over kan praten en naar kan streven. 'Trouw tot aan de dood' getuigt inmiddels van een achterhaalde moraal. De uitkomst van een relatie ligt niet meer bij voorbaat vast. Zonder de hiermee verworven vrijheid aan te tasten moet het toch mogelijk zijn om achter deze vrijheid een ethische cultuur van het huwelijk op het spoor te komen, waarin een lange-termijntrouw als basisgegeven aanwezig is.

Op deze wijze kunnen wij onze verschillende ethische probleemgebieden in kaart brengen en zoeken naar de ethische cultuur die hieraan ten grondslag ligt en ons kan dienen als leidraad voor, b.v., opvoeding en onderwijs. Willen wij het over deze zaken eens worden, dan vereist dit een publieke discussie, die door de burgers zelf (gezin, school, organisaties, kerken, enz.) gevoerd wordt. Wanneer de burgers het eens zouden worden over bepaalde levenswaarden, dan volgen de overheid en de politiek vanzelf. Hun vocabulaire, geënt op een utilistische wijze van denken (zie ...), zal met deze veranderingen mee gaan en hiermee geschikt worden voor discussies over collectieve waarden.

### **Aanbevolen literatuur**

De hoofdwerken van *M. Nussbaum* zijn niet in het Nederlands vertaald. Er is van haar in het Nederlands alleen een lezing beschikbaar, die zij hield in het kader van de Pierre-Bayle Stichting in 1991, met als titel: 'Politieke dieren: Aristoteles over de natuur en het menselijk bedrijf'. In deze uitgave zit als slot een overzichtsbeschouwing van *G. van Donselaar* over de ideeën van Nussbaum over de kwetsbaarheid van het goede (blz. 43-62). Over het belang en de problemen die aan de deugd-ethiek vastzitten, zie: *Th. Jansen*, Deugd-ethiek, in: *Krisis* 48, 1992, blz. 46

### **Bronnen**

*G. de Vries*, 'Hoe te leven' in een technologische cultuur, in: *Krisis* 45, dec.1991, blz. 34-46; *J. Altham / R. Harrison* (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1995; *M. Nussbaum*, *The Fragility of Goodness*. Cambridge 1986; *M. Nussbaum*, *Love's Knowledge*. New York 1990; *M. Nussbaum*, *The Therapy of Desire*. New Jersey 1994; *M. Nussbaum*, *Politieke dieren: Aristoteles over de natuur en het menselijk bedrijf*. Rotterdam 1991; *M. Nussbaum*, Reply to papers, in: *Phil. Investigations* 16. Jan. 1993, blz. 46-86; *M. Nussbaum*, Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach, in: *M. Nussbaum / A. Sen*, (eds.), *The Quality of life*. Oxford 1993, blz. 242-269; *F. De Wachter*, Ethiek: modern en postmodern, in:



Tijdschrift voor Filosofie jrg.52, nr.2., juni 1990, 207-229; *H. Putnam*, *Renewing Philosophy*. Cambridge 1992; *M. van Reijen*, *Filosoferen over emoties*. Baarn 1995.





### Deel III: 'Wat mag ik hopen?'

De theoloog H. Gollwitzer (geb. 1908) zoekt naar de logica, die in de vragen van Kant verscholen ligt. Volgens hem zit de vraag naar het 'doen' terecht geklemd tussen de vragen naar het 'weten' en het 'hopen'. Want om te doen hebben wij kennis (weten) nodig, maar ons doen wordt geleid door wat wij hopen. Het weten geeft ons feiten, maar kan ons niet zeggen, wat wij moeten hopen. Daarop antwoordt de belofte, of wij die nu zelf scheppen of van een ander verwachten. Kant verwijst voor de beantwoording van deze vraag naar de theologie. Hiermee begeeft hij zich op het terrein van de metafysische vragen, die volgens zijn eigen zeggen boven de grenzen van ons rationele kennen uitgaan. Onze hoop is gericht op de onsterfelijkheid van de ziel of op de vereniging met God. Deze verwijzing naar de metafysica heeft voor Kant een reden. Hij gaat er vanuit, dat er gezien de grenzen van onze rede een diepe ontevredenheid in ons blijft bestaan. De mens kan, gezien zijn aard, nooit tevreden gesteld worden door het tijdelijke, omdat dit ontoereikend is om zijn aanleg en de daaruit voortvloeiende bestemming volkomen te kunnen verwezenlijken. Ook het verlangen naar de voltooiing van leven en geschiedenis, waarin alle verbrokkeling is opgeheven, kan nooit in dit ondermaanse vervuld worden. Dit is alleen mogelijk in het bovenzinnelijke. Vandaar de hoop op een toekomstig leven.

Hier stoten wij opnieuw op de ambivalentie, die Kant op dit punt heeft (zie blz. 33-34). De mens is in zijn ogen een 'metafysisch wezen', dat het niet kan laten metafysische vragen te stellen over het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel, het doel van het leven. Maar een antwoord op deze vragen kan hij nooit krijgen. Kant spreekt hier over leven met 'noodzakelijke illusies'. Zij kunnen worden doorzien als schijn, maar niet worden vermeden. Men heeft hier niet te doen met logische fouten, met te weerleggen drogredenen, maar met illusies waarmee onze rede 'unhintertreiblich' behept is. Men kan ze ontmaskeren en ontzenuwen, maar zij blijven de rede begoochelen.

Ik laat hier de theologie, waar Kant wel naar verwijst, maar zich niet op baseert, buiten beschouwing en blijf binnen de grenzen en mogelijkheden van de menselijke rede. Ik vertaal eerst de vraag van Kant 'Wat mag ik hopen?' in iets, wat hijzelf trouwens ook doet: 'Wat mogen wij hopen?' Met deze verandering kom ik op het spoor van vragen, die de hele mensheid betreffen. Wat mogen wij hopen, als wij kijken naar de gezamenlijke menselijke inspanningen in de loop van de geschiedenis? Zit er vooruitgang in de menselijke geschiedenis en is deze vooruitgang op een einddoel gericht, waardoor de geschiedenis zijn voltooiing vindt? Omdat de mens niet in zichzelf gesloten is, maar de wereld nodig heeft om zijn voltooiing te vinden, neemt de hoop een belangrijke plaats in zijn leven in. Zonder hoop valt niet te leven. Uit dit gegeven maakt Ernst Bloch voor zichzelf op, dat de eerste drie vragen van Kant terug te voeren zijn tot één enkel thema: 'Het beginsel hoop'. Voor Bloch is de hoop het centrale probleem van de filosofie. Het 'nog-niet' bepaalt de loop van de geschiedenis.



Vandaar dat de mensheid op alle mogelijke manieren, vooral in de vorm van dagdromen, mythen en religies, gedroomd heeft en nog droomt van een betere wereld.

### **Ouderen en de zin van de geschiedenis**

Ouderen hebben in de eerste plaats hun persoonlijke levensgeschiedenis, ook al kan men die niet losmaken van de geschiedenis van de mensheid. Beide zijn van belang om de relatie tussen ouderen en de vraag naar de hoop te kunnen beantwoorden.

De levensgeschiedenis van ieder van ons verloopt verschillend. Niet iedereen heeft dezelfde wensen en verlangens in zijn leven. De functie van de hoop kan in ieders leven een andere uitwerking hebben. Om toch iets algemeen hierover te kunnen zeggen, is men aangewezen op een algemene beschrijving van ons leven in een moderne cultuur, die gekenmerkt wordt door grote verwachtingen over het leven, zowel wat betreft tijd van leven als realisering van eigen mogelijkheden. Dat maakt, dat de hoop een grote rol speelt in het leven van moderne mensen, met als tegenpool de frustratie en wanhoop, als zij bedrogen uitkomen.

Bij het ouder worden merken wij dat veel verwachtingen, die wij in onze jeugd van het leven hadden, niet zijn uitgekomen, dat het leven anders is gelopen dan wij verwacht hadden. Wij hebben veel minder van het leven 'in handen gehad' dan wij in onze jeugd dachten. Vandaar de groeiende discrepantie tussen onze verwachtingen en de feitelijke gang van zaken. Dat kan een bron zijn van teleurstelling of van 'verzuring' van ons leven, maar het biedt ook de mogelijkheid om onze verwachtingen bij te stellen en van de nood een 'vrolijke' deugd te maken. Omdat ons leven eindig is en maar voor een klein deel in eigen hand ligt, wordt er nooit in gerealiseerd, wat het maximaal mogelijke is. Met de loop der jaren worden de keuze-mogelijkheden kleiner en leggen de gemaakte keuzes ons steeds meer vast. Daarmee belopen wij de kans, dat onze wereld minder flexibel wordt. Wij kunnen op een gegeven ogenblik zelfs het idee krijgen, dat er niet veel meer aan ons leven te veranderen is. Het is echter in deze situatie ook mogelijk, dat wij op een andere wijze met ons verleden omgaan. Wij kunnen ook kiezen voor berusting en hoop. Berusting in het feit, dat veel dingen niet meer te veranderen zijn; hoop in de gedachte, dat ons leven nog steeds nieuwe mogelijkheden biedt.

Voorals de dood als uiterste grens van ons leven vormt een voortdurende bedreiging van onze verwachtingen van het leven. Dat kan in eerste instantie leiden tot een gevoel van wanhoop, dat het leven dat wij leiden en geleid hebben onvoltooid zal blijven. Maar dit eindigheidsbesef kan ons ook een gevoel van betrekkelijkheid geven, dat weldadige invloed heeft op ons leven. De spanning van 'nog iets te moeten bereiken' in het leven is er af. Alles wat nog komt is meegenomen. Kant heeft ons er voor gewaarschuwd, dat men van een individu niet mag verwachten wat alleen aan de soort is voorbehouden: de volledige realisering van het menselijk potentieel.



Onze persoonlijke levensgeschiedenis draagt het stempel van de tijd waarin en de plaats waar wij leven. Onze wensen en verwachtingen komen niet uit de lucht vallen, maar hebben hun wortels in de cultuur waarin wij zijn opgevoed. Het persoonlijk omgaan met de eigen verwachtingen van het leven vindt plaats tegen een maatschappelijke achtergrond, die dikwijls de voorwaarden schept voor de feitelijke realisering van deze verwachtingen. De huidige maatschappij, waarin wij als ouderen leven, heeft ons als burgers niet op onze grenzen gedrukt, maar meer op onze mogelijkheden (zie blz. 75). In onze moderne cultuur liggen idealen verscholen, die wij in de loop van de geschiedenis verwerkelijkt willen zien: een maatschappij, waarin vrijheid, gelijkheid en broederschap zullen heersen; een maatschappij, waarin de vervreemding van de mens ten opzichte van de natuur en van de medemens uiteindelijk opgeheven zal zijn. Als ouderen zijn wij met dit soort idealen, die ver boven onze eigen levenstijd en voorstellingsvermogen uitgaan, opgevoed. Zij zijn de drijfveren geweest, die ons hebben aangezet om hard te werken en ons eigen leven in dienst te stellen van een betere wereld in de toekomst. Wij hadden maatschappelijk iets om voor te leven, hoe ons persoonlijk leven ook verliep.

Een van de grote veranderingen die wij in onze maatschappij hebben meegemaakt, met alle invloed op onze eigen verwachtingen, is het wegvallen van deze grote collectieve idealen. De nadruk is komen te liggen op het ideaal van de eigen vervolmaking. De rollen worden omgedraaid. Niet de maatschappij staat voorop, maar de eigen levensloop. De maatschappij staat hieraan ten dienste. 'We leven maar één keer' en daarom moet het 'nu' gebeuren. De vraag 'Wat mogen wij met elkaar hopen?' en 'Wat is daarmee de stimulans van ons gezamenlijk leven?' is veranderd in de vraag 'Wat mag ik in mijn eigen levensloop hopen?'. Deze verandering van perspectief heeft diep in het leven van veel ouderen ingegrepen. Zij werden teruggeworpen op de kwaliteit van hun eigen persoonlijk leven en kwamen tot de ontdekking, dat zij niet geleerd hadden voor zichzelf en voor de eigen ontwikkeling op te komen. Hier ligt een diepe bron van verwarring en frustratie voor een groot aantal ouderen. Ouderen zijn in de praktijk niet minder egoïstisch dan jongere mensen, maar zij hebben andere levensidealen voorgeschoteld gekregen, waar hun leven aan ten dienste stond. Dat wringt nog steeds.

### **Indeling**

In dit derde deel wordt de vraag van Kant 'Wat mogen wij hopen?' besproken. Ik concentreer me hierbij op enkele dragende elementen van de Moderne Tijd: het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis. In hoofdstuk 5 beschrijf ik het ontstaan, enkele hoogtepunten en de neergang van het vooruitgangsgeloof. Het optimisme over een goede afloop van de geschiedenis is getemperd. In hoofdstuk 6 laat ik aan de hand van Jean-François Lyotard, de vader van het postmodernisme zien, hoe diep het vooruitgangsgeloof in onze tijd is aangetast en wat er voor in de plaats is gekomen. Het tijdperk van de grote verhalen over heil en revolutie is voorbij.



## Hoofdstuk 5. Vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis

De vraag 'Wat mogen wij als mensheid hopen?' sleept een heleboel andere vragen in haar kielzog mee. Wat is de betekenis van alles, wat de mensheid bewerkstelligt en overkomt? Zit hier een lijn in, die de mens kan kennen? Is hierin van vooruitgang sprake en op welke gebieden ligt die vooruitgang dan? Ligt ze alleen op het gebied van het weten (wetenschap en techniek), of ook op het gebied van ons culturele en morele leven? Is het mogelijk om zicht te krijgen op een einddoel van de geschiedenis van mensheid en kosmos? Ligt het bereiken van dit einddoel binnen onze eigen mogelijkheden of moet een persoon of een kracht van buitenaf en boven deze wereld uitgaande dit realiseren?

Dit zijn vragen, waar de moderne filosofie zich uitvoerig mee bezig heeft gehouden. In de antwoorden, die zij geeft, spelen allerlei sleutelwoorden een rol spelen, zoals hoop, vooruitgang, einddoel, zin van de geschiedenis, vervolmaakbaarheid van mens en maatschappij. Om wat houvast te bieden in dit taalspel begin ik met een korte analyse van deze woorden (5.1). Daarna probeer ik te achterhalen, wat Kant zelf op de vraag 'Wat mogen wij als mensheid hopen?' als antwoord gaf (5.2). Vervolgens ga ik uitvoerig in op het geloof van de Moderne Tijd, dat de mensheid bezig is aan een proces van vooruitgang en dat een glorievolle toekomst ons te wachten staat. Ik onderzoek eerst de wortels van dit vooruitgangsgeloof (5.3) om daarna een korte schets te geven van de ontwikkeling van het vooruitgangsgeloof in de negentiende en twintigste eeuw, waarin het optimisme zowel zijn hoogtepunt bereikt als reeds afkalft en plaats maakt voor twijfel over het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis (5.4.). Tenslotte maak ik de balans op over de huidige opvattingen over de zin van de geschiedenis (5.5).

### 5.1. De taal van het vooruitgangsgedanken

Rond de vraag 'Wat mogen wij hopen?' speelt de moderne filosofie met een aantal woorden, die enige toelichting nodig hebben. Ik denk hierbij aan woorden als: hoop, vooruitgang, vooruitgangsgeloof, einddoel, zin van de geschiedenis, ontwikkeling en vervolmaakbaarheid van mens en maatschappij. Het belangrijkste begrip is natuurlijk de hoop.

#### Hoop

De hoop is een belangrijk gegeven in het menselijk bestaan. De psychologie houdt zich hiermee bezig in haar leer van de emoties, de geschiedwetenschap in haar onderzoek naar de drijfveren van de geschiedenis, de theologie in haar beschouwing over de goddelijke deugden. De filosofie probeert in eerste instantie te achterhalen, wat hoop eigenlijk is. De middeleeuwse theoloog/filosoof Thomas van Aquino maakt op dit punt een onderscheid tussen de hoop waar-



door (spes, qua) en de inhoud van de hoop (spes, quae). Het eerste is een streven, dat ons op de toekomst richt; het tweede geeft aan, wat wij hopen in ons leven. In de vraag van Kant 'Wat mogen wij hopen?' speelt de inhoud een belangrijke rol. De hoop richt ons op de toekomst en geeft aan, wat wij van de toekomst verwachten, zowel voor ons persoonlijk leven als voor de mensheid in haar geheel.

### **Vooruitgang**

Het woord 'vooruitgang' speelt een belangrijke rol in het vocabulaire van de Verlichtingsfilosofie. Deze ziet in het pogen van de mensheid een ontwikkeling optreden, die ondanks perioden van tegenslag en terugval een stijgende lijn te zien geeft. De mensheid verbetert in de loop van de geschiedenis haar eigen leven. Zij wordt steeds minder afhankelijk van de natuur om haar heen en van haar eigen natuur. Positief uitgedrukt betekent vooruitgang een toenemende beheersing van de natuur, van de culturele en maatschappelijke instituties, waarin de mens leeft en van de menselijke driften en emoties. Meestal gaat het begrip 'vooruitgang' gepaard met een visie op de toekomst van de mensheid en wordt daarmee 'vooruitgangsgeloof'. De vooruitgang zal leiden naar een bepaald einddoel van de geschiedenis, waar al het voorafgaande op gericht is. In deze context ziet men ook het begrip 'zin van de geschiedenis' opduiken. Het is het voltooiingsmoment van de geschiedenis, waarin duidelijk wordt, hoe alle verwarde lijnen van het menselijk doen en laten hun uiteindelijke betekenis krijgen.

Achter het idee van vooruitgang en zin van de geschiedenis ligt de opvatting, dat de mens en de mensheid vervolmaakbaar zijn. Dat is al een heel oud idee, dat zowel in het oude Griekse als in het christelijke denken een rol speelde. In het huidige spraakgebruik stelt men het woord 'vervolmaakbaarheid' wel eens op één lijn met ontwikkeling/ontplooiing. Beide woorden hebben inderdaad met elkaar te maken, omdat zij over een veranderingsproces spreken, waarin een piek optreedt: volle wasdom bij ontwikkeling en de staat van volmaaktheid bij vervolmaakbaarheid. Het verschil komt hierin tot uiting, dat volle wasdom geen eindpunt is, maar een doorgangsfase, terwijl de staat van volmaaktheid een eindfase is. Volle wasdom is cyclisch en ontwikkelt zich uit het leven zelf, terwijl vervolmaking een lineair proces is, dat vanuit het denken bepaald wordt. Ontwikkeling en ontplooiing horen eigenlijk meer tot de natuurlijke, biologische orde, terwijl vervolmaakbaarheid ons in contact brengt met het historische. Zowel de menselijke natuur als de geschiedenis worden als een onuitputtelijke bron van mogelijkheden gezien, die in ieder leven en in iedere cultuur slechts op beperkte wijze gerealiseerd worden. Vandaar de noodzaak om steeds maar verder te gaan in het proces van vervolmaakbaarheid.

## **5.2. Het antwoord van Kant**

Kant wordt gezien als een universeel geleerde. Hij studeerde in Koningsbergen wiskunde, theologie, fysica en filosofie. Hij had zelf als stelregel, dat men van



alle wetenschappen kennis moet nemen, ook al kiest men ze niet tot beroepsstudie. Zijn belangstelling voor de theologie kwam daarom uit pure weetgierigheid voort. Deze belangstelling hield wel verband met het piëtisch milieu, waar hij uit voortkwam. Het piëtisme legt de nadruk op het praktische christendom van daadwerkelijke liefde, innerlijkheid, het ervaren van de subjectieve bekering en van de omvormende genade. Het heeft een mystieke inslag. Het hecht niet zoveel waarde aan instituties en dogma's. Vooral in zijn 'Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft' (1793) houdt Kant zich met de theologie bezig. Hierin laat hij er geen twijfel over bestaan, dat hij het historisch openbaringsgeloof principieel afwijst. Hij zoekt de laatste zekerheid van het menselijk kennen niet in het geloof, maar in de rede.

### **Het ideaal van de Verlichting**

In zijn visie op de geschiedenis onderzoekt Kant drie mogelijkheden om naar de geschiedenis te kijken. Ten eerste de voorstelling dat het menselijk geslacht voortdurend achteruit gaat en zich steeds verder verwijderd van haar oorspronkelijke (goede) begin. Ten tweede de voorstelling, dat het goede in de loop van de tijd toeneemt. Ten derde de voorstelling, dat alles blijft zoals het is: het leven is een soort klucht of een Sisyfus-arbeid, die tot niets leidt.

De keuze van Kant werd bepaald door de sfeer van de Verlichting. Wat de mens kan hopen, bepaalt hij door zijn redelijke activiteiten, door de praktische rede, die het zelfdenken is. Kant had een gematigd optimistische kijk op de uitwerking van de Verlichtingsfilosofie, die hijzelf zo prachtig onder woorden had gebracht: "Verlichting is het uitstijgen van de mens boven zijn door eigen schuld ontstane onmondigheid. Onmondigheid is het onvermogen, zonder leiding van iemand anders zijn verstand te gebruiken. Eigen schuld is ze door gebrek aan moed en vastberadenheid en door gemakzucht. Daarom is de leus van de Verlichting: Sapere aude! 'Heb moed om je eigen verstand te gebruiken!'"<sup>28</sup>. Hij had zelf het gevoel, dat hij nog niet in een 'verlicht' tijdperk leefde, maar wel in een tijdperk, waarin de Verlichting aan de orde was gesteld. Hij was optimistisch over de uitnodigende kracht van dit ideaal. "In zijn tijd is een vorm van vooruitgang bereikt, met name de vooruitgang die het voor de mensen mogelijk maakt om zich zelf van hun eigen verstand te bedienen. In welke mate ze deze mogelijkheid ook daadwerkelijk aangrijpen is een ander probleem. Ze vinden het vaak gemakkelijker om onmondig te blijven; maar wordt de Verlichting eenmaal aan de orde gesteld, dan wordt de gemakkelijheidsoplossing minstens gecontesteerd"<sup>29</sup>. De mens wordt van nu af aan op zijn domheid aangekeken.

---

<sup>28</sup> I. Kant, Was ist Aufklärung. 1784.

<sup>29</sup> K. Boey, Wat heet vooruitgang? Amersfoort 1989, blz. 8.





## Natuur en geschiedenis

Kant's visie op de vooruitgang in de geschiedenis is alleen te begrijpen, als men twee begrippen in de gaten houdt, die door hem gehanteerd worden: natuur en geschiedenis. De mens heeft met beiden te maken. Hij is onderdeel van de natuur met zijn doelmatigheid. Tegelijkertijd is hij vrij en schept met deze vrijheid zijn eigen geschiedenis. Dit leidt tot een ingewikkelde relatie, die door Karl Jaspers (1883-1969) als volgt wordt geschetst: "De geschiedenis, de weg tussen begin en einde, is tegelijk gebeuren en vrij handelen. Doordat ze beide is, overziet de mens niet de gevolgen van zijn doen, maar is ook niet overgeleverd aan een zonder hem plaatsvindend proces. De idee van het doel is zelf een factor die er naar toe drijft. De weg is een vooruitgang die aan de vrijheid in de verantwoordelijkheid van het handelen van ieder enkeling ontspringt, maar door middel van de ten dele begrijpelijke natuurlijke noodzakelijkheden. Deze worden opgevat alsof ze vanuit een verborgen bedoeling tot datgene doordringen wat door vrijheid verwerkelijk wordt"<sup>30</sup>. In de ogen van Kant wordt de natuur bepaald door tweedracht, gebaseerd op afgunst en nijd. De maatschappij zoekt naar eendracht. Zo is de geschiedenis naar de mening van Kant een ontwikkelingsproces van de natuur van de mens, waarin het de wil van de natuur is, dat juist door de tweedracht van de mensen uiteindelijk zelfs tegen hun wil eendracht te voorschijn komt. Deze eendracht leidt tot het einddoel van de geschiedenis, het stichten van een volkenbond, het vestigen van een internationale rechtsorde en het uitbannen van de oorlog. Kant beweert niet, dat de vooruitgang als alomvattend feit in het geheel van de geschiedenis te herkennen is en dat de mens de verdere vooruitgang kan voorspellen. Wel droomt hij er van, dat het goed met de mensheid zal gaan.

Dat optimisme wordt echter weer getemperd door zijn opvatting over het verschijnsel mens. Zo spreekt Kant over de mens als 'het kromme hout, waarmee niets rechts te timmeren valt'<sup>31</sup>. In deze uitspraak drukt hij zijn gevoel voor ambivalentie uit. Maar ook al valt er niets rechts mee te timmeren, de mens moet het wel steeds blijven proberen. De natuur helpt ons hierbij een handje doordat zij op voltooiing is gericht en de mens hierin zal meeslepen.

### 5.3. De wortels van het vooruitgangdenken en de zin van de geschiedenis

Om een beeld te krijgen, waar het vooruitgangdenken vandaan komt, kan men naar twee dingen kijken: naar het wezen van de mens (antropologische benadering) en naar het verloop van de geschiedenis (historische benadering).

---

<sup>30</sup> K. Jaspers, Kant. Utrecht 1967, blz. 171.

<sup>31</sup> Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht (1784).





### 5.3.1. Antropologische benadering

Het ligt in onze mond bestorven, dat onze levensloop zich in de tijd voltrekt. Wij weten allemaal, dat wij historische wezens zijn. Onze levenslijn ligt gespannen tussen het heden, het verleden en de toekomst. Maar hoe ligt de relatie tussen deze drie dimensies van de tijd precies? Het is duidelijk, dat de mens in het 'nu' leeft. Maar wat is het 'nu'? Zo las ik eens: 'Het 'nu' is een dun vliesje tussen een voortschrijdend verleden en een inhalige toekomst'. Augustinus (354-430) houdt zich in het elfde boek van zijn Belijdenissen uitvoerig bezig met het geheim van de tijd. Er zijn volgens hem drie tijden: een tegenwoordige van het verledene, een tegenwoordige van het tegenwoordige en een tegenwoordige van het toekomstige. Het eerste heeft te maken met de herinnering, het tweede met de aanschouwing en het derde met de verwachting. Het 'nu' is de zenuwknoop, waarin de twee andere hun basis vinden. In de woorden van Bernard Delfgaauw (1912-1993): "Het nu is de eenheid van mijn tegenwoordig zijn aan de wereld, mijn verbeelding van de toekomst en mijn herinnering van het verleden"<sup>32</sup>.

Per cultuur kan het accent op een van de drie dimensies van de tijd vallen. Er zijn culturen, die sterk in het 'nu' leven en het 'pluk de dag' propageren. Er zijn ook culturen die zich concentreren op het verleden en op de tradities, die deze met zich meebrengen. Het heden wordt aan het verleden gespiegeld. Tenslotte zijn er culturen, die sterk op de toekomst gericht zijn en heden en verleden in dit licht bekijken. Onze moderne cultuur is hier een duidelijk voorbeeld van. De moderne mens heeft het gevoel, dat het leven zijn gestalte nog moet krijgen en op weg is naar vervolmaking. De existentialistische filosofie van de twintigste eeuw drukt dit uit in het gezegde: 'De mens is wat hij (nog) niet is'. Heidegger bracht ditzelfde idee als volgt onder woorden: 'De mens is het wezen van de mogelijkheden'. Maar bij de realisatie van deze mogelijkheden is hij aangewezen op zijn verleden. Heidegger gebruikt hiervoor het woord 'ontwerp'. De mens is ontwerp naar de toekomst op basis van zijn geworpen-zijn in de wereld. Hij zal zijn eigen authenticiteit verliezen, als hij helemaal opgaat in het heden.

### 5.3.2. Historische benadering

Van oudsher vormt het verloop van de geschiedenis voor mensen een bron van zorg. Met zijn wisselingen van het lot, onrecht, ondergang van culturen en naties lijkt de geschiedenis op een ongeordende mozaïek van successen en mislukkingen. Het is voor de mens moeilijk om in zo'n chaos te leven. Vandaar zijn neiging om orde en zin in de geschiedenis aan te brengen, zodat hij van haar verloop iets kan begrijpen.

---

<sup>32</sup> B. Delfgaauw, *Geschiedenis en vooruitgang*. Baarn 1962. II, blz.40.



### **Westerse cultuur**

In de westerse cultuur speelt het vooruitgangdenken een grote rol. Dit is te danken aan de joods-christelijke wortels van deze cultuur. Zowel het jodendom als het christendom baseren hun heilsgedachten op het verloop van de geschiedenis. Volgens het joodse geloof staat de geschiedenis gericht op de komst van de Messias. Volgens de christelijke leer op de wederkomst van Christus. De christelijke heilsgeschiedenis heeft een begin en een eind, ook al ligt dit eind niet binnen onze wereld. Er is voortgang in de geschiedenis vanaf de Schepping tot aan het Laatste Oordeel. Hierdoor wordt de geschiedenis rechtlijnig, éénmalig, onomkeerbaar en een manifestatie van Gods wil. Door te geloven krijgt de mens deel aan de geschiedenis van het heil. Ondanks alle tekenen van zondigheid en verval leidt de goddelijke voorzienigheid alles naar het einddoel, de voltooiing, het Rijk Gods.

### **Cyclisch en historisch denken**

Deze lineaire opvatting over de geschiedenis betekent een breuk met die culturen, waarin geen historische, maar een cyclische opvatting over leven en wereld gehuldigd wordt. De cyclische opvatting over de geschiedenis, nauw verbonden met de jaargetijden en seizoenen, ziet de geschiedenis niet als een rechte lijn, maar als een steeds terugkerend proces. De mensheid draait in een kringetje rond. De gebeurtenissen keren, hetzij in grote lijnen, hetzij in detail, regelmatig terug, doordat het heelal periodiek wordt herschapen of doordat in eeuwige opeenvolging nieuwe werelden ontstaan.

Het triomfantelijke idee, dat wij als moderne mensen dit cyclische denken als een verouderd stadium te boven zijn, is onterecht. Niet alleen vindt men dit cyclisch denken terug in de moderne westerse filosofie zelf, o.a. bij Nietzsche in zijn idee over 'de eeuwige wederkeer der dingen', het is ook de achtergrond van denken en leven in een aantal stromingen van de moderne oosterse filosofie. Het cyclisch denken zelf staat trouwens niet helemaal haaks op het historisch denken. Zoals wij zullen zien, zijn er een aantal theorieën over de zin van de geschiedenis, die een soort 'natuurnoodzakelijke ontwikkeling' propageren, die niet uit de vrijheid van de mens voortkomt en daarom cyclische trekken draagt. Wij moeten loskomen van het vijand-beeld, dat de aanhangers van het cyclische en het historische denken van elkaar hebben en door Staal als volgt wordt omschreven: "...het rechtlijnige tijdsbegrip beschouwt het cyclische als een niet boven de wisselingen der natuur uitgekomen primitief soort in zichzelf besloten denken dat de sprong naar het transcendente niet durft wagen en voor elke verantwoordelijkheid terugdeinst. Het cyclische, op zijn beurt, van aard toleranter, verwijt het rechtlijnige slechts kortzichtigheid, daar het een zeer klein stukje van een cirkelomtrek voor een recht lijnstuk houdt en vervolgens generaliseert"<sup>33</sup>. Op dit punt is er een fundamentele toenadering en wederzijdse

---

<sup>33</sup> F. Staal, Over het cyclische en het rechtlijnige tijdsbegrip, in: Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap. Amsterdam 1986, blz.76.



aanvulling mogelijk tussen de westerse en oosterse filosofie. Op het rationele, soms rationalistische vlak met zijn nadruk op het 'zijn' van de dingen is er geen ruimte voor het cyclische denken. Op het mystieke vlak met zijn nadruk op de eenheid van het worden en het wordingsproces is er alle ruimte voor het cyclische denken. Libbrecht geeft hiervan een voorbeeld. "Ten aanzien van mijn eigen biologisch leven is de cyclische tijd de enige belangrijke tijd: de cyclus van dag, maand, jaar, levensduur [...] bepalen mijn bestaan. Zelfs in dit korte, uit cycli opgebouwde bestaan, stel ik een zekere lineariteit vast - er is een zekere ontwikkeling, vooruitgang. Dit geeft mij een gevoel van historiciteit, dat versterkt wordt door de geschiedeniswetenschap zelf. Draag ik dit over op de kosmische evolutie, dan ben ik bijna gedwongen een beginpunt te aanvaarden (evolutie en kosmologie zorgen voor het nodige bewijsmateriaal)- al kan ik nooit aantonen dat deze lineaire ontwikkeling niet een boogsegment is van een zeer grote cyclus"<sup>34</sup>.

#### **5.4. De geschiedenis van het vooruitgangsgeloof**

Het begrip vooruitgang leeft met name in een maatschappij, die sterk in beweging is. Vandaar dat men dit begrip terugvindt bij het ontstaan van de moderne, westerse wereld, b.v. bij de jonge burgerij in de Italiaanse stadstaten van de Renaissance. Hier begint ook het langzame seculariseringsproces van de Christelijke geschiedenis.

##### **Seculariseringsproces**

Het seculariseringsproces van de zin van de geschiedenis vindt zijn eerste formulering in de gedachte, dat de mens zelf de maker is van de geschiedenis, ook al gebeurt dat binnen de voorzienigheid van God. Op scherpzinnige wijze heeft de Italiaanse geschiedfilosoof Vico (1668-1744) dit standpunt verdedigd. Hij beschouwt de mens als een historisch en sociaal wezen en de geschiedenis als een opeenvolging van volken, culturen en perioden, die door een zekere wetmatigheid wordt beheerst. De geschiedenis is het resultaat van menselijk handelen. Daarom kan men het historisch gebeuren -in tegenstelling tot de natuur, die ons in laatste instantie vreemd blijft- volkomen begrijpen. De stelling dat slechts datgene begrepen kan worden wat door ons zelf is gemaakt doortrekt heel het werk van Vico. Hij blijft echter binnen de christelijke traditie. Hij plaatst dit 'mensenwerk' binnen het heilsplan van God. Pas na hem verdwijnt God met Zijn voorzienigheid uit het beeld. De mens maakt zelf de geschiedenis en wil hier inzicht in krijgen, zodat de chaos van gebeurtenissen in een zekere ordening kan veranderen.

---

<sup>34</sup> U. Libbrecht, *Inleiding comparatieve filosofie*. Assen 1995, blz. 398-399



## De mens als maker van de geschiedenis

De opvatting, dat de mens zijn eigen geschiedenis maakt, heeft een diepe kentering teweeg gebracht in de moderne cultuur. De Verlichtingsfilosofie spreekt heel optimistisch over de vooruitgang en de zin van de geschiedenis. In de achttiende eeuw poneert de filosofie het geloof in de rede als instrument van de vooruitgang. Hierdoor dringt het vooruitgangsidee zowel in de geschiedbeschouwing als de maatschappijbeschouwing binnen. De gedachte aan de vervolmaakbaarheid van de maatschappij speelt hierin een grote rol. Maar dit optimisme wordt niet door iedereen gedeeld. Er heerst grote verwarring over de mogelijkheid van de rede om orde en samenhang te scheppen in de geschiedenis. Overheersend, vooral in de negentiende eeuw, blijft toch het idee, dat de mens de zin van de geschiedenis kan bepalen. Dit optimisme wortelt in de ontzaglijke vorderingen op het gebied van wetenschap, techniek, en produktie, waardoor het vooruitgangsidee een onweerstaanbare aantrekkingskracht krijgt. De bestemming van de mens lijkt wel te liggen in het 'koloniseren van de toekomst'<sup>35</sup>. Men ziet dit vooral bij Hegel en Marx.

### 5.4.1. De visies van Hegel en Marx

Het hoogtepunt van een alles omvattende visie op de geschiedenis, geïnspireerd door de Verlichtingsfilosofie, vindt men in de negentiende eeuw bij Hegel en Marx (1818-1883). Hegel en Marx proberen in hun visies op de zin van de geschiedenis drie vragen te beantwoorden: (1) Heeft de geschiedenis een redelijke structuur, zodat er een helder inzicht in te verkrijgen is? (2) Heeft de geschiedenis een doel, waarop alles gericht is? (3) Vormt dat doel de rechtvaardiging van de geschiedenis? Beide denkers beantwoorden deze vragen positief.

Hegel is zich bewust van het chaotisch karakter van de menselijke geschiedenis. Wanneer men let op de concrete opeenvolging van gebeurtenissen en culturen, dan ziet de wereldgeschiedenis eruit als een slachtbank, waarop individuen en volkeren geofferd worden. Het edelste en fraaiste ziet men ten onder gaan. Alles lijkt te vergaan, niets te blijven. Hegel vindt, dat hiervoor wel een verklaring te vinden is. Hij is van mening, dat individuen en volkeren wel hun eigen belangen nastreven, maar dat zij tegelijkertijd de middelen en werktuigen zijn van iets hogers, van (wat Hegel noemt) de absolute Geest. In zijn opvatting is de geschiedenis een opeenvolging van tijdperken, die -door alle ellende heen- toch als een vooruitgang naar een doel te reconstrueren is: dat van redelijkheid en vrijheid. Dit kan de mensen tot troost zijn. De denkende geest wordt volgens Hegel verzoend met het bestaan van leed en kwaad, doordat uiteindelijk het goede wordt bereikt. De wereldgeschiedenis is op deze wijze een rechtvaardig-

---

<sup>35</sup> O. Paz, *De kinderen van het slijk*. Amsterdam 1990, 2e dr. blz. 168.



ging, een wereldgericht. Het is ook te rechtvaardigen, dat individuen worden geofferd voor de verwerkelijking van de vrijheid. Bekend is de gedachte van Hegel over de 'list van de rede' in de geschiedenis van de mensheid. Achter de rug van de mens om wordt toch het doel van de geschiedenis bereikt.

Marx aanvaardt Hegels gedachte van de redelijkheid van de geschiedenis, die tegenstellingen oproept en tot verzoening brengt. Bij hem wordt echter een bepaalde klasse drager van de rede, n.l. het proletariaat. Door de arbeid zet de mens de natuur steeds meer naar zijn eigen hand en scheidt hierdoor de voorwaarde voor een rechtvaardige samenleving. In dit proces van bevrijding zijn de bestaande tegenstellingen tussen maatschappelijke klassen noodzakelijk om het einddoel van de menselijke vrijheid te bewerkstelligen. De wereldgeschiedenis met al haar klassenstrijd wordt gerechtvaardigd door de uiteindelijke overwinning van het proletariaat in het communisme. In dit communisme zijn alle tegenstellingen tussen mensen onderling en tussen mens en natuur opgeheven. In de overwinning daarvan laat het communisme de ware, eigenlijke aard van de mens zien. Men kan de eindcrisis van de burgerlijk-kapitalistische wereld, die Marx als wetenschappelijke voorspelling geeft, opvatten als een soort eindgericht. Bij hem is de vooruitgang zowel een natuurnoodzakelijk proces als een proces dat voortkomt uit de vrijheid van mensen.

#### **5.4.2. Hoop en wanhoop in de filosofie van de 20e eeuw**

Belangrijke gebeurtenissen in de 20e eeuw in West-Europa hebben zowel de hoop aangewakkerd op een betere toekomst als voedsel gegeven aan een diepe teleurstelling over de onmacht van de rede om oorlogen te vermijden. Het model van de Russische revolutie heeft in heel de wereld inspirerend gewerkt op volkeren, die onderdrukt werden. Het heeft de hoop aangewakkerd, die door Marx en door het marxisme werd verwoord. De ervaring van twee wereldoorlogen heeft in het Westen een pessimisme teweeg gebracht over ons rationele denken, dat zich zo door het kwaad kon laten meeslepen. In het existentialisme vindt men hiervan de sporen terug.

#### **Het marxisme als filosofie van de hoop**

Het gedachtengoed van Marx is uitgewerkt tot een leer, het marxisme, en in de twintigste eeuw o.a. in Oost-Europa concreet uitgeprobeerd, zowel in de toenmalige Sovjet-Unie als in andere Oost-Europese landen. Het marxisme wordt gedragen door het vooruitgangsidee, zoals dat door Marx ontwikkeld is: de hoop op een glorievolle toekomst, die zich onvermijdelijk zal openbaren. Het nastreven van dit collectieve ideaal met zijn hoop op verbetering van de menselijke situatie is uitgelopen op een grote teleurstelling. De partij als voorhoede van het proletariaat is verworpen tot een wrede bureaucratistische klasse, die de weg naar de toekomst versperde in plaats van opende. Het menselijk individu kwam tot de ontdekking, dat het niet helemaal wilde opgaan in een collectieve



strijd voor een nieuwe maatschappij, waaraan alles ondergeschikt werd gemaakt. Het wilde ook een eigen leven leiden, met eigen wensen en verwachtingen, die binnen de eigen levenstijd te realiseren waren. Het zijn in die jaren vooral de dissidente filosofen in Oost-Europa geweest, die binnen het communistisch systeem gepleit hebben voor een marxisme 'met een menselijk gezicht'.

Een buitenbeentje binnen het marxisme van Oost-Europa is vooral E. Bloch geweest. Hij heeft een eigen filosofie van de hoop ontwikkeld heeft (zie blz. 92-93). De kern van zijn wijsbegeerte wordt gevormd door zijn pleidooi voor het overschrijden van het bestaande naar een kwalitatief betere toekomst, een filosofie van het 'nog-niet-zijn' als motor van de geschiedenis. Het proces van de wereldgeschiedenis blijft voor hem een riskant avontuur. De mislukking blijft dreigen. Er is daarom geen sprake van een automatisch vooruitgangsgeloof, zoals dat in zijn eigen kring van het orthodoxe marxisme naar voren komt. Bloch hecht grote waarden aan dagdromen, waarin de mens zijn verbeelding de vrije loop laat. Dagdromen hebben voor hem geen privé betekenis, maar een sociale betekenis. Zij zijn op verbetering van de wereld gericht. Zij zijn als het ware het venster waardoor de nieuwe mogelijkheden zichtbaar worden. Zij kunnen uitgroeien tot utopieën als methodisch orgaan voor morgen. Wel moeten de utopieën concreet zijn. Zij moeten begaanbare wegen naar de toekomst aangeven. In zijn hoofdwerk 'Das Prinzip Hoffnung' beschrijft Bloch alle mogelijke uitingen van toekomstverwachtingen, zoals die in de loop van de geschiedenis vorm hebben gekregen in mythen, religies en filosofieën.

### **Het existentialisme tussen hoop en wanhoop**

De historische achtergrond van het existentialistisch denken vindt men bij Kierkegaard in zijn poging om de mens te verlossen uit de grote filosofische systemen, vooral dat van Hegel. Hij wilde terug naar de individuele mens en naar de problemen, waar mensen in hun leven mee worstelen, zoals angst, wanhoop, zinloosheid, dood en schuld. Het existentialisme als filosofische stroming is, maatschappelijk gezien, een reactie op de twee wereldoorlogen en hiermee op het failliet van de macht van de menselijke rede om de maatschappelijke ontwikkeling te sturen. De mens komt in aanraking met de zinloosheid van het leven en van de menselijke geschiedenis.

Het existentialisme van Jean-Paul Sartre (1905-1980) is hiervan een voorbeeld. De mens is voor hem een 'vergeefse passie', die gedoemd is onvoltooid te blijven. Het meest zinloze in het leven is de dood, omdat de mens hiermee zijn eigen mens-zijn, zijn vrijheid, verliest en een ding wordt. Een reactie op dit pessimisme van Sartre komt van Otto Bollnow (geb. 1903). Hij voert tegenover de ongeborgenheid van het existentialisme een pleidooi voor geborgenheid, waarin ook de hoop weer een belangrijke rol speelt. Voor Bollnow is de hoop het middelpunt van het menselijk bestaan. De mens staat vol vertrouwen op de





toekomst gericht, in de overtuiging dat op een of andere manier de verwachtingen in vervulling zullen gaan en dat de mens niet in het bodemloze niets terecht zal komen. Ook in het christelijke existentialisme van Marcel speelt de hoop een belangrijke rol. In zijn bundel 'Homo viator' van 1942 geeft hij aan, dat voor hem de hoop geen vaag verwachten is van droomkastelen, geen verlangen naar paradijselijke toestanden, maar een antwoord op de beproevingen die de mens in het leven meemaakt. Hopen is voor Marcel zich openstellen voor de toekomst. Hoop is altijd gericht op iets, b.v. op bevrijding uit een knellende situatie, uit eenzaamheid en wanhoop. Zij staat gericht op de beschikbaarheid voor de ander, die bij Marcel uitmondt in beschikbaarheid voor de Ander, voor God. Wanhopen houdt in, dat de mens zich afsluit voor de toekomst. Als hij aan wanhoop ten prooi valt, is hij verloren. De wanhoop is de wezenlijke dood van de mens, waarvan de lichamelijke dood de uiterste consequentie vormt.

In het existentialisme, vooral dat van Sartre, blijft er een spanning tussen de zinloosheid van het individuele leven en de zin van de geschiedenis. Sartre voelt zich verwant met het marxisme en met de rol van het proletariaat hierin, omdat in deze beweging de vrijheid een belangrijke rol speelt. Maar juist door zijn accent op de individuele vrijheid is het voor hem moeilijk om in een communistische eindfase te geloven, waarin de mens met zijn eigen natuur zal samenvallen. Vandaar dat er veel vragen in de filosofie van Sartre onopgelost blijven: Kan er sprake zijn van vooruitgang in de geschiedenis? Kan van de vrijheid die Sartre aan het individu of aan de groep, die uit individuen bestaat, toekent, zinvol gezegd worden, dat zij afneemt of toeneemt?

### **5.5. Vraagtekens bij het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis**

Het vooruitgangsgeloof is vanaf zijn ontstaan aan het begin van de Moderne Tijd al voorwerp van felle discussies geweest. De Verlichting met zijn nadruk op de macht van de rede om de geschiedenis te ordenen en een plan hierin te zien is door menig filosoof, dichter en historicus op de korrel genomen. Zij vonden, dat de Verlichtingsfilosofie de macht van de rede overschatte. Zo hechtten de romantici veel meer waarde aan het opgaan in de natuur en het zich overgeven aan de eeuwige gang der dingen. Weer andere stromingen zagen geen rationeel licht in de geschiedenis. Zij is een spel van toeval en leidt niet tot een betere wereld voor de mensheid. In zijn algemeenheid kan men zeggen, dat de Verlichtingsfilosofie met haar pretentie om de zin van de geschiedenis te kunnen ontwerpen altijd aangevochten is geweest.

Dat is ook begrijpelijk. Wanneer men de ontwikkelingen binnen een bepaalde maatschappij volgt, kan men moeilijk beoordelen, of deze veranderingen een vooruitgang of een achteruitgang betekenen. Hiervoor heeft men immers een maatstaf nodig, waaraan de veranderingen gemeten kunnen worden. Deze maat-





staf moet zelf buiten deze veranderingen liggen, wil zij haar beoordelende functie kunnen vervullen. Zo'n buitenhistorische maatstaf bestaat niet. Men kan wel constateren, dat dingen 'anders' worden, maar niet dat zij 'beter' worden.

Een aantal filosofen kan zich bij deze gedachte maar moeilijk neerleggen. Zij gaan er toch vanuit, dat men een beroep mag doen op het idee van vooruitgang in de geschiedenis. Dat brengt met zich mee, dat zij een buitenhistorisch ijkpunt moeten kunnen aangeven, waaraan het menselijk leven en de geschiedenis gemeten kan worden. Dat geeft hun de mogelijkheid om veranderingen, die nu optreden, te kunnen beoordelen in het licht van deze buitenhistorische maatstaf.

Men stoot hier opnieuw op een ambivalentie in het menselijk denken, zoals wij dit ook al gezien hebben bij het stellen van metafysische vragen (zie blz. 92). De mens kan het niet laten om te proberen boven de geschiedenis uit te kijken teneinde een oordeel te kunnen vellen over het verloop van de geschiedenis. Tegelijkertijd beseft hij maar al te goed, dat zijn eindigheid en historiciteit hem zo diep in de geschiedenis inbedden, dat hij er niet boven uit kan kijken. Er blijft een niet te overwinnen spanningsveld tussen deelnemen aan de geschiedenis en toeschouwer zijn van de geschiedenis. Dat geeft de lijn aan van de huidige discussie over de zin van de geschiedenis.

### **5.5.1. Onvoorspelbaarheid van de geschiedenis**

In de moderne filosofie van de twintigste eeuw is men zich diep bewust geworden van de pretentie, die er schuil gaat in het idee, dat de mens de geschiedenis rationeel kan overzien, dat de geschiedenis een einddoel heeft en dat dit doel alles rechtvaardigt, wat er in de geschiedenis gebeurt. Hiermee zijn de grondpeilers, waarop Hegel en Marx zich in hun visie op de geschiedenis baseerden, fundamenteel aangetast.

#### **Onvoorspelbaarheid en te grote pretenties**

De redelijke ordening van de geschiedenis is meer een wens-idee dan iets wat gebaseerd is op de feitelijke gang van zaken. Het probleem begint al met de beoordeling wat nu precies 'vooruitgang' is. De geschiedenis heeft meer te maken met het onvoorspelbare leven van opkomst en ondergang dan van een redelijk plan dat hierin wordt uitgevoerd. Veel historische gebeurtenissen onttrekken zich aan menselijke bedoelingen en aan menselijk inzicht. Vandaar dat Hegel wel zijn toevlucht moest nemen tot de 'list van de rede'. Dat is duidelijk een noodoplossing. De opvatting, dat de redelijke ordening zou bestaan in een doel van de geschiedenis, dat via vooruitgang wordt bereikt of ten minste benaderd, staat haaks op het idee van toevalligheid van de geschiedenis. Het idee, dat leed en kwaad te rechtvaardigen zijn als onontbeerlijke elementen om het doel van de geschiedenis te bereiken, is een gevaarlijk idee. Het doel heiligt de middelen niet. Als macht en hebzucht de geschiedenis bepalen, dan is men met deze stelling nog niet jarig.



Het overzien van de wereldgeschiedenis als het totaal van alle geschiedenissen van de mensheid, die zich afspelen in allerlei verschillende tijden en culturen, en de poging om hierin een lopende lijn te ontdekken, is te veel gevraagd van de mens. Het getuigt van een te grote pretentie. De scherpste tegenargumenten komen van de kant van de geschiedwetenschap. Zij is van mening, dat de visie van de Verlichting geen stand houdt tegen de verfijnde bronnenkritiek en de ontwikkeling van de hermeneutiek als wetenschappelijke en filosofische poging om het verleden te begrijpen. Helmut Plessner (1892-1985) licht dit als volgt toe: "De geschiedwetenschap ging het fata morgana van de rechtlijnige vooruitgang onderkennen als een dwangvoorstelling en een uit de wens geboren denken. Vanuit het streven om iedere periode, iedere gebeurtenis recht te doen werd tegenover die vooruitgang een reeks geplaatst van open interpretatie-mogelijkheden. Daaraan kon men niet meer een vastliggende en eenduidige betekenis van het verloop van de geschiedenis van de mensheid als geheel ontnemen. Maar zodra men het eerdere en het latere niet meer in een rangorde kon onderbrengen, openbaarde zich ook de zedelijke en dramatische samenhang als een orde die aan de historische gegevens werd opgedrongen vanuit een hopen, een wensen, een willen"<sup>36</sup>.

### **Neiging tot scepsis**

Hoe meer nadruk moderne filosofen leggen op de historiciteit van de mens en op de principiële onvoltooidheid van mens en wereld, des te meer wijzen zij een totaalvisie op de geschiedenis af. Een goed voorbeeld van deze wijze van denken is Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Voor hem is een einddoel van de geschiedenis onvoorstelbaar. De geschiedenis wordt gekenmerkt door ambiguïteit, door radicale wisselvalligheid. Dit laat geen ruimte voor een heilsplan van God of een totaalplan van de mens. "De geschiedenis heeft geen richting, als haar richting wordt gezien als die van een rivier welke door toedoen van machtige oorzaken naar een oceaan stroomt, waarin zij verdwijnt. Elk beroep op de alomvattende geschiedenis onttrekt aan het afzonderlijke gebeuren zijn zin, maakt de feitelijke geschiedenis onbetekenend en is een masker van het nihilisme. Zoals de God die buiten ons staat onmiddellijk een valse God is, zo is de geschiedenis die zich buiten ons voltrekt niet langer geschiedenis"<sup>37</sup>

### **5.5.2. De geschiedenis als labyrint**

Het idee, dat de geschiedenis een 'labyrint' is, was in de afgelopen eeuwen bij veel denkers en dichters al gemeengoed. Bij het zoeken naar een 'uitgang' (doel) in de geschiedenis kan de mens heel gemakkelijk verdwalen en het spoor bijster raken. Dat gevoel stond bij de meeste auteurs echter niet haaks op het idee, dat

---

<sup>36</sup> H. Plessner, Hoe de mens bestaan kan. Inleiding in de wijsgerige antropologie. Alphen a/d Rijn 1978, blz. 20.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, Lof der wijsbegeerte. Hilversum 1966, blz. 86.



de mens toch enig inzicht kon krijgen in en ook wel iets kon leren van de geschiedenis. Vooral in onze tijd is het besef van het labyrint-karakter van de geschiedenis gegroeid.

Dit kan tot allerlei standpunten leiden. Sommige auteurs raden ons aan om ons tevreden te stellen met de simpele constatering van een ambivalentie, zoals de oude geschiedschrijver Herodotus dit formuleerde. De mensen moeten enerzijds een leven leiden dat vol zit met zinloze gebeurtenissen, noodlottigheden, onrecht, mislukkingen, terwijl zij anderzijds toch verlangen naar een zinvol en harmonisch bestaan. Dit verlangen moeten men wel in toom houden, zonder het te verwaarlozen.

Zelf voel ik verwantschap met het standpunt van R. Beerling (1905-1979), dat de zin in de geschiedenis gespreid ligt en niet gebundeld. Beerling ziet de geschiedenis als een warwinkel van gebeurtenissen uit het verleden en het heden. De historicus probeert de betekenis van bepaalde gebeurtenissen vast te stellen door de oorzaken of aanleidingen ervan in het verleden en de gevolgen of de uitwerkingen ervan voor later na te gaan. Dat is op zich al een heidens karwei. Maar de gangbare opvatting over geschiedenis heeft hieraan niet genoeg. Zij wil alle betekenisvolle gebeurtenissen in één visie samenvoegen en zo de zin van de geschiedenis ontdekken. Met ieder totaliserend project dat een afronding suggereert van de geschiedenis ('eigenlijk gaat het dáár en dáár om') vormt de mens alleen maar sublieme uitvluchten en verheffende schouwspelen. Hij construeert een eindstadium, waar de feitelijke geschiedenis geen boodschap aan heeft. Natuurplan of godsplan zijn beide uit de lucht gegrepen.

Beerling legt de verantwoordelijkheid bij de mens zelf en niet bij iets of iemand anders, die via verborgen bedoelingen of via een list van de mens gebruik maakt om zijn bedoelingen te realiseren. Het geluk en het ongeluk, de misdaad en de weldaad kunnen niet onder credit of debet van een goddelijk grootboek worden opgetekend. Wij houden dat boek zelf bij en gebruiken daarvoor onze eigen tekens. Hun betekenis is wisselvallig en er is ook geen eindafsluiting. Het slotsaldo kan positief, maar ook negatief uitvallen. Waarop dé geschiedenis is aangelegd weten wij niet. Wat wij kunnen weten is in welke concrete historische situatie wij ons bevinden, zonder haar uit te zetten tegen een veronderstelde laatste, aan de einder der geschiedenis wenkend en al het voorafgaande rechtvaardigend doel. Voor het handelen is dat voldoende, en de overdenking moet er maar genoeg mee nemen, dat het historisch spoorzoeken niets absoluuts oplevert. De zin ligt gespreid en niet gebundeld.

### **Aanbevolen literatuur**

*K. Boey* gaat in zijn boek "Wat heet vooruitgang? Filosofen beantwoorden de vraag naar onze maatschappelijke identiteit" (Amersfoort 1989) uitvoerig in op de grote visies van Hegel en Marx op de geschiedenis en de vraagtekens, die hierbij geplaatst kunnen worden. *R. Bakker* geeft in "Wijsgerige antropologie



van de twintigste eeuw" (Assen 1981) achtergrondinformatie over het thema hoop en wanhoop in de filosofie van de 20e eeuw.

## Bronnen

*K. Jaspers*, Kant. Utrecht 1967, blz. 167-194; *H. Gollwitzer*, Krummes Holz/Aufrechter Gang. München 1982; *E. Bloch*, *A. Metzger*, Wir arbeiten in gleichen Bergwerk. Frankfurt a.M. 1987; *K. Boey*, Wat heet vooruitgang? Amersfoort 1989; *Th. Oudemans*, Finaliteit in de geschiedenis: scepsis van *K.Löwith*, in: *Wijsgerig Perspectief* 21(1), 1980/1981, blz. 24-32; *R. Beerling*, Ideeën en idolen. Arnhem 1968; *D.H. Rauh*, Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche. München 1990; *Th. Oudemans / R. de Jong*, Over de natuur van mensen. Inleiding in de filosofische antropologie. Alphen a.d. Rijn 1983; *F. Staal*, Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap. Amsterdam 1986, blz. 51-76; *U. Libbrecht*, Inleiding comparatieve filosofie. Assen 1995; *R. Bakker*, Wijsgerige antropologie van de twintigste eeuw. Assen 1981.



## Hoofdstuk 6. Lyotard, het postmodernisme en het koor van de meerstemmigheid

Het postmodernisme is een reclame-artikel geworden voor wetenschap, bedrijf en cultuur. Zo kan men op dit moment aan postmoderne theologie doen, postmoderne reizen boeken, aan postmoderne lichaamscultuur doen, postmoderne meditatie beoefenen, enz. Het heeft iets verdachts, als een woord op zoveel verschillende terreinen gehanteerd wordt. Maar ook daar waar er géén sprake is van een goedkope mode-gril, kost het nog moeite om in de wirwar van betekenissen, die het postmodernisme aankleeft, een kern te vinden. Het is juist deze kern, die voor ons vraagstuk van het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis van belang is.

Deze kern kan men vooral terug vinden bij de vader van het postmodernisme, de filosoof Jean-François Lyotard (geb. 1924). Met de publikatie van zijn boek 'Het postmoderne weten' (1979) heeft hij de filosofische discussie over het postmodernisme aangezwengeld. Om de filosofie van Lyotard te kunnen volgen, is het van belang iets te weten over de betekenis van de woorden 'postmodern' en 'postmodernisme' en een drietal gebruikswijzen van deze begrippen te onderscheiden (6.1). Daarna concentreer ik mij op de filosofische context van het postmodernisme (6.2). Tegen deze achtergrond analyseer ik de filosofie van Lyotard, gericht op zijn ideeën over het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis (6.3). Tenslotte geef ik mijn twijfels weer over de visie van Lyotard op de zin van de geschiedenis (6.4). Dit hoofdstuk eindigt met een korte terugblik op de vraag 'Wat mag ik hopen?' (6.5).

### 6.1. De begrippen 'postmodern' en 'postmodernisme'

#### 6.1.1. Op zoek naar betekenis

Het woord 'postmodernisme' lijdt aan een grote vaagheid van betekenis. Deze vaagheid heeft allereerst te maken met de oorsprong van het begrip. De term zelf stamt niet uit de filosofie, maar uit de literatuurwetenschap en heeft in de loop der jaren opgang gemaakt in de architectuur en schilderkunst, in de sociale wetenschappen en in de filosofie. Er worden inhoudelijk soms tegenstrijdige verschijnselen mee aangeduid. Door sommigen wordt de term 'postmodern' gekoppeld aan het tijdperk van de technologie en de informatica, terwijl hij voor anderen juist staat voor alles wat groen, ecologisch en alternatief is. Nu eens wordt het postmodernisme in verband gebracht met een nieuwe integratie van onze versplinterde samenleving, in de vorm van een nieuwe mythologie of een 'New Age' ideologie, dan weer staat deze term juist voor het pluralisme en de fragmentering van onze maatschappij. Het streven om de term 'postmodernisme' helder te krijgen, wordt nog extra bemoeilijkt door het feit dat een aantal geschriften, dat zich voor postmodern uitgeeft, voor een gewone lezer zonder meer onbegrijpelijk is.



Het postmodernisme is een uiting van de crisis van het moderne denken zelf. Het is een kritische reflectie op de uitgangspunten van de Verlichtingsfilosofie. In deze kritiek zijn twee lijnen te ontdekken, die soms moeilijk van elkaar te scheiden zijn. In haar negatieve vorm, als 'anti'-modernisme, is zij een aanval op de moderniteit zelf. In haar positieve vorm, als 'post'-modernisme, is ze een voortzetting van de kritiek, die reeds in het modernisme zelf aanwezig was, maar te veel op de achtergrond is geraakt.

Als 'anti-beweging' in de vorm van een 'Tegen-Verlichting' staat het postmodernisme haaks op het moderne streven naar eenheid, totaliteit en universalisme. Het propageert juist de differentie, het pluralisme en het particularisme. Tegenover het moderne vooruitgangsoptimisme plaatst het postmodernisme een fundamentele scepsis; tegenover het pathos van de radicaal nieuwe aanvang de onontkoombaarheid van tradities. In tegenstelling tot het modernisme gelooft het postmodernisme niet aan de mogelijkheid van een laatste fundering in een of ander metaverhaal. Tegenover de moderne aanspraken op oneindigheid stelt het postmodernisme de radicale eindigheid van de mens. En in samenhang daarmee predikt het tegenover het subject-gerichte, dat de moderne filosofie vanaf Descartes aankleeft, de 'dood van het subject'.

Als 'Na-Verlichting' of als voortzetting van de Verlichting probeert het postmodernisme de ontwikkelingen van de eigen tijd, vooral op het gebied van de informatica, in kaart te brengen. Wij leven niet meer in het tijdperk van de industrialisering en van het produceren van goederen, maar in dat van de kennis.

### **6.1.2. Drie belangrijke contexten**

Om inzicht te krijgen in het verschijnsel 'postmodernisme' kan men drie belangrijke contexten onderscheiden, waar de term postmodernisme opduikt en waarin de tegenstelling tussen 'modern' en 'postmodern' aan de orde is. Het gaat hier om een kunstzinnige en culturele, een sociologische en maatschappijhistorische, en een wetenschappelijke en filosofische context.

#### **De kunsthistorische en culturele context**

Het postmodernisme in de kunst is een reactie op het verschijnsel 'modernisme' in de kunst. Dit modernisme vond zijn oorsprong in de artistieke avant-garde bewegingen uit het begin van deze eeuw. Deze bewegingen hadden een aantal basiskenmerken gemeen: (1) een artistiek zelfbewustzijn, dat de hoge kunst verheven acht boven de lage kunst; (2) de verdediging van het autonome karakter van de kunst of het 'l'art pour l'art' beginsel; (3) de klemtoon op stilistische zuiverheid, formalisme en functionalisme; (4) de nadruk op authenticiteit en op angst en vervreemding van het subject.

Het postmodernisme, ontstaan in de zestiger jaren, tekent verzet aan tegen de institutionalisering van het modernisme in het museum en in het kunstonderwijs. Dit verzet leidt tot opvattingen, die in schril contrast staan met de kenmerken van het modernisme. De afbakening tussen kunst en dagelijks leven en



tussen hoge kunst en massacultuur verdwijnt. Kunst heeft geen autonoom karakter, maar is gewoon een onderdeel van de cultuur. Ook de nadruk op stilistische zuiverheid wordt veranderd in stilistische onzuiverheid, d.w.z. vermenigving van stijlen en eclecticisme. De ernst, waarmee de moderne kunst zich tooide, wordt verworpen. Speelsheid en oppervlakkigheid zijn belangrijker dan diepgang en betekenis. Een kunstenaar zelf behoort niet tot de categorie 'genieën', maar is een mens, die bij toeval kunst maakt. Deze mentaliteit kreeg in iedere tak van de kunst zijn eigen uitingsvormen.

### **De sociologische en maatschappijhistorische context**

Volgens de postmodernisten leven wij in een nieuw maatschappijtype, dat niet langer gekenmerkt wordt door industrialisering, maar door informatisering. Niet het bezit van de produktiemiddelen, maar het bezit, beter nog, de toegang tot informatie is doorslaggevend. Wie het monopolie bezit over databanken, heeft macht. De concurrentiestrijd gaat niet langer om het veroveren van koloniale gebieden, grondstoffen of goedkope arbeidskrachten, maar om de onderlinge strijd tussen Staten en multinationals om zich meester te maken van de informatie. Op dit punt zijn er tussen de verschillende postmoderne auteurs opvallende overeenkomsten. Terwijl in de moderniteit de produktie, industrialisering, mechanisering en sociale differentiëring overheersen, is de postmoderniteit gekenmerkt door het primaat van de consumptie, de informatisering, simulering van de realiteit en sociale nivellering. Het keerpunt valt volgens deze auteurs rond de jaren zestig.

Het is bij deze auteurs niet altijd duidelijk of het nu om een volstrekt nieuw maatschappijtype gaat, dan wel om een nieuwe fase binnen het kapitalisme zelf.

### **De wetenschappelijke en filosofische context**

Binnen deze context wordt het postmoderne weten geplaatst tegenover het moderne weten. Het gaat om een ander weten, een ander type van kennis. Het taalgebruik impliceert een radicale breuk op het niveau van de kennis (wetenschap) en de legitimatie van kennis (filosofie). Door de postmoderne wereld, waarin wij leven, zijn de spelregels van de wetenschap diepgaand gewijzigd. In de wetenschap bestaat er geen vaststaande waarheid meer. Processen berusten eerder op waarschijnlijkheid dan op deterministische wetten. Er is een legitimeringscrisis ontstaan. Wetenschap rechtvaardigt haar spelregels altijd door een vertoog over eigen status, dat filosofie wordt genoemd. Filosofie is een vertoog óver het vertoog in de wetenschap, een soort van meta-vertoog, dat ter rechtvaardiging of legitimering dient van waarheidsaanspraken. De stelling van het postmodernisme is, dat zowel de aard van het weten als de legitimatie ervan door de opkomst van de informatiemaatschappij drastisch zijn gewijzigd.

## **6.2. De filosofische context**

Het postmodernisme in de filosofie roept een lawine van namen van filosofen





op. De voornaamste hiervan zijn: M. Foucault, J.-F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze, J. Baudrillard en R. Rorty. Deze auteurs verwijzen zelf weer naar vroegere denkers, die hun inspiratiebronnen zijn geweest, o.a. naar Nietzsche, Heidegger en Wittgenstein. Dit naast elkaar plaatsen van een aantal belangrijke postmoderne filosofen betekent niet, dat zij allemaal dezelfde filosofie huldigen of zich in hun denken verwant voelen met elkaar. Wil men inzicht krijgen in het postmoderne gehalte van hun filosofie, dan moet men deze auteurs stuk voor stuk bestuderen. Dat vraagt veel tijd, ook al omdat een aantal van hen niet uitblinkt in helderheid van gedachten. Voor mijn doel is het voldoende om een algemeen beeld te schetsen van het postmodernisme in de filosofie, zowel in zijn Amerikaanse als in zijn Franse versie.

### 6.2.1. De Amerikaanse versie

Richard Rorty (geb. 1931) is een belangrijke vertegenwoordiger van het postmodernisme in Amerika. Hij stamt uit de taalanalytische filosofie, maar heeft grote belangstelling voor het continentale denken, o.a. voor de filosofie van Heidegger en voor die van Foucault en Derrida.

Hoofdthema in zijn filosofieën is de contingentie of de toevalligheid, vooral op het gebied van de taal. De woordenschat van een taal komt toevallig tot stand onder druk van allerlei historische omstandigheden. Het vocabulaire kan niet gefundeerd of gelegitimeerd worden door een beroep te doen op iets buiten de taal zelf. Alles speelt zich binnen het vocabulaire af. Alle centrale begrippen zijn beweeglijke metaforen, die geen verwijzing betekenen naar een werkelijkheid buiten de taal. Zij vervullen slechts een instrumentele rol. Dit standpunt van de in-zichzelf-gekeerdheid van de taal heeft tot gevolg, dat er bij Rorty geen plaats is voor het schema subject-object of een 'zelf' tegenover de werkelijkheid. Er zijn slechts verschillende vocabulaires, die onderling onherleidbaar zijn ten opzichte van elkaar.

Rorty verzet zich tegen de hele ontwikkelingslijn van Plato tot Kant, die steeds op zoek is naar een hogere eenheid, waarin alle lijnen samenkomen. Dat is in zijn ogen een ontkenning van het pluralisme. Hij voert een pleidooi voor een ironische filosoof, d.w.z. iemand die zich de contingentie van zijn eigen vocabulaire bewust is. Zo iemand kijkt niet verticaal naar de werkelijkheid, om hierin een hogere werkelijkheid te zoeken, maar hij kijkt horizontaal. Daar ontdekt hij geen onveranderlijke begrippen of ideeën, maar altijd bijzondere personen, eigensoortige boeken, daden die zich van anderen onderscheiden. Dit accent op concrete personen en dingen leidt naar het oordeel van Rorty niet tot relativisme, want zij sluit het onderling gesprek niet uit. Dat gesprek gaat niet over het zoeken naar een gezamenlijke waarheid, maar naar instrumenten om zich aan te passen aan de omstandigheden. Hier ligt ook de solidariteit als concrete strijd tegen onderdrukking.



### 6.2.1. De Franse versie

De kern van het Franse postmodernisme is het differentie-denken of het denken in 'verschillen'. Het verzet zich tegen iedere vorm van filosoferen, waarbij uiteindelijk alle verschijnselen tot 'hetzelfde' worden teruggebracht (identiteitsfilosofie). Dat kan op twee manieren gebeuren. De veelheid van verschijnselen worden ofwel tot één grondbeginsel teruggebracht ofwel onder één overkoepelende eenheid gebracht. Dat éne beginsel kan vele namen hebben, zoals b.v. God, natuur, rede, bewustzijn. De differentie-filosofie legt de nadruk op de verschillen. Zij laat zien, dat deze verschillen niet zonder meer binnen een eenheid vallen of slechts variaties op één thema vormen. Het terrein, waarop dit het meest zichtbaar wordt, is voor haar de taal.

#### **Alleen de tekst**

De werkelijkheid, die in de tekst beschreven wordt, bestaat alleen in de tekst en niet daarbuiten. Dit houdt in, dat men niet naar een werkelijkheid moet zoeken die achter of onder de tekst zou liggen. Er bestaat geen werkelijkheid buiten de taal. Er is wel intertextualiteit. Elke tekst dankt haar ontstaan aan het opnemen en voortzetten van andere teksten, die er in doorwerken. De tekst vormt een weefsel van citaten. Met dit standpunt verzet het postmodernisme zich tegen de metafysica, die iets blijvends, een fundament, achter alle verschijnselen zoekt. Metafysica is in de ogen van het postmodernisme een soort overwonnen bijgeloof. De grote verhalen, die wereldbeschouwingen als het christendom, het Marxisme, het Kapitalisme vertellen, zijn onmogelijk geworden. Het trefwoord van het postmodernisme is niet opbouw, maar deconstructie, d.w.z. het afbouwen en aan de kaak stellen van al die vergeefse metafysische pogingen. Men moet beginnen bij het 'lokale' en 'het kleine'. Er is niet één verhaal, maar er zijn slechts fragmenten, die aan elkaar gemonteerd kunnen worden en hiermee een voorlopige eenheid kunnen krijgen.

#### **Pluraliteit van vertogen**

Als de overkoepelende eenheid ontbreekt, dan is er pluraliteit van vertogen. Er bestaat geen universele oplossing, geen eenheid, maar instabiliteit. Door alles relatief te zien, bevrijdt men zichzelf van de kramp van de waarheid. De noodzaak om anderen te overtuigen vervalt. Relativering van eigen standpunt is tevens erkenning van geheel andersoortige opvattingen. Men kan geen beroep doen op universele waarden, b.v. op de universele rechten van de mens. Deze relativering is volgens het postmodernisme een zeer humaan standpunt. Zij vermijdt immers elke geestelijke dwang en ontkomt op deze wijze aan het altijd weer dreigende gevaar van de 'terreur'. Vandaar dat het bewondering heeft voor de sceptische bescheidenheid van een schrijver als Montaigne (zie blz. 20). In het postmodernisme schuilt de angst voor het totalitaire denken, d.w.z. voor de daadwerkelijke dwang om de werkelijkheid vanuit één beginsel te ordenen, met alle terreur die hierin zijn oorsprong vindt. Het verzet zich tegen maatschappe-



lijke eenheid en kiest voor het lokale, voor de minderheid, voor het pluralisme en het nog-niet-definitieve.

### **6.3. De filosofie van Lyotard**

Mijn belangstelling voor de filosofie van Lyotard is gericht op het antwoord, dat hij geeft op de vragen: 'Wat mogen wij hopen?' 'Is er vooruitgang in de geschiedenis?' 'Is de geschiedenis ergens op gericht?' Ik begin met een korte indruk te geven van zijn leven en denken om daarna dieper in te gaan op zijn ideeën over het vooruitgangsgeloof en de zin van de geschiedenis.

#### **6.3.1. Leven en denken van Lyotard**

Lyotard studeerde filosofie aan de Sorbonne in Parijs. Hij was een aantal jaren filosofieleraar aan een middelbare school in Algerije en daarna in Frankrijk zelf. Hij is jarenlang geboeid geweest door het marxisme, maar op een kritische en ondogmatische wijze. Op de duur raakt hij los van het marxisme. Na 1968 beleeft hij een periode van reflectie en onzekerheid, waaruit zijn eigen filosofie geboren wordt. De fundamenteen hiervan zoekt hij in de taal. In zijn eerste boek "La condition postmoderne" (1979) buigt hij zich over de gevolgen van de actuele veranderingen in wetenschap en technologie. Zijn belangrijkste werk is "Le differend" (1983). In dit boek vervangt hij de term 'taalspel', zoals Wittgenstein deze gebruikte, door het woord 'discours' (vertoog).

Lyotard is van mening, dat er verschillende soorten vertogen zijn. Naast gewone beschrijvingen, zoals wij die in het dagelijks leven geven, zijn er de wetenschappelijke verhandelingen met hun theoretische uitspraken. Er is ook de ethiek, waarin de woorden 'goed' en 'kwaad' een rol spelen. Er zijn vele vertogen op het gebied van de politiek: een marxistische, een liberale, enz. Zij zijn allemaal van elkaar gescheiden en onderling onvergelykbaar. Er is hoogstens incidenteel contact mogelijk. Men kan de ene vertoogtrant vertalen in de andere, maar hierdoor veranderen betekenissen of gaan soms helemaal verloren. In zijn latere boeken, o.a. in 'Le postmoderne expliqué aux enfants' (1968) gaat hij steeds dieper op de vertogen in. Hij accepteert niet langer de mens als autonoom speler van het vertoog. De spreker, de auteur, gaan steeds meer op in de tekst. Er is natuurlijk wel een 'ik' in het spel, maar niet het autonome ik, zoals de metafysische traditie dat zag in de vorm van een vaste kern in ons zelf. Het 'ik' speelt slechts mee. De mens ontstaat eigenlijk in de taal.

#### **6.3.2. Ongeloofwaardigheid van de grote verhalen**

Lyotard behoort tot diegenen, die niet geloven in de mogelijkheid, dat de mens de kosmos en de geschiedenis in één grote visie kan samenvatten. Hij doet een aanval op de grote verhalen over de zin van de geschiedenis, zoals die o.a. bij Hegel en Marx zijn te vinden. Voor hem is dit 'de illusie van een totaliserende



Rede'. Er is in de geschiedenis geen enkel punt, van waaruit de mens alles kan overzien of in de hand kan krijgen.

### **Geen lineaire vooruitgang**

Liotard heeft het geloof verloren in de lineaire voortgang van de geschiedenis. Hij wijst op diverse gebeurtenissen, die het geloof in de vooruitgang onaannemelijk gemaakt hebben. De stelling van Hegel, dat de wereld redelijk in elkaar zit, wordt op dramatische wijze weerlegd door de vernietigingskampen van de Tweede Wereldoorlog. De gedachte van Marx, dat het proletariaat het communisme zal verwerkelijken, wordt onderuit gehaald, doordat de arbeiders in opstand komen tegen de communistische partij: Berlijn 1953, Boedapest 1956, enz. De these van het liberalisme dat de vrije markt voor een algemene stijging van welvaart zorgt wordt geloochenstraft door de economische crises van 1929 en van de jaren zeventig. De stelling, dat het parlement het volk vertegenwoordigt, wordt o.a. weerlegd in mei '68, als blijkt dat het Franse parlement en de dagelijkse werkelijkheid twee zeer verschillende werelden vormen.

Uit al deze gebeurtenissen trekt Lyotard de conclusie, dat de moderniteit aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. De grote verhalen over bevrijding en vooruitgang, die sinds de Verlichting de westerse wereld hebben geïnspireerd en geleid, zijn een fiasco geworden. Lyotard richt hierbij zijn aandacht op de verhalen over de emancipatie van de mensheid, over de ontvoogding van de arbeidersklasse, over vrijheid en gelijkheid, over de groei van welvaart en welzijn door ontwikkeling van wetenschap en techniek, over het volk als subject van de geschiedenis. Al deze verhalen zijn op los zand gebouwd.

Het postmoderne tijdperk, waarin wij nu leven, wordt niet langer bijeengehouden door één enkel verhaal, maar door talloze verhalen en verhaaltjes, gelijklopend en tegengesteld. Het gaat hier niet meer om overeenstemming tussen de verhalen, maar om radicale onenigheid, pluraliteit en meerstemmigheid. Dat bepaalt het denken van onze tijd.

Deze meerstemmigheid doet veel meer recht aan het menselijk leven dan de eenstemmigheid van de grote verhalen. De grote verhalen hebben de onhebbelijkheid de feitelijke pluraliteit van gezichtspunten en benaderingswijzen, van leef- en denkstijlen te stroomlijnen en daarmee ook weg te dringen in het licht van het grote, nog te realiseren project. In feite zijn de grote verhalen totalitair. Zij miskennen de feitelijke heterogeniteit en pluraliteit door ze in één overkoepelend denksysteem onder te brengen en daarmee onschadelijk te maken.

### **6.4. Twijfels over de visie van Lyotard op de zin van de geschiedenis**

Het is niet verwonderlijk, dat de filosofie van Lyotard felle discussies heeft opgeroepen binnen de wereld van de filosofen.



### **Discussie met Habermas**

Een van de grootste aanvaringen, die Lyotard had, was met Habermas. De discussie ging over het loslaten van de idealen van de moderniteit, zoals die in de Verlichtingsfilosofie verwoord waren. Volgens Habermas wijst Lyotard het 'project van de Verlichting' ten onrechte af. Dit project, hoe onvoltooid ook, moet inspiratiebron blijven van de Moderne Tijd. Door het af te wijzen ontnemt het postmodernisme zich hierdoor de mogelijkheid om kritiek uit te oefenen op de bestaande maatschappij en komt hierdoor eigenlijk alleen op voor het behoud van de bestaande machtsverhoudingen.

Lyotard daarentegen vindt, dat het project van de Verlichting mislukt is. In zijn ogen zoekt Habermas in de verschillende vormen van rationaliteit, die hij onderscheidt (zie blz. 40) toch te veel naar een overkoepelend geheel in de vorm van communicatieve rationaliteit. Alles wordt hier toch weer in het keurslijf gedrongen van een communicatiefilosofie, die geen oog heeft voor de verschillen. Op deze wijze draagt het door Habermas verdedigde project van de Verlichting ongewild mee aan de onderdrukking van experimenten en afwijkingen.

### **Nuanceringen**

Ik deel de mening van Lyotard, dat bepaalde grote verhalen uit het verleden te veelomvattend, te schematiserend en te simplificerend zijn geweest en daarmee de meerstemmigheid geweld hebben aangedaan. Het meest duidelijk is dit in het grote verhaal van de revolutie, zoals Marx deze verkondigd heeft. Maar ook de geschiedenis van het christendom biedt hier vele aanknopingspunten voor. Verhalen verworden tot ideologieën, waar het feitelijk verloop van de geschiedenis in geperst wordt en van zijn eigen dynamiek en heterogeniteit wordt ontdaan.

Ik heb echter twijfels, of de maatschappij, waarin wij leven, geen behoefte heeft aan verhalen, die boven de kleine verhalen uitgaan en (hoe voorlopig ook) een visie geven op het menselijk leven in zijn geheel. Ik weet wel, dat het kenmerk van een moderne maatschappij juist is, dat er geen eenduidige en welomschreven visie meer is, waar de maatschappij haar samenhang aan kan ontlenen en kritiek kan uitoefenen op bepaalde ontwikkelingen (zie blz. 21). Toch is er volgens mij een groeiende behoefte aan een perspectief van waaruit het maatschappelijk leven bekeken kan worden. Wij hebben een theoretisch kader nodig in de vorm van een levensvisie. Dit theoretisch kader kan functioneren als een analytisch instrument om de moderniteit inzichtelijk te maken én als een normatief kader van waaruit die moderniteit ook bekritiseerd kan worden. Dat sommige verhalen ontspoord zijn, heeft te maken met het feit, dat men de kritische en normatieve elementen in die verhalen in een dogmatisch kader heeft ingebouwd en daarmee van hun kracht heeft beroofd. Lyotard wijst daar terecht op. Hij maakt echter geen onderscheid tussen een verhaal als ontwerp van kritiek en normativiteit én een verhaal als ideologie. Men moet ruimte geven aan de kleine, lokale verhalen en hiermee aan de pluriformiteit. Uit de levenservarin-



gen, die aan die kleine verhalen ten grondslag liggen en hierin verwoord worden, moet het mogelijk zijn een groter verhaal te vertellen over het algemeen menselijke, dat in de kleine verhalen aanwezig is. Op deze wijze ontstaat er een wisselwerking. Het kleine verhaal kan bekritiseerd worden aan de hand van het grote verhaal, die een visie op het leven weergeeft, en omgekeerd. Ik vul hiermee de uitspraak van Beerling, dat 'de zin van de geschiedenis gespreid, maar niet gebundeld ligt' (zie blz. 108) aan met de gedachte, dat voorlopige bundelingen mogelijk en zelfs noodzakelijk zijn.

### **6.5. Terugblik op de vraag 'Wat mag ik hopen?'**

Onze hoop op een betere toekomst heeft veel deuken opgelopen. Op dit punt zijn wij door schade en schande wijzer geworden. Dat alles eens goed zal komen en dat de mensheid op weg is naar een lichtende toekomst, is niet meer dan een wensdroom. De morele goedheid van de mens is een zwak gegeven. Dit alles hoeft niet te leiden tot een laat-maar-waaien-gevoel of tot pessimisme. Iedere tijd heeft zijn eigen opgave om het menselijk leed te beperken, de vrijheid van de mens te vergroten en betere voorwaarden voor menselijk geluk te scheppen. Maar dit gaat niet meer gepaard met de pretentie, dat wij steeds maar in een stijgende lijn bezig zijn.

Het blijkt uiterst moeilijk te zijn is om criteria te bedenken, waarop wij de voortgang van de geschiedenis kunnen beoordelen. Toch is ons persoonlijk leven een 'leertijd', op basis van wijs worden door schade en schande. Dit kunnen wij, in de lijn van Habermas, ook toepassen op de geschiedenis van de mensheid. Zij wil vooruitgaan in menselijkheid en zoekt daarom op basis van ervaringen naar criteria om deze menselijkheid te kunnen definiëren. De bron van pessimisme zit hem in de vraag, of de mensen wel willen leren van hun eigen geschiedenis en die van anderen. Met die vraag worstelen wij. Wij willen rationeel zijn en handelen irrationeel. Wij willen machtsvrije relaties en wij overheersen elkaar met machtspelletjes. Deze ervaringen houden ons er van af om grote pretenties te koesteren over de toekomst van de mensheid, zonder de idealen van vrijheid en menselijkheid hierdoor los te laten. Dat is de paradoxale situatie, waar wij mee moeten leven. Hopen tegen alle hoop in.

### **Aanbevolen literatuur**

Om inzicht te krijgen in het postmodernisme in het algemeen: zie *C. van Peursen*, Na het postmodernisme. Kampen 1994. Van *J.F. Lyotard* kan men met vrucht de volgende boeken lezen: 'Het postmoderne weten'. Kampen 1987 en 'Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen'. Kampen 1987. Over de filosofie van Lyotard, zie: *F. van Peperstraten*, Jean-François Lyotard. Gebeur



tenis en rechtvaardigheid. Kampen 1995. Om door te dringen tot de moeilijke ideewereld van Habermas kan men als hulpmiddel gebruiken: *H. Kunneman*, Habermas' Theorie van het communicatieve handelen, een samenvatting. Meppel 1986. Daarna *J. Habermas*, Na-metafysisch denken. Kampen 1990.

## Bronnen

*J.F. Lyotard*, Het postmoderne weten. Kampen 1987; *J.F. Lyotard*, Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen. Kampen 1987; *A. Braeckman*, De meerstemmigheid van moderniteit, in: De Uil van Minerva vol.7, nr.5, 1991, blz. 229-246; *J. de Mul*, Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie. Rotterdam 1990; *F. van Peperstraten*, Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie. 2e dr. Bussum 1993; *C. van Peursen*, Na het postmodernisme. Kampen 1994; Apart nr. van Filosofie, jrg.5, nr.1, 1995: 'Vorbij het postmodernisme'; *H. Kunneman*, Habermas' Theorie van het communicatieve handelen, een samenvatting. Meppel 1986.





## Deel IV: 'Wie ben ik zelf?'

In eerste instantie heeft Kant maar drie vragen geformuleerd, die de inhoud van de filosofie als wijsheidsleer moesten weergeven: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?'. Pas later formuleert hij de vierde vraag: 'Wat is de mens?' (door mijzelf vertaald als: 'Wie ben ik zelf?'). Kant merkt bij de laatste vraag op, dat deze het sluitstuk van de drie vorige vragen is, waarin als het ware de drie andere vragen opgenomen zijn (zie blz. 25). Hij volgt hierin het uitgangspunt van de moderne filosofie, die de mens in het centrum van het filosoferen plaatst. Kant gaat niet uit van alles wat buiten de mens zou kunnen bestaan: van God, het zijn, de natuur, maar van de mens als het enige punt, waarin al het andere zich voor ons tegenwoordig stelt.

De vraag, wat de mens is, is vanaf het begin de belangrijkste drijfveer van het filosoferen van Kant geweest. Reeds in de beginfase van zijn filosoferen schrijft hij: "Indien er een wetenschap is waaraan de mens werkelijk behoefte heeft, dan is het die welke ik leer: de plaats behoorlijk te vervullen die de mens in de schepping is aangewezen en waaruit hij leren kan wat men zijn moet om een mens te zijn". Tot aan het einde van zijn leven doet hij uitspraken als: "Filosofie is werkelijk niets anders dan praktische mensenkennis"<sup>38</sup>.

### Ouderen en de vraag naar hun 'ik' en 'identiteit'

De opvoeding van veel ouderen is in de meeste sociale lagen van de bevolking niet erg op het eigen ik gericht geweest. Zij hebben meegekregen, dat zij ten dienste moeten staan aan het gezin, het werk, de toekomst van de maatschappij. Het woord 'zelfontplooiing' als belangrijk woord uit de zestiger jaren kwam in hun woordenboek nauwelijks voor. De ontplooiing was een bijverschijnsel bij het zich inzetten voor het nut van anderen. Het kijken naar zichzelf, naar de eigen mogelijkheden en vooral luisteren naar de eigen gevoelens moest langzaam geleerd worden. In dat leerproces kwam boven water, dat veel ouderen in hun jeugd niet veel mogelijkheden hadden gehad om 'verder te leren', 'hoger op te gaan', 'hun talenten te gebruiken'. Dat gold vooral voor die vrouwen, die geacht werden huishoudelijk werk te doen, te trouwen en kinderen te krijgen. De vrouwenbeweging heeft laten zien, dat dit conventionele patroon weinig ruimte bood voor de eigen ontwikkeling van vrouwen. Het opkomen voor jezelf werd een belangrijke inspiratiebron om het leven anders te gaan inrichten.

Op dit moment, nu de ontwikkelingen van jaren zestig in de cultuur hun sporen hebben achtergelaten, proberen ouderen de kansen, die nog overgebleven zijn voor eigen ontwikkeling, te grijpen. Meestal zijn het inhaal oefeningen. Er is ook grote aandacht gekomen voor de eigen persoonlijke levensgeschiede-

---

<sup>38</sup> Beide citaten zijn te vinden bij: K. Jaspers, Kant. Utrecht 1967, blz. 15.



nis als mogelijkheid om zichzelf te leren kennen, de eigen lacunes op het spoor te komen en een planning te maken over wat men nog in het leven kan realiseren. Het opschrijven van de eigen levensgeschiedenis brengt voor hen iets aan het licht, dat in de moderne filosofie al heel lang gemeengoed is: de ongrijpbaarheid van het eigen ik en de eigen identiteit. Het proces van het zich herinneren van de gebeurtenissen uit het verleden blijkt een zeer ingewikkeld proces te zijn, waarin vergeten, selectie en accentuering een grote rol spelen. De vraag 'Wie ben ik zelf geweest?' als speurtocht naar 'Wie ben ik nu?' is een uiterst gecompliceerde vraag. De romanschrijver Chaim Potok (geb. 1929) zegt hiervan: "Het leven is niet keurig netjes geordend en naarmate ik ouder word, wordt het minder samenhangend"<sup>39</sup>.

- Indeling -

In de hoofdstukken 7 en 8 staat de zoektocht naar het 'ik' en naar de menselijke 'identiteit' centraal. In hoofdstuk 7 ga ik op de stromingen in, die een aanval doen op het uitgangspunt van de moderne filosofie zelf, n.l. het ik als centrum van denken. In deze stromingen wordt het 'ik' als een onderdeel gezien van een veel groter systeem. Men heeft hier vooral de taal op het oog. In hoofdstuk 8 behandel ik de filosofie van Charles Taylor. Hij benadert het probleem van het eigen 'ik' niet vanuit het 'systeem-denken', maar vanuit de huidige maatschappelijke problematiek. In zijn ogen is het 'moderne ik' te veel geïsoleerd geraakt van de ander en de gemeenschap. Hij voert een pleidooi om de woorden 'authenticiteit' en 'zelfontplooiing' van hun egocentrisme te ontdoen en weer in hun eigenlijke waarde te herstellen.

---

<sup>39</sup> L. Lightenberg, Gesprek met Chaim Potok, in: NRC van 13-11-1992 CS lit.



## Hoofdstuk 7. De verdwijning van het subject uit het centrum van de moderne filosofie

De moderne filosofie staat en valt met de beroemde woorden van Descartes; 'Ik denk, dus ik besta'. Het is het begin van wat men de 'subjectiviteitsfilosofie' noemt. Het ik of het subject, opgevat als het denkende ik, wordt het onbetwifelbare uitgangspunt van het denken en wel in dubbele zin: het is steeds het subject dat denkt, en bovendien ben ik alleen zeker van mijn eigen denken, omdat ik hierin rechtstreeks en onmiddellijk aanwezig ben. Van de wereld heb ik alleen maar weet, voorzover ik er heldere ideeën over heb. Daarom is niet de wereld 'buiten mij' (waaraan ik kan twijfelen), maar mijn eigen denken het absolute vertrekpunt van alle filosofie. Hegel zegt daarom over Descartes: 'Bij hem heeft het denken voor het eerst een vaste bodem bereikt'. Hiermee staat de mens als zingever van zijn eigen bestaan in het centrum van de belangstelling. Het denken moet de leegte gaan opvullen, die na de dood van God ontstaan is.

Dit accent op het rationele denken vanuit het ik is vanaf het begin van de moderne filosofie aangevochten door filosofen, die veel meer de niet-rationele kant van het leven benadrukken. Zij nemen het op voor gevoel, emoties, affectie, verbeelding. In de negentiende eeuw komt hier nog bij, dat bepaalde denkers de macht van het eigen ik om het leven en de maatschappij te ordenen sterk gaan relativeren. De mens is veel minder baas over zijn eigen innerlijk en over zijn sociaal leven dan hij denkt. Hij wordt b.v. geleid door economische omstandigheden of door het onbewuste. Dit thema is in de twintigste eeuw uitgegroeid tot de neiging om het subject steeds meer te decentreren. De centrale plaats van de mens zelf, het uitgangspunt van de moderne filosofie sinds Descartes, wordt hiermee aan het wankelen gebracht.

Deze laatste constatering bepaalt de gedachtengang van dit hoofdstuk. Als aanloop op de problematiek wil ik eerst enkele termen belichten, die in de moderne, westerse filosofie over de mens zelf circuleren, zoals: individu, persoon, subject, het 'zelf', identiteit (7.1). Ik kijk naar het antwoord, dat Kant zelf gaf op de door hem gestelde vraag (7.2). Daarna laat ik in vogelvlucht zien, hoe abstract de visie op het subject vanaf Descartes. Het is alsof de mens alleen uit geest en denken bestaat en nauwelijks een lichaam bezit (7.3). Dit heeft reacties opgeroepen zowel in de negentiende als in de twintigste eeuw, vooral bij Kierkegaard en bij het existentialisme, dat de lichamelijke van de mens weer op de voorgrond plaatst (7.4). Tegen deze historische achtergrond, waarin het subject wel lichamelijker wordt gezien, maar nog steeds op de voorgrond blijft staan, maak ik begrijpelijk, hoe vooral het structuralisme en Foucault de mens uit het centrum van het filosoferen geschoven hebben en wat de gevolgen daarvan zijn (7.5). Tenslotte stel ik mezelf de vraag, of er binnen het taalsysteem nog sprake kan zijn van het eigen 'ik' (7.6) en zo ja, of het mogelijk is door een autobiografisch verhaal onze identiteit op het spoor te komen (7.7).



## 7.1. Enkele termen, waarmee de mens wordt aangeduid

### Termen en hun geschiedenis

In de loop van de geschiedenis van het westerse denken komt men allerlei termen tegen, waarmee de mens naar zichzelf verwijst. Ik denk hier in het bijzonder aan woorden als: ik, subject en subjectiviteit, persoon en persoonlijkheid, individu en individualiteit, het zelf, identiteit, enz. Het is onbegonnen werk om deze termen allemaal begripsmatig in kaart te brengen. De betekenis verschilt niet alleen van auteur tot auteur, maar zij hebben ook allemaal in de loop van de geschiedenis grote veranderingen ondergaan. Een klassiek voorbeeld hiervan is onze term 'persoon'. Persoon betekende in de Griekse Oudheid het 'masker', dat een toneelspeler op het toneel opzette. Het was de rol, die hij speelde. De betekenis verschoof langzaam naar het karakter, dat hij uitbeelde. In latere tijd werd de persoon gezien als iemand met redelijkheid en zedelijkheid, identiteitsbesef, zelfbewustzijn en verantwoordelijkheid.

### Het westerse 'ik'

Ik wil hier alleen een paar termen omschrijven, die in de loop van dit hoofdstuk een belangrijke rol zullen spelen, zoals: 'subject', 'ik', het 'zelf' en 'identiteit'. Ik geef hiervan een omschrijving, die nog dichtbij ons gewone woordgebruik blijft. In de loop van dit hoofdstuk zullen deze termen vanuit filosofische ontwikkelingen in betekenis bijgesteld worden. Het is van belang te onthouden, dat de nadruk, die men in het Westen legt op het 'ik' en de ontplooiing van het ik diep geworteld is in de westerse cultuur. In onze multiculturele samenleving komt men groepen tegen, die veel meer de nadruk leggen op het 'wij' van de groep dan op het eigen 'ik' van de persoon. De persoon is een onderdeel van de groep. Een nog grotere relativisering van het 'ik' vindt men in de oosterse filosofie, vooral bij het Boeddhisme. Het Boeddhisme is van mening, dat de mens een concentratiepunt van kosmische energie is, die tijdelijk gebundeld is, een proces doorloopt en weer uiteenvalt. Het an-atman, het niet-zelf, speelt daarom een grote rol in het denken. Er is hier geen sprake van een individualiteit van de mens, in de westerse zin van het woord. Het 'ik' is slechts een tijdelijke concentratie van energie, als deel van een grote verzameling. Het is geen werkelijke substantie, waarop ons identiteitsbegrip van toepassing is. Zonder kennis van het hele wereldbeeld van het Boeddhisme is deze wijze van denken ons vreemd.

### Enkele voorlopige omschrijvingen

Voor mij is het 'ik' de instantie, die de continuïteit van onze persoon in stand houdt. Het reguleert en controleert onze aanpassing aan de natuurlijke en sociale werkelijkheid. Het 'ik' (ego) is daarmee het vaste centrum van ons denken en handelen, het referentiepunt, waar al onze ervaringen aan gehecht worden. Het ik is de instantie, die instaat voor de eenheid en continuïteit van de mens.

Met de term 'subject' wordt de mens aangeduid in zijn hoedanigheid als zelfstandig kennende en handelende persoon. De mens is niet slechts onderdeel



van de natuur, maar een vrij en autonoom wezen.

Met het 'zelf' wordt de kern van de persoon aangegeven, de neerslag van de wisselende bewuste en onbewuste gedachten en gedragingen. Er kan hier sprake zijn van een 'ik' in relatie tot zijn 'zelf'. Het 'ik' kan een dialoog met zichzelf aangaan.

Tenslotte is 'identiteit' iets wat iemand zichzelf toekent: zijn eigen, individuele geschiedenis.

Hoe problematisch deze omschrijvingen zijn, zal uit het verdere verloop van dit hoofdstuk duidelijk worden. Vooral het idee, dat het 'ik' een soort vaste kern is in ons zelf, wordt aangevochten.

## **7.2. Het antwoord van Kant op de vraag: 'Wat is de mens?'**

Kant heeft aan deze vraag geen apart boek gewijd, zoals aan de eerste twee vragen. Zijn 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst', die hij in zijn ouderdom publiceerde, is wel van belang, maar haalt de grootsheid van zijn andere werken niet. Het gaat niet uit van een theoretische, maar van een pragmatische benadering. Het geeft allerlei eigentijdse informatie over het werkelijke doen en laten van mensen, getekend door vrijheid en onvrijheid, redelijkheid en driftmatigheid. De resultaten bestaan uit een aantal psychologische, sociologische, ethnologische en cultuurhistorische beschouwingen, die duidelijk tijdgebonden zijn. De weinig persoonlijke formulering van de vraag 'Wat is de mens?' en niet 'Wie is de mens?' is misschien hieraan te wijten.

Er is een hele discussie ontstaan over de vraag, waarom Kant niet aan de belangrijkste antropologische kwesties is toegekomen. Buber is van mening, dat Kant het gevoel voor totaliteit mist, waarin vragen gesteld kunnen worden als: Wat is de bijzondere plaats van de mens in de kosmos? Welke betrekking heeft de mens tot het lot? Welke relatie heeft de mens tot de wereld der dingen? Hoe kan de ene mens de andere verstaan? Hoe beleeft de mens zichzelf als een wezen, dat sterven moet? Hoe gaat hij om met de geheimen van het leven, die hij niet kan doorgronden?

Volgens Heidegger kon Kant de vraag naar de mens niet beantwoorden, omdat voor hem de wezensaard van de mens te uitsluitend in het rationele was gelegen. Zijn mensbeeld is daardoor te eenzijdig gericht om de hele mens te kunnen analyseren.

De conclusie van Jaspers is, dat wie bij Kant een antwoord wil vinden op de vraag, wie de mens is, zijn hele werk moet napluizen. Hij zal dan allerlei brokstukken van een wijsgerige antropologie vinden.

## **7.3. Het denkend subject als middelpunt van het moderne denken**

### **Het 'ik' van de moderne filosofie**

Met de uitspraak van Descartes: 'Ik denk, dus ik besta' is het sein gegeven voor



de moderne filosofie als subjectiviteitsfilosofie. Het is van belang, voor het begrijpen van de moderne filosofie, inzicht te krijgen in de verdere ontwikkeling van deze subjectiviteitsfilosofie. Voor Descartes is er in de mens een scheiding tussen het denken als de eigenlijke kern van zijn wezen en zijn lichaam als een mechanische machine. Op deze wijze begint bij hem een filosofische traditie die het accent legt op een 'transcendentiaal' subject en niet op een 'empirisch' subject. Een transcendentiaal subject is het resultaat van een denkproces, waarbij het subject zoveel mogelijk is losgemaakt van zijn lichamelijke en van de wisselvalligheden van het leven. Op deze wijze krijgt men een zeker uitgangspunt voor het denken zelf. Het transcendentiaal subject is zo 'uitgezuiverd' dat het bijna ijl en ongrijpbaar wordt. Het verwijdert zich hiermee van het empirische subject, de mens van vlees en bloed. Het empirische subject is aan tijd en plaats gebonden en hiermee onderworpen aan de veranderingen, die deze meebrengen.

### **De droom van het moderne denken**

Het transcendentale subject beantwoordt aan de droom van Descartes om een vast uitgangspunt te scheppen voor het denken, om een standpunt te vinden, dat boven alle strijdende partijen staat (zie blz. 20). Het is voor hem het fundament, van waaruit de hele wereld doorzichtig en inzichtelijk gemaakt kan worden. Jacques Derrida (geb. 1930) geeft hiervan een uitstekende toelichting. "Het subject heeft bij dit filosofisch onderzoek steeds de rol gespeeld van aanvangs- en verzamelpunt. Het vormde het toneel waarop alle draden bijeen kwamen. In het subject werd het denken tot eenheid gebracht, en via het subject ook de wereld, die geconstrueerd werd vanuit het perspectief van het subject en binnen diens horizon tot een samenhangend geheel werd gesmeed. Eenheid van denken, eenheid van subject en eenheid van wereld vormen drie correlatieve elementen. De een kan niet zonder de ander en alle veronderstellen zij elkaar. In dit puntvormige centrum van het denken worden het subject en de wereld tegelijkertijd doorzichtig. De wereld wordt een overzichtelijk, geordend geheel op hetzelfde moment waarop het subject voor zichzelf doorzichtig wordt. Alle verstrooiing en verborgenheid wordt uitgestoten, en wat overblijft is een helder bewustzijn dat de buitenwereld op heldere en transparante wijze vóór zich heeft. Die helderheid staat het denken toe zichzelf en de wereld te begrijpen, te bevatten en te beheersen. Geen afstand, geen scherm van onhelderheid en geen vertroebeling staat het subject bij zijn kennis en beheersing van zichzelf en de wereld nog in de weg" <sup>40</sup>.

Op basis van dit uitgangspunt ontstaan er in de eeuwen na Descartes grote, op de rede gebaseerde, dus idealistische systemen. Het hoogtepunt hiervan wordt gevormd door de filosofie van Hegel. Hij werkt een gigantisch systeem uit, dat de pretentie in zich heeft het absolute weten te zijn. In dit weten vindt alles zijn organische plaats: de natuur en de cultuur, de taal, het recht, de reli-

---

<sup>40</sup> Zie de inleiding van G. Groot op: J. Derrida, *Marges van de filosofie*. Hilversum 1989, blz. 9-10.



gie, de wetenschap, de filosofieën uit het verleden. Hegel slokt met zijn denken de hele werkelijkheid op. In deze werkelijkheid ziet hij de Geest aan het werk, die langzaam tot zichzelf komt. De filosofie van Hegel is een van de grootste eenheidsfilosofieën, die ooit uitgedacht zijn.

#### **7.4. Reacties op het denkende subject**

De triomf van het transcendentale subject met zijn pretentie van helderheid wordt de steen des aanstoets voor denkers, die veel meer oog hebben voor het empirische subject, de mens van vlees en bloed. Men vindt dit protest in de negentiende eeuw en twintigste eeuw terug bij de levensfilosofie in al haar veelsoortigheid en bij het existentialisme. Levensfilosofen als Nietzsche, Bergson, Dilthey, e.a. willen terug naar de concrete ervaringen van mensen, die niet alleen door de rede, maar ook door gevoel en intuïtie geleid worden. Het denken is maar een onderdeel van het leven. Een bijzondere plaats neemt Kierkegaard hierbij in als voorloper van het existentialisme van de twintigste eeuw.

#### **Kierkegaard**

Kierkegaard, een deens wijsgeer en theoloog, heeft een groot wantrouwen tegen het abstracte en het algemene, zoals dit met name in de filosofie van Hegel vorm gekregen heeft. In de ogen van Hegel en vele andere filosofen uit zijn tijd hebben algemene vragen, b.v. naar het doel van het leven, naar de waarheid, naar algemeen geldige beginselen voor het handelen een hogere rang dan gewone, praktische vragen uit het dagelijks leven. Zij zijn er van overtuigd, dat de juiste beantwoording van die praktische vragen vanzelf uit de algemene stellingen zal volgen. De enkeling hoeft alleen maar voor elk concreet geval de juiste gevolgtrekkingen te maken uit de algemene beginselen.

Kierkegaard laat zien, dat dit een illusie is. Praktische, concrete vragen worden niet met algemene beginselen opgelost. Het gaat hier volgens hem niet over wat 'men' moet doen in een bepaalde situatie, maar wat 'ik' moet doen. Abstractie is hier zonder enig belang. Het zijn existentiële problemen, d.w.z. problemen die de concrete existentie van deze mens in deze situatie raken. Niemand wordt geholpen met algemene waarheden en ideeën, wanneer die hem doen afzien van de concrete existentie van de mens, van zijn belang en van zijn eigen situatie. Existentie en belang behoren tot de oerstof van de werkelijkheid. De filosoof mag daarvan niet abstraheren. Hij moet integendeel een 'subjectief denker' worden, die zich inlaat met de existentiële momenten in het leven van de mens: angst, twijfel, keuze, schuld, liefde en geloof. Kierkegaard vult deze begrippen religieus in.

In de filosofie van Kierkegaard speelt vooral de keuze een grote rol. Existeren is kiezen. In de keuze valt niet de nadruk op een of ander gebod dat de mens moet volgen (ethiek), maar op de oproep van God (geloof). Vandaar de belangrijke plaats die de bijbelse figuur van Abraham in de werken van Kierke-





gaard inneemt. Abraham krijgt van God de opdracht zijn zoon te offeren. De ethiek met zijn algemene beginselen zou hem dit verbieden. Slechts in geloof zal Abraham als enkeling in een unieke situatie deze stap kunnen zetten. Geloven is daarom een sprong in het duister en niet een verzekering voor de eeuwigheid (zie blz. 32).

### **Het existentialisme in de twintigste eeuw**

De filosofie van Kierkegaard heeft zijn voortzetting gevonden in het existentialisme van de twintigste eeuw. Dit heeft niet zozeer te maken met zijn religieuze visie op het leven (daar heeft de theologie zich over ontfermd), maar met zijn afkeer van het abstracte denken over de mens en met zijn aandacht voor de concrete beschrijvingen van de menselijke existentie. Het existentialisme, ontstaan na de tweede wereldoorlog, heeft een afschuw van een idealistisch mensbeeld, zoals dat b.v. door Hegel geformuleerd werd. De denkende mens wordt immers geconfronteerd met existentiële gegevens van eindigheid en dood, angst en vertwijfeling, kortom met de zinloosheid van het bestaan (zie blz. 104-105). In de doorleefde ervaring van deze grenssituaties vindt de existentiële filosofie een vruchtbare voedingsbodem voor haar filosofische reflectie. Zij keert terug tot de werkelijkheid van het alledaagse leven met zijn spanningen en tegenstrijdigheden, zijn verwachtingen en teleurstellingen. Existentie is de totale mens met zijn driften en dromen, de mens als lichamelijke, die in concrete situaties leeft, worstelt, hoopt, kiest en zingeft aan de wereld. Alle nadruk komt te liggen op de mens die via zijn lichamelijke met de wereld verbonden is.

De existentiële filosofie heeft een principiële afkeer van elke vorm van systematisering. De mens transcendeert elke schematiserende definitie en doorbreekt elke begripsmatigheid. De mens is een zichzelf overstijgende beweging, die nooit afgerond is. Vanuit deze grondgedachte worden de uniciteit van de mens, zijn vrijheid en historiciteit benadrukt.

### **7.5. Decentrering van het subject**

Als reactie op het existentialisme keert een gedeelte van de filosofie zich in de loop van de twintigste eeuw tegen iedere vorm van filosoferen, die de mens in het centrum van het denken plaatst. Deze reactie tast in feite de wortel van de moderne filosofie sinds Descartes aan. Reeds in de negentiende eeuw ziet men de eerste aanzetten tot een 'decentring' van het subject. De pretentie van de mens, dat hij het hoogtepunt van de schepping is en daarmee de zingever aan de wereld had reeds met Darwin's evolutietheorie een gevoelige knauw gekregen. Ook de theorieën van Marx, Nietzsche en Freud hebben hieraan hun steentje bijgedragen. Zij hebben twijfels gezaaid over de mens als autonoom wezen, als baas over zijn eigen denken en doen. Marx laat zien, hoe sterk het denken van de mens bepaald wordt door zijn sociaal-economische positie. Nietzsche



verandert het 'Ik denk, dus ik besta' van Descartes in 'Ik leef, dus ik denk'. Voor hem is niet het bewustzijn, maar zijn de wil en het instinct de drijvende krachten in de mens. Sigmund Freud (1856-1939) beweert, dat het onbewuste in ons niet slechts een randverschijnsel is, maar een fundamentele laag die ons bewustzijn draagt. Op deze wijze wordt het beeld van de autonome en rationele mens, de mens als centrum van zin en betekenis, baas over zijn eigen denken en doen, aangetast. Toch blijven genoemde filosofen, ieder op eigen wijze, geloven in de centrale positie van het 'ik'.

De echte decentring van het subject komt pas met het structuralisme, met de filosofie van Foucault, en met de radicaal-feministische filosofie. Deze laatste stroming in het feminisme vindt dat Foucault niet ver genoeg gaat. Hij heeft te weinig oog voor het eenzijdig mannelijk aspect van het 'ik denk' van Descartes. Ik laat deze stroming hier buiten beschouwing. Ze zou een te uitvoerige discussie vragen.

### 7.5.1. Het structuralisme

Het structuralisme als beweging in de twintigste eeuw zet de bovengeschetste lijn van Marx, Nietzsche en Freud op radicale wijze voort. Het is op de eerste plaats een methode in de menswetenschappen, vooral in de taalwetenschap, zoals die door de Saussure ontworpen is. Het onderscheid, dat hij maakt tussen 'taalsysteem' en 'gesproken taal' gaat een grote rol spelen in het structuralisme. De structuralistische aanpak kan men vinden in de ethologie bij Cl. Lévi-Strauss, in de psychoanalyse bij J. Lacan, in de marxistische economie bij L. Althusser en in de geschiedwetenschap en filosofie bij M. Foucault.

Het structuralisme in de filosofie is, zoals gezegd, een reactie op het existentialisme. Ontstaan in de jaren zestig in Parijs, verdrijft het uit de filosofie het beeld van de vrije, autonome mens. Als model voor het begrijpen van de werkelijkheid verwerpt het structuralisme het 'ik' als uitgangspunt van het denken. De structuur neemt de eerste plaats in. Begrijpen heeft hierin te maken met het begrijpen van de structurele samenhang tussen afzonderlijke elementen. Alle elementen kunnen slechts in hun samenhang begrepen worden, en niet vanuit een 'subject' dat er buiten of boven staat. Als er al sprake is van een subject, dan wordt dat beheerst door structuren waarvan het de diepere logica niet bewust is. Allerlei verschijnselen zijn immers het resultaat van een logica, waarover de mens geen zeggenschap heeft, maar waardoor hij juist zelf wordt beheerst. Op zijn scherpst geformuleerd: het 'subject' is niets anders dan een knooppunt van structuren. Hiermee is de mens als subject gedecentreerd, uit het centrum van het denken verdreven. Dat is in de ogen van de structuralisten geen ramp, want het subject is -historisch gezien- slechts een recente uitvinding, dat door de voortgang van onderzoek op het terrein van het weten weer zal verdwijnen.

In de lijn van de Saussure leggen vooral de Franse structuralisten grote nadruk op de taal als systeem. De regels van de taal zijn niet door de mens gemaakt. Mensen worden opgevoed in de bestaande regels van een taalgemeen



schap. De taal als regelsysteem is niet een functie van het sprekend subject. Het spreken is geen daad van een individueel, vrij bewustzijn, maar het is een onbewust gebeuren, waarin het regelsysteem voorafgaat aan het individuele spreken. Dit systeem bepaalt ook de identiteit van de mens. De taal spreekt via de mens. Zij is het spel, waaraan de mens onderworpen is.

Het is maar een kleine stap meer om te belanden in het postmodernisme met zijn opvatting over intertekstualiteit. Wat de mensen zeggen of schrijven is een weefsel, dat ingeweven is in een breder netwerk van teksten, die onderling verbonden zijn en naar elkaar verwijzen. De auteur of de lezer van de tekst doet er niet meer toe. Zij hebben alleen als functie het hergroeperen van bestaande teksten. Hierdoor verdwijnt de relatieve zelfstandigheid van de mens (zie blz. 114).

### 7.5.2. De filosofie van Michel Foucault

#### Foucault en het structuralisme

Michel Foucault is niet helemaal te vangen onder de stroming van het structuralisme. Hij is hier wel verwant aan. Zo is van hem de uitdrukking, dat de mens een uitvinding is, die nauwelijks twee eeuwen geleden werd gedaan. De mens is een oneffenheid in ons veld van weten en zodra dit weten nieuwe vormen heeft gevonden, zal de mens verdwijnen, zoals het in het zand getekende gelaat in een vloedgolf verdwijnt. In zijn taaltheorie ziet hij, evenals het structuralisme, het sprekend ik opgenomen in een lange traditie van teksten, waarin het 'ik' verdwijnt. Zo begon hij zijn inaugurele rede aan het Collège de France (1970) als volgt: "Ik had wel gewild dat ik in de rede die ik vandaag moet houden, en die ik hier wellicht nog jaren zal moeten houden, stiekem kon binnensluipen. Liever dan het woord te nemen zou ik gewild hebben dat het mij omringde en mij meevoerde een heel eind voorbij elk mogelijk begin. Ik had het prettig gevonden dat ik op het ogenblik dat ik zou spreken, zou merken dat een naamloze stem mij allang was voorgegaan"<sup>41</sup>.

Foucault verschilt echter met het structuralisme in zijn opvatting dat regelsysteem niet in zichzelf besloten is. Voor hem is het verbonden met de macht en de disciplinerende, die in de maatschappij heerst (zie blz. 40-42). Vandaar zijn uitvoerige historische studies over psychiatrie, medische wetenschap, straf en seksualiteit.

#### De ontbinding van het ik

In de lijn van Nietzsche laat Foucault zien, dat een onderzoek naar de herkomst van de mens leidt tot de ontbinding van het ik en van de identiteit van de mens om plaats te maken voor heterogeniteit en discontinuïteit. De mens is geen wezen, waarin een zekere eenheid valt te ontdekken. Er is geen continui-

---

<sup>41</sup> Geciteerd bij R. Bakker, Het anonieme denken. Foucault en het structuralisme. Baarn 1973, blz. 7.



teit in de geschiedenis van de mensen, noch individueel noch collectief. Er zijn zoveel beginnen, die allemaal hun eigen sporen meebrengen, dat de menselijke identiteit in alle windrichtingen verstrooid raakt. Met deze opvatting plaatst Foucault zich tegenover de humanistische traditie, die de mens definieert als vrije en verantwoordelijke zingever van de werkelijkheid. Hij is een anti-subject-filosoof: de mens is geen oorsprong van het handelen, hij is slechts de speler van een rol in het machtsspel van de maatschappij.

Foucault draait ook de betekenis van het woord 'subject' om. Tegen de westerse mens is steeds gezegd dat hij een subject is, d.w.z. oorsprong en grondslag van zijn handelen, van zijn kennis en van de maatschappij. Onder dit voorwendsel is het voor de maatschappij niet zo moeilijk om de mens te 'disciplineren' en daarmee een oorspronkelijke betekenis van het woord 'subject' boven water te halen, nl. onderworpen, onderdaan. Ook de mensheid als collectief kan men niet als het subject van de maatschappelijke ontwikkeling beschouwen, iets wat de gebruikelijke opvatting over de geschiedenis suggereert. Hiermee geeft men immers aan, dat de geschiedenis een doel zou hebben en continuïteit zou bezitten. Volgens Foucault kan men niet zomaar continuïteit vooronderstellen. Iedere nieuwe periode vormt een duidelijke breuk met de voorgaande. De geschiedenis is een fragmentarisch geheel van gebeurtenissen, waartussen men niet bij voorbaat samenhang mag vooronderstellen. Ook op dit punt wijkt Foucault van het structuralisme af door elk omvattend beginsel af te wijzen. Er is geen totaaltheorie mogelijk. Vandaar zijn voorkeur voor Nietzsche, de 'idiot' en niet de Saussure, de 'systeembouwer'.

## 7.6. Het taalsysteem en het eigen ik

Er zijn voor mij twee punten van houvast in de moeilijke materie van de taal-filosofie, nl. het onderscheid tussen een taalsysteem en het spreken als bemiddeling van het taalsysteem. Een taalsysteem is op zichzelf een gesloten systeem. Pas wanneer de taal gesproken wordt, komt zij als systeem in de spreker tot leven. Dit opent de mogelijkheid voor nieuwe interpretaties.

### Taal als bemiddeling

Wij leven in de wereld, proberen deze te begrijpen, te interpreteren en er uitspraken over te doen. De taal bemiddelt ons hierbij. Zij geeft betekenis aan onze ervaringen, zij verwijst naar de werkelijkheid, zij zegt hier iets over, zodat er communicatie en expressie ontstaat. De taal als reservoir van taalmogelijkheden komt in het spreken uit haar geslotenheid te voorschijn. De band van de taal met de werkelijkheid, die in het Franse postmodernisme zo goed als verdwenen is, blijft hier behouden. Habermas zou op dit punt zeggen: het spreken van de mens is ten opzichte van het taalsysteem zowel afhankelijk als autonoom. Wij kunnen de grammaticale regelsystemen, die de voorwaarde zijn voor onze levenspraktijk, tot eigen doeleinden gebruiken. De momenten van autonomie en afhankelijkheid zijn beide even oorspronkelijk. Door opvoeding en



onderwijs zijn wij ingebed in een groot betekenissysteem, dat de grammaticale mogelijkheden bevat om te spreken. Dit betekenissysteem zou echter een dood gegeven blijven, als het niet op een bepaald moment geactualiseerd wordt in het spreken. In sommige gevallen is dit meer dan het reproduceren van de mogelijkheden, die in het systeem gegeven zijn. Op creatieve momenten wordt de taal zelf uitgebreid en veranderd.

### **De akt van het spreken**

Het structuralisme leert, dat het 'ik' niet bestaat als origineel begin, als centrum van zin, als vast punt van samenhang en betekenis. Deze opvatting over het 'ik' moet uit de woordenlijst van de moderne filosofie geschrapt worden. In de lijn van het structuralisme is het 'ik' een onbelangrijke onderdeel geworden van het handelings- en taalsysteem. Hierbij passen de uitspraken als: 'Ik denk niet, ik word gedacht'; 'Ik spreek niet, ik word gesproken' of 'Ik handel niet, ik word gehandeld'.

Maar ook al bestaat het ik slechts bij de gratie van de gemeenschap, vooral de taalgemeenschap, dan nog is er naar mijn mening sprake van een 'ik'. Ook al maakt de mens niet meer de geschiedenis, toch concentreert de geschiedenis zich op eigen wijze in ieder individuele mens. Ook al is het spreken van de mens gebonden aan het taalsysteem, toch maakt iedereen op eigen, soms creatieve wijze, gebruik van het taalsysteem. De pretentie, dat de mens iets heel bijzonders zijn, is zowel verdwenen als gebleven. Op dit punt voel ik veel voor de gedachtegang van Paul Ricoeur (geb. 1913), die juist vanuit de verhouding van het taalsysteem tot het spreken laat zien, hoe het 'ik' te voorschijn komt in het systeem van de taal. Hij zegt, dat wij ons in het denken over de taal niet te snel tot het spreken moeten richten en het taalsysteem daarmee naar de achtergrond schuiven. De structuur heeft het primaat boven het proces van betekenisgeving door het subject. Maar op het moment, waarop de mens spreekt, eigent het 'ik' zich de taalstructuur toe, waarin het woord 'ik' als een lege formule verscholen ligt. Op dat moment wordt het taalsysteem geactiveerd en zelfs op bepaalde momenten creatief veranderd. De akt van het spreken is niet alleen een individuele prestatie, maar ontstaat bij de gratie van het taalsysteem. Het spreken is nu juist het wezen van de taal, haar eigenlijke bestemming.

## **7.7. Autobiografie en het zelf**

### **Veranderde visies op het ik**

De lotgevallen van het 'ik' in de filosofie zijn in een aantal trefwoorden samen te vatten. Het heeft zich ontwikkeld van een metafysisch ik via een conceptueel ik naar een narratief ik. Het 'ik' als een soort metafysische substantie, door God geschapen en geplaatst in de ziel, zoals de Middeleeuwse filosofie dit zag, veranderde in de moderne filosofie in een 'ik', dat een vast uitgangspunt vormde bij het denken. Het ik' werd een begripsconstructie om een vast uitgangspunt in



het denken te hebben. In onze tijd spreekt men over een narratief 'ik', een 'ik' dat in de taal uitgedrukt wordt en gestalte krijgt in de vele verhalen, die de mens over zichzelf en zijn leven vertelt. Het verschijnt in vele gedaanten. Door de narratieve opvatting over het ik is er een eind gekomen aan de algemeen verspreide westerse opvatting over het 'zelf' van de mens, waarin de persoon volgens de omschrijving van Jerome Bruner (geb. 1915) gezien wordt als "één omljnd, uniek, min of meer geïntegreerd geheel van emoties en kennis, een dynamisch centrum van bewustzijn, emotie, oordeel en actie, georganiseerd in een duidelijk onderscheiden geheel, dat als contrast afgezet wordt tegen andere gehelen en tegen een sociale en natuurlijke achtergrond"<sup>42</sup>.

De vraag van Kant 'Wie ben ik zelf?' is in onze tijd een vraag geworden naar de persoonlijke levensgeschiedenis van iemand, naar de poging om uit alle levensverhalen de rode draad te vinden, die de zin van ons leven bepaalt. Wij zelf zijn de eerst aangewezenen om aan te geven, wie wij zijn. Wij vertellen over ons leven en zoeken hierin naar de structuur van ons eigen ik. Wij gaan op zoek naar onze eigen identiteit, in de zin van: welke geschiedenissen kennen wij ons zelf toe en hoe komen wij hieruit als persoon te voorschijn?

### **Speurtocht naar eigen identiteit**

Onze eigen identiteit ligt hiermee dus niet vast. Zij verandert mee met de tijd, met onze tijd van leven. De omgang met mensen en dingen geeft inhoud aan onze levensontwerpen en verandert deze, vooral in tijden van crisis, zeer drastisch. Het is alleen in het verhaal over ons zelf, dat wij zowel aan ons zelf als aan anderen onthullen, wie wij zijn of beter: hoe wij ons zelf zien. 'Wij zijn ons eigen verhaal'. Wij vertellen en beschrijven onze steeds veranderende identiteit. Hiermee is het belang van de autobiografie aangegeven in ons leven. Een autobiografie handelt over een geschreven of vertelde levensbeschrijving, weergegeven door de persoon in kwestie. Zij geeft de geschiedenis van de eigen persoonlijkheid weer en verwoordt de innerlijke dialoog tussen de persoon en het 'zelf'. Door de autobiografie wil de mens zijn levenstraject ontwerpen en dit zichtbaar maken voor zichzelf en anderen. Het doel hierbij is kennis van het eigen verleden om zo de toekomst beter te lijf te gaan. Een autobiografie is een speurtocht naar de eigen identiteit op basis van de gebeurtenissen, die de persoon zelf van belang vindt voor zijn eigen leven.

### **Meerdere verhalen**

De moeilijkheid om in een levensverhaal of autobiografisch verslag het eigen 'ik' op het spoor te komen, ligt in het feit, dat het 'ik' verschillende gedaantes aanneemt, naargelang de verhalen verschillend zijn. Dat is geen kwestie van armoede, maar van rijkdom. Pas in de veelheid en bontheid van meerdere verhalen drukken wij iets van de volheid van ons leven uit. Eén verhaal is een te nauw kader om onze individualiteit, om ons 'zelf' weer te geven. Bij ieder

---

<sup>42</sup> J. Bruner, *Act of Meaning*. Cambridge 1980, blz.114.



verhaal komt er een ander gezicht naar voren, zodat onze identiteit vloeiend wordt. In de verhalen komt de verwevenheid van onszelf met de historische en culturele situatie tot leven. Wij construeren een 'longitudinale versie van ons zelf', waarin de plot steeds kan veranderen en waarvan wij niet weten, hoe het eindigt. Men is hier ver verwijderd van de naïeve opvatting, dat de mens een consistent en samenhangend verhaal over zijn leven zou kunnen vertellen. De wensdroom: 'iemand uit één stuk' te zijn berust op de illusie, dat ons leven transparant voor ons ligt. Niets is minder waar. Pas door het vertellen van de verhalen proberen wij ons leven te construeren. Wij proberen soms te zijn, wat wij graag willen zijn: een gelukkig mens, een slachtoffer, enz. Het is wel geen vrije constructie, want het is gebonden aan de gebeurtenissen van het leven. Maar de ordening is van ons zelf. In veel gevallen gaat het levensverhaal over het heden, over wat op dit moment voor ons van belang is. Dat kan de verhalen over ons verleden en onze toekomst kleuren.

### **Aanbevolen literatuur**

Een goed en helder overzicht van de ideeën over het 'ik' in de westerse filosofie geeft *K. van der Waerden* in zijn boek 'Filosofen over het ik. Momenten uit de geschiedenis van de westerse filosofie'. Best 1995. *R. Bakker* geeft een beeld van het existentialisme en structuralisme van de twintigste eeuw, in: *Wijsgerige antropologie van de twintigste eeuw*. Assen 1981. In het 'Kritisch Denkerslexicon' kan men alle informatie vinden over postmoderne filosofen en over Foucault. De meeste werken van Foucault zijn in het Nederlands vertaald.

### **Bronnen**

*K. Jaspers*, Kant. Utrecht 1967, blz. 146-150; *M. Buber*, De vraag naar de mens. Utrecht 1957, blz. 11-21; *R. Bakker*, Wijsgerige antropologie van de twintigste eeuw. Assen 1981; *P. Ricoeur*, De toekomst van de filosofie en de vraag naar het subject, in: *Wegen van de filosofie*. Bilthoven 1970; *R. Bakker*, Het anonieme denken. Foucault en het structuralisme. Baarn 1973; *F. van Peperstraten*, Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie. Bussum 1993, blz.287-344; *R. Braidotti*, Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie. Kampen 1990; *J. Munnichs*, Gerontologie, levensloop en biografie. Deventer 1990; *J. Bruner*, Acts of Meaning. Cambridge 1990.





## Hoofdstuk 8. Charles Taylor over zelfverwerkelijking en authenticiteit

In het vorige hoofdstuk heb ik de ontwikkeling geschetst van het 'ik-besef' van de filosofie van Descartes tot aan onze tijd. Welke plaats men ook toekent aan het ik, altijd is er toch sprake van een ontwikkeling van het ik, te omschrijven als 'zelfverwerkelijking' en 'authenticiteit'. Zij horen tot de kernwoorden van ons westers taalgebruik. Het is de verdienste van Charles Taylor, dat hij in zijn filosofie de historische achtergronden van deze termen aan het licht brengt. Uit bezorgdheid voor de in zijn ogen overspannen ik-gerichtheid van onze huidige cultuur gaat hij op zoek naar de 'bronnen van het zelf' om met dit historisch materiaal de termen zelfverwerkelijking en authenticiteit te 'restaureren'.

In dit hoofdstuk volg ik de gedachtengang van Taylor. Ik begin met een kennismaking met zijn ideeënwereld (8.1.). Daarna bespreek ik zijn kritiek op wat wij in onze reflectie op de jaren zestig 'het ik-tijdperk' zijn gaan noemen (8.2). Vervolgens schets ik in grote lijnen zijn opvatting wat menselijke identiteit is (8.3) en wat de historische bronnen zijn van het moderne 'zelf' (8.4). Op deze wijze krijgt men zicht op de crisis van het hedendaagse zelf en de remedie die Taylor voorstelt (8.5). Tenslotte laat ik zien, welke houding Taylor aanneemt tegenover het postmodernisme en hoe de reacties van andere filosofen zijn op Taylor's filosofie (8.6). Ik sluit deel IV af met een korte terugblik op de vraag 'Wie ben ik zelf?' (8.7).

### 8.1. De ideeënwereld van Taylor

Taylor is geboren in 1931 in Canada. Hij is op dit moment hoogleraar in de filosofie en politieke wetenschappen aan McGill universiteit in Montréal. Zijn filosofie richt zich zowel op vakgenoten als op het grote publiek. In allerlei boeken en tijdschriften heeft hij zich bezig gehouden met ingewikkelde filosofische problemen op het gebied van de handelingstheorie, de hermeneutiek, de taalfilosofie, de filosofie van Hegel, de sociale en politieke filosofie. Maar hij speelt het ook klaar om voor een groot publiek te spreken en te publiceren. Hij is, vanuit zijn filosofische ideeën over pluralisme in een democratie, ook politiek actief in de kwestie Québec. Een goed voorbeeld van de popularisering van zijn gedachten is een serie voordrachten, die hij hield voor de Canadese radio over het thema 'De malaise van de moderniteit'.

#### Filosofische belangstelling

Taylor heeft zich vanaf het begin van zijn filosofische loopbaan op allerlei manieren bezig gehouden met de vraag, hoe men de mens kan begrijpen als zingevend en zich-zelf interpreterend wezen. In zijn filosofie krijgt de taal een heel belangrijke plaats toegewezen. Voor hem is de taal niet alleen een



wezenlijk middel om informatie aan elkaar over te dragen, maar ook om tot zelfexpressie te komen. Zijn centrale belangstelling is in de loop van de tijd steeds meer uitgegaan naar een filosofisch-antropologische onderzoek naar het persoonsbegrip. Wat betekent het een persoon te zijn? Hoe kunnen wij personen begrijpen? Waarop kunnen wij elkaar als personen aanspreken? Om op deze vragen een antwoord te vinden is het volgens Taylor van belang de heersende waarden achter het persoonsbegrip te achterhalen. Vandaar zijn studie over 'The Sources of the Self' (1989), waarin hij een uiterst genuanceerd en veelzijdig beeld schetst van het ontstaan van het (moderne) identiteitsbegrip.

In de westerse traditie, zegt Taylor, is het goede en de bron van waarden steeds meer van buiten naar binnen gelegd. Het is niet meer de Natuur of de Schepping waaraan de moderne mens het goede of de zin van zijn bestaan kan ontlene, maar hij is het zelf, die met behulp van de mogelijkheden die zijn omgeving hem biedt, zijn bestaan zin moet geven. Deze trek naar binnen geeft de moderne mens zowel de mogelijkheid om vanuit zichzelf de wereld te overmeesteren als om de eigen originaliteit te ontdekken.

### **Kern van zijn filosofie**

De belangstelling, die Taylor heeft voor de 'bronnen van het zelf' is geen zuiver historische belangstelling. Hij is bezorgd over de morele en politieke crisis, waarin de moderne mens door zijn individualisme terecht is gekomen. Het moderne individualisme is in de ogen van Taylor een verschaalde vorm van het individualisme, waar het in het moderne leven en in de moderne filosofie oorspronkelijk om ging. De huidige opvatting, dat de persoon, het 'zelf', soeverein is en voor anderen onaantastbaar, is voor hem onaanvaardbaar. Op deze wijze wordt de ontplooiing van het individu losgekoppeld van zijn primaire voedingsbodem: de samenleving. Het individu kan pas voor zichzelf ontdekken wat waardevol is op basis van noties van waarden die door de samenleving worden aangedragen. Het individu kan zichzelf alleen wezenlijk ontplooi, als de omgeving een stimulans biedt om niet te blijven staan bij het bereikte. Individualiteit is geen radicale onthechting van de samenleving, maar een persoonlijke verwerking van invloeden van binnen en buiten af. Het individu werkt zichzelf tegen, als het zich afsluit van de buitenwereld. Juist door een dialoog met anderen aan te gaan ontwikkelt de mens zijn eigen 'ik'. Narcisme, atomisme, fragmentatie en relativisme zijn niet inherent aan een cultuur van zelfontplooiing. Zij betekenen een ontarding van die cultuur.

### **8.2. Taylors kritiek op onze ik-gerichte cultuur**

Taylor deelt de kritiek, die veel auteurs hebben op het narcisme van onze moderne, westerse cultuur. Hij vindt, dat hierin een overspannen aandacht is voor het eigen ik en de eigen ontplooiingsmogelijkheden, die het ideaal van de authenticiteit verduisteren.



### **Het ik-tijdperk**

Het ontstaan van het ik-tijdperk is historisch heel verklaarbaar. De burgerlijke cultuur van de zestiger jaren zet zich af tegen een manier van leven en praten, waarin het eigen ik, de eigen ontplooiing en de eigen gevoelens niet of nauwelijks aan bod mochten komen. Zij voert een pleidooi voor persoonlijke groei en voor het belang van de eigen ervaring en gevoelens. Het 'ik-tijdperk' heeft zijn bestaan te danken aan het feit, dat veel mensen nooit geleerd hebben voor zichzelf op te komen, laat staan waarde te hechten aan de eigen gevoelens. De opvoeding binnen een morele, burgerlijk-christelijke traditie brengt als levensideaal met zich mee, dat men zich moet wegcijferen voor anderen. Het luisteren naar eigen gevoelens is ondergeschikt aan de morele eisen, die worden gesteld. De plicht voert hier de boventoon. Het ik-tijdperk bevrijdt de burger uit de dreiging van gevoelsarmoede en formalisme.

### **Algemene kritiek op het ik-tijdperk**

De kritiek, die door vele auteurs op dit ik-tijdperk uitgeoefend wordt, richt zich vooral op de over-accentuering van het ik en het ik-gevoel. Er ontwikkelt zich een mythe van de zelfontplooiing: iedereen heeft het recht zijn eigen levensstijl te ontwikkelen, gebaseerd op zijn eigen gevoel voor wat werkelijk belangrijk of waardevol is. Deze opvatting past uitstekend bij een bepaald soort liberale filosofie, die de individuele vrijheid voorop stelt. Vanuit deze filosofie is het individu een 'zelf', dat geen grenzen kent en van niemand afhankelijk is voor zijn eigen ontplooiing. Het staat los van enige binding met een traditie of het belang van anderen. Hierdoor ontstaat het imaginaire beeld van het soevereine, onafhankelijke ik, dat zijn identiteit aan niets anders ontleent dan aan de overspannen drang naar zelfbepaling en vrijheid. Mensen zijn geroepen trouw aan zichzelf te zijn en hun eigen zelfverwerkelijking na te streven. Waaruit deze bestaat, moet ieder in laatste instantie voor zichzelf uitmaken. Niemand anders kan of mag de inhoud ervan proberen voor te schrijven. Dit individualisme houdt een concentratie op het zelf in en een daarmee gepaard gaande uitsluiting van, of zelfs onwetendheid over de grotere problemen of zorgen die boven het zelf uitgaan, of het nu gaat om religie, politiek of geschiedenis. Daarmee is het leven versmald of vervlakt.

De cultuur van de zelfverwerkelijking is een cultuur van het narcisme, van verliefdheid op zichzelf of van het hedonisme, van het zoeken naar genot, geworden.

### **Kritiek van Taylor**

Taylor onderschrijft in grote lijnen de bovenstaande kritiek. Ook hij vindt, dat veel mensen door de cultuur van de zelfverwerkelijking zaken die hen overstijgen uit het oog dreigen te verliezen. Maar hij vindt, dat deze kritiek toch te veel aan de oppervlakte blijft. De critici zien volgens hem over het hoofd, dat in het streven naar zelfverwerkelijking een moreel ideaal van authenticiteit schuil gaat, dat door deze kritiek in diskrediet gebracht wordt. Dit ideaal moet men



serieus blijven nemen. Wat men volgens Taylor nodig heeft, is dus geen radicale veroordeling, geen onkritische verheerlijking en zelfs geen zorgvuldig afgewogen compromis. Men heeft behoefte aan herstelwerkzaamheden, die het morele ideaal van authenticiteit weer tot leven kunnen brengen.

### **Drie bronnen van verontrusting**

Taylor ziet in onze cultuur drie bronnen van verontrusting: het verlies aan zin, het primaat van de instrumentele rede en het verlies aan vrijheid. Het verlies aan zin of het verflauwen van morele horizonnen heeft te maken met de 'onttovering van de wereld' (zie blz. 21). Het wegvallen van de grote zingevingsystemen heeft het individualisme mogelijk gemaakt. Dat is een belangrijk erfgoed van de Moderne Tijd. Wij leven in een wereld, waarin mensen het recht hebben hun eigen levenspatroon te kiezen, bewust te beslissen welke overtuigingen zij willen aanhangen, enz. De schaduwzijde van deze individualisering is volgens Taylor, dat mensen hierdoor in het algemeen het gevoel voor de kosmische en sociale horizon van hun handelen verloren hebben. De mensen raken de brede visie op het leven kwijt. Er ontstaat een concentratie op zichzelf, waardoor het leven beperkter, armer aan betekenis en minder betrokken op anderen en op de maatschappij is geworden.

Met het primaat van de instrumentele rede bedoelt Taylor, dat er in onze cultuur een grote aandacht is gekomen voor het soort rationaliteit, waarvan wij gebruik maken wanneer wij berekenen wat de meest economische toepassing van middelen is voor een gegeven doel. Maximale efficiëntie, de beste verhouding tussen kosten en baten, is de maatstaf voor het succes ervan. Dit heeft geleid tot de ontwikkeling van de techniek, met alle goede gevolgen vandien. De schaduwzijde hiervan is, dat wij de neiging hebben technische oplossingen te zoeken op punten, waar andere oplossingen gewenst zijn. Men verliest soms uit het oog, waar de eigenlijke doelstellingen liggen, die voor ons leven van belang zijn om na te streven.

Met het verlies aan vrijheid, zowel voor de enkeling als voor de groep, komt men op het politieke vlak en bij de consequenties van individualisme en instrumentele rede terecht. Door de ingewikkeldheid en grootschaligheid van onze maatschappij trekken mensen zich in hun privé-wereld terug en dragen geen zorg meer voor de maatschappij. Zij blijven liever thuis en genieten van wat het privé-leven biedt, zolang de overheid de middelen voor deze bevrediging maar verschaft. Zij vervreemden hierdoor van het maatschappelijk leven en worden bedreigd door onpersoonlijke mechanismen.

Wil men tot een nieuwe politiek en een nieuwe morele cultuur komen, dan is het volgens Taylor noodzakelijk, dat men inzicht verwerft in het wezen van de menselijke identiteit in het algemeen en van het moderne zelf in het bijzonder.

### **8.3. Het wezen van de menselijke identiteit**

Taylor voelt zich verwant met de 'narratieve opvatting over zingeving'. Hij gaat er van uit, dat de mens zin geeft aan zijn leven door dat onder woorden te brengen, door te verhalen welke weg hij bewandelt om te komen waar hij nu



staat en welke wegwijzers hij van hieruit zal volgen naar de toekomst. In dit 'levensverhaal' komen twee betekenissen van 'zin' bij elkaar. De zin van het leven kan men zien als de ketting, die geregen wordt door de zinnen van het verhaal. De kralen van de ketting of 'zinselementen' worden gevormd door een verzameling van belangrijke kwalitatieve onderscheidingen, die taal en cultuur de mens ter beschikking stellen. Het gaat hier om onderscheidingen in de trant van: Wat wordt als hoger of lager gezien? Wat is aantrekkelijk of verwerpelijk? Wat is waardevol of waardeloos? Deze verzameling van onderscheidingen geven de oriëntatie aan naar het goede leven en bepalen het zelfbeeld van de mens.

Met wat eenvoudiger woorden: de mens kan alleen in het vertellen van zijn leven zijn identiteit vinden (zie blz. 132). Zijn levensverhaal bestaat uit individuele, concrete gebeurtenissen en bepaalde levensomstandigheden. De bepalende factoren van het levensverhaal zijn: (1) de tijdsfactor in de zin van de gebeurtenissen die elkaar opvolgen en op elkaar voortbouwen; (2) de zin die in het levensverhaal aan de gebeurtenissen wordt gehecht en de gebeurtenissen met elkaar verbindt. Beide zijn met elkaar verweven.

### **De menselijke identiteit**

De vraag 'Wie ben ik' of 'Wat is mijn eigen identiteit', kan men volgens Taylor niet beantwoorden door alleen zijn naam te noemen of zijn afkomst aan te geven. Het 'ik' moet aangeven, wat het belangrijkste is in zijn leven. Dat is een gegeven uit de Moderne Tijd. In een traditionele en hiërarchische samenleving werd de identiteit van de mensen grotendeels bepaald door zijn of haar sociale positie. De plaats in de samenleving met de rollen en activiteiten die hieruit voortvloeiden bepaalde voor een groot deel, wat een persoon belangrijk vond. Met de opkomst van een moderne democratische maatschappij is deze sociale positiebepaling niet verdwenen, maar naar de achtergrond gedrongen. Het ideaal van authenticiteit staat haaks op de plaatsbepaling vanuit de sociale orde. In dialoog met anderen moet men zijn eigen identiteit ontdekken. Sociale erkenning, die vroeger op een vanzelfsprekende wijze aan een bepaalde positie vastzat, moet nu veroverd worden. Dit proces kan mislukken.

In een moderne maatschappij kan men naar de mening van Taylor zijn identiteit alleen bepalen in samenhang met de belangrijkste maatschappelijke waarden. De persoon, die op zoek is naar de definiëring van zijn eigen identiteit, doet dit alleen tegen de achtergrond van een horizon van belangrijke waarden en normen.

### **De morele horizon als achtergrond**

Om te weten wie ik ben, waar ik sta, moet ik mijzelf omschrijven vanuit de taken en identificaties die vastzitten aan de morele horizon, waarin ik leef. In die morele horizon kan ik proberen van geval tot geval aan te geven, wat voor mij goed en kwaad is, wat waardevol en niet waardevol is, wat ik moet doen of laten. Alleen binnen die horizon ben ik in staat mijn plaats te bepalen en daar-



mee aan te geven, wie ik ben. Dit is niet alleen de mening van Taylor, maar wordt door een aantal andere filosofen gedeeld. Taylor gaat echter nog een stapje verder. Voor hem is er een wezenlijke band tussen identiteit en de oriëntatie op het goede. Dat houdt verband met zijn opvatting over de ethiek, die meer is dan alleen maar wensen en voorkeuren (zie blz. 74-75). Ethiek heeft ook te maken met het vaststellen van het goede, waar de mensen gezamenlijk naar willen streven. De betrokkenheid op een morele orde leidt tot de normatieve vraag naar het goede.

#### **8.4. Bronnen van het moderne zelf**

Het is onmogelijk om in kort bestek de enorme rijkdom aan informatie weer te geven, die Taylor opdiept om het ontstaan van het moderne identiteitsbegrip te schetsen. Ik geef daarom uit zijn historische analyses slechts enkele belangrijke ontwikkelingslijnen weer.

In het ontstaan van het moderne identiteitsbegrip onderscheidt Taylor drie belangrijke bestanddelen, die allemaal een eigen historische en filosofische achtergrond hebben. Het eerste is de verinnerlijking: de gedachte dat een individu een innerlijke diepte bezit en dat hij zijn ware bestemming primair in zichzelf moet zoeken. Een tweede bestanddeel is de positieve waardering van het gewone, dagelijkse leven: de waardering van het economisch handelen, het belang van een goed gezinsleven, de herwaardering van het gevoel. Het derde bestanddeel is de roep om de eigen natuur te volgen: de ontwikkeling van de menselijke mogelijkheden. Een combinatie van deze drie bestanddelen leidt volgens Taylor tot de ideeën van zelfontplooiing en authenticiteit.

#### **Proces van verinnerlijking**

Het zoeken van de weg naar binnen is diep geworteld in de westerse cultuur. De oude Griekse traditie, o.a. bij Socrates, Plato en Aristoteles, hecht grote waarde aan zelfkennis en het innerlijk schouwen van het goede als belangrijke doelen van het menselijk leven. In het christendom, vooral bij Augustinus, gaat het om de ziel en God. God is het meest intieme in ons zelf. Taylor laat zien, hoe in de Moderne Tijd, door de afbraak van een zinvolle orde, de mens los van God een eigen diepte krijgt, die door reflectie over ons zelf te ontdekken is. Het contact met een eigen spirituele innerlijkheid krijgt een bijzondere betekenis en gaat het zelfbeeld van de moderne mens bepalen. Deze weg naar binnen komt op twee wijzen tot uiting. In de lijn van Descartes wordt het 'ik' gezien als het uitgangspunt van autonomie en meesterschap over de wereld. Het proces krijgt hier een rationeel en naar buiten gericht karakter. De mens verwerft macht over zichzelf en de buitenwereld. In de lijn van Montaigne blijft de moderne mens veel meer bij zichzelf en probeert op concrete en intuïtieve wijze bij zichzelf te zijn. Dit bij-zich-zelf-zijn is affectiever van aard en meer gericht op eigen authenticiteit.





### **Het belang van het alledaagse leven**

Tot aan de Moderne Tijd bestond het ideaal van het goede leven voornamelijk in de contemplatie, de beschouwing. Plato kijkt op dit punt vooral naar de filosofen als de beschouwers bij uitstek. Het christendom ziet het ideaal terug in het monnikendom en het kloosterleven. Niet Martha de bedrijvige en actieve, maar Maria de luisterende en beschouwende vormt het ideaalbeeld van het christendom. Het actieve leven van alledag was weliswaar niet minderwaardig, maar het vormde niet de beste ondergrond voor het ideale leven. Het leidde te veel van het goede leven af.

Dat verandert in de Moderne Tijd. De opkomst van het kapitalisme en de zuigkracht van het protestantisme vormen een ommekeer in het denken over het goede leven. Productie en reproductie worden de voornaamste activiteiten in het leven. Economische bedrijvigheid, familieleven, intieme verhoudingen, zorg om het dagelijks brood, krijgen een plaats in het morele leven, die vóór die tijd ondenkbaar was. Het dagelijks leven krijgt een intrinsieke waarde. De moderne cultuur gaat steeds meer waarde hechten aan de productie van een groeiende overvloed van levensvoorwaarden en aan de bevrijding van lijden op grote schaal. De goedwillendheid wordt een wezenstrek van de moderne maatschappij. Het utilisme als ethische theorie sluit hier nauw bij aan (zie blz. 73).

### **Het volgen van de stem van de natuur**

Het ideaal van de zelfontdekking, zoals dit door Montaigne wordt gepropageerd, krijgt vooral bij Rousseau (1712-1778), bij Herder (1744-1803) en in de Romantiek een nieuwe bezieling. Rousseau benadrukt de onoverbrugbare tegenstelling tussen onze innerlijke natuur en de maatschappij. Herder voert het beginsel van eigen originaliteit in. Er ligt iets heel oorspronkelijks in ons zelf, dat door de maatschappelijke omstandigheden gemakkelijk in het gedrang komt. Het is daarom van belang de innerlijke stem te volgen, die de mens de weg wijst naar de eigen, individuele en unieke mogelijkheden. Dit diepe zelf is het natuurlijke zelf, waar de mens mee in contact moet komen. Het is een onuitputtelijke bron van creatieve mogelijkheden, die zijn expressie vindt in allerlei culturele uitingen als taal, muziek, kunst, enz.

## **8.5. Crisis van het hedendaagse zelf en de remedie die Taylor voorschrijft**

Op basis van de beschrijving van het wezen van de menselijke identiteit en de analyse van de bronnen van het moderne zelf neemt Taylor stelling tegen het narcisme van onze eigen cultuur.

Taylor's bezorgdheid over de huidige maatschappelijke en morele crisis komt tot uiting in de constatering, dat de hedendaagse mens het contact met de bronnen, waaruit het moderne zelf is ontstaan, verloren heeft. Er is geen samenhangende morele visie meer, die ons met deze bronnen verbindt, met als gevolg dat zelfexpressie, individuele authenticiteit en gemeenschapsmoraal los van





elkaar zijn komen te staan. De oriëntatie op het goede, die de persoonlijke en collectieve identiteit bepaalt, is losgeraakt van ons morele streven. De sfeer van ons zedelijk handelen heeft weinig of niets meer met het goede leven te maken. Het hangt aan elkaar van procedures, is sterk gericht op middelen in plaats van doelen. Het is gerationaliseerd en leidt tot 'disciplineren' van mensen. Alleen in de kunst wordt op zeer verschillende wijzen nog gezocht naar de mogelijkheid van een betekenisvolle binding met een concept van een waardevol leven. Maar dat levert meestal geen echte binding op met de leefwereld van politiek en publieke moraal. De afstand tussen kunst en het dagelijks leven is hiervoor te groot.

### **Remedie voor deze crisis**

Taylor probeert het morele ideaal van zelfverwerkelijking en authenticiteit weer in het middelpunt van de discussie terug te brengen. Ieder van ons bezit een oorspronkelijke manier van mens-zijn. Er is een bepaalde manier van mens-zijn die de 'mijne' is. Ik ben geroepen mijn leven op deze manier te leven, en niet als nabootsing van dat van iemand anders. Dat verleent een nieuw belang aan de trouw aan mijzelf. Als ik dat niet ben, mis ik het doel van mijn leven. Trouw zijn aan mijzelf betekent trouw zijn aan mijn eigen originaliteit, en dat is iets wat alleen ik zelf onder woorden kan brengen en kan ontdekken. Door het onder woorden te brengen, definieer ik ook zichzelf. Dat is voor Taylor de achtergrond van het moderne ideaal van authenticiteit en van zelfontplooiing of zelfverwerkelijking.

Bij Taylor staat het ideaal van individuele authenticiteit niet los van de gemeenschap en de waarden, die hierin hun neerslag gevonden hebben. Zonder een fundamentele discussie over deze waarden en de morele horizon, die hier achter ligt, loopt het ideaal gevaar te versmallen tot een individuele narcistische zoektocht naar het eigen ik. Het liberale klimaat van denken maakt echter deze fundamentele discussie moeilijk.

In navolging van andere, vooral Amerikaanse filosofen maakt Taylor een onderscheid tussen twee vormen van liberalisme. De eerste vorm van liberalisme (procedureel liberalisme) verplicht tot de sterkst mogelijke verdediging van individuele rechten van burgers en tot een volstrekt neutrale staat. Zo'n staat steunt geen enkel cultureel of religieus project en evenmin collectieve doeleinden die uitgaan boven persoonlijke vrijheid en fysieke bescherming, welzijn en veiligheid van alle burgers.

De tweede vorm van liberalisme (inhoudelijk liberalisme) geeft aan de staat de verplichting de overleving en bloei van een bepaalde natie, cultuur of religie of van een beperkt aantal naties, culturen en religies te steunen, zolang de grondrechten van de burgers maar gerespecteerd worden. Hierbij zijn oordelen over het goede leven in het geding.

Aan deze twee vormen van liberalisme beantwoorden ook twee soorten moreel plichtsgevoel. Iedereen heeft ideeën over de zin van het leven, over wat een goed leven is en waar men met zijn allen naar moet streven. Maar ongeacht



hoe men de zin van het leven definieert, iedereen voelt zich ook verplicht elkaar eerlijk en gelijk te behandelen.

Het probleem is, vindt Taylor, dat het 'procedurele' liberalisme in de huidige maatschappij de boventoon voert. Hij vindt, dat deze liberale filosofie te weinig rekening houdt met de gemeenschapsaspecten. Dat betekent, dat het vinden van de eigen identiteit, voorzover dat dialogisch van aard is, gevaar loopt. De eisen van buitenaf, die onlosmakelijk aan de authenticiteit verbonden zijn, worden niet gehoord. Dat ontnemt de moderne mens de mogelijkheid om met elkaar op redelijke gronden over waarden en solidariteit te praten. "Ik kan mijn identiteit alleen definieren tegen de achtergrond van dingen die er toe doen. Maar het uitschakelen van geschiedenis, natuur, samenleving, eisen van solidariteit, alles behalve wat ik in mijzelf vind, houdt in dat ik alle kandidaten voor wat er toe doet uitschakel. Alleen als ik besta in een wereld waarin geschiedenis, of de eisen van de natuur, of de behoeften van mijn medemensen, of de plichten van het burgerschap, of de stem van God, of iets anders van deze orde er wezenlijk toe doet, kan ik voor mijzelf een identiteit definiëren die niet platvloers is. Authenticiteit is niet de vijand van eisen die opkomen van buiten het zelf; ze veronderstelt zulke eisen"<sup>43</sup>.

## 8.6. Discussie met en rond Taylor

De grootste verdienste van de filosofie van Taylor is, dat hij geen oppervlakkige kritiek levert op onze moderne identiteit, maar deze steeds blijft zien in het licht van de bronnen, waaruit zij ontstaan is. De meest omstreden punten van zijn filosofie zijn zowel de omschrijving van identiteit als het pleidooi voor een inhoudelijk liberalisme. Het eerste komt duidelijk tot uiting in de opvatting van Taylor over het postmodernisme, het tweede in zijn discussie met enkele Amerikaanse filosofen.

### Aanval op het postmodernisme

Taylor en het postmodernisme liggen op één lijn, als het gaat over de opvatting, dat de menselijke identiteit alleen door de persoon in kwestie 'verhaald' kan worden en dat de verhalen zich afspelen op het vlak van geschiedenis en cultuur. De verschillen beginnen pas, als Taylor in zijn omschrijving van identiteitsverwerving de oriëntatie op het goede noemt. Over dit goede, zegt hij, kan en moet met elkaar gediscussieerd worden, wil er weer een mogelijkheid ontstaan tot een gemeenschapsbinding en tot een publieke moraal. Hiermee poneert hij bewust een eenheidsideaal, dat nu juist in de postmoderne filosofie afgewezen wordt. Het is daarom interessant om te zien, hoe Taylor reageert op het postmodernisme in de filosofie.

Over het algemeen is zijn oordeel over het Franse postmodernisme negatief. Hij ziet in deze 'mode-stroming uit Parijs' vooral het element 'deconstruc

---

<sup>43</sup> Ch. Taylor, *De Malaise van de moderniteit*. Kampen 1994, blz. 50-51.



tie' van het ideaal van authenticiteit en het zelf. Het postmodernisme lijdt volgens hem aan een geperverteerd romanticisme. Het zelf wordt heilig verklaard in de cultus van de differentie en de vrije, onbelemmerde zelfcreatie. Taylor vindt, dat het postmodernisme in de richting van een soort nihilisme afglijdt. Het is een ontkenning van alle betekenishorizonten. Door de ontkrachting van deze horizonten verliest het leven aan zin. Als alles gedeconstrueerd wordt, blijft er niet meer over dan een gevoel van onbeperkte macht en vrijheid tegenover een wereld die geen normen oplegt.

Taylor is in zijn oordeel milder voor Foucault dan voor Derrida. Dat ligt aan het feit, dat Derrida het subject helemaal opsluit in de taal, die het niet kan overzien en waaraan het niet kan ontsnappen, terwijl Foucault vanuit de taal de maatschappelijke werkelijkheid in het oog houdt met zijn macht en disciplinerend. Maar ook al ziet Taylor dit als een pluspunt, hij vindt het onbegrijpelijk, dat het denken van Foucault niet geleid wordt door een notie van het goede. Foucault blijft volgens hem toch steken in het subjectivisme van de zelf-celebratie, dat de vrijheid verheerlijkt en grote waarde hecht aan creatieve verbeelding.

Ik denk, dat Taylor met zijn negatieve houding tegenover het postmodernisme op een aantal punten afbreuk doet aan deze stroming, die de wezenlijke broosheid en pluriformiteit van de moderne identiteit aan het licht brengt. Door zijn grote historische kennis over het ontstaan van de moderne identiteit zou Taylor bij uitstek gevoelig moeten zijn voor het verschijnsel pluriformiteit en relatieve heterogeniteit van de morele bronnen en de fundamentele waarden, die de moderne mens inspireren. Hij ziet echter in het postmodernisme alleen het gevaar van fragmentarisering van het leven, die uit de heterogeniteit voortkomt.

### **Discussie over het goede leven**

Het is niet verwonderlijk, dat Taylor vooral uit de hoek van filosofen, die zich met het procedureel liberalisme verwant voelen, bestreden is. Zijn pleidooi voor een betekenishorizon, waarin het goede een oriëntatiepunt is voor de gemeenschap, beschouwen sommige filosofen als een inbreuk op de neutraliteit van staat en politiek. Zij verwijten ook aan Taylor, dat het idee van het goede bij hem uiterst vaag blijft. Heeft het te maken met de platoonse Ideenwereld of met de goddelijke genade? Het laatste zou in het verlengde liggen van zijn rooms-katholieke levensovertuiging. Taylor gelooft echter niet, dat mensen voor een doel geschapen zijn, dus een bepaalde bestemming hebben. Maar ook al zou hij dat laatste geloven, dan nog is in zijn ogen iedereen vrij een andere keuze te maken. Waar het hem om gaat, is dat aan elke levensvatbare ethiek een inspirerend 'goed' ten grondslag moet liggen. Dat houdt meer in dan dat wij ons fatsoenlijk gedragen. Het gaat hier niet alleen om wat wij doen, wij willen ook weten wie wij zijn en wie wij worden. Het is de aloude vraag naar waar wij onze liefde en bewondering op richten. Dat is nooit voor eens en altijd gegeven. Mensen hebben altijd het gevoel dat hun leven zich in een bepaalde richting



beweegt, zonder er helemaal zeker van te zijn waar zij naar op weg zijn. Zo is het leven een voortdurende zoektocht, een 'queeste', zoals MacIntyre (geb. 1929) het noemt.<sup>44</sup>

Taylor vindt, dat wij bij die zoektocht niet alle collectieve idealen moeten onderdrukken. Zonder collectieve idealen verliest onze democratie haar noodzakelijke inspiratiebron. Hij blijft vechten voor iets dat voor ons gezamenlijk van belang is: een morele orde en een zicht op het goede leven.

### 8.7. Terugblik op de vraag 'Wie ben ik zelf?'

Deze vraag, waar alle andere vragen uiteindelijk op uitlopen, is de moeilijkste gebleken door de grote ontwikkelingen, die zich sinds Descartes in de moderne filosofie voltrokken hebben. Wij beginnen er nog maar net aan te wennen, dat wij als menselijke soort, niet het beoogde hoogtepunt van de evolutie zijn, maar een toevallig gegeven in het verloop van de kosmos. Maar wij zijn ook ons vaste persoonlijke 'ik', van waaruit wij ons leven en onze wereld konden overzien, kwijt geraakt. De antwoorden van Descartes en Kant liggen al ver achter ons. Onze identiteit is verschoven van een denkcategorie naar een taalcategorie. Hiermee is het 'ik' teruggeplaatst in het taalsysteem (Foucault) en in de gemeenschap (Taylor). Deze ontwikkeling opent de weg om minder star over ons zelf en over de eigen identiteit te denken en om te genieten van de vele vormen, die ons 'ik' kan aannemen. Wij kunnen alleen nog in vele verhalen over ons leven vertellen, in de hoop, dat uit alle verhalen iets van onze eigen persoon zal gaan doorklinken. De man en vrouw uit-één-stuk is dood en begraven. Wat er voor in de plaats is gekomen, is de grote rijkdom van ons leven, die niet meer zo gemakkelijk onder de noemer van één 'ik' te vangen is.

### Aanbevolen literatuur

Heel toegankelijk is het boekje van *Ch. Taylor*, *De Malaise van de Moderniteit*. Kampen 1994, met een uitvoerige inleiding van R. Houtepen. Een interessante discussie over de twee vormen van liberalisme kan men vinden in: *Ch. Taylor*, *Multiculturalisme*. Meppel 1995.

### Bronnen

*Ch. Taylor*, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*. Cambridge 1989; *Ch. Taylor*, *De Malaise van de Moderniteit*, Kampen 1994; *Ch. Taylor*, *Multiculturalisme*. Meppel 1995; *M. de Rijk*, *De geologie van de geest*, in: NRC van 16-11-1995, W.S, blz.3; *W. Lemmens*, *Zelf en gemeenschap: de paradox van de moderne identiteit volgens Ch. Taylor*, in: *Tijdschrift v. Filosofie* jrg.56, nr.1. maart 1994, blz. 117-133; *R. Houtepen*, *Op zoek naar een goede ouderdom. Liberalisme, communitarisme en gerontologie*. Kampen 1993, blz.143-152, 192vv.

---

<sup>44</sup> Zie het vraaggesprek van Martijn de Rijk met Taylor, in: NRC van 16 nov. 1995.



## Epiloog

Het verlangen naar wijsheid, zoals de titel van dit boek luidt, is nooit helemaal te bevredigen. Toch wil ik in deze Epiloog een poging doen de belangrijkste wijsheidsaspecten, die in de Proloog en in de verschillende hoofdstukken aan de orde kwamen, 'bijeengegaren', in de hoop, dat zij een tijdelijk gevoel van bevrediging zullen schenken. Ik ga zelfs nog een stap verder dan alleen maar verzamelen. Ik schets een aantal beelden van wijze mensen, die mij voor ogen staan. Ik heb niet de pretentie, dat hieruit hét beeld van een wijze mens te destilleren valt.

Ik besluit dit boek met een analyse van de achtergrond, waaruit volgens sommige auteurs Kant de vier vragen gesteld heeft en die volgens mij de kern van alle wijsheid betreffen: het besef van eindigheid. Dit besef krijgt in het ouder worden de meeste kans zich te openbaren.

### 1. Verlangen naar wijsheid

In de voorafgaande hoofdstukken heb ik regelmatig pogingen gedaan om de filosofie als 'verlangen naar wijsheid' weer in ere te herstellen. Dat leek een uitzichtloze opgave, gezien het feit, dat moderne en postmoderne filosofie juist de band met de wijsheid verbroken hadden. Ik voelde mij hierbij gesteund door de oproep van Strasser: De filosoof moet weer openlijk gaan tonen, wat hij vanaf het begin geweest is: een mens met een hartstochtelijk verlangen naar wijsheid (zie blz. 18). Ik begin daarom met mij af te vragen, of wij nu een beter zicht hebben op de filosofie als wijsbegeerte en of wij brokstukken hebben ontdekt, die met wijsheid te maken hebben.

#### 1.1. Filosofie als wijsbegeerte

##### Verwondering over het leven

Filosofie ontstaat uit verwondering, twijfel en verbijstering over het menselijk leven, zoals dat zich voor onze ogen voltrekt (zie blz. 15-17). Dat is niet alleen de beginsituatie van het filosoferen, maar draagt ook elke stap hiervan. Deze houdingen dwingen de mens voortdurend tot nadenken, vooral over vraagstukken waar wij onze ogen graag voor sluiten: over de eindigheid en toevaligheid van het menselijk bestaan. Er is geen betere leidraad voor het zoeken naar levenswijsheid dan zich blijvend te verwonderen over het leven. De westerse filosofie heeft zich echter in de loop van haar geschiedenis steeds minder druk gemaakt om het vermeerderen van levenswijsheid. Zij is zich meer en meer gaan bezig houden met de instrumenten, waarmee zij zichzelf en de wereld wil kennen en overheersen: het verstand en het denken. Men zou kunnen zeggen: het accent in de filosofie is eerder op het formele dan op het inhoudelijke gericht geraakt. De hulp om te leven veranderde in de hulp om juist te denken. Zo kon het gebeuren, dat Kant een tweedeling maakte in de filosofie: de schoolfilosofie en de op-de-wereld-gerichte filosofie (zie blz. 25). De eerste houdt zich bezig met haar eigen denken: met begrippen en kennis,



met definiëren en argumenteren. Zij is in staat grote denksystemen tot ontwikkeling te brengen. De tweede, door Kant ook 'wijsheidsleer' genoemd, bemoeit zich met de doeleinden van het menselijk leven. De wijsheidsleer ziet als haar fundamentele taak het beantwoorden van de vier vragen over het menselijk leven, tegen de achtergrond van de eindigheid van de mens: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?' en 'Wie ben ik zelf'. In het stellen van deze vragen en in de poging om ze te beantwoorden ligt het verlangen naar wijsheid besloten. Zonder deze activiteiten wordt de filosofie nooit wijsbegeerte.

### **Niet-weten als hoogste wijsheid**

Het diepste inzicht, dat de filosofie als wijsbegeerte aan de beantwoording van deze vragen ontleent, is het 'geleerde niet-weten'(zie blz. 45). Dat is het toppunt van menselijke wijsheid, hoe paradoxaal dit ook moge klinken. Uiteindelijk komen wij er niet achter, wat wij kunnen weten, wat wij moeten doen, wat wij mogen hopen en wie wij zelf zijn. Als wij denken het antwoord gevonden te hebben, verschuift de horizon en moeten wij weer opnieuw beginnen. Het is het inzicht, dat wij juist door onze 'geleerdheid' de principiële grenzen van ons denken bereiken. Het niet-weten houdt de ontvankelijkheid voor levensvragen gaande.

De filosofie als wijsbegeerte, gericht op het geleerde niet-weten, valt niet samen met wetenschap. Het probleem is juist, dat de schoolfilosofie zich steeds dichter bij de wetenschap heeft aangesloten en daarmee haar relatie met de wijsheidsleer heeft verloren. Wetenschap is niet gericht op zinvragen. Haar horizon is daarvoor te beperkt en te gespecialiseerd. Van haar mogen wij wel kennis en inzicht, maar geen levenswijsheid verlangen.

## **1.2. Kijk op wijsheid**

Een goed uitgangspunt om te achterhalen wat wijsheid is vormde de opmerking: wijsheid is niet iets dat we kunnen bezitten als een soort verborgen schat. Wij hebben de wijsheid niet in pacht, maar zij is onlosmakelijk verbonden met de persoon die haar belichaamt. In de concrete persoon komt wijsheid tot leven. Deze concrete persoon echter leeft in een bepaalde tijd en in een bepaalde cultuur, zodat het moeilijk is om in algemene kenmerken te beschrijven, waar iemand's wijsheid in bestaat (zie blz. 12-13).

### **De wijze mens**

De filosofische traditie somt een heleboel kenmerken op, die volgens haar wezenlijk tot wijsheid behoren. Ik denk hierbij aan: het verlangen naar inzicht in het leven en vooral in zichzelf; het zoeken naar diepgang in een leven, dat zich voor het grootste deel afspeelt in de beslommingen van iedere dag; het beoefenen van de levenskunst; de ervaring van de zinvolheid of zinloosheid van het leven. De kern van al deze omschrijvingen heeft volgens mij te maken met de concentratie op de vraag 'Hoe te leven?' en hiermee met de gerichtheid op het goede leven. Een wijs iemand is een persoon, die weet hoe hij of zij moet leven. Hiermee komen de levenswaarden binnen het vizier, die een bepaalde





cultuur als ideaalbeeld in zich draagt. Per cultuur kan daarom de wijze mens verschillen, naar gelang de ideaalbeelden van het leven verschillen. In de tijd van Plato was de wijze mens de contemplatieve mens. In de ogen van Epicurus was de wijze mens de mens, die van het leven kon genieten. In de christelijke middeleeuwen was de wijze mens de deugdzame mens die zijn leven aan God wijdde, enz. Vanuit dit historisch en cultureel perspectief zien wij een hele stoet van wijze mensen optreden: de contemplatieve mens; de onthechte mens die zich losmaakt van de wereld; de mystieke mens die zich in het goddelijke of in God verliest; de gematigde mens die zijn hartstochten weet te beheersen; de beschikbare mens die zijn leven in dienst stelt van anderen. In iedere cultuur zijn er mensen, die bepaalde levensidealen zo'n vorm geven in hun leven, dat zij door anderen wijs worden genoemd en een inspiratiebron voor hen zijn.

### **1.3. Mogelijke ideaalbeelden van iemand, die 'oud en wijs' is**

Het is uiterst moeilijk om in een cultuur van pluriformiteit, zoals de onze is, collectieve ideaalbeelden te schetsen van een wijze oudere. Uit actuele discussies blijkt, dat er duidelijk behoefte is aan zulke beelden. Het blijft alleen onduidelijk, hoe zulke beelden er uit moeten zien.

#### **1.3.1. Actuele discussie over wijsheid**

De socioloog Zijderveld, die wij reeds tegenkwamen bij de discussie over de verzorgingsstaat (zie blz. 73) maakt zich grote zorgen over de ontwikkelingen van de informatiemaatschappij en over het type mens, dat zij produceert: de 'zappende' mens. De zappende mens heeft volgens hem de rust niet meer en kan de concentratie niet opbrengen om naar samenhangende betogen, redeneringen en uiteenzettingen te luisteren. Zijderveld citeert de dichter Eliot met zijn dichtregels: 'Where is the Life we have lost in living/ Where is the wisdom we have lost in knowledge/ Where is the knowledge we have lost in information?'. De samenhang tussen leven, wijsheid, kennis en informatie is verdwenen, met als gevolg, dat er een menstype ontstaat, dat geen idee meer heeft, wat wijsheid en wijsbegeerte zijn. Wijsheid is van een heel andere orde dan waar de infomake-laars en de kennisklasse zich druk om maken. "Wijsheid is inzicht in de ervaringswerkelijkheid en wel een inzicht dat niet voortspuit uit aangereikte informatie en aangeleerde kennis, doch uitsluitend en alleen voortkomt uit ervaring - levenservaring. Wijsheid word je niet aangereikt en kun je niet leren. Zij is het resultaat van ouder worden, groeit met het toenemen van de levensjaren"<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> A. Zijderveld, Samenleving raakt bedolven onder lawine van non-informatie, in: NRC van 24 okt. 1995, blz. 8.





In de discussie, die door Zijdeveld hiermee werd opgeroepen, wordt door anderen het rijtje van Eliot als volgt aangevuld: 'Where is the information we have lost in data?' en 'Where is the information we have lost in noise?'.

Deze discussie brengt nog eens scherp aan het licht, hoe moeilijk het is om in onze maatschappij 'oud en wijs' te worden. In een traditionele maatschappij is er een gemeenschappelijk aanvaard beeld van wijsheid, van 'hoe te leven?' Het is daarom niet verwonderlijk, dat de traditionele metafysica zichzelf tooide met de predikaten: hoogste wetenschap, koningin van de wetenschappen, wijsheid. In zo'n type maatschappij is het voor de individuele mens 'slechts' een kwestie van gestalte geven aan dit wijsheidsideaal. Voor ons ligt dat veel moeilijker, gezien het ontbreken van een gemeenschappelijke visie op 'Hoe te leven?' en door de gespecialiseerdheid van ons weten en de fragmentarisering van onze kennis. De weg om wijs te worden bestaat uit het vinden van beelden, die door meerderen gedeeld worden.

### **1.3.2. Mogelijke ideaalbeelden**

Nadenkend over de vragen van Kant zie ik een aantal beelden voor mij, waarin de wijsheid van de oude dag zichtbaar wordt. Het ligt voor de hand, dat niet iedere oudere zich hiermee verwant zal voelen. Er blijft gelukkig in onze cultuur ruimte genoeg om ook op andere manieren wijs te worden. Ik zie vijf beelden voor me van wijze mensen: de gespreksgenoot van zichzelf, de wijsgerige mens, de fijngevoelige mens, de mens met een niet-berustende moed, en de veelzijdige mens. Ik sprokkel deze beelden uit de filosofieën van Arendt, Beerling, Aristoteles, Kolakowski en Marquard. De beelden lopen soms in elkaar over, zonder dat er één beeld uit ontstaat.

#### **De gespreksgenoot van zichzelf**

Arendt heeft zich in haar boek 'Denken' (1971) grote moeite getroost om onder woorden te brengen, wat denken als leven van de geest eigenlijk is. Het ligt binnen ieders bereik en is niet voorbehouden aan een aparte klasse van mensen, die van het denken een beroep maken. Het wordt dan ook niet in zijn kern geraakt, als men het denken omschrijft als de wetenschap van het correcte spreken en argumenteren om zo de waarheid te bereiken of de juiste conclusies te trekken. De kern van het denken is het 'twee-in-één' zijn. Arendt geeft van dit verschijnsel allerlei omschrijven als: 'geluidloze dialoog tussen mij en mijzelf', 'geestelijke tweespraak', 'innerlijk gesprek, waarin ik zelf de gesprekspartner ben', 'praten met en luisteren naar mezelf'. Al deze omschrijvingen geven de bron aan, waaruit het denken ontstaat. Wie wil denken, moet er op toezien, dat het tweetal, dat de dialoog voert, vrienden zijn. Voor dit tweetal kan men nooit weglopen, tenzij men het denken opgeeft. Dat laatste is een voortdurende mogelijkheid voor de mens. Iedereen kan op een bepaald moment dat verkeer met zichzelf gaan schuwen. Men wordt dan, wat Arendt noemt, een 'slaapwan-



delaar'. Denken is een poging zichzelf gezelschap te houden. "Denken is existentieel gesproken een eenzelvige, maar niet eenzame bezigheid; eenzelvigheid is die menselijke situatie waarin ik mij zelf gezelschap houdt. Eenzaamheid grijpt plaats wanneer ik alleen ben zonder tot het twee-in-één te kunnen splitsen, zonder mijzelf gezelschap te kunnen houden, wanneer, zoals Jaspers placht te zeggen, 'ik van mij zelf wegblijf' [...] of, om het anders te zeggen, wanneer ik één en zonder gezelschap ben"<sup>46</sup>. De geluidloze, eenzelvige dialoog is een onderzoek naar het eigen doen en laten en biedt de mogelijkheid om in vrede met zichzelf te leven. Deze dialoog is de bron van het zwijgen, waar Wittgenstein over spreekt, omdat zij over de grenzen van het denken en de taal heen gaat.

### **De wijsgerige mens**

Er is met ons menselijk leven iets eigenaardigs aan de hand. Wij zijn tegelijkertijd toeschouwer van en deelnemer aan ons leven. Deze gedachte vindt men op vele plaatsen terug in het werk van Beerling, vooral in zijn beschouwing over de zin van de geschiedenis. De mens ervaart heel concreet de zin van zijn gewone doen en laten. Pas als hij op een afstand van zijn eigen leven gaat staan en het wil begrijpen, dan blijkt ofwel de zin van het geheel voor hem op te lichten ofwel de zin hem te ontschieten.

Het harmonisch samenspel van toeschouwer-zijn en deelnemerschap is een uiting van wijsheid. Alleen de wijsgerige mens is in staat, naargelang de situatie, waarin hij zich bevindt, de juiste relatie tussen beide te vinden. Er komen momenten in zijn leven voor, waar het affectief deelnemen aan het leven de boventoon voert. Het manifesteert zich in een diep beleven van situaties: van zijn lichaam, van lust, pijn, herinneringen, wensen, voorkeur en afkeur, angst en hoop. Hij laat zich in het leven onderdompelen, waarbij het gevoel van tijd en het verstrijken van de tijd min of meer afwezig zijn. De hoogste vormen van dit ondergedompeld-zijn beleeft hij b.v. in het vrijen of in de poëtische, religieuze en mystieke ervaringen. De wijsgerige mens is ook in staat deze ervaringen zo te verwoorden, dat anderen zich hierin herkennen. Dit vereist een grote mate van invoelen van zichzelf en anderen, en tevens een grotere afstand van zichzelf en anderen. Op basis van deze beleving en verwoording, die nog heel dicht bij de werkelijkheid van de ervaringen blijven, heeft hij de mogelijkheid structuur in deze ervaringen aan te brengen, zodat hijzelf en anderen hier wijzer van kunnen worden. Men kan hier b.v. aan Kierkegaard denken. Als hij over angst en vertwijfeling filosofeert, dan wordt daardoor niet alleen de angst en vertwijfeling voor iedereen invoelbaar, maar hij is ook in staat structuur en logische samenhang in het belevingsproces aan te brengen. Op deze wijze wordt hij toeschouwer van zijn eigen angst. Hij is in staat hierover logisch na te denken,

---

<sup>46</sup> H. Arendt, *Denken*. Utrecht 1990, blz. 208.



zonder de band met zijn eigen ervaring en die van anderen te verliezen. Dit is het beeld van de 'wijsgeer'.

### **De fijngevoelige mens**

Aristoteles spreekt in de context van zijn ethiek over praktische wijsheid, vooral die van ouderen (zie blz. 88). Voor hem is de wijze mens iemand, die de gave bezit van de bezinning, de 'deliberatie', die zowel met intellect als met passie te maken heeft. Deliberatie is het zien van of het oog hebben voor het eigene van iedere situatie. Zij richt het oog op het concrete en individuele, dat zich in het menselijk leven voordoet. Zij heeft oog voor het unieke en het nieuwe, dat dikwijls buiten de algemene regels valt. Praktische wijsheid steunt op de perceptie, d.w.z. op het subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin trekken zichtbaar worden, die tot dusver niet zichtbaar waren en die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid hebben inzicht in concrete situaties, omdat zij deze tegemoet treden met verantwoordelijkheid en verbeelding. Zij zijn in staat te improviseren, als de algemene regels te kort schieten. Zij is flexibel, geneigd zich over een situatie te verbazen, geschoold in het zien en vatbaar voor improvisatie. Praktische wijsheid is zelf niet zonder eigen waarden. Op basis van 'training in het leven' neemt zij een aantal waarden in zichzelf op, die met elkaar een beeld vormen van het goede leven, waar zij op gericht is. Hierin komen waarden voor als: vriendschap, rechtvaardigheid, moed, matiging en edelmoedigheid.

Mensen met praktische wijsheid zijn geen solitaire figuren. Zij zijn nauw betrokken bij hun eigen leven en bij het maatschappelijk leven en zoeken daarin naar het goede leven. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis tot hen komen.

### **De mens met een niet-berustende moed**

Leszek Kolakowski (geb. 1927) stoot in zijn beschouwing over zingeving aan het leven op het moeilijke punt van het onvermijdelijke, dat ons overkomt en dat haaks schijnt te staan op het idee, dat de mens zelf zin geeft aan zijn leven. Hij filosofeert over het feit, dat ouderen in het leven vele keuzes gemaakt hebben, die hen steeds meer vastleggen in hun verdere mogelijkheden. Hoe langer zij leven, des te minder kunnen zij van het leven (nog) verwachten. Op die manier bestaat de kans dat hun leven verstart en vastloopt. Op een bepaald moment kan de hoop verdwenen zijn, dat zij nog iets aan hun leven kunnen veranderen. Kolakowski laat nu zien, dat het leven niet alleen bestaat in het stoïcijns aanvaarden van het onvermijdelijke, maar tevens in het zoeken naar mogelijkheden, die nog overblijven. In het volle bewustzijn van de beperkingen die het leven meebrengt, maakt de oudere mens gebruik van de resterende speelruimte en wordt zo wijs. "De hele kunst [...] bestaat hierin dat men niets overhaast en zonder eerst na te denken als onvermijdelijk beschouwt. Overdreven optimisme ten aanzien van de mogelijkheden ons eigen lot te beïnvloeden."



vloeden dreigt altijd, in het geval van desillusie, op een hoogst pijnlijke nederlaag uit te lopen; vrijwillige resignatie komt op verspilling van reële mogelijkheden neer; tussen het zorgeloze en naïeve gedrag van de avonturier, die altijd weer door een snel fiasco wordt bedreigd, en het angstige, onzekere escapisme is het uiterst moeilijk het juiste midden te kiezen: dat van de niet-berustende moed. En toch speelt juist in dat kader zich ons dagelijks leven af<sup>47</sup>. De niet-berustende moed opent niet alleen de ogen van ouderen voor de overgebleven mogelijkheden, maar zij is zelfs in staat binnen die grenzen naar nieuwe mogelijkheden te zoeken.

### **De veelzijdige mens**

Odo Marquard (geb. 1928) bezingt de 'lof van de bontheid' van het menselijk leven en daarmee van de vele interpretatiemogelijkheden hiervan. Hij is een tegenstander van alle pogingen om de levensgeschiedenis van de mensheid of van de individuele mens in één grote visie samen te vatten, als dat zou inhouden dat hierdoor de veelheid aan levensgeschiedenissen in het gedrang zou raken. Voor hem bestaat het leven van iedere mens uit vele geschiedenissen. De mens moet deze levensgeschiedenissen kunnen vertellen om zijn eigen identiteit te kunnen weergeven (zie blz. 132-133). Juist door de veelheid krijgt de mens vrijheid en individualiteit. Wie door leven en vertellen aan vele geschiedenissen deelneemt, ontloopt de dwang tot een gesloten identiteit. Men wordt pas 'enkeling', als men de vrijheid heeft zijn eigen veelheid te hebben. Pas in de veelheid en bontheid van verhalen drukt de mens iets uit van de 'volheid' van zijn leven. De bontheid heeft niet alleen te maken met de verschillende levensgebieden, waarop de mens zich beweegt: werk, gezin, familie, relaties, enz. Ook in ons zelf zijn zoveel verborgen diepten, dat één verhaal hiervoor een te nauwsluitend kader is. Bij ieder verhaal komt er een ander gezicht naar voren, zodat de identiteit van iemand vloeiend wordt. Men wisselt steeds van gedaante, springend van het ene ik naar het andere.

"De mensen moeten -successief en simultaan- vele geschiedenissen mogen hebben. Dat is de voorwaarde voor de eigen individualiteit", zegt Marquard<sup>48</sup>. Omdat het eigen leven te kort is om alle rijkdom uit het leven te halen, is het van belang voortdurend in dialoog te blijven met anderen, niet alleen met de eigen tijd- en generatiegenoten, maar ook met de wijsheid uit andere culturen van nu en vroeger.

## **2. Het besef van eindigheid van ons leven**

Het besef, dat ons leven eindig is, vormt de bron, waaruit het verlangen naar wijsheid ontstaat. Zonder dit besef is er in geen enkele cultuur wijsheid

---

<sup>47</sup> L. Kolakowski, *De mens zonder alternatief*. Amsterdam 1968, blz. 183.

<sup>48</sup> O. Marquard, *Leben und leben lassen*, in: F. Rodi (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie*. Bd 2, Göttingen 1984, blz. 133.



mogelijk. De vier vragen van Kant worden door dit besef gedragen, ook al brengen Heidegger en Buber eigen accenten aan in de betekenis, die dit voor Kant had. Als aanloop begin ik daarom met het weergeven van de meningen van deze twee filosofen (2.1). Daarna geef ik een korte schets van het verschil in beleving van het eindigheidsbesef tussen traditionele culturen en onze moderne cultuur (2.2). Als voorbeeld van de huidige beleving volg ik de filosofie van Dilthey, waarin de tragiek van de eindigheid centraal staat (2.3). Tenslotte kijk ik naar de leeftijdsfase van het ouder worden, waarin het besef van eindigheid een grote rol speelt (2.4).

## **2.1. De eindigheid als achtergrond bij de vragen van Kant**

Heidegger en Buber verschillen van mening over de vraag, welk accent men moet leggen in de vragen, die Kant stelt (zie blz. 124). Beide filosofen zijn van mening, dat het eindigheidsbesef een rol speelt, maar zij benaderen dit op een heel eigen wijze en roepen daarmee een ander perspectief op.

Heidegger is van mening, dat Kant de menselijke rede deze vragen laat stellen, omdat zij besef heeft van haar eindigheid. Door in de vragen de werkwoorden 'kunnen', 'moeten', etc. te gebruiken, accentueert Kant de beperktheid van het weten, van het handelen en van het hopen. Volgens Heidegger stelt Kant hiermee de principiële begrensdheid van het kennen, het handelen en de menselijke hoop aan de orde. Het verwijzen van de eerste drie vragen naar de vierde vraag (de mens) kan men zien als een verwijzing naar de principiële eindigheid van de mens zelf. Het is voor Heidegger echter duidelijk, dat Kant zelf geen raad weet met deze eindigheid en haar daarom uit de weg gaat. De existentiële vertwijfeling, die er het gevolg van is, gaat hij uit de weg door een beroep te doen op een subject, die aan de tijd ontheven is: het transcendentale subject (zie blz.125).

Buber ziet dit anders. Volgens hem gaat het Kant in eerste instantie niet om de eindigheid, maar om de werkelijke deelname van de mens aan het weten, aan het handelen en aan het hopen. De betekenis van de vierde vraag luidt dan: 'Wat is dat voor een wezen, dat weten kan, handelen moet, hopen mag?' De kennis van de aard van dit wezen zal ons pas duidelijk maken, wat de juiste plaats is in het menselijk leven van dat weten, handelen en hopen. Volgens Buber stoot Kant dan op het gegeven, dat de mens zowel met eindigheid als met oneindigheid te maken heeft. Deze twee eigenschappen van de mens sluiten elkaar niet uit. De mens heeft zowel deel aan de eindigheid als aan de oneindigheid.

## **2.2. Beleving van de menselijke eindigheid: vroeger en nu**

Het besef van eindigheid en kwetsbaarheid van het menselijk leven in al zijn vormen maakt in alle culturen deel uit van de dagelijkse levenservaring, zowel privé als publiek. Maar de houding hiertegenover kan soms zeer verschillend



zijn. In de verschillende traditionele culturen proberen godsdiensten en wereldbeschouwingen de eindigheid te koppelen aan de oneindigheid, ofwel als een proces van langzaam opgaan in de oneindigheid ofwel als participatie aan de oneindigheid. Deze oneindigheid kan de namen hebben van: God, het Zijn of de Natuur. In de christelijke traditie wordt de eindigheid van de mens primair bepaald in relatie tot de oneindigheid van God. Het eindig-zijn van de mens betekent dan, dat de mens niet de oorzaak van zichzelf is, maar een door God geschapen wezen, dat zijn voltooiing vindt in God zelf. Met de woorden van Augustinus: "Onrustig is ons hart, totdat het rust in God".<sup>49</sup>

Het moderne denken wordt gekenmerkt door het wegvallen van de oneindigheid als oplossing of voltooiing van het menselijk leven. De menselijke eindigheid is nergens meer aan gerelateerd en moet in zichzelf beleefd worden. Dat is een zware opgave. De filosofie van Wilhelm Dilthey (1833-1911) is een poging om dit besef van eindigheid van het menselijk leven serieus te nemen.

### **2.3. De tragiek van de eindigheid bij Dilthey**

Dilthey heeft een radicale opvatting over de eindigheid van de mens. Volgens hem zijn er geen plekken in ons denken of in ons leven, waar de tijdelijkheid niet doordringt. De mens is begrensd in ruimte en tijd. Dilthey zet een discussie voort, die bij Pascal al aan de oppervlakte treedt in zijn beschouwing over het vertier. Pascal schrijft hierover: De mens ervaart het leven als zó eindig, dat hij deze eindigheid niet kan verwerken en daarom zichzelf 'eindeloos' probeert te verstrooien. De drang naar verstrooiing is een vlucht voor het denken over het leven. Mensen houden van luidruchtigheid en beweging. Zij ontvluchten de eenzaamheid, want deze zou aan het licht kunnen brengen, hoe ongelukkig ons bestaan als mens is. Dat is natuurlijk onverdraaglijk.

Dilthey maakt de door Pascal aangeduide ambivalentie in de mens duidelijk door de volgende elementen met elkaar te verbinden: de historiciteit van de mens, zijn metafysisch bewustzijn en de tragische dimensie van zijn leven.

#### **Begrensd in ruimte en tijd**

De mens is begrensd in ruimte en tijd. De ruimtelijke begrensdheid bestaat hierin, dat de mens zich onder andere mensen bevindt, van wie hij in zijn leven afhankelijk is. Eindig zijn betekent hier letterlijk: onder-anderen-zijn. Deze begrensdheid maakt niet alleen de individualiteit van de eindige mens uit, maar zij is tevens oorzaak van een onophefbaar verlangen de (het) ander(e), van wie hij in zijn bestaan afhankelijk is, te ontmoeten of te beheersen. Voor de zelfverwerkelijking van ons eigen leven is hij afhankelijk van de tijd waarin hij leeft, van

---

<sup>49</sup> Belijdenissen. Baarn 1985, I,1.



de cultuur die hij meekrijgt en van de mensen die hij tegenkomt. De begrensdheid in de tijd geeft de sterfelijkheid van de mens aan. Zijn levensduur is beperkt. Het menselijk leven wordt daarom gekenmerkt door de ondoorgronde lijke raadsels van conceptie, geboorte, ontwikkeling en dood.

### **Metafysisch bewustzijn**

Met het besef van de volstreekte eindigheid in ruimte en tijd ofwel met de historiciteit van de mens valt nauwelijks te leven. Dilthey volgt hierin de gedachten gang van Nietzsche, die zegt, dat een teveel aan historisch bewustzijn schadelijk is voor de gezondheid van de mens, een volk, een cultuur. Tegen deze ziekte is maar één remedie: de kunst van het vergeten, de gave om zich in een beperkte horizon op te sluiten en net te doen, alsof de eindigheid niet voor hem geldt. De mens moet zijn eindigheid kunnen vergeten, anders kan hij nooit gelukkig worden. Hij moet zich als het ware boven het historische verheven voelen om zijn denken en handelen niet te laten verlammen. Het is een doen 'als-of' het leven oneindig is. Om te kunnen leven moet de mens met zijn fundamentele eindigheid wel denken en handelen, alsof hij eeuwige waarheden en waarden schept. Het metafysisch bewustzijn zet de mens hiertoe aan. Vooral de kunst en de religie zijn in staat de illusie te scheppen, dat er in het leven, in de nooit eindigende stroom van het worden, iets blijvends te ontdekken valt. Maar het besef van eindigheid is nooit uit het leven weg te halen. Vandaar dat het menselijk leven aan een innerlijke tegenspraak leidt: die tussen zijn eindigheid en zijn metafysische hoop op oneindigheid.

### **Tragische dimensie van het leven**

Volgens Dilthey treedt deze eeuwige tegenspraak pas in de Moderne Tijd ten volle aan het daglicht. Hoe meer de mens tot het inzicht komt van de radicale eindigheid van zijn bestaan, des te groter wordt de spanning tussen het besef van eindigheid en de metafysische hoop op oneindigheid. Wanhoop en hoop dringen zich nu op aan de filosofische bezinning. De mens is in zijn leven bij machte de grenzen van zijn eindigheid gedeeltelijk te overstijgen, b.v. in het verstaan van de levensuitingen van andere individuen, die ruimtelijk en tijdelijk van hem gescheiden zijn. Maar het verlangen naar oneindigheid wordt hierdoor niet gestild. Dat maakt de tragiek van het menselijk bestaan uit. Deze tragiek komt vooral naar voren in de eindigheid in de tijd, d.w.z. in de sterfelijkheid van de mens. Zijn leven is een leven 'naar de dood' en roept telkens de vraag op naar het waarom van het bestaan, naar de zin van het leven. In de poëtische woorden van Dilthey: "... dit kluwen van vragen die ons kwelen en in verrukking brengen, van intellectuele lust van onmacht en contradicties, dat is het raadsel van het leven: het enige, duistere, angstaanjagende onderwerp van alle filosofie. Niet het raadsel van de wereld: dat is de ene, de objectieve helft van dit vragenkluwen, neen, veeleer juist het gelaat van dit leven zelf, met die ogen





die nu eens verlangend de wereld inkijken, dan weer in stille contemplatie of dromerig over haar heen staren, met die mond die nu eens lacht, dan weer kramp en lijdt: deze sfinx met haar dierenlichaam en haar mensengezicht"<sup>50</sup>.

#### 2.4. Ouderen en hun beleving van de eindigheid

Het groeiend besef van de eindigheid van het leven hoort volgens sommige auteurs specifiek tot de fase van het ouder worden. Romano Guardini (1885-1968), een rooms-katholieke filosoof en theoloog, brengt dit zelfs in verband met wijsheid. Hij omschrijft de oude, wijze mens als iemand, die weet heeft van het einde en het accepteert. Deze gedachte vindt men ook terug bij de psychogerontoloog Joep Munnichs (geb. 1927). Hij gaat van de stelling uit, dat het merendeel van de oudere mensen, vooral hoogbejaarden, hun eindigheid hebben aanvaard. Zij zijn volwassen geworden in een tijd, waarin de dood nog, meer dan nu, zichtbaar was in het leven. Maar belangrijker is, volgens Munnichs, het proces van het ouder worden. Hij laat dan ook de ouderdom in psychologische zin beginnen in de middelbare leeftijd bij de gewaarwording van de eigen toekomstige en onontkoombare eindigheid. Het is dit besef, dat verder gedurende de tweede levenshelft een belangrijk gedragscriterium blijft. Uit wetenschappelijk onderzoek blijkt, dat in de vijf varianten om met de eindigheid om te gaan: negeren, vluchten, ontwijken, berusten en aanvaarden, bij ouderen de laatst genoemde houdingen overheersen. "Behoudens bij een kleine groep die de eindigheid vreest, wordt de eindigheid beleefd als een bekend en vertrouwd verschijnsel; een klein aantal heeft nog geen definitieve positie ingenomen omdat zij zich nog bewust bezig houden met deze problematiek, terwijl een grote groep niet in staat is de eindigheid zinvol te interpreteren en daarom de onaantrekkelijkheid ervan liever ontwijkt of negeert"<sup>51</sup>.

Het valt niet te ontkennen, dat in het denken van ouderen het eindigheidsbesef een grote rol kan spelen. Het dringt in de loop van het leven steeds meer tot hen door, wat 'leven' betekent, zowel in zijn vluchtigheid (het is zo voorbij) als in zijn belangrijkheid (het is ons enige leven). De vraag naar de zin van het leven en daarmee ook de vraag naar de eindigheid van het leven stelt zich in deze leeftijdsfase heel gemakkelijk. Het tijdsbesef wordt sterker vanuit de ervaring, dat het verleden groter wordt en de toekomst kleiner. Het leven wordt veel meer dan in de andere levensfasen als eindig beleefd. Ook het lichaamsbesef wordt anders. Het lichaam gaat niet meer zo geruisloos mee. Ouderen gaan de dingen ook anders doen: langzamer en bedachtzamer. Hun dromen beginnen anders te worden. Zij zijn ofwel vervuld of onvervuld gebleven en tekenen daarmee de

---

<sup>50</sup> Dit is het motto bij hoofdstuk 1, in: M. van Nierop, Denken in tweespalt-interpreteren in ambivalentie. Delft 1989.

<sup>51</sup> geciteerd in: H. Buijssen (red.), Psychologische hulpverlening aan ouderen. Nijkerk 1992, blz. 266-267.



verwachtingen, die zij nog van het leven hebben. De dood verdwijnt niet meer uit hun gedachten. Ook het sociale leven verandert. Ouderen moeten gaan communiceren, los van hun arbeids- en gezinsleven. Zij hebben de mogelijkheid aan het 'ideale' beeld van een oudere te gaan beantwoorden: een beeld van beschouwing, van onpartijdig oordeel, van verlost-zijn van de levensonrust, kortom van wijsheid.

## 2.5. Houding tegenover de eindigheid

Iedere mens moet op een of andere wijze zijn of haar houding bepalen tegenover de eindigheid van het leven. Het is immers een onontkoombaar gegeven. Het is zijn levenslot. Het vinden van een juiste houding is een moeilijk proces, omdat het haaks lijkt te staan op het zingevingsproces aan het leven. Wij leven op het breukvlak van vergankelijkheid en gepassioneerde betrokkenheid. Trudy van Asperen geeft hier een toelichting op, die nauw aansluit op mijn eigen gedachten. "De wetenschap dat aan ons leven eens een eind zal komen, dat wij één zijn onder talloos vele miljoenen, de gedachte dat de hele menselijke geschiedenis slechts een moment is in het bestaan van de planeet aarde, dit alles confronteert ons met betrekkelijkheid en vluchtigheid. Het bewustzijn van onze eindigheid spot met ieder pretentie van zin. Tegelijk zijn we gepassioneerd betrokken bij wat ons overkomt en wat we doen. Het besef van onze vergankelijkheid doet ons niet werkeloos neerzitten. Integendeel, het spoort ons aan tot handelen. Dat wij slechts één onder talloos velen zijn is iets dat we slechts met moeite ook leren verdisconteren in ons handelen en plannen. Dat de geschiedenis van de mensheid in het bestaan van het heelal slechts een moment is, weten we, maar we bevatten het eigenlijk niet. We kunnen het nauwelijks bevatten, want het betekent de voorstelling van een wereld zonder ons. Wij worden heen en weer geslingerd tussen het besef van eindigheid en de ervaring die ons bij uitstek beweegt, die van ons eigen bestaan. Op dit breukvlak tussen vergankelijkheid en gepassioneerde betrokkenheid stelt zich de vraag naar de zin"<sup>52</sup>.

Het is volgens Trudy van Asperen de kunst om het eindige, het vergankelijke, het individuele te verbinden met een groter, omvattend geheel. Wie die verbanden ziet, vindt de zin van zijn leven. De constatering, dat wij eindig zijn leidt niet tot wanhoop, cynisme of koortsachtig jagen naar genot. Integendeel, juist dat inzicht maakt het leven waard om geleefd te worden. Het besef van de eindigheid van het bestaan verleent er de glans aan, het geeft de mens zin om te leven. In zo'n leven worden de grenzen en beperkingen niet ontkend of verdrongen, zij zijn juist aanwezig als elementen die diepte en daarmee perspectief aan het leven geven.

---

<sup>52</sup> G. van Asperen, *Het bedachte leven*. Amsterdam 1993, blz. 171.



### **Aanbevolen literatuur**

Eenvoudige boeken over het thema eindigheid ben ik in de filosofie niet tegen gekomen. Lezing van het boek van *J. de Mul*, *De tragiek van de eindigheid*. Kampen 1993 en van *G. van Asperen*, *Het bedachte leven*. Amsterdam 1993 biedt veel materiaal tot bezinning op dit punt.

### **Bronnen**

*M. Buber*, *De vraag van de mens*. Utrecht 1957; *J. de Mul*, *De tragiek van de eindigheid*. Diltheys hermeneutiek van het leven. Kampen 1993; *G. van Asperen*, *Het bedachte leven*. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek. Amsterdam 1993; *M. van Nierop*, *Denken in tweespalt - Interpreteren in ambivalentie*. Delft 1989. *J. Munnichs*, *Gerontologie, levensloop en biografie*. Deventer 1990. *J. Munnichs*, *Wijsheid: tegendraadse observaties*. *Wijsheid komt niet met de jaren?*, in: *M. Broekhuijsen / M. Tjoeng* (red.), *Wat heet oud? Gedachten over het ouder worden*. Baarn 1995, blz. 117-129.



## Personenregister

- Apostel, L. (1925-1995) 44  
Aquino, Thomas van (1225-1274) 32, 95  
Arendt, H. (1906-1975) 15-16, 148-149  
Aristoteles (384-322 v. Chr.) 18, 28, 32, 78, 80, 85, 86-87, 139, 150  
Asperen, G. van (1941-1993) 75, 156  
Augustinus (354-430) 99, 139, 153  
Ayer, A. (1910-1989) 37  
Beauvoir, S. de (1908-1986) 13  
Beerling, R. (1905-1979) 108, 118, 149  
Bentham, J. (1748-1832) 70  
Berlin, I. (geb. 1909) 38-39  
Bloch, E. (1885-1977) 58, 92-93, 104  
Bollnow, O. (geb. 1903) 104-105  
Bruner, J. (geb. 1915) 132  
Buber, M. (1878-1965) 26, 124, 152  
Calvij, J. (1509-1564) 32  
Comte, A. (1789-1857) 34, 35, 36  
Cusa, N. van (1401-1464) 45  
Delfgaauw, B. (1912-1993) 99  
Derrida, J. (geb. 1930) 125, 143  
Descartes, R. (1596-1650) 16, 122, 124-125, 127, 139  
Dilthey, W. (1833-1911) 153-154  
Eckhart, J. (1260-1327) 59  
Eliot, T.S. (1888-1965) 147  
Epicurus (341-270 v. Chr.) 80, 147  
Erasmus (1466-1536) 20  
Fackenheim, E. (geb. 1916) 17  
Foucault, M. (1926-1984) 40-43, 129-130, 143  
Freud, S. (1856-1939) 128  
Gollwitzer, H. (geb. 1908) 92  
Guardini, R. (1885-1968) 155  
Habermas, J. (geb. 1929) 48-49, 117, 118, 130  
Handke, P. (geb. 1942) 47  
Hegel, G.W.F. (1770-1831) 13-14, 24, 102-103, 106, 115-116, 122, 126, 127  
Heidegger, M. (1889-1976) 49, 58, 99, 124, 152-153  
Heraclitus (ca 500 v. Chr.) 44  
Herder, J.C. (1744-1803) 140  
Jaspers, K. (1883-1969) 98, 124, 149  
Kant, I. (1724-1804) 9, 22, 24-25, 33-34, 68-69, 92, 93, 96-98, 113, 120, 124, 145-146, 152  
Kierkegaard, S. (1813-1855) 16, 32, 52, 54, 104, 126-127, 149-150  
Kolakowski, L. (geb. 1927) 150-151  
Kossmann, E. (geb. 1922) 24, 30  
Kundera, M. (geb. 1930) 22  
Levinas, E. (1905-1995) 17  
Libbrecht, U. (geb. 1928) 44-45, 57, 101  
Luther, M. (1483-1546) 32  
Lyotard, J.F. (geb. 1924) 110, 115-118  
Marcel, G. (1889-1973) 12-13, 35, 105  
MacIntyre, A. (geb. 1929) 144  
Marx, K. (1818-1883) 102-103, 106, 115-116, 117, 127  
Marquard, O. (geb. 1928) 151  
Matsier, N. (geb. 1945) 14  
Merleau-Ponty, M. (1908-1961) 107  
Mill, J.S. (1806-1873) 70  
Montaigne, M. de (1535-1592) 19-20, 114, 139, 140  
Munnichs, J. (geb. 1927) 155  
Musil, R. (1880-1942) 51  
Nierop, M. van (geb. 1939) 88  
Nietzsche, F. (1844-1900) 100, 127, 129, 130, 154  
Nussbaum, M. (geb. 1947) 77, 79-88  
Pascal, B. (1623-1662) 32, 153  
Plato (427-347 v. Chr.) 11, 31, 32, 80, 84-85, 113, 139, 147  
Plessner, H. (1892-1985) 107  
Potok, Ch. (geb. 1929) 121  
Ricoeur, P. (geb. 1913) 131  
Rorty, R. (geb. 1931) 113  
Rosenzweig, F. (1886-1929) 17  
Rousseau, J.J. (1712-1778) 140  
Russell, B. (1872-1970) 18  
Sartre, J.P. (1905-1980) 104  
Saussure, F. de (1857-1913) 50, 128-129, 130  
Socrates (469-399 v. Chr.) 14-15, 45, 77, 80, 139  
Staal, F. (geb. 1930) 37-38, 100  
Strasser, S. (geb. 1905) 18, 145  
Taylor, Ch. (geb. 1931) 134-144  
Toulmin, St. (geb. 1922) 52  
Verhoeven, C. (geb. 1928) 15, 36, 39  
Vico, G. (1668-1744) 101  
Warren, H. (geb. 1922) 8  
Weber, M. (1864-1920) 21, 34  
Williams, B. (geb. 1940) 78  
Wittgenstein, L. (1889-1951) 51-57, 115  
Zijderveld, A. (geb. 1937) 73, 147-148



## Zakenregister

- Ambivalentie 33-34, 92, 98, 106, 107, 108, 118, 153, 154-155  
Autobiografie 131-133  
Authenticiteit / zelfverwerkelijking 99, 111, 134-144  
Boeddhisme 59, 123  
Communisme 103, 105, 115-116  
Christendom 17, 31-32, 34, 63, 68, 70, 74, 140, 147, 153  
Cyclisch en historisch denken 100-102  
Decentrering van het subject 122-133  
Deconstructie 142-143  
Deelnemer / toeschouwer 59, 106, 159  
Denken 25, 148-149, 153  
Deugd-ethiek 78, 86  
Differentiedenken 114-115, 116-117  
Doen 'als-of' 154  
Eindigheid, 75, 106, 151-156  
Eindigheid, houding tegenover de 156  
    Eindigheid, tragiek van de 153-155  
    Eindigheid, vroeger en nu 152-153  
Ethiek 62-63, 66-67  
    Ethiek, geschiedenis van de 67-70  
    Ethiek van Kant 68-69, 77  
    Ethiek van de verzorgingsstaat 73-75  
Ethische cultuur 64-65, 86, 89-90  
Existentialisme 99, 104-105, 127, 128  
Feministische filosofie 128  
Filosofie 8, 11-12, 14, 17-19, 24-25, 28, 37-40, 44, 53-54, 58, 59, 79-80, 154  
    Filosofie en literatuur 37, 79, 81, 82  
    Filosofie en emoties 82-83, 85  
    Filosofie, geschiedenis van de 17-18  
Geschiedenis als labyrint 107-108  
Geschiedenis van het weten 31-32  
Goede leven 12-13, 18, 67, 68, 74, 83-87, 139, 140, 141, 143-144, 147, 150  
Grenssituaties 47, 57  
Griekse Oudheid 17, 31, 67-68, 84-85  
Griekse treurspelen 16, 80, 82, 84  
Historiciteit van de mens 99, 106, 154  
Hoe te leven? 12, 77-78, 81, 88, 147, 148  
Holisme 43-44  
Hoop 95-96, 105, 107  
Hoop en wanhoop 93, 103-105, 154  
Humanisme 40, 42-43, 62, 130  
Idealisme / realisme 22, 125-126,  
Identiteit 59, 74, 120-121, 129, 132, 135, 127-139, 142, 143  
Ik-tijdperk 136-137  
Ik, westerse 123, 131-132  
Kant, vier vragen van 9, 23, 25-26, 92-93, 120, 146  
    Wat kan ik weten? 28-60  
    Wat moet ik doen? 62-90  
    Wat mag ik hopen? 92-119  
    Wie ben ik zelf? 120-144  
Kantiaanse ethiek 68-69, 89  
Kennis en belang 39-40  
Kwetsbaarheid van het goede 31, 80, 83-86  
Liberalisme en liberale filosofie 72, 116, 136, 141-142  
Linguïstische wending 48-49  
Macht 40-41  
Marxisme 1-3-104, 105, 115-116  
Metafysica, traditionele 33-34, 36, 47, 53-54, 56, 92, 148  
Metafysisch bewustzijn 92  
Middeleeuwse denken 17, 31-32, 24, 68  
Moderne filosofie 7, 16, 18, 21-224, 124-125  
Modern en moderniteit 19-21, 117-118  
Moderniseringsproces 22-23, 101  
Moderne Tijd 12-13, 15-16, 20, 22-23, 28, 31, 32, 94, 106, 138-139  
Modern utilisme 71-75  
Moderne Zelf 115, 139-140  
Mystiek 54, 57, 59, 97  
Natuur en geschiedenis 98  
Neopositivisme 36-38, 56  
Niet-weten 45, 60, 146  
Nut 69-70, 77, 89  
Oosterse filosofie 38, 44-45, 101, 123  
Ouderen 7-8, 28-30, 62-65, 93-94, 120-121, Ouderen en eindigheid 93, 155-156  
Ouderdom en wijsheid 13-14, 88, 146-151, 156  
Plicht 68-70, 77, 89, 136, 141-142  
Positivisme 34-35  
Postmodernisme 43, 110-115, 116, 129, 142-142  
Praktische wijsheid 88, 150  
Protestantisme 32, 140  
Realisme / idealisme 22, 125-126  
Relativisme 63-64, 86-88, 113, 114, 135  
Romantiek 105, 140, 143  
Seculariseringsproces 21, 22-23, 10  
Sociaal contract 71-72  
Structuralisme 50, 128-129, 131



- Subject 130  
Taal en taalfilosofie 49-50, 55-60, 113, 115, 128-129, 130-131, 134-135, 143  
Taal en taalspelen 55-56, 115  
Taalanalytische filosofie 37-38, 67, 113  
Taoïsme 44-45, 58, 60  
Toeschouwer / deelnemer 59, 106, 159  
Tragiek van het bestaan 154-155  
Twijfel en vertwijfeling 15-16, 152  
Uilen van Minerva 13-14  
Utilisme 70-71, 73, 77, 79, 89, 140  
Verbijstering 16-17  
Vergeten 154  
Verlichting, Verlichtingsfilosofie 21, 63, 96, 97, 102, 105, 107, 111, 117  
Verwondering 15, 35, 39  
Verzorgingsstaat 71-75  
Vooruitgang en vooruitgangsgeloof 17, 96, 101-102, 116  
Waarden 74-75  
Weense Kring 36  
Wetenschap en macht 40-43  
Wetenschap en wetenschappelijkheid 34-35, 60, 146  
Wittgenstein I 53-54  
Wittgenstein II 55-56  
Wijsbegeerte 8-9, 11, 14, 17-18, 23, 145-146, 147, 149  
Wijsheid 8, 11-13, 14, 32, 34, 45, 68, 75, 118, 145-148, 155, 156  
Wijze mens 146-151  
Zelf, moderne 139-140  
Zelfverwerkelijking en authenticiteit 95, 106, 129-139  
Zin van de geschiedenis 93-94, 105-108  
Zin van het leven 43, 52, 62, 64, 70, 132, 135, 137-138, 141, 143, 149, 150, 154, 155, 156  
Zwijgen 54, 56, 59-60, 114